Universidad de Desarrollo
Biblioteca

S. THOMÆ

SUMMA CONTRA GENTILES

Universidad de Deusto
Biblioteca

Universidad de Deusto
Biblioteca

SVMMA CONTRA GENTILES D. THOMÆ AQVINATIS, EX PRÆDICATORIA FAMILIA, QVATVOR LIBRIS COMPREHENSA:

COMMENTARIIS ERVDITISSIMI VIRI, FRATRIS FRANCISCI DE SYLVESTRIS, FERRARIENSIS, DOCTORIS THEOLOGI, ORDINIS ITEM PRAEDICATORII, OLIM POST EXIMIVM REGIMEN OBSERVANTIAE (QVAE LOMBARDIAE VOCATVR) AVTHORITATE ac iussu Clementis VII. Pont. Max. Conuentus & gymnasij Bononiensis regentis ac moderatoris, & deinde totius dicti ordinis Magistri generalis illustrata: mendis sane quamplurimis passim diligenter & accuratè repurgata.



COLEGIO DE S. FRANCISCO JAVIER
PUELA DE NAVARRA

ANTVERPIAE,
In Ædibus Viduæ & hæredum Ioannis Stelsij.
M. D. LXVIII.
CVM GRATIA ET PRIVILEGIO.

Universidad de Deusto
Biblioteca

THEOLOGIÆ STVDIOSIS FRATER
CLAVDIVS SPINÆVS, PRÆDICATOR,
Theologus, Salutem.

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

SANCTISSIMO PATRI, CLEMENTI SEPTIMO, PONTIFICI MAXIMO,

FRATER FRANCISCVS DE SYLVEſtris, Ferrarienſis, ordinis Prædicatorum.

S. D.

NEMO (ſanctiſsime Pater) tam ſapiens eſt, quin alienæ operæ alienique laboris indigeat. Beatiſsimus quippe is dicendus eſſet, qui ſolus ſibijpſi ſufficeret, ſuoque ſibi ingenio omnem poſſet ſcientiam comparare: ſed humanę vitæ imbecillitas tantam felicitatem nõ capit. Quare ampliſsimæ ijs habendæ ſunt gratiæ, qui noſtræ inſtitutionis cauſa ſeſe in rerum veſtigatione exercuerunt, ſuaque inuenta in aliorum commodũ literis commendarũt. Nam dum ſibi ſcribendi deſumpſerunt curam, reliquos bonarum artiũ ſtudioſos improbo quodam & admodũ graui labore, magnaque animi anxietate, leuarũt. Fuere autem hi profectò quã plurimi. Sed vt Platonem, Ariſtotelem, Auguſtinum, Hieronymum, cæteroſq; antiquiores, qui famigeratiſsimi ſunt, præteream: Thomas Aquinas diuino vir ingenio, atque (vt ita dixerim) omnium horarum homo, tantùm olei in noſtram vtilitatem conſumpſit, vt parem illi in quouis ſcientiarum genere non facilè alium reperias. Nam tã acutè de natura, tam diligẽter de moribus, tam ſapienter de rebus diuinis diſſeruit, vt ſi eius libros (qui fermè innumeri ſunt) familiares habeas, nihil ſit vltrà quòd ſcire deſideres. Adde quòd ea omnia quæ diuinè tractauit, mira quadam dicendi facilitate perſcripſit, tamque videre animo, quàm ea quæ oculis cernuntur, facit. Peream ſi vnquam vel neglectam ab eo ſchedulam legerim, quæ nõ me in eius admirationem pertrãxerit. Nunquã enim Tho. Aquinatem conueni, quin abierim doctior, eiuſue amantior. At quanquam multa ſolertiſsimè diſputauit, quibus (abſit inuidia verbo) ipſis etiã ſcientiarum authoribus præſtat, in iſtis ipſis tamen libris quos aduerſus Gentium errores inſcripſit, ſeipſum quoque viſus eſt ſuperaſſe. Prò Deum immortalem, quid Chriſtianæ reipublicæ, quid noſtræ fidei, quid humanæ diuinæque philoſophiæ, ſplendidius, luculentius, vtiliuſue afferri potuit? Vt enim ſuis eos coloribus pingam, ſunt eruditi, ſunt emuncti, ſunt ingenioſiſsimè elaborati, & ita diuini, vt qui eos diligenti ſtudio perlegerit, ſibijpſi conſtanter pollicẽri queat, ſe cùm philoſophorum, tum hæreticorum omnium perditiſsimi, præſertim hominis, ne dicam immaniſsimæ beluæ, Martini Lutheri (qui ſub hãc noſtram ætatem Chriſtianæ fidei nitorem fœdius omnibus, qui vnquam ab orthodoxa republica deſciuerunt, commaculauit) & maledicta extinguere, & argumenta refellere quàm facillimè poſſet. Quo fit vt in eam quam pleriq; probant, opinionẽ adducar, tunc huiuſce operis anxiam curã tenuiſſe Thomã, quum ab Ludouico Francorum rege conuiuio familiariter exceptus, quaſi è profundo experrectus ſomno, eſſe contra Manichæos concluſum aſſeuerauit. Tanto nanque ardore animi in hoſtes fidei ferebatur ruebatque, vt in ea mentis co-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tis cogitatione,qua pila,tela,ictus,quibus eos feriret,vestigabat, sibijpsis sensus constare non possent. Hosce ego libros posteaquam sæpissimè legi, legendoque propè detriui,quum succi admodum plenos offendissem,explicare in animum induxi meum.Nam quum cætera diui Thomæ opera plerique ætatis nostræ doctissimi viri, sed in primis Thomas Caietanus, omnium ingeniosissimus hominum,Cardinei consessus,nedum familiæ nostræ Prædicatoriæ insigne ornamentum,suis cõmentationibus illustrarit:vnus hic qui contra Gentes inscribitur liber, iacebat, nullusque ad eũ illustrandum apponebat manũ. Quare ne solus neglectus,incultus,desertusque esset,quod mihi virium fuit,id omne in eo exornando profudi,non eo sanè consilio,quòd tam excelso præclaroque operi parem me præstare diligentiam posse confiderem,sed eo instituto, vt ijs qui Thomæ doctrinam obseruant,& aliquo prosequi desiderant officio, præmonstrarem, quę ille nobis inuigilauit,tam excocta esse quàm succulenta,ac planè talia,vt in illis suum quisque posit ingenium exercere. Cæterùm, quum mecum ipse cogitatione conquirerem cui hosce meos Commentarios nuncuparem,hucque atque illuc traheretur animus , ipsa sese mihi tua sanctitas obtulit,cui iure optimo deberi viderentur. Nam quũ hunc ipsum librum ad expurgandam omni sorde Christianam fidem diuus Thomas ediderit,cui honestius quàm Clementi septimo,Pontifici Maximo dicandi erant? Quum enim pontificum regumque omnium maximus sis,atque idcirco totius reipublicæ Christianæ moderator:tui muneris est,quid Christianæ fidei conueniat,quidue illi repugnet obstetque,decernere.quo sanè efficitur vt mihi persuadere possim,nulla me ex parte à Christiana fide in hoc opere concidisse,si abste fuerit comprobatũ. Hoc ipsum quoque mihi certo polliceri possum,si quid errauero,te mihi errata omnia facilè condonaturum,quippe quòd non solùm Clemens,verumetiam clementissimus sis. Sed & illud me magnopere recreat, quòd cum acerrimo omnibus in rebus sis iudicio,hasce meas enarrationes probabunt multi,dum eas sub tuo nomine publicatas viderint,qui alioqui fortasse damnassent. Nihil enim tanto Pontifici qui rerum omnium experientissimus sit,dicandum fuisse existimabunt,quòd non sit omni cura,studio,diligentia excultum atque perfectum:sicque ego de tua maiestate,deque excelso ingenio tuo,maximam mihi laudem ac gloriam comparauero. Inuenietur fortè in hisce meis Commentarijs quod non omnibus placeat (hæc est enim humani ingenij conditio,vt quod vnus probat,alteri displiceat)sed tamen sum mihi ipse testis,nihil à me in hoc opere enarratum esse , quod non ex Thomæ sententia fuisse crediderim. Quod sanè si assecutus fuero, nunquam me laboris mei pœnitebit:sin minus hoc mihi saltem consolationis loco ponam , quod hisce meis fortasse ineptijs,literarum studiosis conquirendæ veritatis occasionẽ præstiterim. Accipito itaque(Pontifex Maxime)hanc mearum vigiliarum partem, quosque nomini tuo Commentarios nuncupaui,eo animo suscipito,quo trado. Hoc enim mihi in maximis lucris posuerim,si eos sanctitati tuę vel mediocriter fuisse gratos intellexero. Vale perpetuò felix. Bononiæ, Calendis Sextilibus, M. D. XXIIII.

IOAN-

IOANNIS BAPTISTAE EGNATII,DE DIVO THOMA AQVINATE ELOGIVM.

TAnta semper Aquinatis Thomæ in omni scriptorum genere authoritas fuit ijs tuendæ augendæque Christianæ pietatis ardor, ea vitę puritas ac sanctitas,vt à diuis Petro & Paulo reliquisque nostrę religionis heroibus,aut primus,aut si quis non facile hoc concesserit vt non primũ eum censeat,nulli saltem primi post Petrũ ac Paulũ, omnes cum Tho. secundi numerari debeãt. Quo magis admirari sæpe soleo nescio quos hodie,seu arrogantia,seu potius mẽtis insania laborantes,qui D. Thomæ hanc palmã inuideãt,quasi verò plus vni fraterculo terrę planè filio,quã nobilissimo Tho. credere par sit.aut eã ingenij felicitatẽ,eam indolẽ,id ab ineunte ętate studium,eã vitæ integritatẽ,cum hominis hac infantia,cũ ea ignauia,cum ea bonarũ omniũ artium imperitia,cũ ea deniq; vitę impuritate cõferre habeas,& quod plus doleas,nõ solũ ille sibi insanus id persuasit,sed si dijs etiã placet,habet etiã è nostris amatores,qui hanc tantã contumeliam,hanc tã grauẽ inustam notã viro sanctissimo æquo animo patiãtur. Quanquam quid dico patiãtur? imò potius approbent,Luthero arrideant,& velut è cælo demissum tragicum quẽdam colant deum. Cæterũ,qui peruersitate ingenij trãsuersi abierint,& aliàs nõ defuere,& vtinã hac nostra tempestate non multò plures reperias qui hoc vitio insaniant. Ille igitur Aquinas cũ infinita alia ingenij fœcundissimi ac felicissimi monumenta reliquit,quæ in vsum Christianę pietatis elaboraui:tum hoc ipsum quod contra Gentes,seu mauis contra Gentiles,inscripsit. Quod opus ad multorum veterum exemplum conscriptũ,sic facilè excellit,vt nec Græci,nec nostri quicunque in hoc curriculo desudarint,cõferri cum diuo Thoma possint. Scripsit contra Gentes egregium olim volumen Tatianus,scripsit Apollinaris Laodicenus,scripsit hoc penè argumẽto Septimius Florens Tertullianus Apologeticũ,scripsit denique suas Firmianus institutiones , vt omittã innumeros alios:qui omnes si cum diuo Thoma comparentur,oleũ & operam perdidisse videri possint. Cæterum seu quod obscurum hoc opus & arduum suo argumẽto erat,seu quod Christiana pietas intestinis magis vitijs quã externis laboret, vt non quærenda sint amplius argumenta in fidei hostes,sed magis in nosipsos remedia,vix vnum aut alterum inuenisses qui legendo huic operi studiũ curãque adhiberet. Alioqui pręter alia deesse quoque videbantur multis lenocinia, quæ abhorrentes ab sacrarum literarũ lectione doctos non paucos inuitarent, & si qua obscuriora essent,illustrarent:id ne desiderare amplius habeas. Francisscus Sylu. Fer. ex prędicatoria familia post Caietanum Cardinalem facilè princeps,cùm doctrina tum vitę sanctimonia effecit:qui cõmentarios in hoc opus tam cultos,tam eruditos,tam planos elucubrauit,vt nullus esse excusationi locus possit etiam à sacris literis alieniſsimo,si non posthac & libenter hoc opus lectitarit,& in manibus frequenter habuerit. Tu igitur lector,experiere facilè legendo , & probabis non solùm Christianam pietatem debere Paulo,Augustino,Hieronymo,Thomę,sed nostrę quoque ętati plurimum,quæ Ferrariensem in hac familia partum tam faustum ediderit. Bene vale.

Universidad de Deusto
Biblioteca

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

Liber primus.

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

Liber secundus.

1 Continuatio sequentium ad præcedentia. fol.75
2 Quòd consideratio creaturarum vtilis est ad fidei instructionem. fol.76
3 Quòd cognitio creaturarum valet ad destructionem errorum, qui sunt contra Deum. Ibidem
4 Quòd aliter considerat de creaturis philosophus, & aliter theologus. f.77
5 Ordo dicendorum. Eodem
6 Quòd Deo competit esse aliis principium essendi. Ibidem
7 Quòd potentia actiua sit in Deo. fo.78
8 Quòd Dei potentia sit eius substantia. Ibidem
9 Quòd Dei potentia sit eius actio. Ibidem
10 Qualiter potentia in Deo dicatur. fol.79
11 Quòd de Deo dicatur aliquid relatiuè ad creaturas. Ibidem
12 Quòd relationes dictę de Deo ad creaturas non sunt realiter in deo. f.80
13 Quòd relationes quibus Deus ad res alias refertur, non sunt res extra deum existentes. Ibidem
14 Quòd multas relationes dici de Deo non derogat simplicitati diuinæ. folio 81
15 Quòd omnia quæ sunt, à deo sunt. Ibidem
16 Quòd deus ex nihilo produxit res in esse. fol.82
17 Quòd creatio non est motus neque mutatio. fol.84
18 Quòd creatio non potest impugnari per rationes sumptas ex natura motus vel mutationis. Ibidem
19 Quòd creatio est absque successione. fol.85
20 Quòd nullum corpus potest creare. Ibidem
21 Quòd solius dei est creare. fol.86
22 Quòd deus sit omnipotens. fol.88
23 Quòd deus non agit per necessitatem naturæ. fol.89
24 Quòd deus per suam sapientiam agit. fol.90
25 Qualiter deus omnipotens dicatur quædam non posse. Eodem
26 Quòd diuinus intellectus non coartatur ad determinatos effectus. fol.91
27 Quòd diuina voluntas ad determinatos effectus non artatur. fo.92
28 Qualiter in rerum productione debitum iustitiæ inuenitur. Eodem
29 Qualiter in productione alicuius creaturæ potest debitum iustitiæ inueniri in comparatione posterioris ad priorem. fol.92
30 Qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta. fol.93
31 Quòd non est necessarium creaturas fuisse ab æterno. fol.94
32 Rationes probate volen. æternitatem mundi ex parte dei acceptæ. fo.95
33 Rationes ex parte creaturarum sumptæ. Eodem
34 Rationes sumptæ ex parte factionis. fol.96
35 Solutio rationum sumptarum ex parte dei. Ibidem
36 Solutio rationum sumptarum ex parte rerum factarum. fo.97
37 Solutiones rationum sumptarum ex parte factionis rerum. Eodem
38 Rationes quibus conantur aliqui ostendere mundum non esse æternum, & solutiones earum. fol.98
39 Quòd distinctio rerum non est casu. Ibidem
40 Quòd materia non est prima causa distinctionis rerum. fol.99
41 Quòd distinctio rerum non est propter contrarietatem primorum agentium. Ibidem
42 Quòd causa distinct. rerum non est secundorum agentium ordo. fo.100
43 Quòd distinctio rerum non est per aliquem angelum inducentem in materiam diuersas formas. fol.101
44 Quòd distinctio rerum non processit ex meritorum vel demeritorum diuersitate. Ibidem

45 Quæ

45 Quæ sit prima causa distinctionis rerum secundum veritatem. fol.103
46 Quod oportuit ad perfectionē vniuersi esse aliquas naturas intelle. Ibidē
47 Quod substantiæ intellectuales sunt volentes. fol.104
48 Quod substantiæ intellectuales sunt liberi arbitrii. fol.105
49 Quod substantia intellectualis non sit corpus. Eodem
50 Quòd substantiæ intellectuales sunt immateriales. fol.106
51 Quod substantiæ intellectuales non sunt formæ materiales, sed subsistentes. Eodem
52 Quòd in substātiis intellectualibus creatis differt esse, & quod est. fol.107
53 Quòd in substantiis intellectualibus creatis est actus & potentia. fol.108
54 Quòd non est idē cōpositio, materia, & forma, & ex substātia & es. Ibidē
55 Quòd substantiæ intellectuales sunt incorruptibiles. Eodem
56 Vtrū substātia intellectualis possit corpori vniri, & per quē modū. fol.111
57 Positio Platonis de vnione animæ intellectualis ad corpus. fol.112
58 Quòd nutritiua & sensitiua & intellectiua non sunt in homine tres animæ. fol.113
59 Quòd intellectus possibilis hominis non est substantia separata. fol.114
60 Quòd homo non sortitur speciem per intellectum passiuum, sed intellectum possibilem. fol.116
61 Quòd prædicta positio est contra sententiam Aristotelis. fol.118
62 Contra opinionem Alexandri de intellectu possibili. fol.119
63 Quòd anima non sit complexio, vt posuit Galenus. fol.120
64 Quòd anima non sit harmonia. Ibidem
65 Quòd anima non sit corpus. Eodem
66 Contra ponentes intellectum & sensum esse idem. fol.121
67 Contra ponentes intellectum possibilem esse imaginationem. Eodem
68 Qualiter substantia intellectualis possit esse forma corporis. fol.122
69 Solutio rationum quibus supra probatur quòd substantia intellectualis non potest vniri corpori vt forma. fol.123
70 Quòd secundum dicta Aristot. oportet ponere intellectum vniri corpori vt forma. fol.124
71 Quòd anima immediatè vnitur corpori. fol.125
72 Quòd anima sit tota in tota, & tota in qualibet parte. fol.126
73 Quòd intellectus possibilis non est vnus in omnibus hominibus. fol.127
74 De opinione Auicennę qui posuit formas intelligibiles non conseruari in intellectu possibili. fol.130
75 Solutio rationū quibus videtur probari vnitas intellectus possibilis. fo.131
76 Quòd intellectus agēs nō sit substātia separata, sed aliquid animæ. fol.133
77 Quòd non est impossibile intellectum possibilem & agentē in vna substantia animæ conuenire. fol.135
78 Quòd non fuit sententia Aristotelis de intellectu agente quòd sit substantia separata, sed magis quòd sit aliquid animæ. fol.137
79 Quòd anima humana corrupto corpore non corrumpitur. fol.138
80 Rationes probantes animā humanā corrūpi corrupto corpore. fol.140
81 Solutio præcedentium rationum. Eodem
82 Quòd animæ brutorum animalium non sunt immortales. fol.143
83 Quòd anima humana non incipiat cū corpore, sed fuerit ab ęter. fo.144
84 Solutio rationum contra superiorem conclusionem. fol.148
85 Quòd anima non sit de substantia Dei. Eodem
86 Quòd anima humana non traducatur cum semine. fol.149
87 Quòd anima humana producatur in esse à Deo per creationem. fol.150
88 Rationes contra determinatam veritatem. Ibidem
89 Responsiones ad prædicta. Eodem
90 Quòd nulli alii corpori nisi humano vnitur substantia intellectualis vt forma. fol.153
91 Quòd sunt aliquæ substantiæ intellectuales corporibus nō vnitæ. fol.154
92 De multitudine substantiarum separatarum. fol.155
93 Quòd substantiæ separatæ non sunt multæ vnius speciei. fol.157
94 Quòd substantia separata & anima non sunt vnius speciei. fol.158
95 Quomodo accipiatur genus & species in substantiis separatis. Eodem
96 Quòd substātiæ separatæ nō acceperūt cognitionē ex sensibilibus. fol.159
97 Quòd intellectus substantiæ separatæ semper intelligit actu. fol.161
98 Quomodo vna sua substantia separata intelligit aliam. fol.162
99 Quòd substantiæ separatæ cognoscunt materialia. fol.166
100 Quòd substantiæ separatæ cognoscunt singularia. Eodem
101 Vtrū substātiæ separatæ naturali cognitione cognoscāt omnia si. fol.167

Liber tertius.

1 Procœmium.
2 Quod omne agens agit propter finem. fol.169
3 Quod omne agens agit propter bonum. Eodem
4 Quod malum est præter intentionem in rebus. fol.170
5 Rationes contra determinatam veritatem. fol.171
6 Solutio rationum præmissarum. fol.172
7 Quòd malum non est aliqua natura. Ibidem
8 Rationes contra præmissam conclusionem. fol.173
9 Responsio ad prædictas obiectiones. Eodem
10 Quòd causa mali est bonum. fol.174
11 Quòd malum in aliquo bono fundatur. fol.175
12 Quòd malum non totaliter consumit bonum. fol.176
13 Quòd malum habet aliquo modo causam. fol.177
14 Quòd malum est causa per accidens. fol.178
15 Quòd non est summū malū, quod sit omniū malorū principiū. Ibidem
16 Quòd finis cuiusliber rei est bonum. Eodem
17 Quòd omnia ordinantur in vnum finem, qui est Deus. Eodem
18 Quomodo Deus sit finis omnium. fol.179
19 Quòd omnia intendunt assimilari Deo. fol.180
20 Quomodo res imitentur diuinam bonitatem. Ibidem
21 Quòd res intendunt assimilari Deo in hoc quod sunt causa. fol.181
22 Quomodo res diuersimode ordinantur ad suos fines. fol.182
23 Quòd cælum moueatur ex aliqua intellectuali substantia. Eodem
24 Quòd omnia appetunt bonum, etiam quæ cognitione carent. fol.183
25 Quòd intelligere Deum, est finis omnis intellectualis substantiæ. fol.185
26 Quòd felicitas in actu voluntatis non consistit. fol.186
27 Quòd felicitas humana nō cōsistit in delectationib. corporalibus. fol.187
28 Quòd felicitas hominis non consistit in honoribus. fol.191
29 Quòd felicitas hominis non consistit in gloria mundana. Eodem
30 Quòd felicitas hominis non consistit in diuitiis. fol.192
31 Quòd felicitas humana non consistit in potentia mundana. Eodem
32 Quòd felicitas non consistit in bonis corporis. Eodem
33 Quòd felicitas humana non consistit in parte sensitiua. fol.193
34 Quòd vltima hominis felicitas nō cōsistit in actibus virtutū moral. ibidē
35 Quòd vltima felicitas non sit in actu prudentiæ. Ibidem
36 Quòd felicitas non consistit in operatione artis. fol.194
37 Quòd vltima felicitas hominis consistit in contemplatione Dei. Eodem
38 Quòd felicitas humana non consistit in cognitione Dei, quæ communiter habetur à pluribus. Eodem
39 Quòd felicitas humana non consistit in cognitione Dei quæ habetur per demonstrationem. Ibidem
40 Quòd felicitas hu. nō cōsistit in cognitione dei quæ est per fidē. fol.195
41 Quòd homo non potest in hac vita cognoscere substantias separatas per studium & inquisitionem scientiarum speculatiuarum, vt voluit Auempace. fol.196
42 Quòd non possumus in hac vita intelligere substantias separatas: sicut posuit Alexander. fol.198
43 Quòd non possumus intelligere in hac vita substantias separatas: sicut posuit Auerrois. fol.199
44 Quod vltima felicitas hominis non consistit in cognitione substantiarum separatarum qualem prædictæ opiniones fingunt. fol.200
45 Quòd non possumus aliquo modo in hac vita intelligere substantias separatas. Eodem
46 Quod anima in hac vita non intelligit seipsam per seipsam. fol.202
47 Quòd non possumus in hac vita videre Deum per essentiam. fol.203
48 Quòd vltima felicitas hominis non sit in hac vita. fol.204
49 Quòd substantiæ separatæ non vident Deum per essentiam, ex hoc quòd cognoscunt eum per suas essentias. fol.205
50 Quòd in naturali cognitione quam habent substantiæ separatæ de Deo, non quiescit eorum naturale desiderium. fol.206
51 Quomodo Deus per essentiam videatur. fol.207
52 Quod nulla creata substantia potest sua naturali virtute peruenire ad videndum Deum per essentiam. fol.208
53 Quòd intellectus creatus indiget aliqua influentia diuini luminis ad hoc quòd Deum per essentiam videat. fol.209
54 Rationes contra prædictam determinationē. & earū solutiones. Eodem
55 Quòd intellectus creatus non comprehendit diuinā substantiam. fol.210
56 Quòd nullus intellectus creatus videndo Deum videt omnia quæ in ipso videri possunt. fol.211
57 Quòd omnis intellectus cuiuscunque gradus particeps esse potest diuinæ visionis. fol.212
58 Quòd vnus alio perfectius Deum videre potest. Eodem
59 Quòd videntes diuinā substantiam, omnia videant aliquo modo. fol.213
60 Quòd videntes Deum, omnia simul vident in ipso. fol.214
61 Quòd per visionem Dei aliquis sit particeps vitæ æternæ. Eodem
62 Quòd videntes Deum, in perpetuum eum videbunt. fol.215
63 Qualiter in illa vltima felicitate omne desiderium hominis cōpletur. fol.217
64 Quòd Deus sua prouidentia gubernat vniuersa. Eodem
65 Quòd Deus conseruat res in esse. fol.219
66 Quòd nihil dat esse, nisi inquantum agit in virtute diuina. 220
67 Quòd Deus est causa operandi omnibus operantibus. Eodem
68 Quòd Deus est vbique, & in omnibus rebus. fol.221
69 De opinione eorū qui rebus naturalib. proprias subtrahūt actiones. fo.223
70 Quomodo idem effectus sit à Deo & à naturali agente. fol.225
71 Quòd diuina prouidentia non excludit totaliter malum à rebus. fol.226
72 Quòd diuina prouidentia non excludit contingentiam à rebus. fol.227
73 Quòd diuina prouidentia non excludit arbrii libertatem. Ibidem
74 Quòd diuina prouidentia non excludit casum & fortunam. fol.228
75 Quod prouidentia diuina sit singularium contingentium. fol.229
76 Quòd prouidentia Dei sit singularium immediatè. fol.230
77 Quòd executio diuinæ prouidentiæ sit mediantibus causis secūdis. fo.231
78 Quòd mediantibus creaturis intellectualibus aliæ creaturæ reguntur à Deo. Eodem
79 Quòd substantiæ intellectuales inferiores reguntur per superiores. fo.232
80 De ordinatione Angelorum ad inuicem. Eodem
81 De ordinatione hominum ad inuicem & ad alia. fol.234
82 Quòd corpora inferiora reguntur à Deo per superiora. fol.235
83 Epilogus prædictorum. fol.236
84 Quòd corpora cælestia non imprimant intellectus nostros. fol.236
85 Quòd corpora cæl. nō sunt causæ voluntatū & electionū nost. fol.238
86 Quòd corporales effectus in istis inferioribus non sequuntur ex necessitate à corporibus cælestibus. fol.240
87 Quòd motus cælestis corporis non sunt causa electionum nostrarum ex virtute animæ mouentis. fol.242
88 Quòd substantiæ separatæ creatæ non possunt esse causa directè electionum & voluntatum nostrarum. fol.242
89 Quòd motis voluntatis causatur à Deo, & nō solùm à voluntate. fol.243
90 Quòd electiones & voluntates humanę subduntur diuinæ proui. fo.244
91 Quomodo res humanæ ad superiores causas reducantur. fol.245
92 Quomodo dicitur aliquis bene fortunatus, & quomodo adiuuatur homo ex superioribus causis. Ibidem
93 De fato an sit: & quid sit. fol.247
94 De certitudine diuinæ prouidentiæ. fol.247
95 Quòd immobilitas diuinæ proui. vtilitatē orationis non excludit. fol.249
96 Quòd petitiones orantium non semper admittuntur à Deo. fol.250
97 Quomodo diuinæ prouidentiæ dispositio habeat rationem. fol.251
98 Quomodo Deus possit, aut non possit facere præter ordinem suæ prouidentiæ. fol.252
99 Quòd Deus potest operari præter ordinem rebus inditum producendo effectus absque causis propriis. fol.253
100 Quòd ea quę deus facit præter naturæ ordinē, nō sunt cōtra na. fol.254
101 De miraculis. fol.254
102 Quòd solus Deus potest miracula facere. fol.255
103 Quòd substantiæ spirituales aliqua miracula operantur, quæ tamen non sunt verè miracula. fol.257
104 Quòd opera magorū nō sunt solū ex impressione cælestiū corp. fol.258
105 Vnde magorum operationes efficaciam habeant. fol.259
106 Quòd substantia intellectualis quæ præstat efficaciam magicis operibus, non est bona. fol.260
107 Quòd substantia intellectualis cuius auxilio magicæ artes vtuntur, non non est mala secundum suam naturam. fol.261

Universidad de Deusto
Biblioteca

TABVLA CAPITVM ET FOLIORVM.

108 Rationes quòd in dæmonibus non possit esse peccatum. fol.262
109 Quòd in dæmonibus possit esse peccatum,& qualiter. Eodem
110 Solutio rationum præmissarum. fol.265
111 Quòd speciali quadam ratione creaturæ rationales diuinæ prouidentiæ subduntur. fol.266
112 Quòd creaturæ rationales gubernantur propter seipsas : aliæ verò in ordine ad eas. Ibidem
113 Quòd rationalis creatura dirigitur à Deo ad suos actus non solùm secundum ordinem ad speciem, sed etiam secundum quòd congruit individuo. fol.267
114 Quòd diuinitus hominibus leges dantur. fol.268
115 Quòd lex diuina principaliter ordinat hominem in deum. fol.269
116 Quòd finis legis diuinæ est dilectio dei. fol.269
117 Quòd lege diuina ordinamur ad dilectionem proximi. fol.270
118 Quòd per diuinam legem homines ad rectam fidem obligantur. fol.270
119 Quòd per quædam sensibilia mens nostra dirigitur in deum. Eodem
120 Quòd latriæ cultus soli deo est exhibendus. fol.271
121 Quòd diuina lex ordinat hominem secundum rationem circa corporalia & sensibilia. fol.272
122 Qua ratione fornicatio simplex secundum legem diuinam sit peccatum: & quòd matrimonium sit naturale. fol.273
123 Quòd matrimonium debeat esse indissibile. fol.274
124 Quòd matrimonium debeat esse vnius ad vnam. fol.274
125 Quòd matrimonium non debeat fieri inter propinquos. fol.275
126 Quòd non omnis carnalis commixtio est peccatum. fol.276
127 Quòd nullus cibi vsus est peccatum secundum se. 276
128 Quomodo secundum legem dei homo ordinatur ad proximum. fol.276
129 Quòd in actibus humanis sunt aliqua recta secundum naturam, & non solùm quasi lege posita. fol.277
130 De consiliis quæ dantur in lege diuina. Eodem
131 Rationes impugnantium voluntariam paupertatem. fol.273
132 Rationes impugnantium particulares modos viuendi in paupertate. Ibidē
133 Quomodo paupertas sit bona. fol.279
134 Solutio rationum supra inductarum contra paupertatem. fol.280
135 Solutiones obiectionum contra particulares modos viuēdi in paupertate. fol.280
136 De errore eorum qui perpetuam continentiam impugnant. fol.282
137 Contra eos qui matrimonium virginitati æquabant. fol.283
138 De errore eorum qui vota impugnant. Ibidem
139 Quòd merita & peccata non sunt paria. fol.284
140 Quòd actus humanis puniuntur vel præmiantur à deo. fol.285
141 De differentia & ordine pœnarum. fol.285
142 Quòd non omnia præmia & pœnæ sunt æquales. fol.286
143 De pœna quæ debetur peccato mortali & veniali per respectum ad vltimum finem. fol.286
144 Quòd per peccatum mortale vltimo fine aliquis in æternū priuatur. 287
145 Quòd peccata puniuntur etiam per experientiam alicuius nociui. fo.288
146 Quòd iudicibus licet pœnas inferre. Ibidem
147 Quòd homo indiget diuino auxilio ad beatitudinem consequendam. folio 288
148 Quòd per auxilium diuinæ gratiæ homo non cogitur ad virtutē. fol.289
149 Quòd prædictum diuinum auxilium homo promereri nō potest. Ibidē
150 Quòd prædictum diuinum auxilium gratia nominatur,& quid sit gratia gratum faciens. fol.290
151 Quòd gratia gratum faciens causat in nobis dilectionem dei. fol.291
152 Quòd diuina gratia causat in nobis fidem. fol.292
153 Quòd diuina gratia causat in nobis spem futuræ beatitudinis. Ibidem
154 De donis gratiæ gratis datæ. In quo & de diuinationibus dæmonum. 292
folio
155 Quòd homo indiget auxilio gratiæ ad perseuerandum in bono. fol.295
156 Quòd ille qui decidit à gratia per peccatum, potest iterum per gratiam reparari. fol.296
157 Quòd homo à peccato liberari non potest nisi per gratiam. Ibidem
158 Qualiter homo à peccato liberatur. fol.296
159 Quòd rationabiliter homini imputatur si ad desi nō conuertatur, quantis hoc sine gratia non possit. fol.297
160 Quòd homo in peccato existens, sine gratia peccatum vitare non potest. Ibidem
161 Quòd deus aliquos à peccato liberat: & aliquos in peccato relinquitur. folio 298
162 Quòd deus nemini est causa peccandi. fol.299
163 De prædestinatione,reprobatione,& electione diuina. fol.299

Liber quartus.

1 Proœmium. fol.301
2 Quòd sit generatio,paternitas,& filiatio in diuinis. fol.302
3 Quòd filius dei sit deus. fol.302
4 Quid opinatus sit Photinus de filio dei:& eius improbatio. fol.303
5 Opinio Sabellii de filio dei:& eius improbatio. fol.303
6 De opinione Arrii circa filium dei. fol.304
7 Improbatio positionis Arrii. fol.305
8 Solutio ad authoritates quas Arrius pro se inducebat. fol.306
9 Solutio ad authoritates Photini & Sabellii. fol.308
10 Rationes contra generationem & processionem diuinam. fol.308
11 Quomodo accipienda sit generatio in diuinis, & quæ de filio dei in scripturis dicuntur. fol.309
12 Quomodo filius dei dicatur dei sapientia. fol.313
13 Quòd non est nisi vnus filius in diuinis. fol.314
14 Solutio ad rationes supra inductas contra generationē diuinam. fol.316
15 De spiritu sancto quòd sit in diuinis. fol.319
16 Rationes ex quibus aliqui spiritum sanctum æstimauerūt esse creaturam. Ibidem
17 Quòd spiritus sanctus sit verus deus. fol.319
18 Quòd spiritus sanctus sit subsistens persona. fol.321
19 Quomodo intelligendā sint quæ de spiritu sancto dicuntur. fol.321
20 De effectibus attributis spiritui sancto in scripturis respectu totius creaturæ. fol.325
21 De effectibus attributis spiritui sancto in sacra scriptura respectu rationalis creaturæ quantum ad ea quæ deus nobis largitur. Ibidem
22 De effectibus attributis spiritui sancto secundum quod mouet creaturam in deum. fol.324
23 Solutio rationum supra inductarum contra diuinitatem spiritus sancti. folio 324
24 Quòd spiritus sanctus procedat à filio. fol.326
25 Rationes ostendere volentium quòd spiritus sanctus non procedat à filio,& solutio ipsarum. fol.328
26 Quòd non sunt nisi tres personæ in diuinis, scilicet pater, filius, & spiritus sanctus. fol.329
27 De incarnatione verbi secundum traditionem sacræ scripturæ. fol.331
28 De errore Photini circa incarnationem. fol.331
29 De errore Manichæorum circa incarnationem. Ibidem
30 De errore Valentini circa incarnationem. fol.332
31 De errore Apollinaris circa corpus Christi. fol.333
32 De errore Arrii & Apollinaris circa animam Christi. fol.333
33 De errore Apollinaris dicentis animam rationalem non fuisse in Christo, & Origenis dicentis animam Christi ante mundum fuisse creatam. Ibidem
34 De errore Theodori Mosuestini circa vnionem verbi ad hominē. fol.334
35 Contra errorem Eutichetis. fol.336
36 De errore Macharii Antiocheni ponentis vnam tantùm voluntatem in Christo. fol.337
37 Contra eos qui dixerunt ex anima & corpore non esse aliquid vnum constitutum in Christo. fol.338
38 Contra eos qui ponunt duo suppositа vel duas hypostases in vna persona Christi. fol.339
39 Quid fides catholica sentiat de incarnatione Christi. Ibidem
40 Obiectiones contra fidem incarnationis. fol.340
41 Quomodo oporteat intelligere incarnationem filii dei. fol.340
42 Quòd assumptio humanæ naturæ maximè cōpetebat verbo dei. fol.341
43 Quòd humana natura assumpta à verbo non præxtitit assumptioni: sed in ipsa conceptione fuit assumpta. Ibidem
44 Quòd natura humana assumpta à verbo,in ipsa conceptione fuit perfecta quantum ad animam & corpus. folio 342
45 Quòd Christum decuit nasci ex virgine. Ibidem
46 Quòd Christus natus est de spiritu sancto. folio 343
47 Quòd Christus non fit filius spiritus sancti secundum carnem. fol.344
48 Quòd non est dicendum Christus est creatura. folio 344
49 Solutio rationum contra incarnationem superius positarum. folio 344
50 Quòd peccati originale traducatur à primo parente in posteros. fol.345
51 Obiectiones contra peccatum originale. folio 346
52 Solutio obiectionum positarum. folio 346
53 Rationes quibus videtur probari quòd non fuit conueniens deum incarnari. folio 349
54 Quòd conueniens fuit deum incarnari. folio 349
55 Solutio rationum supra positarum contra conuenientiam incarnationis. folio 351
56 De necessitate sacramentorum. folio 351
57 De distinctione sacramentorum veteris & nouæ legis. folio 354
58 De numero sacramentorum nouæ legis. folio 355
59 De baptismo. folio 355
60 De confirmatione. folio 356
61 De Eucharistia. Ibidem
62 De errore infidelium circa sacramentum Eucharistiæ. folio 357
63 Solutio præmissarum difficultatum: & primo quo ad conuersionem panis in corpus Christi. folio 357
64 Solutio eorum quæ obiiciebantur ex parte loci. folio 359
65 Solutio eorum quæ obiiciebantur ex parte accidentium. folio 359
66 Solutio eorum quæ obiiciebantur ex parte actionis & passionis. fol.361
67 Solutio eorum quæ obiiciebantur ex parte fractionis. folio 362
68 Solutio authoritatis supra inductæ. folio 362
69 Ex quali pane & vino debet confici hoc sacramentum. folio 362
70 De sacramento pœnitentiæ: & primo quòd homines post gratiam sacramentalem acceptam peccare possint. folio 363
71 Quòd homo peccans post sacramentorum gratiam, potest conuerti per gratiam. folio 363
72 De necessitate pœnitentiæ & partium eius. folio 364
73 De sacramento extremæ vnctionis. folio 366
74 De sacramento ordinis. folio 367
75 De distinctione ordinum. folio 368
76 De episcopali potestate:& quòd in ea vnus sit summus. folio 368
77 Quòd per malos ministros sacramenta dispensari possunt. folio 369
78 De sacramento matrimonii. folio 370
79 Quòd per Christum corporum resurrectio sit futura. Ibidem
80 Obiectiones contra resurrectionem. folio 371
81 Solutio præmissarum obiectionum. Ibidem
82 Quòd homines resurgent immortales. folio 374
83 Quòd in resurrectione non erit vsus ciborum neque venereorū. fol.374
84 Quòd corpora resurgentium erunt eiusdem naturæ sicut prius. fol.376
85 Quòd corpora resurgentiū erūt alterius dispositionis quàm ante. fol.377
86 De qualitate corporum glorificatorum. Ibidem
87 De loco corporum glorificatorum. folio 378
88 De sexu & ætate resurgentium. fol.379
89 De qualitate corporum resurgentium in damnatis. folio 379
90 Quomodo substantiæ incorporeæ patiantur ab igne. folio 380
91 Quòd animæ statim post separationem à corpore pœnam vel præmium consequuntur. folio 381
92 Quòd animæ sanctorum post mortem habent voluntatem immutabilem in bono. folio 382
93 Quòd animæ malorum post mortem habent voluntatem immutabilem in malo. folio 382
94 De immutabilitate voluntatis in animabus in purgatorio detentis. Ibid.
95 De causa immutabilitatis communiter in omnibus animabus post separationem à corpore. fol.383
96 De signali iudicio. folio 384
97 De statu mundi post iudicium. Ibidem.

LAVS DEO.

CON-

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

ABSOLVTVM.
VNVM absolutum quomodo sine alio esse possit, libro tertio,cap.4.folio 171.
ABSTRACTIO.
Quæ abstractio ad diuinæ essentiæ visionē requiratur, libro tertio,cap.47.fol.204.
Quare in visione diuinæ essentiæ oportet fieri abstractionem à sensibus, Ibidem.
ACCIDENS.
Accidens est quod adest & abest præter subiecti corruptionem, libro secundo,cap.81.fol.141.
Omne quod est de genere accidentis,oportet vt ex principiis alicuius substantiæ causetur,& sicilli naturale,libro tertio,cap.7.fol.173.
Accidens quomodo dividitur in proprium & commune,lib.3.cap.7. Eodem.
In deo non potest esse aliquid per modum accidentis,libro 2.cap.9.fol.79.
Ex differitate materiarum & formarum sequitur diuersitas proprietatum & accidentium,libro tertio,cap.97.fol.252.in fine.
Omnis forma accidentalis ex principiis substantiæ catusatur,libro quarto,cap. 14.fol.318.
Accidens non potest traduci nisi traducatur subiectum,lib.4.cap.52.fol.348.
Accidenti quomodo conueniat inhærere subiecto ratione suæ quidditatis,libro quarto,cap.65.fol.360.
Quomodo accidentia Eucharistiæ possint agere ad generationem aut corruptionem,libro quarto,cap.66.fol.361.
ACCIDENTALE.
Quòd aduenit alicui post esse completum, aduenit ei accidentaliter, libro 4. cap.49.fol.345.
ACTIO.
Actio transiens non est in agente sed in patiente,libro 2.cap.1.fol.75.
Actio transiens aliter est complementum potentiæ quàm immanens,libro 2. capitulo 9.folio 78.
Actio transiens quomodo ponitur in deo,lib.2.cap.9.folio 78.
Actio voluntatis est perfectior actione naturæ,lib.2.cap.23.folio 90.
Actione eadem aqua corrumpitur,& aer generatur,lib.2.cap.41.fol.100.
Ab vno formali principio actionis est vna tantùm actio, lib.2.cap.73.fol.129.
Actio immanens non est propter aliquod operatum tanquā propter finem, libro tertio,cap.2.folio 170.
Actio compositi ex materia & forma non est materiæ tantùm aut formæ,sed compositi,libro secundo,cap.50.folio 106.
Actiones ludere quomodo sunt finis,lib.3.cap.2.& 25.fol.170. & 187.
Duæ actiones vnius agentis quomodo vnum effectū producere possint, lib. secundo,cap.89.folio 152.
Quædam inter actionem immanentem & transeuntem differentia, libro primo,cap.79.folio 62.
Differentia inter actionem immanentem & transeuntem,lib.1.ca.100.fol.73.
Actio transiens est aliquo modo perfectio facti, & aliquo modo perfectio facientis,libro secundo,cap.1.folio 75.
Actio est perfectio patientis,& perfectio facti,sed diuersimodè,Ibidem.
Quomodo sequitur actionem immanentem esse priorem naturaliter transeunte,quia ipsa est perfectio agentis,illa verò perfectio facti,Ibidem.
Actio transiens secundum mentem Sancti Tho.est in patiente,Ibidem,fo.75.
Quòd secundum mentem Aristotelis & Commentatoris actio transiens est in patiente,ibidem,folio 76.
ACTVS.
Actus est simpliciter prior potentia,libro primo,cap.16.folio 12.
Quomodo idem faciat seipsum in actu,lib.1.cap.23.folio 19.
Quomodo actus exterior sit malus,libro tertio,cap.10.folio 176.
Actus alteri inhærens limitatur ex eo in quo est,lib.1.cap.43.folio 35.
In successione intellectionum intellectus angelici succedit actus actui, non autem actus potentiæ,lib.2.cap.101.fol.168.
Quomodo actus qui nobiliori obiecto coniungitur,est nobilior,libro tertio, cap.26.fol.191.
Omne actiuum est in actu & econtrario,lib.2.cap.6. fol.78.
Per actum in nobis existentem possumus in actionem immanentem & transeuntem,ibidem.
Perfectius est in actu quod est ipse actus quàm habens actum,libro secundo, capitulo 52.folio 107.
ADAM.
Adam non potuit per actum suum, bonum naturæ redintegrare, libro quarto,capit.52.fol.348.
Qui dicantur ad imitationem Adæ peccare,lib.4.cap.50.fol.346.
ADHAESIO.
Quomodo adhæsio per voluntatem est maior adhæsione per intellectum,libro tertio,cap.116.fol.269.
ADMIRATIO.
Quomodo admiratio sapientiæ diuinæ in nobis ex creaturarum consideratione prouenit,lib.2.cap.2.fol.76.
Ex admiratione virtutis diuinæ causatur timor & reuerētia ad deū,lib.2.Ibid.
Admiratio dupliciter sumitur,lib.3.cap.62.fol.216.
AER.
Aeris pars non est per seipsam terminabilis,libro secundo,cap.90.fol.154.
Eadem actione generatur & aqua corrumpitur,lib.2.cap.41.fol.100.
Aeternitas vide in litera E.
AFFECTIO.
Quid affectionis nomine importetur,lib.1.cap.89.fol.67
AGENS.
Agens naturale non potest idem numero reparare,lib.4.cap.81.fol.372.
Primi agentis est prima actio,libro secundo,cap.21.folio 86.
Agens primum est causa essendi simpliciter,ibidem,folio 86.
Nullum agens particulare facit ens per se,libro secundo,cap.21.folio 83.
Vnumquodque agens hoc modo agit secundum quòd similitudo facti est in agente,libro secundo,cap.23.folio 90.
Quomodo agens voluntarium & naturale distinguantur,lib.2.cap.35.fol.96.
Diuersorum agentium non est vna operatio vt egreditur ab agente, sed bene ex parte operati,libro secundo,cap.57.folio 113.
Differentia inter agens naturale & artificiale, libro secundo,cap.75.folio 133.
Agens per naturam non potest intendere multa vt distincta,libro primo,cap. 50.folio 40.
Agens vniuocum non est causa simpliciter speciei,lib.3.cap.65.folio 219.
Differentia inter agens diuinum & alia agentia per intellectum, libro secundo,cap.46.folio 104.
De proportione agentis ex omnino non ente ad agens ex aliquo ente, libro primo,cap.45.folio 35.
Finis agentis est eius bonum,libro tertio,cap.16.folio 179.
Eiusdem rationis est quòd effectus tendat in similitudinem agentis, & quòd agens assimiler sibi passum,libro tertio,cap.21.folio 182.
Agens intendit assimilare sibi passum in causalitate,lib.3.cap.21. Eodem.
Agentis perfecti producere sibi simile quantum potest,ibid.folio 182.
Agens vniuocum in natura nō est causa nisi generationis huius aut illius rei, libro tertio,cap.65.folio 219.
Quomodo agens vniuocum se habeat ad esse effectus, lib.3.cap.65.fol.220.
Quomodo impressio agentis non remanet cessante motione agentis nisi vertatur in naturam,libro tertio,capitulo 65.folio 220.
Secundaria agentia determinant actionem primi agentis,lib.3.cap.66.fo.260.
Voluntarium agens in multiplices effectus potest,lib.3.cap.73.folio 228.
Tantùm se extendit causalitas primi agentis, quantum se extendit ordinatio effectuum in finem,libro tertio,cap.71.folio 227.
Superius agens dat inferiori virtutem per quam agit,lib.3.cap.70.folio 225.
Agens per voluntatem statim sine medio potest producere effectum quemcunque suam virtutem non excedentem, libro tertio,cap.99.folio 253.
Differentia inter agens per necessitatē naturæ,& agens per voluntatem. Ibid.
Quomodo factum quod est compositum, ab agente composito fieri intelligatur,libro tertio,cap.103.folio 258.
Agens educere materiam de potentia ad actum suæ formæ dupliciter contingit,libro secundo,cap.73.folio 133.
Idem non potest esse operatum à diuersis agentibus eodem modo, libro 4. cap.7.folio 306.
Quomodo omne agens agat sibi simile,libro quarto,cap.19.folio 322.
Vtrum si agentia creata non haberent materiam sibi proportionatam, essent frustra,libro secundo,cap.16.folio 83.
Ab agente voluntario non procedit aliquid necessario, nisi ratione alicuius debiti,libro secundo,cap.31.folio 95.
AGERE.
Agere ad determinatam speciem dupliciter dicitur,libro 2.cap.16.fol.83.
Agere de necessitate naturæ dupliciter contingit, libro 2.cap.23. folio 89.
Agere per se dupliciter contingit,libro primo,cap.72.folio 59.
Quomodo Deus agat mediate inediatione suppositi,libro 3.cap.70.fol.225.
Quomodo Deus agat in omnibus immediate immediatione virtutis, Ibidē.
ALBEDO.
Albedo si esset separata à subiecto, esset perfectior albedine in subiecto existente,libro primo,cap.28.folio 24.
Albedo est mensura omnium colorum, libro primo, ibidem,fol.24.
ALTERATIO.
Alteratio secundum animæ passiones manet in homine quandiu anima passibili corpori vnitur,libro quarto,capitulo 70.folio 363.
AMARE.
Quomodo res amata in amante esse dicatur,lib.4.cap.19.fol.322.
Vtrum deus verè amet creaturas irrationales amore amicitiæ, an tantùm amore concupiscentiæ,lib.1.cap.91.fol.68.
Amans ad amatum se habet sicut ad id quod est aliquo modo vnum cum ipso,folio 69.
Quantò id vnde amans est vnum cum amato,est maius, tantò est amor intensior,ibidem,fol.69.
Amatur res magis quando habetur,quia fit nobis assimior & intimior. fol.69.
Quomodo euenit contrarium iis quæ deus amat & approbat, ibid.fol.69.
Vnumquodque cæteris paribus magis amat se quàm aliud.li.1.cap.102.fo.74.
AMOR.
Quomodo amor est vis vnitiua,lib.1.cap.91.fol.69.
Amor est omnis affectionis principium,lib.1.cap.91.ibidem.
Solus amor in duo obiecta fertur,libro primo,cap.91.ibidem.
Amor inquantum huiusmodi non procedit secundum rationem similitudinis,libro quarto,cap.19.fol.322.
Quomodo amor est omnium actuum voluntatis initium & radix, libro 4. cap.19.fol.322.
ANAGOGES.
Quid anagoges nomine significetur,lib.3. cap.80.fol.234.
ANALOGVM.
Quomodo significatum analogi sit in vno aut pluribus, & quomodo inter analogata sit vnum primum,lib.1.cap.34.fol.29.
De diuersis modis analogiæ,Ibidem.

Mul-

Universidad de Deusto
Biblioteca

TABVLA

Multipliciter accipitur analogia vnius ad alterum. Ibidem.
Primum analogatorum in diffinitione aliorum ponitur, ibidem folio 29.

ANGELVS.

Quomodo erroneum sit dicere angelos ante mundum corporeum esse productos. lib. 2. cap. 83. fol. 146. & 147.
Angelus Deum per suam substantiam cognoscit. libro 2. cap. 98. folio 165.
Differentia inter angelum & animam. lib. 2. cap. 94. folio 158.
Angeli cognoscunt singularia per species vniuersalium. lib. 2. cap. 96. & 100. folio 161. & 167.
Angelus intelligit se & deum per essentiam suam. lib. 2. cap. 98. folio 163.
Angeli sunt in loco per operationem. libro 3. cap. 68. folio 222.
Vtrum vnus angelus alium intelligere possit. libro 2. cap. 98. folio 165.
In successione intellectionum intellectus angeli succedit actus actui, non autem actus potentiæ. libro 2. cap. 101. folio 168.
Vtrum angelus necessario simul consideret omnia quæ per vnam speciem cognoscere potest. ibidem folio 168.
Quomodo sit intelligendum quod natura vnius angeli non impedit aliorum angelorum cognitionem propter eorum affinitatem & propinquitatem. libro 2. cap. 98. folio 165.
Angeli superiores per vniuersaliores species intelligunt. lib. 2. cap. 98. fol. 166.
Angelus alia à se per species superadditas intelligit, ibidem fol. 167.
Angeli quomodo plura simul intelligant. lib. 1. cap. 55. fol. 44. & lib. 2. cap. 101. folio 168.
Quomodo in angelis est intellectus agens & possibilis. libro 2. ca. 96. fol. 160.
Rationes quibus probatur vnum angelum nō cognoscere alium per eius substantiam, sunt solubiles. libro 2. cap. 98. fol. 165.
Intellectus angeli totaliter per species intelligibiles est perfectus. ibidē, fol. 164.
Oportet in intellectu angelico plures species intellectuales esse. ibidē, fol. 164.
Nullus angelus per suam essentiam est sufficiens principium cognitionis omnium. ibidem, folio 163.
Quomodo essentia angeli ad eius intellectum se habeat. ibidem, fol. 163.
Quomodo angeli indiguerunt gratia ad hoc vt conuerterentur in deum. lib. 3. cap. 51. folio 207.
Vtrum angeli inferiores singula ab ipsis exequēda in particulari per visionem diuinæ essentiæ cognoscant. lib. 3. cap. 80. fol. 233.
Quomodo inferiores angeli ex virtute superiorum possunt id quod ad superiores spectat. ibidem, folio 234.
Quomodo diuersæ Sanct. Tho. sententiæ de ordinatione angelorum conueniant quantum ad hierarchiarum ordinem, ibid. fol. 234.
Concordia Sancti Thomæ circa distinctionem ordinum. ibidem.
Angelorum cognitio est indefectibilis, libro 3. cap. 91. fol. 245.
Angelorum cognitio est immobilis. ibidem.
Angeli impropriè localiter mouentur. lib. 3. cap. 102. fol. 256.
Vtrum motus angeli possit esse continuus. ibidem.
Vtrum motus localis angeli tempore motū cœli mensurante mensuretur. ibid.
Vtrum motus discretus angeli sit in instanti. ibidem, fol. 256.
Angelus non recedit à termino à quo, in instanti in quo est in termino ad quem. ibidem, folio 257.
Vtrum vnus angelus possit simul in pluribus locis esse, lib. 3. cap. 68. folio 222.
Vtrum in vno & eodem loco possint plures angeli simul esse. ibidem.
De modis quibus angeli aliquos mirabiles effectus operantur. libro tertio, cap. 103. folio 258.
Quomodo non est angelis naturaliter inditum vt suam perfectionē in alium finem ordinent. libro 3. cap. 109. folio 263.
Vtrum angeli peccauerint, quia conuersi sunt in proprium bonum tanquam in vltimum finem. libro 3. cap. 109. folio 263.
Quomodo angelus voluit omnia à se regulari, & suam voluntatem non regulari. libro 3. cap. 109. folio 263.
Angelus non potuit æqualitatem dei absolutam appetere. ididem, fol. 264.
Vtrum peccatum angeli fuerit superbia. ibidem, fol. 264.
Vtrum supremus angelus peccauerit. ibidem.
Differentia inter primum angelum peccantē & alios inferiores. ibid. fol. 264.
Vtrum inferiores angeli appetierint æqualitatem dei. ibidem, fol. 264.
Quomodo in intellectu angeli cum peccauit fuit defectus. libro 3. cap. 110. folio 265.
Quomodo inconsideratio ad peccatum angeli se habuit. ibidem, fol. 265.
Quæ fuit causa inconsiderationis in angelo. ibidem.
Quomodo ab angelis peccantibus præterminissum est medium rationis. libro tertio, cap. 110. folio 265.
Quomodo in angelo peccante fuit iniustitia. ibidem.
Quot moræ circa angelorum casum sint ponendæ. ibidem, folio 265.
Vtrum omnes angeli in primo instanti habuerint actum liberum & meritorium. ibidem.
Aliter conuenit angelo mereri in primo instanti, & aliter in secundo. ibidem, folio 265.
Angeli in secundo instanti non meruerunt. lib. 3. cap. 110. fol. 266.
Quomodo angelus habuit libertatē ad bonū & malum. lib. 3. ca. 110. fol. 266.
Via omnium angelorum fuit inæqualis. libro tertio, cap. 110. fol. 266. in fin. & dein folio 267.
Vtrum boni angeli simul fuerint viatores & comprehensores. libro tertio, ca. 110. folio 266.
Demeritum potest in eodem instanti cum damnatione in angelis, non autem meritum cum beatitudine. lib. 3. cap. 110. fol. 266.
Differentia inter instans præmiationis angelorum, & instans mortis hominum. lib. 3. cap. 110. fol. 266.
Differentia inter immobilitatem angelorum & hominū. lib. 4. cap. 95. fol. 384.
Prima electio angeli primaque apprehensio immobilis est. ibidem, fol. 384.
Quomodo prima apprehensio & electio angeli fuerit libera. ibidem.
Quomodo intelligatur angelum post electionem habere liberum arbitrium inflexibile. ibidem, fol. 384.

ANIMA.

Anima intellectiua adueniente, omnes dispositiones præcedentes corrumpuntur. lib. 2. cap. 89. fol. 153.
Anima intellectiua quomodo per vnionem ad materiam habeat esse. libro 2. cap. 86. fol. 149.
Anima intellectiua coniuncta non intelligit se per essentiam suam, sed bene separata. lib. 2. cap. 98. fol. 163.
Animæ intellectiuæ naturale est vnire corpori. lib. 2. cap. 68. fol. 123. & eodem lib. cap. 83. fol. 146.
Anima intellectiua est incorruptibilis apud Arist. li. 2. c. 79. & 81. fo. 139. & 142.
Animæ intellectiuæ multiplicantur secundum commensurationem ad corpora. libro secundo, cap. 81. folio 141.
Anima intellectiua induiduatur ex materia. lib. 2. cap. 75. fol. 132.
Anima intellectiua quomodo est perfectior coniuncta corpori quàm separata. libro secundo, cap. 86. fol. 123.
Anima intellectiua est forma naturalis aliquo modo. ibidem, folio 123.
Anima intellectiua non educitur de potentia materiæ. ibidem, folio 123.
Anima vnius hominis est nobilior anima alterius hominis induiduaiter, nō autem specifice. libro primo, cap. 3. folio 2.
Animæ diffinitio non dicitur æquiuocè secundum mentem Aristotelis de anima intellectiua & aliis animabus. lib. 2. cap. 61. fol. 119.
Anima est mouens non motum. lib. 2. cap. 65. fol. 121.
Anima est pars mouens in animalibus. ibidem.
Anima quantò magis à corporeis sensibus retrahitur, tātò magis superiorum recipit impressionem. libro secundo, cap. 81. fol. 142.
Animas fuisse ante corpora productas, quomodo sit erroneum. libro secūdo, cap. 83. fol. 146.
Anima intellectiua est subsistens. lib. 2. cap. 68. fol. 122.
Quomodo anima sit tota in qualibet parte. lib. 4. cap. 59. folio 356.
Anima intellectiua quomodo ad alias formas materiales se habeat. folio 362.
Anima intellectiua quomodo non est immersa materiæ. lib. 2. ca. 68. fol. 123.
Quomodo anima mouet corpus per medium. lib. 2. cap. 71. fol. 126.
Quomodo anima habeat totalitatem essentiæ. lib. 2. cap. 72. fol. 127.
Quomodo animæ per habitudinē ad corpora induiduantur. li. 2. c. 75. fo. 132.
Anima intellectiua an perficiatur in vnione ad corpus. lib. 2. cap. 83. fol. 146.
Quomodo anima intellectiua quantum ad indiuidua ad vniuersi perfectionem pertinet. libro secundo, cap. 84. fol. 148.
Aliter comparatur anima coniuncta ad motum cæli, & aliter separata. libro quarto, cap. 82. fol. 374.
Anima intellectiua est pura potentia in genere intelligibilium. libro secundo, cap. 98. fol. 162.
Quomodo si anima videret se per seipsam, semper intelligeret de se quid est. libro tertio, cap. 46. fol. 202.
Quomodo anima intellectiua sit factiua intelligibilium in actu, cùm ipsa sit pura potentia in genere intelligibilium. lib. 3. cap. 46. fol. 203.
Quomodo anima se esse per seipsam cognoscat. ibidem, fol. 203.
Quomodo anima humana ad æqualitatem superiorum intellectuum possit peruenire. lib. 3. cap. 57. fol. 213.
Vtrum anima post hanc vitam ordine ad vltimum finem priuetur si est mortali decedat. lib. 3. cap. 144. fol. 287.
De animæ passione ab igne cui alligatur prouenientе. lib. 4. cap. 90. fol. 380.
Duplex est animæ capacitas ad visionem diuinam. lib. 4. cap. 91. fol. 381.
Quomodo intelligatur animam beatam non posse mutari de bono in malum. libro quarto, cap. 92. folio 382.
Dispositio animæ mouetur per accidens secundum aliquem motum corporis. libro quarto, cap. 95. fol. 383.
Anima in instanti separationis demeri non potest. lib. 4. cap. 65. fol. 360.
Immobilitas animę separatę in bono & malo remanebit in ipsa corpori reunita. ibidem, fol. 360.

ANIMAL.

In animalibus brutis forma mouens quomodo est ab extrinseco vel intrinseco. libro secundo, cap. 47. fol. 104.
Animalibus brutis quomodo conuenit ex seipsis moueri, & quomodo non. ibidem, fol. 104. & lib. 1. cap. 44. folio 36.
Animalia irrationabilia sunt liberæ actionis, non tamen mouentur libero arbitrio. lib. 2. cap. 48. fol. 105.
Animalia brutа voluntario communicant. lib. 2. cap. 66. fol. 121.
Animalia brutа non agunt se ad operationem. lib. 3. cap. 16. fol. 179.
Animal rationale posset accipi vt proprium exemplar animalium irrationalium, nisi aliquas differentias adderent positiuas. lib. 1. cap. 54. folio 43.

ANIMATIO.

Omne corporeum quod fit ante animationē, est informe. lib. 4. ca. 44. fo. 342.

ANNIHILATIO.

Potest res annihilata eadem numero reparari. lib. 4. cap. 81. folio 373.
Quomodo in rei corruptione, corporeitas annihilari dicatur. ibidem, fol. 373.

APPETIBILE.

Appetibile quomodo moueat appetitum. libro primo, cap. 44. folio 36. & lib. 4. cap. 19. folio 322. & dein.
Non esse, quomodo est appetibile per accidens. lib. 3. cap. 19. folio 180.
Appetibile mouet voluntatem. lib. 1. cap. 74. folio 59.

APPETITVS.

Appetitus quomodo ad motum animalis se habeat. lib. 2. cap. 82. fol. 144.
Appetitus scientiæ qualis sit. lib. 1. cap. 4. fol. 3.
Appetitus scientiæ quomodo possit esse frustra. ibidem, dubio 2. fol. 3.
Quomodo appetitus essendi sit naturalis. lib. 1. cap. 72. fol. 59.
Appetitus obiectum est bonum vel malum. lib. 1. cap. 90. fol. 68.
Appetitus non tendit ad infinitum. lib. 1. cap. 101. fol. 74.
Quomodo in appetitu inferiori est peccatum, quia non regulatur per superiorem. lib. 3. cap. 109. fol. 265.
Appetitus cuiusliber rei terminatur ad bonum. lib. 3. cap. 16. fol. 179.

APVD.

Ista propositio apud, subsistentiam importat & distinctionem. libro quarto, cap. 5. fol. 304.

AQVA.

Aquæ quomodo frigiditas sit naturalis, & quomodo ab ea remoueri potest. libro primo, cap. 7. fol. 5.
Vtrum motus naturalis aquæ sit tantùm ad medium. lib. 3. cap. 100. fol. 254.
Aqua est materia sacramenti baptismi. lib. 4. cap. 59. fol. 356.
Non oportet aquam quæ est materia baptismi, esse omnino simplicem, ibidem, fol. 356.
Aqua fuit per verbum dei baptizatum à Ioanne, sanctificata, ibidem, fol. 356.

ARGVMENTVM.

In diuinis quantum ad absoluta videlicet, ista sunt idem quod diuina essentia, ergo sunt idem inter se, non autē quantū ad relatiua. li. 4. ca. 19. fo. 322.

ARS.

Formæ artis non consequuntur artis actionem. lib. 2. cap. 76. fol. 135.
Quomodo bonitas diuina arti comparatur. lib. 1. cap. 81. folio 63.
Quomodo ars sit virtus, libro primo, cap. 93. folio 71.

ARTICVLVS.

De articulis Parisienbus, libro secundo, cap. 93. folio 138.

ASSVM-

COMMENTARIORVM.

ASSVMPTIO.

Vtrum sufficiens ratio sit quare Deus creaturā irrationalem in vnitatē personæ non assumpsit, quia ipsius non est per se agere, lib. 4. cap. 55. fol. 352.
Vtrum indistinctio naturæ a suppositо sit sufficiens ratio quare non sit assumpta natura angelica à deo, ibidem, fol. 353.

AVERROIS.

An apud Auerroem intellectus nobiscum vniatur secundum esse, libro secundo, cap. 59. fol. 115.
Quomodo apud Auerroem intellectus copulatur nobiscum per phantasmata, ibidem. folio 155.
Secundum Auerroem Deus de rebus non habet cognitionem nisi vniuersalem, libro primo, cap. 50. folio 41.

AVTHORITAS.

Quid propriè nomine authoritatis importatur, lib. 4. cap. 24. fol. 327.

AVXILIVM.

Necesse est dari homini auxilium aliquod supernaturale ad finis supernaturalis consecutionem, lib. 3. cap. 147. fol. 289.
Quomodo homo diuino auxilio ad beatitudinem consequendam indigeat, Ibidem.

BAPTISMVS.

Potest aliquando baptismus reiterari, lib. 4. cap. 59. folio 356.
Per baptismum non liberatur quis à pœna sibi debita in iudicio humano, libro quarto, cap. 59. fol. 356.
Baptismus aperit ianuam cæli, lib. 4. cap. 59. fol. 356.
Baptismus est spiritualis generatio, lib. 4. cap. 59. fol. 356.
Baptismus non tollit fomitem, sed mitigat, lib. 4. cap. 52. fol. 348.
Differentia inter baptismum & pœnitentiam, lib. 4. cap. 72. fol. 365.
Vtrum post baptismum remaneat concupiscentia cum carentia iustitiæ originalis, lib. 4. cap. 52. fol. 348.
Quis dicatur ad baptismum fictus accedere, lib. 4. cap. 72. fol. 365.
Differentia baptismi & pœnitentiæ quantū ad exigentiā actus humani, ibid.
Baptizatis imponendum est vt læsis a se satisfaciant, licet eis remittatur pœna & culpa, lib. 4. cap. 59. fol. 356. in princ.

BEATITVDO.

Beatitudo vera differt à falsa ex parte intellectus, lib. 3. cap. 26. fol. 189.
Dupliciter accipi potest beatitudinis perfectio, lib. 3. cap. 26. folio 190.
Beatitudo quomodo est summum bonum. lib. 1. cap. 101. fol. 74.
Quomodo is qui ad beatitudinem à deo dirigitur, continuè dirigatur, lib. 3. cap. 150. fol. 291.

BEATVS.

Beati de bono in malum mutari non possunt, lib. 4. cap. 92. folio 382.
Beati quomodo cognoscunt de deo quid est, lib. 3. cap. 56. folio 212.
Beati quomodo omnia videant in Deo, lib. 3. cap. 59. folio 214.
Beatorum desiderium quomodo totaliter quietatur, lib. 3. cap. 63. fol. 217.
An beati singularia futura cognoscant, lib. 3. cap. 59. folio 214.
Vtrum beati, omnes terum rationes cognoscant, ibidem, fol. 214.
Beato non potest deesse voluntas fruendi diuina visione, lib. 3. cap. 62. fo. 216.
Diuina substantia semper à beatis cum admiratione videtur, ibidem, fol. 216.
Vtrum beatus possit velle diuina visione carere, ibidem, folio 216.
Quomodo claritas animæ beatorum redūdabit in corpus, lib. 4. ca. 86. fo. 377.
De agilitate corporum beatorum, ibidem, fol. 378.
Motus non erit in beatis propter necessitatem, ibidem.
Corpus beati perfectum per animam proportionabiliter animæ immune erit ab omni malo, ibidem, fol. 378.
Quare in beatis inuenitur passio sensus, non autem passio naturæ, ibidem.
Vtrum beati sint vsuri sensibus propter delectationem, ibidem.
De impassibilitate corporum beatorum, lib. 4. cap. 86. fol. 378.
Vtrum oporteat aliquam qualitatem in corpore glorioso ponere quæ omnem passionem prohibeat, ibidem.
Duplex est causa impassibilitatis corporum beatorum, scilicet remota, & propinqua, ibidem, fol. 378.
Corpora beatorum erunt super omnes cælos, libro 4. cap. 87. fol. 378.
Corpora beatorum non possunt simul esse cum alio corpore, nisi virtute diuina, ibidem, fol. 379.
Quare beati à sensibilibus lædi non potuerint, lib. 4. cap. 89. fol. 380.

BONVM.

Bonum omne aut est finis, aut ordinatum ad finem, lib. 1. cap. 81. fol. 63.
Quid significet formaliter bonum, lib. 1. cap. 25. fol. 22.
Bonum est ratio mali, lib. 1. cap. 71. fol. 58.
Bonum & malum sunt genera contrariorum, lib. 3. cap. 9. fol. 174.
Quomodo bonum & malum sunt opposita, & tamen vnum sit in alio, lib. 3. cap. 11. fol. 177.
Quantò magis creatura à bonitate diuina distat, tantò magis eius perfecta bonitas maiorem multiplicitatem requirit, lib. 3. cap. 20. fol. 181.
Bonum simpliciter, multipliciter dicitur, lib. 3. cap. 20. folio 181.
Bonum est maioris ambitus quàm ens, ibidem, fol. 181.
Bonum honestum est vltima hominis felicitas, lib. 3. cap. 34. fol. 193.
Bonum in decem prædicamenta diuiditur, lib. 1. cap. 25. fol. 22.
Bonum & ens conuertuntur secundum essentiam, ibidem.
Nulli conuenit ratio boni nisi inquantum est in actu, lib. 1. cap. 38. fol. 31.
Plura bona sunt vno bono meliora, lib. 2. cap. 45. fol. 103.
Bonum est suiipsius diffusiuum, lib. 1. cap. 37. fol. 31.
Vtrum appetibile & finis sit essentialis ratio boni, ibidem.
Bonum & malum dicuntur secundum ordinem ad finem vel ordinis priuationem, lib. 3. cap. 9. fol. 174.
Bonum est causa mali per accidens, lib. 3. cap. 10. fol. 176.
Bonitas diuina est omnium finis, non autem communicatio bonitatis, libro tertio, cap. 17. folio 179.
Bonum est amplioris habitus quàm ens, lib. 3. cap. 20. fol. 182.
Quomodo res dicantur bonæ in ordine ad Deum, lib. 3. cap. 19. fol. 180.
Bonum particulare est appetibile inquantum est similitudo primæ bonitatis, libro 3. cap. 24. folio 186.
Quomodo bonitas rerum ad simplicitatem se habeat, lib. 3. cap. 20. fol. 181.
Dupliciter potest intelligi deum velle bonitatem suam quantum possibile est multiplicari, libro 1. cap. 75. folio 60.
Bonitatis communicatio quomodo est diuinæ voluntatis finis, lib. tertio, cap. 64. folio 218.
Virtuosus est bonum in bonitate quàm malum in malitia, libro tertio, ca. 71. folio 226.
Diuina bonitas quomodo diuinæ voluntatis est causa, lib. 1. cap. 87. fol. 66.
Vniuersali bono nihil deperit ex bono particulari, lib. 1. cap. 89. folio 67.
Bonum habet rationem finis, libro primo, cap. 95. folio 71.
Quomodo intelligitur deum velle vt rebus similitudo suæ bonitatis imprimatur quantum possibile est. lib. 3. cap. 97. fol. 252.
De ordine per se bonorum, lib. 3. cap. 141. fol. 286.
Bonum inquantum bonum est finis, lib. 3. cap. 17. fol. 179.
Vnumquodque naturaliter vult suo modo propriū bonum, lib. 1. ca. 91. fo. 69.
Vnumquodque naturaliter vult proprium bonum, ibidem.
Bono vniuersali malum adiungi non potest. lib. 3. cap. 107. fol. 262.

BRVTVM.

Bruta aliqua similitudine prouidentiæ participant, lib. 3. cap. 81. fol. 235.
Bruta non cognoscunt finem, lib. 3. cap. 16. fol. 179.

CALOR

Calores qui sunt in semine, non sunt vnus calor secundum speciem, sed multi, lib. 2. cap. 73. fol. 129.

CASVS.

Ea quæ ex causis per accidens euenitnt, sunt à casu vel à fortuna, libro tertio, cap. 74. fol. 229.
Quomodo aliquid est fortuitum & casuale ex concursu plurium causarum, ibidem, & lib. 2. cap. 44. fol. 102.
Casus aliquorum induiduorum fortassis distinctiuus esse potest, libro secundo, cap. 39. fol. 99.

CAVSA.

Quod est maximè tale, est causa aliorum, lib. 1. cap. 13. fol. 10.
Vnumquodque nobilius inuenitur in causa quàm in effectu, libro primo, capit. 23. folio 20.
Habens esse causarum secundum aliquam naturam, non potest esse simpliciter illius naturæ causa, lib. 2. cap. 21. fol. 87.
Causa per accidens, reducitur ad causam per se, lib. 3. cap. 10. fol. 175.
Defectus operationis quomodo in causam secundam reducitur, ibid. fol. 176.
Quid est causa formæ alicuius secundum rationē ipsius, est causa omnium illa ratione participantium, lib. 3. cap. 65. fol. 219. in princ.
Operationis creaturæ multipliciter Deus est causa, lib. 3. cap. 67. fol. 221.
Vnumquodque sicut se habet ad esse, ita ad hoc vt sit causa, li. 3. ca. 74. fo. 229.
Dupliciter potest dici causa ex necessitate agens, lib. 3. cap. 72. fol. 227.
A causa variabili effectus contingentes sequuntur, lib. 1. cap. 85. fol. 65.
Quid est esse per se & directè causam alicuius, lib. 3. cap. 84. fol. 237.
Propria causa alicuius effectus & sufficiens potest impediri, li. 3. ca. 86. fol. 241.
Quomodo concursus causarum agentium particularium possit esse per se in ordine ad virtutem cælestem, ibidem, folio 241.
Duo requiruntur ad hoc vt vna causa in effectum alterius causæ possit, lib. 3 cap. 99. folio 253.
Quomodo oportet causam per accidens causæ per se coniungi, libro tertio, cap. 107. fol. 261.
Vtrum idem sit causa productionis rerum & conseruationis earum, libro 4. cap. 13. folio 316.
Oportet esse aliquam causam altiorem ea quæ per motum agit, libro secundo 2. cap. 16. fol. 83.
Si causarum secundum aliquam naturam esset causa prima illius naturæ, esset causa suiipsius, lib. 2. cap. 21. fol. 87.
Causarum secundum aliquam naturam si sit causa illius naturæ, est causa secunda & instrumentalis, ibidem, fol. 87.
Nullum creatum est causa per se necessaria, lib. 2. cap. 31. fol. 95.
Non est idem aliquam causam esse per se causam alicuius, & plures causas esse eius per se causas, lib. 2. cap. 38. fol. 98.

CAECVS.

In cæco quomodo aptitudo ad visum remaneat, lib. 3. cap. 12. fol. 177.

CELEBRARE.

Ecclesia aliquando in azimis, aliquando in fermentato celebrauit, libro quarto, cap. 69. folio 362.
Peccaret Launus in fermentato celebrans, & Græcus, in azimo, ibid. fol. 362.

CAELVM.

Cælum est causa electionum nostrarum indirectè, lib. 3. cap. 85. fol. 239.
Cælum habet virtutem vt sit semper, lib. 1. cap. 20. fol. 16.
Cæli motus quomodo cessabit aut non cessabit naturaliter, ibidem, fol. 16.
Cælum quomodo secundum mentē Aristotelis sit animatū, li. 2. ca. 70. fo. 125.
Non sunt plures cæli eiusdem speciei, lib. 2. cap. 92. fol. 156.
Cælum quomodo habet materiam & tamen est incorruptibile, libro tertio, cap. 20. fol. 181.
Motus cæli quid sit finis, lib. 3. cap. 22. fol. 183. & lib. 4. cap. 97. fol. 385.
Cælum empyreum quomodo agit in inferiora, lib. 2. cap. 65. fol. 121.
Quomodo cælum se habeat ad vbi quæ per motum acquirit & perdit, libro tertio, cap. 22. folio 183.
Cælo non magis congruit vnum vbi quàm aliud, lib. 3. cap. 23. fol. 184.
Cælestium corporum motus ratio assignari non potest ex necessitate naturę, lib. 3. cap. 64. fol. 218.
Vtrum cælum diuersitatis effectuum in istis inferioribus sit causa, libro tertio, cap. 84. fol. 237.
Diuersimodè se habent intellectus & voluntas ad corporum cælestium impressionem, lib. 3. cap. 85. fol. 240.
Quomodo effectus corporis cælestis impediri possit, lib. 3. cap. 86. fol. 241.
Quomodo motus & actiones corporum cælestium necessitatem habeāt, ibid.
Dupliciter dicitur aliquid secundum ordinem corporum cælestium euenire, lib. 3. cap. 92. fol. 247.
Vtrum cælum aliquem effectum causarum inferiorum immediatè operetur, lib. 3. cap. 99. fol. 254.
Maxima assimilatio cæli ad deum est cùm ad generationem hominis operatur, lib. 4. cap. 97. fol. 385.

CERTITVDO.

Alia est certitudo cognitionis, & alia certitudo ordinis, lib. 3. cap. 94. fol. 248.

CHRISTVS.

In Christo sunt plura quod quid est, lib. 4. cap. 49. fol. 345.
Christus nihil voluit humana voluntate nisi quod Deus disposuit, lib. quarto, cap. 36. folio 338.
In Christo facta est vnio in persona non in natura, lib. 4. cap. 41. fol. 341.
Voluntas humana in Christo non voluit, nisi secundum quòd voluntas diuina disposuit, ibidem, cap. 36. fol. 338.
Quomodo natura humana in Christo per esse diuini suppositi existit, ibidē, & cap. 41. folio 341.
Comparatio animæ Christi ad alios beatos, lib. 3. cap. 59. fol. 214.

Quo-

Universidad de Deusto
Biblioteca

TABVLA

Quemodo dicitur Christus venisse in mundum, lib. 4. cap. 34. fol. 336.
Vtrum diuinitatis essentia sit vnita animæ Christi & corpori, libro quarto, cap. 35. folio 337.
De merito Christi quo meruit sibi & aliis, lib. 4. cap. 36. folio 338.
Christi operatio quomodo dicatur theandrica, ibidem.
Qui Christi vestigia imitantur, cum Christo iudicabunt, lib. 4. ca. 96. fol. 384.
Quare aliqui hæretici posuerunt vnam tantùm operationem in Christo, lib. 4. cap. 36. folio 338.
Quomodo humanitas Christi ad rationem indumenti se habeat, libro quarto, cap. 37. folio 338.
Quare prædicata diuina & humana dicantur de Christo Deo, & eadem de Christo homine dicantur, lib. 4. cap 38. folio 339.
Quomodo Christi conceptio fuit in instanti, lib. 4. cap. 44. fol. 342.
Quomodo Christus potest dici creatura secundum quòd homo, si creari est proprium suppositi, diuinum verò suppositum non creatur, libro quarto, cap. 48. fol. 344.
Quomodo licet humana natura in Christo sit creatura, non potest tamen Christus dici simpliciter creatura, sed tantùm secundum quid, ibidem.
Solutio ad rationes Scoti quibus probatur quòd Christus potest dici creatura, ibidem, fol. 344.
Christus non contraxit peccatum originale, quia corpus eius non fuit virtute seminis formatum, lib. 4. cap. 52. fol. 348.
Vtrum Christus meruerit nobis primam gratiam, lib. 4. cap. 55. fol. 353.
Quomodo corpus Christi incipiat sub speciebus panis esse, li. 4. ca. 63. fo. 358.
Conuenienter ex eo quòd corpus Christi non incipit esse sub sacramento permotum localem, infertur hoc oportere esse per conuersionem substantiæ panis in ipsum, ibidem, folio 358.
Quomodo intelligitur verbum Christi, Verba quæ ego locutus sum, spiritus & vita sunt, lib. 4. cap. 68. folio 362.
Christi corpus post resurrectionem fuit simul cum aliorum corpore, libro quarto, cap. 87. fol. 379.
De Christi manducatione post resurrectionem, lib. 4. cap. 83. fol. 376.
Christo secundum quòd homo conuenit iudicare, lib. 4. cap. 96. fol. 384.

CLAVIS.

De clauibus Ecclesiæ, lib. 4. cap. 72. folio 365.
Quid essentialiter per claues Ecclesiæ importetur, lib. 4. cap. 72. fol. 365.
Virtute clauium aliquid de pœnis singulorum peccatorum remittitur, ibidē, folio 365.

COGITATIO.

Cogitationes cordium solus Deus cognoscere potest, lib. 3. cap. 154. fol. 294.
Quomodo sit intelligendum cogitationes cordis Angelo esse incognitas in seipsis, ibidem, fol. 294.

COGNITIO.

Cognitio speculatiua magis perficitur in vniuersali quàm in particulari, libro tertio, cap. 75. fol. 230.
Quomodo intus existens prohibet extranei cognitionem, libro secundo, cap. 98. folio 365.
Cognitio de Deo per demonstrationem quomodo habet incertitudinem, lib. 3. cap. 39. fol. 195.
Cognitio beati est magis vnita ad Deum quàm amor, lib. 3. cap. 26. fol. 189.
Cognosci primò & per se dupliciter intelligitur, lib. 1. cap. 48. fol. 39.
Cognitio de Deo quæ naturaliter acquiri non potest, est intellectui possibili supernaturalis, lib. 1. cap. 3. folio 3.
Quæ ad practicam cognitionem pertinent, perficiuntur in particulari: quæ verò ad speculatiuam, in vniuersali, lib. 3. cap. 75. fol. 229.
Cognitio intellectiua est certior sensitiua, lib. 1. cap. 20. fol. 15.
Cognoscentia sola nata sunt formas aliarum rerum in se recipere, libro primo, cap. 44. fol. 37.
Nemo potest rerum omnium habere cognitionem, lib. 3. cap. 44. fol. 200.
Cognita causa cognoscitur effectus lib. 1. cap. 50. fol. 40.
Cognitio humana mediantibus angelis ordinatur à deo, lib. 3. cap. 91. fol. 245.
Plura quomodo simul cognosci possint, lib. 1. cap. 55. fol. 44.
An pluta successiuè per vnam operationem cognosci possint, ibidem, fol. 44.
Cognitio præeminet dilectioni simpliciter, licet secundum quid sit econuerso, lib. 3. cap. 26. fol. 190.
Quod cognoscitur in communi tantùm, imperfectè cognoscitur, libro primo, cap. 50. fol. 40.
Cognoscens aliquam naturam perfectè, omnem modum eius quo haberi potest cognoscit, lib. 1. cap. 50. fol. 41.
Quomodo cognitio an est, præcedat cognitionem quid est, libro primo, cap. 66. folio 51.
Cognitio incomplexa est perfectior cognitione complexa, lib. 1. cap. 59. fo. 48.
Localis distantia non impedit cognitionem substantiæ separatæ, libro secundo, cap. 96. folio 361.
De cognitione intuitiua & abstractiua, libro secundo, ibidem, fol. 161.
Cognoscere aliquid in causa est illud vniuersaliter cognoscere, libro primo, cap. 66. folio 52.
Magis & vicinius aliquid coniungitur deo cognoscendo quàm aliquam eius similitudinem participando, lib. 3. cap. 25. fol. 187.
Cognitio quæ fit per aliquid nobis naturaliter inditum, est naturalis, libro 3. cap. 46. fol. 203.
Cognosci aliquid dupliciter potest, scilicet in seipso & in alio, libro quarto, capit. 1. fol. 301.
Ex sensibilibus in Dei cognitionem perfectam peruenire potest, ibid. fol. 301.
Aliter ordinantur cognitiones quid & quia circa habitus quàm circa animā, lib. 3. cap. 46. fol. 203.
Cognitio quam habet mens de Deo ex seipsa, non excedit genus cognitionis ipsius ex sensibilibus, lib. 3. cap. 47. fol. 204.
Omnis cognitio à diuina cognitione regulatur, lib. 3. cap. 64. fol. 218.
Intellectus humanus potest ascendere in dei cognitionē per processum creaturarum à Deo ordine quodā tanquam per quandā viā, lib. 4. ca. 1. fo. 301.
Cognitio hominis de Deo in hac vita non est propriè intellectualis intuitus, ibidem, fol. 302.
Perfecta rei cognitio haberi non potest, nisi eius operatio cognoscatur, libro secundo, cap. 1. fol. 75.
Cognoscentia, aliarum rerum naturam in se recipiunt, lib. 1. cap. 44. fol. 37.
Cognoscens perfectè aliquam naturam vniuersalem, cognoscit modum quo natura illi potest haberi, lib. 1. cap. 50. fol. 41.
Qui cognoscit rem in vniuersali tantùm cognoscit eam in potentia, libro tertio, cap. 75. fol. 230.

COMPLEXVM.

In complexo importatur comparatio incomplexi ad rem, libro primo, capit. 59. folio 47.

COMPOSITIO.

De compositione & ordine quomodo se habeant ad inuicem, libro quarto, cap. 35. fol. 337.
Compositioni & diuisioni intellectus oportet correspondere cōpositionem ex parte rei, lib. 1. cap. 58. fol. 46.
Intellectus diuinus compositionem & diuisionem dicit, libro primo, cap. 59. fol. 47.

CONCILIVM.

De conciliis & additione ad concilia, libro quarto, cap. 25. fol. 329.
Romani Pontificis authoritas authoritate concilii superior est, ibidem.

CONCVBINA.

Quid nomine concubinæ intelligitur in scriptura quando plures habere concubinas permittebatur, libro tertio, cap. 125. folio 276.

CONFESSIO.

De confessionis institutione & necessitate, lib. 4. cap. 72. fol. 365.
Quomodo Papa in confessione potest dispensare, ibidem, fol. 365.
Per confessionem & baptismum aliquando confertur gratia secundum quòd sunt in proposito tantùm, aliquando secundum quòd sunt in actu, ibidem.

CONFIRMATIO.

Quare confirmatis fit signum crucis in fronte, lib. 4. cap. 60. fol. 356.
Apostoli, in exhibitione sacramenti confirmationis quandoque Chrismate sunt vsi, lib. 4. cap. 60. fol. 356.
Sacramentum confirmationis à solis pontificibus ex officio confertur. licet etiam simplex Sacerdos ex Papæ commissione hoc possit, ibidem. fol. 356.
Quis sit minister necessarius in sacramento confirmationis, ibidem.
Per sacramentum confirmationis constituitur quis in quadam status existentia, lib. 4. cap. 73. folio 367.

CONIVGATVS.

Quomodo aliqui coniugati sunt perfectiores aliquibus continentibus, lib. 3. cap. 137. folio 283.

CONIVNCTIO.

Quæ coniunctio mentis ad Christum in spirituali sanatione requiratur, lib. 4. cap. 72. folio 365.

CONSCIENTIA.

Liberari à conscientia offensæ præteritæ dupliciter potest intelligi, lib. quarto, cap. 65. folio 350.

CONSILIVM.

Consilium est de meliori bono, libro 3. cap. 139. fol. 284.

CONTINGENS.

Contingens vt futurum cognosci, dupliciter potest intelligi, libro primo, cap. 67. fol. 53.

CONTRARIVM.

Quæ secundum naturam sunt contraria, in intellectu desinunt contraria esse, libro secundo, cap. 53. fol. 110.
Contrarias formas contranetatem amittere in intellectu, est signum quòd natura intellectualis neque contrarium habet, neque est ex contrariis composita, lib. 2. cap. 55. fol. 110.
Quomodo intelligatur contrarietas in intellectu, lib. 2. cap. 76. fol. 135.
Rationes contrariorum simul cognoscuntur, lib. 1. cap. 71. fol. 57.
Quare species contrariorum in intellectu non sunt contrariæ, libro tertio, capit. 82. fol. 236.
Vnum contrariorum est causa cognoscendi alterum, lib. 2. cap. 50. fol. 106.

CONTRITIO.

Quomodo ex contritione potest omnis obligatio ad pœnam remitti, libro tertio, cap. 158. fo l. 297.
Vehementia contritionis ex duobus attendi potest, lib. 4. cap. 72. fol. 365.
Contritio non est pars integralis sacramenti pœnitentiæ, nisi vt aliquo sensibili signo manifestatur, ibidem, fol. 366.
Contritio est res & sacramentum pœnitentiæ exterioris secundum quòd habet efficaciam sanandi peccatum, ibidem.

CONVERSIO.

Conuersio panis in corpus Christi est successio substantiarum, non autē substantialis, lib. 4. cap. 63. fol. 359.
Quomodo conuersio panis in corpus Christi, est causa quòd Christus sit in sacramento, lib. 4. cap. 63. fol. 358.
Vtrum per solam conuersionem substantiæ in substantiam absque motu locali possit corpus Christi in altari esse, ibidem. fol. 358.
Si substantia panis in conuersione resolueretur in materiam primam, materia prima esset sine forma, ibidem, fol. 358.
Quomodo aliquid ex vi conuersionis dicatur esse in sacramento, libro quarto, cap. 64. fol. 359.
Quomodo anima Christi sit in Eucharistia ex vi conuersionis, ibidē. fol. 359.
Vtrum in Eucharistia in die cœnæ consecrata fuisset corpus Christi constitutum per animam si in triduo mortis fuisset conseruata, ibidem, fol. 359.
Quomodo se habeat conuersio prædicta ad dimensiones corporis Christi, ibidem, fol. 359.
Vtrum prius nos conuertamur ad Deum quàm ipse ad nos, libro tertio, capit. 149. folio 290.

CORPVS.

De veritate & significatione huius locutionis, Hoc est corpus meum, libro 4. cap. 63. fol. 359.
Nullum corpus agit nisi moueatur, lib. 2. cap. 20. & 65. fol. 85. & 121.
Corpora inferiora vt mota naturalibus motibus considerantur vt mota tantùm non autem vt mouentia, lib. 3. cap. 22. fol. 183.
Vtrum corpus possit agere in aliquod situaliter distans immediatè, lib. tertio, cap. 68. fol. 223.
Corpus superius magis formale est quàm inferius, lib. 3. cap. 82. fol. 235.
Corpora inferiora cum contrarietate perficiuntur, ibidem, fol. 235.
Tripliciter corpora inferiora ad superiora comparari possunt, libro 3. cap. 86. folio 241.
Quomodo inferiora corpora aliquando propter indispositionem materiæ rectitudinem primæ regulæ non sequuntur, lib. 3. cap. 110. fol. 265.
Corpus oportet animæ proportionatum esse, lib. 4. cap. 33. fol. 334.
Corpus Christi sub sacramento duplicem habet præsentialitatem, quarū vna sibi conuenit mediante alia, lib. 4. cap. 63. fol. 358.
Corpus Christi potest dici esse sub dimensionibus panis & diuisibiliter & indiuisibiliter, libro quarto, cap. 64. fol. 359.

Corpus

COMMENTARIORVM.

Corpus Christi quomodo incipiat sub speciebus panis esse, li. 4. ca. 63. fol. 358.
Virtute diuina duo corpora simul esse possunt, lib. 4. ca. 87. fol. 378.
Duo corpora non possunt naturaliter simul esse in eodem loco, ibid. fol. 379.

CORRVPTIO.

Omnis corruptio fit per separationem formæ à materia, li. 2. ca. 55. fol. 110.
Corruptibile secundum naturam quomodo potest incorruptibile fieri, lib. 2. cap. 89. fol. 152.
Quomodo corruptio sit vel non sit præter intentionem naturæ, lib. 3. cap. 6. fol. 173.
Quare virtute naturæ non potest corruptum reparari, lib. 4. ca. 81. fol. 372.
Per diuinam virtutem possunt corrupta in integrum reuocari, ibid. fol. 373.

CREATIO.

Quomodo in creatione aliquid aliter se habet nunc & prius, libr. 2. cap. 17. fol. 84.
Creatio alia creatione non creatur, lib. 2. ca. 18. fol. 85.
Creare non est nisi potentiæ infinitæ, lib. 2. ca. 20. fol. 86.
Quomodo creatio & conseruatio distinguantur, lib. 3. ca. 65. fol. 219.
Ideo creatio est res aliqua qua creatura realiter dependet à Deo, lib. 2. ca. 18. fol. 84.
Quomodo in creatione non est successio, lib. 2. ca. 19. fol. 85.
Quomodo ideo in creatione non est successio, quia inter esse & non esse medium non cadit, ibidem.
Quomodo in creatione sit terminus à quo & terminus ad quem, ibidem, folio 85.

CREATVRA.

Creatura dicitur conuenienter similis Deo, non autem econuerso, libr. 1. cap. 29. fol. 25.
Creatura non potest esse sine relatione ad Deum, lib. 2. ca. 93. fol. 157.
Creatura quanto magis à diuina bonitate distat, tanto eius perfecta bonitas maiorem multiplicitatem requirit, lib. 3. ca. 20. fol. 181. col. 2. in prin.
Creatura participatione ipsius esse dicitur ens, ibidem.
Vtrum creaturarum multiplicatio sit de perfectione diuina, li. 1. ca. 75. fol. 60.
Processus creaturarum à Deo, à nobis imperfectè cognoscitur, libr. 4. capit. 1. fol. 302.
Processus creaturarum à Deo ipsum Deum non includit tanquam intrinsecum principium licet eius extrinsecum principium sit, ibidem.
Quomodo omnis creatura substantiam dei repræsentat, lib. 4. ca. 7. fol. 306.
Sola creatura rationalis est capax directionis ad suos actus etiam secundum individuum, lib. 3. ca. 113. fol. 268.
Creatura rationalis rationem prouidentiæ cognoscere potest, ibidem.

CVLPA.

Quomodo defectus naturæ possit dici habere rationem culpæ, lib. 4. cap. 52. fol. 347.
Quomodo defectus naturæ sint culpabiles quanuis sint naturales, lib. 4. cap. 52. fol. 348.
Quomodo culpa originalis est in actu virtutis generatiuæ, ibidem.
Quomodo defectus naturæ in prolem transfundatur sub ratione culpæ licet in parente rationem culpæ non habeat, ibidem.

DAMNATVS.

De damnatorum verme, scilicet de remorsu conscientiæ, libr. 4. capit. 90. folio 380.
Defectus naturales in corporibus damnatorum non reparabuntur, lib. 4. ca. 89. fol. 379.
Quomodo corpora damnatorum à sensibilibus rebus lædi possint, ibidem.
Quomodo dolor ex intentionali forma possit in dānatis causari, ibid. fo. 380.
Dolor spirituum damnatorum per alligationem, duplicem habet causam, ibidem, fol. 380.
De fletu damnatorum, ibidem.
Quomodo voluntas damnatorū est immutabilis in malo, li. 4. ca. 93. fol. 382.
Quid sit illa dispositio qua aliquid vt vltimus finis à damnatis desideratur, li. 4. ca. 95. fol. 383.
Vtrum ex dispositione acquisita in vita, voluntas damnati immobilis fiat in malo, ibidem.
Vtrum voluntas damnatorum possit velle bonum, ibidem.

DELECTATIO.

Delectatio quomodo est appetibilis & bona per se, lib. 3. ca. 26. fol. 188.
Delectatio quomodo se habeat ad vltimum finem, ibidem, fol. 189.
Delectationes cibi & venereorum non sunt propter se, lib. 4. ca. 83. fol. 376.
Delectatio est appetenda ex operationibus quas consequitur, libr. 3. capit. 26. fol. 189.
Quomodo in naturalibus delectatio est propter operationem, libr. 3. cap. 26. fol. 189.
Vtrum delectatio beati ordinetur ad aliquid aliud, ibid. fol. 190.
De spiritualibus delectationibus, lib. 1. ca. 5. fol. 5.
Delectationes spirituales sunt corporalibus potiores, lib. 3. ca. 63. fol. 217.
Vtrum gaudium & delectatio sint operationes, lib. 1. ca. 90. fol. 68.
Quomodo delectatio rationem quietis habeat, ibidem.
Quomodo inter sese habeant gaudium & delectatio, ibidem.
De ordine delectationis ad operationem, lib. 4. ca. 83. fol. 376.

DAEMON.

Dæmones dum aliqua prænunciant, non illuminant mentem, lib. 3. cap. 154. fol. 295.

DESIDERIVM.

Desiderium dupliciter accipitur, lib. 3. ca. 62. fol. 215.
Omnia alia desideria à desiderio cognitionis in aliis rebus quiescere possunt, lib. 3. ca. 50. fol. 207.
Quomodo naturale desiderium fertur in cognitum, lib. 1. ca. 5. fol. 3.
Vtrum per diuinam visionem omne desiderium animæ separatæ impleatur, lib. 3. ca. 63. fol. 217.
Motus desideri ad bonum non potest esse nisi à Deo, lib. 3. ca. 95. fol. 250.
Desiderans à desiderato spiritualiter mouetur, lib. 3. ca. 64. fol. 218.
Cuicunque sufficit id quod habet, non quærit aliud extra ipsum, lib. 4. ca. 92. fol. 382.

DETERMINANS.

Quomodo determinans sibi aliquod genus, determinat sibi aliquam eius speciem, lib. 3. ca. 4. fol. 171.

DEVS.

Dei nomine quomodo significatur id quo maius cogitari non potest, libr. 1. cap. 11. fol. 7.
Deus est infinitæ potentiæ intensiuæ secundum Aristot. lib. 1. ca. 20. fol. 13.
Quomodo de Deo fit aut non fit demonstratio, lib. 1. ca. 25. fol. 22.
Deus non potest facere præteritum non fuisse, lib. 2. ca. 25. fol. 91.
Deus quomodo ad creaturam refertur, lib. 2. ca. 11. fol. 79.
Deus statuit sibi determinatos effectus quos per suam sapientiam producat, lib. 2 ca. 26. fol. 92.
In Deo suum agere est suum intelligere & suum velle, libro secundo, cap. 35. fol. 97.
Deus alia intelligit in seipso, lib. 1. cap. 46. fol. 38.
Diuina essentia ad res se habet non sicut principium ad conclusiones, sed sicut species ad res cognitas, lib. 1. ca. 57. fol. 45.
Deus operatur propter finem, lib. 3. ca. 17. fol. 179.
Deus immediatè mouet primum mobile, lib. 3. ca. 68. fol. 221.
Deus in remotissima agit, lib. 3 ca. 77. fol. 231.
Omnia sunt ab æterno realiter præsentia Deo, lib. 1. ca. 68. fol. 56.
Deus non aliter refertur ad ea quæ sunt actu, quàm ad ea quæ sunt in potentia, lib. 2. ca. 12. fol. 80.
Deo nihil potest esse simplicius neque secundum rem neque secundum rationem, lib. 1. ca. 32. fol. 28.
Deum esse omnis boni bonum dupliciter potest intelligi, lib. 1. cap. 40. fol. 32.
Quomodo intelligitur quòd intellectus Dei vilesceret si intelligeret alia à se, lib. 1. ca. 49. fol. 40.
Deum intelligere aliquid extra se dupliciter potest intelligi, ibidem.
Deo conuenit secundum naturam vt sit aliorum causa, fol. 39.
Vtrum intellectio dei à rebus intellectis dependeat, lib. 1. ca. 51. fol. 41.
Quid est Deum intelligere essentiam suam vt propriam alicuius rationem, li. 1. ca. 54. fol. 43.
Deus cognoscit alia inquantum est eis causa, lib. 1. ca. 65. fol. 50.
Vtrum Adam & antechristus coexistant Deo, lib. 1. ca. 66. fol. 52.
Quomodo res temporales dicuntur Deo coexistere, ibidem.
Deus sua actione nihil sibi acquirit, lib. 3. ca. 18. fol. 180.
Deus quomodo agit propter suum bonum, lib. 3. ca. 24. fol. 186.
Magis & vicinius aliquid coniungitur Deo cognoscendo quàm aliquam eius similitudinem participando, lib. 3. ca. 25. fol. 187.
Quomodo videbimus Deum facie ad faciem, lib. 3. ca. 51. fol. 208.
Deus volendo se vult omnia quæ in ipso sunt, lib. 1. ca. 75 fol. 60.
Quomodo quædam magis elongantur à Deo, & quædam minus, lib. 3. cap. 72. fol. 227.
Deus est in omnibus rebus, quia omnibus dat esse, & illas conseruat, lib. 3. ca. 68. fol. 222.
Quomodo intelligitur Deus esse vbique & in omnibus rebus, lib. 3. capit. 68. fol. 222.
Quomodo se habeat deus ad contingentia & necessaria, lib. 1. ca. 85. fol. 65.
Quicquid deus potuit potest, lib. 1. ca. 83. fol. 64.
Deus non potest non velle quod voluit, ibidem.
Quomodo deus non vult alia ex necessitate licet illa velit vt ad suam bonitatem ordinata tanquam ad finem, lib. 1. ca. 81. fol. 62.
Vtrum possibile sit Deum nihil velle, lib 1. ca. 80. fol. 62.
Dupliciter dicuntur res esse in Deo exemplariter, lib 1. ca. 93. fol. 71.
Deus vult alia à se inquantum volendo se & bonitatem suam vult eam in alia diffundi, lib. 1. ca. 96. fol. 72.
Deus comparatur ad omnia sicut ad id quod est in potentia, libr. 3. cap. 100. fol. 254.
Ex eo quòd deus noceat damnatis, non dicitur aliquo modo secundum suam naturam malus, lib. 3. ca. 107. fol. 262.
Deus dispositionem naturalem in subiecto corporeo non requirit, lib. 3. cap. 156. fol. 296.
Quomodo potest dici deus nouiter vnitus humanæ naturæ, li. 4 ca. 49. f. 345
Quia deus est totus actu, oportet vt totam substantiam rei producat, libr. 2. cap. 16. fol. 83.

DIFFERENS.

Differens quomodo est relatiuum, lib. 1. ca. 17. fol. 13.
Quomodo distinguuntur differens & diuersum, ibidem.
Quomodo differentia est extra essentiam generis, lib. 1. ca. 24. fol. 20.
Quomodo differentia conducit ad esse, ibidem.
Differentia ex forma diuersitatem speciei inducit, lib. 2. ca. 93. fol. 158.

DIFFINITIO.

Quomodo partes diffinitionis comparentur ad diffinitum, sicut formale ad materiale, lib. 2. ca. 58. fol. 113.

DILECTIO.

Dilectionis differentia ab aliis gratiæ donis, li. 3. ca. 154. fol. 295.
Dilectionis effectus est conformitas voluntatis, lib. 3. ca. 151. fol. 291.
Vtrum dilectio dei sit melior eius cognitione, lib. 3. ca. 26. fol. 190.
Quomodo dilectio secundum Sanctum Thomam præeminet eius cognitioni, ibidem.
Vtrum dilectio magis deo coniungat quàm cognitio, ibid. fol. 191.

DIMENSIO.

De dimensionibus interminatis, lib. 4 ca. 81. fol. 373.

DISPOSITIO.

Dispositiones materiæ ad formam quomodo sint priores in essendo, lib. 2. ca. 71. fol. 126.
Dispositiones ad formam quomodo sint priores forma, libro secundo, cap. 71. fol. 126.
Quomodo generans hominem causat dispositiones pro forma, lib. 2. cap. 89. fol. 152.
Nihil est susceptiuum formæ sublimioris, nisi per aliquam dispositionem ad illam eleuetur, lib. 3. ca. 53. fol. 209.
Deus per se & per suam sapientiam ordinem etiam rerum minimarum disponit, lib. 3. ca. 76. fol. 230.

DISTINCTIO.

Si diuersa agentia non ordinata, sint causa distinctionis rerum erit à casu, lib. 2. ca. 41. fol. 100.
Quomodo possint aliqua esse causa distinctionis realis, & tamen ipsa sola ratione distingui, lib. 4. ca. 24. fol. 328.
Distinctio non inuenitur inter aliqua nisi per aliquam oppositionem, libr. 4. ca. 24. fol. 327.
Per oppositionem affirmationis & negationis distinguuntur entia à non entibus, ibidem.
Quid ad formalem distinctionem positiuam aliquorum requiratur, ibidem, fol. 327.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Dupliciter potest intelligi in prima rerum productione distinctionem non fuisse, lib.2.ca.39.fol.99.
Diuisio formalis reducitur ad priuationem & formam, lib.2.ca.44.fol.102.

DIVITIAE.

Quomodo liceat habere diuitias, lib.3.ca.127.fol.276.
Conueniens est vt religiosi tantas in communi diuitias habeant quantę ad eorum sustentationem conuenientem requiruntur, lib.3.ca.133.fol.280.

DIVTVRNVM.

Res tanto est diuturnior, quanto eius causa efficacior, lib.1.ca.43.fol.35.

DOCERE.

Interius docere est proprium opus dei, lib.4.ca.17.fol.320.

DOMINIVM.

Homini conuenit dominium per accidens, deo verò per naturam, libr.3.cap.119.fol.271.

DONATIO.

Donatio qua pater donauit filio, nullam eius indigentiam ostendit, lib.4.cap.8.fol.307.
Quis proprie dicatur habere aliquod donum per modum habitus, lib.4.cap.70.fol.363.

DVRATIO.

Vtrum res creata necessariò per aliquod tempus durer, lib.3.ca.65.fol.219.

EADEM.

Quæ vni & eidem sunt eadem, inter se sunt eadem, lib.2.ca.9.fol.78.

EFFECTVS.

Effectus per accidens quomodo in cælum referri possit. lib.3.cap.86. fol.241.
Quid sit effectum esse adæquatum suæ causæ, lib.1.ca.3.fol.2.
Oportet effectus causis proportionari, lib.2.ca.15.fol.82.
Effectus vniuersalis causam vniuersalem requirit, lib.2.ca.21.fol.87.
Vnus effectus non potest simul à pluribus causis totalibus eiusdem generis esse, lib.3.ca.68 fol.222.
Effectus non potest esse immaterialior sua causa, lib.2.ca.62.fol.119.
Effectus Dei quomodo in diuina essentia cognoscantur, lib.3.ca.56.fol.211.
Non omnes effectus diuinæ virtutis cognosci possunt, ibidem.
Diuersitas effectuum corporalium etiam in corpora cælestia refertur, & non tantùm in causas particulares, lib.3.ca.84.fol.237.
Effectus nobiliores in istis inferioribus requrunt agentia sui generis, lib.2.ca.76.fol.135.
Prima causa existente necessaria, potest effectus esse contingens. libr.1.cap.67.fol.54.
Quomodo prima causa existente necessaria, non potest effectus non euenire, ibidem.fol.54.
De contingentia & necessitate effectus, lib.1.ca.67.fol.53.
Vtrum melius sit videre diuinam essentiam in se quàm omnes eius effectus in ipsa, lib.3.ca.56.fol.212.
Vtrum omnes effectus à deo producibiles cognosci possint, ibidem.
Contingit malum in effectu esse propter defectum causę secundę, dato quòd in prima causa nullus sit defectus, lib.3.ca.71.fol.226.
Perfectio effectus determinat perfectionem causæ, lib 3.ca.69.fol.224.
Sapientis voluntas ex hoc quod est de causa, est de effectu, qui ex causa de necessitate sequitur, lib.1.ca.81.fol.63.
Effectus per accidens non habet causam per se, lib.3.ca.86.fol.241.
Aliqui effectus per accidens sunt in ordine ad cælestia corpora, ibidem.
Quomodo aliquis effectus per accidens possit in ordine ad virtutem cælestę esse per se, lib.3.ca.92.fol.247.
Quomodo posita causa per se, qua posita necesse est effectum poni, non est necesse semper effectum euenire necessariò absolutè, lib.3.ca.94.fo.249.
Dupliciter inuenitur ordo alicuius effectus esse certus, ibidem.
Dupliciter contingit effectum esse suæ causæ proportionatum, lib.3.cap.99.fol.253.
Quod fit virtute corporum cælestium, est effectus naturalis, libr.3.cap.104.fol.259.
Dupliciter potest intelligi effectum perfectè à causa procedere, lib.4.cap.25.fol.329.

ELECTIO.

Vtrum electio semper per liberum arbitrium fit, lib.1.ca.88.fol.66.
Oprimè infertur cælum non esse causam electionis nostræ, quia intelligentia est eius causa immediata, lib.3.ca 85.fol.239.
Virtutes & vitia sunt electionum principia propria, ibidem.
Quomodo electiones humanæ aliquo modo ex impressione corporum cælestium occasionantur, lib.3.ca.85.fol.240.
Quomodo corpora cælestia in nobis sint causa electionis per modum passionis, lib.3.ca.92.fol.246.
Vtrum electio humana in volitionem angelicam tanquam in suam regulam fit reducenda, lib.3.ca.91.fol.245.
Substantiæ intellectuales sunt secundum electionem mutabiles, lib.3.ca.112.fol.267.

ELEMENTVM.

Elementa manent virtute in mixto, lib.2.ca.56.fol.112.
Elementa sunt incorruptibilia secundum totum, corruptibilia autem secundum partem, lib.2.ca.90.fol.154.

EMANATIO.

Quomodo emanatio sensibilis sit inter emanationes vitales connumeranda, lib.4.ca.11.fol.311.

ENS.

Ens nominaliter sumptum est quod diuiditur in decem genera rerum, lib.1. cap.25.fol.21.
Quomodo ens fiat ex non ente simpliciter, lib.2.ca.16.fol.83.
Ens non ponitur in alicuius diffinitione, lib.1.ca.25.fol.22.
Si ens ponatur vniuocum, oportet poni ipsum esse genus, lib.1.ca.32.fol.27.
Ens non est vniuocum, ibidem, fol.28.
Vtrum ens & alia nomina analogicè dicta de Deo & creatura, vnum conceptum dicant, lib.1.ca.34.fol.29.
Nobiliora in ennbus oportet ignobiliora numero aut quantitate excedere, lib.2.ca.92.fol.157.
Nobiliora in entibus quantum possibile est multiplicantur, libro secundo ca. 92.ibidem.

EPISCOPATVS.

Episcopalis potestas est aliis ordinibus superior, libro quarto, capitulo 76. fol.369.
Vtrum episcopatus sit ordo, ibidem.
Quomodo episcopalis potestas sacerdotalem excellat, ibidem.
Potestas episcopalis & iurisdictionis & ordinis, ibidem.fol.369.

AEQVALITAS.

Aequalitas inter diuinas personas est relatio rationis, lib.4.ca.11.fol.313.

ERROR.

Error non est in principiis, sed tantùm in conclusionibus, lib.1.ca.61.fol.48.
In simplicibus error circa essentialia totaliter rei cognitionem excludit, libr.3.ca.118.fol.270.
Quicunque errat circa deum, ipsum non cognoscit, ibidem.

ESSE.

Esse est primum causatum, lib.2.ca.21.fol.86.
Esse animæ intellectiuæ quomodò est variabile, lib.4.ca.82.fol.374.
Esse dei est intelligere, lib.1.ca.50.fol.40.
Esse animæ intellectiuæ sibi primò conuenit, lib.2.ca.68.fol.123.
Esse animæ intellectiuæ & hominis est idem, ibidem, fol.122.
Esse per se consequitur formam, lib.2. ca.55.fol.109.
Esse non conuenit rei secundum essentiam, lib.2.ca.52.fol.108.
Quomodo accipiatur esse cùm dicimus quòd cognoscimus Deum esse, & similiter in aliis, lib.1.ca.12.fol.8.
Quomodo in esse rei temporalis inueniatur successio, lib.1.ca.15.fol.12.
Esse substantiale quomodo per accidens attingitur à tempore, libr.1.capit.20.fol.16.
Esse diuinum limitari non potest lib.1.ca.24.& 26.fol.21.& 23.
Esse diuinum non potest esse terminus generationis, lib.1.ca.26 fol.23.
Esse diuinum non potest esse actus rei à se distinctæ, lib.1.ca.27.fol.23.
Esse simpliciter est proprius effectus Dei, lib.2.cap.21.fol.87.& lib.2.cap.87.fol.150.
Esse est prius generatione effectus aliarum causarum, lib.2.ca.21.fol.87.
Esse subsistenti nihil conuenit nisi quod est entis inquantum ens, libr.2. cap. 52.fol.107.
Secundum esse intellectuale magis est aliquid multiplicabile quàm secundum esse naturale, lib.2.ca.92.fol.157.
Impossibile est aliquid esse actu nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur, lib.1.ca.24.fol.20.
Quod designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse in actu, & est intrinsecum rei designatæ, ibid.fol.21.
Vnum esse vnam formam requirit, lib.2.ca.58.fol.114.
Comparatio esse diuini ad esse commune, lib.1.ca.26.fol.23.
Comparatio quidditatis ad esse, lib.1.ca.42.fol.34.
Duorum si subsistantialiter distinguantur, non est vnum esse, li.1.ca.42.fol.34.
Esse imaginabile est medium inter esse formæ omnino materiale & esse intelligibile, lib.2.ca.96.fol.160.
Vnumquodque secundum suam essentiam habet esse, lib.3.ca.7.fol.173.
Vtrum omnia naturaliter appetant esse, lib.3.ca.19.fol.180.
Substantia simplex participat esse secundum id quod est, libro 3.capit.20.folio 181.
Creatura participatione ipsius esse dicitur ens, ibidem.
Quod potest esse, potest etiam non esse, lib.2.ca.30.fol.94.
Esse rerum intellectarum ad extra non est ipsum intelligi sicut accidit in intentione intellecta, lib.4.ca.11.fol.311.
Quomodo bene ostenditur quòd idem est esse verbi diuini, & diuini intellectus, quia intelligere est substantia diuini intellectus, intelligi verò est esse verbi intellecti, ibidem.

ESSENTIA.

Essentia quomodo significetur per modum partis, lib.1.ca.21.fol.18.
Esse tale per essentiam vel participationem multipliciter dicitur, lib.1.cap.22.fol.19.& lib.2.ca.52.fol.108.
Essentia habet modum partis formalis, non autem materialis, libro primo, cap.21.fol.18.
Essentiam diuinam posse accipi vt propriam rationem, dupliciter potest intelligi, lib.1.ca.54.fol.43.
Vtrum essentia conueniat rei per causam, lib.2.ca.52.fol.107.
Quomodo intelligitur quòd homo in hac vita diuinam essentiam videre nō potest, lib.3.ca.47.fol.204.
Quomodo essentia diuina vnitur intellectui beatorum, libro tertio, capit.51.fol.208.
Diuinam essentiam intellectus creatus secundum totum suum posse non capit, lib.3.cap 55.fol.211.
Diuina essentia non videtur à beatis perfectè sicut cognoscibilis est, ibidem.fol.211.
Essentiam diuinam videntibus est quodammodo per se notum, quod hic per fidem tenemus, lib.4.ca.54.fol.350.
Per diuinam essentiam alia cognoscuntur sicut ex causa, lib.3.ca.56.fol.211.
Si cognoscerentur omnes effectus dei in diuina essentia, ipsa infinitè cognoscerentur intensiuè, ibidem.
Dici per essentiam tale dupliciter contingit, lib.1.ca.102.fol.74.

AETERNITAS.

Aeternitatis ratio explicatur, lib.1.ca.15.fol.21.
Si agens & recipiens sunt æterna, oportet recepta esse æterna, libr.2. cap.73.fol.129.
Omnia sunt in æternitate præsentia, lib.1.ca.66.fol.52.
Dupliciter dicitur aliquid æternitate participare, lib.3.ca.61.fol.215.
Vtrum visio beata mensuretur æternitate, ibidem.

EVCHARISTIA.

In eucharistia alia accidentia panis sunt in quantitate, lib.4.ca.63 fol.359.
Corpus Christi non diuiditur ad diuisionem dimensionum subsistentium in eucharistia, lib.4.ca.67.fol.362.
Quomodo accidentia eucharistiæ ad formam substantialem agere possint, lib.4.ca.66.fol.361.
Quomodo dimensio sacramenti eucharistiæ se habeat ad formam substantialem quando ex ipsa alieua substantia generatur, ibidem.
Quomodo in sacramento eucharistiæ sint anima ex vi conuersionis, & alia quædam concomitanter, lib.4.ca 64.fol 359.
Corpus Christi secundum esse quod habet in eucharistia, quomodo sit in loco, lib.4.ca.63.fol.358.
Corpus Christi incipit esse in eucharistia per conuersionem substantiæ panis in ipsum, ibidem.
In consecratione corporis non annihilatur substantia panis, ibidem.
Si maneret substantia panis in eucharistia, non verè diceretur, hoc est corpus meum, ibidem, fol.358.

De veritate & significatione huius locutionis, Hoc est corpus meum, ibidem, fol.359.
Quantitas corporis Christi est in eucharistia induisibiliter, libr.4.capit.64.fol.379.
Vtrum in eucharistia in die cœnæ conseruata fuisset corpus Christi constituta cum per animam si in triduo mortis fuisset conseruata, ibidem.
Quomodo contingat fractionem eucharistiæ fieri, lib.4.ca.67.fol.362.
Quomodo ex accidentibus eucharistiæ possit aliquid generari, lib.4.cap.66.fol.361.
Vtrum qualitatibus eucharistiæ in aliquam substantiam agentibus sintul agat & quantitas, ibidem.
Quid nomine panis tritici ad eucharistiam requisiti intelligatur, libr.4.cap.69.fol.362.

FALSITAS.

Falsum est quòd non ita est vt videtur, lib.4.ca.29.fol.332.

FANTASMA.

Fantasma quomodo sit actu intelligibile, lib.2.ca.73.fol.129.
Fantasmata indiuiduorum eiusdem speciei, quomodo in vno homine sint vnius vel diuersarum specierum, ibidem, fol.128.
Fantasmata quomodo illuminantur ab intellectu agente, lib.2.ca.77.fol.136.
Fantasmata causant speciem in intellectu quæ est similitudo tantùm naturę, lib.1.ca.65.fol.51.
Fantasma solum intelligibile actu est altius in genere obiectorum cognoscibilium, lib.2.ca.96.fol.160.

FASCINATIO.

De fascinatione & huiusmodi immutationibus, lib.3.ca.103.fol.258.

FATVM.

Quomodo fatum secundum Boetii diffinitionem sit dispositio, lib.3.cap.93.fol.247.
Quomodo fatum sit mobile, aut immobile, ibidem.
Multiplex fati acceptio, ibidem.

FELICITAS.

Felicitas humana quomodo à pluribus habetur, libr.3.cap. 39.& 44.fol.195.& 200.
Quomodo secundum Aristotelem felicitas in cognitione diuinarum rerum per scientias speculatiuas consistit, lib.3.ca. 44 fol.200.
Felicitas est secundum operationem intellectus per habitum perfecti, libr.1.cap.100.fol.73.
Duplex felicitas, scilicet contemplatiua & actiua, lib.1.ca.102.fol.74.
Quod à corporea influentia dependentiam habet, non est medium ad felicitatem proportionatum, lib.3.ca.85.fol.240.

FIDES.

Fides primorum quomodo est altior posteriorum fide, li.3.ca.40.fol.196.
Quomodo actus fidei est imperfectus ex parte intellectus, ex parte verò obiecti est perfectus, ibidem.
De fidei certitudine, ibidem, fol.196.
Fides habet cognitionem magis similem auditui quàm visioni, ibidem.
Quomodo aliqua cognitio de Deo est altior cognitione fidei, ibidem.
Quomodo Apostoli cognitionem fidei acceperunt, ibidem.
Quomodo fides ad gratiam gratis datam pertineat, lib.3.ca.154.fol.295.
Quod hic per fidem tenemus, videntibus diuinam essentiam est quodammodo per se notum, lib.4.ca.54.fol.350.

FIGVRA.

Figura nullius actionis aut passionis est principium, lib.3.cap.105.fol.260.
Vtrum figuræ quæ in imaginibus necromanticis aut astrologicis fiunt, sint corporum cælestium effectus, ibidem.
An constitutionem figuræ consequatur aliqua virtus ex influentia cælesti inquantum dat speciem imaginii, ibidem.

FILIVS.

Filius dei à patre naturaliter producitur, lib.4.ca.11.fol.312.
Quomodo filius sit in patre & econuerso, lib.4.ca.9.fol.308.
Impropriè & secundum quid filius dei potest dici creatus, ibidem.
Quomodo intelligitur filium dei descendisse de cælo, lib.4.ca.30.fol.333.
Quomodo non est necesse si filius dei est incarnatus, quòd aliæ personæ diuinæ sint incarnatæ, lib.4.ca.39.fol.340.
Filius de substantia patris generatur, lib.4.ca.47.fol.344.

FINIS.

Finis ad quem ordinatur humana natura, est supernaturalis, lib.1.ca.5.fol.4.
Quomodo habito fine cessat motus, lib.1.ca.20.fol.17.
Finis diuinæ voluntatis in rerum productione est eius bonitas, inquantum per causata manifestatur, lib.2.ca.38.fol.98.
Vltimus finis cuiuslibet agentis inquantum huiusmodi, est ipsemet, lib.3.cap.17.fol.179.
Finis est melior iis quæ sunt ad finem, lib.3.ca.27.fol.191.
Vltimus finis vniuersi est veritas, lib.1.ca.1.fol.1.
Nec naturalia nec bruta præstituunt sibi finem, lib.1.ca.44.fol.37.
Ordo finium proportionatur ordini agentium, lib.3.ca.17.fol.179.
Quomodo deus agit propter finem, ibidem.
Quomodo diuina assimilatio in causando est vltimus finis, libr.3. capit.22.fol.183.
Motus cæli, duplex est vltimus finis, ibidem.
Finis mortis cæli est vt consequatur vbi ad quod est in potentia, ibidem.
Vltimus finis dupliciter accipi potest, lib.3.ca.26.fol.190.
Ea quæ sunt vnius speciei perueniunt ad finem eius vt in pluribus, lib.3.cap.39.fol.195.
Repugnat aliquid esse finem naturæ, & naturam ad illud peruenire non posse, lib.3.ca.44.fol.200.
Quæ sit causalitas finis, lib.1.cap.75.fol.60.
Vltimus finis & perfectio rei est operatio vel operationis terminus, lib.3.cap.64.fol.218.
Finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, lib.1.ca.86.fol.66.
Quæ sunt propinquiora fini, magis cadunt sub ordine qui est ad finem, lib.3.ca.90.fol.244.
Fini repugnat infinitum, lib.1.ca.38.fol.31.
Quomodo res ordinata ab agente ad finem ex eius motione finem consequatur, lib.3.ca.1.fol.169.
Deus est finis creaturæ rationalis, & aliter aliarum creaturarum, lib.3.ca.111.fol 266.
Intelligibilia suum finem non consequuntur à fortuna inquantum huiusmodi, lib.3.ca.143.fol.287.
An aliquis præter intentionem vltimum finem assequi possit, libr.3. cap.142.fol.287.
An frustrà per aliquod medium finis quæratur si sine illo haberi potest, ibidem, fol.287.
Necesse est dari homini aliquod auxilium supernaturale ad finis supernaturalis consequutionem, lib.3.ca.147.fol.289.
Dupliciter contingit rem in finem dirigi & ordinari, lib.3.ca.150.fol.291.
Vnius finis est alterius finis, lib.3.ca.17.fol.179.
Proportio inter prima principia in speculatiuis & finem in agibilibus, libr.4.cap.92.fol.382.

FLAGELLA.

Flagella quibus homo pro peccatis affligitur, quandoque ei in satisfactionem computantur, lib.4.ca.73.fol.367.

FOMES.

Fomes per baptismum non tollitur, sed mitigatur, lib.4.ca.52.fol.348.

FORMA.

Formæ rerum sensibilium perfectius esse habent in intellectu quàm in rebus lib.2.ca.50.fol.106.
Forma inferioris gradus non potest in gradum superiorem sui similitudinem producere, lib.1.ca.65.fol.50.
Forma abstracta à materia est intellectiua, lib.2.ca.82.fol.143.
Forma est id quo aliquid est, sed esse est id quo aliquid denominatur ens, lib.2.ca.54.fol.108.
Forma quæ imperfectè est in aliquo, non facit ipsum esse tale, libr.2.cap.50.fol.106.
Formæ non sequuntur dispositiones materiæ, sed econuerso, libr.2.capit.40.fol.99.
Forma mixti quomodo habet actionem excedentem qualitates actiuas & passiuas, lib.2.ca.68.fol.123.
Formæ quæ sunt extra materiam, habent esse completius & vniuersalius aliis lib.2.ca.92.fol.157.
Forma adueniens rei post esse completum est accidentalis, lib.2.ca.58.fo.114.
De vnione formæ cum materia, lib.2.ca.86.fol.149.
Forma generati est finis generationis, lib.3.ca.19.fol.180.
Forma limitata non potest essentiam formę illimitatæ repræsentare, lib.3.ca.49.fol.206.
Forma dat esse sed non conducit ad esse, lib.2.cap.6.fol.78.
Si forma subsistens habeat esse non participabile ab alio, per esse suum determinatur in seipsa, lib.3.ca.51.fol.207.
Id quo aliquid operatur, est forma eius, ibidem, fol.208.
Forma per quam res ordinatur in finem, assimilat quodammodo rem illam fini, lib.3.ca.151.fol.291.

FORTVITVM.

Homini nihil potest euenire fortuitum in ordine ad Deum, sed bene in ordine ad alias causas, lib.3.ca.92.fol.246.

FORTVNATVS.

Ex virtute cælesti non potest quis vniuersaliter esse fortunatus, sed bene ex vna diuina dispositione, lib.3.ca.92.fol.247.
Non est negandum hominem ex cælorum impressione bene aut malè fortunatum esse, ibidem.

FRVITIO.

Quomodo fruitio vltimus finis hominis sit, lib.3.ca.117.fol.270.

FVTVRVM.

De cognitione futurorum in somnis & extasi, lib.2.ca.81.fol.142.
Contingens vt futurum per certitudinem sciri non potest, li.1.ca.67.fol.53.
Quot modis præsignatio futurorum fiat, lib.3.ca.104.fol.259.

GENERATIO.

Fœminę generatio est præter intentionem particularis agentis, libr.3. cap.94.fol.249.
In generatione hominis quomodo idem est terminus generationis & creationis, lib 2.ca.89.fol.152.
Quomodo generatio hominis est naturalis, lib.2.ca.68.fol.122.
Accipere nouum modum essendi, non autem nouum esse, non facit generationem, lib.1.ca.26.fol.23.
De iis quæ ex putrefactione generantur, lib.3.ca.69.fol.224.
Quomodo pater diuinus genuit filium non voluntate, sed natura, li.4.ca.11.fol.313.
An voluntas concomitans generationem filii, secundum rationem præcedat, ibidem.
Quomodo generatio hominis dicitur vniformis secundum totum, hb.4.cap.43.fol.342.

GENITVM.

Omne genitum est corruptibile secundum Aristotelem, lib.2.cap.15.& 81.fol.82.& fol.142.
Genita ex putrefactione & genita ex semine, sunt aliquando eiusdem speciei, lib.3.ca.69.fol.224.

GENVS.

Quod est in genere, conuenit cum aliis generis quidditate, sed differt ab eis secundùm esse, lib.1.ca.25.fol.21.
Differentia quomodo ad genus se habeat, lib.1.ca.42.fol.34.
Natura generis non potest cognosci nisi eius differentię primę cognoscantur, lib.1.ca.65.fol.50.
Vnde sumitur genus & differentia tam in rebus materialibus quàm immaterialibus, lib.2.ca.95.fol.159.

GRATIA.

Gratia gratum faciens quid sit, lib.3.ca.150.fol.291.
Quomodo in anima fit naturalis ordo ad gratiam, lib.3.ca.101.fol.255.
Vtrum homo ad gratiam & gloriam amissus, post hanc vitam possit reparari, lib.3.ca.144.fol.287.
Non possumus diuinam gratiam nostris operibus promereri, lib.3.capit.149.fol.290.
Quare auxilium ad beatitudinem consequendam gratia nuncupatur, lib.3.cap.150.fol.291.
Proprius effectus gratiæ est dilectio dei, lib.3.ca.151.fol.291.
Quomodo per gratiam perficiatur affectus, ibidem.
Per gratiam homo, dei dilector efficitur, ibidem.
De necessaria concomitantia fidei ad gratiam, lib.3.ca.152.fol.292.
Vtrum gratia præcedat fidem, spem, & charitatem tanquam eius aliquo modo causa, lib.3.ca.153.fol.292.
Vtrum motus liberi arbitrii gratiæ infusionem præcedat, ibidem.

Universidad de Deusto
Biblioteca

TABVLA

Differentia inter gratiam gratis datam & gratum facientem, libr.3.capit.154. fol.294.
De gratia virtutum & sanitatum,lib.3.cap.154.fol.294.
Quomodo sapientia & scientia inter gratias gratis datas computantur, ibid. fol.295.
Homini unpituratur si gratiam non habeat quamuis à solo Deo eam habere possit,lib.3.cap.159.fol.297.
Gratia dat non solum efficaciam merendi,sed etiam alia, li.3.ca.160.fol.298.
Vtrum ad primam gratiam aliqua dispositio requiratur cuius meritum Christi non sit causa,lib.4.ca.55.fol.353.
Quomodo intelligitur hominem post peccatum posse ad gratiam redire,lib. 4.cap.71.fol.364.
Vtrum quis per gratiam viæ possit in bono confirmari,li.4.ca.70.fol.363.

GRAVE.

Gratia & leuia mouentur à generante,lib.3.ca.23.fol.184.lib.1.cap.20. & 97. fol.15.fol.72.
Quomodo grauitas & leuitas ad motum grauium & leuium se habeant, lib. 4.ca.97.fol.385.

GRAVITAS.

Grauitas & leuitas quomodo sint principium actiuum aut passiuum motus naturalis,lib.4.ca.vlt.fol.385.

GVBERNATIO.

Dupliciter dicitur aliquid propter se gubernari,lib.3.ca.113.fol.268.

HABITVDO.

Quomodo habitudo naturalis dicatur,lib.1.ca.82.fol.64.

HABITVS.

Habitus primorum principiorum non est idem cum lumine intellectus agentis,lib.2.ca.75.& 78.fol.132. & 137.
Quomodo habitus scientiæ sit simplex qualitas,lib.1.ca.56.fol.45.

HIERARCHIA.

Distinctio hierarchiarum,lib.3.ca.80.fol.233.
Declaratio distinctionis hierarchiarum,lib.3.ca.80.fol.233.
Quomodo tertius ordo primæ hierarchiæ dispositionem diuinorum operum in seipsa considerat,ibid.fol.234.

HOMO.

Homo generat hominem causando vnionem animæ cum corpore,lib.2.cap. 89.fol.152.
Quomodo homo generans sit causa dispositionum corporis,ibidem.
Quomodo virtus seminis animam intellectiuam attingat,ibidem.
Homo de necessitate vult suam beatitudinem,lib.1.ca.80.fol.62.
Homines conuenienter sub cælestibus spiritibus collocantur, libr.3.capit.87. fol.235.
Homini natura in paucis sufficienter prouidit,lib.3.ca.85.fol.239.
Quare Deo gubernatio hominis ascribitur,angelis verò eius custodia, libr.3. cap.92.fol.246.
Quomodo homo dicitur bene aut male natus ex corporum cælestium dispositione,non autem ex angelis aut ex Deo,ibidem.
Quomodo corruptibilia ad hominem ordinentur,lib.3.ca.112.fol.267.
Facultas agendi & non agendi est homini naturalis, non autem ipsa operatio.lib.3.cap.113.fol.268.
Quomodo plures hominum damnentur quàm saluentur nõ obstante quòd per se sub diuina prouidentia cadant,ibidem.
Quomodo partes hominis,vnius ad diuersarum specierum sint, lib.4.cap.32. fol.333.
Alii homines à Christo mouentur à Deo ad operationes tantùm communes.lib.4.ca.41.fol.341.
Homo multis modis naturalis dici potest,lib.4.ca.43.fol.342.
Nihil est altius homine secundum ordinẽ finis nisi Deus, lib.4.ca.54. fo.350.
Quomodo humanitas sola principia essentialia significet, libr.4.capit.81.folio 373.
In homine manent semper eædem partes secundum speciem, non secundum materiam,ibidem.fol.373.

HONOR.

Vtrum honor sit bonum corporale an spirituale,lib.1.ca.92.fol.70.
Exhibitio honoris Deo per sensibilia, & etiam per interiorem venerationem conuenienter Dei cultus nominatur,lib.3.119.fol.271.

IDEM NVMERO.

Quòd non est continuum,idem numero non est,lib.4.ca.81.fol.373.
Quomodo res annihilata possit eadem numero reparari,ibidem.
Quomodo virtute naturæ idem numero corruptum reparari non potest,ibidem,fol.372.
Quomodo remaneat idem numero indiuiduum à principio vitæ vsque ad finem,ibidem,fol.373.

IGNIS.

Quomodo ignis cui noua fit appositio combustibilis maneat vnus numero, lib.4.cap.81.fol.373.
De igne per quem purgandum est vniuersum,lib.4.ca.97.fol.385.

IMAGINABILE.

Esse imaginabile quomodo est medium inter esse sensibile & intellectuale, lib.2.ca.96.fol.160.

IMAGINATIO.

Ex imaginatione sequitur aliquando corporis immutatio ad sanitatem vel ægritudinem,lib.3.ca.99.fol.254.

IMAGO.

Vtrum imaginibus astrologicis,aut etiam necromanticis aliqua virtus ex corporibus cælestibus inesse possit,lib.3.ca.104.fol.259.
Dupliciter potest accipi imago,lib.4.ca.26.fol.330.
Quædam est imago perfecta,quædam imperfecta, & quomodo in homine ponitur Dei imago,ibidem.
Quomodo imago ad vestigium se habeat,ibidem.

IMMATERIALE.

Vnde sumatur genus & differentia in rebus immaterialibus, libr.2. capit. 95. fol.159.
Res immateriales seipsis sunt indiuiduæ, libr.1.cap.21.fol.17.& libr.2.cap.93. fol.157.
Multitudo rerum immaterialium, rerum materialium multitudinem excedit, lib 2.cap.92.fol.156.

IMMATERIALITAS.

Immaterialitas est ratio quòd aliquid sit de ordine intelligibilium, lib.1.cap. 44.fol.37.
Immaterialitas est ratio quòd aliquid sit virturis cognoscituæ, lib.2.ca.62. & 82.fol.119.& 144.

IMMORTALE.

Quomodo primus homo fit institutus immortalis.lib.4.ca.81.fol.372.

IMMVTABILE.

Vtrum ex immutabilitate diuina argui possit quòd Deus necessariò ex suppositione velit quæ modo vult,lib.1.ca.83.fol.64.

IMPASSIBILITAS.

Impassibilitas corporum resurgentium erit firmior impassibilitate corporum cælestium,lib.4.ca.86.fol.378.
De causa impassibilitatis corporum beatorum,ibidem.
Vtrum impassibilitas beatorum sit aliqua qualitas permanens,ibidem.
Duplex causa impassibilitatis,scilicet remota & propinqua,ibid.fol.378.
Quomodo corpora cum originali tantùm decedentia, erunt impassibilia, lib.4.cap.89.fol.378.

IMPOSSIBILE.

Quæ sunt impossibilia,non cadunt in intellectu,lib.1.ca.84.fol.65.

IN ALIQVO.

Quod est in aliquo,est in eo per modum eius in quo est,& non per proprium modum,lib.4.cap.13.fol.316.

INCARNATIO.

Licet virtus incarnationis diuinæ sit ad omnium hominum salutem sufficiẽs, non omnes tamen salurem consequuntur,lib.4.cap.55.fol.353.
Vtrum Christus per incarnationem meruerit nobis primam gratiam,ibid.
Vtrum si homo non peccasset,filius Dei fuisset incarnatus,li.4.ca.55.fol.354.

INCIPERE.

Quòd non incipit esse,non definet,lib.1.ca.15.fol.12.

INCOMPLEXVM.

Quomodo incomplexum comparationem importat,lib.1.ca.59.fol.47.
In complexo importatur comparatio incomplexi ad rem,ibidem.

INCORRVPTIBILE.

Est aliqua causa communis incorruptibilitatis in damnatis & in beatis,sed in beatis etiam aliqua particularis causa inuenitur,li.4.cap.86.fol.378.

INDIVIDVATIO.

Dupliciter potest in Deo assignari aliquid tanquam principium indiuiduationis,lib.4.ca.14.fol 317.
Quomodo intelligitur indiuidua vnius speciei per solam materiam multiplicari,lib.4.ca.26.fol.330.
Vtrum multiplicatio indiuidualis fiat per materiam,ibid.fol.330.

INDIVIDVVM.

Quomodo accidentia indiuidui se habent ad essentiam,lib.1.ca.21.fol.18.
Res materiales per materiam signatam indiuiduantur,ibid.fol.17.
Res immateriales seipsis sunt indiuiduæ,ibid.& lib.2.ca.93.fol.156.
Vtrum indiuiduum humanæ naturæ sit hypostasis vel persona, libr.4.ca.43. fol.342.
Quomodo maneat idem numero indiuiduum à principio vitæ vsque ad finem,lib.4.ca.81.fol.373.

INFINITVM.

Non potest dari infinitum in actu,lib.2.ca.81.fol.141.
Infinitas dei multipliciter cognosci potest,lib.3.ca.56.fol.212.
De infinito negatiuè & priuatiuè dicto,lib.1.ca.43.fol.35.
Infinitum repugnat fini,lib.1.cap.28.fol.21.
Quomodo deus si potest finita plura simul cognoscere,potest etiam cognoscere infinita,lib.1.ca.69.fol.56.
Quid est cognoscere infinitum per modum infiniti,ibid.fol.56.
Quomodo infinitum à Deo perfectè cognoscitur,ibid.fol.56.
Intellectus in diuina essentia videt aliquo modo infinita,li.3.ca.60.fol.214.

INFIRMITAS.

Infirmitas corporalis aliquando ex peccato consequitur, lib.4.ca.73.fol.367.

INNASCIBILITAS.

Quid dicat innascibilitas in parte,lib.4.ca.24.fol.328.

INSTRVMENTVM.

Instrumentum non adhibetur ad aliquid causandum nisi per viam motus, lib.2.cap.21.fol.87.
Instrumentale agens exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem mediam,& habet proprium effectum,ibid.fol.87.
Instrumentum virtutis creatæ oportet vt propria virtute attingat passum,nõ autem instrumentum virtutis diuinæ,lib 3.ca.87.fol.242.
Quomodo omnia quæ sub Deo sunt,sint tanquam eius instrumenta,lib.3. ca.100.fol.254.
Vtrum quia corpora naturaliter operantur,non possint esse instrumenta substantiæ incorporeæ ad miracula facienda,lib.3.ca.102.fol.257.
Dupliciter potest corpus esse instrumentum agentis incorporei, ibid.fo.257.
Aliæ creaturæ sunt instrumenta Dei, & aliquo modo substantiarum intellectualium,lib.3.ca.112.fol.267.
Instrumentum non ex virtute suæ naturæ, sed ex virtute principalis agentis operatur,lib.4.ca.36.fol.354.
Duplex indispositio potest esse in instrumento,lib.4.ca.77.fol.369.

INTELLECTIO.

Bene infertur corpus non posse intellectionem in alio causare ex eo quòd ipsam in se causare non potest,lib.3.ca 84.fol.237.

INTELLECTVALE.

Intellectualis natura secundum suam cognitionem est sui actus domina, lib. 3.cap.112.fol.267.
Vnde sumuntur gradus intellectualis operationis,lib.2.ca.92.fol.156.
Quomodo plures gradus intellectualis operationis vni possint aut non possint conuenire,ibidem.
Intellectuales substantiæ non dependent à mouendo,ibidem.
Aristoteles duos ordines substantiarum intellectualium posuit,ibidem.
Cuiliber intellectuali naturæ creatæ,proprium est intelligere secundum modum suæ substantiæ,lib.3.ca.52.fol.208.
Intellectuales substantiæ superiores habent virtutem non explicabilem per virtutem corpoream,sed bene inferiores,lib.3.ca.80.fol.233.
Quomodo substantia intellectualis ab aliis naturis differt, li.3.ca.112.fo.267.

INTELLECTVS.

Intellectus agens intelligibilia in potentia,facit intelligibilia in actu, & similiter intellectus habitualis,lib.2.cap.77.fo.136.& lib.3.cap.42.fo.198.
Intellectus diuinus est primus author & motor vniuersi,lib.1.ca.1.fol.1.
Virtus intellectus est quodammodo infinita,lib.2.ca.55.fol.110.
Intellectus in actu est intelligibile in actu,lib.1.ca.44.fol.37.

Quæ

COMMENTARIORVM.

Quæ sit causa intellectus nostro, quod si naturam sensibilem determinatam haberet,prohiberetur ab aliarum naturarum receptione, libro secundo, capite 58.folio 165.
Intellectus perficitur sedatis animæ passionibus,libro 2.ca.55.folio 110.
Ex intellectu & intelligibili magis fit vnum quàm ex materia & forma, libro primo,capite 44.folio 36.
Intellectus inspicit immaterialia in aliquo materiali,libro 2.ca.73.folio 129.
Intellectus cognoscit vniuersale per abstractionem à materia,ibidem.
Intellectus intelligit secundum modum suæ naturæ,ibidem,folio 129.
Intellectus agens assimilatur arti,libro secundo,capite 76.folio 134.
Intellectus agens naturaliter operatur,ibidem.
Intellectus noster est pura potentia in genere intelligibilium,libro 2.capi.82. & 98.folio 143.& folio 163.libro tertio,capite 46.folio 203.
Intellectus noster non intelligit singularia,libro primo,ca.65.fol.51.
Illud primò & per se ab intellectu cognoscitur cuius similitudine informatur libro primo,capite 48.fol.39.
Intellectus multa successiuè considerantis,impossibile est vnam operationem esse,libro primo,capite 55.fol.44.
Intellectus noster cognoscit priuationem & potentiam per priuationem & potentiam in ipso existentem,libro primo,ca.71.fol.58.
Intellectus possibilis non est in angelis,libro 2.cap.96.fol.161.
Intellectus aliquam operationem habet cuius solus Deus est causa tanquam agens quod,libro 3.capite 89.fol.244.
Intellectus noster intelligit prima principia,lib.4.ca.11.fol.312.
Intellectus quomodo est simplicior & abstractior anima intellectiua, libro secundo,capite 69.fol.124.
Quomodo proportionantur intellectus agens,intellectus possibilis,& species intelligibilis,libro 2.ca.76.fol.134.
Si intellectus agens esset substantia separata, homo non se ageret ad intelligendum,libro 2.cap.76.fol.135.
Intellectus agens illuminat phantasmata,libro 2.cap.77.fol.136.
Intellectus modum quo intelligit,rebus non attribuit,lib.1.ca.36.fol.30.
Intellectus quomodo per diuersas conceptiones Deo aliqualiter assimilatur. libro 1.cap.35.fol.30.
Intellectus quomodo se habeat ad conceptum suum,libro 1.ca.53.fol.42.
Quæ sit necessitas ponendi conceptum in intel.intelligente,ibid.fol.42.
Quomodo intellectus intelligatur conuerti ad phantasmata,libro primo,ca. 65.fol.51.
Intellectus diuinus compositionem & diuisionem dicit,lib.1.ca.59. fol.47.
Quomodo intellectus in ratione motiui est simpliciter nobilior voluntate, libro tertio,ca.26.fol.190.
Intellectus agens & intellectus in habitu se habent sicut forma & materia, libro 3.cap.43.fol.199.
De duplici facultate intellectus ad intelligendum,lib.3.cap.104.fol.258.
Intellectui in habitu secundum Auerroem conuenit facere intelligibilia in actu & intelligere,lib.3.ca.43.fol.199.
Prima intellecta sunt initium intellectus in actu,ibidem.
Intellectus possibilis secundum Auerroem est subiectum intellectus in habitu,ibidem,fol.199.
Secundum Auerroem in perfecta copulatione intellectus agentis cum homine,homo erit sicut Deus,ibidem,fol.199.
Intellectus videns Deum non cognoscit quæ ex simplici eius voluntate dependent,lib.3.cap.56.fol.212.in princ.
De intellectu qui est virtus intellectualis,libro 1.cap.94.fol.71.
Quomodo intellectus dicitur naturalis intelligere,li.4.ca.11.fol.312.
Intellectus dupliciter fit in actu,libro 4.ca.19.fol.322.
Dupliciter potest intellectus hominis ab angelo illuminari, libro tertio,cap. 92.fol.246.

INTELLIGERE.

Cuiusibet naturæ intellectuali proprium est vt intelligat secundum modum suæ substantiæ,lib.3.ca.52.fol.208.
Intellectuales operationes quomodo specie diuersificantur,libro secundo,ca. 94.fol.138.
Diuersus modus intelligendi,diuersitatem arguit naturarum, ibidem,fol.138.
Quæ vna specie cognosci possunt,simul possunt intelligi, libro primo, capite 55. fol. 44.
Intelligere conuenit animæ intellectiuæ secundum quòd materiam excedit, lib.2.cap.68.fol.123.in fine.
Posse intelligere est posse pati,lib.2.cap.60.fol.117.
Intelligere est nobilissimus effectus in istis inferioribus,li.2.cap.76.fol.135.
Vtrum apud Aristotelem anima possit intelligere sine phantasmate, libro secundo,ca.81.fol.142.
In separatis à materia idem est intelligens & intellectum,libro secundo,ca.81. fol.141.
Intelligere distinguitur realiter à conceptu per ipsum producto, libro primo, cap.55.fol.42.
Intelligere comparatur ad intellectum sicut eius esse,lib.1.ca.41.fol.38.
Intelligere non ordinatur ad aliquod factum per ipsum,lib.3.ca.2.fol.170.
Quomodo intelligens & sentiens inquantum huiusmodi,habet habitudinem ad rem extra,lib.1.ca.72.fol.58.
Vtrum intelligere nostrum sit successiuum,lib.1.ca.102.fol.74.
Intelligere diuinum non est per aliquam virtutem passiuam,sed bene intelligere humanum,lib.4.ca.11.fol.313.

INTELLIGIBILE.

Facere intelligibilia in actu conuenit intellectui agenti, & intellectui in habitu,lib.3.ca.42.fol.198.
Facere intelligibilia in actu est prius quàm intelligere,li.3.ca.43.fol.199.
Facere intelligibilia in actu est in nostra potestate,ibid.fol.200.
Quomodo res est in actu intellecta,lib.4.ca.11.fol.311.
Intelligibile non mouet nisi sub ratione boni,lib.3.ca.3.fol.171.

INTENTIO.

Vis cognoscitiua non cognoscit nisi adsit intentio,lib.1.ca.55.fol.44.
Quæ oportet sub vna intentione cadere,oportet simul esse intellecta,ibid.
Intentio effectus demonstrat agentem,lib.2.cap.76.fol.135.
Quomodo se habeat intellectus ad intentionem intellectam,libro primo,ca. 53.folio 42.
Intentio agentis per intellectum & æstimationem tendit in id quod apprehenditur vt finis,lib.3.ca.4.fol.172.
In idem fertur intentio principalis agentis & instrumenti,libro tertio, ca.24. fol.186.
Aliquis effectus est præter intentionem particularis agentis qui est secundum intentionem vniuersalis agentis,lib.3.cap.94.fol.249.
Fœminæ generatio est præter intentionem particularis agentis,lib.3.cap.94. fol.249.
Vtrum sufficienter concludatur intentionem intellectam, & intellectum esse idem in Deo,quia habent idem esse,lib.4.cap.11.fol.311.
Esse intentionis intellectæ,in ipso intelligi consistit,ibidem,fol.311.
Intentio intellecta in angelis est omnino eis intrinseca,ibidem,fol.311.

INVISIBILE.

Vtrum sit res aliqua naturalis quæ hominem reddere inuisibilem possit, libr. 3.ca.104.fol.259.

IVDICIVM.

Per commune iudicium reddetur omnibus simul quod meruerunt,lib.4.cap. 96.fol.384.
Post finale iudicium non erit amplius generationis & corruptionis status, li. 4.cap.97.fol.385.

IVSTITIA.

De iustitia quæ est condecentia diuinæ bonitatis,lib.2.ca.28.fol.92.
Vtrum iustitia commutatiua sit in Deo,lib.1.cap.93.fol.71.
Iustitia aliter dicitur de Deo,& aliter de hominibus,ibid.fol.71.
Quomodo subtractio iustitiæ originalis fuit voluntaria voluntate primi parentis,lib.4.cap.52.fol.348.
Quod iustitia originalis gratiam includebat,ibidem.

IVSTVS.

Iusti ex seipsis etiam sine lege cogente ad obseruandam iustitiam inclinantur, lib.3.cap.128.fol.277.

LATRIA.

De latriæ nomine,lib.3.cap.119.fol.271.
Latria soli Deo primò & per se debetur, secundario verò etiam quibusdam creaturis,lib.3.cap.120.fol.272.
Quomodo latriæ cultus nulli alii à Deo est exhibendus,ibidem,fol.272.

LEGALIA.

De obseruatione legalium,lib.4.cap.57.fol.355.

LEX.

Lex vetus gratior erat lege noua,lib.4.cap.55.fol.353.
Lex diuina non induxit ad credendum aliquod falsum, libro tertio, capitulo 118.fol.270.
Lex vetus & noua quomodo differant,lib.1.cap.5.fol.4.
Ad superiorem pertinet suas leges interpretari,lib.3.ca.76.fol.231.
Lex est ratio & regula operandi,lib.3.cap.114.fol.269.
Illis danda est lex in quibus est agere & non agere,ibid.fol.269.
Ad legem requiritur promulgatio,lib.3.ca.115.fol.269.
Intentio legislatoris est eos quibus dat legem bonos efficere,ibidem.
Vtrum lex vetus debeat dici lex timoris,lex autem noua lex amoris,lib.3.cap. 116.fol.269.
Quomodo qui spiritu Dei aguntur,non sunt sub lege,li.4.ca.22.fol.324.

LIBERALITAS.

Vtrum liberalitas & magnificentia sint in appetitu sensitiuo an in voluntate. lib.1.ca.93.fol.70.

LIBERTAS.

Vtrum actus intellectus præueniens actum voluntatis sit liber, lib.3.cap.73. fol.228.

LIBERVM ARBITRIVM.

Liberum arbitrium idem est quod voluntas,lib.2.ca.48.fol.105.
Sola habentia intellectum,sunt liberi iudicii,lib.2.ca.48.fol.105.
Quid sit de ratione liberi arbitrii,lib.1.ca.88.fol.66.
Vtrum necessitas naturalis inclinationis ster cum arbitrii libertate, lib.3.cap. 138.fol.283.
Dupliciter integritas liberi arbitrii consideratur,lib.3.ca.160.fol.298.
Cum libertate arbitrii stat immutabilitas de bono in malum, & econuerso, lib.4.ca.95.fol.383.

LOCVS.

Quomodo substantia immaterialis est in loco per operationem, lib.3.ca.68. fol.222.
Comparatio loci ad formam,lib.3.ca.82.fol.235.

LVDVS.

Ludus ad animæ recreationem ordinatur,lib.3.ca.25.fol.187.

LVMEN.

Lumen gloriæ propter quid requiratur,lib.3.ca.54.fol.210.
Lumen gloriæ nulli intellectui creato potest esse naturale,ibidem.
Quomodo lumen gloriæ sit eiusdem ordinis cum diuina essentia,ibidem.
Quomodo in hac vita aliqui lumine gloriæ sunt illustrati,ibidem.
Quomodo lumen gloriæ sit diuinæ visionis principium, lib.3.cap.58.fol.213.
Propter quid requiratur lumen ad videndum,lib.1. cap.76. & lib.2.capit.77. fol.60.& 136.
Alia auxilia ad diuinorum cognitionem data sine interiori lumine non sufficiunt,lib.3.ca.154.fol.294.
Differentia inter lucem & splendorem,tam in spiritualibus quàm in corporalibus,lib.4.ca.12.fol.314.
In vna parte aeris non possunt esse plura lumina simul,lib. 4.ca.26.fo.329.

MAGISTER.

Magister quomodo causat scientiam in discipulo,lib.2.ca.75.fol.132.

MAGVS.

Quomodo per magorum opera aliqui supra facultatem intellectus sui eleuantur,lib.3.ca.104.fol.259.
Per magicas artes non adipiscuntur homines profectum in bonis rationis, lib.3.ca.106.fol.261.

MALVM.

Malum inquantum est non ens,est aliquid,lib.2.ca.41.fol.100.
Malum quomodo habilitatem ad bonum remouet,lib.3.ca.12.fol.177.
Quomodo malum est in bono,lib.3.ca.11.fol.177.
Malum quomodo est in pluribus aut pauciores,lib.3.ca.6.fol.172.
Malum potest per accidens dupliciter intendi,ibidem,fol.173.
Bonum & malum dicuntur secundum ordinem ad finem vel priuationem ordinis,lib.3.cap.9.fol.174.
Quomodo à malo specificatur actus vel habitus,ibidem.
Malum habet causam deficientem,non autem efficientem, libro tertio,capit. 10.fol.176.
Quomodo aliquod malum est alicui violentum,& tamen est naturale,lib.1. cap.39.fol.32.

Universidad de Deusto
Biblioteca

TABVLA

Quid dicas malum quod est differentia constitutiua,li.3.cap.9.fol.174.
Subiectum mali est in potentia ad ipsum & ad suum oppositum,libro tertio, cap.13.folio 178.
Quomodo malum est causa per accidens,libro tertio,cap.14.folio 178.
Nihil est primum principium mali per se, libro 3.cap.15.fol.178.
In Deo est ratio qua malum cognoscitur,libro 1.cap.71.fol.57.
Malum cognoscitur per bonum sicut per suam rationem,ibidem,fol.58.
Vtrum de malo intellectus proprium conceptum formet,ibidem.
Vtrum Deus habeat propriam ideam mali,ibidem.
Vtrum malum culpæ sit à Deo,libro 3.cap.71.fol.127.
Quod ex sua natura inclinatur ad malum,per se ad malum tendit, libro tertio,cap.107.fol.261.
Nihil est simpliciter malum,libro 3.capite 107.fol.261.
Quomodo quod tendit in bonum vniuersale secundum naturam nullo modo in malum tendit,ibidem.

MARE.

Maris fluxus & refluxus causa,lib.3.capite 100.fol.254.
Vtrum diuisio maris rubri qualis fuit tempore egressionis populi Iudaici de Aegypto,possit virtute heri angelica,li.3.capite 101.fol.255.

MATER.

Quomodo mater ad generationem concurrat tam actiuè quàm passiuè,lib. 4.cap.11.& 45.fol.313.& 343.
Quomodo beata virgo dicitur mater Christi hominis,mater filii Dei,& mater Dei,libr.4.cap.45.fol.343.
Vtrum ista sit propria,beata virgo est mater Dei,li.4.ca.45.fol.343.

MATERIA.

Quomodo materia prima ad formas se habeat, libro secundo, capite 76.& 89.fol.134.& 152.
Materia non potest esse sine forma,libr.3.cap.4.fol.171.
Materia est bona in potentia.lib.3.ca.11.& 20.fol.177.& 181.
Materia est bona simpliciter,lib.3.ca.20.fol.182.
Materia signata est principium indiuiduationis,lib.1.ca.21.fol.18.
Quidditas materialis includit materiam in communi,lib.1.ca.21.fol.18.
Materia non est in potentia naturali ad eandem numero formam quam amisit.lib.2.ca.60.fol.118.
Quomodo se habeat potentia materiæ ad priuationem,li.3.ca.4.fol.171.
Quomodo in cælo est materia,& tamen est incorruptibile, libro tertio,cap. 20.fol.181.
Materia elementorum non sit susceptiua formæ vnius elementi nisi per hoc quòd subiicitur alteri parti contrarietatis,li.2.ca.30.fol.49.
Materia sub forma contraria existens non est generationis subiectum, lib.2. ca.30.fol.94.
Res eiusdem naturæ requirunt eandem materiam quæ generentur, libro 4. cap.45.fol.343.
Vtrum in materia remaneat potentia ad formam quam amisit,libro 4.ca.81. fol.372.
Ex materia nihil potest prouenire nisi casualiter,lib.2.cap.40.fol.99.

MATRIMONIVM.

Matrimonium gratiam confert,li.4.ca.78.fol.370.
Matrimonium aliquo modo per ministros ecclesiæ dispensatur, ibid.fo.370.
Quomodo aliquę personæ à matrimonio repelluntur,libro tertio,capite 125. fol.276.
Alicui melius est matrimonio vti,quatuis absolutè melius sit continere,libro tertio,cap.136.fol.283.
In sacramento matrimonii sunt tria sicut in aliis sacramentis, libro quarto, cap.78.fol.370.
Matrimonium vnionem Christi & ecclesiæ causat,ibidem,fol.370.
Quomodo sacramentum inter bona matrimonii computatur.ibidem.

MEDICVS.

Medicus consequitur efficaciam in sanando ex corporibus cælestibus, libro 3. cap.92.fol.246.

MEDIVM.

Duplex medium inter aliqua,libr.2.ca.96.fol.160.
Ab extremo ad extremum non peruenitur nisi per medium,ibid.fol.160.
Quomodo medium virtutem agentis adæquet vt instrumentum,libro tertio cap.68.fol.221.

MEMORIA.

Memoria quomodo est in parte intellectiua.libro 2.ca.74.fol.131.

MENS.

Quomodo Deus mentem hominis implere dicatur,libr.4.cap.18.fol.321.
Vtrum substantia spiritualis creata possit in mentibus sanctorum esse.ibidem folio 321.
Mens non potest debitè conuerti ad Christum sine charitate,libro 4.cap.72. folio 364.

MERITVM.

Vtrum homo possit beatitudinem promereri,lib.3.ca.149.fol.290.
Mercedem oportet merito proportionari,lib.3.cap.149.fol.290.

METAPHYSICA.

Metaphysica quomodo est aliis scientiis prior,lib.1.ca.4.fol.3.
Metaphysica quomodo est post alias scientias addiscenda,lib.1.ca.4.fol.3.
Subiectum Metaphysicæ est ens reale,ibidem.

MIRACVLVM.

Miracula Christi & discipulorum eius sufficienter veritatem fidei Christianæ confirmant,libr.4.ca.55.fol.333.
Quæ fiunt mediantibus corporibus naturaliter agentibus non sunt miracula,lib.3.ca.102.fol.256.
Quæ ad miraculi rationem exigantur,lib.3.ca.101.fo l.255.
Creatio vniuersi,animarum creatio,iustificatio quoque impii, miracula non sunt,lib.3.ca.101.fol.255.
De gradibus miraculorum,ibidem,fol.255.
De magnitudine miraculorum,ibidem.
Vtrum quæ à natura nullo modo fieri possunt,sed tantùm à Deo, miracula dici debeant,ibidem,fol.255.
Quæ fiunt à virtute finita,simpliciter miracula non sunt,li.3.ca.102.fol.255.
Sancti miracula faciunt authoritate & virtute diuina.li.4.55.fo.460.
Duobus modis sancti miracula facitunt,lib.3.ca.103.fol.258.

MISSIO.

An de ratione missionis diuinæ personæ sit quòd persona missa à mittente procedat,lib.4.ca.23.fol.325.
An mitti includat produci,ibidem.
Quomodo filius potest dici à spiritu sancto missus,lib.4.ca.24.fol.327.
Quomodo in mente intelligatur esse authoritas,ibidem,fol.327.

MIXTIO.

Quæ permiscentur, non manent integra, sed partim vtrunque corrumpitur, lib.4.ca.35.fol.337.
Miscibilia in mixto non saluantur,lib.4.ca.35.fol.337.
De forma mixti quæ est qualitas,lib.4.ca.81.fol.373.

MOBILE.

Primum mobile à Deo immediatè mouetur,lib.3.ca.68.fol.221.
Duplex ordo propinquitatis mobilium ad primum mouens,libro tertio,cap. 87.fol.242.
Incarnatio est omnium miraculorum maximum,li.4.ca.27.fol.331.
De miraculis à Christo factis,ibidem,fol.331.

MORALIS.

Quomodo aliquis actus dicatur moralis,lib.3.cap.10.fol.176.

MORS.

Mors quomodo aduenit homini per se, & quomodo per accidens, libro 4. cap.81.fol.372.
Mors postquam ad felicitatem peruenitur, non naturaliter desideratur, licet naturaliter desideretur felicitas,lib.3.ca.48.fol.205.
In homine inuenitur necessitas moriendi à sua natiuitate.libro quarto, cap. 50.fol.345.
Dupliciter potest intelligi homini contenire necessitatem moriendi ex sua institutione,ibidem.
Quòd necessitas moriendi est pœna peccati originalis & quòd vbi inuenitur hæc pœna,oportet inueniri peccatum, nec oppositum potest à pio errore teneri,ibidem,fol.346.
Quomodo mors eligibilis rationem habere possit,lib.4.ca.55.fol.353.
Quomodo mors Christi fuit sufficiens pro peccato originali satisfactio ratione personæ patientis,ibidem,fol.353.

MOTOR.

Motores corporum cælestium quomodo moueantur per accidens,li.1.ca.13. fol.10.& lib.2.ca.91.fol.155.
Quomodo primus motor demonstratus duodecimo Metaphysicæ est primus motus octauo Physicorum demonstratus,ibidem,fol.10.
Vniuersalis motor per vniuersalem formam mouet,lib.1.ca.44.fol.37.
Intellectus est primus motor in homine.lib.3.ca.25.fol.187.
Quid senserit Commentator de infinitate primi motoris,li.1.ca.20.fol.17.

MOTVS.

Motus augmenti & decrementi est aliquo modo secundum locum, libro 2. ca.90.fol.154.
Motus perpetuitas quomodocunque arguit infinitatẽ mouentis,l.1.c.20.f.16.
Motus qui est actus imperfecti,& qui est actus perfecti,li.2.ca.82.fol.144.
Motus grauium & leuium est à generante,lib.3.cap.23.fol.184.
Motus cæli quomodo est naturalis,ibidem,fol.185.
Motio mouentis est prior motu mobilis,lib.3.ca.149.fol.290.
Motus dupliciter potest ex parte formæ dici naturalis, libro tertio, capit.23. fol.185.
Motus continuus non ordinatur ad quietem, lib.3.cap.23.fol.184.
Motus naturalis velocior est in fine quàm in principio,lib.3.ca.50.fo.207.
Quomodo motus nutritionis & augmenti dicuntur naturales: vt motus cordis,lib.1.ca.97.fol.72.
Vtrum motus corporis cælestis habeat contrarium,lib.3.ca.82.fol.235.
Quomodo motus qui sunt in inferioribus ex impressione corporum superiorum non sunt violenti,lib.3.ca.100.fol.254.
Motus localis est prior aliis perfectione,lib.3.ca.82.fol.236.
Motus localis est naturaliter prior aliis motibus, ibidem, & libro secundo,ca. 43.fol.101.
Quomodo motus circularis dicitur esse semper in fine,lib.3.cap.82.fol.236.
Alteratio est aliis motibus prior in istis inferioribus, ibidem, folio 236.in fine & dein.
Vtrum posita tantùm intelligentia æterna finitæ virtutis motus possit esse æternus,lib.1.ca.20.fol.16.

MOVENS.

Quæ seipsa mouent,habent in seipsis moueri & non moueri,li.1.c.44.fo.36.
Nihil mouet seipsum primo,lib.1.cap.13.fol.10.
Nullum corpus mouet,nisi moueatur,lib.1.cap.20.fol.15.
Si virtus infinita esset in magnitudine,moueret in instanti,lib.1.cap.20.fo.17.
Mouens corporeum mouet attrahendo vel expellendo,ibidem,fol.17.
Vniuersale mouens mouet per vniuersalem formam,lib.1.ca.44.fol.37.
Mouens vt remouens prohibens magis vtitur motu quàm illum causet, libro tertio,ca.88.fol.243.
Motio mouentis præcedit motum mobilis ratione & causa, libro tertio,cap. 149.fol.290.
Mulieri nulla lege permissum est,vt vna plures habeat maritos, libro tertio, cap.124.fol.275.

MVTARI.

Quomodo dicitur aliquid mutari per acceptionem formæ, libro quarto,ca. 14.fol.318.
Mutatio durationem præcedit id quod fit.lib.2.ca.17.fol.84.

NATVRA.

Humana natura & diuina persona in vno esse vniuntur, libro quarto, ca.41. fol.341.
Quòd conuenit alicui ex sua natura,& non ex aliqua communi causa, minoratum in eo & deficiens esse non potest,lib.2.ca.15.fol.82.
Quòd fit virtute supernaturali,non impeditur propter naturæ diuersitatem, lib.3.ca.57.fol.213.
Quomodo nihil factum à Deo in rebus est contra naturam, libr.3.cap.100. fol.254.
Quæ naturæ conueniunt,sunt ex seipsis bona,lib.3.ca.129.fol.277.
Quomodo vnius naturæ est tantùm vnus communicationis modus, libr.4. cap.23.fol.326.
Aliud est personam ex duabus naturis esse, & aliud ipsam in duabus naturis subsistere,lib.4.ca.35.fol.337.
Quòd est præter naturam non potest esse semper,lib.1.ca.37.fol.38.
Quare virtute naturæ idem numero reparari non potest,lib.4.ca.81.fol.372.
Intentio naturæ semper est ad aliquod certum,lib.4.ca.83.fol.376.

NATVRALE.

Dicitur res naturalis ex hoc quòd habet formam, libro quarto, capitulo 35. fol.337.

COMMENTARIORVM.

Ea quorum forma est ordo & compositio,non sunt res naturales,folio 337.
Dupliciter potest dici aliquid naturale, libro 4.cap.52.folio 348.

NECESSARIVM.

Quomodo hoc antecedens, Deus sciuit hoc esse futurum,est necessarium absolutè,libro primo,cap.67.folio 54.
Si nihil eueniret in minori parte,omnia necessariò euenirent, li.3.ca.74.fo.229.
Non si Deus vult aliquid euenire,illud necessariò euenier,lib.1.cap.85.fol.65.
Necessitas ex suppositione non repugnat contingentiæ,ibid.folio 65.
De necessario absolutè & ex suppositione,libro primo,cap.83.folio 64.
In id quod est necessarium vnicuique duplex est inclinatio, libro tertio,capit. 134.folio 280.
Si aliquid natum est non ab alio esse,est per seipsum necesse esse, libro secundo,cap.15.folio 82.

NEGATIO.

Negatio quomodo per affirmationem cognoscitur,lib.1.cap.14.folio 11.
Prima quæ distinguuntur,negationem includunt,lib.1.cap.71.fol.57.
Nobiliora in entibus oportet ignobiliora numero aut quantitate excedere,libro secundo,cap.92.fol.137.

NOMEN.

Nomine res exprimuntur eo modo quo à nobis intellectu concipiuntur, libro primo,cap.30.fol.25.
Nomen abstractum significat vt quo aliquid est,ibidem,fol.26.
Nomina quæ proprium modum creaturæ important, non dicuntur propriè de deo,libro primo,cap.31.fol.26.
Quomodo beati vnictum nomen & proprium habebunt de deo, ibid.fol.26.
Rerum distinctarum sunt distincta nomina, ibidem,fol.27.
Pluralitas nominis substantiui & adiectiui vnde sumatur, lib.4.cap.11. & 14. fol.312.& 319.col.1.circa finem.
Nomen rei aruficialis dicitur primò de materia,& secundò de aggregato, lib. primo,cap.30.folio 26.
In nominibus dictis de deo & creaturis consideratur ratio causæ & causati,libro primo,cap.33.fol.28.
Nomen vnius plura significat aliquando ratione affinitatis eorum, lib. quarto,cap.42.fol.341.

NON ENS.

Includere rationem non entis dupliciter contingit,lib.2.cap.22.fol.89.
Quomodo implicans contradictionem est non ens,ibidem,fol.89.
Non esse quomodo sit appetibile,lib.3.cap.19.fol.180.
Quomodo non esse possit sub voluntate cadere,libro primo,cap.81.fol.63.

NVMERVS.

Millenarius est numerus cubicus,libro quarto,cap.83.fol.376.
Numerus denarius solet perfectionem designare,ibidem,fol.376.

OBLIGATIO.

Quomodo potest aliquis ad impossibile obligari,lib.3.cap.160. fol.298.

ODIVM.

Quomodo deus aliqua habere odio dicitur,lib.1.cap.96.fol.72.
Vtrum odium feratur in malum sub ratione mali,ibidem,fol.72.

OPERATIO.

Modus operationis correspondet modo naturæ operantis,libro secundo,cap. 73.& 96.fol.160.& 128.
Impossibile est vt diuersorũ secundum esse vna sit operatio,lib.2.ca.57.fol.113.
Operatio est motus qui est actus perfecti,lib.2.cap.82.fol.144.
Vna operatio non potest diuersis terminis primo & per se terminari, lib. primo,cap.48.fol.39.
Quomodo operationes specificè distinguuntur,lib.2.cap.94.fol.158.
Quomodo operationes iudicatæ sunt finis,lib.3.cap.2.fol.170.
Operatio diuiditur in actionem & passionem,lib.3.cap.22.fol.183.
Operatio propria cuiuslibet rei est finis eius,lib.3.cap.25.fol.187.
Operationes ex obiectis speciem recipiunt,libro 3.cap.25.fol.187.
A diuersis substantiis secundum esse non potest esse vna operatio, libro tertio,cap.42.fol.198.
Perfectum in vnoquoque est eius perfectissima operatio,lib.1.cap.100.fol.73.
Nullius operatio est perfectior sua substantia,lib.1.cap.102.fol.74.
Quod subditur corpori secundum suam operationem, subditur etiam illi secundum principium suæ naturæ,lib.3.cap.84.fol.237.
Ex obiecto intellectus conuenienter arguitur operationem intellectualem in tempore non esse,lib.3.cap.84.fol.237.
Operationes amentium non sunt propriè humanæ,lib.3.cap.85.fol.240.
Ex modo & specie operationis mensura & qualitas eius pensatur,libro secundo,cap.1.fol.75.
Operationem sumere speciem ab obiecto, &à forma agentis non opponuntur,libro secundo,cap.1.fol.75.
Id quo aliquid operatur,est forma eius,lib.2.cap.59.fol.115.& libro tertio,capit.51.folio 208.
De necessitate operationis manualis,libro tertio,cap.135.folio 282.

OPPOSITIO.

Oppositio contradictoria quomodo est maxima,lib.4.cap.14.fol.319.
Oppositio relatiua contradictionem non includit,ibidem.
Sola oppositio relatiua facit distinctionem realem inter relationes, & inter personas diuinas,libro quarto,cap.24.fol.328.

ORATIO.

Quid sit oratio,& quomodo ad desiderium se habeat,lib.3.cap.95.fol.250.
Qui à dei amicitia declinat, non est dignus vt eius oratio exaudiatur, libro 3. capit.96.folio 250.
Conditiones ad orationem requisitæ ad hoc vt exaudiatur,ibidem,fol.250.
Quomodo peccator quandoque pie oret,ibidem.

ORDO.

Omnes septem ordines possunt dici vnum sacramentum, & dici septem,libro quarto,cap.75.folio 368.
Inferiores ordines sunt propriè sacramentum,libro quarto,cap.75.fol.368.
In ordinis sacramento & confertur gratia & præexigitur, li.4.ca.74.fol.368.
Episcopatus est ordo,non autem ordinis sacramentum,lib.4.cap.76.fol.369.
Ordo rerum est sicut melius esse potest,libro primo,cap.42.fol.33.
Ordinis corporalium ad ordinem spiritualium comparatio,lib.3.ca.58.fo.213.
Bonum ordinis diuersorum est melius quolibet ordinatorum, libro secundo, cap.45.folio 103.
De modo,specie,& ordine,libro tertio,cap.97.fol.252.
Quomodo ordo plurium effectuum sit vnus,libro tertio,cap.98.fol.252.
Vnde ordo speciem & naturam accipiat,ibidem.
Dupliciter intelligi potest voluntatem diuinam ad hunc ordinem rerum determinatam non esse,libro tertio,capitulo 99.folio 253.
Quomodo deus aliquando absque prouidentiæ mutatione præter ordinem rerum operatur,ibidem,folio 254.
Quod est sub aliquo ordine constitutum, non potest præter illum ordinem operari,libro tertio,cap.102.folio 255.
Diuisio ordinis sacramenti est diuisio totius potestatiui,lib.4.cap.75.fol.368.
Ordo dupliciter potest dici sacer.ibidem,folio 368.
Inferiores ordines sunt sacramenta,ibidem.

ORIRI.

Vbi aliquid totaliter ex alio oritur, non est assignare recipiens & receptum, libro quarto,cap.14.folio 317.

PAPA.

Papa habet in ecclesia excellentiam potestatis & spiritualis & secularis, & est supra concilium,lib.4.cap.76.folio 369.
An papa aliquid possit circa sacramenta statuere,libro quarto, ca.60.fol.356.

PARTICIPATIO.

Quod dicitur per essentiam, verius dicitur quàm quod dicitur per participationem,libro primo,cap.41.folio 32.
Esse tale per participationem duobis modis contingit,lib.1.cap.39.fol.32.
Nulla creatura est participabilis,sed participans,lib.4.cap.17.folio 320.

PASSIO.

Aliquæ passiones dicuntur de deo inetaphoricè,lib.primo,cap.91.fol.69.
Passio ad aliquid vnum impetum habet,& regulari ratione potest, libro primo,cap.89.folio 67.
Passio non est in appetitu intellectiuo,libro 1.cap.89.folio 67.
Alteratio secundum animæ passiones manent in homine quàdiu anima passibili corpori vnitur,libro quarto,cap.70.folio 363.
Quomodo passio multiplicatur non multiplicata actione, lib.2.ca.73.fo.129.
Patiens quomodo extra suam essentialem dispositionem trahitur, libro primo,cap.89.folio 67.
Quomodo passiones appetitus sensitiui sunt eiusdem speciei cum operationibus voluntatis,libro primo,cap.90.folio 68.
Vtrum propria passio possit per diuinam potentiam à suo subiecto separari, libro quarto,cap.65.folio 366.

PATER.

Pater in diuinis non potest intelligi sine verbo & amore, & econuerso, libro quarto,cap.23.folio 325.

PECCATOR.

Peccator non potest vitare peccatum potentia propinqua, sed bene potentia remota,libro tertio,cap.160.folio 298.
Peccator potest vitare omnia peccata diuisim,non autem coniunctim, ibidẽ.
Vnde peccatori prouenit impossibilitas omnia peccata vitandi,ibidem,fo.
Quomodo intelligitur quòd quandoque peccatori aliquid occurrit conueniens,inordinato fini illud eligitur,ibidem, folio 298.
Quare peccator diuino auxilio potest singula peccata vitare,non autem omnia,ibidem,folio 298.
Peccator potest singula peccata contra præcepta iuris naturalis & decalogi vitare,non autem contra præcepta iuris supernaturalis,ibidem,fol.298.
Dupliciter potest dici aliquis peccare,libro quarto,cap.52.fol.348.
Nulla creatura est impeccabilis per naturam,lib.4.cap.95.fol.384.

PECCATVM.

Peccatum secundum ordinem diuinæ iustitiæ sine satisfactione non remittitur,libro quarto,cap.54.fol.350.
Quomodo deus per peccatum offenditur, lib.4.cap.54.fol.350.
Quid peccatum originale tam formaliter quàm materialiter dicat, lib. quarto,cap.52.fol.348.
Peccatum inuenitur in iis quæ sunt propter finem,lib.3.cap.2.folio 170.
Absolutè loquendo deus potest aliquos à peccato originali præseruare,libro quarto,cap.50.folio 346.
In spirituali saluatione non semper remittitur peccatum totaliter quantum ad pœnam,libro quarto,cap.72.folio 365.
Peccati originalis quid nominis,libro quarto,cap.50.folio 345.
Quomodo peccatum in causis naturalibus & voluntariis accidat, libro tertio, cap.109.folio 263.
In quo peccatum angelorum fuerit,ibidem.
Duplex opinio de peccato angelorum,libro tertio,cap.109.folio 263.
Vtrum peccatum originale à corpore ad animã deriuetur,lib.3.ca.127.fo.276.
Per peccatum mortale auertitur totaliter mens ab ordine ad deum, non autem per veniale,libro tertio,cap.143.folio 286.
Differentia inter peccatum veniale & mortale, libro tertio,cap.139.fol.285.
Stoici & Cicero existimauerunt virtutem in indiuisibili consistere, & omnia peccata esse paria,libro tertio,cap.139.folio 284.
An absque gratia peccatum remitti possit,libro tertio, cap.137.folio 296.
Potest quis cauendo vnum peccatum,aliud committere,lib.3.cap.160.fo.298.
Vtrum deus sit indirectè causa peccati,libro tertio, cap.162.folio 299.
Qui dicantur ad imitationem Adæ peccare, libro quarto,cap.50.folio 346.
Peccata actualia & personalia adimunt ordinem partium animæ in peccate, libro quarto,cap.52.folio 347.

POENA.

Pœna quomodo rationem satisfactionis habeat, lib.3.cap.138.folio 297.
Pœnæ non infertur nisi pro culpa, libro tertio,cap.144.folio 287.& dein.
Tribus modis ex rebus corporalibus & exterioribus pœna homini aduenit, Ibidem.
Quomodo pœna debet culpæ correspondere,libro tertio,cap.144.folio 287.
Non omnes pœnæ sunt purgatoriæ,ibidem,folio 288.
Conuenienter auersioni ab vltimo fine respondet pro pœna carentia diuinæ visionis, conuersioni verò nocumentum ex creaturis,lib.3.ca.145.fo.288.
De pœna malorum post mortem secundum Aristotelem,ibid.folio 288.
Quomodo licitum sit per pœnas punire malos, lib.3.cap.146.folio 288.
Vtrum de ratione pœnæ sit vt voluntati contrarietur,lib.3.cap.138.fol.297.
De obligatione ad pœnam post peccati remissionem,ibidem,fol.297.

POENITENTIA.

Pœnitentia quomodo sit sacramentum,lib.4.cap.72.fol.365.
Pœnitentiæ & baptismi differentia quantum ad remotionem reatus,libro 4. cap.72.folio 365.
Quomodo interior pœnitentia sit res & sacramentum,ibidem,folio 365.
Vtrum præter interiorem pœnitentiam oporteat ponere aliquid aliud quod sit res & sacramentum in pœnitentiæ sacramento,Ibidem,folio 366.
Differentia inter pœnitentiam & alia sacramenta vt sunt in proposito fuerunt,Ibidem,folio 366.

Universidad de Deusto
Biblioteca

TABVLA

Quomodo differant pœnitentia & alia sacramenta quantum ad materiam, Ibidem, folio 366.
Quomodo contritio, confessio, & satisfactio sint pœnitentiæ partes, Ibidem, folio 366.

PER ACCIDENS.

Si aliqua duo sunt per accidens iuncta in aliquo, & vnum illorum intueretur sine alio, probabile est quòd alterum sine illo intuenire possit, libro primo, cap. 13. folio 10.

PERFECTIO.

Oportet perfectiuum & perfectibile esse vnius generis, lib. 2. cap. 55. folio 110.
Quicquid perfectionis est in natura inferiori, est etiam in superiori, lib. secundo, cap. 96. folio 161.
Perfectiones quæ sunt in creaturis diuisim, in deo sunt vnite, lib. 1. ca. 32. fo. 27.
Perfectiones creaturarum sunt in deo eminenter, Ibidem. folio 27.
Perfectiones in creaturis sunt particulariter, in deo verò vniuersaliter, Ibidē.
Vnumquodque perfectum dicimus quando attingit propriam virtutem, lib. primo, cap. 37. folio 31.
Esse causam aliorum, est perfectio nobilior rei, lib. 3. cap. 21. folio 182.
Deum velle alia à se non dicit aliquam perfectionem in deo inquantum huiusmodi, libro primo, cap. 75. folio 60.
Summa rationalis creaturæ perfectio est diligere deum, lib. 1. cap. 80. fol. 62.
Quomodo aliqua perfectio inexistens nunc diuinæ volitioni, potest absolutè illi non inesse, libro primo, cap. 76. folio 60.
Duplex est ratio descensus perfectionum à deo, libro quarto, cap. 1. fol. 301.
Multiplicantur processus perfectionum à deo secundum rerum infirmarum multiplicitatem, Ibidem, folio 302.

PERPETVVM.

Quod ex se potest non esse, quomodo potest ab alio fieri perpetuum, libro primo, cap. 12. folio 8.
In perpetuis non differt esse & posse, libro secundo, cap. 91. folio 155.
Substantiæ intellectuales naturaliter appetunt esse perpetuum, quia illud apprehendunt, libro secundo, cap. 55. folio 111.
In vltimo rerum statu manebunt secundum substantiam quæ ad perpetuitatem aptitudinem habēt, deo supplente quod eis ex propria infirmitate deest, libro quarto, cap. 97. folio 385.

PER SE.

Videntibus diuinam essentiam est quodammodo per se notum quod hic per fidem tenemus, libro quarto, cap. 54. folio 350.

PERSEVERANTIA.

Vtrum perseuerantia possit sub electione cadere, lib. 3. cap. 155. folio 295.
Tribus modis perseuerantia accipi potest, Ibidem, folio 295.
Vtrum per donum gratiæ aliquis perseuerare possit in bono, Ibidem, fol. 295.

PERSONA.

Personæ diuinæ per relationes constituuntur & distinguuntur, libro quarto, cap. 26. folio 330.
Modus essendi vnius personæ diuinæ in alia quomodo ad modos essendi in, ab Arist. positos reduci possit, libro quarto, cap. 9. folio 308.
In humanis non attenditur personarum distinctio secundum essentiam speciei, libro quarto, ca. 14. fol. 317.
Personæ diuinæ nullam imperfectionem habent ex eo quòd sunt relatiuæ, ibidem, folio 319.
In diuinis personis oportet relationem inuestigare quibus abinuicem distinguantur, libro quarto, ca. 24. folio 327.
Personæ diuinæ per solam oppositionem relatiuam distingui habent, ibidem folio 327.
Persona diuina non est propriè productionis terminus, licet sit verè producta, libro quarto, ca. 24. folio 328.
Inter diuinas personas est solus ordo originis, Ibidem, folio 328.
Veri personæ diuinæ per relationes originis distinguantur, li. 4. ca. 26. fo. 330.
Personæ secundum quod sunt in seipsis, non distinguuntur nisi seipsis, ibidem folio 330.
Quomodo diuinarum personarum constitutio sit intelligenda, Ibidem.
Quomodo relationes constituunt personas inquantum sunt ipse personæ, Ibidem, folio 330.
Quomodo relatio constituit personam inquantum est diuina essentia, ibidem, folio 330.
Relatio non est constitutiua personæ inquantum relatio, ibidem, fol. 330.
Quomodo relatio personam diuinam constituat & distinguat, ibid. fol. 331.
Persona non est omnino idem quòd substatia particularis, li. 4. ca. 39. fo. 340.

PHANTASMA.

Vide suprà, Fantasma.

PLATO.

Plato posuit ideas tantum specierum specialissimarum, lib. 1. ca. 24. fol. 20.

POSSIBILE.

Possibile æqualiter se habet ad esse & non esse, lib. 1. ca. 15. fol. 12.
Omnes naturæ possibiles in rerum ordine intuentur, lib. 2. ca. 91. fol. 155.
Possibile duobus modis accipitur, lib. 3. ca. 86. folio 241.

POTENTIA.

Quomodo potentia ad bonum supernaturale est naturalis aut obedientialis, libro tertio, cap. 196. folio 296.
Idē non potest simul esse in potētia formali & in actu virtuali, li. 1. ca. 13. fo. 9.
Potentia non repugnantiæ quomodo deo conueniat, lib. 1. ca. 20. fol. 15.
Quomodo si videretur corpus quod poneretur causare primum motum, pars eius esset minoris potentiæ quàm totum, lib. 1. cap. 20. fol. 15.
Duratio infinita requirit potentiam infinitam, ibidem, folio 16.
Potentia diuina habet vnum formale obiectū, sed aliter quàm potentia creaturæ, libro secundo, cap. 22. folio 88.
Eadem est potentia contrariorum, lib. 2. cap. 55. folio 110.
Potentia generandi quasi actiua, & potentia quasi passiua in diuinis sunt idē, libro quarto, cap. 13. folio 315.
Nulla est potentia passiua in natura cui non correspondeat aliqua potentia actiua naturalis, lib. 2. ca. 60. fo. 118. & lib. 3. ca. 45. fol. 201. & ca. 102. fo. 256.
Potentiæ rationales se habent ad opposita, lib. 2. cap. 66. folio 121.
Potentia quomodo patitur ab obiecto, lib. 2. cap. 82. folio 144.
Potentiæ realiter distinguuntur ex obiectorū distinctione, lib. 4. ca. 24. fo. 327.
Potentia agentis primi non deest potentiæ quę est in rebus ad perfectionem, libro primo, cap. 42. folio 33.
Potentia ad actum dupliciter potest dici maior, libro primo, ca. 43. fol. 35.
Potentia non potest actum excedere, libro primo, cap. 43. fol. 35.
Quomodo potentia est principium actionis in deo, lib. 2. ca. 10. fol. 79.
Voluntas & intellectus in deo non sunt vt potentiæ, sed vt actiones, ibidem.
Potentia ad quam pertinet finis, habet omnes alias mouere, lib. 1. ca. 72. fol. 59.
Quomodo potentia voluntatis respectu oppositorum sit in deo, libro primo, capit. 82. folio 64.
Quæ sit potentia passiua naturalis, & ad quæ se extendat, lib. 3. ca. 102. fo. 256.
Quomodo omnis potētia quæ est in patre diuino, est etiam in filio, & tamen potentia generandi quæ est in patre, non est in filio, lib. 4. ca. 13. folio 315.

POTESTAS.

Potestas episcopalis quomodo est superior sacerdotali, lib. 4. cap. 76. fol. 369.
De potestate clauium ecclesiæ, libro quarto, cap. 72. fol. 369.
Quomodo sacerdos habet potestatem absoluendi à peccatis, Ibidem.

PRAECEPTVM.

Omnia præcepta ad præcepta decalogi ordinantur, lib. 3. cap. 128. fol. 277.
De præcepto charitatis quomodo obliget in communi, lib. 3. cap. 160. fol. 298.

PRAEDESTINATIO.

Ea quæ in prædestinato sunt, aliter inter se ordinantur quàm ea quæ sunt in reprobato, lib. 3. cap. 161. fol. 299.
Aliter relucentia misericordiæ est prædestinationis ratio: & aliter relucentia iustitiæ est ratio reprobationis, ibidem, folio 299.
Merita non sunt causa prædestinationis, libro tertio, cap. 163. fol. 300.
Vtrum aliquid sit causa totalis effectus prædestinationis, ibid. fol. 300.

PRAEDICATIO.

Quæ distinguuntur secundum suppositа, non possunt de se inuicem prædicari, libro quarto, cap. 34. fol. 335.

PRAEPOSITIO.

De istis præpositionibus à & per, lib. 4. cap. 8. fol. 308.
Ista præpositio apud, subsistentiam importat & distinctionem, libro quarto, cap. 5. foli o 304.

PRAESENS.

Rem cognosci vt præsentem multipliciter intelligi potest, lib. 1. ca. 67. folio 53.
Contingens vt præsens pro illo tempore non potest non esse. lib. 1. ca. 67. fo. 53.

PRINCIPIVM.

Principium demonstrationis dupliciter cognosci potest, libro primo, capit. 57. folio 45. & 46.
Quid intelligit Philosophus cùm dicit principia eorum quæ sunt semper, esse verissima, libro primo, ca. 1. folio 1.
Principium est necessarium in speculatiuis & practicis differenter, libro tertio, cap. 97. folio 252.
Primorum principiorum cognitio ex sensibilibus causatur, & tamen est naturalis, libro secundo, cap. 83. folio 145.
Quomodo principia simul cum conclusione cognoscantur, lib. 1. ca. 57. fo. 45.

PRIVATIO.

Idem est subiectum priuationis & habitus, libro secundo, ca. 55. fol. 110.
Priuatio quomodo habet esse, libro tertio, cap. 9. fol. 175.
Quomodo priuatio sit malum simpliciter, libro tertio, cap. 6. folio 172.
Priuatio est principium per accidens in rebus mobilibus, lib. 3. ca. 14. fol. 178.
Quomodo priuatio & forma possint esse simul, lib. 3. cap. 20. folio 181.
Priuatio quomodo est rerum naturalium principium, libro 3. cap. 20. fol. 181.
Priuatio cognoscitur ab intellectu per potentiam in ipso existentem, libro primo, capit. 71. folio 58.
Quia potentia est de ratione priuationis, ideo intellectui competit priuationem cognoscere, Ibidem. folio 58.
Priuari sensibilibus bonis est contra hominis voluntatem, aliquando verò secundum voluntatem, libro tertio, cap. 141. folio 286.

PRIVS.

Prius natura dupliciter dicitur, lib. 2. cap. 38. folio 98.
Prius in essendo dicitur multipliciter, lib. 2. cap. 71. fol. 126.
Quomodo prius generatione est prius tempore, lib. 2. cap. 71. fol. 126.
Quomodo aliquando prius generatione est perfectius, lib. 3. cap. 26. fol. 189.
Ad notitatem posterioris non sequitur notitas prioris, lib. 4. cap. 63. fol. 358.
Dupliciter potest accipi aliquid non eodem modo se habere nunc & prius, libro secundo, cap. 37. folio 98.

PROCESSIO.

Processio verbi diuini est in similitudinem naturæ, lib. 4. cap. 11. fol. 312.
An processio verbi diuini sit generatio, Ibidem.
Quomodo intelligitur processionem verbi esse secundum rationem similitudinis, non autem processionem spiritus sancti, ibidem, fol. 312.
Quomodo processioni verbi diuini conuenit vt habeat esse naturale dei intelligentis, Ibidem.

PRODVCTIO.

Quomodo possint productiones diuinæ ex principiis aut terminis distingui, libro quarto, cap. 24. fol. 328.
Quomodo quia deus est totus actu, oportet vt totam substantiam rei producat, libro secundo, cap. 16. fol. 83.

PROPHETIA.

Prophetica cognitio est certa, libro tertio, cap. 154. folio 294.
Nihil prohibet prophetæ prænuntiationem quandoque immutari, ibidem, folio 294.
Maligni spiritus in futurorum prædictione non sunt verè prophetæ, ibidem, folio 295. & dein.

PROPOSITIO.

Propositio per se nota quæ sit & quomodo distinguatur, lib. 1. ca. 11. fol. 7.
Ista propositio, Sortes est homo, quomodo sit per se, lib. 2. cap. 96. folio 161.
Perseitas & proprietas propositiones aliter accipitur à Philosopho, & aliter à Theologo considerante vnum esse suppositum duarū naturarū in Christo, libro quarto, cap. 45. fol. 343.
Quomodo aliqua propositio dicatur propria & per se, ibidem, fol. 343.
Quomodo ista propositio, Deus est homo, est propria & per se, ibid. fol. 343.
Vtrum ista propositio, Deus est homo, sit necessaria, ibidem, fol. 343.

PROPTER SE.

Quod propter se quæritur, semper quæritur, lib. 3. cap. 112. fol. 267.
Quod propter se est, semper est, ibidem.

PROVIDENTIA.

Quomodo prouidentia & gubernatio distinguantur, lib. 3. cap. 64. fol. 218.
Quomodo se habeat prouidentia diuina ad ea quæ conferunt ad finem, aut ipsum impediunt, ibidem, folio 218.
Quomodo diuina dispositio à diuina prouidentia distinguatur, ibid. fo. 218.
Opinio Commentatoris Auerrois de prouidentia, lib. 3. ca. 75. fol. 230.
Quomodo Deus de creaturis immediatam habeat prouidentiam, libro tertio, cap. 76. folio 231.

Substan-

COMMENTARIORVM.

Substantiæ intellectuales aliter sub diuina prouidentia cadunt quàm cæteræ creaturæ, lib. 3. cap. 90. fol. 245.
Vtrum prouidentia euentuum ordinis respiciat, lib. 3. cap. 94. fol. 248.
Quomodo diuinæ prouidentiæ ordo infallibilis est, & causari non potest, lib. tertio, cap. 94. fol. 248.
Modus conueniens saluandi contingentiam & libertatem arbitrii cum diuinæ prouidentiæ certitudine, lib. 3. cap. 94. fol. 249.
Instantia contra modum saluandi contingentiam cum certitudine prouidentiæ, & eius solutio, ibidem, fol. 249.
De opinione stoicorū circa immobilitatē diuinę prouidētię, li. 3. ca. 96. fo. 251.
Quomodo diuina prouidentia habeat rationem, lib. 3. cap. 97. fol. 252.
Dupliciter potest intelligi deum præter ordinem suæ prouidentiæ agere, libro tertio, cap. 98. fol. 252.
Quomodo deus potest agere præter ea quæ eius prouidentiæ & actioni subduntur, lib. 3. ca. 98. fol. 253.
Quomodo in deo sunt plures prouidentiæ rationes, lib. 3. ca. 115. fol. 269.

PVRGATORIVM.

Quod purgatorium catholicè ponendum sit, lib. 4. ca. 91. fol. 381.
Animæ à præmii consecutione retardantur quousque pœnas purgatorias sustineant, ibidem, fol. 381.

PVRVM.

Purum est nobilius permixto, lib. 2. cap. 92. fol. 157.

QVALITAS.

Dupliciter dicitur aliqua qualitas actioni alterius repugnare, li. 4. ca. 86. fo. 377
Vtrum quando qualitates sacramenti in aliquam substantiam agunt, simul agat quantitas, lib. 4. cap. 67. fol. 361.

QVANTITAS.

Cuiuslibet natura est determinata quantitas, lib. 4. cap. 11. fol. 313.
Quantitas corporis Christi est in sacramento modo indiuisibili, libro quarto, cap. 64. fol. 359.
Quantitas discreta est prior formaliter quantitate continua, li. 1. ca. 69. fo. 56.
Quomodo situs ad quantitatem se habeat, lib. 4. cap. 87. fol. 379.

QVIDDITAS.

Quidditas materialis inducit materiam in communi, lib. 1. cap. 21. fol. 18.
Quomodo intelligitur quidditas in comparatione ad rem, lib. 1. ca. 59. fol. 47.
Quidditas dicitur essentia substantiæ, lib. 3. cap. 41. fol. 197.
Nulla scientia speculatiua potest nos ducere in cognitionem quidditatum abstractarum, ibidem, fol. 197.

QVIESCENS.

Quod quiescit, similiter se habet nunc & prius, lib. 3. cap. 23. fol. 184.
Aliud est quiescere sub vna forma, & aliud esse aliquo tempore sub illa, libro tertio, cap. 23. fol. 184.

RATIO.

Vnumquodque intra terminos suæ rationis concluditur, lib. 1. cap. 39. fol. 32.
Aliud est aliquid esse rationem diuinæ voluntatis, & aliud esse eius causam, libro primo, cap. 87. fol. 66.
Quid sit ratio voluntatis, lib. 1. cap. 86. fol. 66.
Differentia inter speculatiuam & operatiuam rationem quantum ad necessitatem principiorum, lib. 3. cap. 97. fol. 252.

REATVS.

De causa reatus remanentis post deletionem culpæ, lib. 4. cap. 72. fol. 265.

RECIPERE.

Recipiens debet esse denudatum à natura recepti, lib. 2. cap. 98. fol. 165.
Vnumquodque recipitur in aliquo per modum recipientis, lib. 4. ca. 13. fo. 315.
Vtrum in termino relatiui oporteat relationem poni ad hoc vt terminet, libro secundo, cap. 11. fol. 79.
Relatio creaturæ ad deum est accidens, lib. 2. cap. 18. fol. 84.
In relatiuis tertii modi quomodo vterque terminus dicitur relatiuè, libro secundo, cap. 11. fol. 80.
Entis in actu ad ens in potentia non est relatio realis, lib. 2. cap. 12. fol. 80.
Relatio vna quomodo vnum terminum requirat, Ibidem.
A relatione extrinseca nihil denominatur relatiue, li. 2. ca. 11. & 13. fo. 79. & 80.
Relatiua sunt simul natura, lib. 1. cap. 79. folio 62.
Idem subiectū non potest in se habere oppositas relationes, li. 4. ca. 14. fo. 317.
Relatio verbi ad dicentem est realis, non autem sensibilis ad scientiam, quamuis vtraque actum intelligendi consequatur, lib. 4. ibidem, fol. 317.
Quomodo intelligitur relationem quæ propriam rei operationem consequitur, esse realem, ibidem.
Esse relationis dependet ab esse substantiæ & ab esse termini, sed diuersimode, ibidem, fol. 318.
Relatio aliqua immediatè fundatur in substantia, ibidem, fol. 318.
Relatio distinguitur à fundamento, ibidem.
Relatio tripliciter potest habere esse, ibidem, fol. 318.
Relatio secundum propriam rationem relationis non dicit aliquid inhærens, ibidem, folio 318.
Quomodo relatio diuina à suo correlatiuo dependeat, ibidem, fol. 319.
Aliquæ relationes super vnitate fundatæ distinctionem præsupponunt, libro quarto, cap. 24. fol. 327.
Differentia inter diuinas relationes creatas, lib. 4. cap. 26. fol. 332.

RELIGIO.

Religio quomodo dicitur pietas, lib. 1. cap. 1. fol. 1.

RELIGIOSVS.

Qui conuenienter religiosi dicantur, lib. 3. cap. 120. fol. 278.
Quomodo religiosi in statu perfectionis sint, ibidem.

REMINISCENTIA.

Non reminiscimur post mortem, lib. 2. cap. 81. fol. 142.

REPROBATIO.

Reprobatio in communi est per se intenta, lib. 3. cap. 161. fol. 299.
Quomodo se habeat reprobatio ad ea quæ in reprobato sunt, & prædestinatio ad ea quæ sunt in prædestinato, lib. 3. cap. 161. fol. 299.
Quomodo intelligitur solam diuinam voluntatem esse rationem reprobationis huius hominis in particulari, ibidem, fol. 299.

RESVRRECTIO.

In resurrectione duplex erit dominii animę super corpus, lib. 4. ca. 86. fo. 378.
Omnes in ætate iuuenili resurgent, lib. 4. cap. 88. fol. 379.
Resurrectio Christi nostræ resurrectionis est causa, lib. 4. cap. 79. fol. 371.
Ratio resurrectionis ex appetitu animæ ad vnionem corporis non est necessaria, ibidem, fol. 371.
Nec ratio ex appetitu felicitatis, ibidem.
Nec ratio præmiationis & punitionis, ibidem, fol. 371.
Resurrectio erit naturalis quantum ad finem, supernaturalis verò ex parte agentis, libro quarto, cap. 81. fol. 373.
Defectus naturæ in resurrectione reparabitur in omnibus, ibidem.
Resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis, libro 4. cap. 79. folio 371. & capit. 82. folio 374.
Conuenienter datum est homini in resurrectione corpus incorruptibile, in creatione verò aliquo modo corruptibile, lib. 4. cap. 85. fol. 377.
De incorruptibilitate corporum resurgentium, lib. 4. cap. 85. fol. 377.
In resurrectione corpora secundum exigentiam animæ disponentur, libro 4. cap. 86. fol. 378.

REVELATIO.

Reuelationis diuinæ gradus quidam & ordo, lib. 3. cap. 154. fol. 294.
Deus ex superabundanti bonitate quædam de seipso hominibus reuelauit, libro quarto, cap. 1. fol. 302.

SACERDOS.

De potestate sacerdotis lib. 4. cap. 72. fol. 365.
Simplex sacerdos potest ex commissione Papæ confirmationis sacramentum conferre, lib. 4. cap. 60. fol. 356.

SACRAMENTA.

Ea quæ populo per ministros Ecclesiæ dispensantur, sacramenta dicuntur, libro 4. cap. 78. fol. 370.
Sacramenti dispensatio non congruit Angelis, lib. 4. cap. 74. fol. 368.
In sacramentis solus Christus potest dispensare, lib. 4. cap. 72. fol. 365.
Vtrum Papa possit aliquid circa sacramenta statuere tanquam necessarium sacramento, lib. 4. cap. 60. fol. 356.
Quare quædam rei sacræ signa in noua lege non dicuntur sacramenta, libro quarto, cap. 58. fol. 355.
Sacramenta sunt quorundam effectuum gratiæ causa, lib. 4. cap. 57. fol. 355.
Quæ sint de ratione sacramenti, lib. 4. cap. 56. fol. 354.
Sacramenta sunt remedia quædam, lib. 4. cap. 56. fol. 354.
Sacramenta etiam per malos ministros collata gratiam conferunt, lib. quarto, cap. 77. fol. 369. & dein.
Sacramentum extremæ vnctionis remouet culpam, & liberat à pœnæ temporalis reatu. lib. 4. cap. 73. fol. 367.
Sacramentum Eucharistiæ quomodo celebrari possit in azymo, & in fermentato pane, lib. 4. cap. 65. fol. 362.
Distinctio sacramentorum veteris & nouæ legis, lib. 4. cap. 57. fol. 355.
Mali ministri sunt idonei ad sacramentorum dispensatione, li. 4. ca. 77. fo. 369
In sacramentis est virtus supernaturalis, lib. 4. cap. 56. fol 354. & sequen.
Quomodo per sacramenta homo ab originali peccato mundetur, libro quarto, cap. 52. fol 348.
Quomodo sacramenta nobis necessaria sint, lib. 4. cap. 56. fol. 354.
Quomodo sacramenta nouæ legis à sacramentis veteris legis differant quantum ad causationem gratiæ, lib. 4. cap. 57. fol. 355.
Quomodo sacramenta nouæ sint causa gratiæ, ibidem.

SAPIENTIA.

Sapientia in deo non est habitus, sed bene in nobis, lib. 4. cap. 12. fol. 314.
Quomodo per sapientiam homo ad deum se habet, lib. 1. cap. 2. fol. 2.
Per sapientiam ad immortalitatem pertenitur, ibid. fol. 2.
Sapientiæ studium est cæteris hominum studiis iucundius, ibidem, fol. 2.
Quomodo donum sapientiæ ad donum fidei se habeat, lib. 3. cap. 154. fol. 295.

SATISFACTIO.

Quomodo vnus homo pro alio deo satisfacere possit, lib. 3. cap. 158. fol. 297. & lib. 4. cap. 55. fol. 353.
Purus homo non potuit pro peccato naturæ satisfacere, quia est aliquid minus generis humani virtutis, lib. 4. cap. 55. fol. 353.
Flagella quibus homo pro peccatis affligitur, quandoque ei in satisfactionem computantur, lib. 4. cap. 73. fol. 367.
Secundum ordinem diuinæ iustitiæ peccatum sine satisfactione non remittitur à deo, lib. 4. cap. 54. fol. 350.

SCIENTIA.

Scientia docentis scientiam discipuli continet, lib. 1. cap. 7. fol. 5.
Scientiæ distinguuntur secundum diuersa genera rerum, lib. 2. cap. 4. fol. 77.
Scientia quomodo est habitus alicuius collectio specierum, lib. 1. ca. 57. fo. 45. & 46.
Scientia eadem numero ex parte scīti est in magistro & discipulo, libro secundo, cap. 75. fol. 133.
Scientiæ speculatiuæ & practicæ distinctio, lib. 3. cap. 25. fol. 187.
Scientiam dei vt causam, esse necessariam dupliciter potest intelligi, libro primo, cap. 67. fol. 54.
Quomodo scientia dei inquantum scientia est necessaria, ibid. fol. 54.
De scientiæ simplicis intelligentiæ & visionis, lib. 1. cap. 66. fol. 52.
Quomodo ad rei variationem scientia dei non variatur, lib. 1. cap. 67. fol. 54.
Quomodo scientia visionis deus infinita cognoscit, lib. 1. cap. 69. fol. 56.
Quomodo eadē proprietas rei ad diuersas scientias pertinet, li. 2. ca. 4. fol. 77.
Quomodo scientiæ appetitus possit esse frustra, lib. 1. cap. 4. fol. 3.
Diuersimodē in nobis scientia causatur à deo & ab homine, li. 4. ca. 13. fo. 316.

SECVNDVM QVOD IPSVM.

Quod conuenit alicui non secundum quod ipsum, conuenit ei per aliquam causam, lib. 2. cap. 15. fol. 81.
Secundum quod ipsum dupliciter se habet ad per se, ibidem, fol. 82.
Quod de aliquo secundū quod ipsum dicitur, ipsum non excedit, ibid. fol. 81.

SEMEN.

Semen quomodo sit in genere causæ materialis aut efficientis, lib. 2. capit. 57. fol. 113. & lib. 4. cap. 45. fol. 343.
Semen quomodo ad generationem hominis se habeat, lib. 2 cap. 89. fol. 153.
Semen quomodo animam vegetabilem & sensibilem ex virtute seminis habet, ibidem, fol. 152.
Quomodo in semine est immunditia ex qua peccati immunditia pertinet in hominem, lib. 4. cap. 50. fol. 346.
Quomodo peccatum originale sit in semine virtualiter, ibidem, fol. 346.
Immunditia quæ est in semine, non habet rationem culpæ, ibid. fol. 346.
Quomodo possit dici anima à semine propagari, lib. 4. cap. 52. fol. 348.
Semen ex substantia corporis decidi non potest, lib. 4. cap. 83. fol. 376.

SENSIBILE.

Sensibile potest suam similitudinem causare in sensu quamuis sit alterius gradus, lib. 1. cap. 65. fol. 50.

SENSVS.

Sensus est potentia passiua, & sentire in motu consistit, lib. 2. cap. 57. fol. 112.
Sensus corrumpitur & ab excellenti sensibili, & ex corruptione subiecti, lib. 2. cap. 55. fol. 110.

Sensus-

Universidad de Deusto
Biblioteca

TABVLA

Sensus est cognoscitiuus tantùm singularium, lib.2.cap.66.fol.121.
Sensus non cognoscit se sentire, ibidem, fol.121.
Cognitionem originari à sensu dupliciter intelligitur, lib.1.cap.12.fol.8.
Sensus cognoscit corporalia, lib.2.cap.67.fol.122.
Sensus patitur à rebus secundum quòd sunt in materia, non autē intellectus, libro 2.cap.82.fol.144.
De sensu composito & diuiso, lib.1.cap.67.fol.54.

SIMILITVDO.

Quomodo dicitur aliquid simile deo secundum speciem, lib.4.cap.26.fo.330.
Eiusdem rationis est quòd effectus tendat in similitudinem agentis, & quòd agens assimilet sibi passium, lib.3.cap.21.fol.182.
Similitudo ad deum in natura intellectuali omnes alias includit similitudines, lib.3.cap.25.fol.187.

SIMPLEX.

Tantò aliquid est nobilius quantò est simplicius, lib.1.cap.18.fol.15.
Quantò aliquid est simplicius, tantò est maioris virtutis, & plurium principium contentiuum, lib.2.cap.14.fol.81.

SINGVLARE.

Singulare quomodo cognoscatur, lib.1.cap.65.fol.50.
Singulare in causa vniuersali cognoscitur vniuersaliter, lib.1.cap.65.fol.51.
Singularia sunt magis entia quàm vniuersalia, lib.3.cap.75.fol.230.

SOLVS.

Quod dicitur de parte in diuinis, intelligitur dictum de filio, etiam cum ista dictione solus, & econtrario, lib.4.cap.8.fol.307.

SPES.

Vtrum deus aliquid speret creaturæ, lib.1.cap.89.fol.67.
Ex spe paratur via ad dilectionem charitatis, lib.3.cap.153.fol.292.
Affici ad aliquem finem tanquam possibilem haberi est effectus spei, lib. tertio, cap.153.fol.292.

SPECIES.

Species est prædicabilis de pluribus, lib.4.cap.35.fol.337.
Species intelligibilis est eiusdem rationis cum re representata, imò etiam eius ratio & quidditas, lib.2.cap.58.fol.164.& lib.3.cap.49.fol.206.
Determinans sibi aliquod genus, determinat sibi aliquam eius speciem, lib.3.cap.4.fol.171.
Species intelligibilis intellectus nostri non est similitudo singularis, lib.1. cap.65.fol.50.
Species rerum sunt sicut numeri, lib.1.cap.54.fol.43.& lib.2.ca.44.fol.102.
Species intelligibilis quomodo est vniuersalis, lib.2.cap.49.fol.105.
Plures species intelligibiles quomodo possunt simul esse in intellectu, libro 1. cap.54.fol.43.
Species intelligibilis est in potentia in phantasmate, lib.2.cap.60.cap.118.
Species intelligibilis non est id quod intelligitur, lib.2.cap.75.fol.133.
Species intelligibilis fundatur in phantasmate, lib.2.cap.96.fol.160.
Species intelligibilis intellectus angelici vtrum repræsentet coniunctis contingentis durationem, lib.2.cap.100.fol.167.
Species intelligibilis quomodo potest plures quidditates repræsentare, libro 2. cap.98.fol.165.
Vtrum conueniat speciei inquantum huiusmodi de pluribus prædicari, lib.4. cap.35.fol.337.
Duplex est integritas speciei, lib.4.cap.41.fol.341.
De rarefactione & condensatione specierum Eucharistiæ, lib.4.cap.65.fo.361.

SPECVLATIO.

Omnis humana operatio ad speculationem ordinatur, lib.3.cap.25.fol.188.
Speculationi esse semper insistendum per se loquendo, ibidem, fol.188.

SPIRITVS SANCTVS.

Quomodo formatio corporis Christi particulariter spiritui sancto attribuatur, lib.4.cap.46.fol.344.
Vtrum spiritus sanctus pater quàm filius perfectè producat, li.4.ca.25.fo.329.
Vtrum si spiritus sanctus à filio nō procederet, distingueretur personaliter ab ipso, lib.4.cap.24.fol.327.
Quomodo intelligitur quòd spiritus sanctus quæ audiet annunciabit, libr.4. cap.23.fol.325.
Quomodo sper spi.sanctū agimur ad mandata dei implēda, li.4.ca.22.fo.324
Spiritus sanctus aliquando intelligitur nobis dari secundum suam similitudinem, lib.4.cap.21.fol.323.
Quomodo aliqui effectus spiritui sancto attribuuntur, lib.4.cap.20.fol.323.
An spiritus sanctus sit ipse actus amandi vel potius aliquid per actum amoris productum, lib.4.cap.19 fol.322.
Quomodo sequitur spiritum sanctum à filio procedere, quia per modum voluntatis procedit vt amor, filius autē per modum intellectus vt verbum, lib.4.cap.24.fol.328.
Vtrum vnitas essentiæ in patre & filio sit sufficiens ratio, vt filius sit spiritus sancti principium sicut & pater, lib.4.cap.25.fol.328.
Quomodo si spiritus sanctus esset pater Christi, diceretur Christus duo filii, non autem si beata Virgo mater eius dicatur, lib.4.cap.47.fol.344.
Christus nō potest dici filius spiritus sancti nec naturalis, nec per gratiam aut creationem, ibidem, fol.344.

STELLA.

Stellæ præter lucem, particulares etiam virtutes habent quibus in hæc inferiora agunt, lib.3.cap.84.fol.238.

STVDIVM.

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

SVBIECTIO.

Duplex subiectio voluntatis ad deum, lib.4.cap.12.fol.348.

SVBIECTVM.

Proprium susceptiuum alicuius actus non est in potentia ad oppositum, lib. 2.cap.55.fol.110.
Quomodo subiectum in potentia ad plures actus illos ordine quodam respicit, lib.3.cap.102.fol.256.
Quomodo inhærere subiecto conuenit accidenti ratione suæ quidditatis, libro 4.cap.65.fol.360.

SVBSTANTIA.

Substantia est prior accidente tempore, lib.2.cap.18.& 91.fol.84.& 154.
Substantiæ intellectuales appræhendunt & appetunt esse perpetuum, lib. 2. cap.55.fol.111.
Aristoteles duplicem ordinem substantiarum separatarū posuit, scilicet agentium & finium, lib.2.cap.92.fol.156.& lib.1.cap.13.fol.10.
Substantiarum intellectualium gradus accipiendi sunt secundum gradum intellectualis operationis quæ est eis propria, lib.2.cap.92.fol.157.
Substantiæ separatæ non essent nobis cognitæ etiam si non intelligerentur à nobis, lib.3.cap.45.fol.201.
Quomodo habere esse diuersarum rationum est differentia inter substantiam immaterialem & animam, lib.2.cap.94.fol.158.
Substantia immaterialis quomodo potest apprehēdi vt vniuersalis & vt particularis, lib.2.cap.93.fol.158.
An implicet contradictionē esse plures intelligētias in eadē specie, ibid.fo.157.
Substantia simplex participat esse secundum id quod est, lib.3.cap.20.fol.181.
Substantiæ separatæ semper sunt in virtute essendi, lib.2.cap.30.fol.94.
Substantias separatas differenter cognoscit intellectus separatus & coniunctus, lib.3.cap.45.fol.201.
Substantias separatas anima separata per lumen intellectus agentis cognoscit, ibidem, fol.202.
Vtrum per vnionem ad corpus impediatur anima à cognitione substātiarum separatarum, ibidem, fol.202.
Modi quibus substantia separata naturaliter deū cognoscit, li.3.ca.49.fo.206.
Substantia separata non intelligit deum quidditatiue per speciem creatam, libro tertio, cap.49.fol.206.
Quomodo substantia separata naturaliter desiderat essentiam dei videre, lib. 3.cap.51.fol.207.
Cuius omnia cognoscibilia cognosci naturaliter possunt, eius quoque substantia potest comprehendi, lib.1.cap.3.fol.2.
Substātia separata potest esse forma intellectus sui, nō alieni, li.3.c.51.fo.208.
Ex duabus substantiis spiritualibus non potest fieri vnum in natura, libro 4. cap.84.fol.377.

SVBTILITAS.

De dote subtilitatis beatorum, fol.4.cap.86.fol.378.
Quomodo perspicuitas sensuum, & inferioris appetitus ordinatio ad subtilitatis dotem pertinet, ibidem.fol.378.

SVPERIVS.

Superiora in entibus debent inferiora excedere, lib,2.cap.92. fol.157.
Inferiora in superioribus aliqualiter continentur, lib.2.cap.99.fol.166.

SVPERLATIVVM.

Superlatiuē aliquid dicitur dupliciter, lib.1.cap.42.fol.33.

SVPPOSITVM.

Quid dicat suppositi nomen & nomen hypostasis, lib.4.cap.38.fol.339.
Quid addat suppositū supra hanc humanitatē singularem, li.4.ca.43.fo.342.

SYLLOGISMVS.

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

TEMPERANTIA.

Quomodo temperantia hominem secundum politicam vitam perficiat, lib.3. cap.92.fol.70.

TEMPVS.

Quomodo operationi intellectus adiacet tempus, lib.2.cap.96.fol.161.
Quod est quandoque in potentia, quandoque in actu, mensuratur tempore, lib.2.cap.97.fol.162.
Ratio temporis in numeratione consistit, lib.1.cap.15.fol.11.

TERMINVS.

Terminus relatiui quomodo requirit relationem in se ad hoc vt terminet, lib. 2.cap.11.fol.80.

THESAVRVS.

Vtrum homini dari possit virtus ad inueniendū thesaurum, li.3.ca.92.fo.246.

TIMOR.

Quomodo timor seruilis à spiritu sancto sit, lib.4.cap.22.fol.324.

TOTVM.

In toto homogeneo totum & pars sunt eiusdem speciei, lib.2.cap.90.fol.153.
Quando aliquid natum est conuenire parti & toti, non dicitur de toto ex eo quòd conuenit parti, lib.4.cap.48.fol.344.
De distinctione totius à suis partibus, lib.4.cap.81.fol.373.

VERBVM.

Verbum dei mediante anima corpus assumpsit, lib.4.cap.44.fol.342.
Verbum distinguitur realiter ab actu intelligendi, lib.1.cap 13.fol.42.in fi.
Verbum diuinum prius intelligitur produci quàm res intelligantur, libro 4. cap.13.fol.315.
Vtrum beati videndo deum formen verbum, lib.1.cap.13.fol.42.
Quomodo intelligere possit absque verbo esse, lib.1.ibidem, fol.42.
Deus cognoscendo se producit verbum, ibidem, fol.42.
Angelus cognoscendo se format verbum, ibidem, fol.42.
Angelus cognoscendo alia à se verbum format, ibidem, fol.42.
Intellectus noster nihil intelligit naturaliter sine verbo, ibidem, fol.42.
Verbum diuinum dicitur vere genitum dupliciter, lib.4.cap.11.fol.312.
Quomodo verbum diuinum æquale deo dicatur, ibidem, fol.313.
Vtrum in diuinis sit tantùm vnum verbum propter actus intelligendi vnitatem, lib.4.cap.13.fol.314.
Vnum & idem in deo est verbum sui & omnium rerum, ibidem, fol.315.
Verbum diuinum omnium quæ facta sunt est perfecta ratio, ibid.fol.315.
Vtrum nomen verbi personaliter dicatur in diuinis, ibidem, fol.315.
Verbum in diuinis dicit habitudinem ad dicētem, & etiam ad creaturam, ibidem, fol.315.
Verbum diuinum de scientia diuinæ essentiæ deque scientia quā habet Deus de creaturis procedit, ibidem, fol.315.
Verbum in diuinis dicit absolutum cum respectu, ibidem, fol.315.
Verbum diuinū quomodo semper respectū ad creaturā importet, ibid.fol.316.
Vtrum productio verbi in intellectu sit mutatio, lib.4.cap.14.fol.317.
Quomodo verbum intellectus etiam nostri non exit propriè de potentia in actum, lib.4.ibidem, fol.317.
Licet in verbo diuino tota substantia patris contineatur, non tamen propter hoc desinit esse in patre, ibidem, fol.317.
Quomodo verbum intellectus intelligibiliter eandem numero naturam cōtineat quam habet res intellecta, ibidem, fol.317.
Verbum nostrum esse causam volitionis effectiuæ non potest haberi ex eo quòd verbum diuinum est amoris principium quasi effectiuū, libro quarto cap.19. folio 323.
Quomodo intelligitur quòd verbum caro factum est, lib.4.cap.31.fol.333.
Quomodo esset similitudo vnionis verbi diuini ad humanam naturam si poneretur vnus omnium hominum intellectus, lib.4.cap.41.fol.341.
Verbum dei toti naturæ humanæ mediante intellectu est cōiunctum, ibidem, folio 341.

Verbum

COMMENTARIORVM.

Verbum diuinū est humanæ naturæ vnitum sicut instrumēto cōiuncto, ibid.
Per humanam naturā non datur verbo diuino quòd sit simpliciter, sed quòd sit hic homo, lib.4.cap.49.fol.345.
Quomodo humana natura dat verbo diuino esse substantiale, libro quarto, cap.49.fol.345.

VERECVNDIA.

Quare de actu carnali est verecundia, lib.3.cap.126.fol.276.

VERITAS.

Veritas est finis vltimus vniuersi, lib.1.cap.1.fol.1.
Multiplicitas veritatis diuinorum dupliciter accipitur, lib.1.cap.9.fol.6.
Vnum verum altero verius dicitur, lib.1.cap.13.fol.10.
Omnis veritas est aliquo modo æterna, lib.2.cap.84.fol.148.
Quid sit veritas, lib.1.cap.60.fol.48.
Quomodo veritas sit in intellectu, ibidem.
Veritates intellectæ in prima veritate fundantur, lib.2.cap.84.fol.148.
Veritas est adæquatio intellectus & rei, lib.1.cap.59.fol.46.
Cognitio est veritatis effectus, ibidem, fol.47.
Veritas intellectus nostri mensuratur à re, lib.1.cap.62.fol.49.
Veritas dicit absolutum cum respectu, lib.1.cap.60.fol.48.
Vtrum veritas sit in intellectu incomplexo, lib.1.cap.59.fol.47.
Non est concedendum contradictoria simul esse vera, lib.1.cap.66.fol.52.

VIOLENTIA.

Quomodo per violentiam aliquando agimus contra voluntatem, lib. quarto, cap.22.fol.324.
Quomodo aliquis motus dicatur violentus, lib.3.cap.88.fol.243.
Quomodo violentum & naturale diuersimodè considerantur in motu & in operatione, ibidem, fol.243.
De violentia voluntario mixta, lib.4.cap.22.fol.324.

VIRGINITAS.

Vtrum fuerit licitum tempore legis Moysi virginitatem seruare, libro tertio, cap.136.fol.283.

VIRTVS.

Vtrum virtutes aliquæ sint in appetitu sensitiuo, lib.1.cap.92.fol.70.
Virtus infinita existens in magnitudine moueret in instanti, lib.1.ca.20.fo.17.
Virtus formatiua in semine quomodo remanet, lib.2.cap.89.fol.152.
Si virtus per media produceret, posset diuersitas prouenire ex parte mediarū causarum, lib.2.cap.22.fol.88.
Virtus quæ agit per voluntatem, est superior ea quæ agit per naturam, & vtitur ipsa sicut instrumento, lib.2.cap.23.fol.90.
Virtus producendi non respicit præteritum, lib.2.cap.36.fol.97.
Virtus motiua in animalibus est appetitus & sensus, lib.2.cap.82.fol.144.
Virtus ad essendum tempore infinito est infinita, lib.2.cap.84.fol.148.
Nulla virtus actiua agit vltra suum genus, lib.2.cap.86.fol.149.
Virtus superior potest in omnia in quæ potest virtus inferior, libro 1.cap.65. fol.50.& lib.2.cap.100.fol.167.
Vnde attenditur quantitas virtutis, lib.3.cap.69.fol.224.
Omnis virtus ad suum obiectum secundum æqualitatem proportionatur, libro 1.cap.74.fol.59.
Virtus diuina ad remotissima se extendit, lib.3.cap.76.& 77.fol.230.& 231.
Differentia inter virtutem operatiuam & intellectiuam, lib.3.cap.78.fol.232.
Quomodo in deo sint virtutes, lib.1.cap.92.fol.70.
Quomodo virtutes actiuę vires sunt, quibus bonis corporalibus rectè vtimur, lib.1.cap.92.fol.70.
Virtutes politicæ & vitia non sunt nobis à natura, lib.3.cap.85.fol.240.
Differentia inter virtutem cælestem & virtutem diuinam, li.3.ca.94.fol.248.
Quomodo virtutes innaturales sint diuturnæ, lib.3.cap.104.fol.259.
Vtrum virtus aliquid faciendi per disciplinam acquiri possit, libro tertio, capit.105.folio 260.
Medium virtutis accipitur non secundum quantitatem, sed secundum regulam rationis, lib.3.cap.134.fol.280.
Vtrum possit quis in opere virtutis non delectari, lib.3.cap.138.fol.283.
Diuina virtus potest producere effectus quarumcunque causarum, libro 4. cap.65.folio 360.

VITA.

Quomodo se habeant vita & viuere, lib.1.cap.98.fol.73.
In quo perfectio Christianæ vitæ consistat, lib.3.cap.130.fol.278.
Actiua vita diuitiis indiget etiam ad subueniendum aliis, lib.3.cap.133.fol.280.
Quare vita contemplatiua in vsu exteriorū rerum, est vita actiua perfectior, ibidem, fol.280.
Vita contemplatiua incipit in hac vita, & consummatur in futura, libro tertio, cap.63.fol.217.
Omne quod est in verbo diuino, est vita, lib.4.cap.13.fol.316.
Alternatio perpetua vitæ & mortis non est intenta à deo, lib.4.ca.82.fo.374.

VIVENS.

Viuens est nobilius non viuente, lib.1.cap.20.fol.15.
Viuentia quomodo componantur ex anima & corpore, lib.2.cap.65.fol.122.

VNCTIO.

Extrema vnctio quomodo ad salutem corporis ordinatur, lib.4.ca.73.fo.367.
De effectibus extremæ vnctionis, ibidem.
Quomodo per extremam vnctionem culpa remittatur, ibidem, fol.367.
Quomodo per extremam vnctionem remittatur reatus, ibidem, fol.367.
Extrema vnctio non est quibuscunque ægrotantibus exhibenda, ibidem.
Quare exhibeatur tantùm appropinquantibus ad mortē ex infirmitate, ibidē.
Quibus partibus fit extrema vnctio exhibenda, lib.4.cap.73.fol.367.

VNITVM.

Si duorum vnitorum minus perfectum inuenitur per se, & maius per se intuenitur, lib.2.cap.91.fol.155.

VNIVERSVM.

Primus author vniuersi est intellectus, lib.1.cap.1.fol.1.
Quomodo vniuersum est perfectius si mala fiant aut imperfectius, libro tertio.cap.71.fol.227.
In vniuerso sunt omnes gradus possibiles bonitatis, ibidem, fol.226.
Ad perfectionem vniuersi requiritur vt in ipso omnes gradus entis contineantur, libro primo, cap.85.folio 65.
Ordo partium vniuersi & earum distinctio est finis productionis vniuersi, lib. 2.cap.39.folio 99.

VNIVOCVM.

De ratione vniuocorum ratio, lib.1.cap.32.folio 27.
Effectus qui non assimilatur secundum speciem formæ agentis, vniuocā prædicationem nominis ab illa forma sumpti non recipit, ibidem, fol.27.
Vniuocum cuilibet inferiorum secundum participationem conuenit, libro 1. cap.32.folio 28.
Quod dicitur secundum prius & posterius, non vniuoce prædicatur, ibidem, folio 28.

VNVM.

Ad hoc vt aliqua dicantur vnum tale essentialiter & in concreto, duo requiruntur, lib.4.cap.14.folio 319.

VOLITVM.

Primum volitum est vltimus finis, lib.3.cap.26.fol.188.
Primum volitum non potest esse actus voluntatis, lib.3.cap.26.fol.188.

VOLVNTARIVM.

Dupliciter dicitur aliquid esse per accidens voluntarium, lib.3.cap.6.fol.173.
Quomodo in naturalibus & voluntariis malum sit in pluribus aut pauciori-bus, ibidem, fol.172.

VOLVNTAS.

Voluntas est inclinatio naturæ intellectualis, lib.3.cap.88.fol.243.
Voluntas est finis, lib.1.cap.88.folio 66.
Voluntatis ordo ad diuinam essentiam ordini intellectus ad ipsam proportionatur, libro primo, cap.73.fol.59.
Quomodo voluntatis obiectum est bonum intellectum, lib.1.cap.72.fol.58.
Defectus voluntatis est sibi ratio peccandi, lib.3.cap.10.fol.176.
Voluntas non intendit in sua volita omnino naturaliter, lib.3.cap.56.fol 212.
Quod voluntas sit contingens ex eius perfectione prouenit, li.3.ca.73.fo.228.
Voluntas est libera in quocunque statu respectu cuiuscunque obiecti quo ad exercitium actus, lib.3.cap.62.fol.216.
Voluntas habet aliquem actum quem oportet in deum tanquam in causam referre immediatè, lib.3.cap.89.fol.244.
Voluntas quomodo se habet agendo aut patiendo ad volitionem finis, lib.1. cap.23.folio 20.
Quomodo voluntas ad intellectionem se habeat, lib.2.cap.101.folio 168.
Quomodo defectus voluntatis sit voluntarius, lib.3.cap.10.folio 176.
Quomodo defectus voluntatis sit malum morale, lib.3.cap.10.fol.176.
Quomodo voluntas est proprietas intellectualis naturæ, lib.3.cap.26.fol.188.
Quomodo voluntas formalius fertur in vltimum finem, intellectus verò immediatius, lib.3.cap.26.fol.189.in fin.
Repugnans enti non potest sub voluntate cadere, lib.1.cap.84.fol.65.
Aliter dicitur voluntas nostra ad vtrumlibet, & aliter voluntas diuina, libro primo, cap.82.folio 63.
Vtrum diuina voluntas ab aliquo determinetur, lib.1.cap.82.fol.64.
Voluntas diuina quando ad vtrumlibet se habet, lib.2.cap.82.folio 63.
Quomodo ad rationem volūtatis pertinet communicare bonum quod quis habet, libro primo.cap.81.folio 63.
Differentia inter voluntatem & intellectum, lib.1.cap.81.fol.63.
Ex hoc dicitur volens aliquid velle, quòd voluntas sua refertur ad volitum, libro primo, cap.79.folio 62.
Voluntatis obiectum est bonū simpliciter, appetitus autem sensitiui bonum sensibile, lib.1.cap.90.folio 67.
Voluntatis immutatio potest intelligi vel ex parte voluntatis, vel ex parte voliti, libro tertio, cap.88.folio 243.
Super ea quæ voluntati nostræ subduntur, dominamur, lib.3.cap.1.fol.169.
Quomodo Deus voluntatem mouet, lib.3.cap.140.fol.285.
Voluntas est particularis potentia naturæ intellectualis, libro quarto, cap.19. folio 322.
Quomodo voluntas potest & libere & seruiliter operari, libro quarto, cap. 22.fol.324.
An secundum Sanct. Thom. per actum voluntatis aliquid intra voluntatem producatur, lib.4.cap.19.fol.322.
Quomodo effectus diuinæ voluntatis non retardatur, lib.2.cap.35.fol.97.
Impeccabilitas in homine sine immutabilitate voluntatis esse non potest, lib. 4.cap.70.fol.363.
Deus rectitudinem voluntatis facit, lib.4.cap.92.fol.382.
Quomodo mutari potest voluntas de volitione in nolitionem, & similiter intellectus de assensu in dissensum, lib.4.cap.95.fol.383.
Quæcunque bona aliquis vult in ordine ad bonum finem, bene vult, ibidem, folio 383.
Velle humanum Christi quomodo fuit infinitum, lib.4.cap.55.fol.354.

VOTVM.

Vouere actus religionis est, lib.3.cap.138.folio 284.
Quomodo vouentes tria vota, in statu perfectionis sunt, libro tertio, ca.130. folio 278.
Laudabilius est aliquid facere ex voto quàm sine voto, libro tertio, cap. 138. fol.284.
Nobiliorem finem intendit qui aliquid agit ex voto quàm qui agit absque voto, ibidem.
Vouens non solùm actum sed etiam potentiam deo offert, ibidem, fol.283.
De voti dispensatione & præceptis iuris naturalis, lib.3.cap.124.fol.275.

VOX.

Vox inquantum significatiua nullam virtutem habet, lib.3.cap.105.fol.260.

VXOR.

Vtrum possit quis ex dispensatione aut quauis alia causa habere plures vxores, libro tertio, cap.124.folio 275.
Vtrum Plato voluerit vxores esse communes, lib.3.cap.124.folio 275.

FINIS.

Universidad de Deusto
Biblioteca

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

INCIPIT LIBER PRIMVS DE VERITATE CATHOLICÆ *fidei cõtra errores Gentiliũ, editus à sanctissimo Thoma de Aquino, de ordine fratrum Prædicatorum doctore excellentissimo.*

PROOEMIVM.

Quod sit officium sapientis. Cap. I.

VERITATEM meditabitur guttur meum, & labia mea detestabũtur impium: Prouerbiorum 8.) Multitudinis vsus quẽ in rebus nominandis sequẽdum philosophus censet: † cõmuniter obtinuit vt sapientes dicãtur, qui res directè ordinant, & eas bene gubernant. Vnde inter alia quæ homines de sapiente concipiunt † à philosopho ponitur quòd sapientis est ordinare. Omnium autem ordinandorum ad finem gubernationis & ordinis regulã, ex fine sumi necesse est. Tunc enim vnaquęque res optimè disponitur, cùm ad suum finẽ conuenienter ordinatur. Finis enim vniuscuiusq;, est bonum. Vnde videmus in artibus vnã alterius esse gubernatiuã, & quasi principem, ad quam pertinet eius finis.

† 2. Top. cap. 6.

† In proœm. met.

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

† Artes architectonicæ.

Quia verò prædicti artifices singularium quarũdum rerum fines pertractãtes, ad finẽ vniuersalem omnium non pertingunt: dicũtur quidem sapientes huius vel illius rei, secundum quem modum dicitur (1. ad Cor. 3. Vt sapiens architector fundamentum posui.) Nomen autẽ simpliciter sapientis, illi soli reseruatur: cuius consideratio circa finẽ vniuersi versatur: qui etiam est vniuersitatis principium. † (Vnde secundũ philosophum) sapientis est causas altissimas considerare. Finis autem vltimus vniuscuiusque rei, est qui intenditur à primo authore vel motore ipsius. Primus autẽ author & motor vniuersi, est intellectus. (vt infra ostendetur). Oportet ergo vltimum finẽ vniuersi esse bonum intellectus: hic autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse vltimum finem totius vniuersi: & circa eius cõsiderationem principaliter sapientiam insistere. Et ideo ad veritatis manifestationem, diuina sapientia carne induta, se venisse in mundum testatur dicens (Io. 18. Ego in hoc

† In proœmio metaph. & 6. Ethic. c. 8.

natus sum: & ad hoc veni in mundum vt testimonium perhibeam veritati.) Sed & primam philosophiam Philosophus determinat esse scientiam veritatis, nõ cuiuslibet, sed eius veritatis quæ est origo omnis veritatis, scilicet quæ pertinet ad primũ principium essendi omnibus: vnde & sua veritas, est omnis veritatis principium. Sic enim est dispositio rerum in veritate, sicut in esse. Eiusdem autem est vnum contrariorum prosequi, & aliud refutare: sicut medicina sanitatẽ operatur: ægritudinem verò excludit: vnde sicut sapientis est veritatem præcipuè de primo principio meditari, & alijs disserere, ita eius est falsitatem contrariam impugnare.

Conuenienter ergo ex ore sapientiæ duplex sapientis officium in verbis propositiuis demõstratur. s. veritatem diuinam, quæ anthonomasicè est veritas, veritatem meditatam eloqui: quod tangit quum dicit, (Veritatem meditabitur guttur meum.) Et errorem contra veritatem impugnare: quod tangit cùm dicit, (Et labia mea detestabuntur impiũ.) per quod falsitas contra diuinam veritatem designatur, quæ religioni cõtraria est, quæ pietas nominatur: vnde etiam falsitas contraria ei, impietas sibi nomen assumit.

Super cap. 1.

SEQVITVR aduersus Gentes volens tractatum edere sanctus Thomas præmittit proœmium nouem capitibus distinctum, in quo tria principaliter facit. Primò enim suum propositum manifestat. Secundò, modum manifestandæ veritatis quam intendit, ostendit cap. tertio. Tertiò, ordinem procedendi in hoc opere tradit cap. nono. Circa primum duo facit. Primò præmittit quale sit sapientis officium. Secundò quid in hoc libro intendat, deducit ex præmissis cap. secundo. Quantum igitur ad primum quinque ponit conclusiones: quarum prima est. Ad sapientem pertinet considerare finem. Probatur. Sapientes dicuntur qui res rectè ordinant, & eas bene gubernant, sed omnium ordinandorum ad finem gubernationis & ordinis regulam, ex fine sumi necesse est: ergo sapientis est considerare finem. Maior probatur. Tum ex vsu multitudinis quem in rebus nominandis sequendum Philosophus censet 2. Top. cap. sexto. obtinuit enim vt tales sapientes dicantur. Tum authoritate Aristotelis primo Metaph. ponentis quod sapientis est ordinare. Minor verò probatur dupliciter, primo. Tunc vnaquæque res optime disponitur, cùm ad finem suum conuenienter ordinatur, cum finis vniuscuiusque sit bonum, sipple: Vnumquodque autem optime disponitur quum conuenienter ordinatur ad bonum, quod est sua vltima perfectio: ergo, &c. Secundò, in artibus videmus vnam esse alterius gubernatiuam, & quasi principalem, ad quam pertinet eius finis: patet in medicinali quæ arti pigmentariæ principatur: sanitas enim circa quã versatur, est finis omnium pigmentorum: patet etiam in arte gubernatoria nauis respectu nauifactiuæ, & in militari, respectu equestris, & omnis bellici apparatus, quæ omnes architectonicæ nominantur, quasi principales artes: & earum artifices, qui architectores vocantur, nomen sibi vendicant sapientum. Circa primam probationem maioris aduertendum quod sapiens propriè dicitur, qui de difficillimis, & altissimis causis per certitudinem considerat: vt patet ex Aristotele primo Metaph. & 6. Ethic. Sicque philosophi vtuntur nomine sapientis. At quia ex hac ratione aliæ conditiones sapientis consequuntur: de quibus primo Metaph. Aristo. facit mentionem, inter quas vita est rectè ordinare, & bene gubernare, ideo hanc multitudo intuita in sapiente esse, nomen transtulit sapientis ad vnumquemque rectè res ordinantem, quem etiam prudentem dicere possumus iuxta illud Prouerb. 10. Sapientia est viro prudentia. Propter hoc dixit S. Thom. quod vsus multitudinis obtinuit, vt tales sapientes dicantur: quasi dicat, ista non est apud philosophos completa sapientis acceptio, sed apud multitudinem & vulgus. Secunda conclusio est, Ad sapientem simpliciter pertinet considerare finem vniuersi. Probatur dupliciter. Primò prædicti artifices singularium quarundam rerum fines pertractantes, quia ad finem vniuersalem non pertingunt, non dicuntur simpliciter sapientes, sed sapientes huius, vel illius rei: iuxta illud primæ Cor. 3. Vt sapiens architector fundamentum posui. ergo illi soli nomen simpliciter sapientis reseruatur, cuius consideratio circa finem vniuersi versatur. Secundò, sapientis simpliciter, secundum Philosophum 1. Metaph. & 6. Ethic. est altissimas causas considerare, sed finis vniuersi est causa altissima, quæ est etiam

Universidad de Deusto
Biblioteca

vniuersitatis principium, ergo, &c. Circa istam propositionem finis vniuersi est etiam vniuersitatis principium. Attendendum quòd per hoc dictum, vult habere sanctus Thomas, quòd primum agens & vltimus finis non sunt duo distincta, sed sunt vnum. Nam quum alia agentia propter finē aliquem ab ipsis distinctum agunt, primum agens (vt inferius ostendetur) non propter aliquid aliud à se distinctum, sed propter seipsum tantùm agit. Vnde primum agens & vltimus finis realiter sunt idem. Ex hoc autem haberi potest quomodo intelligenda sunt verba Philosophi 2. Metaph. dum ait, quòd principia eorum quæ sunt semper, necesse est esse verissima. Non enim sic accipienda sunt, quasi velit plura esse principia realiter distincta eorum quę semper sunt: sed quia plura sunt sempiternorum principia sola ratione distincta. s. primū efficiens, & vltimus finis, quas Philosophus iuxta interpretationem S. Thom. hoc loco altissimas causas vocat. Tertia conclusio est, Ad sapientia simpliciter pertinet circa considerationem veritatis principaliter insistere. Probatur, Ad sapientiam simpliciter pertinet consideratio finis vniuersi per præcedentem conclusionem: sed finis vniuersi est veritas, ergo, &c. Probatur minor, Finem vniuersi oportet esse bonum intellectus: sed hæc est veritas, ergo, &c. Probatur maior, Finis vnius cuiusque rei est qui intenditur à primo authore, vel motore ipsius, sed primus author & motor vniuersi est intellectus, vt infrà ostendetur, scilicet libro secundo: ergo oportet vltimum finem vniuersi esse bonum intellectus. Confirmatur primò hoc signo, quòd sapientia diuina ad veritatis manifestationem venit in mundum, vt ipse testatur cùm ait Io. 18. Ego in hoc natus sum, vt testimonium perhibeam veritati. Confirmatur secundò authoritate Arist. dicentis 2. Met. primam philosophiam esse scientiam veritatis. Circa illationem rationis principalis, aduerte quòd supponit ratio primum agens cuiusque rei intendere primò bonum suum: secundario autem bonum sui effectus, idcirco cùm debuerit inferre S. Thom. ergo finis vltimus vniuersi est quem intendit intellectus, intulit, ergo est bonum intellectus, vt daret intelligere idem esse quod intenditur primò à tali agente, & quod est eius bonum.

Intellectus est primus author & motor vniuersi.

Circa propositionem hanc assumptam in prima eadem ratione: Intellectus est primus author, & motor vniuersi. Aduertendum est, quòd dupliciter exponi potest. Primò, vt dicatur intellectus author & motor, tanquam virtus qua Deus produxit vniuersum, sicut dicimus quòd artifex producit artificiata per intellectum, & sic artificiatorum prima causa est intellectus artificis. Et hoc modo vtique verum est, intellectum diuinum esse authorem & motorem vniuersi. Nam quum Deus sit agens per voluntatem, & voluntas ad agendum ex aliqua apprehensione moueatur: oportet vt primū principium agendi ex parte dei sit eius intellectus. Et hac ratione vtitur S. Thomas inferius libro 2. cap. 23. ad ostendendum quòd Deus suos effectus per suam sapientiam producit. Secundò, potest exponi quòd intellectus est primus author & motor vniuersi, non solùm sicut principium quo, sed etiam sicut suppositum agens. Pro quo attendendum est quòd licet Deus sit substantia intellectualis, sicut & aliæ intelligentiæ & homo: est tamen differentia inter ipsum & alia intellectualia: quia intellectualia creata non sunt, ipse intellectus: sed intellectus in ipsis est accidens additum eorum substantiæ, & propterea non dicuntur propriè intellectus, sed tantùm substantiæ intellectuales siue habentes intellectum. Deus autem non solùm habet intellectum: sed est suus intellectus, sicut & omnia alia quæ sunt in Deo, sunt ipsa diuina substantia. Et ideo sicut potest dici quòd Deus agit, ita potest dici quòd intellectus diuinus agit, & est author vniuersi sicut suppositum agens. Licet autem vterque sensus habeat veritatem secundus tamen ex modo loquendi, literæ magis videtur intentus.

Finis vltimus vniuersi est veritas.

Circa istam propositionem in eadem ratione assumptā, finis vltimus vniuersi est veritas. considerandum est, quòd agens aliquando agit propter finem aut producendum, aut acquirendum sibi, vt patet in fanante, aut in eo quod localiter mouetur. Aliquando verò agit propter finem præexistentem, multiplicandum, aut communicandum, vel manifestandum, sicut agens naturale agit propter suam formam communicandam. Non ergo veritas dicitur hic esse finis vniuersi & boni intellectus diuini quasi Deus producendo vniuersum, veritatem & intellectus perfectionem acquirat, aut producat in esse: sed quia in productione vniuersi intendit suam veritatem, & manifestare, & communicare. Cùm enim intellectus diuini veritas, quæ est vniuersi finis, nihil aliud sit quàm diuini intellectus conceptio, quam naturæ sunt res imitari, & adæquare dum producuntur res in esse, communicatur eis veritas diuina, inquantum formas accipiunt conceptioni diuini intellectus similes ac conformes. Quarta conclusio est, Ad sapientiam pertinet considerare primam veritatem. Probatur authoritate Aristotelis loco suprà præallegato dicentis primam philosophiam esse scientiam eius veritatis, quæ est omnis veritatis origo, scilicet quæ pertinet ad primum principium essendi omnibus. Nam veritas talis principii est omnis veritatis principium, cùm ita sit dispositio rerum in veritate, sicut in esse. Aduerte ex doctrina sancti Tho. veri. q. 21. art. 1. quòd cùm verum dicat ens perfectiuum alterius secundum rationem speciei, verum vt se tenet ex parte rei, & conuertitur cum ente, includit in sua ratione ens, & addit illum respectum perfectiui. Ideo bene ait Philosophus, quòd ita est dispositio rerum in veritate, sicut in esse: quia videlicet vera in ente fundatur, & ratio veri rationem entis cōcomitatur. Confirmatur tertia & quarta conclusio simul authoritate Prouerbiorum 8. vbi dicitur. Veritatem meditabitur guttur meum. Veritas enim diuina antonomasicè dicitur veritas. Circa prædicta in 3. & quarta conclusione duo occurrunt dubia. Primum est, licet voluntate intellectus sit simpliciter prior, tamen voluntas in ratione motiui prior est intellectu iuxta doctrinā S. Thom. prima q. 82. art. 4. Producere autem res est mouere quoddam, vel quasi mouere, ergo in rerum productione voluntas diuina primum locum tenet & non intellectus: malè ergo dicitur quòd primus author, & motor vniuersi est intellectus. Secundū dubium est, vltimus finis rerum omnium creatarum, inferius lib. tertio ponitur diuina bonitas, ergo veritas non est vltimus finis vniuersi, vt hic dicitur.

Quomodo vltimus finis vniuersi est veritas.

Ad has difficultates respondendum est incipiendo à secunda: quoniam ex ipsius solutione, manifestior erit ad primam solutionem. Scien dum itaque primò, quòd sicut agentium inferiorum duplex est finis, vt dicitur secunda secundæ. q. 123. art. 7. scilicet proximus, & remotus, & proximus est vt similitudinem suæ formæ in alterum inducat, vltimus autem est quodcunque bonum ex hoc sequens si sit intentum: ita diuini intellectus duplex est finis: proximus quidem est, vt suam formam in creaturis inducat: vltimus verò est bonum, quod ex hoc vltimatè in creaturis intenditur. Et quia forma diuini intellectus qua agit, est conceptio, ad cuius similitudinem res producuntur, quæ conceptio est ipsius intellectus veritas, ideo creatura, ex eo quòd diuinam conceptionem imitatur, veritatem diuini intellectus pro fine proximo agentis habet, quia verò in hoc quòd suam veritatem Deus creaturæ communicat: intendit etiam vt ipsa diuinę bonitatis particeps efficiatur, ideo & diuina etiam bonitas eius est vltimus finis. Sciendum secundò quòd alicuius effectus finis, potest dupliciter dici vltimus. Vno modo, quia est vltimatè à suis causis efficientibus secundum ordinem executionis intentus. Alio modo quia causæ eius vltimæ in via resolutionis & suprēmæ, est finis proprius. Et hoc modo, si ipsa causa vltima plures fines intendat, quilibet illorum potest dici vltimus in ordine ad inferiorum causarum fines: Inquantum videlicet, fines aliarum causarum in finem superioris causæ ordinantur. Finis autem suprēmæ causæ quicunque sit ille, non ordinatur in aliquem superioris causæ finem, cùm ipsa, nulla superior causa sit. Ad dubium ergo dicitur quòd veritas dicitur vltimus finis vniuersi, hoc secundo tantummodo, quia videlicet est proprius finis suprēmæ ipsius causæ, non autem primo modo, tanquam videlicet vltimatè intentus. Vnde non dixit S. Thomas quòd finis vltimus vniuscuiusque rei sit, qui vltimatè ab eius primo authore intenditur, sed absolutè & indistinctè qui ab eius primo authore intenditur, vt daret intelligere, quòd omnis finis causæ suprēmæ proprius, habet rationem vltimi finis in comparatione ad aliarum causarum fines etiam si sit proximus eius finis. Bonitas autem diuina dicitur vltimus finis vniuersi, non tantùm secundo modo, sed etiam primo, eo. s. quòd vltimatè à suprema causa sit intentus. Nam propter hoc diuinus intellectus, similitudinem suæ veritatis in vniuersum inducit vt diuinam bonitatem assequatur. Attendendum autem quòd licet veritas sit finis vltimus vniuersi secundo modo, tanquam videlicet à suprema eius causa intentus, contingit tamen ipsi vt etiam sit vniuersi finis proximus, inquantum vniuersam nullam habet aliam causam efficientem præter suprēmam, sed ipse intellectus diuinus est eius, & prima, & proxima causa. Vnde veritas dicitur vltimus finis vniuersi, inquantum intellectus est eius prima & suprema causa: inquantū verò idem intellectus eius, est etiam proxima causa, proximus quoque finis dici potest. Secundò etiam responderi ad hoc dubium potest, quòd ex eo quod ponitur veritas esse vniuersi vltimus finis, non excluditur diuina bonitas, sed potius includitur. Bonitas enim diuina, vt dicitur secundo sen. dist. 1. q. 2. 2. tertium, secundum ordinem & modum quo est à deo volita creaturarum est finis. Cum autem modus volitus diuinæ bonitatis sit secundum modum conceptionis diuini intellectus, sequitur quòd diuina bonitas sub tali modo communicationis concepta, sit finis vltimus vniuersi. Sed bonitas vt sic concepta habet rationem veritatis. Ideo dum dicitur quòd veritas est finis vniuersi, nō excluditur bonitas: & dum dicitur quòd bonitas est finis, non excluditur veritas, sed mutuò se includunt. Vnde in hac re nulla in doctrina sancti Thomæ est contradictio. Ex his faciliter.

Quomodo primus author vniuersi est intellectus.

Ad primum dubium respondetur. Dicitur enim quòd per hoc quod dicitur intellectum esse primum authorem vniuersi, non excluditur diuina voluntas, sed includitur: quia diuina scientia non est causa rerum, nisi adituncta voluntate, vt inferius ostendetur. Veruntamen quia forma quam diuinus effectus proximè imitatur, est in intellectu, ideo diuinus intellectus dicitur primus vniuersi author, propter quod & in sacra scriptura ponitur sapientia rerū creatrix, huius exemplum in artificialibus videri potest. Nam licet artifex per voluntatem operetur, dicitur tamen absolutè agens per intellectum, propter dictam rationem. Est etiam huius & alia ratio: licet enim intellectus moueat voluntatem, & voluntas intellectum: tamen cùm non sit processus in infinitum, est status in intellectu, & ipse est simpliciter primum mouens in ordine ad voluntatem. Ipse enim aliquid apprehendere potest absque hoc quòd à voluntate moueatur: sed voluntas nihil velle potest, nisi moueatur ab intellectu. Vnde falsum est quòd voluntas in mouendo primum locum absolutè tenet, cùm non feratur in incognitum: patet hoc ex doctrina S. Tho. in multis locis, præsertim prima q. 82. ar. 4. Et est doctrina Arist. 8. Ethic. Primus ergo author vniuersi, tanquam eius formam in se continens, est intellectus, sed voluntas huic adiungitur, tanquam hanc causam ad agendum applicans.

Quomodo religio pietas dicitur.

Quinta conclusio est. Ad sapientiam pertinet falsitatem contrariam veritati de primo principio impugnare. Probatur primò. Eiusdem est vnum contrariorum prosequi, & aliud refutare: patet exemplo medicinæ quæ sanitatem operatur, & ægritudinem expellit. Sed sapientis est veritatem præcipuè de primo principio meditari, & aliis disserere, ergo eius est & falsitatem cōtrariam impugnare. Secundò probatur auth. suprà dicta Prouerbiorum in qua dicitur, Et labia mea detestabuntur impium. Falsitas enim contra diuinam veritatem, impietas dicitur, quia religioni contrariatur, quæ pietas nominatur.

Quomodo per sapientiam homo ad deum se habet.

Circa id quod dictū est per impium designari falsitatem contra diuinam veritatem, quia contrariatur religioni quæ dicitur pietas. Attendendum primò ex doctrina S. Thom. secunda secundæ. q. 101. arti. 1. quòd nomen pietatis propriè sumptum virtutem quandam importat, quæ honorem & cultum parentibus exhibet, ac patriæ: sed quia per quādam excellentiam dicitur Deus pater noster, ideo vt ibidem dicitur, arti. 3. pietas etiam ad diuinum cultum extenditur & transfertur, propter quod vt dicit tertio. d. 9. ar. 1. eadem virtus vocatur Græcè eusebia, vel theosebia, Latinè verò pietas, latria, religio. Dicitur ergo religio pietas, non secundum primum & proprium huius nominis significatum, sed secundum quandam nominis translationem. Attendendū secundò quòd cùm ad latriam pertineat, reuerentiam facræ scripturæ, aliisque diuinis rebus exhibere, vt habet sanctus Thom. 3. dist. 34. artic. 2. fitque religio eadem virtus quæ latria vt dictum est: merito, inquit sanctus Thomas, falsitatem, contra diuinam veritatem religioni contrariam esse: pertinet enim ad dei irreuerentiam, diuinam veritatem impugnare, falsitatemque oppositam edocere, quod manifestè religioni aduersatur, quæ deo cultum reuerentiamq; exhibet.

Quæ sit authoris intentio. Cap. 2.

INter omnia verò studia hominū sapientiæ studium est perfectius, sublimius & vtilius & iocundius. Perfectius quidem, quia inquantum homo sapientiæ studio datur se: intantum veræ beatitudinis iam aliquam partē habet. (Vnde sapiens dicit, Beatus vir qui in sapientia mo. Eccle. 14.) Sublimius autem est, quia per ipsum homo ad diuinā similitudinem præcipuè accedit, quæ omnia in sapientia fecit: vnde quia similitudo causa est dilectionis, sapientiæ studium præcipuè deo per amicitiā coniungit: propter quod (Sapien. 7. dicitur quòd sapietia est infinitus thesaurus hominibus, quo qui vsi sunt, facti sunt participes amicitiæ

citiæ dei.) Vtilius autem est, quia per ipsam sapientiam ad immortalitatis regnum peruenitur. (Concupiscētia autē sapientiæ deducet ad regnū perpetuum. Sapien. 6.) Iucundius autem est (quia non habet amaritudine conuersatio illius: nec tædium conuictus illius, sed lætitiam & gaudium. Sapien. 8.) Assumpta igitur ex diuina pietate fiducia, sapientis officium prosequendi, quantiis propriās vires excedat, propositum nostræ intentionis est veritatem (quam fides catholica profitetur) pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios. (Vt enim verbis Hilarij vtar, Ego hoc vel præcipuum vitæ meæ officium debere me deo cōscius sum, vt eum omnis sermo meus & sensus loquatur.) Contra singulorum autem errores difficile est procedere propter duo. Primò, quia non ita sunt nobis nota singulorū errantium dicta sacrilega, vt ex his quæ dicūt, possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos. Hoc enim modo vti sunt antiqui doctores in destructionem errorum Gentilium, quorum positiones scire poterāt: quia & ipsi Gentiles fuerant, vel saltem inter Gentiles conuersati, & in eorum doctrinis eruditi.

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

Super cap. 2.

SVppositis iis quæ in primo capite de sapiente sunt dicta, suum propositum S. Tho. exponit inquiens, quòd intentionis suæ est veritatem fidei Christianæ manifestare, errores contrarios eliminando: Ratio huius propositi est, quia confisus de diuina pietate, officium sapientis, quantuis proprias vires excedat, assumere intendit, cuius est veritatem docere, & excludere falsitatem, vt superius patuit. Duplicem autem causam assignat, quare officium sapientis assumit. Prima est, quia inter omnia studia hominum, sapientiæ studium est perfectius, sublimius, vtilius, & iucundius. Perfectius quidem, quia per illud homo iam veræ beatitudinis aliquam partem habet, iuxta illud Eccle. 14. Beatus vir qui in sapientia morabitur. Sublimius autem, quia ex hoc homo ad diuinam similitudinem præcipuè accedit, quæ omnia in sapientia fecit. & consequenter per amicitiam deo coniungitur, cùm similitudo sit causa dilectionis. Vnde Sapien. 7. dicitur quòd sapientia est infinitus thesaurus, quo &c. Vtilius verò, quia per sapientiam ad immortalitatis regnū perueniturr, iuxta illud Sapientiæ 6. Concupiscentia sapientiæ, &c. Iucundius autem, quia Sap. 8. Non habet amaritudinem conuersatio eius, nec, &c.

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

Per sapientiam ad immortalitatē peruenitur.

Notandum secundò ex doctrinā sanct. Thomæ secunda secundæ. q. 19. ar. 7. quòd licet sapientia apud philosophos sit tantum cognoscitiua altissimarum causarū, & in sola speculatione absolutè consistat, apud theologos tamen non solùm est cognōscitiua, sed etiam directiua humanæ vitæ, quæ non solum per humanas rationes, sed etiam per rationes & regulas diuinas, vt est apud Aug. 12. de trin. dirigitur. Ideo qui studio huiusmodi sapientiæ dat operam, deo dupliciter assimilatur: primò quantum ad cognitionem quam Deus de seipso habet: secundò, quantum ad operationem: sicut enim Deus seipsum cognoscit, omniaque in sapientia fecit: ita sapiens homo, & deum cognoscit, & non tantùm humanis, sed etiam diuinis regulis in suis dirigitur operibus, propterea bene hic dicitur, quòd homo per sapientiæ studium ad diuinam similitudinem accedit.

Studium sapientiæ est exteris hominum studiis iucundius.

Aduertendum tertiò, quòd eius quod inquit S. Thom. per sapientiam ad immortalitatis regnum peruenitur, duplex potest esse ratio. Prima, quia vt dixit sapientia amicitiam ad deum causat, per quam ad æternam prouehimur beatitudinem. Secundā, quia sapiens per studium sapientiæ in rectis operibus dirigitur, quibus ad vitam immortalem præparatur. Licet enim humanæ sapientiæ de qua loquimur dari operam, inquantum huiusmodi ad immortalitatem disponuntur, eo quòd in bonis operibus per sapientiam ex diuinis regulis dirigantur.

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

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

QVia verò non omnis veritatis manifestandæ modus est idem, (vt disciplinati autem hominis est tantum de vno quoque fidem cupere, tentare, quantum ad naturā rei permittit, vt à † Philosopho) optimè dictum est: & Boetius introducit, necesse est prius ostendere quis modus possibilis sit ad veritatem propositam manifestandam. †Philosophus primo Ethic. c. 2. Boet. primo de trinit. ca. 2.

Est autem in his quæ de deo confitemur, duplex veritatis modus: Quædam namque vera sunt de deo, quæ omnem facultatem humanę rationis excedunt, vt deum esse trinum & vnum. Quædam verò sunt ad ea quæ etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est deum esse, deum esse vnum, & alia huiusmodi: quę etiā philosophi demonstratiuè de deo probauerunt, ducti naturalis lumine rationis. †Quòd autem sint aliqua intelligibilium diuinorum, quę humanæ rationis penitus excedant ingenium, euidentissimè apparet. Cùm enim principium totius scientiæ quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiæ ipsius, eo quòd secundum doctrinam philosophi demonstrationis principium est, quod quid est, oportet quòd secundum modum quo substantia rei intelligitur, sit eorum modus, quæ de re illa cognoscuntur: vnde si intellectus humanus alicuius rei substantiam cōprehendit, puta lapidis vel trianguli: nullū intelligibilium illius rei facultatem, humanæ rationis excedet. Quod quidem nobis circa deum nō accidit: nam ad substantiam ipsius capiendā, intellectus humanus nō potest naturali virtute pertingere, cùm intellectus nostri secundū modum præsentis vitæ cognitio à sensu incipiat. Et ideo ea quæ in sensu nō cadunt, nō potest humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus earū cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrū non possunt, vt in eis diuina substantia videatur quid sit, cùm sint effectus causæ virtutē non æquātes: ducitur tamē ex sensibilibus intellectus noster in diuinam cognitionē, vt cognoscat de deo, quia est, & alia huiusmodi, quæ oportet attribui primo principio. †Conclusio.

Sunt igitur quædam intelligibilium diuinorū quæ humanæ rationi sunt peruia: quædam verò quę omnino vim humanæ rationis excedunt.

2 Adhuc ex intelligibilium gradibus, idē est facilè videre. Duorum enim quorum vnus alio rem aliquā intellectus subtilius intuetur: ille cuius intellectus est eleuatior, multa intelligit quæ alius omnino capere nō potest, sicut patet in rustico, qui nullo modo philosophiæ subtiles cōsiderationes capere potest: intellectus autem angeli plus excedit intellectū humanum, quàm intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotæ, quia hæc distantia inter speciei humanæ limites continetur, quos angelicus intellectus excedit. Cognoscit quidē Angelus deum ex nobiliori effectu quàm homo, quatenus ipsa substantia angeli, per quā in dei cognitionē ducitur naturali cognitione, est dignior rebus sensibilibus, & etiā ipsa anima per quā intellectus humanus in dei cognitionem ascendit, multoties amplius intellectus diuinus excedit angelicū, quàm angelicus humanum. Ipse enim intellectus diuinus sua capacitate substātiam suam adæquat, & ideo perfectē de se intelligit quidem, & omnia cognoscit quæ de seipso intelligibilia sunt: nō autem naturali cognitione Angelus de Deo cognoscit quid est, quia & ipsa substantia angeli per quā in dei cognitionem ducitur, est effectus causæ virtutē non adæ-

quans: vnde non omnia quæ in seipso Deus intelligit, Angelus naturali cognitione capere potest, nec ad omnia quæ Angelus naturali sua virtute intelligit, humana ratio non sufficit capienda. Sicut igitur maximæ amentiæ esset idiota, qui ea quæ à philosopho proponuntur, falsa esse assereret, propter hoc quòd ea capere non potest: ita & multò amplius nimiæ stultitiæ esset homo, si ea quæ diuinitus angelorũ ministerio reuelantur: falsa esse suspicatur, ex hoc q; ratione inuestigari nõ possunt.

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

†Te. 60. 1.

†Authoritas sacræ scripturæ.

Super cap. 3.

Postquam suum in hoc opere propositum S. Tho. manifestauit, consequenter quis sit modus diuinæ veritatis manifestandę ostendit. Circa hoc autẽ duo facit. Primo enim quæ manifestanda sint, enumerat. Secundò, de ipsorum manifestatione determinat capitulo sequenti.

Quantum ad primũ. Supposito ex Arist. atque Boetii sententia disciplinati hominis esse de vnaquaq; re tantum inquirere quærere, quantũ natura rei admittit, ponit hanc conclusionẽ. Eorũ quæ de deo confitemur quædam sunt, quæ naturali lumine rationis cognosci possunt, quædã verò omnem facultatem humanæ rationis excedunt. Primam partẽ notam relinquit, eo quòd philosophi qui naturali duntaxat ratione vsi sunt, pleraque de deo demonstratiuè, probauerunt. Vt deum esse, & deum esse vnum. Secundã verò partẽ, primò tribus rationibus probat, ostendendo esse aliqua intelligibilia de deo, quæ humanum penitus excedunt ingenium, deinde eam authoritatibus confirmat. Prima ratio est ista. De quo omnia cognoscibilia naturali lumine intellectus cognosci possunt, eius quoque substantia ab illo potest intellectu cõprehendi, sed ab intellectu nostro dei substantia cõprehendi non potest, ergo intellectus noster non potest naturali suo lumine omnia de deo cognoscibilia cognoscere. Maior probatur. Principium totius scientiæ rei, est intellectus substantiæ eius, quia secundum philosophũ demonstrationis principium est quod quid est, ergo secundum modum cognitionis substantiæ rei erit modus eorum, quæ de illa re cognoscuntur. Si igitur alicuius rei substantia, puta lapidis vel trianguli comprehendatur ab intellectu humano, nullum intelligibile de eo facultatem humanæ rationis excedet. Supple ergo econuerso, si nullum de deo intelligibile, naturale lumen excedit, imò omnia de ipso naturaliter cognosci possunt, & eius substantia comprehendi poterit. Minor verò probatur. Ea tantùm de iis quę sub sensu non cadunt, humano intellectu capi possunt quorum cognitio ex sensibus colligi potest, eo quòd intellectus noster secundum modum præsentis vitæ cognitionem à sensibus accipiat: sed ex sensibus non potest duci intellectus noster, vt diuinam substantiam videat, quia sensibilia sunt effectus, qui diuinam virtutem non adæquant, ergo, &c. Addit tamen quòd licet sensibilia non ducant in cognitionem substantiæ dei: faciunt tamen cognoscere de ipso quia est, & alia huiusmodi, quæ oportet primo principio attribui.

Cuius omnia cognoscibilia cognosci possunt, eius quoq; substantia potest cõprehendi.

Pro declaratione maioris aduertendum est, quòd intentio S. Th. est loqui de cognoscibilibus, quæ per se conueniunt subiecto: ad talia enim se extẽdit scientia, non autẽ ad prædicata per accidens: huiusmodi enim quæ & proprietates dicuntur, virtualiter continentur in substãcia rei, sicut effectus in sua causa vbi extra intellectum distinctionem habent: producũtur enim ituta do ctrinã S. Tho. à substantia, per quandã naturalem resultãtiam, vbi autẽ non distinguuntur, sicut accidit de passionibus entis, quæ ab ente realiter non distinguuntur, ratio subiecti virtualiter continet rationes passionum, & vna est alterius causa & ratio, in esse tamen intelligibili, cũ ergo in subiecto, tanquam in causa passiones contineantur, siue quantum ad esse reale, siue quantum ad esse intelligibile, non possunt omnes passiones alicuius rei de ipsa cognosci, nisi totaliter rei quidditas cognoscatur, nec perfectè rei quidditas cognosci potest, nisi cognoscãtur omnes eius proprietates ab ea naturaliter resultãtes, sicut non possunt omnes effectus causæ in causa cognosci, nisi per causæ comprehensionem, neque comprehendi causa, vt sic potest, nisi per omnium effectuum, in quos potest insectionem. Quantum ad minorem aduertendum, primò quòd non dixit simpliciter S. Tho. ex sensibilibus non posse cognosci substantiam dei, sed addidit, vt videatur in ipsis quid sit, quia sensibilia cognita faciunt quidem nos cognoscere Dei substantiam, eo quòd omnia quæ in deo sunt, substantia sint, sed ad hoc nos perducere nõ possunt, vt eum quidditatiuè cognoscamus, secundum quòd in se est, quod esset propriè Dei substantiam cognoscere.

Quomodo intelligatur effectũ esse

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

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

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

Alia vnius hominis nobilior anima, alterius hominis indistinctè, autem specifice.

Sciendum secundò ex doctrina S. Tho. prima quæst. 85. artic. 7. & secundo sententiar. distinct. 32. quæstion. 2. artic. 3. quòd sicut sunt vnius speciei omnia corpora humana: & tamen ista vnitas specifica latitudinem diuersorum graduum individualium admittit, dum vnus est bene complexionatus & pulchra forma, decoroque aspectu, alter verò deformis est, & turpis, & maleque complexionatus, sic & cum vnitate specifica animarum stat diuersitas gradum individualium ipsarum, vt sicut vnum corpus est alio substantialiter perfectius individualiter, nobiliorisque complexionis: ita vna anima sit altera individualiter nobilior, ac per hoc sit vnus homo altero præstantiori ingenio. Formæ enim individuæ creantur, commensuratæ substantialiter corporibus: ita quòd per commensurationem ad hoc corpus, hæc anima ab illa individualiter distinguitur. vnde sicut vnum corpus est altero nobilius complexionatum, ita vnam animam altera nobiliorem esse oportet. Nec tamẽ vnus homo propter hoc, est magis homo altero, licet sit perfectior homo, quoniam hoc vocabulo, magis nõ vtimur, nisi in formis in quibus accidit mutatio inter magis & minus, quod non accidit in anima intellectiua, quoniam vnaquæque eam perfectionẽ substãtialiter, quam à principio accepit immutabiliter, conseruat vnus, ergo altero melioris virtutis intelligendo esse potest: quia

quia meliorem habet animam & nobiliorem, quanuis etiam hoc ex virium sensitiuarum meliori dispositione possit peruenire, eo quòd ipsis intellectus ad sui operationem indigeat.

Tertia ratio est, à maiori, magis videtur, quòd omnia cognoscibilia de rebus sensibilibus cognoscamus, quàm omnia quæ de deo cognosci possunt, cum illa nobis propinquiora sint, magisque proportionata: sed rerum sensibilium multas proprietates ignoramus, aut earũ rationem perfectè inuenire non possumus. Ergo multò amplius non omnia cognoscibilia de deo possumus naturaliter cognoscere. Confirmatur authoritate Philosophi 2. metaph. pluribusque scripturæ sacræ authoritatibus: nam inquit Arist. quòd intellectus noster se habet ad manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem. Iob verò 11. dicitur, Forsitan vestigia, &c. & 36. Ecce deus magnus, &c. Item prima Cor. 13. dicitur, Ex parte cognoscimus, &c. Primo authoritatem Philosophi aduertendum, quòd illa non infert omninodam ignorantiam rerum diuinarum, sed obscuram quandam notitiam, cognitionisque difficultatem. Sicut enim vespertilio aciem ad ipsum solis splẽdorem figere non potest, ita nec noster intellectus diuinam essentiam naturaliter vt in se est, potest intelligere eius quidditatem comprehendendo. Hic Manichæi error explodituꝛ, plurimumque fidelium qui statum tanquam falsã abiicienda putauerunt, ea quæ de deo diuinitus angelorum ministerio reuelantur; & humana ratione inuestigari non possunt, quibus non secus accidit, quàm idiotæ: qui ea quæ à Philosophis dicuntur, ideo falsa esse dicerent, quia ea capere non posset.

Vera cognitio de deo quæ naturaliter acquiri nõ potest, sic supernaturalis.

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

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

†Idem. 2. 2. q. 2. ar. 4.

Duplici igitur veritate diuinorum intelligibilium existente: vna ad quam rationis inquisitio pertingere potest; altera quæ omne ingenium humanæ rationis excedit, vtraq; conuenienter diuinitus homini credenda proponuntur. †Hoc autem de illa primò ostendendũ est quæ inquisitioni rationis peruia esse potest, ne fortè alicui videatur ex quo ratione haberi potest frustra id supernaturali inspiratione credendũ traditũ esse. †Sequerentur tamen tria incõuenientia si huius veritas solũ modo rationi inquirẽda relinqueretur. Vnum est q; paucis hominibus dei cognitio inesset. A fructu enim studiosæ inquisitionis qui est veritatis inuentio, plurimi impediũtur tribus de causis. †Quidam siquidẽ propter cõplexionis indispositionẽ, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad scientiã: vnde nullo studio ad hoc pertingere possent vt summum gradũ humanæ cognitionis attingerent, qui in cognoscendo deũ cõsistit. Quidã verò impediũtur necessitate rei familiaris: oportet enim esse inter homines aliquos qui tẽporalibus administrandis insistãt, qui tantũ pendere vt ad summũ fastigium humanæ inquisitionis nõ possent expertingerent. s. dei cognitionẽ. Quidã autẽ impediũtur pigritia. Ad cognitionẽ enim eorum quę de deo ratio inuestigare potest, multa præcognoscere oportet: cũ ferè

†Tertiũ inconueniẽs S. Aug. lib. 18. de ci. dei ca. 14.

†Secundũ inconueniens.

†Tex. con. 20.

†Tertium inconueniens est quòd inuestigationi rationis humanæ plerũque fallitas admiscetur propter debilitatem intellectus nostri in iudicando & fantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitationem remanerent ea quæ sunt verissimè etiam demonstrata: dum vim demonstrationis ignorant, & præcipuè cum videant à diuersis qui sapientes dicuntur, diuersa doceri. Inter multa etiam vera quæ demonstrantur, immiscetur aliquãdo aliquid falsum, quod nõ demonstratur: sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur: quę interdũ demõstratio reputatur. Et ideo oportuit per viã fidei fixa certitudine ipsam veritatem de rebus diuinis hominibus exhiberi. Salubriter ergo diuina prouidit clementia, vt ea, etiam quæ ratio inuestigare potest, fide tenenda præciperet; vt sic omnes de facili possent diuinæ cognitionis participes esse, & absque dubitatione & errore. Hic est quod Eph. 4. dicitur. †Iam non ambuletis sicut & gentes ambulant in vanitate sensus sui tenebris obscuratũ habentes intellectũ. Et Isa. 54. Ponã vniuersos filios tuos doctos à domino.

Super cap. 4.

Postquam ostendit San. Thom. duplicem esse veritatem de deo, nunc modum manifestationis vtriusque veritatis declarat. Circa hoc autem duo facit, primò de modo manifestationis huiusmodi absolutè determinat: secundò, comparatiuè. c. 7. Circa primum duo facit: primò determinat de modo huiusmodi quantum est ex parte docentis. Secundò, ipso quantum est ex parte addiscentis. c. 6. Circa primum duo facit. primo agit de modo eorum quæ naturaliter de deo cognosci possunt. secundò de modo eorum, quæ naturalem rationem excedunt. Quantum ad primum ne fortè alicui (vt inquit) videatur, ex quo talis veritas ratione haberi potest, frustra supernaturali inspiratione credendam, traditam esse, ponit hanc conclusionem. Veritas diuinorum quæ inquisitioni rationis peruia esse potest, conuenienter diuinitus homini credenda, proponitur: probatur ex inconuenientibus quæ sequerentur nisi ita fieret. primum est quòd paucis hominibus dei cognitio inesset. Plurimi enim à veritatis inquisitione retrahuntur, tribus de causis, aut. s. propter corporis complexionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad scientiam, & siuimum gradum humanę cognitionis, qui in cognoscendo deum cõsistit, attingere non possunt: aut propter rei familiaris necessitatem, propter quam multi ocio contemplatiuæ inquisitionis vacare non possunt: aut propter pigritiam, ex qua plerique laborem acquirendæ disciplinæ effugiunt. Ad cognitionem enim quæ de deo haberi naturaliter potest, multa præcognoscere oportet, cum tota ferè Philosophia ad eam ordinetur: qua ex causa metaph. vltima remanet addiscenda: quare & si hominum mentibus naturalem deus iciendi ingenuerit appetitũ, multi tamen sunt qui eum addiscendi laborem subire renuunt. Aduertendum hic primò ex doctrina San. Thom. in tertio d. 25. q. 1. art. 2. quòd quantitas cognitionis dupliciter attendi potest: secundum obiecta. s. & secundum efficaciam actus circa obiecta: quod ergo inquit siuimum gradum humanæ cognitionis esse deum cognoscere, intelligendum est quantum ad obiectum: non autem quantum ad efficaciam actus. Aduertendum secundò vt habet S. Th. super Boetium tri. q. 5. ar. 1. quòd met. naturaliter quidem. s. secundum perfectionem, est aliis scientiis prior: quo ad nos tamen aliis scientiis est posterior, propter quod Aui. primo suæ metap. lib. inquit ordinem huius scientiæ esse, vt post alias scientias addiscatur, id quod etiam loco inquit S. Tho. sed licet ita sit de ipsa scientia inquantum in ea proprietates entis, & substantiarum separatarũ inuestigantur per demonstrationẽ, terminos tamẽ aliquos metap. necesse est terminis aliarũ scientiarum prius quo ad nos secundũ eorũ conceptus cognitos esse, cũ in ipsis aliarũ scientiarũ termini resoluantur, propter quod licet illi termini dicantur met. inquantũ proprietates suorũ significa-

Quomodo meta. sit posterior scientiis prior.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quomõ appetitus scientię fit naturalis.

ctorũ in met. quærunt, quo tamen ad eorũ conceptus sunt omnibus scientiis cõmunes. Si dicatur, quare ergo in quinto met. de eorũ rationibus determinatur: dicitur quòd hoc ideo est, quia si de ipsis omnibus simul edendus sit tractatus, magis ad met. spectat, quã ad alium artificẽ, eo quòd etiã eorũ proprietates inquirat: nõ tamẽ tollitur quin sint omniũ scientiarũ communes terminꝰ. Verũ in hoc differẽtia est, quia de illis determinat met. vt de subſtantiis, aut partibus, aut paſſionibus ſubiectorũ: aliæ autẽ ſcientiæ, vtuntur ipſis vt antecedentibus ad eorũ ſubiecta, & per viã ſenſus cognitis. Aduertendũ tertiò quòd nõ dixit S. Th. abſolutè tota philoſophia ordinari ad met. ſed addidit ferẽ: quia vt ipſe inquit tri. q. 5. ar. 1. concluſionũ, ſunt aliquę ſcientiæ, quæ non ſunt neceſſariæ abſolutè ad met. ſed tantum ad bene eſſe ipſius, vt muſica, & morales, & huiuſmodi. Aduertę quartò quòd appetitus naturalis vt habetur 1. q. 60. ar. 1. dupliciter ſumi poteſt, vno modo vt diſtinguitur contra appetitum ſequentẽ cognitionẽ: alio modo vt diſtinguitur contra appetitum liberum. primo modo nominat ſolùm ordinem naturæ in aliquid, & nihil aliud importat quàm rei formã cum habitudine naturali ad aliquid, ſicut appetitus grauis ad locum deorſum nihil aliud eſt quã forma grauitatis cũ habitudine ad locum deorſum, & ſe habet tanquã actus primus: hoc modo quælibet potẽtia naturaliter appetit ſibi conueniens, vt dicitur 1. q. 78. ar. 1. 3. Secundo modo nominat actũ elicitũ ſequentẽ cognitionẽ, ita tamen ad vnũ oppoſitorum determinatũ, quòd ad alterum flecti non poteſt: ſicut omnes naturaliter appetunt beatitudinem actu elicito à voluntate ſequente beatitudinis apprehenſionẽ. Appenſus ergo ſciendi, quẽ dicit S. Th. & etiam Ari. 1. met. naturalem eſſe: licet poſſit ſic accipi primo modo: quia intellectus ex ſua natura habitum, & ordinẽ ad cognitionem, tanquam ad ſibi conueniens habet: tamen quia hoc non conuenit ſoli intellectui, ſed omni potentiæ vt dicimus, vt feratur in ſibi conueniens: videtur autem S. Th. & philoſ. velle aliquid particulare ponere circa appetitum cognitionis, quod in appetitu organico non aliarum potentiarum nõ inuenitur: ideo dicẽdus eſt iſte appetitus eſſe naturalis quidam actus voluntatis, quo voluntas in propoſitum ſibi cognitionẽ fertur, ita quòd in oppoſitum ferri nõ poteſt id quod etiã videtur velle S. Th. 1. 2. q. 10. ar. 1. & 2. 2. q. 166. ar. 2. dum ponit ſtudentis virtutẽ eſſe iſtius naturalis deſiderij moderatricẽ. Secundum inconueniens eſt: quia vix poſt longũ tẽporis ſpatiũ ad eam cognitionẽ homines peruenirent, tũ propter profunditatẽ cognitionis ad quã nõ niſi poſt longũ exercitiũ hominis intellectus idoneus inuenitur: tũ propter multa quæ per exiguitatem propter paſsionũ motus in iuuentute abundantes, quibus efficitur vt nõ ſit apta anima ad tãtæ veritatis cognitionẽ. Aduertendũ primò quòd cũ res abſtractæ à materia, niſi ex ſenſibilibus rebus à nobis nõ cognoſcatur, ad hoc vt intellectus noſter, cui cõnaturales ſint res ſenſibiles, in tantum eleuetur, vt ex formis ſenſibilũ cognitionẽ de talibus eliciat ſubſtantiis, neceſſe eſt prius vt exerceatur in operibus intellectus à particularibus ad vniuerſalia abſtrahendo, cõmunia quę à propriis, vt ex tali exercitio abſtrahẽdi fiat ad cognitionẽ rerũ immaterialiũ habilior, nõ enim in nobiliſſimas operationes potẽtiæ intellectus niſi aſſiduitate & exercitio in ignobilioribus vigoroſior, promptiorq; ad occulta inueſtiganda fiat. Multò igitur magis ad eam ſubſtantiã quæ maximè immaterialis eſt, à ſenſibusq; remotiſſima poterit extolli, niſi poſt longã exercitationẽ fuerit vigoratus: propterea inquit S. Th. nõ poſſe noſtrum intellectũ eã cognitionis profunditatem capere niſi poſt longum exercitium. Cauſatur enim ex ſtudio atque exercitio in intellectu, habilitas quædam ad rerũ difficiliũ inuentionẽ quæ abſque tali exercitio non ineſſet, ſimiliter vires ſenſituę internores, quibus vtitur intellectus habiliores ex tali exercitio ad ſubtiliũ rerum inquirendã veritatem redduntur in ſuo ordine. Aduertendũ ſecũdò quòd cũ cognitio intellectualis per abſtractionẽ à ſenſibilibus fiat, propter vehementia verò paſſionũ abſtrahatur intentio animæ ab intelligibilibus ad ſenſibilia ex paſſionũ vehemẽtia actus contemplationis quã maximè impeditur, ideo virtutes morales præſertim caſtitas, vt inquit S. Th. 2. 2. q. 15. ar. 3. maximè hominẽ ad perfectionẽ intellectilis operationis diſponit. Vbi ergo multitudo paſſionũ inſurgit, ſicut in iuuenibus pro maiori parte accidit, ibi nõ eſt anima ad ſubtiles ſpeculationes apta: ſed ibi quieſcendo, & ſedendo à paſſionum tumultibus, vt inquit philoſophus, fit prudens. Tertium inconueniens eſt, quia cũ dubitatione erroriſq; admixtione, dei cognitio haberetur. Debilitas enim rationis, atq; phãtaſmatum permixtio, facit vt ea etiam quæ veriſſimè demõſtrata ſunt apud multos dubia remaneant, dum vim demonſtrationis ignorant, & præſertim cũ videant eos qui ſapientes differunt diuerſa docere: facit etiam, vt inter multa verba quæ demonſtrantur multa immiſceantur falſa, quæ ſophiſtica, aut probabili quapiam ratione, quæ demõſtratio reputatur, aſſeruntur. Quare oportuit per fidẽ determinari quæ de deo à nobis tenẽda ſint. Concluditur ergo quòd ſalubriter diuina prouidit clemẽtia, vt ea etiam quæ rõ inueſtigare poteſt, fide tenenda præeſſent, vt omnes & de facili, & per cõſequens cito & abſque dubietate & errore diuinæ cognitionis, participes eſſe poſſent. Notandũ primò quòd iſta debilitas intellectus non ægritudinem, aut aliquid præter naturam aduenientes intellectui noſtro, ſed ſuum naturalẽ ordinẽ in genere intelligibilium ſignificat. Quia enim in tali genere infimũ ſocium tenet, eſtq; imperfectiſſimum quiddam ſicut materia prima in genere rerum materialium, ideo ſuapte natura habet vt ad veritatem capeſcendam imbecillis ſit: decipiq; facilè poſſit. Notandum ſecundò quòd licet fantaſmata intellectui noſtro ad intelligendũ deſeruiant, ipſa tamen fantaſmata permixtio apud multos veri cognitionẽ de rebus immaterialibus impedit. Nam cum ſint rerum dunitaxat materialium, determinatarumq; adhic & nũc ſimilitudines, aliqui per hũiuſmodi phantaſmata intelligentes: non poſſunt intelligere aliquid in rerum natura eſſe quod materiale non ſit, atque ad aliquem locum determinatum: propter quod in multos incidit errores circa immaterialia. Ipſa igitur fantaſmatum permixtio in noſtra intellectione, licet ſit nobis ad intelligendum neceſſaria, quia tamen debile inſtrumẽtum ſunt & improportionatum reſpectu immaterialium: ideo ſunt ſæpenũmero erroris cauſa in huiuſmodi immaterialium rerum veritate inueſtiganda. Cõfirmatur primò cõcluſio auth. Apo. Ep. 4. Iam non ambuletis, &c. Cõfirmatur ſecũdò auth. Eſa. 44. Ponã vniuerſos filios tuos doctos à domino &c. Sed circa ea quæ dicta ſunt in primo inconuenienti dupliciter occurrit dubium. Primũ eſt circa illud quòd metaph. eſt vltimo loco addiſcenda. Contra hoc enim arguitur ſic. primo metaph. probat aliarum ſcientiarũ principia, vt inquit S. Tho. Trin. q. 5. art. 1. concluſionum: ergo alias ſcietias debet præcedere. patet cõſequentia: quia tota ſcientia à principiorũ cognitione depẽdet. ſecundo metaph. largitur principia omnibus ſcietiis, vt eſt de mente S. Th. in pluribus locis præſertim in. q. 2. ar. 1. c. q. 3. ergo &c. probatur cõſequentia: quia ea quæ ad metap. pertinent, non poſſunt niſi per met. ſciri: ſi ergo aliæ ſcientiæ vtuntur principiis quæ ſunt propria metaphiſicæ, ergo oportet in omnibus ſcientiis metap. includi veluti priorẽ, & per conſequens oportet primò eam addiſcere. tertio. A notioribus nobis ſemper eſt procedẽdum, vt oſtendit philoſoph. primo poſterior, ſed principia quæ ſunt propria metap. ſunt nobis notiora omnibus quæ traditur in ſcientiis, ergo ab iis noſtra debet incipere cognitio, ergo metaph. eſt primò addiſcenda.

De ſtudio & exercitio requiſito ad rerum immaterialium cognitionem.

Quomodo meta. eſt poſt alias ſcientias addiſcenda.

Secundum dubium eſt circa illud, quòd plerique propter labotem & triſtitiam retrahuntur ab inquiſitione veritatis. Contra enim arguitur. Non minor eſt inclinatio naturæ quàm habitus, ſed habitus facit in operibus ſuis facilitatem & delectationem. vt dicitur 2. ethic. ergo & natura. Si igitur homines naturaliter in ſcientiam & cognitionem inclinantur, erit acquiſitio ſcientia facilis & delectabilis, ergo nullus ab ea propter pigritiam aut laborem retrahitur. Ad eudentiam primi dubii. Conſideranduin eſt primo quod principia prima & vniuerſalia omniũ ſcientiarum dupliciter conſiderari poſſunt. Vno modo quantum ad eorum veritatem abſolutè: alio modo quantum ad iudicium de ipſis & defenſionem ab impugnãtibus. Primo modo pertinent ad habitum vnum per ſe, qui dicitur intellectus. Quem Ariſt. 6. Ethic. conducit ſcientiæ & ſapientiæ. ſecundo verò modo ad metaphyſicam, vt inquit S. Thom. prima ſecundæ q. 66. ar. 5. ad quartum metap. enim diſputant contra negantes huiuſmodi communia principia propterea quòd conſtituantur ex terminis communibus qui ſunt de metaphyſici conſideratione. Cõſideranduin ſecundò quòd licet ad intellectum qui eſt habitus principiorum, ſecundum ſuam veritatem abſolutè conſideratam pertineant: Ad metaph. verò quantum ad eorum examinationem & defenſionem: ſunt tamen & omnibus ſcientiis communia inquantum eorum terminꝰ ad terminos aliarum ſcientiarũ extẽduntur, & inquantum ab intellectu qui eſt habitus iſtorum principiorum ſcitnia deſcientiam habet, vt eſt de mẽte S. Thom 12. q. 57. ar. ſecundum. Vnde poteſt dici quòd iſta principia vt abſolutè vera, omnes ſcientiæ accipiunt ab intellectu qui eſt ipſorum habitus: vt autem iam examinata & defenſata ab impugnantibus accipiunt à meta. propterea vndecimo met. lect. prima inquit San. Thomas quòd vna ſcientia (& intelligit de met.) iſta principia cõſideret ad quam pertinet cõſideratio cõmunium terminorum, & ab ea aliæ ſcientiæ huiuſmodi principia accipiunt. Conſiderandum tertiò vt habeti poteſt ex doctrina S. Tho. ſuper Boe. trinit. q. 6. articul. primo. quòd de ſcientiis dupliciter loqui poſſumus: vno modo quantum ad omnitum illarum acquiſitionem ordinatam: alio modo ſecundum quòd iam ſunt acquiſitæ & adinuentæ. Dicitur ergo primo quòd quantum ad acquiſitionem earũ per inuentionẽ humanæ rationis metaphyſica eſt vltima. Quia omnes aliæ ſcientiæ ſpeculatiuæ ad ipſam ordinantur & earum inuentio præexigitur inuentioni metaph. & ſecundum hanc rationem nihil ad metaphyſicam pertinens vt metaphyſicale eſt, oportet præintelligi, ſed bene cognitio primorum principiorum vt habiti qui eſt intellectus ſunt nota cuiuſcunque ſcientiæ adinuentionem præcedit, cum nulla ſcientia habeat perfectæ rationem ſcientiæ, niſi ſecundũ quòd ab huiuſmodi habitu dependeat. Dicitur ſecundò quòd ſi loquamur de ſcientiis vt iam adinuentæ ſunt, ſic non incontenit alias ſcientias vti principiis metaphyſicalibus vt iam examinatis & ab impugnantibus per metaphy. defenſatis. Dicitur tertiò quòd non oportet propter hoc metaph. priusalis ſcientiis addiſci. Tum quia habitus metaph. primò & principaliter circa ens & paſſiones entis, atque etiam circa ſubſtantias ſeparatas verſatur: non autem circa huiuſmodi principia cũm non ſint communes in metaph. demonſtratæ: tum quia aliæ ſcientiæ accipiunt illa principia mutuò à metaph. & ideo non oportet vt primus habeatur ille habitus: ſed ſufficit quòd ſit adinuentus & acquiſitus. aliquando etiam poſt alias ſcientias. Vnde aliæ ſcientiæ credunt iſta principia metaph, ſcilicet eũdẽ ab illa ſunt examinata & defenſata: quantus illa videant vt ab intellectu ipſorum principiorum dependentiam habent. Ad primum autem in oppoſitum dicitur quòd non ſic dicitur metaph. principia aliarum ſcientiarum probare, quaſi per habitum metaph. demonſtratiue ſciantur: quemadmodum ſcientia ſubalternãs dicitur probare principia ſcientiæ ſubalternatæ: ſed quia per iſta communia principia ſecundum aliquam conſiderationem ad metap. pertinentia, manifeſta fiunt aliarum ſcientiarum principia, cum omnes ſcientiæ ab habitu iſtorum principiorum qui dicitur intellectus, dependent & dum reſoluuntur in iſta principia naturaliter nota, ſed & à metaph. ſecundum aliquam conſiderationem nutata, vt pote quæ ſint principia non alicui ſcientiæ propria, ſed omnibus communia, licet à metap. principalius conſiderata.

Appẽdices ſcientiæ quomodo poſſit eſſe fruſtra.

Ad ſecundum dicitur quòd metaph. non largitur ſua principia aliis, dum conſideratur in ipſis ordo adinuentionis & acquiſitionis vt dictum eſt: ſed largitur illa vt iam ſcientiæ omnes adinuentæ intelliguntur inquantum omnes ſcientiæ: nunc mutuò accipiunt à metaph. iſta principia vt ab ipſa confirmata & defenſata, licet ſecundum ſe naturaliter nota. Vnde non ſequitur quòd metaph. ſit ante alias ſcientias addiſcenda. Ad tertium dicitur primò quòd principia prima ſecũdum eorum abſolutam veritatem ſunt prius nobis nota omnibus ſcientiis, ſed quantum ad eorum examinationem & defenſionem ab impugnantibus, ſunt poſterius nota. Dicitur ſecundò, quòd quia ſecundum eorum veritatem pertinent ad intellectum qui eſt eorum habitus, ſecundum verò examinationem & defenſionem pertinent ad metaph. Ideo non ſequitur quòd metaph. præcedat alias ſcientias, ſed tãtum intellectus qui eorum eſt habitus nobis inditus à naturali lumine intellectus agentis. Ad ſecundũ dubium. dicitur primò quòd non omnis inclinatio naturæ ſimilis eſt inclinationi habitus: dupliciter enim vt vult S. Th. veri. q. 24. 10. primum eſt inclinatio naturalis in aliquid. Vno modo quãdo habet in ſe ſufficiens principium ex quo illud de neceſſitate conſequitur: alio modo quando in ſe non habet ſufficiens principium ex quo illud neceſſariò conſequatur, quo modo naturale eſt mulieri concipere filium & libro arbitrio rẽdere in bonum. Prima ergo inclinatio naturalis facit facilitatem & delectationem in operatione in habentibus cognitionem: & affirmatur inclinationi habitus. Cum ſecunda verò ſtat difficultas & labor in acquirendo id ad quod naturalis eſt inclinatio & propter laborem aliquis ab eius acquiſitione poteſt retrahi. Et ſic in appetitu accidit ſcientiæ. Dicitur ſecundo quòd licet per ſe habitus faciat facilitatem in operatione, tamen ex aliquo impedimento extrinſecus adueniente, vt dicitur prima ſecundæ quæſt. 95. ar. 2. habens habitum difficultatem patitur in operando, & per conſequens delectationẽ nõ ſentit: ſimiliter ergo ab acquiſitione ſcientiæ poteſt retrahi homo: licet ad eã naturalẽ habeat inclinationẽ ex labore addiſcendi aliũq; de cauſis: vt inquit S. Th. 1. met. Nam vt ipſe etiã 3. met. cap. de neceſſario inquit, impetum naturalis inclinationis contingit impediri in proſecutionem iam incepti & prohiberi ne motus incipiat.

De naturali deſiderio ſcientiæ.

Sed contra. Naturale deſiderium non eſt fruſtra omnino: cũ ia natura nihil fruſtra operatur, vt dicitur ſecundo cæli. ergo dato quòd ad tempus homo ab acquiſitione ſcientiæ impediatur: aliquando tamen implebitur deſideriũ, ceſſabuntq; tunc impedimenta.

Reſpondetur quòd licet naturale deſiderii cõſequens totã naturã omnino fruſtrari nõ poſſit quin in aliquo indiuiduo cõpleatur: nõ inconuenit tamen ipſum

ipſum in aliquibus inditis diu fruſtrari, præſertim quando tale deſiderium eſt actus elicitus voluntatis. Et maximè ſi non eſt in re cõpletum principium ad quod neceſſario illud ad quod eſt naturalis inclinatio ſequatur: ſicut non eſt inconueniens mulierem per totum abſque prole manere: quamuis ad id naturaliter ſit inclinata. Poſſet etiam dici quòd iſtud naturale deſiderium impleberur animæ à corpore ſeparatæ. ſicut dixit Porphirius eam tunc fore beatam, licet corpori conuncta beatitudinem non aſſequatur.

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

† Idẽ de ve. Fi. 4. 14. art. 10.

† Cõcluſio.

VIdetur autem quibuſdam fortaſſe non debere huiuſmodi ad credendum proponi illa quę ratione inueſtigare nõ ſufficit: cùm diuina ſapientia vnicuique ſecundum modũ ſuæ naturæ prouideat. †Et ideo demonſtrandum eſt q̃ neceſſarium ſit homini diuinitus credenda proponi etiã illa quæ rationem excedunt. Nullus enim deſiderio & ſtudio in aliquid tendit niſi ſit ei præcognitum. Quia †ergo ad altius bonum q̃ experiri in præſenti vita poſſit humana fragilitas, homines per diuinam prouidentiam ordinantur: vt in ſequentibus inueſtigabitur: oportuit mentem euocari in aliquid altius q̃ ratio noſtra in præſenti poſſit pertingere, vt ſic diſceret aliquid deſiderare & ſtudio tendere in aliquid quod totum ſtatũ præſentis vitæ excedit. Et hoc præcipuè Chriſtianæ religioni competit, quæ ſingulariter bona ſpiritualia & æterna promittit: vnde & in ea plurima humanum ſenſum excedentia proponuntur. Lex autem vetus quę temporalia promiſſa habebat; pauca propoſuit quæ humanæ rationis inquiſitionem excederent. Secundum etiam hunc modum Phil. cura fuit (vt patet 7. & 10. Ethi.) ad hoc vt homines à ſenſibilium delectationibns ad honeſtatem perducerent; oſtendetur eſſe alia bona his ſenſibilibus potiora: quorum guſtu multò ſuauius qui vacant actiuis vel contemplatiuis virtutibus delectantur. Eſt etiam neceſſarium huius veritatem ad credendum hominibus proponi ad dei cognitionem veriorem habendum. Tunc enim ſolùm verè deum cognoſcimus, quãdo ipſum eſſe credimus ſupra omne id quod de deo cogitari ab homine poſsibile eſt: eo q̃ naturalẽ hominis cognitionẽ diuina ſubſtãtia excedit (vt ſuprà oſtenſum eſt.) †Per hoc ergo q̃ homini de deo aliqua proponuntur quæ rationem excedunt: firmatur in homine opinio q̃ deus ſit aliquid ſupra id quod cogitari poteſt. 2. Alia etiam vtilitas inde prouenit. ſ. præſumptionis repreſsio, quæ eſt mater erroris. Sunt enim quidã tantum de ſuo ingenio præſumentes, vt totã naturam diuinam ſe reputent ſuo intellectu poſſe metiri, eſtimantes. ſ. totum eſſe verũ quod eis videtur: & falſum quod eis non videtur. Vt ergo ab hac præſumptione humanus animus liberatus ad modeſtã inquiſitionem veritatis perueniat, neceſſarium fuit homini proponi quædã diuinitus quæ omnino intellectum eius excederent. 3. Apparet etiã alia vtilitas ex dictis (Philoſ. in. 10. Eth.) †Cùm enim Simonides cuidã homini præternittendã diuinam cognitionem perſuaderet: & humanis rebus ingeniũ applicandum oportere, inquiẽs humana ſapere hominem & mortalia mortalẽ: contra eũ Philoſophus dicit q̃ homo debet ſe ad immortalia & diuina trahere quantũ poteſt. (Vnde in. 11. de animalibus dicit) q̃ quanis parum ſit quod de ſubſtantiis ſuperioribus percipimus: tamen id modicum eſt magis amatum & deſideratũ omni cognitione quã de ſubſtãtiis inferioribus habemus. †Dicit etiã in ſecundo cæli & mundi, q̃ cũ de corporibus cæleſtibus quæſtiones poſsint ſolui parua & topica ſolutione: contingit auditori vt vehemens ſit gaudium eius. †Ex quibus omnibus apparet q̃ de rebus nobiliſsimis quantumcunque imperfecta cognitio maximam perfectionem animæ confert. Et ideo quãuis ea quæ ſupra rationem ſunt, ratio humana plenè capere non poſsit, tamen multũ ſibi perfectionis acquiritur, ſi ſaltẽ ea qualitercunque teneat fide. †(Et ideo dicitur Eccleſi. 3. Plurima ſupra ſenſum hominis oſtenſa ſunt tibi. Et. 1. Cor. 2. Quæ ſunt dei nemo nouit niſi ſpiritus dei. Nobis autem reuelauit deus per ſpiritũ ſuũ.)

† Cap. 9.

Nullius deſiderii fertur niſi in præcogniti.

Super cap. 5.

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

Lex vetus & noua quomodo differant.

Pro ſecunda confirmatione aduertendum primo, vt habetur ſecunda ſecundæ q. 179. & 181. quòd virtutum quædam ſunt contemplatiuæ vitæ, ſicut virtutes intellectum ſpeculatiuum perficientes, cuiuſmodi eſt ſapientia: habet enim pro fine vita contemplatiua veritatis contemplationem. Quædam autem ſunt vitæ actiuæ cuiuſmodi ſunt morales virtutes, quæ ordinantur ad operandum. Nam vitæ actiuæ finis eſt exterior operatio. Aduertendum ſecundo, quòd licet ſpiritualibus delectationibus ſenſibiles ſint, quo ad nos vehementiores, quia ſenſibilia nobis magis nota ſunt, & cum corporali tranſmutatione, huius delectationes ſiunt. Et quia contra corporales moleſtias appetuntur: ſpirituales tamen ſecundum ſe maiores ſunt: vt dicitur prima ſecundæ q. 31. ar. 5. Non quia ſpiritualis perfectio corporali nobilior eſt. Et naturæ rationali melior, atque ob alias cauſas quas San. Tho. illis in locis adducit: propter hoc ergo inquit hoc loco ſpiritualium rerum guſtu eos qui actiuis, vel contemplatiuis vacant, delectari quia delectationes quas contemplatiuæ vitæ deſeruientes, quæ in contemplatione veritatis ſiſtit: aut etiam actiuæ, quæ ad exercitium virtutum moralium deputatur, experiuntur, longè meliores ſimpliciter, & ſecundum ſui naturam ſunt, quam quæcunque corporeæ & ſenſibiles voluptates. Secunda ratio eſt. Veriorem de deo cognitionem habemus ex eo quòd veritatem habemus per fidem, ergo hoc nobis vtile eſt. Probatur antecedens. Tunc verè de deo cognitionem habemus, cùm ipſum eſſe credimus ſupra omne quod de ipſo poſſumus cogitare, cùm naturalem hominis facultatem natura diuina excedat: ſed per hoc quòd homini aliqua diuina humanam rationem excedentia proponuntur, firmatur in nobis opinio quòd deus ſit aliquid

De ſpiritualibus delectatiõibus.

Universidad de Deusto
Biblioteca

supra omne quod possumus cogitare, ergo &c. Attendendum, quòd quia diuinâ essentiam secundum quod in se est, videre non possumus, nec ipsum deum quidditatiuè cognoscimus, quæcunque prædicata illi attribuerimus ea à diuina perfectione quam maximè deficiunt, eo quod deus aliquid excellentius sit. Vnde qui opinaretur esse in deo eam duntaxat perfectionem, quæ naturaliter de ipso inuestigari potest: decideretur volens diuinam naturam creato intellectui adequare. Quod si eum excellentiorem esse omnibus quæ de ipso naturali inuestigatione cognoscimus existimauerit, veriorem habet cognitionem, vtpote ad eius naturam propius sua accedens cognitione. Ad hoc autem cognoscendum iuuat nos aliquorum diuinorum reuelatio, quæ nullus vnquam suo ingenio potuit inuestigare. Tertia ratio. Reprimitur ob hoc humana præsumptio, quæ erroris est mater, ergo &c. probatur antecedens. quoniam sunt quidam tantum de suo ingenio præsumentes vt illud tantum de deo verum esse putent quod eis videtur: falsum autem quod eis non videtur. reprimitur autem hæc temeritas dum aliqua ab infallibili veritate proponuntur: quæ intellectum eorum excedunt.

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

Vtrum finis ad quem natura humana ordinatur, sit super naturalis.

Argumenta autem Sco. non cogunt. Quod enim inquit Aug. posse habere fidem esse naturæ hominum, non ideo dicitur, quoniam in homine sit potentia naturalis ad fidem & charitatem finemque supernaturalem: sed quia in natura & substantia hominis est potentia obiicialis ad illa, potentiaque logica, quæ est non repugnantia: non enim repugnat naturæ hominis habere fidem & charitatem: sicut naturæ lapidis. imo hominis naturæ data est capacitas ad ea quibus homo possit ad finem supernaturalem peruenire: vt haberi potest ex iis quæ dicuntur veri. q. 14. ar. 10. primum. Vnde sensus Aug. est, quod in natura hominum est capacitas, & aptitudo ad fidem & charitatem, quæ in aliis naturis materialibus non inuenitur. Ad secundum negatur antecedens si simpliciter accipiatur homo quantum ad naturalia, non enim naturaliter appetit homo in sua natura consideratus visionem diuinæ essentiæ vt est summū bonū & vltimus finis ad quæ natura intellectualis est per diuinā prouidentiam ordinata, sic enim nisi de visione diuinæ essentiæ loquimur. Si autē accipiatur homo vt informatus reuelatione diuina, & fide quod vltimus eius finis, & summum eius bonum sit diuinæ essentiæ visio clara & perfecta, sic illam naturaliter appetit sicut & summum bonū in vniuersali, sed tunc negatur cōsequentia. s. ergo est naturalis ad modum quo loquimur, hic de naturali, deo eo. s. fine qui naturæ proportionatur & cuius est capacitas naturalis: atq, in quem propriis viribus naturæ potest peruenire, sic enim dicitur aliquid naturale apud philosophos nisi abuti vocabulis voluerimus.

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

†Vt Porphirius contra Christianos obiicit & auer. in accessu ad tertiū. & ad 8. phy. 2. metap. con. 14.

HIuiusmodi autem veritati cui ratio humana experimentum nō præbet: fidem adhibentes non leuiter credunt quasi indoctas fabulas secuti. (vt 2. Pe. primo dicitur,) Hæc enim diuinæ sapientiæ secreta ipsa diuina sapientia quæ omnia plenissimè nouit, dignata est hominibus reuelare quæ sui præsentiam & doctrinæ & inspirationis veritatem conuenientibus argumentis ostendit, dū ad confirmādum ea quæ naturalē cognitionē excedūt opera visibiliter ostēdit, quę totius naturæ superant facultatem: videlicet in mirabili curatione languorum: mortuorum suscitatione: cælestium corporū mirabili immutatiōe. †Et q̄ est mirabilius humanarū mentiū inspiratione: vt idiotæ & simplices dono spiritus sancti repleti summā sapientiā & facundiā in instanti consequerentur. Quibus inspectis prædictæ probationis efficacia nō armorū violentia, nō voluptatū promissione: & quod est mirabilissimū inter persecutorū tyrannidē innumerabilis turba non solū simpliciū, sed etiā sapientissimorū hominū ad fidē Christianā cōuocauit. †In qua omnē humanū intellectū excedentia prædicantur: voluptates carnis cohibētur: & oīa quæ in mundo sunt contēptui docentur. Quibus animos mortaliū assentire, & maximū miraculum est: & manifestum diuinæ inspirationis opus, vt cōtemptis visibilibus sola inuisibilia cupiātur. Hoc autē non subito neq; casu sed diuina dispositione factū esse manifestū est ex hoc q̄ hoc se facturum deus multis antè prophetarū prædixit oraculis: quorū lib. pe nes nos in veneratione habētur: vtpote nostræ fidei testimonium adhibentes. Huius quidē confirmationis modus tāgitur: (Heb. 2. Quæ s. humana salus cū initium accepisset enarrari per dominū ab eis qui audierunt, in nos confirmata est: cōtestāte deo signis & portētis & variis spiritus sancti distributionibus.) Hæc autē tam mirabilis mūdi cōuersio ad fidem Christianā: indiciū certissimū est præteritorū signorū, vt ea vlterius iterari necesse non sit: cū in suo effectu appareant euidenter. Esset autem omnibus signis mirabilius, si ad credendum tam ardua & operandū tā difficilia: & ad sperandū tam alta: mundus absq; mirabilibus signis inductus fuisset à simplicibus & ignobilibus hominibus, quamuis nō cesset deus etiā nostris tēporibus cōfirmationem fidei per sanctos suos miracula operari. †Hi verò qui sectas errorū introduxerunt, processerūt via cōtraria. vt patet in Maumethe, qui carnalium voluptatum promissis ad quorum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populos illexit. Præcepta etiam tradidit promissis cōformia, voluptati carnali habenas relaxans, quibus in promptu est à carnalibus hominibus obediri.

†de hac ratione Aug. plene. 22. de ci. ca. 5.

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

†Vt patet in li. nist. eccle. & in libro de virtutibus beati Hiero. de hac ratione Aug. 22. de ciu. dei cap. 10. & 22. lib. c. 6. auth. s. scr. de hac ratiōe Aug. 22. de ci. ca. 5 in fine.

†Nulla etiam diuina oracula præcedentium prophetarum ei testimonium perhibent: quin potius quasi omnia veteris & noui testamenti documenta fabulosa narratione deprauat: vt patet eius legem inspicienti: vnde astuto consilio libros veteris & noui testamenti suis sequacibus non reliquit legendos: ne per eos falsitatis argueretur. Et sic patet quòd eius dictis fidem adhibentes leuiter credunt.

†quasi similiter modo procedit Aug. 22. dec. c. 8. & 7. contra Ciceronem de diuinatione.

Super cap. 6.

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

Miracula Christi sufficienter veritatem fidei perficere confirmant.

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

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

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

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

Dicitur ergo primò quod sunt aliqua verè simpliciterque miracula, quæ nullam admittunt calumniam. Ex quibus docentis veritas optimè, & efficaciter confirmatur: sunt enim quædam, quæ si concedantur in veritate facta, sicut quòd tempore Iosue sol steterit, aut solem passum etiam luminis defectum in Christi passione luna existente in oppositione à solo deo esse facta negari non potest: similiter de mortui suscitatione, & similibus: sunt autem aliium quædam, quæ nullus negare potest, quin in veritate sint facta, sicut de illa solis permanentia, de quę multis signis à Christo factis. Dicitur secundò, quòd illa subita apostolicę mentis illuminatio per Spiritus sancti missionem facta, callumniam non recipit: neque enim secundum apparentiam tantum: sed secundum veritatem hęc fuisse facta cognouerunt vniuersi, apostolos qui loquentes linguis & disputantes audierunt, neque à dæmonibus fieri potuerint, eo quòd hoc pertinere eorum voluntati repugnet, qua homines in malum pertrahere vellent, non ad bonum inducere. Quòd si ab angelis eam illuminationē fieri potuisse quis dicat, eo etiam adhibito dicemus, quòd sicut alia miraculta à deo ministris angelis fiunt ita & hominū illuminationes. Quod sanè & quædā veritatis prędicatæ ab idiotis hominibus cōfirmatio erit, eo quòd boni angeli nō decipiāt, sed instruāt homines de diuinis. Simili modo hominū & idiotarum, & sapientum conuersio ad fidē Christi, & voluptatum abiectio ad quas est hominū inclinatio naturalis in solum deum authorem referri potest, qui humanas voluntates solus potest immutare. Dicitur tertiò quòd signa insolita, & miracula vera esse, & esse virtute diuina facta argumento est, quando is qui ad suę doctrinæ confirmationem miracula operatur, bonos mores prædicat, atq; secundum ipsos viuit, studetq; homines in deum reducere, non autem propriam quærit vtilitatē, neq; superstitionibus vtitur, & circa vtilia, nō circa vana mirabilia operatur: tunc enim certus quis esse potest quòd diuino, non autem fallaci agatur spiritu. Ex hoc enim S. Th. 2. sent. dist. 7. q. 3. art. 1. secundum, vera signa à falsis distinguit. Etsi ergo Magi Pharaonis, aut infideles, aut etiā Mahumetus aliqua fecerit, quæ miracula videbantur, non erant tamen vera miracula, vtpote quæ omnem naturæ superantem facultatem vt inferius ostendetur. Illud postremò aduertendū, quòd miraculorum operatio non sic fidem confirmat Christianā, quasi particulariter videre faciant ea quæ sunt fidei vera esse, hoc enim rationi fidei repugnat: sed mouēt voluntatē ad hoc, vt videās ea velit credere. Ex illis enim iudicatur conueniens credere fidem prædicati, quia ostendit in vniuersali vera esse quæ prędicantur, atque secundum diuinam sapientiam, vtpote ea miraculis confirmantem.

Quòd veritate fidei Christianę non contrariatur veritas rationis. Cap. 7.

QVanuis autē prædicta veritas fidei Christianæ humanæ rationis capacitatē excedat: hęc tamē quę ratio naturaliter indita habet, huic veritati cōtraria esse nō possūt. Ea enim quę naturaliter rationi sunt insita: verissima esse cōstat, intantū vt nec ea esse falsa fit possibile cogitare: nec id quod fide tenetur: cùm tam euidenter diuinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solùm falsum vero contrarium est, vt ex eorum diffinitionibus inspectis manifestè apparet, impossibile est illis principijs quæ ratio naturaliter cognoscit prædictam veritatem fidei contrariam esse. Item illud idem quod inducitur in animam discipuli à docente, doctoris scientia continet nisi doceat fictè, quod de deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum, cognitio nobis diuinitus est indita, cùm ipse Deus sit author nostræ naturæ. Hæc ergo principia etiam diuina sapientia continet: quicquid igitur principijs huius contrarium est, est diuinæ sapientiæ contrarium, non igitur à deo esse potest. Ea igitur quæ ex reuelatione diuina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

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

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

†Et ideo Apost. dicit Roma. 10. (Propè est verbum in corde tuo, & in ore tuo, hoc est verbū fidei quod prædicamus) sed quia superat rationē, à nōnullis reputatur quasi contrariū: quod esse non potest. Huic etiam authoritas †(August. concordat, qui in secundo super Gene. ad literam dicit sic: Illud quidem quod veritas patefacit, libris sanctis siue veteris testamenti siue noui, nullo modo potest esse aduersum.)

†Aug. s. scripti.

†August.

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

†Correlarium.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 7.

POstquam determinatũ. S. Tho. de modo cognoscendæ veritatis diuinæ absolutè, nũc de ipsa comparandè ad rationem humanã determinat. Circa hoc autem duo facit. primo comparat veritatem creditam veritati naturaliter cognitæ. secundo primã veritatem ipsi rationi naturaliter cõparat c.sequenti. Primò ergo veritatẽ veritati naturaliter nobis inditæ nõ contrariatur. Pro qua aduertendũ quòd prima principia indemõstrabilia nobis naturaliter nota omniũ aliorum quæ naturali inuestigatione cognosci possunt notitiã virtualiter cõtinent, suntque talia in tantũ vera inquantũ prædictis principiis cõcordant. Ex eo ergo, quòd ostenditur veritatẽ fidei nostræ primorũ principiorũ non cõtrariari, constat etiam nulli alii veritati naturaliter notæ cõtraria esse. Multipliciter autẽ hæc conclusio probatur. Primò quod contrariatur vero oportet esse falsum, cum verũ nõ contrarietur vero sed tantũ falsum, vt ex eorũ rationibus apparet, sed prima principia falsa esse nõ possunt: nec cogitari possunt esse falsa, id etiam quod fide tenetur tã euidẽter diuinitus confirmatũ falsum esse non est fas credere, ergo &c. Pro declaratione maioris aduertendũ, quòd sicut ratio veri cõsistit in adæquatione intellectus & rei: ita ratio falsi in adæquatione, propter quod dicitur 4. Metaphysico. quòd falsum est ex eo quòd dicitur vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est: cognitio ergo vera erit qua cognoscitur esse sicut est: falsa autẽ, qua cognoscitur esse sicut non est: & quia apprehendere esse & nõ esse sunt cõtraria vt dicitur secundo perihermenias: ideo cognitio vera & falsa sunt contraria: bene ergo dicitur quòd falsum contrariatur vero: non autem verum, vt ex eorum rationibus patet, quia cognitio rei adæquata non contrariatur cognitioni adæquatæ rei: sed bene cognitio rei inadæquata, qua scilicet existimatur non esse quod est in quo consistit ratio falsi contrariatur cognitioni adæquatæ rei, qua existimatur res esse sicut est, in quo cõsistit ratio veri. Aduertẽdum etiam pro minoris declaratione, quòd diuersò modo loquitur. S. Tho. de principiis primis & de iis quæ sunt fidei vt ostendat ad horum cognitionem nos diuersimode habere. Prima enim necesse est verissima esse, & videri verissimarita quòd nec etiam cogitari potest illa esse falsa. sicut inquit philosophus, de hoc primo principio impossibile est idem simul inesse & nõ inesse eidẽ. 4. metaphysicę. Et si enim aliquis possit verbis dicere hoc esse falsum: mente tamẽ cogitare nõ potest, eõ quòd tunc cõtraria eidẽ simul inessent vt philosophus deducit: ea quæ sunt fidei licet in se sint verissima, nõ tamẽ ex propriis rationibus terminorũ eorũ nobis veritas apparet: sed tantùm in cõmun indicãtur vera esse eo quòd diuinitus sint reuelata, vt miraculis est cõprobatum, vt in præcedenti cap. diximus. Ad hunc ergo diuersum nos habendi modum circa ista cognoscenda insinuandum dixit San. Thom. de principiis quòd illa verissima esse constat, de eo autem quod fide tenetur inquit quòd non est fas credere esse falsum.

Ex ista ratione Sanct. Thom. excluditur ratio Roberti Olchot in primo sententiarum, arguentis ea quæ sunt fidei contra rationem naturalem esse, quia ratio naturalis dictat oppositum esse verum. Patet enim ex dictis quòd hoc assumptum est falsum, patet etiam ex dictis falsum esse quod in alia ratione assumit, scilicet quòd articuli fidei sunt contra rationem nõ solùm rusticorum, sed etiam sapientum, puta quòd mulier sine viri semine concipiat. Dicitur enim quòd non sunt contra rationem vere sapientum. Isti enim si dicunt, quòd impossibile est virginem cõcipere, dicunt hoc considerato ordine causarum secundarum: non autem considerato ordine diuinæ potẽtiæ. Et si aliqui hoc dixerunt Deo esse impossibile, non fuerunt verè sapientes neque verè philosophi. Vnde Sanct. Thom. super Boetium trinitatis quæstione secunda articulo tertio inquit: quòd si quid in dictis philosophorum inueniatur contrarium fidei, hoc non est philosophiæ sed magis philosophiæ abusus ex defectu rationis. Secundò, quod diuinæ sapietię cõtrariatur, à deo esse nõ potest, sed quod primis principiis cõtrariatur, diuinæ cõtrariatur sapientiæ, ergo à deo esse nõ potest: ergo quę reuelatione diuina tenentur, naturali cognitioni cõtraria esse nõ possunt. Probatur minor. Quod inducitur à docẽte in animã discipuli scientia doctoris continet (nisi fictè doceat) sed principiorum naturaliter notorum cognitio nobis diuinitus est indita, cùm deus nostræ naturæ sit author, ergo hæc principia diuina sapientia continet, ergo quod de ipsis est contrarium, diuinæ sapientiæ est contrarium.

Scientia doctoris, scientiam discipuli continet.

Circa hanc rationẽ aduertẽdum, quòd continentia qua hic dicitur sciẽtiam doctoris discipuli scientiã continere, non est continentia virtualis principii actiui. Quoniam, vt inquit S. Th. primo q. 117. scientia non est qualitas actiua: sed se habet tantùm per modum principii directiui in operando. Dicitur autem scientia doctoris, discipuli scientiam continere inquantum ad eadẽ scibilia, & ad easdẽ veritates se extendit, ad quas discipuli scientia: eadem enim veritas est quam discipulus nouit & magister, eo quòd magister mouear discipulum ad eadẽ cognoscenda, quæ ipse cognoscit. Vnde posset ille continentia dici perfectionalis & similitudinaria, eo modo quo tetragonum continet trigonũ, & vnum album aliud album. Sed occurrit dubium circa vltimam consequentiam. Non enim videtur sequi, Diuina sapiẽtia principia continet, ergo quod cõtrariatur principiis, diuinæ sapientiæ cõtrariatur: non valet enim diuina virtus, continet album, quia potest albũ producere: ergo quod contrariatur albo, diuinę virtuti contrariatur: dicetur quòd sicut diuina virtus contrariorũ esse causa potest, eò quòd vtrũq; virtualiter contineat: ita diuina sapiẽtia oppositarũ cognitionũ esse causa potest, tanquã vtrãq; virtualiter supereminenterq; continens, neque sequi oporter: quòd si vna alteri contraria sit, quòd diuinæ quoq; sapientiæ contrarietur. Ad euidentiam huius difficultatis considerandũ est quòd continẽtia, de qua hic loquimur, nõ est (vt iã diximus) continẽtia principii actiui, sed cuiusdã similitudinis & cõuenientiæ secundum quòd duæ cognitiones in eadem veritate cognita conueniunt, & quia vna cognitio alteri non contrariatur, nisi quia ad oppositа enuntiabilia terminantur, sicut cognitio qua existimatur hominem esse risibilem cõtrariatur ei qua existimatur hominem non esse risibilem, ideo si vna cognitio alteri contrariatur, erit etiam contraria ei quæ illi similis est, vtpote cum obiecto cognito conueniens, illa enim quæ contrariatur huic humanæ cognitioni homo est risibilis: omni alteri cognitioni siue angelicæ siue humanæ contrariatur, qua cognoscitur homo esse risibilis. bene ergo valet hæc consequentia: diuina sapientia principiorum cognitionẽ cõtinet: ergo cognitio qua cognitioni principiorũ contraria, diuinæ quoq; sapientiæ contraria est, eo quòd per hanc continentiam nihil aliud intelligatur nisi conuenientia in ea veritate cognita per diuinam sapientiam, & notitiam principiorum.

Ad instantiam autem dicitur quòd non est simile, eo quòd ibi arguatur in continentia virtuali tantùm principii actiui, secundum quam idem contraria eminenter continere potest: hic autem loquimur de continentia etiam propria scientiæ quæ est perfectionalis, & cuiusdam similitudinis ac vnitatis & cõuenientiæ in eod. obiecto, secundũ quã vna notitia oppositas notitias cõtinere nõ potest, licet etiam diuina sapiẽtia nostræ cognitionis naturalis causa sit. quòd autẽ dicitur eandem esse scientiam oppositorũ, intelligitur quantum ad incõplexa, quòd ad eandẽ scientiã vtrumq; oppositorũ cõsideratio spectat, sicut eadem est sciẽtia sani & egri: quãtum vero ad cõplexa, quòd eadem scientia cognoscitur vnã cõtradictionis partẽ esse verã, alteram verò falsam. Tertiò, si esset ista cõtrarietas, à veritatis cognitione intellectus noster impediretur, sed hoc à Deo esse non potest: ergo &c. Probatur consequẽtia, contrariis rationibus impeditur intellectus à veri cognitione: ergo si cõtrariæ cognitiones nobis à Deo inmitterẽtur intellectus noster impediretur à veri cognitione, Pro cõsequẽtiæ probatione cõsiderandũ, quòd cõtrarietas argumẽtationũ ab oppositione cõclusionũ sumitur ad quas terminatur eo quòd argumẽtatio quida rõis motus sit, motus autẽ cõtrarij ad cõtrarios terminos terminẽtur: ide est ergo rationes cõtrarias esse quod per ipsas cõtrarias cognitiones causari, & idẽ est per cõtrarias rationes impediri, confundiq;, intellectũ, quòd ipsum per cõtrarias cognitiones ab altero causatas impediri: proportionatur autẽ diuina sapiẽtia demõstrationi, quãtum ad hoc quòd cognitionem in nobis causat: propter hoc sic cõtrariæ rationes impediũt intellectũ, eo quòd contrarias cognitiones causant, ita si diuina sapientia cõtrarias in nobis causat cognitiones, ipsa à veri cognitiõe impediet intellectũ, quod à deo nõ potest esse agẽdo, nisi fortassis propter mysteriũ vel vtilitatẽ, sed bene nõ agẽdo. i. nõ infundẽdo lumẽ quo aliquid intelligatur, sicut neq; malum culpæ est à Deo, nisi non infundendo gratiam.

Quarto autẽ istæ cognitiones simul erũt in intellectu, aut vna aduenietẽ, altera recedit, non primũ, quia contraria in eodẽ simul esse non possunt: nec secundũ, quia cognitio naturalis semper manet, quæ enim naturalia sunt, manente natura mutari nõ possunt, ergo nõ sunt contrariæ: cõfirmatur authoritate Ap. ost. ac Augustꝰ. Sed occurrit dubiũ, quoniã aquæ naturale est esse frigidã: & tamen ab ea manẽte aqua remouetur frigiditas, cùm. s. calefit: ergo falsum est quòd quę naturalia sunt, manente natura mutari non possint, confirmatur, quia ipsemet Sa. Tho. 22. q. 57. ar. 2. primum inquit quòd naturalia semper insunt in rebus immobilibus, non autẽ in rebus mobilibus, cuiusmodi est hominis natura, ergo quãuis aliqua cognitio sit hominis naturalis, potest tamen ab homine manẽte separari. Ad hæc dubia simul respõdendo dicitur. Primò quòd naturale, vt habet S. Th. 4. d. 26. dupliciter dicitur. s. aut quod à principijs naturæ de necessitate causatur, aut ad quod natura inclinat. Propositio ergo hęc, quòd naturalia manẽte natura mutari nõ possunt, intelligenda est de naturalibus primo modo, & est vera tam in rebus mobilibus quàm in rebus immobilibus: de naturali autẽ secũdo modo vera est in immobilibus tantũ, nõ autẽ in mobilibus secundũ naturæ mutationẽ possunt & talia naturalia mutari, & impediri manente substantia in sua perfectione essentiali, vnde non cõtradicit S. Th. sibi ipsi: hic enim de naturali primo modo loquitur, in loco autem allegato, de naturali secundo modo. Dicitur secũdò quòd naturale est aquę habere frigiditatẽ, cũ aliqua tamẽ latitudine, quia. s. ex principiis essentialibus aquæ sequitur aliquis gradus frigiditatis intra illam latitudinem, neque potest aqua nõ habere aliquẽ gradũ illius frigiditatis, quinimo si remitteretur frigiditas ad gradum infra totam illã latitudinem, puta infra latitudinem quæ est duorũ ad sex, desineret natura aquæ: licet ergo aqua sibi derelicta, & non impedita ad summum gradum illius latitudinis frigiditatis deducatur natura sic inclinante, potest tamen à contrario per violentiam impediri, ne summum illum frigiditatis gradum habeat, nunquã tamen à quocunq; calefaciente omnino ab ipsa omnis frigiditatis gradus remoueri potest natura manente: vnde possumus dicere quòd aliquis frigiditatis gradus est aquæ naturalis, tanquàm à naturæ principijs causatus absolutè, & hic ab aqua remoueri non potest: aliqui verò frigiditatis gradus sunt aquæ naturales tanquàm ad quos natura aquæ deductis impedimentis perducit: & isti ab aqua per violentiam, & ad tempus remoueri possunt.

Quomodo frigiditas sit aquæ naturalis, & ea remoueri possit.

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

Idem pma par. q. 22. artic. 2.

COnsiderandũ etiam videtur q̃ res quidẽ sensibiles ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se diuinę imitationis retinẽt; videlicet quòd sunt, & bonæ sunt; ita tamen imperfectum q̃ ad declarandam ipsius dei substantã oĩno insufficiens inuenitur. Habent enim effectus suarũ causarũ suo modo similitudinẽ: cũ agẽs agat sibi simile; nõ tamẽ effectus ad perfectã agẽtis simili tudinẽ semper pertingit. Humana igitur ratio ad cognoscendum fidei veritatem quæ solùm videntibus diuinam substantiã, potest esse notissima, ita se habet q̃ ad eam potest aliquis veras similitudines colligere: quæ tamẽ nõ sufficiunt ad hoc quòd prædicta veritas quasi demõstratiuè vel per se intellecta cõprehẽdatur. Vtile † tamẽ est, vt in huiusmodi rationibus quãticũque debilibus se mẽs humana exerceat, dummodo desit cõprehendendi vel demonstrandi præsumptio, quia de rebus altissimis etiam parua & debili cõsideratione aliquid posse inspicere iucundissimũ est. (vt ex dictis apparet.)

† cap. 3.

† Idem pma par. q. 32. artic. 1.

† Cui quidem sententiæ authoritas Hilarij cõcordat quæ sic dicit in libro de tri. (loquens de huiusmodi veritate.) Hęc credendo incipe, percurre, persiste: & si non peruenturũ scientiã: gratulabor tamẽ perfecturũ. Qui enim piè infinita prosequitur, & si non contingat aliqñ, semper tamã perficiet procedẽdo. Sed ne te inseras in illud secretum: & in arcanum interminabilis veritatis non te

† In 6. de trinit.

non te immergas, summam intelligentiæ cõprehendere præsumens: sed intellige comprehensibilia esse.

Super cap. 8.

SEcundò cõparat Sa. Th. veritatem primam ad rationem naturalẽ. Circa hoc autẽ duo facit: Primò, ostendit quid humana ratio possit circa ea quæ sunt fidei: secũdò, quid vtile sit. Primo ergo air quòd ad cognoscendam fidei veritatem, quæ solùm videntibus diuinam substantiam notissima esse potest, humana ratio verisimiles, non autem demonstratiuas rationes colligere potest: probatur ex rebus sensibiles ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit aliquale vestigium in se diuinæ imitationis retinent. sed non adeo perfectum vt dei substantia declarent: ergo ad cognoscendũ ea quæ de Deo credimus, & quæ solùm substantiã diuinã videntibus sunt notissima, verisimilitudines quidẽ habere ratio potest, nõ autẽ demonstrationes. antecedẽs pro prima parte patet, quia sunt effectus dei: effectus autem aliquã similitudinem causæ habet. Secunda etiam pars est manifesta ex supradictis, eo quòd sint effectus debiles & inadæquati, similiter nota est cõsequentia, quia effectus secundum conditionẽ suam in cognitionem causæ ducit. Aduertendum pro conclusionis declaratione: quòd licet fides in se certitudinẽ habeat: ea tamen certitudo cùm in euidentia est, eo quòd ea quæ fidei sunt neque ex rationibus terminorum vera esse appareant, neque ex eorum resolutione ad prima principia naturaliter nota sint manifesta, cùm supra humanam rationẽ sint, sed tantùm credimus illa esse vera, quia à Deo reuelata sunt qui est infallibilissima esse possunt. Videntes enim substantiã diuinam, videne credita à nobis de diuinitate necessaria esse eo, quòd ex terminorum rationibus cognoscant prædicatum subiecto necessario inhærere, quam habitudinẽ nũc videre non possumus: illud quoque quòd ratio humana verisimiles habere rationes potest, intelligendi puto post reuelationẽ fidei factã, non autem antè, cùm mẽs humana ad quæ sunt fidei per se etuelari non possit, vnde inquit S. Tho. prima. q. 31. art. 1. secundũ, quod ad manifestationem trinitatis induci ratio potest, quæ trinitati iam positæ congruat, non autem per quam sufficienter trinitas probetur personarum. Aduertendum quoq; quòd dupliciter euidentiæ modi S. Th. in his verbis ponit: qui tamen non sufficiunt ad hoc quod prædicta veritas quasi demõstratiuè, vel per se intellecta cõprehendatur. Aliquid enim dupliciter sit euidens intellectui, aut s. per necessariam deductionem ex principijs per se notis: & hoc per demonstrationem videtur: aut ex rationibus terminorum, & hoc dicitur per se esse notum intellectui. Verumq; tamen a sensibilibus originẽ trahit, quia vniuersales propositiones ex quibus demonstratio constituitur, non nisi ex perimento cognoscuntur, vt dicitur 1. met. simuliter & terminorũ rationes ex sensibilibus deducuntur, vt Philos. 2. poster. tradit. Secundò ostẽdit quòd quantũcunq; huiusmodi rationes debiles sint, vtile tamẽ est vt in his sęle mens exerceat humana, si tamẽ demonstrandi aut cõprehendẽdi præsumptio desit, probatur authoritatẽ Arist. superius inducta, quia. s. iucundissimũ sit de rebus altissimis parua etiam, & debili ratione quicquam inspicere posse. Probatur etiam Hilarii authoritate in lib. de trinitate inquentis, hæc credendo incipe percurrere.

† Diuisio 3. pri. lib. † lib. 2. † lib. 3.

† Secundò verò de processu creaturarum ab ipso.

† Tertiò autem de ordine creaturarum in ipsum ficut in finem. Inter ea verò quæ de deo secundum se ipsum consideranda sunt: præmittendũ est quasi totius operis necessariũ fundamentũ, cõsideratio qua demõstratur deũ esse. Quo nõ habito, supposita omnis consideratio de rebus diuinis necessariò tollitur.

† vsque ad cap. 15. exclud.

Super cap. 9.

VLtimo loco Sanctus Thomas suo procemio finem imponens, ex prædictis suam intentionem quantum ad modum procedendi declarat: præmittit autem cùm duplex veritas diuinorum sit, eiũ duplicitatem veritatis non ex parte ipsius dei accipiendam esse, sed ex parte cognitionis nostræ. Ad cuius intelligentiam considerandũ est, quòd cùm veritas sit in intellectu adæquato rei per suam intelligentiam, dum. s. apprehendit rẽ sicut est, in hoc duo inelliduntur: vnum quod est reale. s. actus intelligendi: aliud quòd est rationis maximè in Deo. s. habitudo adæquationis ad rem intellectam. Si loquamur de veritate quãtum ad ipsum actum intelligendi, sic in Deo est vna simplex veritas, imo ipse est veritas simplicissima eo quòd vna simplicissima intelligentia esse rerũ omniũ intelligat. Si autem de veritate loquamur quãtum ad ipsam habitudinẽ rationis, sic nõ inconuenit in Deo esse multas veritates, secundũ quòd multis à se intellectis adæquatur: verũ quia ea multa in vno. s. in essentia sua intelligit: ideo absolutè dicitur vna simplex veritas. Intellectus autem noster diuersa complexa, diuersis intellectionibus cognoscit. Ideo secundum multitudinem intellectorum non solùm quantum ad habitudinẽ, sed etiam quãtum ad fundamentũ & actum intelligendi, in eo multæ sunt veritates. Cùm ergo dicimus duplicem esse diuinorum veritatem nobis traditam, non sic est intelligendum quasi duplicẽ de seipso deus habeat cognitionẽ, eamq; nobis tradiderit, sed quia de iis quæ deus in seipso vna cognitione cognoscens nobis reuelauit, duplicem nos cognitionem, duplicemque veritatem habemus. Secũdò, sic possumus exponere. Veritas enim dupliciter accipi potest, aut inquã secundùm quòd est in re cognita, aut secundũ quòd est in intellectu, hic loquitur S. Th. de veritate secundũ quòd est in re cognita, non autem secũdum quòd est in intellectu. Enuntiabilia enim de eadẽ re dupliciter multiplicari possunt, aut s. quia in ipsa re sunt diuersa ex quibus diuersa enuntiabilia constituuntur. sicut de homine musico, & albo, intelligitur ipsum esse musicum, & ipsum esse album: aut quia res quidem in se simplicissima est, omniq; diuersitate carens: sed tamẽ quia intellectus ipsam cõprehendere non potest, diuersos de ipsa conceptus imperfectos inadæquatosque formar, ex quibus diuersa constituit enuntiabilia vera: sensus ergo sanctus Tho. est: quòd ista duplex veritas, siue enuntiabilium verorum diuersitas, non est ex parte ipsius dei accipienda quasi. s. in ipso sint diuersa: vnde enuntiabilium diuersitas accipiatur: imo ipse est vna & simpliciter veritas ex parte rei, quia omnia prædicata quæ diuinæ essentiæ attribuuntur inter se idem sunt, atque etiã cum subiecto, sed est ex parte intellectus nostri diuersimodè & diuersis cõceptibus deum intelligentis, aliquaque de ipso naturaliter, aliqua verò per reuelationem cognoscentis. Hoc præmisso subiungit S. Th. quòd ad manifestationem veritatis naturaliter notæ, & per rationes demonstratiuas, & per probabiles, cùm ex philosophorum, tum ex sanctorum libris collectas procedendum est.

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

De multiplicitate veritatis diuinorum.

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

† Idem pma parte. q. 2. art. 1.

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

† Diffinitio operationis.

† tribus lib. primus.

† lib. 4.

Universidad de Deusto
Biblioteca

stat quod deum esse per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum sit.

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

3 Adhuc propositiones illas oportet esse notissimas per se, in quibus idem de seipso prædicatur, vt homo est homo, vel quarũ prædicata in diffinitionibus subiectorum includuntur, vt homo est animal. In deo autem hoc præ alijs inuenitur (vt infrà ostẽdetur.) quòd suum esse est sua essentia: ac ti idem sit quod respondetur ad quæstionem quid est, & ad quæstionem an est. Si ergo cùm dicitur deus est prædicatum, vel est idem subiecto, vel saltem in diffinitione subiecti includitur, & ita deum esse per se notum erit. ‡cap.22.

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

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

Super cap. 10.

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

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

Circa primum quia duplici ex causa diuersi arbitrantur vanam esse inquisitionem qua quæritur an deus sit, duo facit. Primo allatas causas remouet. Secundo demonstrat intentum. c.13.

Circa primum duo facit. Primo inquirit de prima causa. Secundo de secunda. cap. 12. Circa primum duo facit. Primo ponit aduersariorum rationes. Secundo eas soluit. cap. sequenti.

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

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

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

PRAEDICTA autem opinio prouenit partim quidẽ ex consuetudine, qua à principio homines assueti sunt nomẽ Dei audire & inuocare. consuetudinẽ autẽ, & præcipuè quæ est à principio vim naturæ obtinet: ex quo contingit vt ea quibus à pueritia animus imbuitur, ita firmiter tenentur ac si essent naturaliter & per se nota. †Idem de veri. q.10. art.12.

Partim verò contingit ex eo quòd non distinguitur, quod est notum per se simpliciter, & quod quo ad nos notum est. Nam simpliciter quidẽ deum esse per se notum est. quum hoc ipsum quod deus est sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod deus est mente concipere nõ possumus, remanet ignotum quo ad nos. Sicut omne totum sua parte maius esse, per se notum est simpliciter. Ei autem qui rationem totius mente non concipere, oporteret esse ignotum. Et sic fit vt ad ea quæ sunt notissima rerum, noster intellectus se habeat: vt oculus noctuæ ad solem (vt 2. Metaph. dicitur) † Nec oportet vt statim cognita huius nominis Deus significatione, deum esse sit notum. (vt prima ratio intendebat.) Primò quidem quia non omnibus notum est, etiam concedentibus deum esse quòd deus sit, id quo maius cogitari non possit: cùm multi antiquorum mundum istũ dixerint deum esse. Nec etiam ex interpretationibus huius nominis deus (quas Damascenus ponit aliquid huius intelligi datur.) Deinde quia dato quòd ab omnibus per hoc nomen deus intelligatur, aliquid quo maius cogitari non possit: non necesse erit aliquid esse quo maius cogitari non potest in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem & nominis rationem. Ex hoc autem quòd mente concipitur, quod profertur hoc nomine deus, nõ sequitur deum esse nisi in intellectu, vnde nec oportebit id quod maius cogitari non potest esse in intellectu, & ex hoc non sequitur quòd sit aliquid in rerum natura, quo maius cogitari non possit: & sic nullum inconueniens accidit ponentibus deum non esse. Non enim inconueniens est quolibet dato vel in re, vel in intellectu aliquid maius cogitare posse, nisi ei qui cõcedit esse aliquid, quo maius cogitari non possit in rerum natura. † Nec etiam oportet vt secunda ratio proponebat; deo posse aliquid maius cogitari si potest cogitari non esse. Nam cp possit cogitari, non esse, non ex imperfectione sui esse est, vel in certitudine: cùm suum esse sit secundum se manifestissimum, sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus eius. Et sic ad cognoscendum ipsum esse, ratiocinãdo perducitur. † Ex quo etiam tertia ratio soluitur. Nam sicut nobis per se notum est, quòd totum sua parte sit maius, sic videtibus ipsam diuinam essentiam per se notissimum est deum esse: ex hoc quòd sua essentia est suum esse, sed quia eius essentiã videre non possumus, ad eius esse cognoscendum, non per seipsum, sed per eius effectus peruenimus. † Ad quartam etiam patet solutio. Sic enim homo naturaliter deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter, inquantum desiderat naturaliter beatitudinẽ, quæ est quædam similitudo diuinæ bonitatis. Sic igitur non oportet quòd deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. vnde oportet quòd per eius similitudines in effectibus repertas in cognitionem ipsius homo, ratiocinando perueniet. † Ad quintam etiã de facili patet solutio. Nam deus est quidem id quo omnia cognoscuntur, non ita quod alia nõ cognoscãtur, nisi eo cognito, sicut in principijs per se notis accidit, sed quia per eius influentiam omnis causatur in nobis cognitio.

†cap.12. †Responsio ad primam rationem. †lib.2.cap.12. †Solutio secundæ rationis. †Solutio 3. rationis. †Solutio 4. rationis. †Solutio 5. rationis.

Super cap. 11.

PRæmissas rationes doctissimè soluit S. Thomas. Sed circa hoc duo facit. Primo enim ostẽdit vnde proueniat huius opinionis deceptio. secundo, ad argumenta respondet.

Quantũ ad primũ inquit quod duo sunt quæ homines in hãc inducere opinionẽ potuerunt, primum quidem est cõsuetudo, quia enim à principio homines cõsueuerunt audire nomen dei, & inuocare, consuetudo vero ea præsertim quæ est à principio, naturæ vim obtinet: ideo firmiter tenetur deum esse, ac si esset naturaliter & per se notum. Ea enim quibus animus à pueritia imbuitur, ita firmiter tenẽtur, ac si essent naturaliter & per se nota. Alterum est, quia non distinxerunt inter id quod est simpliciter per se notũ: & quod est per se notũ nobis. Deum enim esse simpliciter quidẽ est per se notum, eo quod deus sit suum esse: quo ad nos autem, non est per se notum, quoniam hoc ipsum quod est Deus, mente concipere non possumus: sicut omne totum esse maius sua parte simpliciter

piciter quidem per se notum est, ei autem qui rationem totius mente non conciperet, non esset per se notum, imo esset ignotum. Hacque ratione fit, vt ad notissima rerum intellectus noster se habeat vt oculus noctuæ ad solem: quia videlicet ea vt sunt, concipere non possumus.

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

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

Possumus autem dicere, quod esse de ratione & diffinitione subiecti dupliciter accipi potest, vno modo formaliter tantũ, scilicet subiecti essentiam ingrediens, sicut animal est de ratione hominis: alio modo virtualiter & consecutiuè, tanquã scilicet inclusum virtualiter in quidditate rei, & ad rei essentiam immediatè consequens, sicut si diceremus de ratione ignis esse quod sit calidus, eo quòd essentiam ignis ita sequatur caliditas, vt ignis esse non possit quin sit statim calidus. Si primo modo accipiamus esse in ratione subiecti, sic non oportet illam solã esse propositionem per se notã, in qua prædicatum est de ratione subiecti: nec sic intelligit S. Tho. Licet enim apud ipsum omnis talis propositio, in qua prædicatum est de ratione subiecti sit secundum se nota, non tamen econtrario omnis propositio per se nota est talis, vt prædicatũ sit de ratione subiecti. Nam & ipsemet primo posterio. lect. 36. exponẽdo tex. 58. inter principia indemonstrabilia locat propositionem, in qua significatur passionem inesse suo proprio, & immediato subiecto similiter eam, in qua passio à tali subiecto negatur: id quod etiam videtur esse de mente Philosophi. ibidem. Si autem accipiatur primo aut secundo modo sub disiunctione, sic verũ est apud ipsum omnem propositionem secundũ se, & simpliciter notam esse talem, quod prædicatũ includitur in ratione subiecti: sicut enim inter subiectum & diffinitionẽ nihil mediũ cadit, propter quod propositio in qua diffinitio de diffinito prædicatur, est immediata & indemonstrabilis, ita inter subiectum & primã eius passionem quantum est ex parte rei, nihil cadit medium, & subiectum ex se, non autem per aliquid aliud habet, vt sibi talis passio conueniat. Et ob hoc propositio in qua talis passio de subiecto prædicatur, est indemonstrabilis, & per se nota, statimque rei natura, diffinitioneque cognita, apparet illi talem passionem inesse, sicut statim totius natura ac diffinitione perfecta, apparet totũ esse qualibet sua parte maius, & cognita natura ignis, statim videtur caliditatem ipsi inesse.

Sed in hoc faciunt difficultatem verba sancti Thomæ in q.10. artic.12. Ibi enim probat non posse dici quòd aliquam creaturã esse sit per se notũ, & secundum se, quia esse in nullius creaturæ ratione perfectè includatur, eo quòd cuiuslibet creaturæ esse sit aliud ab eius quidditate. Ex quibus arguitur sic. Nõ minus prima passio secundum eius doctrinam est aliud à quidditate, quã esse: ergo si creaturam esse non est secundum se notũ, quia est aliud ab eius quidditate, eadem ratione & illa non erit propositio secundum se nota. in qua dicitur, quòd alio modo esse est aliud à quidditate, & alio modo passio, aliud à subiecto: esse enim est omnino aliud à quidditate, & nullo modo includitur in ratione creaturæ, neque scilicet tanquam existens idem cum quidditate se essentialiter, neque tanquam quidditatem necessariò concomitans immediatè, cùm quilibet creatura omnino esse ab extrinseco habeat, & per consequens subiectum non habeat ex se, quod sibi conueniat esse, sed per aliud. Prima autem passio quantus rei essentiam non ingreditur; ipsam tamen ei non necessariò immediatè consequitur, & ab ea per quandam naturalem resultantiam producitur, propter quod est de ratione subiecti secundo modo dicto, ideo ipsam inesse subiecto, est secundum se notum, non autem quòd esse creaturæ insit.

SED contra duo dicta in hac determinatione, scilicet quòd propositio per se nota est, in qua prædicatum est de ratione subiecti modo exposito: & quòd aliud est propositionem esse per se simpliciter per se notã, & aliud propositionem esse notam, quo ad nos arguit Sco. Tenet enim ipse primo sen. d.2. q.2. q. propositio per se nota est, quæ ex terminis propriis qui sunt aliquid eius vt sunt eius, habet veritatẽ euidentem, & quòd si propositio in qua ponitur terminus diffinitus, vt sic importans. s. conceptũ confusum, sit euidens ex se, tunc est per se nota, si autẽ non sit euidens ex terminis taliter acceptis, licet ex diffinitiuo conceptu sit euidens, talis non est per se nota. Contra primum itaque dictum a nobis ex dictis Sco. arguitur primò sic. Et supponitur ex 1. Poster. quod quidem est esse medium demonstrationis. Tunc sic in demonstratione præmissa, est principium per se notũ: conclusio autem non est per se nota, sed demonstrata, sed in præmissa ponitur termini diffinitio, in conclusione autẽ diffinitum, ergo dato quòd prædicatũ sit modo supra exposito de diffinitione subiecti, propositio non erit per se nota, sed tene illã in qua prædicatum diffinitioni subiecti attribuitur. Confirmatur quia si talis esset per se nota, in demonstratione in qua per diffinitionẽ subiecti propositio demonstratur vltra impossibilitatem, quia videlicet demonstraretur quod esset indemonstrabile esset petitio principii, quia demonstraretur idem per idem, & æque notũ per æque notum.

Secundò propositio per se nota est, quæ ex terminis propriis habet euidentem veritatẽ, sed alii termini sunt conceptus distinctus quidditatis, vt importatur per diffinitionem, & conceptus quidditatis confusus, vt importatur per nomen, ergo propositio non est per se nota quidditate confusè accepta, vt scilicet per nomen significatur, quæ non est nota nisi diffinitione nominis cognita. Tertiò tunc quælibet propositio esset per se nota in scientijs specialibus, quam Metaphysicus posset habere per se notam ex diffinitionibus extremorum, sed hoc non est, quia Geometer non vtitur tanquam propositionibus per se notis, nisi quæ habent euidentem veritatem ex terminis confusè cognitis, ergo, &c.

Contra secundũ arguit, quia propositio dicitur per se nota, quia quæ rum est de natura terminorũ nata est habere euidentẽ veritatẽ contentã in terminis, etiã si nullus intellectus cõcipiat terminos, quia quantũ est ex terminis cuiũcũq; intellectũ est per se nota si termini cõcipiantur: non ergo differt propositio per se nota secundum se, & simpliciter, & per se nota quo ad nos.

Potest etiam argui cõtra istud secundũ ex dictis Aureoli. Intellectus concipiens propositionẽ per se notã. Aut fert intuitum suum super conceptus, ex quibus oritur notitia propositionis, aut super alios. Si super eos dẽ, ergo erit sibi propositio per se nota, si super alios iam non erit eadem propositio, cùm sole voces non tacitas propositionem, sed magis conceptus, & sic malè dicitur, quòd eadem propositio est simpliciter per se nota, non autem quo ad nos.

PRO solutione horũ sciendum est, cùm dicimus propositionẽ esse per se notam, quæ ex propriis terminis & non per aliam propositionem nota est, illam dicimus esse ex propriis terminis notam, quæ ex diffinitionibus terminorum cognoscitur esse vera, sed diffinitio termini dupliciter accipi potest. Vno modo pro diffinitione se tenente ex parte rei, secundum quòd in se est, & quæ si ejus termini cognoscantur quantum ad talem diffinitionem nata est ex se esse euidens intellectui: illa autem etiam quo ad nos nota dicitur, quando conceptus ille ex parte rei secundum quòd in se est se tenens, etiam ab intellectu nostro formatur res quæ perfectè cognoscitur ab intellectu nostro vt in se est. Aduertendum etiam quòd conceptus & definitio ex parte rei secundum q. in se est se tenens, dupliciter considerari potest: vno modo materialiter, quantum. s. ad rem significatam, & representatam absolutè & in se: alio modo formaliter quantum. s. ad rem, vt tali diffinitioni subsistat: primo modo diffinitio & diffinitum sunt idem. Nam eandem rem significat diffinitio, & diffiniti nomen. Secundo modo distinguuntur eo quòd diffinitio distinctè rem representet, nomen verò confusè, vt habetur primo physic. tex. 5.

Ex quo sequitur quòd inter diffinitum & primam passionem nũ mediat diffinitio, si & diffinitio & diffinitum materialiter sumantur: inter essentiam enim rei & passionem immediatam nulla res est media, sed si formaliter sumantur inter subiectum & prædicatum, media est diffinitio subiecti: primum enim est res, vt confusè concepta. secundum res, vt distinctè concepta: tertium passio sequens. Sequitur secundò quòd prima & immediata passio per diffinitionem subiecti, tanquam per causam mediam, si materialiter sumatur, demonstrari non potest, cum ipsa diffinitio materialiter sumpta nõ sit medium inter diffinitum & passionem, sed sit idem quod diffinitũ, & hunc sensum habent verba S. T. cum inter principia indemonstrabilia ponit propositionẽ, in qua passio prædicatur de proprio & immediato subiecto. Si autẽ formaliter sumatur diffinitio, sic per ipsum à priori demõstrari talis passio potest tanquã per causam cognitionis, & per causam aliquo modo in essendo eo modo quo prior ratio rei, est ratio quare sibi secũda inest. Ad primũ ergo Scoti contra primũ dictũ respõdetur q. conclusio demõstrationis talis est demonstrata, & non est per se nota, si omnia formaliter sumatur, & quod quid est se habet vt medium, vt ostẽsum: si autẽ materialiter sumatur, sic conclusio est indemõstrabilis, & quod quid est, non est medium: eadẽ ergo propositio nõ est per se nota ea ratione qua demõstratur, cũ videlicet omnia formaliter sumpta. Ad cõfirmationẽ dicitur quòd si formaliter sumatur omnia, non est ibi petitio principii, quia eadem res distinctè cõcepta, formaliter distinguitur à seipsa confuse cõcepta. Si autẽ materialiter sumatur, sic est petitio principii, & sunt tantũ ibi duo termini, quia medium & subiectum conclusionis materialiter sunt idem: vnde S. Tho. in tractatu fallaciarum ponit cõmuni peritionem principii: cũ probatur aliquid conuenire subiecto, quia conuenit diffinitioni: cognoscens enim eandem rem per diffinitionem & diffinitum significari, si negat aliquid conuenire diffinito, & diffinitioni negabit conuenire.

Ad secundũ dicitur q. non sunt alii termini diffinitio & diffinitum, si materialiter sumatur. Vnde S. T. in quæstionibus de veritate, & in aliis locis per hoc probat esse in definitione Dei poni, quantum scilicet est ex parte Dei: qua

Universidad de Deusto
Biblioteca

quia prædicatum est idem subiecto, cùm essentia & esse in deo vnum sint.

Ad tertium negatur consequētia, quia stat quòd in Metaphysica sint noti propri conceptus, qui ex parte rei se tenent, ex quibus propositio redditur secundū se nota, & tamen in scientijs particularibus non sint noti. Similiter falsum est q. Geometer vtatur solùm illis propositionibus tanquam per se notis, quæ euidentem veritatem habent ex terminis confusè notis.

Ad argumentū contra secundum dictum negatur consequentia. Ex hoc enim q. aliquā propositio dicatur per se nota, quia quantū est de natura termini norū nata est habere euidentem veritatē, & quantū est ex se sit nota si termini cōcipiantur, non sequitur quòd nobis sit nota, imò sequitur quòd quia est aliqua talis propositio secundū naturam suam per se nota, cuius conceptus se tenentes ex parte rei à nobis non habentur, ideo est secundum se nota, non à nobis: & aliqua vt inquit Boetius in lib. de Ebdomadibus, quæ sapientibus sunt per se nota, qui terminorum rationem intelligunt, vulgò non sunt per se nota, vt incorporalia in loco non esse.

Ad Aureolum dicitur quòd cùm dicimus eandē propositionē esse simpliciter notam per se, nobis autem non per se notam si referamus ad eos qui nullo modo terminorum significata intelligunt, sicut cùm Græcus ad Latinū loquitur, tunc accipitur eadē propositio, & materialiter, & formaliter, quia ipsa secundum se nota est, sed ab istis non intelligūtur termini: si autem ad intelligentes aliquo modo terminos referatur, dicitur eadem propositio materialiter, scilicet quantum ad vocem & rem vltimatè significatam, non autem formaliter quantum ad conceptū importatum. Cùm ergo intellectus concipit, & aliquo modo intelligit propositionē per se simpliciter notam, non autem sibi formatā alios conceptus à conceptibus, quibus est secundū se nota, & ideo alia est propositio formaliter ab ea quæ simpliciter est per se nota; sed materialiter est eadem tām ex parte rei significatæ, quām ex parte vocis.

Istis præmissis. Ad primam rationem præcidenti capite factam. Respōdet dupliciter S. T. Primo q. non omnibus notū est, etiam concedentibus Deum esse quòd Deus sit, quo maius cogitari nō potest: nec hoc ex Damasceni interpretationibus intelligi datur. Secundò, quia etiam illo dato non est necesse aliquid esse, quo maius cogitari nō possit in rerum natura. Eodem enim modo necesse est ponirem & nominis rationem, nec sequitur nisi quòd Deus sit in intellectu.

A D huius autem improbationē dicitur quòd inconueniens nō est quolibet dato, vel in re vel in intellectu aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui cōcedit esse aliquid, quo maius cogitari possit in rerum natura.

CIRCA secundam responsionē, quā admittitur nomine dei significari id quo maius cogitari non potest: negatur tamē tale quid oportere esse in rerum natura. Aduerte circa illam propositionem, eodē modo necesse est ponirem, & nominis rationem, quòd dupliciter est nominis ratio, formalis scilicet & obiectualis. Formalis est conceptus, quem in seipso format, intellectus obiectualis est id quod ex parte rei cōceptui intellectus correspondet. Ratio autem formalis dicitur poni in re, quādo in re sibi correspondet aliqua ratio obiectualis, quæ est res per nomen significata. Propositio ergo hæc intelligenda est de ratione formali. Quia enim vt dictum est diffinitio & diffinitum materialiter ex parte rei sunt idem, si res significata per nomē ponitur, in re necesse est, & rationem nominis poni in re, id est, rationi nominis aliquid existens in re correspondere, cùm idem significetur ex parte rei per nomē & per nominis diffinitionē, licet per nomen significetur confusè, per rationē autem nominis diffinitiuam significetur distinctè, eodem enim modo necesse est poni hominem, & animal rationale. Nam si homo sit in rerum natura, animal rationale in rerum natura erit: si autem in intellectu tantūm fuerit homo, & animal rationale in intellectu erit. Ex hoc autē quòd mente concipitur quod hoc nomine Deus profertur, non sequitur deum esse, nisi in intellectu, sicut ex hoc q. concipitur quòd profertur hoc nomine vacuum, non sequitur vacuum esse, nisi in intellectu: vnde non oportet propter huiusmodi conceptionem esse, id quo maius cogitari non potest, nisi in intellectu.

Cùm autē instatur. Quod est in intellectu & in rerum natura, maius est eō quod est in intellectu tantūm, sed deo nihil est maius, vt ex nominis ratione constat, ergo ex ipsa nominis ratione constat deum esse, etiam in rerum natura, & non solùm in intellectu. Dicitur quòd minor propositio nō est vera, nisi supposito quòd in rerum natura sit Deus, aut aliquid quo maius cogitari non possit. Ille enim qui negaret deum esse, siue esse aliquid in rerum natura, quo maius cogitari non possit, diceret quòd deo aliquid maius esse potest, scilicet illud quod in rerum natura est. Et cū probatur ex nominis ratione, dicitur q. licet dei nomine significetur, quo maius cogitari non potest, illud tamen in rerum natura non est.

SED aduertendum quoniam inquit S. Th. quòd quolibet dato in re vel in intellectu maius aliquid posse cogitari, non est inconueniens, nisi ei qui cōcedit esse aliquid, quo magis cogitari non possit in rerum natura quòd si non concedatur significatum huius nominis Deus in rerum natura esse, illud est nihil entitatiuè & realiter, licet sit aliquid in esse cogitato, sicut est de significato huius nominis vacuum: ideo non inconuenit ipso maius aliquid cogitari, quia quodcunque ens reale habens in natura esse cogitettur. Illud erit dignius & maius, sicut ens est non ente nobilius, vnde illud ens reale, puta homo est nobilius cogitabile deo, supposito quòd huius nominis Deus significatum nihil sit in natura, sed tantum in cogitatione: sed hoc intelligendum est simpliciter, & quantum ad esse naturæ, non autem quantū ad esse cogitatum, quia licet Deus non esset in natura, significatum tamen huius nominis, Deus est maius significato huius nominis homo, si vtrunque accipiatur in esse cogitato tantūm: licet huius nominis homo significatum sit simpliciter, & in esse naturæ maius, sicut ens nō ente, vt diximus. Ad secundam S. Th. negat hanc consequentiam, Deus cogitari potest non esse, ergo deo aliquid maius cogitari potest. Esset enim bona si quòd possit cogitari non esse, ex imperfectione sui esse, aut incertitudine prouenirer, quoniam tunc imperfectum esset non autem si prouenit ex debilitate intellectus nostri, qui eum intueri non potest.

ADVERTENDVM autem quòd non est eadem ratio de istis duabus propositionibus, potest cogitari esse aliquid quòd non potest cogitari nō esse, & potest esse in rerum natura aliquid, quòd non potest cogitari nō esse. Prima quidem quam argumentum assumit, est vera. In esse enim cogitabili non incōuenit aliquid esse quod non possit cogitari non esse: sed secunda est falsa, quia nihil potest esse in rerum natura quod non possit cogitari non esse: cùm etiam deum non esse in humana cogitatione cadere possit, iuxta illud psal. Dixit insipiens in corde suo, non est Deus.

ADVERTENDVM viterius quòd consequens istud deo aliquid maius cogitari potest, est falsum si supponamus deum esse, & nomine Dei significari id quo maius cogitari non potest: & quia argumentum videtur illo supposito procedere, ideo S. Thom. consequentiam negat, non autem falsitatem consequentiæ, vt videtur respondendo ad primam rationem negare, ita qua non supponitur, imò negatur ex responsione ponentium deum non esse in rerum natura esse aliquid, quo maius cogitari non possit. Vnde non est contradictio dum in responsione ad primum concedit deo aliquid maius posse cogitari, hic autem illud esse falsum videtur admittere: ibi enim respondit non admisso esse aliquid in natura, quo maius cogitari non possit, hic verò respondet supposito per argumentem, quòd aliquid tale sit in natura.

A D tertium respondet, quòd vtique videntibus diuinam essentiam notum est deum esse per se: non tamen est per se notum nobis, qui ad eum cognoscendum ex effectibus peruenimus.

A D huius etiam intelligendum, primò quòd licet propositio in qua idem de seipso prædicatur, sit simpliciter per se nota, cùm prædicatum non solùm sit de ratione subiecti, sed etiam sit idem subiecto totaliter, tamen quo ad nos potest non esse per se nota; aut quia terminorum significata ignoramus, sicut accidit latino de ista: anthropos est anthropos: aut quia non notiumus euidenter prædicatum esse idem subiecto, & sic est de ista: Deus est, quia enim diuinam essentiam vt in se est, non videmus, ideo nec ipsam eius existentiam per se comprehendere possumus, vt videamus ex terminis, prout à nobis concipiuntur esse; ab eius essentia non distinguit: sed ad eam cognitionem ex eius effectibus peruenimus. Beatis autem illud est notissimum; eo quòd ipsam diuinam essentiam intueantur.

A D quartam inquit, quòd homo desiderat deum naturaliter, inquantum desiderat beatitudinem quæ est quædam similitudo diuinæ bonitatis, ideo nō oportet vt Deus ipse in se consideratus sit naturaliter, huiusmodi nōtus, sed tantūm eius similitudo.

A D huius euidentiam intelligendum quòd homo ducitur hic naturaliter desiderare beatitudinem, quæ est quædam dei similitudo, & sic Deus in ista similitudine cognoscere, non quia desideret beatitudinem, secundum hanc rationem particularem, quod est visio diuinæ essentiæ: sic enim neque naturaliter cognoscitur, neque naturaliter desideratur absolutè loquendo, sed quia desiderat naturaliter beatitudinem in communi: vult enim vnusquisque beatus esse in quocunque autem beatitudinis ratio colligetur, illud quædam diuinæ bonitatis est similitudo.

A D quintum inquit, quòd Deo quidem omnia cognoscuntur, non tamquam primo cognito, sed quia per eius influentiam omnis in nobis causatur cognitio.

†De opinione dicentium quòd deum esse, sola fide tenetur, & demonstrari nō potest. Cap. 12.

†Hæc opinio fuit Rabbi Mosi libro 3. c. 6.

†Idem p. p. q. 8. art. 3. ad primū.

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

†Conclusio erroris.

†Dicūt enim quòd deum esse, nō potest per rationem inueniri, sed per solam viam fidei & reuelationis est acceptum.

†Motiua ponuntur.

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

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

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

†Improbatio præcedentis erroris.

†Huiusmodi autem sententiæ falsitas nobis ostenditur. Tum ex demonstrationis arte, quæ ex effectibus causas cōcludere docet. Tum ex ipso scientiarū ordine. Nam si nō sit aliqua scibilis substantia supra substātiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra naturalē. †(vt dicitur in 4. Metaphy.) Tum ex philosophorum studio, qui deum esse demonstrare conati sunt. Tum etiā apostolica veritate asserente Rom. 1. (Inuisibilia dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.)† Nec hoc debet mouere quòd in deo idem est essentia & esse, vt prima ratio proponebat. Nam hoc intelligitur de esse, quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotū est, sicut eius essentia: non autem intelligitur de esse, quod significat compositionē intellectus: sic enim esse deum sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstratiuis mens nostra inducitur huiusmodi propositionem de deo formare, qua exprimat deum esse.

†Tex. cō.

†Solutio primæ rationis.

†In rationibus autē in quibus demonstratur deum esse

esse non oportet assumi pro medio diuinā essentiā, siue quidditatē, vt secūda ratio proponebat: sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demōstrationibus, quia & ex huiusmodi effectu sumitur ratio huius nominis Deus. Nam omnia diuina nomina imponuntur, vel ex remotione effectuum diuinorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus.

†Solutio secundæ rationis.

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

†Solutio tertiæ rationis.

Super cap. 12.

EXclusa prima causa propter quam aliqui præuenerunt vanum esse inquirere an Deus sit: nunc secundam excludit S. Th. quæ primæ videtur aduersari: fuerunt enim quidā, vt Rabbi Moyses narrat, qui dixerunt quòd Deū esse, neque per se notum est, neque demonstrari potest, sed tantum fide tenetur, ad hoc moti propter debilitatem rationum, quas aliqui ad probandum Deum esse inducebāt.

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

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

Secundò, quia ad hoc quòd aliqua scientia supra naturalē sit, sufficit aliquā substantiam immaterialem esse, de qua scientia esse possit: non autem oportet vt Deus sit, esséque de Deo per demonstrationem sciatur.

Quomodo accipitur esse cum dicimus quòd cognoscimus deum esse.

A D primum horum dicitur, quòd cùm de substantia alicuius scientiæ naturaliter inuentæ supponitur esse, oportet illud aut per sensum cognitū esse, aut esse per se notum ex terminis, aut esse demonstratum in ipsa, aut in alia scientia. Cùm ergo Deum de quo in Metaphysica tractatur esse, nō sit ex sensu notum, neque ex terminis (vt prædicta opinio tenet) de necessitate oportet demonstratum esse. Non potest ergo Metaphysicus quicquam de Deo demonstrare ex suppositione quòd sit, nisi aut per ipsum, aut per alia demonstratum. Ad secundum potest dupliciter responderi. Primò quòd si nō esset alia substantia scibilis præter illas immateriales quas philosophi inuestigauerunt ratione naturali esse corporum cælestium motrices, non esset scientia diuina, quia illarum consideratio ad naturalem pertineret ad quem pertinet cōsiderare & seipsa mouentia, & eorum partes. Secundò quòd intēdit S. T. ad saluandū ordinem scientiarum oportere poni substantiam scibilem supra substantias sensibiles. i. genus substantiarum separatarū esse, sub quo & Deus continetur: vtēdo nomine generis in ampla significatione, quod cùm demonstratur esse, & Deum esse demonstratur: saltē sub ratione cōmuni substātiæ immaterialis. Tertiò refellitur prædicta opinio ex philoso. studio, qui deum esse conati sunt demonstrare. Quartò Apost. ad Rom. primo authoritatē inquientis: Inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.

A D primam autem rationem in oppositum respondet S. Th. quòd esse dupliciter accipi potest, vno modo vt significat actualem existentiam qua res existit: alio modo vt significat compositionem intellectus: si primo accipiatur, sic verum est quòd Deus est suum esse: sed hoc quale sit est nobis ignotum, sicut & eius essentia. Si autem secundo modo accipiatur, sic esse Deum sub demonstratione cadit, sed supple hoc modo non accipitur esse quando dicitur in Deo idem est essentia & esse.

A D euidentiam huius responsionis aduertendum est, quòd cum in omni propositione, li est, significet compositionē propositionis eo quòd sit copula quædam, & coniunctio prædicati cum subiecto aliquando in propositione præter compositionem propositionis: significat etiam actualem existentiam, vt cum dicitur sor. est: aliquando verò significat tantūm veritatem propositio nis, siue compositionem quā format intellectus de re. i. quòd intellectus dum talem compositionem format, est adequatus rei, et ob hoc est verus, sicut cùm dicimus hominem esse animal, significatur quòd intellectus intelligens animal de homine apprehendit sicut est in re: similiter cū dicimus caecitas est, quia cęcitas non est ens in rerum natura, sed sola negatio, significatur quòd intellectus apprehendes aliquid absque vlitua potentia, rei est adæquatus. Est enim, non significat actualem existentiā, etiam in propositione de secundo adiacēte, nisi attribuatur enti reali, sed tantum compositionē propositionis significat.

Sciendum etiam quòd aliter nos habemus dū cognoscimus Deum esse, & aliter dum cognoscimus sor. esse. Nam cùm esse in sorte realiter distinguatur ab essentia, nihil aliud est quàm actualitas qua sor. existit. Ideo sortis esse tunc complete cognoscitur quando cognoscitur quòd per ipsum sortes in rerum natura existit: quod sanè necesse est cognoscere dum cognoscitur sortē esse, cum sor. sit verum ens reale. Esse autem diuinum non differt realiter ab essentia diuina, sed tantū ratione ex parte intellectus nostri dum apprehēdimus diuinā essentiam sub ratione actualitatis essendi proportionaliter ad esse creatum, ideo diuinum esse non perfectè completeque apprehenditur, cùm cognoscitur ipsum esse actualitatem essendi qua Deus existit in rerū natura, sed tantum quando cognoscitur quid est diuina essentia quæ est ipsum esse. Bene ergo inquit. S. Th. quòd per demonstrationem qua cognoscimus deum esse, non cognoscimus esse quo Deus in ipso subsistit, id est, perfecta, & cōpleta cognitione quidditatiua, sicut nec diuinā essentiā vt in se est cognoscimus: sed cognoscimus esse quod significat compositionē intellectus. i. cognoscimus

Deo cōuenire vt actualitatē essendi, sed quia cognoscimus tantū cumpositionem quā facit intellectus rei esse adæquatam, & intellectā sic componentem esse verū, sic; in re esse vt intellectus intelligit, hoc autē præsupponit cognitionem esse diuini vt est actualitas essendi, & veritatem propositionis fundat: non autem quantum ad ipsius quidditatem, vt in seipso est.

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

A D secundā rationē respondet S. Tho. negādo, quòd in rationibus quibus demonstratur Deū etiam oporteat assumi diuinā essentiam & quidditatem, id est, ipsam definitionem de qua dicitur quarto metaphisicæ, quòd ratio quā significat nomen est diffinitio, sed loco quidditatis accipitur effectus ex quo sumitur ratio huius nominis deus, sicut accidit in demonstrationibus, quia. Pro notitia huius responsionis. Aduerte quòd ratio quæ assumitur ad ostendendā an est de aliquo, est diffinitio quid nominis, non autē quidditiua quæ dicitur diffinitio quid rei, vt inquit S. Thom. prima quæst. 2. artic. 2. & 2. poste. habetur: nam quomodo quid rei sequitur quæstionem an est vt patet secundo posteri. Huiusmodi autē quid huius nominis Deus ex diuinis effectibus sumitur, vnde demonstrationes quibus deum esse ostenditur ex parte eiusdem rei sunt à posteriori, ex parte autem nostri sunt à priori, eo quòd effectus dei, sint nobis ipso deo notiores. Propterea inquit S. Th. quòd non oportet pro medio ad probandum deum esse vt quidditate dei, sed tātum eius effectu, hoc est enim dicere quòd non oportet vti pro medio quid rei dei, sed quòd nominis sumpto ab effectu.

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

Rationes ad probandum deum esse. Cap. 13.

†Idē. p. p. q. 2. ar. 3.

OStenso igitur quòd non est vanū niti ad demonstrandū deum esse, procedamus ad ponendū rationes quibus tam Philosophi quàm doctores catholici deum esse probauerunt.

†Aristo. prima via probās deū esse, hæc ratio habetur 8. phy. tex. con. 28. & infra.

Primò autē ponemus rationes quibus Arist. procedit ad probandū deum esse qui hoc probare tendit ex parte motus duabus vijs.

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

Cognitionē originariā sensu dupliciter intelligitur.

In hac autē probatione sunt duæ propositiones probandæ, scilicet quod omne motum mouetur ab alio.

†Probatio primæ propositionis.

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

†Hæc ratio hab. 2. ph. in princi.

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

†Tex. cō. 5. vsq; ad 10.

†Hoc quod à seipso ponitur moueri est primo motū: ergo ad quietē vnius partis eius nō sequitur quies totius. Si enim quiescēte vna parte alia pars eius moueretur: tūc ipsum totū non esset primo motū: sed pars eius q. mouetur alia quiescēte: nihil autē quod quiescit quiescente alio mouetur à seipso. Cuius enim quies ad quietē sequitur alterius: oportet quòd motus ad motū alterius sequatur: & sic nō mouetur à seipso: ergo hoc quod ponebatur à seipso moueri nō mouetur à seipso: necesse est ergo omne quod mouetur ab alio moueri.

†obiectum. Responsi.

†Nec obstat huic rationi quòd fortè aliquis posset dice-

Universidad de Deusto
Biblioteca

†Auicen.

dicere quod eius quod ponitur mouere seipsum: pars non potest quiescere. Et iterum quòd partis nõ est quiescere vel moueri nisi per accidẽs: vt† Auicenna calumniatur: quia vis rationis in hoc consistit: quòd si aliquid seipsum moueat primo & per se non ratione partium: oportet quòd suum moueri non dependeat ab aliquo, moueri autem ipsius diuisibilis sicut & eius esse, dependet à partibus: & sic non potest seipsum mouere primo & per se. Non requiritur ergo ad veritatem conditionalis inductæ, quòd supponat partẽ mouentis seipsum quiescere, quasi quoddã verũ absolutè, sed oportet hanc conditionalem esse veram: quòd si quiesceret pars, quòd quiesceret totum, quæ quidẽ potest esse vera, etiam si antecedens sit impossibile, sicut ista conditionalis est vera: si homo est asinus, est irrationalis.

†habetur 8. physic. tex.cõ.27. & infrà.

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

†hæc ratio habetur 8. physic. tex. c.40.

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

†Textu cõ. 28. hoc idẽ dicit cõmẽta. in 8. physic. cõ. 40. probatio secunde propositionis prima ratio.

Aliam autẽ propositionem scilicet quòd in mouentibus & motis nõ sit procedere in infinitũ. Probat tribus rationibus. Quarum prima talis est. Si in motoribus & motis proceditur in infinitum, oportet omnia huiusmodi infinita corpora esse, quia omne quod mouetur, est diuisibile, & corpus, † (vt probatur in 6. Physic.) omne autẽ corpus quod mouet, motũ simul dum mouet mouetur: ergo omnia ista infinita simul mouentur, dum vnum eorum mouetur, sed vnũ eorũ cùm sit finitum, mouetur tẽpore finito. † ergo omnia illa infinita mouentur tempore finito: hoc autẽ est impossibile, ergo impossibile est quòd motoribus & motis procedatur in infinitum. Quòd autẽ sit impossibile quòd infinita prædicta moueãtur tempore finito, sic probat. Mouens & motum oportet esse simul, vt probat inducendo in singulis speciebus motus, sed corpora nõ possunt simul esse, nisi per continuitatem, vel contiguationem: cùm ergo omnia prædicta mouentia & mota sint corpora, vt probatũ est, oportet quòd sint quasi vnum mobile per continuationem vel contiguationem, & sic vnum infinitum mouebitur tempore finito, quod est impossibile, vt probatur 6. Physicorum.

†Textu.

†Hæc ratio habetur in 8. physi. cõ. 34.

†Secunda ratio.

†Secunda ratio ad idem probandum talis est. In mouentibus & motis ordinatis, quorum scilicet vnũ per ordinẽ ab alio mouetur, †hoc necesse est inueniri, quòd remoto primo mouente vel cessante à motione nullum aliorum mouebit, neque mouebitur: quia primum est causa mouendi omnibus alijs: sed si sunt mouentia & mota per ordinem in infinitum, non erit aliquod primum mouens, sed omnia erunt quasi media mouentia, ergo nullum aliorũ poterit moueri, & sic nihil mouebitur in mundo.

†Tertia ratio. hoc ratio habetur in 8. physic. cor. tex. 31.

†Tertia probatio in idem redit, nisi quòd est ordine transmutato incipiendo, scilicet à superiori, & est talis. Id quod mouet instrumẽtaliter, nõ potest mouere nisi sit aliquid quod principaliter moueat: sed si in infinitũ procedatur in mouẽtibus & motis, omnia erunt quasi instrumentaliter mouẽtia, quia ponẽtur sicut mouẽtia mota: nihil autẽ erit sicut principale mouẽs, ergo nihil mouebitur. Et sic patet probatio vtriusque propositionis quę supponebatur in prima demõstrationis via, qua probat Arist. esse primum motorem immobilem.

†Secunda via talis est. Si omne mouẽs mouetur, aut hæc propositio est vera per se, aut per accidẽs. Si per accidens, ergo non est necessaria. Quod enim est per accidens verum, non est necessariũ contingens, est ergo nullum mouens moueri: sed si mouens non mouetur, non mouet, vt aduersarius dicit, ergo cõtingens est nihil moueri: nam si nihil mouet, nihil mouetur: hoc autẽ habet Arist. pro impossibili, quòd scilicet aliquãdo nullus motus fit, ergo primũ non fuit contingẽs, quia ex falso contingẽti no sequitur falsum impossibile, & sic hæc propositio. Omne mouens mouetur nõ fuit per accidẽs vera.

†Secunda via 8. physic. tex. cõ. 35.

†Item si aliqua duo sunt iuncta per accidens in aliquo, & vhũ illorum inuenitur sine altero, probabile est quòd alterum absque illo inueniri possit, sicut si album & musicum inueniuntur in sorte: & in Platone inuenitur musicum absque albo, probabile est quòd in aliquo alio posit inueniri album absque musico. Si igitur mens & motum coniunguntur in aliquo per accidens, motum autẽ inuenitur in aliquo absque eo quòd moueat: probabile est quòd mouens inueniatur absque eo quòd moueatur.

†8. physic. tex. cõ. 3.

Nec contra hoc potest fieri instãtia de duobus, quorum vnum ab altero depẽdet, sed nõ ecntrario: vt patet de subst antia & accidente. hæt enim coniunguntur per se, non per accidens. † Si autẽ prædicta propositio est vera per se, similiter sequitur impossibile vel incõuenies, quia vel oportet quòd mouẽs moueatur eadem specie motus qua mouet, vel alia. Si eadẽ, ergo oportebit quòd alterans alteretur, & vlterius quòd sanãs sanetur, & quòd docens doceatur, etiam secundum eandem scientiam: hoc autem est impossibile. nam docentem necesse est habere scientiam, addiscentem verò necesse est non habere: & sic idem habebitur ab eodem, et non habebitur, quod est impossibile. Si autem secundum aliam speciem motus moueatur, ita scilicet quòd alterans moueatur secundum locum, & mouẽs secundum locũ augeatur, & sic de alijs cùm sint finita genera & species motus, sequetur quòd nõ sit abire in infinitũ: & sic erit aliquod primum mouẽs quod non mouetur ab alio. Nisi fortè aliquis dicat quòd fiat reflexio hoc modo, quòd cõpletis omnibus generibus & speciebus motus, iterum oporteat redire ad primum, vt si mouẽs secundum locum alteretur, & alterãs augeatur, iterum augens moueatur secundum locum. Sed ex hoc sequeretur idem quod prius, scilicet quod id quod mouet secundum aliquam speciem motus, secundum eandem moueatur, non immediatè sed mediatè. Relinquitur ergo quòd oportet ponere aliquod primum quod non moueatur ab aliquo exteriori. Quia verò hoc habito, scilicet quòd sit primum mouens, quod non mouetur ab aliquo exteriori, non sequitur quòd sit penitus immobile. Ideo vlterius procedit Aristo. dicendo quòd hoc potest esse dupliciter. Vno modo ita quòd illud primum sit penitus immobile: quo posito habetur propositum, scilicet quòd sit aliquod primum mouẽs immobile. Alio modo quòd illud primum moueatur à se, & hoc videtur probabile, quia quod est per se, semper est prius,

†Tex. 28. & infra 8 physic.

prius, eò quòd est per aliud. vnde & in motis primum motum rationabile est per seipsum moueri, non ab alio.

†In 8. physic. tex. cõ. 40.

†Sed hoc dato, iterum idem sequetur. Non enim potest dici quòd mouens seipsum, totum moueatur à toto, quia sic sequerentur prædicta inconuenientia, scilicet quòd aliquis simul doceret & doceretur. Et similiter in alijs motibus. Et iterum quòd aliquid simul esset in actu & in potentia. nam mouens inquantum huiusmodi est actu, motum verò in potentia.

Relinquitur ergo quòd vna pars eius est mouẽs tãtũ, & altera mota: & sic habetur idem quod prius, scilicet quòd aliquid sit mouens immobile. †Non autem potest dici quòd vtraque pars moueatur, ita quòd vna ab alia, neque quod vna pars moueat seipsam, & moueat alteram, neque quòd totum moueat partem, neque quòd pars moueat totum, quia sequerentur præmissa inconuenientia, scilicet quòd aliquid simul moueret, & moueretur secũdum eandem speciem motus, & quòd simul esset in potentia & actu, & vlterius quòd totum non esset primo mouens se, sed ratione partis. Relinquitur ergo quòd mouentis seipsum, oportet vnam partem esse immobilem, & mouẽtem aliam partem.

†Vbi supra tex.cõ.41.

†Vbi supra tex.cõ.45.

†Sed quia in mouentibus se quæ sunt apud nos, scilicet in animalibus pars mouens, scilicet anima, & si sit immobilis per se, mouetur tamẽ per accidens, ideo vlterius ostendit quòd primi mouentis seipsum, pars mouens non mouetur, neque per se neque per accidẽs: mouentia enim se quę sunt apud nos, scilicet animalia cùm sint corruptibilia, pars mouens in eis, mouetur per accidens: necesse est autem mouentia se corruptibilia reduci ad aliquod primũ mouens se quod sit sempiternum: necesse ergo est aliquem motorem esse alicuius mouẽtis seipsum, qui neque per se, neque per accidens moueatur.

†Vbi supra tex. 40. & infra.

†Quòd autem necesse sit secundum suam positionem, aliquod mouens se, ipsum sempiternũ esse patet. Si enim motus est sempiternus vt ipse supponit, oportet quòd generatio mouentium seipsa quæ sunt generabilia & corruptibilia sit perpetua: sed huius perpetuitatis non potest esse causa aliquod ipsorũ mouentium se: quia non semper est, nec simul omnia, tum quia infinita essent, tum quia non sunt simul. Relinquitur ergo quòd oportet esse aliquod mouẽs seipsum perpetuum, quod causat perpetuitatem generationis in his inferioribus mouentibus se, & sic motor eius non mouetur, neque per se, neque per accidens.

†Vbi supra tex. 50. & infra.

†Item in mouentibus se videmus quòd aliqua incipiunt de nouo moueri propter aliquem motũ, quo nõ mouentur à seipsis, sicut animal cùm excitatur à somno, digesto cibo aut aëre alterato: quo quidem motu ipse motor mouens seipsum, mouetur per accidens. Ex quo potest accipi quòd nullũ mouens seipsum mouetur semper, cuius motor mouetur per se, vel per accidens: primum mouens seipsum mouetur semper, alius nõ posset esse motus sempiternus, cùm omnis alius motus à motu primi mouẽtis seipsum causetur. Relinquitur igitur quòd primum mouens, seipsum mouetur à motore qui non mouet, neque per se, neque per accidens.

†Vbi supra tex. 52. & infra.

†Nec est contra hanc rationem quòd motores inferiorum orbium mouent motum sempiternum, & tamen dicuntur moueri per accidens, quia dicuntur moueri per accidens, non ratione sui ipsorum, sed ratione suorum mobilium quæ sequuntur motum superioris orbis. Sed quia Deus non est pars alicuius mouentis seipsum vlterius. † Arist. in sua Metaph. inuestigat ex hoc motore, qui est pars mouentis seipsum: alium motorem separatum omnino qui est Deus. Cũ enim omne mouens seipsum, moueatur per appetitum: oportet quòd motor qui est pars mouentis, seipsum moueat, propter appetitum alicuius appetibilis, quod est eo superius in mouendo. nam appetens est quodammodo mouens motum, appetibile autem est mouens omnino, non motum: oportet igitur esse primum motorem separatum omnino immobilem, qui Deus est.

†Lib. 12. cõ. 36.

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

†Prima obiectio cõtra prædicta respõsio.

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

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

†Secunda obiectio cõtra prædicta respõsio.

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

†In octauo physi. tex. cõ. 4.

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

†Vbi supra tex. cõ. 41.

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

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

†Textu. cõ. 4. †Damasc. lib. 1. cap. cõmen commento 75. circa pri. cõmen.

Super cap. 13.

REmotis iis quibus existimabatur variam esse inquisitionem qua quærebatur an Deus sit, S. Th. tam philosophorum quàm theologorum rationes adducit, quibus probatur Deum esse. Circa hoc autem duo principaliter facit: primò enim rationes ex 8. physic. sumptas inducit secundo rationes sumptas ex Metaphysica & Damasc. Quantum ad primum duo facit: primò ipsas rationes inducit: secundo ostendit quantum efficaces habeant.

QVANTV M ad primum arguitur, primò sic. Omne quod mouetur, ab alio mouetur, aut ergo illud mouens mouetur, aut non, si secundum habetur propositum, quia mouens immobile dicimus Deum. Si primum, ergo ab alio mouente mouetur, sed non est processus in infinitũ, ergo necesse est ponere aliquid primum mouens immobile. Assumptum primum probatur. Primò quòd à seipso mouetur, est primo motum, ergo ad quietem vnius partis sequitur quies totius. Si enim quiescente vna parte, alia eius pars moueta-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tur, tunc ipsum totum non esset primo motum. Sed cuius quies ad quietē sequitur alterius, oportet quòd eius motus ad motum alterius sequatur, ergo tale non mouetur à seipso: ergo quod ponebatur à seipso moueri, non mouetur à seipso. Nec obstat si dicatur, quòd mouentis seipsum pars non potest quiescere: item quòd partis non est quiescere vel moueri, nisi per accidens, vt calumniatur Auicen. quia vis rationis cōsistit in hoc: quòd si aliquid seipsum motuat primo, suum moueri non dependet ab aliquo, moueri autem diuisibilis dependet à partibus, sicut & esse: oportet autem hanc condicionalē esse veram, si quiesceret pars, quiesceret totum, quæ potest esse vera, etiam antecedente existente impossibili. Secundò inductione probatur discurrendo per omnia quæ mouentur, aut per se aut per accidens, aut per violentiam, aut per naturam. Tertiò, quia omne quod mouetur inquantum huiusmodi est in potentia, & omne quod mouet inquantum huiusmodi est in actu. Idē autem non est simul in actu, & in potentia respectu eiusdem. Addit autem S. T. quòd non est differentia inter Platonem ponentem quòd est deuenire ad primum quod mouet se, & Aristo. ponentem quòd est deuenire ad primum omnino immobile, quia Arist. sumpsit motum, prout est actus existentis in potentia inquantum huiusmodi. Plato verò accipiebat motū pro qualibet operatione, ita quòd intelligere sit quoddam moueri.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

TERTIO. Ratio quare repugnat quòd aliquid sit simul in actu formali, & in potentia formali, est quædā ratio actus: & ratio potentiæ passitæ sunt oppositæ, eo quòd vnius ratio consistat in perfectione, alterius verò in imperfectione, & priuatione, sed non minoris perfectionis est actus virtualis, quàm actus formalis, imò excellentiorem modum habet, ergo si repugnat quòd aliquid sit simul in actu formali, & in potentia formali, in iis, scilicet quæ vniuocè dicitur, multò magis repugnabit quòd aliquid sit simul in actu virtuali, & in potentia formali in æquiuocis videlicet.

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

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

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

Aduertendum tamen cùm dicimus, idem non posse esse mouens & motum, agens & patiens respectu eiusdem, quòd non intelligimus de identitate suppo-

mali, & in actu virtuali respectu eiusdem.

Nihil potest esse in potētia for-

suppositi. Idem enim suppositum potest esse agens & patiens, sed loquimur de identitate formalis principii agendi & patiendi. Dicimus enim quòd non potest vnum & idem esse principium agendi & patiendi respectu eiusdem.

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

Dicerem ego, saluo meliori iudicio, quòd ista ratio Aristo. habet locū in motu circulari tantùm, quo vnum corpus circulare ab alio contentum circuliter moueatur, ita quod omnia eodem motu diuino mouentur sicut accidit in sphæris cælestibus. Consideranti enim Arist. vniuersi ordinem in quo elementa ab orbe lunæ continentur, corporaque cælestia se continent & omnia singulis diebus ab oriente in occidentem mouentur redeundo ad orientē, ita quòd æquali tempore, & inferiora & superiora tali motu mouenturin illis: que vt pote habentibus essentialem ordinem in mouendo probauit non esse processum in infinitū. Beneque sequitur si ex infinitis corporibus taliter motis vnum continuum corpus fieret, quòd infinitum tempore finito moueretur aliquod spatiū pertranseundo. Cùm enim omnes nunc sphæræ spatium quod est ab oriente ad occidentem, redeundo ad orientem in die naturali pertranseunt, non obstante quòd vna sit maior alia, & superior sphæra maius spatiū pertranseat. Si vndecima sphæra esset, suum spatium pertransiret eodem tempore, similiter si duodecima, si tertiadecima, & sic in infinitum ex illa suppositione: q. sunt omnia si mouentia ex eo quod mouentur, oportet vt simul omnia moueantur. sequitur ergo quòd infinita illa corpore finito tempore aliquod spatium pertransirent sua reuolutione: si ergo imaginemur ex illis infinitis numero corporibus vnum corpus infinitum fieri, tunc illud spatium aliquod finito tempore pertransibit, quod est 6. physic. improbatum.

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

Si aliqua p. accidens cō iungātur in aliquio, & v-

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

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

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

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

Circa illam propositionem, si aliqua duo sint per accidens iuncta in aliquo, & vnum illorum inuenitur sine altero, probabile est, quòd alterum sine illo inueniri possit: sciendum, secundum constitutionem. octatio physicorum constitution. trigesimaseptima, quòd intelligenda est in iis quorum vtrumque existit per se, id est, quorum neutrum necessarium est ad esse alterius.

Nam si vnum indigeat altero ad esse suum illud quod altero indiget, non potest ab eo separari, sicut licet absque materia forma aliqua reperiatur, non tamen inueniri potest materia sine forma. Et licet subsitantia aliquia sine accidente sit, non tamen accidens sine subsitantia esse potest, quia & materia indiget forma ad esse suum, & accidens subsitantia. In illis igitur solùm contingit quòd alterum per se reperiatur, si alterum sine altero sit, quæ omnino per accidēs coniunguntur, quorū videlicet neutrum altero ad suum esse indiget. num sine altero inueniatur, probabile est & alterum sine illo inueniri possit.

Item aduertendum, quòd ista possibilitas de qua hic loquimur, est logica, & non naturalis: ab accidentibus enim inseparabilibus, fortassis non potest aliqua species per naturalem potentiam separari, sicut cygnus ab albedine, non tamen repugnat cygnum non esse album. Vnde quod inquit commenta. quoniam necesse est in talibus alterum sit sine altero, intelligendum est, quòd necessitas referatur ad logicam possibilitatem, vt sit sensus, necesse est vt & alterum separatum sit, id est, esse possit non repugnanter.

Nam Alb. & sanctus Thomas dicunt illud probabile esse, non autem necessarium id quod etiam text. sanct. Thom. habet, propter quod & ipse met constitution. 12. Metaph. constitution. 35. eadem propositione ponens inquit, quòd omne compositum ex duobus, quorum alterum potest esse per se, possibile erit eum alterum esse per se, nisi compositio sit substantiæ & accidentis.

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

QVANTVM ad secundum, quia huiusmodi rationes non ducunt ad ipsum esse Dei, sed tantùm ad hoc quòd sit aliquod primum mouens quod ab alio non mouetur, ostendit Sanctus Thomas quod ex hoc venatur vlterius Aristot. Deum esse. Arguit enim sic, est deuenire ad primum mouens non motum ab alio exteriori, ergo aut illud est omnino immobile, aut mouetur à se, si primum habetur propositum. Si secundum quòd est probabile, cum quod est per se sit prius eo quod est per aliud, non potest dici quòd totum moueatur à toto: quia sequerentur prædicta inconuenientia, ergo vna pars eius est mouens tantum, altera verò mota, & sic etiam habetur, quod sit aliquid mouens impossibile.

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

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

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

Addit autem S. Thom. quòd quia Deus non est pars alicuius mouentis seipsum, vlterius ex hoc intenditur aliam motorem omnino separatum qui est Deus, ex eo quòd mouens seipsum mouetur propter appetitū alicuius appetibilis quod est eo superius in mouendo.

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

Si dicatur secundò quòd videtur supponi cælum esse animatum cùm ponatur ex se moueri, hoc autem à multis non conceditur. Respondetur quòd si non ponitur primum mouens ex se motum, oportet quòd moueatur immediatè à penitus immobili, propter quod Aristo. alterum illorum sub distinctione intulit.

Aduerte circa illam propositionem animalia cum sint corruptibilia pars mouens in eis mouetur per accidens, quòd ly. cum sint corruptibilia, non accipitur tanquam causa huius, quòd in eis pars mouens moueatur per accidens, sed ad exprimendum conditionem animalium in ordine eorum quæ sepsa mouent, ista enim cùm sint in duplici differentia, quia. 5. quædam mouentia si sunt corruptibilia, quædam autem incorruptibilia, incorruptibilibus pars mouens per accidens mouetur eo quòd moto corpore de loco ad locum, moueatur omne quod in corpore est. In incorruptibilibus autem quæ motu sempiterno mouens non mouetur. Animalia igitur, quæ sunt apud nos, sunt de genere mouentium seipsa quæ corruptibilia sunt, vnde mouetur per accidens in eis pars mouens. Sed licet corruptibilitas illius causa non sit, ab eadem tamen causa vtrunque procedit, vt dicitur velle con. 8. physicor. con. 52. scilicet & corruptibile esse, & partem mouentem per accidens moueri, ex eo inquantum, quòd pars mouens constituitur in esse suo per vnionem ac partem motam, & variabiliter ei connectitur. Vnde sequitur quòd vbi vnum ponitur, & alterū poni necesse sit, quia vno posito causam eius poni oportet, quia posita necesse est & alium effectum poni.

Circa illam propositionem, quòd nullum mouens seipsum mouetur semper cuius motor per se, aut per accidens mouetur: notandum quòd duplex accidentalitas motus partis mouentis in animalibus inuenitur, vna ab extrinseco, secundum quòd ab aliquo excitatur animal ad mouendū seipsum, altera to enim corpore, & excitato ad motum per accidens excitatur anima, & mouetur: alia ab intrinseco ab ipsa videlicet parte mouente, dum mouendo corpus per accidens seipsam mouet, quia autem quod per accidens est, contingit rem oueri: ideo in ipsis potest cessare motus cessante parte mouente moueri, & per consequens totum non mouebitur semper.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quomodo motores orbium per accidens mouentur.

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

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

Aristot. duplicem substantiarum separatarum posuit.

VLTERIVS est sciendum pro eo quod inquit sanctus Thomas Aristot. inuestigate in Metaph. ex motore qui est pars mouentis seipsum, motorem alium omnino à materia separatum, quod duos ordines substantiarum immaterialium Aristot. posuit, vt ipse sanctus Thomas videtur velle 12. Metaph. exponendo textum 48. expressius autem in quæstionibus de spiritualibus creaturis, artic. 6. capit. & 10. atque etiam in tractatu de angelis tradit: sunt enim quædam apud ipsum, quæ sunt orbium cælestium motrices, quæ etiam animæ cælorum dicuntur. Quædam verò quæ sunt proximi fines illorum motuum: omnes autem isti ordines sub deo, tanquam sub prima substantia separata continentur. Sic igitur Aristot. post quà inuestigauit motorem cæli qui est eius anima & mouentis seipsum pars, inuestigat ex ipso alium motorem, qui non sit pars mouentis seipsum, sed sit ab omni materia separatus, eo inquam quòd pars mouentis seipsum mouetur propter appetitum alicuius superioris in mouendo, vt scilicet ille affimiletur, expletaque in effectu, quod virtute in primo motore continetur.

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

CIRCA responsionem ad secundam obiectionem, aduertendū quòd sensus responsionis est, non obstare rationi Aristo. quòd multi non concedant cælum esse animatum, quia si negent primum quod motiet non moueri à se, neque esse animatum, oportet vt concedant illud esse penitus immobile, & sic concedant deum esse. Et ideo Arist. alterum illorum sub distinctione intulit, quòd scilicet oportet mouens quod non mouetur ab extrinseco, aut à se moueri, aut esse omnino immobile, quia siue vnum concedatur, siue aliud, de necessitate sequitur oportere deuenire ad aliquod omnino immobile, qui est Deus.

Sed duo hic occurruntur dubia.

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

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

SECVNDVM est, quia non videtur necessarium, si motoris cælum est appetens. & intelligens quòd moueat propter appetitum alterius finis à se distincti: potest enim propter se mouere tanquam propter finem, sicut & Deus propter seipsum operatur, & sic non erit necesse ponere alium motorem altiorem anima cæli.

Quomodo primus motor 8. physic. demonstratur, non est idē qui 12. Metaph. inuestigatur.

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

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

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

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

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

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

Vnū verum est verius alterо.

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

Quòd est maximè tale est causa aliorum.

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

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

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

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

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

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

SED ad hanc dicit Aureolus, q. inefficax est. Diceretur enim inquit, q. ista diuersa in vnum ordinem conueniunt in vnumq; finē ex propriis formis & naturalibus ordinantur, neq; tamen ordo naturæ vniuersi à casu esse necesse est, imò per se, cùm ex rerum quidditatibus ortum habeat. Sed quoniam hanc responsionem San. Th. inferius in tertio libro refellit, ideo illuc vsque differatur.

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

Pro qua conclusione aduertendum est quòd quum superius quæsitum sit de esse dei, demonstratumque sit hanc propositionem, quam de deo formamus, dicendo, deus est, veram esse, restabat consideratio quidditatis & substantiæ. Nam quæstio quid rei sequitur quæstionem an est, sed quia non eodem modo cognoscitur quidditas, & substantia dei, sicut quidditates aliarum rerum præsertim naturalium, eo quòd illæ perfectè cognosci possint, non autem dei essentia, ideo post cognitionem an est, quæritur quidem de quid dei, sed non de quid est, sed de quid non est. Sensus ergo conclusionis est, quòd in cognoscendo diuinam substantiam, & quid dei præcipuus modus cognitionis est, vt procedamus cognoscendo quid non est, non autem quid est.

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

Distinctio differentiarum.

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

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

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

Auth. sac. scripturæ.

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

OStenso igitur quòd est aliquod primū ens, quod deum dicimus: oportet eius conditiones inuestigare.

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

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

Negatio per affirmationem cognoscitur.

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

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

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

Super cap. 14.

VIn sit ostensum aliquod primum ens esse, quem deum esse dicimus, incipit sanctus Thomas de eius simplicitate, & quod quid est per modum nobis possibilem inuestigare, sed quia fatuum est simul quærere scientiam & modum sciendi, vt secundo metaph. dicitur. Ideo in hoc capite declarat quo modo diuinam substantiam inuestigare debeamus, in aliis verò sequentibus, eius conditiones inquirit.

Negatio per affirmationem cognoscitur.

Confirmatur, quia San. Thom. potentia, q. 7. artic. 5. ait quòd quia omnis negatiua per affirmatiuam probatur, nisi intellectus humanus aliquid de deo affirmatiuè cognosceret, nihil de deo possemus negare.

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

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

Universidad de Deusto
Biblioteca

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

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

Quòd deus est æternus. Cap. 15.

†Idē patet per.q.art.2. & d.po. q. 3.ar.13.

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

†Tex.co. 98. †Cap.13.

3 Adhuc si deus aliquando non fuit, & postmodum fuit ab aliquo eductus, est de non esse in esse, non autē à seipso: quia quod, non est, non potest aliquid agere. Si autem ab alio illud est prius eo, ostensum est autem deum esse primam causam: non igitur esse incepit: vnde nec esse definet: quia quod semper fuit, habet virtutem semper essendi, est igitur æternus.

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

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

Auth. sac. scripturæ.

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

Super cap. 15.

POstquam sanctus Thomas ostendit modū perueniendi in diuinam cognitionem, nunc secundum modum traditum ad declarationem diuinorum accedit.

CIRCA hoc aūt tria facit: primo em̄ remouet à deo imperfectionē rei tēporalis: secūdo, impfectionē potētiæ passiuæ, cap. sequēti: tertio, imperfectionē cōpositiōis, ca. 18. quantū ad primū ponit hāc cōclusionē, deus est æternus, probatur primo.

Quod incipit aut desinit esse, per motum aūt mutationem hoc patitur, deus omnino immutabilis est, ergo non incipit aut desinit esse.

ADVERTE hic quòd motus aut mutatio dupliciter accipi potest. Vno modo pro transitu qui est inter esse & nō esse aliquo subiecto supposito, quę dicitur mutatio phy. Alio modo pro omni successiōe inter esse & nō esse, siue supponat subiectū, siue nō supponat, quo modo etiā id quod de nouo creatur, aut totaliter annihilatur, dici potest mutari, quia illud accipit esse post nō esse, hoc verò nō esse post esse. Accipienda est ergo in maiore propositione mutatio secūdo modo. Nā etiā secundū hāc deus omnino immutabilis est, tā accidēaliter, quā substātialiter, nō aūt primo modo. Vniuersum em̄ incepit esse, et tamē non incepit per motū aut mutationē propriè dictā, sed p creationē.

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

ADVERTENDVM primò quòd omne prius, & posterius, siue omnis successio in durationē, ad rationē tēporis pertinet, cùm omnis alia duratio successiōe careat, propterea cōuertibilia sunt mēsurari tēpore & habere prius, & posterius durationē, ideo bene S.T. cōcludit nō mēsurari tēpore, igitur nō est in ipso prius & posterius durationē. Considerandū secundo quòd hoc loco tāgit S.T. æternitatis rationē à Boetio. 5. de consō. posita, vbi ait quòd æternitas est interminabilis vitæ, tota simul, & perfecta possessio. Hāc aūtē explicando S.T. 1.q.10.ar. primo dicit duo: primum est, quòd cùm in quolibet motu sit successio, & prius ac posterius, in eo autē quod caret motu, & semper eodē modo se habet non sit accipere prius & posterius, sicut ratio temporis consistit in numeratione prioris, & posterioris in motu, ita in apprehēsione vniformitatis eius quod est omnino extra motum, ratio æternitatis cōsistit & hoc signanter cùm dicitur quòd æternitas est tota simul, alterum est quòd ea differunt tēpore mensurari qui principium & finem habent in tēpore, vt habetur 4. phy. quod autem est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest & hoc significatur cùm dicitur esse interminabile id quod mensuratur æternitate.

Æternitatis ratio explicatur.

SED in hac declaratione cæteris omissis dubium est quo modo intelligendum sit rationem æternitatis in apprehensione vniformitatis rei omnino immutabilis consistere.

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

SED quia nō videtur S. Th. superfluè apposuisse quòd cōsistat, in apprehēsiōe, cùm sit habuisset illā sensum quē isti dicūt, potuisset breuius & clarius dicere, quòd ratio æternitatis consistit in ratione vniformitatis, ideo saluo semper meliori iudicio, videtur mihi quòd duobus aliis modis possit exponi.

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

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

PRO secundo modo aduertendū q. quia. S.T. vult rationē æternitatis ex ratione tēporis notificare, & sicut dicit rationē tēporis in numeratione consistere, ita dicit rationē æternitatis consistere in apprehensione, ideo rationē æternitatis consistere in apprehensione proportionaliter exponendum est ad modum quo dicitur rationem temporis in numeratione consistere.

Ratio temporis in numeratione consistit.

Vbi sciendum est, q. quum tempus sit aliquo modo continuum, & aliquo modo discretum, quia videlicet est numerus rerū continuarum, scilicet prioris & posterioris in motu, dupliciter possumus loqui de tēpore, scilicet quātum ad eius continuitatem, & quantū ad eius discretionē & separationē partium: primū conuenit sibi realiter secundum esse quod habet extra intellectū: est enim verē continuum, sicut & motus quē mensurat, & in quo est: secundum aūtē sibi conuenit secundū q. apprehenditur ab anima, separante & distinguēte ipsum in partes, puta in dies, menses, annos, & huiusmodi, & similiter separāte primū modū in partes parūbus tēporis correspōdētes: ista enim separatio nō est in re, cùm tā partes tēporis quàm partes motus extra intellectum sint continuē: sed tantum est in apprehēsione intellectus. Et est simile, ac si diceremus, q. denarius numerus quo intrinsecē decē vlnæ panni numerantur extra intellectū est quanditas cōtinua, quia nihil aliud est quàm ipsa quantitas panni quæ continua est: in intellectu autē est quantū ad ipsam separationē in decē vnitates, ex quibus talis numerus denarius integratur. Dicitur ergo ratio temporis consistere in numeratione prioris & posterioris in motu, quia complementum eius, quod est formale in tēpore, scilicet ipsa discretio & separatio partium tēporis quæ includitur in ratione numeri conuenit tēpori per opus animæ numerantis, id est, distinguentis, & separantis ipsum in plures partes, & plures vnitates. Vnde remoto opere animæ est quidem in re illa entitas, quæ est tēpus, sed nō habet cōpletè rationē temporis, quia non habet actualē diuisionē, & separationē, & consequenter non est actualiter numerus. Ista videtur esse intentio cō. 4. physic. cō. 131. vbi ait, q. tēpus in actu non erit nisi anima sit, in potentia vero erit, licet anima non sit, videtur etiam esse opinio S. Th. primo sententiarum, dist. 19. Nam ibidem q. 2. ar. 1. & q. 5. art. 1. ait q. formale in tēpore cōpletur in operatiōe animæ numerātis, & cōparat tēpus vniuersali, vt vniuersale dicit naturam sub intentione vniuersalitatis: idem etiam ponit 4. physic. exponendo illum text. Arist. in quo ait, quòd tempus non existente anima est vtcunque.

PROPORTIONALITER ergo in æternitate duo considerare possumus, scilicet ipsam vnitatem diuini esse omnino immutabilis, & mensurationem eius secundum quòd ipsum diuinum esse mensurat, primum conuenit sibi secundum quòd est in re. Est enim diuinum esse realiter vnū extra intellectum. Secundum verò conuenit sibi per operationē animæ distinguentis vnitatē diuini esse ab ipso esse, & apprehēdentis ipsam vt mēsurā quandam & durationem: Quia ergo ratio æternitatis dicit vnitatem mensurantem esse omnino immutabile, & mēsurare non cōuenit sibi nisi per opus animæ distinguētis ipsam ab esse, & apprehendentis eam sub ratione mensuræ, ideo ratio æternitatis non completur nisi per opus animæ. Vnde non considerante anima, est quidem in re ille entitas quæ est æternitas, sed non habet completè rationem æternitatis, quia non est mensura secundum esse quod habet extra animam, sed tantum secundum quòd est in animæ apprehensione. Dicitur ergo ratio æternitatis consistere completiue in apprehēsione vniformitatis eius quod est omnino immutabile, quia complementum rationis eius scilicet esse mensuram est tantū secundum animę apprehensionē: sicut & ratio tēporis cōpletiue dicitur cōsistere in numeratione prioris & posterioris in motu, quia ipsa discretio & distinctio partiū quæ complet tēporis rationem, est tantum secundum apprehensionē animæ numerantis & sepa rantis tam tempus quàm motum in partes. Istud videtur esse de mente sancti Tho. prima. q. 10. art. 2. tertium, vbi ait quòd non dicitur deus æternus, quasi aliqito modo mēsuratus, sed accipitur ibi ratio mensuræ secundum nostram apprehensionem tantum.

Quomodo in esse substantiali inueniatur successio.

ADVERTENDVM vlterius quoniam videtur sanct. Th. inuenire in esse rei quæ tempore mensuratur successionem inueniri, dum concludit nullam successionem in esse in diuino inueniri, quia tempore non mensurātur, quòd si loquimur de esse substantiali rei temporalis, illud dupliciter intelligi potest: vno modo quòd illud non sit totum simul, sed per partem post partem acquiratur, & sic non est verum quòd successionem in se habeat, nec sic intelligit sanct. Tho. Alio modò quòd licet totū simul sit, & indiuisibile, tamen transmutationi subiiciatur dum sit aliqua mutatio ad ipsius conseruationem, aut desinitionem & ratione huius per accidens successionem, & diuisibilitatem habeat, eo quòd illa transmutatio nō sit tota simul, & sic est verum ipsum habere successionem, & hunc sensum sanct. Tho. intendit, vt ex primo sen. distin. 19. q. 2. 1. quartum, & secunda secundæ. q. 31. 2. cap & potentia. q. 5. art. primo secundum & articulo. 4. primum & ex tractatu de tempore accipi potest.

Tertio Deus non semper fuit, ergo est eductus de non esse ad esse ab alio: ergo deus non est prima causa, hoc est effectu ergo: & primum: consequentia prima probatur, quia à seipso nihil educitur de no esse ad esse, cùm quod non est non possit agere. Secunda quoque patet quòd id a quo aliquid in esse producitur oportet esse prius illo, saltem prioritate naturæ: Tunc vltra non incipit esse, sed semper fuit: ergo nec desinet: patet consequentia quia quod semper fuit habet virtutem semper essendi, ergo est æternus.

Quod non incipit esse quomodo nō desinit.

CIRCA istam consequentiā, non incepit esse, ergo nec esse desinet, dubitatur quia suppositā æternitate mundi quæ apud Sanct. Tho. est possibilis intelligentiæ non incepisse esse & tamen ab extrinseco secundum Theologos possent non esse per annihilationē, ergo &c. Nec probatio adducta valere videtur, dici enim potest quòd licet quod semper fuit habeat virtutem semper essendi, potest tamen per annihilationem illa virtus non esse.

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

Possibile æqualiter se habet ad esse & non esse.

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

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

SED occurrit dubium. Nam secundum doctrinam San. Thomæ, natura rei possibilis ex se habet non esse, quia si sibi relinquatur, est non ens: esse vero habet ab alio, ergo non æqualiter se habet possibile ad esse & nō esse. Magis enim inclinatur vnumquodque ad id quod conuenit sibi ex se, quàm ad id quod conuenit sibi ex alio. Respondetur, quòd naturam rei possibilis ex se habere non esse, dupliciter potest intelligi: vno modo affirmatiuè, id est, quia sibi ex natura sua determinat non esse, sicut ignis ex sui natura determinat sibi caliditatem. Alio modo negatiuè, quia videlicet ex natura sua sibi non determinat esse sicut dicimus vniuersale esse vbique, quia non determinat sibi aliquem locum. Si accipiatur primo modo, sic verum est quòd

vnumquodque magis inclinatur in id quod conuenit sibi ex se, quàm in id quod conuenit sibi ex alio tantum, sed tunc falsum est quòd natura rei possibilis ex se habeat non esse secundum mentem Sancti Thomæ. Si verò accipiatur secundo modo, sic verum est naturam rei possibilis ex se habere non esse: & sic intelligit Sanctus Thomas. Sed tunc negatur consequentia: & ad eius probationem negatur assumptum. quia ergo res possibilis inquantum huiusmodi, ex se non habet esse, nec tamen sibi repugnat accipere esse, ideo æqualiter se habet ad esse & non esse, id est, ita potest habere non esse sicut esse, & econtra.

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

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

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

†Idem. p. p.q.3.ar.1. & 2.& 1. po.q.1.artic.1.&.q. 7.art.1.

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

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

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

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

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

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

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 16.

POstquam remouit Sanctus Thomas à deo imperfectionẽ rei temporalis, nunc potentiæ passiuæ remouet imperfectionem. Circa hoc autem duo facit: primò enim remouet potentiam passiuam: secundò, vnum correlariũ deducit, quantum ad primum ponitur conclusio: Deus non est in potẽtia passiua. Ad cuius intelligentiã sciendum quòd licet Deus nullam potentiã passiuam habeat, nihilominus à se extranei sit receptiuus: hic tamen non quæritur nisi de potentia ad esse substantiale quę ab actu separabilis est secundũ se. Constat enim sanctũ Thomã hic loqui de ea potentia passiua quæ per sempiternitatẽ remouetur, quum eam remouerit à deo ex eius sempiternitate deducat: hæc autem est potentia ab actu separabilis. Nam illa quæ est inseparabilis ab actu secũdum se, vtpote cuius capacitas per vnum actum est completa, sempiternitati non repugnat, vt patet in corporibus cælestibus. Quòd si diceretur omnem potentiam passiuam repugnare sempiternitati, cùm sempiternum propriè ab omni mutatione oporteat esse alienum tam intrinsecè quàm extrinsecè, vbi autem est quæcunque potentia passiua illud transmutabile sit saltem ab extrinseco. Hoc ad mentem sancti Thomæ esse non potest, cùm constet ipsum in præcedenti ca. probasse Deum æternum esse, ad hunc solum sensum quòd non habet principium, & finem durationis quomodo & tempus, & motus, & corpora cælestia æterna esse à philosophis est positum, non autem vt omnis absolutè excluditur transmutatio: sensus ergo conclusionis est, quòd in deo nulla est potentia ad esse substantiale ab actu quem habet separabilis: & est idem ac si diceretur, deum non esse compositum ex materia & forma, eo modo quo corruptibilia quæ sempiterna non sunt, habent compositionem, & ad hunc sensum probatur.

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

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

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

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

Actus est simpliciter prior potentia.

AD euidentiam huius rationis, notandum est, quòd actum esse simpliciter priorem potentia, dupliciter potest intelligi. Vno modo prioritate naturæ & causalitatis. Alio modo prioritate durationis: & licet vtroque modo verum sit, vt patet ex Arist. 9. metaph. & ex doctrina sancti Thom. ibidem, & lect. 7. & potentia, q. 7. artic. 1. tamen aliter & aliter est verum. Nam si loquamur de prioritate naturæ & causalitatis, sic est verum absolutè, & de eo inquãm quòd succeßiuè producitur, & de eo quod producitur in instanti. Si verò loquamur de prioritate durationis, sic non est vniuersaliter verum, sed duabus opus est limitationibus. Prima est, vt illud quod est in potentia reducatur in actum per successiuam transmutationem. Secunda, vt illa potentia sit potentia proxima quæ in actum reduci possit per vnicam transmutationem, non autem potentia remota. patet hoc ex Arist. 9. metaph. text. 18. & Sa. Th. lectione sexta declarãte quo modo aliquid dicatur in potẽtia ad actũ.

PROPTER defectum primi, non est necesse vt illuminatiuum præcedat tempore illuminabile, quia illuminatio non est mutatio successiua, instantanea, sed propter defectum secũdi, non est necesse vt ens in actu præcedat durationẽ materiæ primæ: quia licet si potẽtia, non est tamẽ potentia proxima, sed remota. Sic ergo intellecta propositione, manifestè eius veritas apparet. Nam cùm materia successiuè & in tẽpore per actionem existentis in actu perducatur ad talem dispositionem, vt sit materia propinqua, quæ per vnicam actionem reduci possit in actum, constat quòd ens in actu, non tantùm præcedit durationẽ rem productam, sed etiam potentiam eius proximam, quum inter ipsum & talem potentiam mediet tempus, in quo deducta est per actionem agentis ad eam dispositionem, secundum quam est materia proxima.

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

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

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

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

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

SED instantia hæc tollitur, si intentum conclusionis consideretur. Non enim intendit sanctus Thomas in hoc cap. probare quòd deus sit actus purus, nihil in seipso habens quod rationem potentiæ habeat. Sed quòd in deo non est potentia ab actu separabilis, per quam dicatur esse in potentia passiua ad aliquid aliud. Sicut aer est in potentia ad hoc, vt ex ipso fiat ignis, & vniuersaliter omnia corruptibilia sunt in potentia ad hoc vt ex ipsis alnid generetur.

Quòd deus non est materia. Cap. 17.

†Idẽ. p. q. 3. ar. 2.

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

2 Item materia non est agendi principium: vnde efficiens & materia in idẽ non incidunt secundum Philosophum, Deo autẽ conuenit esse primam causam effectiuam rerũ, vt supra dictum est: ipse igitur materia non est.

†Tex. com. 77.

3 Amplius sequitur res naturales casu existere his qui in materiã omnia reducebãt, sicut in causam primam: cõtra quos agitur in secũdo physicorum: si igitur deus qui est prima causa, sit causa materialis rerum, sequitur omnia in casu existere.

†Cap. 17. †Secutus Alexandr. qui facit simbrii de materia, vbi probare conatur omnia esse vnum in materia.

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

Super cap. 17.

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

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

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

Tertia, si esset materia, omnia essent à casu.

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

NOTANDVM est, quòd aliud est materiam esse partem alicuius, & aliud materiam fieri causam alicuius in actu. Ipsam enim esse partem alicuius, est ipsum essentiam rei compositæ cõstituere partialiter, quod esse potest absmus. Sed ipsam fieri causam in actu alicuius, est ipsam prius existentem non causare illud, postmodum verò actualiter illud in suo genere causare: hoc autem esse non potest nisi per alterationem ac mutationem, quia & præsentis, potest fieri actu causa formæ ignis, nisi per alterationem formæ à qua expolietur. Quum ergo ponimus deum primam causam, & aliquid ab ipso nouiter causari, oporteret si esset materia, quòd per aliquam mutationem fieret actu causa eius, cuius erat tantùm causa in potentia.

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

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

CONSIDERANDVM etiam, pro eo quod inquit, differentias non participare genus, quasi partem suæ essentiæ, quòd genus dupliciter considerari potest: vno modo materialiter, alio modo formaliter. Si materialiter consideretur, quantum videlicet ad entitatem suam tantùm, sic non est pars neque speciei, neque differentiæ, sed dicit totam entitatem tam speciei quàm differentiæ, sed si formaliter consideretur, secundum scilicet quòd tanquam fundamentum conceptui correspondet omnibus eius speciebus communi, sic dicit partem essentiæ speciei, non autem differentiæ, si rei essentiam formaliter accipiamus, secundum. 5. quòd natura conceptui intellectus diffinitio diffinitionis pars: ideo pars essentiæ speciei dicitur: non autem in diffinitione differentiæ ponitur genus tanquam eius pars, neque de ipsa genus formaliter prædicatur, vt dicitur 5. metaph. alioquin in diffinitionibus esset tautologia. Idcirco genus non dicit partem essentiæ differentiæ, licet cum ipsa sit materialiter idem. Et propter hoc dicuntur primò diuersa, quia in nullo communi conceptu obiectiuali conueniunt.

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

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

Differens quomodo est relatiuum.

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

Ad primum itaque potest primò respondeni quòd licet aliquid non sit relatiuum, quia aliquo sit tale quomodocunque: aliquid tamen ad aliquid dicitur, quia aliquo, est tale, tanquam ratione referendi, quod albo non conuenit, licet enim album sit album albedine, nomine tamen albi non importatur albedo, tanquam ratio ad alterum referendi. Potest secundò responderi, quòd relatiuum & ad aliquid potest dupliciter accipi, sicut & absolutum: dicitur enim aliquid absolutum, aut quia absolutitur à termino ficut quantum, non enim quantum vt sic ad aliud tanquam ad terminum dicitur, aut quia absoluitur à subiecto, vel à forma, vel quocunque alio modo, ab alio, sicut substantia est absoluta à subiecto, & accidens à forma, quia sit tale, non enim accidens aliqua forma sibi addita est accidens, sed seipso. Similiter ergo ad aliquid dicitur aut tanquam ad terminum tantùm, aut tanquam ad subiectum vel formam, aut quocunque alio modo quàm ad terminum tantum, quum ergo dicitur differens esse ad aliquid, sine relatiuum, vt dicitur primo sententiarum, accipitur ad aliquid, non tanquam ad terminũ, quod est proprie ad aliquid, sed tanquam ad formam. quod largo modo dici potest ad aliquid. Differens enim aliquam formam importat, per quam differens est: diuersum autem non importat formam per quam sit diuersum, sed potest seipso esse diuersum, ideo dicitur absolutum à forma. Hoc modo concedit album ad aliquid dici tanquam ad formam: omne enim album, albedine est album, licet non sit ad aliquid tanquam ad terminum extrinsecum. Hanc distinctionem ex Sancto Thoma 5. metaph. cap. de ad aliquid elicere possumus, vbi inquit, quòd rectè visus potest dici videntis, non inquantum visus est, quia sic dicitur visibilis, sed inquantum accidens vel potentia videntis: relatio enim respicit aliquid extra, non autem respicit subiectum, nisi inquantum est accidens. Sicut ergo visus, & ad visibile respectum habet, & ad videntem, licet inquantum proprie relatiuum dicatur ad visibile: inquantum autem accidens vel potentia ad subiectum, vt sic etiam largo modo dici posit relatiuum, quia ad alterum respectum importat, scilicet ad subiectum: ita differens importat respectum ad id à quo differt, tanquam ad terminum extrinsecum, & vt sic proprie est relatiuum: importat etiam respectum ad differentiam tanquam ad formam per quam est differens: & sic largo modo potest dici ad aliquid prout omne quomodocunque ad alterum respectum importans potest ad aliquid dici. Videtur hæc responsio esse magis ad mentem S. T. Nam prima quæst. 3. art. 8. ad 3. inquit: vnde secundũ Philosophum 10. metaph. diuersum absolutè dicitur, sed omne differens aliquo differt: ex quo dat intelligere quòd pro eodem accipit absolutum: & non importans formam à se distinctam qua sit tale, & similiter ad aliquid pro importante formam qua sit tale à se aliquo modo distinctam: primo etiam sententiarum, dist. 8. quæst. prima, artic. 2. ad 3. declarans de mente Philosophi, quomodo diuersum sit absolutũ, & differens relatiuum, assignat pro ratione, quia omne differens aliquo differt, sed non omne diuersum, aliquo est diuersum. Ad secundum dicitur quòd diuersum & diuersitas negatiuè dicuntur: sicut non idẽ, & non identitas: vnde diuersum nõ est aliqua diuersitate diuersum, tanquam forma, sed tanquam negatione formæ.

ADVERTENDVM quoque, quòd licet diuersum videatur relatiuè, & ad aliquid dici: diuersum enim ab aliquo est diuersum, tamen illa præpositio ab, non importat terminum relationis, sed negationis: importat enim illud cui aliquid non est idem, sicut quum dicitur Socrates non existens, distinguitur à Platone non existente, non importatur ordo vnius ad alterum, sed negatio vnius ab altero: vnde diuersum non est relatiuum, sed absolutum. Ad tertium dicitur, quòd differentia, si propriè sumatur, dicitur inter illa quæ genere aut specie distinguuntur, vt dicitur decimo metaphysicæ text. 12. vnde non sufficit ad differentiam propriè dictam, vt aliqua in vno communi analogo, & proportionali conueniant, sed requiritur vt vtrumquodque illorum sit in genere aliquo, aut specie: vnde inquit ibidem Philosophus decimo metaphysicæ, quòd oporet vt illud quo aliqua differunt, sit aliquid idem in iis quæ non sic differunt: hoc autem est genus, aut species. Quod verò inquit sanctus Thomas & Aristoteles, quòd etiam quæ sunt vnum proportione sunt differentia, intelligendum est suppositò quòd

vnumquodque illorum sit in genere, & quòd exemplificat de quantitate, & qualitate, quæ vniuntur in ente, non accipit illa pro generibus generalissimis, sed pro speciebus generum, puta pro linea, & albedine: ista enim differunt genere in nullo conuenientia, præter quàm in ente de ipsis proportionaliter dicto: dicitur ergo ad argumentum, quòd licet deus & materia in ente conueniant, de ipsis proportionaliter dicto, non tamen conueniunt sicut aliqua diuersorum generum, aut diuersarum specierum, vt intelligit sanctus Thomas qui se ad Aristotelem refert decimo metaphysicæ. Similiter de differentiis oppositis est dicendum. Quanuis enim in ente conueniant, non sunt tamen in genere aliquo, aut specie, quæ de ipsis formaliter prædicentur: ideo seipsis distinguuntur, non autem aliis differentiis.

Quòd in deo nulla sit compositio. Caput 18.

†Idem.p. p.q.3.art. 7.& 8.

EX præmissis autem cõcludi potest quòd in deo nulla sit compositio. Nam in omni composito oportet esse actum & potentiam: non enim plura possunt simpliciter fieri vnum nisi aliquid ibi sit actus & aliquid potentia. Quæ enim actu sunt non vniuntur nisi quasi colligata vel sicut congregata: quæ non sunt vnum simpliciter: in quibus etiam ipsæ partes cõgregatæ sunt, sicut potentia respectu vnionis. sunt enim vnitæ in actu postquam fuerint in potentia vnibiles: in deo autem nulla est potentia: non est igitur in eo aliqua compositio.

2 Item omne compositum posterius est suis componentibus. primum ergo ens quod deus est ex nullis cõpositum est.

3 Adhuc, omne compositum est potentia dissolubile quantum est ex ratione compositionis: licet in quibusdam sit aliquid aliud dissolutioni repugnans. quod autem est dissolubile, est in potentia ad non esse: quod deo non competit: cùm sit per se necesse esse; non est ergo in eo aliqua compositio.

4 Amplius, omnis compositio indiget aliquo componente, si enim compositio est, ex pluribus est: quæ autem secundũ se sunt plura in vnũ non conueniunt, nisi ab aliquo cõponente vniantur: si igitur compositus esset deus, haberet cõponentem: nõ enim ipse seipsum cõponere posset: quia nihil est causa sui ipsius: esset enim prius seipso: quod est impossibile: componens autem est causa efficiens compositi: ergo deus haberet causam efficientem: & sic non esset causa prima, quod suprà habitum est.

5 Item in quolibet genere tantò aliquid est nobilius, quàtò simplicius: sicut in genere calidi ignis, qui nõ habet aliquam permixtionẽ frigidi: quod igitur est in fine nobilitatis omniũ entiũ, oportet esse in fine simplicitatis: hoc autẽ quod est in fine nobilitatis omniũ entiũ dicimus deũ, cùm sit prima causa: causa enim est nobilior effectu: nulla igitur compositio ei accidere potest.

6 Præterea in omni composito bonũ nõ est huius vel illius partis, sed totius: & dico bonũ secũdũ illã bonitatem, quæ est propria totius & perfectio eius: nam partes sunt imperfectæ respectu totius, sicut partes hois non sunt homo: partes enim numeri senarij, nõ habẽt perfectionem senarij: & similiter partes lineæ non peruenĩt ad perfectionem mensuræ quæ in tota linea inuenitur: si ergo Deus est compositus, perfectio & bonitas eius propria inuenitur in toto: nõ aũt in aliqua eius partiũ: & sic non erit in eo purè id bonũ quod est proprium ei: non est ergo ipse primum & summum bonum.

7 Item ante omnẽ multitudinẽ oportet inuenire vnitatem: in omni autem composito est multitudo: igitur oportet id quod est ante omnia. s. deum omni compositione carere.

Super cap. 18.

POstquam excludit Sanctus Thomas à deo potentialitatẽ passiuã, consequenter & compositionem excludit. Circa hoc autem duo facit: primò enim excludit cõpositionem vniuersaliter: secundò ad particulares compositiones descendit, cap. 20. Circa primum duo facit: primò excludit à deo omnẽ compositionem: secundò, quoddã deducit correlarium cap. seq. Quantum ad primum, probat nullã esse in deo compositionem, & arguit primò sic, In deo nulla est potentia, ergo nulla cõpositio: probatur conseq. quia vbi est compositio, ibi est actus & potentia, non enim ex pluribus potest simpliciter vnum fieri; nisi vnum sit actus, & alterum potentia: esset enim vnum tantùm colligatione, & congregatione, si vtrumque esset actus, & tamen etiam sic ipsæ partes essent potentia respectu vnionis. Fundamentum huius rationis infernus in 2. declarabitur, vbi de pluralitate formarum sermo erit. Secundò, deus est primum ens, ergo non est compositus: probatur conseq. quia compositum est posterius suis componentibus.

ADVERTE quòd compositum comparatur ad suas partes componentes aliquo modo, sicut actus ad potentiam: ideo in genere causæ formalis totum est suis partibus prius secundum naturam: in genere autẽ causæ materialis partes sunt priores toto: propter quod inquit San. Tho. 3. sent. d. 2. q. 2. ar. 1. quod partes sunt priores toto originaliter, sed completiuè, econtrario: quod est dicere, quia via generationis & materiæ quia proceditur de potentia ad actum, partes sunt priores toto, ordine autẽ naturæ & formæ, à qua rei prouenit complementum totum est partibus prius.

Tertiò, si esset compositus, posset non esse, quod deo non cõpetit: probatur conseq. quia compositum omne, vt sic, est dissolubile, licet in quibusdam sit aliquid dissolutioni repugnans.

Sed videtur hæc ratio seipsam destruere. Dicetur enim quòd licet ex eo quòd deus est compositus sequatur ipsum posse non esse, tamen posse non esse sibi aliunde repugnat: & est ens necesse esse.

AD huius euidentiam sciendum quòd omne compositum includit plura realiter distincta, ex quibus componatur: quæ autem sunt realiter distincta, vt realiter distincta sunt, non inconuenit posse ab inuicem separari, licet aliquando ex particularibus suis rationibus repugnet vt separentur, ex eo quòd vnum ad alterum necessariam habet dependentiam: bene ergo dicitur quòd compositi ex ratione cõpositionis dissolubile est, quia cõpositio includit partium pluralitatem, quibus vt plures & distinctæ sunt, cõuenit vt ab vna altera possit separari, aut vtraque permanente, aut altera tantùm, aut neutra, & per consequens vt totum possit dissolui, & nõ esse. In deo autẽ nihil tale inuenĩri potest, ex quo non esse possit, cùm sit per se primò necesse esse, ex quo habet vt nullo modo possit non esse, neq; ab intrinseco, neq; ab extrinseco. Quarò, haberet causam efficientem: & sic non esset prima causa: probatur consequentia, quia omnis compositio indiget componente, eo quòd plura in vnum non conueniunt, nisi ab aliquo vniantur, non componit autem seipsum compositum, quia nihil est sui ipsius causa: ergo oportet esse aliquid aliud componens, tale autem est causa efficiens compositi, ergo &c.

Quintò, deus est nobilissimum entium, ergo non est compositus: antecedens patet, quia est prima causa: consequentia probatur, In quolibet genere tantò est aliquid nobilius, quantò est simplicius, sicut ignis qui nullam permixtionẽ frigidi habet in genere calidi est nobilissimus, quod ergo est in fine nobilitatis omnium entium, est in fine simplicitatis, & per consequens non est compositum.

Quantò liquid est nobilius, tantò est simplicius

ADVERTE circa illam propositionem, in quolibet genere quantò aliquid est nobilius, tantò est simplicius, quòd habet veritatem in iis quæ per se & directè reponuntur in igne, non autem vniuersaliter de omnibus: non enim materia prima est nobilior homine, licet sit simplicior, aut homo simplicior materia quæ est perfectior: materia enim non est in genere tanquam aliquid completum in specie. Sed inter ipsas species, illa quæ nobilior est, simplicior etiam est.

ADVERTE etiam cùm dicitur, ignis qui nõ habet aliquam permixtionẽ frigidi, quòd duplicẽ habere sensum potest, primus, vt ly, quod dicitur, qui non habet, &c. sit limitatiuum illius termini ignis, vt sit sensus: cùm aliquis ignis habeat permixtionẽ frigidi, aliquis verò non, ille qui non habet, est perfectissimus · & tunc probabile est, vt suppositum istud venim sit de igne in sua sphæra, quòd scilicet nullum gradum frigiditatis habeat, sed habeat summum gradum caliditatis, saltem in suprema sui parte. Secundus sensus potest esse, vt sit declaratiuum naturæ ignis, quasi de natura ignis, sit non habere aliquem gradum frigiditatis. Et tunc intelligendum est de igne in propria materia, non autem in aliena existente & de igne suæ relicto naturæ: quia si loqueremur de ipso, secundum quòd ab aliquo frigido alteratur, puta ab aqua, vt conuertat ipsum in aquam, non apparet quare caliditati eius frigiditas permisceri non possit, imò videtur necessarium illud ponere, quum non possit ignis in aquam transmutari, nisi prius aquæ dispositionibus disponatur.

SED occurrit dubium circa istam propositionem, in quolibet genere: tantò aliquid est nobilius, quantò est simplicius, nõ enim videtur vera, neque in generibus, neque in speciebus: in generibus quidem, quia quantò genus est superius, tantò est simplicius, vtpote pauciora in sua includens ratione, non tamen est perfectius, imò imperfectius, quia potentialius est tanquam per plures differentias contrahibile, vt patet ordinẽ prædicamenti substantiæ consideranti. In speciebus quoque quoniam lapis simplicior est homine, eo quòd per solam differentiam corporis constituatur, homo verò ex multis aliis differentiis, scilicet viuentis, & animalis: & tamen homo longè nobilior est lapide similiter elementa sunt simpliciora mixtis animatis, & tamen animata sunt elementis digniora.

Confirmatur ex verbis Sancti Thomæ, prima quæst. 3. artic. 7. ad 2. Ibi enim concedit quòd apud nos composita, sunt meliora simplicibus. Posset ad ista breuiter dici quòd Sanctus Thomas loquitur de simplicitate quæ opponitur mixtioni cum opposito, vt patet ex verbis literæ. Quod enim minus suo contrario permisceatur, est perfectius in sua natura, sicut albedo tantò perfectior est, quantò minus nigredini permiscetur: & calor tantò perfectior est, quantò minus habet admixtum de frigiditate: & sic accipitur simplicius, vt idem est quod purius. quum ergo deus perfectissimus sit in genere entium, necesse est vt sit purissimus tanquam nihil habens de non ente, & potentialitate, & per consequens nullam habet compositionem.

VERVNTAMEN, vt altius consideremus ordinem simplicitatis & compositionis rerum, sciendum est primò quòd dupliciter est simplicitas, scilicet simplicitas corporalis, & simplicitas formalis siue actualis. Illud dicitur simplex omnino simplicitate corporea quod est corpus nõ compositum ex alio corpore: & tantò aliquid est simplicius, quantò minus ex aliis corporibus est compositum, sicut elementa sunt simpliciora mixtis. Dicitur autem simplex omnino simplicitate formali, & actuali, quod est omnino forma, & actus, & tantò aliquid est simplicius, quantò est formalius, & actualius, & minus habens de potentialitate.

SCIENDVM secundò pro maiori euidentia istius simplicitatis formalis, & compositionis illi oppositæ, quòd quum fundamentum compositionis sit actus & potentia, quia ex multis non fit vnum simpliciter, nisi vnum eorum sit actus, aliud verò potentia, & ex potentia potissimũ dependeat compositio, eo quòd pura potentia per se esse non possit, quantò magis sal-

gis saluatur potentialitas & diuersitas potentiæ ab actu: sub vno tamen esse tantò magis saluatur ratio compositionis: importat enim cõpositio plurium actus. s. & potentiæ positionẽ ad esse vnius: ideo vbi magis saluatur potentialitas & distinctio cum vnitate esse, ibi magis saluatur cõpositio. Saluatur autem in composito tanto magis dist. potentiæ & actus, & potentialitas, quãto potentia minus actuatur à forma, & forma minus prædominatur materiæ, quia tunc ex illis minus fit vnum dũ vnũ minus ad gradũ alterius trahitur: sequitur ergo quòd vbi forma minus dominatur materiæ, illud magis potentiale est, magisq; compositũ. Ex hoc vlterius sequitur, quod vbi forma fuerit perfectior, & magis materiæ prædicans, tãtò est illa forma & materia sit aliquid minus cõpositum, & magis vnũ, magisq; simplex, quia forma quãtò magis prædominatur, tãtò perfectius actuat materiam, & minus relinquit in potentia. Quod sanè patet si per gradus formarũ materiam emisse rationis informantiũ discurramus: formæ enim elementorum, quia totaliter sunt immersæ materiæ parũ ipsam actuant qũ eam relinquit in potentia ad actũ mixti & viui, & animal, & rationalis: forma verò mixti materiã magis actuat, eo quòd tãt sibi esse corporeum & esse mixti, vtrumque in potentia relinquit, quia non ad esse mixti sicut præcedes. Forma autem viui adhuc magis actuat, quia dat sibi esse propriũ, & præcedentium formarum & minus relinquit in potentia & sic successiuè, quanto forma fuerit perfectior, tanto relinquit materiam minus in potentia, & per consequens cõpositum est magis vnum, & minus habens de potentialitate in sua essentia, propter quod inquit S. Tho. in secundo huius cap. 68. quòd non minus vnum sed forte magis ex substantia intellectuali & materia corporali, quàm ex forma ignis & eius materia: quia quanto forma magis vicit materiã, tanto ex ea & materia magis efficitur vnum.

SED tamen aduertendũ quòd licet quanto aliquid est perfectius, & nobilius, tãto minus habeat de potẽialitate & diuersitate reali: magis tamẽ habet de pluralitate virtuali, dũ plures perfectiones cõtinet vnite, & simpliciter quæ in aliis sunt distinctæ. Propositio ergo S. Tho. quòd tãto aliquid est nobilius quanto est simplicius, est intelligẽda de ista simplicitate formali: nõ autem de corporali: quãtò enim aliquid est actualius, & minus habẽs de potentialitate, tãto est nobilius, & sic quod est in summo gradu nobilitatis, est etiã in summo gradu simplicitatis oẽmq; à se diuersitatem potentiæ, & actus excludit. Ad dubium ergo dicitur primò quòd hic nõ facit cõparationẽ S. Th. inter superius, & inferius, sed inter ea quæ per se actu subsistunt. Dicitur secũdò quòd etiam gẽtis quantũ ad ipsam naturam generis formaliter sumptum per modũ naturæ & formæ abstractæ à speciebus est nobilius & perfectius suis speciebus: vtpote in se omnẽ perfectionem animalitatis includens vnite & abs; distinctione, sicut & albedo abstracta ab omni subcẽptiuo continet vt sic omnem gradũ albedinis. Tunc enim accipitur gẽtis vt forma abstracta, non autem vt materia illimitata. Si autem accipiatur genus per modum vniuersalis veluti totum potentiale continens in potentia suas species, sic est imperfectius speciebus & est magis compositum compositione materiali, inquantum in ipso materialiter, & potentialiter omnes suæ species continentur. Dicitur secundò quod lapis non est homine simplicior neque elementũ mixto simplicitate formali, imò minus simplici eo quòd magis habeant de possibilitate, cùm in eis forma sit totaliter immersa materiæ, relinquatque materiam magis in potentia. Cum probatur quia in sua ratione formali pauciores differentias includunt, dicitur quòd consequentia non tenet. Ex eo enim quòd pauciora includunt in sua ratione, arguitur quòd pauciores perfectiones virtualiter contineant, non autem quòd sint actualiora & formaliora simili modo. & pluralitas differentiarũ in ratione alicuius arguit pluralitatem perfectionum, virtualiter, & vnitẽ in ipso contentarum: non autem maiorẽ potentialitatem. Ad confirmationem dicitur quòd Sa. Th. in prima parte vbi allegatur, nõ loquitur de simplicitate formali, & cõpositione potentiali illi opposita de qua hoc loco intendit, sed de cõpositione corporali. Apud nos enim corpora quæ ex aliis corporibus componuntur sunt illis meliora, quia magis habent de actu, & perfectione, eo quod per nobiliorem formam constituantur. Sexto, Non esset primum & summũ bonũ, probatur consequentia, in omni composito bonũ quod est propria totius perfectio non est huius, aut illius partis: patet ratione, quia partes sunt imperfectæ respectu totius: patet etiam exemplo: partes enim hominis non sunt homo, & partes numeri senarii non habent perfectionẽ numeri senarii, & partes lineæ nõ habẽt perfectionẽ mensuræ quã habet linea. Si ergo deus esset cõpositus nõ esset primum illud bonũ quod est proprium ei, quia in ipso esset aliquid cui nõ conueniret, & sic non esset primum & summum bonum.

NOTANDVM hic est q. primũ & summũ bonũ oportet vt sit ipsa bonitatis essẽtia, quia si nõ esset ipsa bonitas, haberet bonitatẽ receptam in aliquo, & per consequens limitatã & participatã, & sic nõ esset primũ & summũ bonum: forma autẽ abstracta nihil extraneũ ab ipsa secũ admittit, vt ex Boet. in libro de ebdomadibus cõstat, sicut humanitas dicit tãtum ea quibus hoc homo est homo, & si esset ab omnibus induiduis separata vt nomine abstracta significatur, nihil haberet alium secum, alioquin non esset tantum id quo homo est homo, ideo bonitas ab omni receptiuo abstracta, nihil habet quod non sit ipsa bonitas, & si quid est, quod potest bonitatem suam & perfectionem aliquid habeat citi sua bonitas non conuenit, non est bonitas ipsa, sed bonitate participans, atque ideo non est primũ, & summum bonum. Si itaque in deo aliquid ponerimus, cui diuina perfectio quæ sibi propria est non conueniat, non erit deus primũ & summum bonum. Septimo, Omnem multitudinẽ præcedit vnitas, ergo id quòd omnia præcedit, multitudine, & ex consequenti compositione careat, necesse est.

Quia in deo nihil est violentum nihilq; præter naturam. Cap. 19.

EX hoc autem concluditur q. in deo nihil potest esse violentũ neque extra naturam. Omne enim id in quo aliquid violentũ & præter naturã inuenitur, aliquid sibi additũ habet. nã quod est de substantia rei, non potest esse violẽtum nec præter naturam.

2 Amplius, necessitas coactionis est necessitas ex alio vel ab alio. in deo autem nõ est necessitas ex alio: sed est per seipsum necessariũ & causa necessitatis aliis: igitur in eo nihil est coactum.

3 Adhuc, vbicunque est aliquod violentum, ibi potest esse aliquid præter illud quod rei per se conuenit: nam violentum contrariatur ei quod est secundũ naturã, sed in deo nõ est possibile aliquid esse præter id quod secundũ se ei cõuenit: cùm secundũ se sit necesse esse, vt ostensum est: non potest igitur in eo esse aliquid violentum.

4 Itẽ oẽ in quo est aliquid violẽtũ vel innaturale: natũ est moueri ab alio (nã violẽtũ est cuius principiũ est extra) nil cõferente vim passo. Deus autem est omnino immobilis, vt ostensum est, igitur non potest in eo esse aliquid violentum vel innaturale.

Super caput 19.

EX præcedenti conclusione deducitur correlariũ quod in deo nihil potest esse violentum nihilque extra naturam. Ad cuius euidentiam considerandum, quòd violentũ dicitur quod ab extrinseco principio fit, nulla in passo, ad illud inclinatione existente, imò existente inclinatione ad oppositum.

Præter naturã verò est, cũ in natura nõ est ad illud neque inclinatio, neque repugnantia. Sensus ergo conclusionis est, quod in deo nihil potest esse quod suæ naturæ repugnet, neq; aliquid quod nõ sit secundũ naturæ inclinationẽ. Probatur autem primò, Deus nihil suæ substantiæ additi habere potest, vt ex præcedẽtibus patet: ergo nihil in ipso esse potest violentum, aut præter naturã: probatur cõseq. quia nihil violentũ aut præter naturã est de substantia rei, vt ex rationibus terminorũ cõstat. Secundò, in deo non est necessitas ab alio, imò ipse alios est causa necessitatis, ergo &c. probatur cõseq. quia necessitas coactionis est ab alio.

Tertiò, nihil potest esse in deo, præter illud quod secundũ se ei cõuenit, ergo nihil violentum potest in ipso esse: probatur conseq. quia violentum contrariatur ei quod est secundum naturam: antecedens verò patet, quia deus est secundum se necesse esse.

ADVERTE quòd in eo quod est ex seipso necesse esse, nihil esse potest quod nõ necessariò illi cõueniat, cum ex eius substantia necessitas in ipso sit, ideo nihil sibi cõuenire potest quod ei secundũ se non conueniat, alioquin in ipso aliquid potẽialitatis esset. Hæc autem ratio alia est, à prima, quia in prima arguebatur ex eo quod in ipso nihil sit substantiæ eius additũ: in ista verò, ex eo quòd nihil in ipso esse potest, præter illud quod secundũ se illi cõuenit, siue substantiale sit, siue non. Quarto, non potest deus ab alio moueri, ergo nihil est in ipso violentum: patet conseq. ex violenti diffinitione.

ADVERTE quòd huic diffinitioni supplendũ est, quòd in passo sit inclinatio ad oppositum. Non sufficit enim ad violenti rationem quòd passum non habeat inclinationem ad id quod in ipso fit: istud enim est solum præter naturam, sed requiritur inclinatio ad oppositum, quia violentum contra naturam est.

Quòd deus non est corpus. Cap. 20.

†Idẽ.p.p. q.3.ar.10. & infra lib. 4.cap.12.

EX prædictis autem ostẽditur quòd deus non est corpus. Omne enim corpus cùm sit continuũ compositũ est & partes habens: Deus autem nõ est compositus vt ostensum est: igitur corpus non est.

2 Pro. oẽ quantũ, est aliquo modo in potentia: nã cõtinuũ est potẽtia diuisibile in infinitũ: numerus autẽ in infinitũ est augmentabilis. omne aũt corpus est quantũ, ergo omne corpus est in potentia: deus autẽ non est in potentia, sed actus purus, vt ostensum est, ergo deus non est corpus.

3 Adhuc si deus est corpus, oportet q. sit aliquod corpus naturale: nã corpus mathematicũ nõ est per se existẽs, vt Philos. probat, eo q. dimensiones accidẽtia sunt, non autem est corpus naturale, cùm sit immobilis, vt ostensum est: omne autem corpus naturale mobile est: deus igitur non est corpus.

4 Amplius, omne corpus finitũ est, quod tã de corpore circulari quã de recto probatur † in 1. cæl. & mũd. quodlibet autẽ corpus finitũ intellectu & imaginatione trãscendere possumus: si igitur deus est corpus, intellectus & imaginatio nostra aliquid maius deo cogitare possunt: & sic deus nõ est maior intellectu nostro, quod est: inconueniens: non est igitur corpus. † Tex.cõ.

5 Adhuc cognitio intellectiua certior est quàm sensitiua. inuenitur autẽ aliquod obiectũ sensus in rerũ natura, ergo & intellectus, sed secundum ordinem obiectorũ est ordo potentiarum, sicut & distinct. ergo super omnia sensibilia est aliquid intelligibile in rerum natura existens: omne autem corpus in rebus existens est sensibile: igitur super omnia corpora est aliquid accipere nobilius: si igitur deus est corpus, non erit primum & maximum ens.

6 Præterea quolibet corpore non viuente res viuens est nobilior: quolibet autẽ corpore viuente sua vita est nobilior, cũ per hoc habeat supra alia corpora nobilitatem: id ergo quo nihil est nobilius, corpus non est: hoc autem

Universidad de Deusto
Biblioteca

autem est deus, ergo non est corpus.

7 Item inueniuntur rationes philosophorum ad idem ostendendū procedētes ex æternitate motus in hūc modū. In omni motu sempiterno oportet q̄ primum mouēs nō moueatur neque per se, neque per accidēs, sicut ex supradictis patet.† Corpus autem cæli mouetur circulariter motu sempiterno, ergo primus motor eius nō mouetur neque per se neque per accidēs : nullum autē corpus mouet localiter nisi moueatur: eo q̄ oportet motum & mouens esse simul: & sic corpus mouēs moueri oportet ad hoc q̄ sit simul cum corpore moto. Nulla etiā virtus in corpore mouet nisi per accidens moueatur, quia moto corpore mouetur per accidēs virtus corporis, ergo primus motor cæli nō est corpus, neque virtus in corpore: hoc autē ad quod vltimò reducitur motus cæli, sicut & primum mouens immobile est deus : deus igitur non est corpus.

†Cap.13.

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

Prima sic probatur, Si potentia alicuius magnitudinis est infinita, aut ergo erit magnitudinis finitæ aut infinitæ, magnitudo infinita nulla est † (vt probatur in 3. phy. & in 1. cæ. & mun. (magnitūdinis est finitæ, nō est posibile esse potentiā infinitam : & sic in nulla magnitudine potest esse potentia infinita. Quòd autem in magnitudine finita non posit esse potentia infinita, sic probatur. Aequalem effectum quem facit potentia minor tempore maiori, facit potentia maior tēpore minori qualiscūque sit ille effectus, siue sit secūdū alteratiōnē, siue secundū motū localē, siue secūdū quēcūnque alium motū, sed potētia infinita est maior omni potentia finita: ergo oportet q̄ in minori tēpore pficiat effectū velocius mouēdo, quā potētia quęcūque finita. Nec potest esse q̄ minori quodā sit tēpore. Relinquitur q̄ hoc erit indiuisibilis tēporis. Et sic mouere & moueri & motus erūt in instanti, cuius contrarium demonstratum est in 6. phy. Quòd autem non posit potentia infinita magnitudinis finitæ mouere in tempore, sic probatur, Sit potētia infinita, quæ est, a, accipiatur, aūt pars eius, quæ est, a, b: pars igitur ista mouebit in tēpore maiori, oportebit tamen esse aliquam proportionem huius temporis ad tēpus in quo mouet tota potentia, cùm vtrunque tempus sit finitum. Sint igitur hæc duo tempora in decupla proportione se adinuicem habentia: non enim quātum ad hanc rationē differt istā vel aliā proportionē dicere. Si autē addatur ad potentiā finitam prædictā diminui, oportebit de tēpore secundum proportionē additionis ad potentiam finitā cùm maior potētia in minori tēpore moueat: si ergo addatur decuplum illa potentia mouebit in tēpore, quod erit decima pars temporis in qua mouebat prima pars accepta infinitæ potentiæ. s.a, b: & tamē hæc potentia quę est decuplum eius, est proportio finita, cū habeat proportionē determinatā ad potētiam finitā. Relinquitur igitur q̄ in eodē tempore mouet, potentia finita & infinita, quod est impossibile : non igitur potentia infinita magnitudinis finitæ potest mouere in tempore aliquo.

†3.physi. tex.com. 40.1.cæ-lo.tex. com.35.

† Quòd autem potentia primi motoris sit infinita, sic probatur. Nulla potentia finita potest mouere tempore infinito, sed potentia primi motoris mouet tēpore infinito, quia motus primus est sempiternus: ergo potentia primi motoris est infinita. Prima sic probatur, Si aliqua potentia finita alicuius corporis mouet tempore infinito, pars illius corporis habēs partem potentiæ mouebit in tempore minori, quia quantò aliquid est maioris potentiæ, tantò in maiori tempore motum continuare poterit, & sic pars prædicta mouebit tempore finito : maior autem pars in maiori tempore mouere poterit, & sic semper secūdum q̄ addetur ad potentiam motoris, addetur ad tempus secundum eandem proportionem, sed additio aliquotiens facta perueniet ad quantitatem totius, vel etiam excedet, ergo & additio ex parte temporis perueniet ad quantitatem tēporis, in quo mouet totum: tempus autem in quo totum mouebat, dicebatur esse infinitum, ergo tempus finitum metietur tempus infinitū, quod est impossibile. Sed cōtra hunc processum plures sunt obiectiones,† quarum vna est, quia potest poni quòd illud corpus quod mouet primū motum, nō est diuisibile, sicut patet de corpore cælesti: prædicta autē probatio procedit ex diuisione eius. Sed ad hoc dicēdum est, q̄ conditionalis potest esse vera, cuius anteced. est impossibile: & si quid est quod destruat veritatē talis cōditionalis, est impossibile, sicut si aliquis destrueret veritatem huius cōditionalis, si homo volat, habet alas, esset impossibile. Et secundū hūc modū intelligēdus est processus probationis prædictæ, quia hæc cōditionalis est vera, Si corpus cæleste diuiditur, pars eius erit minoris potētię quā totū: huius autē conditionalis veritas tollitur, si ponatur primū mouens esse corpus, propter impossibilia quę sequūtur, vnde patet hoc esse impossibile. Et similiter potest respōderi, si fiat obiectio de augmento potentiarū finitarū, quia nō est accipere in rerū natura potētias, secūdum oēm proportionem quā habet tēpus ad tempus quodcūque: est tamē cōditionalis vera, qua in prædicta probatione indigetur.

†Obiect. prima.

†Respōsio.

†2.obiec.

†Secunda obiectio est, quia & si corpus diuiditur, aliqua virtus potest esse alicuius corporis, quę non diuiditur diuiso corpore, sicut anima rationalis non diuiditur diuiso corpore.

†Respon. sio.

Et ad hoc est dicendū quòd per processum prædicatum non probatur quòd nō sit deus coniunctus corpori: sicut anima rationalis corpori humano: sed q̄ non est virtus in corpore sicut virtus materialis quæ diuiditur ad diuisionē corporis: vnde etiā dicitur de intellectu humano q̄ non est corpus neque virtus in corpore. Quòd autē deus non sit vnitus corpori sicut anima, alterius rationis est. Tertia obiectio est : quòd si cuiuslibet corporis potentia finita est: vt in prædicto processu ostenditur: per potentiam autem finitā non potest aliquid durare tempore infinito: sequitur quòd nullū corpus posit durare tempore infinito : & sic corpus cæleste de necessitate corrumpetur. Ad hoc autē à quibusdam respondetur quòd corpus cæleste secundum potentiam suam potest deficere : sed perpetuitatē durationis acquirit ab alio quod est potentiæ infinitæ. Ex huic solutioni videtur attestari Plato, qui de corporibus cælestibus deū loquentem inducit in hunc modum. (Natura vestra estis dissolubilia: voluntate autē mea indissolubilia, quia voluntas mea maior est nexu vestro.) Hanc autem solutionem improbat (com. in 11. metaphy.) Nam impossibile est secūdum eum quòd id quod est de se possibile non esse acquirat perpetuitatem essendi ab alio : sequitur enim q̄ corruptibile mutaretur in incorruptibile quod est impossibile secundum ipsum. Et ideo ipse in hunc modum respondet, quòd in corpore cælesti omnis potentia quæ est, finita est : non tamen oportet quòd habeat omnem potentiam. est enim in corpore cælesti secundum †Aristo. in 8 metap. potentia ad vbi : sed non ad esse : & sic non oportet quòd insit ei potentia ad non esse. Sciendum tamen quòd hæc responsio com. non est sufficiens : quia si detur quòd in corpore cælesti non sit potentia quasi passiua ad esse quæ est potentia materiæ : est tamen in eo potentia quasi actiua quæ est virtus essendi, cum expresse dicat† (Arist. in primo cæ. & mun.) quòd cælū habet virtutem vt sit semper. Et ideo melius dicendum est: quòd cùm potentia dicatur ad actum oportet iudicare de potentia secundum modum actus. motus autem secundum sui rationem quantitatem habet & extensionem, vnde duratio eius infinita requirit quòd potentia mouens sit infinita: esse autem non habet aliquam extensionem, quantitatis præcipuè in re cuius esse est inuariabile sicut cælum, & ideo non oportet quòd virtus essendi sit infinita in corpore finito licet in infinitum duret : quia non differt quòd per illam virtutem aliquid duret in vno instanti vel tempore infinito : cùm esse illud inuariabile non attingatur à tempore nisi per accidēs.† Quarta obiectio est de hoc non quod videtur esse necessariū quòd illud

†Respon. sio.

†3.obiec.

†Respon. sio aliquo. rum.

†Intimeo

†Improba tio cō. 41. 8.ph. com. men. 29.

†Respon. sio com.

†Tex.cō. 12.

† Improbatio cō.

†Tex.cō. 20.

†Respon. sio bona. Quod ex se potest nō esse, ab alio perpetuitatē acquirere nō potest.

†Quarta obiectio.

illud quod mouet tempore infinito habeat potentiam infinitam in illis mouentibus quæ mouendo non alterantur, quia talis motus nihil consumit de potentia eorum: vnde non minore tempore mouere possunt postquam aliquò tempore mouerunt quàm antè: sicut Solis virtus finita est : & quia in agendo eius virtus actiua non minuitur infinito tempore potest agere in hæc inferiora secundum naturam. †Et ad hoc dicimus quòd corpus nō mouet nisi motum vt probatum est : & ideo si contingat corpus aliquod nō moueri, sequitur ipsum non mouere. In omni autem quod mouetur est potentia ad oppositā : quia termini motus sunt oppositi : & ideo quantum est de se omne corpus quod mouetur possibile est non moueri : & quod possibile est non moueri non habet de se vt perpetuo tempore moueatur : & sic nec quòd in perpetuo tempore moueat.

†Respōsio.

Procedit ergo prædicta demonstratio de potentia finita corporis finiti, quæ non potest de se moueri tempore infinito: sed corpus quod de se possibile est moueri & non moueri: mouere & non mouere: acquirere potest perpetuitatem motus ab aliquo quod oportet esse incorporeum, & ideo oportet primum mouens esse incorporeum: & sic nihil prohibet secundum naturā corpus finitum quod acquirit ab alio perpetuitatem in moueri, habere etiam perpetuitatem in mouere . Nam & ipsum primum corpus cæleste secundum naturam potest perpetuo motu inferiora corpora cælestia reuoluere, secundum quòd supra mouet sphęram.

Nec est inconueniens (secundum com.) quòd illud quod de se est in potentia ad moueri & non moueri: acquirat ab alio perpetuitatē motus: sicut ponebatur esse impossibile de perpetuitate essendi. nam motus est quidam defluxus à mouente immobili: & ideo potest aliquod mobile acquirere ab alio perpetuitatem motus, quam non habet de se: esse autem est aliquid fixum & quietum in ente : & ideo quod de se est in pōtentia ad non esse, non potest vt ipse dicit secundum viam, naturæ acquirere ab alio perpetuitatem essendi. †Quinta obiectio est, quòd per prædictum processum non videtur maior ratio, quare non sit potentia infinita in magnitudine quàm extra magnitudinem: nam vtrobique sequitur quòd moueat non in tempore. † Et ad hoc dicendum, quòd finitum & infinitum in magnitudine & tempore & motu inueniuntur secundum vnam rationem, sicut probatur (in 3. & in 5. phyſi.) & ideo infinitum in vno eorum aufert proportionē finitam in alijs. In his autem quæ carent magnitudinē non est finitum & infinitum nisi æquiuocè: vnde prædictus modus demonstrandi in talibus potentijs locum non habet.

†Quinta obiectio.

†Prima responsio. que est cō. 8.phi.com. 29.in fine.

†Aliter autem respondetur, & melius, quòd cælum habet duos motores, vnum proximum, qui est finitæ virtutis: & ab hoc habet quòd motus eius sit finitæ velocitatis: & alium remotum, qui est infinitæ virtutis, à quo habet quòd motus eius possit esse infinitæ durationis: & sic patet quòd potentia infinita quæ non est in magnitudine potest mouere corpus non immediatè in tēpore, sed potētia quæ est in magnitudine, oportet quòd moueat corpus immediatè, quum nullum corpus moueat, nisi motū, vnde si moueret, sequeretur quòd moueret non in tēpore. †Potest adhuc melius dici quòd potentia quæ non est in magnitudine, est intellectus, & mouet per voluntatem: vnde mouet secundum exigentiam mobilis, & non secundum proprietatem suæ virtutis : potentia autem quæ est in magnitudine non potest mouere nisi per necessitatem naturæ, quia probatum est quòd intellectus non est virtus in corpore, quia & sic mouet de necessitate secundum proprietatem suę quantitatis : vnde sequitur: si mouet, quòd moueat in instanti: secundū hoc ergo remotis prædictis obiectionibus procedit demonstratio Arist. †Amplius nullus motus qui est à mouente corporeo potest esse cōtinuus & regularis, eo quòd mouens corporale in motu locali mouet attrahendo vel expellendo: id autem quod attrahitur vel expellitur, non in eadem dispositione se habet ad mouentem à principio motus vsque ad finem, cùm quandoque sit propinquius, quādoque remotius: & sic nullum corpus potest mouere motum continuum & regularem : motus autem primus est continuus & regularis, vt probatur (in 8. phyſ.) igitur mouens primum motum non est corpus.

†Alia respō sio propria & melior.

10 Item nullus motus qui est ad finem qui exit de potentia ad actum, potest esse perpetuus: quia cū peruentum fuerit ad actum, motus quiescit: si ergo motus primus est perpetuus, oportet quòd sit ad finē qui sit semper, & omnibus modis in actu. Tale autem non est aliquod corpus, neque aliqua virtus in corpore, cum omnia huiusmodi sint mobilia per se vel per accidens: igitur sibis primi motus non est corpus neque virtus in corpore: finis autem primi motus est primum mouens quod mouet, sicut desideratum : hoc autem est Deus: Deus igitur neque est corpus, neque virtus in corpore.

†Quanuis autem falsum sit secundum fidem nostrā quòd motus cæli sit perpetuus, vt infrà patebit, tamen verum est quòd motus ille non deficit, neque propter impotētiam motoris, neque propter corruptionē substantiæ mobilis, cum non videatur motus cęli per diuturnitatem temporis lentescere. vnde demonstrationes prædictæ suam efficaciam non perdunt. Huic autem veritati demonstratæ concordat diuina authoritas. Dicitur autem Io. 4. (Spiritus est Deus, & eos qui eū adorant in spi. & ve. ado. oportet.) Dicitur etiam 1. Tim. 1. (Regi seculorum immor. inuisibili soli deo. Et Ro. 1. Inuisibilia dei per ea quæ facta sunt intel. conspi.) Quæ enim non visu, sed intellectu conspiciuntur, incorporea sunt.

†excl. er. antiquorū naturalium.

†Per hoc autem destruitur error primorum philosophorum naturalium, qui non ponebant nisi causas materiales, vt ignem, vel aquam, vel aliquid huiusmodi: & sic prima rerum principia corpora dicebant, & eadem vocabant deos. Inter quos etiam quidam fuerunt ponentes causas mouētes amicitiam & litem: qui etiam propter prædictas rationes confutantur: nā cùm lis & amicitia sint in corporibus secūdum eos, †sequitur prima principia mouentia esse virtutes in corpore.

†Empe clis.

Ipsi etiam ponebant Deum esse compositū ex quatuor elemētis et amicitia, per quod datur intelligi quòd posuerunt Deum esse corpus cæleste. Inter antiquos autem solus Anaxag. ad veritatem accessit, ponens intellectum mouentem omnia separatum. Hac etiam veritate redarguuntur Gentiles ponentes ipsa elementa mundi, & virtutes in eis existentes deos esse, vt solem, lunam, terram, aquam, & huiusmodi, occasionem habentes ex prædictis philosophorū erroribus. Prædictis etiam rationibus excluduntur deliramenta† Iudęorum simplicium, Tertuliani, Vadianorum, siue Antropomorsitarum, hæreticorum, qui deum corporalibus liniamentis figurabant. †Necrion & Manichæorum, qui quandam infinitam lucis substantiam per infinitum spatium distentam deum existimabant. Quorum omnium erroꝝ fuit occasio, quòd de diuinis cogitantes ad imaginationem deducebantur per quā non potest accipi, nisi corporis similitudo : & ideo eam in corporeis meditandis derelinquere oportet.

†Iudæorū

†Hęretico-rum.

Super cap. 20.

POstquam sanctus Thomas à deo vniuersaliter omnem compositionem excluſit, nunc vt manifestior, & certior habeatur cognitio, particulariter, vult diuersas compositiones excludere.

Circa hoc autem duo facit: primò excludit compositiones quibus aliquid dicitur compositum ex aliquibus: secundò, compositionem, qua aliquid dicitur compositū cum alio, cap. 26. Circa primum quinque facit : primò excludit compositionem quantitatiuam: secundò, compositionem ex supposito, ex natura, ca. 21. tertiò, compositionem ex esse & essentia, cap. 22. quartò, compositionem ex subiecto & accidente, cap. 23. quintò, compositionem ex genere & differentia, cap. 24. Quantum ad primum, volēs compositionem quantitatiuam à deo excludere, ponit hanc conclusionem, Deus nō est corpus. Circa hanc autem tria facit. Primò enim ad eas rationes cōmunes inducit. Secundò, rationes Arist. Tertiò, antiquorum excludit errores. Quantum ad primum arguit primò sic, Omne corpus est compositum, quia continuum, Deus non est compositus, ergo, &c. Secundò, Deus non est in potentia, ergo non est corpus : antecedens suprà est probatum: probatur consequentia, quia omne corpus est continuum, continuum autem est in potentia diuisibile in infinitum.

Sed videtur hæc ratio non concludere . Potentia enim quæ est in conti-

nuo

Universidad de Deusto
Biblioteca

nuo ad diuisionem,non est potentia naturalis,vt patet in corporibus cælestibus,sed non repugnantiæ:esse autem in deo potentiam nõ repugnantiæ non videtur repugnare deo. Respondetur quòd potentia non repugnantiæ est dupliciter. Vna, quæ habet fundamentum in ratione potentiæ actiuæ. Alia quæ habet fundamentum in ratione potentiæ passiuæ: primam potentiam non repugnantiæ non inconuenit deo attribuere, puta quòd Deus sit in potentia ad productionem alterius mundi, quia potentia actiua perfectionem dicit,sed bene inconueniens est deo attribuere secundam potentiam,eo quòd potentia passiua inquantum huiusmodi dicat imperfectionem: potentia autem non repugnantiæ ad diuisionem in continuo fundatur super ratione potentiæ passiuæ,ideo hanc deo attribuere est inconueniens. Cùm enim sit perfectum necesse esse,non solùm non habet in se naturalem potentiam ad patiendum diuisionem,verumetiam nihil in ipso esse potest,per quod inquantum illud habet,sit in potentia quomodocunque vt diuidatur. Tertio,aut est corpus mathematicum, aut naturale:non primum, quia illud non per se existit, cùm sit accidens:non etiam secundum, cùm omne tale sit mobile, eo quòd natura principium motus sit,Deus autem sit immobilis, ergo non est corpus. Quartò, tunc intellectus & cogitatio nostra aliquid maius deo cogitare posset, & sic Deus non esset maior intellectu nostro:probatur conseq. quia quolibet finito maius cogitari potest. Omne autem corpus tam rectum quàm circulare,est finitum.

ADVERTENDVM quòd est contradictio inter id quod hic dicitur,& quod dictum est superius, cap.11. quia inquam hic pro inconueniente habetur quòd deo aliquid maius possit cogitari, ibi verò pro inconuenienti non habetur. Nam vt ibidem diximus, non admisso esse in rerum natura aliquid quo maius cogitari non possit,non est inconueniens deo maius aliquid posse cogitari,in quo sensu superius est locutus S.Th.sed posito quod aliquid tale sit in natura, vt iam ex præcedentibus constare potest,in aliis aliquid deo posse cogitari inconueniens est,& ex hac suppositione hic procedit. Quintò,sequitur deum non esse primum ens,hoc est falsum,ergo,&c.probatur cõseq. super omnia corpora est aliquid nobilius, & prius: ergo si Deus est corpus,ipso aliquid erit prius,& nobilius probatur anteced. secundum ordinem obiectorum est ordo potentiarum,sed intellectus est supra sensum, quia intellectiua cognitio est certior sensitiua, ergo supra sensibile est aliquid intelligibile, sed omne corpus in rebus existens est sensibile.ergo,&c.

Cognitio intellectiua est certior quàm sensitiua.

CIRCA illam propositionem cognitio intellectiua est certior quàm sensitiua:considerandum est quod certitudo, si proprie sumatur, vt inquit S. Th.3.d.26.q.2.4. est firmitas adhæsionis potentiæ cognoscitiuæ ad suum cognoscibile. Dupliciter autem possumus cognitionem intellectuam & sensitiuam comparare. Vno modo vtramque respectu proprii obiecti considerando:alio modo considerando vtramque in ordine ad subiectas sensibiles,quæ & sub sensu & sub intellectu cadunt. Si primo modo loquamur. Dico primò, quòd remotis omnibus impedimentis non est maior certitudo ex parte potentiæ in intellectu, quàm in sensitiua. Sicut enim intellectus semper est verus circa quod quid est, ita sensus circa proprium sensibile. Et ideo ita firmiter adhæret sensus suo sensibili proprio, sicut intellectus intelligibili.

Dico secundò, quòd maior est certitudo cognitionis intellectiuæ quàm sensitiuæ ex parte obiectorum,quia obiectum intellectus quod est quod quid est, perfectius & inuariabilius est obiecto sensus:ideo quantum est ex se, natum est facere maiorem certitudinem in intellectu, quàm sensibile, quod est multipliciter variabile in sensu. Dico tertiò,si absolutè consideretur,adhuc certior est intellectiua cognitio. Sensitiua enim ex multis causis impediri per accidens à certitudine potest,puta ab organi indispositione, & medii, ac etiam ex indebita distantia,aut propinquitate. Intellectus autem quantus ex interiori cõpositionis decipi possit,vt dicitur 3.de anima,tamen non tot causis,sicut sensus potest impediri. Si secundo modo comparentur,certior etiam est intellectiua cognitio, quia sensus ipsam rei substantiam non penetrat,sed eius tantum extrinseca percipit accidentia: intellectus autem ad rei intima procedit,ex quo de re maior nascitur certitudo, quàm ex sola sensus perceptione. Cùm ergo pluribus modis intellectiua cognitio sit certior sensitiua,propositio S.Th. absolutè vera est, licet aliquam habeat exceptionem, vt ex primo dicto patet.

SED occurrit dubium,licet nanque obiectum intellectus sit prius,& nobilius obiecto sensus,non tamen videtur sequi quòd aliquid sit prius corpore. Dicetur enim quòd in corpore sensibili saluatur ratio obiecti sensus. s. accidentia sensibilia,& ratio obiecti intellectus.s.quod quid est substantiæ.Et in ipso corpore id quod est obiectum intellectus, est nobilius eo quod est obiectum sensus,sicut substantia nobilior est accidente. Respondetur quod fundamentum rationis S.Th.videtur hoc esse, quòd sicut intellectus est certior sensu,atque omnino supra sensum eleuatus,ita oporteat esse intelligibile aliquid in rerum natura omnino supra sensibilia eleuatum, quod inquam neque per se,neque per accidens sensibile sit, propter coniunctionem cum sensibili per se:quidditas autem rei sensibilis licet per se solo intellectu perceptibilis sit per accidens,tamen sub sensu cadit, vt dicitur 2.de anima : ideo supra ipsam oportet aliud intelligibile esse. Sexto,deo nihil est nobilius,ergo nõ est corpus: probatur conseq. quia cum corpore non viuente viuens sit nobilius, viuente autem vita sit nobilior, eo quod viuens per vitam habeat supra alia corpora nobilitatem,omne corpus habebit aliquid nobilius se.

Quomodo viuẽs est nobilius non viuente.

ADVERTENDVM quòd nomine vitæ, S. Thom. hoc loco accipit animam qua corpus viuit,& corpus accipit absolutè vt est corpus, vt.s. habens esse corporeum,& vt ab anima distinguitur, vt anima est. Ideo hæc ratio probat Deum non esse corpus,vt contra animam distinguitur,non autem vt habens vitam etiam dicitur corpus.

Ad hunc sensum sequitur quòd quolibet corpore siue viuente,siue non viuente, est aliquid prius, scilicet ipsa anima quæ ad corpus, vt præscindit ab anima,siue secundum rem, siue secundum rationẽ(hoc enim ad propositum nihil refert) sicut actus ad potentiam cõparatur. Si autem acciperetur corpus viuens non pro parte duntaxat quæ ab anima viuificatur, sed pro composito ex anima & corpore, sic anima non esset viuente nobilior, cum pars non sit suo toto nobilior,imo imperfectior. Illud etiam quod inquit sanctus Thomas,rem viuentem esse nobiliorem corpore nõ viuente,intelligendum est simpliciter & absolutè:secundum quid,tamen potest aliquod corpus non viuens esse nobilius viuente. Cùm enim rei nobilitas à forma sumatur, sitque anima ex propria ratione nobilior forma dante tantùm esse corporeum, sequitur rem animatam simpliciter re inanimata nobiliorem esse, sed quia potest esse vt nobilior forma secundum subsistantiam,sit imperfectior secundum aliquam particularem rationem,puta secundum quòd corpus informat,quia ignobiliori modo informat.sicut inquit S:Th.1.par.q.70.ar.3.2.& potentia,q.6.ar.6.13.de anima intellectiua,quòd est nobilior secundũ se forma cæli,si cælum est inanimatum,non autem secundum quòd corpus informat,cùm illa det esse incorruptibile,anima autem corruptibile per comparationem ad corpus: idcirco non inconuenit non viuens secundum aliqua particularem rationem esse nobilius viuente: sic dicimus musicã esse simpliciter nobiliorem cælo,secundum quid autem cælum nobilius esse musica: nec obstat quòd cælum est causa eius, quia non est causa principalis,sed instrumentum intelligentiæ mouentis.

Quantum ad secundum ponit quatuor rationes philosophorum,quibus ex æternitate motus,probat quòd nec est corpus,neque virtus in corpore.Prima ratio est ista.Deus est primus motor cæli omnino immobilis per se.s.& per accidens cùm moueat motum sempiternum, ergo non est corpus neque virtus in corpore. probatur consequentia, quia nullum corpus mouet nisi moueatur,cùm oporteat mouens & motum esse simul: similiter nulla virtus in corpore mouet nisi per accidẽs moueatur: ista ratio sumitur partim ex 7.& partim ex 8.physicorum.

Nullũ corpus mouet nisi moueatur.

AD euidentiam huius rationis considerandum primò,quòd ista propositio,nullum corpus mouet localiter nisi moueatur,intelligenda est hoc loco de motu pure locali in quo vnum corpus mouetur ab alio, non per impressionem alicuius formæ quæ sit principium formale motus,sed per solum motum impulsum. Cùm enim oporteat mouens.s. immediati,& motũ esse simul,de quo 7.physi.satis diximus,non potest mobile mutare loci,nisi & mouens locum mutet aut secundum totum,aut secundum partem. Si enim mobili transeunte de vno loco ad alium, mouens non mutaret locum,iam mouens non esset simul cum moto.

Gratia & leuia mouentur à generante.

Secundum hanc glos. soluitur instantia generante gratia, & leuia, & de magnete ferrum trahente, & similibus, quoniam ista mouent in primendo formam per quam mouentur mobilia, non autem per solum impulsum & ab extrinseco: mouet enim generans gratia, dando illis grauitatem, qua descendunt,& magnes mouet ferrum, in primẽdo illi qualitatem qua ad ipsum mouetur.

NOTANDVM secundò,quòd per virtutem in corpore intelligit Philos.& S.Th.virtutem materialem ad corporis extensionem extensam,talis enim motor corpore siue motu recto,siue circulari per accidens mouetur, non autem virtus quæ esset indiuisibiliter in corpore, per accidens moueretur si corpus circulare moueretur,vt superius de mente S.Th.est ostensum.

Secunda ratio, Deus est potentiæ infinitæ:ergo nõ est virtus in corpore, neque etiã est corpus:consequentia probatur, quia nulla virtus in finita est in magnitudine,quia non potest eam,nec in infinita magnitudine, eo quòd illa non det,vt 3.phy.& primo cæl.probatur,nec in finita:ergo,&c. Quòd autem non possit esse in magnitudine finita probatur, quia moueret in instanti,quod motui repugnat,vt probatur 6.physic. probatur conseq.quia effectũ quem facit potentia minor in maiori durationẽ facit maior in minori:potentia autem infinita est maior omni potentia finita, ergo in minori durationẽ moueret, quàm quæcunque potentia finita : non autem in minori tempore, quia tunc potentia infinita moueret in æquali tempore,cùm potentia finita, vt per Arist.deductionem,facta potentiæ diuisione constat:ergo in instanti. Quòd autem Deus sit infinitæ potentiæ : quod erat antecedens : probatur, quia mouet tempore infinito: nulla autem potentia finita potest mouere tẽpore infinito,quia si sic ponatur pars illius corporis habens partem potentiæ, mouebit in minori tempore: quantò enim aliquid est maioris potentiæ,tantò maior tempore motum continuare poterit.& sic sequeretur quòd tempus finitum meniuraret tempus infinitum, vt deducitur diuidendo corpus,& potentiam eius in partes.Ista ratio est manifestè Arist.8.physicorum.

Deus est infinitæ potentiæ secundum Arist.

CONTRA hanc Arist. processum multas inducit,sanct.Thom.obiectiones & soluit.primo obiectio est Auic.vt à com.8.phy.commento.78.recitatur,quia Arist.in sua demonstratione supponit corpus quod primum motum causat diuisibile esse , hoc autem negari posset & dici quòd illud corpus non est diuisibile,sicut etiam de corpore cælesti patet.Respondet S.Thom.& est Auerroys responsio, quòd conditionalis potest esse vera,cuius antecedens est impossibile. Et si illiquid alius veritatem destruat, illud est impossibile.Sicut si aliquid destrueret hanc conditionalem, si homo volat,habet alas, esset impossibile. Non vritur ergo Arist.hoc antecedente tanquam vero.s.quod tale corpus sit diuisibile.sed hac conditionali vera,si illud corpus diuidatur,pars eius erit minoris potentiæ quàm totum. Cuius quidem veritas,si ponatur primum mouens esse corpus tollitur, ideo illud est impossibile.

Si corpus quod ponitur primum mouens diuideretur pars eius esset minoris potentiæ quàm totum

SED in hac responsione circa veritatem illius conditionalis dubitatur si eam vt Philosophus accipit intelligamus, comparando. s. partem potentiæ ad partem mobilis . Nam qualis est proportio totius ad totum, talis est proportio partis ad partem , & per consequens temporis ad tempus , vt patet. 7. phy.tex. 36.ergo quanto tempore totum mouet totum, tanto pars mouebit partem, ergo non est maior potentia totius in comparatione ad totum motum, quàm potentia partis in comparatione ad partem mobilis.

Ad hanc obiectionem quæ videtur & contra Arist.esse, & contra S.Th. ab aliquibus respondetur, quòd illa propositio assumpta ab Arist. Nulla potẽtia finita potest mouere tempore infinito, sic est intelligenda. s. quòd nulla potentia habens durationem finitam potest mouere mobile finitum in duratione tempore infinito.Sic autem accepta propositione probãda patet quòd pars potentiæ duratiuæ,quæ.s.minus durat,mouet partem mobilis quantum ad eius durationem in minori tempore.Ex quibus habetur quòd non potest tempus motus esse perpetuum,& mouens & motum corruptibilia. Quod ergo adducitur 6. physi. non est ad propositum, quia ibi intelligitur quantum ad intensionem , in hac autem ratione loquimur quantum ad extensionem durationis.

Deus est infinitæ potentiæ intellectus secundum Arist.

Sed quòd ista responsio non sit ad mentem Arist.arguitur.Eo modo accipitur in propositione de qua est sermo potentia finita,quo modo accipitur potentia infinita in conclusione per ipsam probanda.s.potentia primi motoris est infinita , quia termini in præmissis & conclusione sunt in eodem significato accipiendi:sed in dicta conclusione accipitur potentia infinita non tantùm duratione,sed intensiue etiam,& secundum vigorem:ergo etiam in præmissis accipienda est potentia infinita secundum vigorem non tantùm secundum durationem. Probatur minor ex processu Arist.Nam Arist. probat primum motorẽ non esse in magnitudine arguendo,quia potentia infinita non potest esse in magnitudine.Deus autem est potentiæ infinitæ:maiorem verò probat quantum ad magnitudinem finitam,quia si virtus infinita esset in magnitudine finita,in non tempore moueret:hoc autem non sequitur ex infinitate potentia,sed ex infinitate vigoris,ergo in illa propositione accipitur potentia infinita secundum vigorem, non autem secundum durationem tantùm.nisi velimus Arist. equiuocasse in maiori accipiendo potentiam infinitam secundum vigorem, in minori autem infinitam secundũ durationem.

SED contra hanc expositionem antequam ad dubium respondeamus ex Arist.processu 12. Metaph. oritur dubium . Nam cùm primæ substantiæ perfectionem ostendisset,tex.42.Inquirit vtrum popendum sit vnam duntaxat huius

xat huius substantiam esse an plures : tex . verò 43. concludit, oportere tot substantias esse huius quot lationes astrorum sunt propter prædictam causam.quod exponens San. Thom. inquit , quia scilicet mouent motu sempiterno,& per consequens virtute infinita . Ex quibus dupliciter contra nostram interpretationem habetur ratio. Prima est, quia sunt plures substantiæ eiusdem conditionis cum prima,sed non possunt esse plures habentes potentiam infinitam secundum vigorem, ergo & prima non est infinita secundum vigorem , sed tantùm secundum durationem, ergo malè exponitur illa conclusio primus motor est infinitæ potentiæ secundum vigorem.

Secunda est , quia sunt tot , quot lationes astrorum propter assignatam causam de primo motore secundum Phylosophum , quia s. mouent motu sempiterno , & virtute per consequens infinita , sed non sunt plures infinitæ potentiæ secundum vigorem,sed tantùm duratione infinitæ , ergo & causa assignata de primo motore quòd non sit in magnitudine , quia.s. est potentiæ infinitæ,intelligenda est de infinitæ durationis,non autem de vigoris infinitate.

AD huius euidentiam considerandum est quòd cùm Philosophus ostenderit 12.Metaph.oportere esse vnam substantiam, omnino separatam,& primam conditiones quę primæ illi substantiæ attribuuntur inquantum prima est,aliis conuenire non possunt,cum plures non sint primæ,sicut quæ homini conueniunt inquantum est homo,non conueniunt nõ hominibus. Cùm ergo habere potentiam infinitam intensiuè conueniat primæ substantiæ inquantum est prima,sicut & esse optimum,& nobilissimum,vt inferius ostendetur,ideo alia cælorum motoribus conuenire idipsum non potest cùm primæ substantiæ rationem non habeant: aliæ autem conditiones non conuenientes illi vt prima est, possunt & aliis habentibus secum vniformitatẽ conuenire. Cùm ergo Philosophus inquit, Vtrum sit vna talis substantia,an plures,non est sensus.Vtrum sit vna quæ habeat omnes conditiones superius de prima demonstratas,an sint plures tales , quia certum est vnam tantùm esse primam. Sed cùm immediate concluserit esse primam substantiam sempiternam & immobilem separatam à sensibilibus non existentem in magnitudine, & impassibilem ac inalterabilem, inquirit an sit vna tantùm talis.s.sempiterna,immobilis & impassibilis,id quod ex verbis S.Thom.constare potest. In principio enim lect.inquit , Postquam Philosophus ostendit perfectionem substantiæ immaterialis,hic inquirit de vnitate vel multitudine eius,intellige substantiæ immaterialis.

PER hoc patet ad primam rationem responsio. Dicitur enim quòd apud Philosophum sunt plures substantiæ eiusdem conditionis,cùm prima:quantum ad immaterialem,sempiternitatem,& impassibilitatem,non autem quãtum ad omnes conditiones.

Ad secundum dicitur , quòd dum inquit Philosophus esse plures propter prædictam causam, non refert causam propter quã prima substantia non est in magnitudine,sed causam immediatè dictam in tex. 3. quia.s. motum sempiternum à sempiterna substantia esse necesse est,& secundum se immobilẽ, & vnum motum oportet ab vno motore esse. Vnde quod inquit S. Thom. quòd mouent virtute infinita , intelligendum est non secundum vigorem infinita,quod solùm primæ causæ conuenit , sed secundum durationem : quia enim mouent infinito tempore, virtutem motuam earum necesse est esse infinitæ durationis,siue esse sempiternam, quod idem est.Ideo oportet & ipsas esse substantias durationeinfinitas siue sempiternas.

Ad dubium ergo principale redeundo,iuxta doctrinam S. Thom. 8.phys. responderi potest . Primò, quòd Arist.loquitur per comparationem ad aliquod signum in magnitudine. Sic enim maius tempus requiritur ad hoc, vt transeat eius pars . Obiectio autem procedit de toto & parte absolutè sumptis,non autem in comparatione ad signum magnitudinis.

SED contra istam responsionem instatur . Tum quia Ari. nullam mẽtionem de spatio facit , sed esse tantùm tria inquit. s. mouens quod mouetur & tempus. Tum quia abscisa parte à toto velocitas attendetur penes punctum medium partis,& totius,non respectu puncti in spatio,sed totius spatii. Tum quia Arist.loquitur tam in motu circulari, quàm in motu recto: in circulari autem motus non consideratur respectu determinati signi in spatio.

AD horum euidentiam considerandum est,quòd cùm tempus motus dupliciter diuidatur,secundum.s. partes magnitudinis,super quam fit motus,secundum quòd totum mobile prius pertransit vnam partem magnitudinis quàm totam. Et secundum partes mobilis,secundùm quòd aliquod signum magnitudinis prius pertransit vna pars mobilis quã totum , & prius vna pars quã alia,in 7.Physic.vt inquit S.Thom.8.eiusdem comparatur tota potentia ad partem potentiæ secundum quòd tempus motus diuiditur ad diuisionem magnitudinis:est enim verum quòd in quanto tempore totum mobile à tota potentia motum pertransit aliquam magnitudinem , in tanto pars mobilis à parte potentiæ mota eandem magnitudinem pertransibit . Qualis enim est proportio totius potentiæ ad totum mobile , talis est proportio partis mouentis ad partem mobilis , si partes mouentis & mobilis proportionabiliter sumãtur. In 8.autem Phys. accipit Philosophus tempus , secundũ quòd diuiditur ad diuisionem mobilis . Nam si potentia constituatur ex decem partibus,vt inquit Albert. ex quibus habet vt in decẽ horis totũ mobile moueat,in vnaquaque hora,videlicet vnã partem mobilis , faciendo signum aliquod pertransire , certum est quòd vna pars potentiæ existens in vna parte mouentis,faciet vnã partem mobilis in vna hora dictum signum pertransire, & vniuersaliter verum est hoc modo tempus diuidendo, quòd maior potentia in maiori tempore mouebit , & minor in minori . Ad primam ergo instantiam respondetur , quòd Philosophus enumeratit ea tantùm , quorum diuisione ad suam rationem indigebat. s. mouens quod mouetur & tempus, magnitudinis autẽ diuisione non indigebat , cùm motus acciperetur per cõparationem ad determinatum eius signum:ideo magnitudinem non enumerauit.

Ad secundum dicitur , quòd licet parte abscisa à potentia attendatur velocitas penes punctum medium partis,& totius respectu spatii, si tempus ad diuisionem spatii, diuidatur, si tamen diuidatur tempus ad diuisionem mobilis, velocitas attenderetur respectu determinati signi in magnitudine.

Ad tertiam dicitur quòd etiam in motu circulari pars in minori tempore pertransit aliquod signum magnitudinis,aut realis,aut imaginariæ,quã totũ. sit aliquod signum superioris orbis in minori tempore quã totus orbis, & sic quod signum superioris orbis imaginati,quàm secundum totum.

Secundò ad principale dubium responderi potest,quòd San. Thom. hoc loco non accipit partem mouentis in ordine ad partem mobilis vt Aristotel. accepit,sed comparando tantùm ad motus durationem . Quantò enim virtus est maior , tantò magis potest fuum motum , sitamẽque oppositionẽ continuare, quod intelligendum est de virtute per se, non autẽ per accidens conueniente rei:quantò enim ignis fuerit maior virtute, tantò magis calefactionem continuare potest,& sic de aliis,ideo pars illius virtutis,tanquam minor virtus minus poterit motum continuare . Ex quo apparet instantiam illam contra San. Thom.rationem nullo modo militare, cùm illam propositionẽ non assumat quæ impugnatur.

Duratio infinita potentiam infinitam requirit.

SECVNDA obiectio quam San.Thom.contra rationem Ari.inducit, est ista . Posset enim aliquis dicere,quòd quanuis corpus diuidatur , aliqua tamen virtus esse potest in corpore,quæ non diuiditur quiuis corpore sicut anima rationalis. Et sic ratio non concludit qua probatur nullam potentiam finitam posse infinito tempore mouere , procedit enim ex hac suppositione quòd in parte corporis prius etiam potentiæ sit. Respondetur,quòd non per totum rationis principalis processum probatur deum non esse coniunctum corpori,vt anima rationalis humano corpori iuncta est,hoc enim alterius rationis est,sed quòd non est virtus in corpore sicut virtus materialis, quæ diuiditur ad corporis diuisionem. Sic enim constat quòd omnis talis virtus minor est in parte corporis quàm in toto . Considerandum autem ad huius maiorem intelligentiam , quòd formarum quibus aliquid operatur, aliqua secundã se, indiuisibilis est & in subiecto indiuisibiliter recipitur,& hoc est quando tota est in toto tanquam in adæquato susceptiuo , & tota etiam est in qualibet parte sui adæquati susceptiui,sicut anima intellectiua in humano corpore, & talis non diuiditur ad diuisionem susceptiui:nam si in qualibet parte est tota,non potest vna eius pars in vna parte susceptiui esse , & alia in alia parte . Aliqua verò licet secundũ se quidem indiuisibilis sit in subiecto, tamen diuisionem per accidens capit,& extensionẽ, sicut albedo,sicut calor, sicut frigus. Si enim ista ab omni subiecto separata essent omni quantitatiua diuisione carerent:in subiecto autẽ non sic sunt,quasi totum sit in toto,& totum in qualibet parte,sed totum est in toto,& pars in parte. Vnde & ad subnumero talium virtutum materialium non esse deum hac ratione probatur. Tertia obiectio est, quia si corporis cuiuslibet potentia finita est,& per potẽs esse corruptibile esse . Ad hanc obiectionem primò San. Thom. aliorum responsiones inducit, & eas reprobat,secundò veram solutionẽ ponit. Respondet quidã scilicet Alexander , vt inducitur com.8.Phy.com.41. de cuius opinione ibidẽ latius inquiritur à San. Tho. quòd cæleste corpus,secundũ se quidem potest deficere:ab alio verò, quòd infinitæ est potentiæ suæ duratio perpetuitatẽ acquirit. Cui responsioni Plato verba in thimeo,quæ etiam à simplicio in primo cæli adducuntur, fauere videntur . Sed contra eã arguitur ratione com.12. Metaphisicæ com. 41. Nam impossibile est apud Auer. vt quod ex se potest non esse ab alio perpetuitatem acquirat,sequeretur enim quòd corruptibile mutaretur in incorruptibile.

Ideo secunda est ipsius cõmen. responsio inquientis, quòd in cælo non est potentia ad esse,sed tantùm ad vbi,secundũ Philosophũ.8.Metaphys. tex.12. ideo non est etiam in eo potentia ad non esse,vnde ratio non concludit,quæ supponit in cælo potentiam ad esse inueniri . Contra hanc responsionem arguit S. Tho. quia admisso quòd in corpore cælesti non sit potentia passiua ad esse, est tamen in eo potentia quasi actiua , quæ est virtus essendi . Vnde primo cæ.inquit Arist.tex.20. quòd cælum habet virtutem vt sit semper.

ADVERTENDVM pro illa cõ.propositione,quod ex se potest nõ esse ab alio perpetuitatem acquirere non potest,quòd corruptibile & incorruptibile opposita sint,& genere distinguuntur,vt dic. 10. Metaph.quando ab intrinseco & essentiali principio proueniunt . Et quia vnũ genus in alterũ transmutari non potest , ideo quod est per naturã corruptibile sine potens non esse,non potest incorruptibile essentialiter fieri , sed quòd aliquod secundũ naturã corruptibile perpetuũ per aliquod superadditũ fiat, hoc inconueniens non est. Vt inquit San.Tho.secundo sen.distı.19.2.quartum & de maximo.q. 5.5. 10. semper enim remanet secundũ naturam corruptibile. Propositio ergo com.si intelligatur ad hunc sensum, quòd impossibile est vt quod ex se potest non esse ab alio perpetuitatem super essentialia principia essentiæ perpetuitatem acquirere non possit,falsa est.

ADVERTENDVM etiam in ratione contra com.quòd San.Tho. non admittit,tanquam illud verum putet in cælo non esse potentiam ad esse,cùm ipse teneat cælum ex materia & forma compositum esse, vt patet 8. phys.lec.21.& vt fortassis inferius declarabitur, sed tanquam in responsione comment.pro vero assumptum,cuius etiã veritas si concedatur,responsio difficultatem non euacuat.

CIRCA illud quod inquit San.Tho.quòd in corpore cælesti est quasi potentia actiua,quæ est virtus essendi. Notandũ quòd virtus essendi ad potentiam formæ pertinet,non ad potentiam materiæ,vt inquit San. Th.primò cæ.lec.6.forma enim secundum sui conditionem dat esse materiæ,& diuersæ formæ dant diuersa esse . Vnde aliquæ dant esse corruptibile , aliquæ verò incorruptibile: aliquæ magis durationum,aliquæ minus,loquendo de esse variabili. Huius autem aliam rationem quærere non oportet, nisi ipsam formæ naturam , licet & conditio materiæ concurrat , quæ tamen propter naturam & conditionem formæ talis sit necesse est,non autem econtra. Materia enim propter formam est, non autem forma propter materiam. Quia ergo forma non est principium effectiuũ proprię , sed tamen ad actiui principii causalitatem appropinquat , cùm videamus omne agens per aliquã formam operari,ideo inquit S. Th. virtutem essendi esse quasi actiuam potentiam, non autem simpliciter actiuam.

Secundò,suam ponit responsionem, & dicit duo . Primò quòd quia motus secundum sui rationem,quantitatem habet, & extensionem,ideo durationis infinita potentiam mouentem infinitam requirit . Secundò, quòd licet corpus finitum in infinitum duret , non oportet tamen vt virtus essendi sit infinita infinito corpore , quia esse extensionem quantitatis non habet, præcipuè in re cuius esse est inuariabile, sicut est cælum, & ideo non attingatur à tempore,nisi per accidens . Non differt enim quòd per virtutem essendi aliquid duret per instans,aut infinito tempore.

AD huius responsionis euidentiam considerandũ est , quòd quantò virtus causæ maior est & perfectior , tantò effectum sibi per se correspondentẽ maiorem , perfectioremque facit , & econtra , quantò effectus per se perfectior est,tantò causam perfectiorem, efficacioremque requirit:oportet enim causas effectibus proportionatas esse . Cùm ergo motus sit per se effectus motiuæ virtutis,cui per se conuenit extensio ac duratio successiua , atque iccirco quantò fuerit motus maior durationis,tantò secundum hanc durationis rationem perfectior existat,ideo maiorem virtutem in causa motiua motus qui fuerit maior durationis expostit:& si fuerit durationeinfinitus , infinitam

nitatem

Universidad de Deusto
Biblioteca

nitam virtutem requiret, alioquin perfectioni effectus per se causæ perfectio non responderet: iccirco bene inquit S. Th. durationem infinitam motus, potentiam mouentem infinitam requirere. Loquitur autem de potentia mouente, quæ est prima, non autem de potentia mouente quæ est proxima, & quasi instrumentum primæ causæ: vt 8. physic. declarat.

Quomodo cæli habet virtutem vt sit semper.

SCIENDVM etiam quòd cùm tempus primò & per se sit mensura motus sub tempore cadit vnumquodque, inquantum subeit mutationi & variationi, licet ergo nullum esse subsantiale, vt sic ex se sub tempore cadat: si tamen motui aut variationi coniungatur, tempore mensuretur necesse est: si autem inuariabile sit, nullo modo sub tempore cadit: inde sequitur quòd maior virtus requiritur ad hoc, vt aliquid maiori tempore in esse variabili duret, & si aliquid deberet in esse variabili infinito tempore durare, oporteret esse virtutem infinitam à qua haberet infinitam durationẽ, sicut & motus infinitus infinitam virtutem in mouente primo requirit. Ad hoc autem vt aliquid infinito tempore duret, in esse inuariabili non requiritur infinita potentia, cùm illud esse non cadat sub tempore. Et ideo infinitas temporis nihil faciat ad magnitudinem potentiæ. Illud enim esse inuariabile à forma rei dependet absolutè ex eo quòd inuariabiliter coniungitur potentiæ, & non refert an per instans durata sit, vel tẽpore infinito duret, cum nullo modo mensuretur tempore, sed mensura permanente & indiuisibili. Vnde quod inquit Philosophus cælum habere virtutem vt sit semper, non est intelligendũ quasi ipsa virtus essendi directè, & per se sit perpetuitatis causa, sed indirectè & cõsequitiuè, inquantum videlicet dat esse inuariabile, & ex consequenti nõ cadens sub tempore, & corruptione, ex quo sequitur vt cælum semper sit, postquam eam virtutem essendi habuit: vnde habet virtutem vt sit semper negatiuè, quia scilicet nullum sibi tempus determinat.

Quomodo esse substantiale attingitur à tempore.

ADVERTENDVM quoque, Cùm inquit Sanct. Th. quòd esse inuariabile, non attingitur à tẽpore, nisi per accidens, quòd aliter conuenit esse substantiali variabili attingi a tempore per accidens, (nam & ipsum superius diximus sub tempore per accidens tantum cadere) & aliter esse inuariabili. Nam per accidens quod attribuitur esse variabili: accipitur vt opponitur ei quod est primo, & est idem, quod est per aliud non conuenit enim sibi mensurari tempore, nisi quia variationi subest: variabilitas tamẽ sibi conuenit per se, licet non primo: per accidens autem quod esse inuariabili conuenit, accipitur vt opponitur id quod est per se. Attingi enim dicitur à tempore, quia motui qui per se primo tempore mensuratur, est connunctum, licet motus nullã faciat in seipso esse variationem, sicut dicimus musicum calefieri per accidẽs, quia coniungitur ei quod calefit, licet alteratio musicam non variet. Ad dubium ergo responsio S. Th. est quòd potentiam finitam non potest per aliquid durare tempore infinito, si illud aut primo, aut non primo, sed tamen per se tempore mẽsuretur: cuiusmodi est motus & esse variabile, sed bene potest id, quod habet esse inuariabile, sicut est cælum per potentiam finitã infinito tempore consecutiuè durare, eo quòd omnino per accidens, attingatur à tempore. Quarta obiectio est, quia non videtur inconueniens quòd mouens, qui mouendo non alteratur, quantuis sit virtutis finitæ, moueat infinito tempore. Nam cùm motus nihil consumat de potentia eius poterit deinceps mouere sicut prius. Sicut virtus solis quæ finita est, infinito tempore potest secundum naturam in hæc inferiora agere, quia in agendo, eius virtus actiua non minuitur.

Ad hanc obiectionem respondet primò S. Tho. secundò monet quoddam dubium. Respondet ergo quòd illa propositio, potentia finita non potest mouere tempore infinito, intelligenda est de potentia finitæ corporis finiti, & quòd talis non potest de se tempore infinito mouere, cuius ratio est, quia cùm corpus non moueat nisi motum, si contingat ipsum non moueri, continget etiam non mouere, quantum autem est ex se omne corpus quod mouetur, potest non moueri, eo quòd inter terminos motus qui sunt oppositi moueatur, ideo ex se sibi non conuenit vt perpetuo tempore moueatur, & sic non conuenit sibi ex se vt perpetuo tempore moueat. Quod autẽ obiicitur de cælo, dicitur quòd corpus, quod potest de se moueri, & non moueri, mouere, & non mouere, potest motus perpetuitatem ab alio habere, sed illud oportet esse incorporeum propter quod oportet primum mouens incorporeum esse, & hoc modo sol potest perpetuò inferiora mouere non quidẽ ex se, sed virtute incorporeæ substantiæ.

SECVNDO remouet dubiũ quod fieri posset. Diceret enim aliquis: quòd id quod ex se potest moueri, & non moueri, non potest ab alio acquirere motus perpetuitatem, sicut inquit com. Id quod potest esse & non esse, non posse ab alio perpetuitatem essendi acquirere. Respondet autem quòd non est eadem ratio de motu & de esse: nam motus est quidã destuxus à mouente in id quod mouetur, id est, aliquid instabile, & successionem habens, ac in quodam fieri consistens. Esse autem est aliquid fixum, & quietum in re, id est, totum simul existens, & nõ consistens in fieri. Ideo potest aliquod mobile ab alio perpetuitatem motus acquirere, quam ex se non habet secundum causæ mouentis influxum: quod autem de se est in potentia ad non esse, non potest secundum viam naturæ ab alio essendi perpetuitatem acquirere.

Virtum motus cæli naturaliter cessãbit.

CIRCA hanc responsionem duplex occurrit dubium. primũ est, quia motus cæli secundum doctrinam S. Tho. non cessabit naturaliter, sed tãtum virtute diuina, & secundum Arist. est naturaliter perpetuus, ergo quantũ est ex se non potest non moueri. Quia si ex se, & ex natura sua posset non moueri, posset naturaliter quiescere, & sic cessare à motu, ergo falsa est illa propositio S. Th. quòd corpus omne quod mouetur possibile est moueri. Secũdum est. Quia si corpus habens potentiam finitam, potest ab aliquo acquirere perpetuitatem in moueri, & vt moueat tempore perpetuo, ergo ad hoc vt aliquid moueat tempore infinito non requiritur vt habeat potentiam infinitam, sed sufficit vt habeat finitam virtutem æternam, cuius oppositum assumit demonstratio Arist. & sic ex perpetuitate motus non demonstrabit primum motorem esse virtutis infinitæ.

AD euidentiam primi dubii considerandum quòd motus cæli, vt inquit S. Tho. potentia q. 5. 5. non sic est sibi naturalis, quasi aliquam virtutem naturalem ei inhærentem consequatur, sed quia in ipso est aptitudo & principium passiuum ad talem motum. Ideo perpetuitas & permanẽtia motus cæli non est consideranda per comparationem ad aliquam eius virtutem, & formam naturalem, sed per comparationem ad intelligentiam mouentem, quæcũque sit illa. Ex quo sequitur quòd quantum est ex ipso cælo in quo est aptitudo ad acquisitionem motus ab alio. In ipso etiam & est aptitudo ad hoc vt non moueatur, quia si mouens extrinsecum cesset à mouendo, ipsum cælum non mouebitur, vt vniuersaliter omne quod mouetur, inquantum mouetur est in potentia ad moueri, & non moueri, inquantum si mouens moueat, ipsum mouetur: si autem non moueat, ipsum non mouetur. Cũ enim termini motus sint oppositi, & id quod mouetur sit ad vtrunque terminum in potentia dum est sub vno termino, potest à mouente, ad aliũ terminũ moueri, postmodum cessãtur à motu, si cessauerit mouens mouere. Ad argumentum ergo negatur consequentia, quia cùm dicitur quòd non cessãbit naturaliter, intelligitur quòd in ipso cælo non est aliqua naturalis virtus per quam ad quietem tendat, sic est in grauibus gratuitas, quæ ad quietem in loco deorsum inclinat. Sed sicut ab extrinseca forma motum habet, ita ab illa quietem habebit si aliquando quiescet, ad probationem negatur consequẽtia: licet enim ex se, & ex natura, quæ est materia, possit non moueri: non tamen sequitur, vt quiescat naturaliter modo quo hic loquimur de naturali quiete, quæ scilicet ex inclinatione formæ naturalis procedit. Quod autem inquit Aristot. motum cæli naturaliter esse perpetuum, non hoc ideo dicit quasi putet cælum à naturali eius forma procedere, sed quoniam existimauit intelligentiam mouentem necessariò mouere, huic autem non repugnat ipsum cælum quantum est ex se posse non moueri.

Quomodo motus perpetuitas acquirit infinitæ mouẽtis.

AD euidentiam secundi dubii notandum est ex doctrina sancti Thomæ octauo physic. quòd cùm tempus motus dupliciter diuidi possit, scilicet secundum partes mobilis, & secundum partes magnitudinis aut spatij, dupliciter infinitas motui potest contenire, scilicet secundum partes mobilis, & secundum partes magnitudinis, super quam fit motus. Primum esset quando mobile secundum partes infinitas eiusdem quantitatis, non autem eiusdem proportionis aliquod determinatum, magnitudinis spatium pertranseret, quod sanè esse non posset, nisi mobile esset corpus infinitum. Secundum esset, si vnum corpus finitum infinitas partes eiusdem quantitatis pertranseret, vel idem spatium finitum infinities per replicationem: prima infinitas motui per se conuenit, vtpote ex proprio subiecto: secunda verò per aliud, vtpote ex extrinseco. Sicut autem est infinitas per se conueniens motui, & infinitas quæ sibi per aliud conuenit, ita dupliciter est mouens, quodam scilicet quod ex se primo mouet, & ab alio non habet vt moueat, qualis est primus motor: quodam verò quod non per se primo mouet, sed ab alio habet vt moueat, scilicet secundario mouentia. Et sic dupliciter esse causa infinitatis motus potest, scilicet primaria, quæ per se primo & non per aliud motum infinitum causat, & secundaria, quæ motus infiniti, nõ per se primo, sed ex eo quòd ab alio mouetur, est causa. Quia verò causæ per se debet effectus per se correspondere, vt ex secundo physicorum ab Aristot. docemur, quia non determinatur virtus causæ ex ordine ad effectum per accidens, sed in ordine ad effectum per se, ideo illa causa quæ est primo, & per se non in virtute alterius infiniti motum causans, debet esse tantæ virtutis vt possit motum per se infinitum causare, quod est dictum, vt possit infinitum corpus mouere, si daretur. Et quia hic virtutem requirit infinitam, ideo primam causam infinitatis motus, qui primo & per seipsam causat, virtutem habere infinitam oportet, non autẽ causam secundariam, quæ non ex se primo, sed ab alio perpetuitatem mouendi habet. Motus ergo perpetuitas, quæ est infinitas eius per accidens, non arguit infinitam virtutem secundarij agentis, quia infinitas per accidens tantum potest esse virtuti incorruptibili finitæ, ex eo quòd ab alio mota mouet: conuenire. sicut dictum est, quòd sol ab alio habet, vt perpetuò hæc inferiora moueat. Quòd autem istud sit secundum mentem Aristot. ex propositionibus ab eo sumptis apparet. Ad probandũ enim finitam potentiam non posse finitum infinito tempore mouere assumit, quòd maius in maiori tempore mouet, & minus in minori, quod habet veritatem duntaxat, vbi tempus motus ad diuisionem mobilis diuiditur, vt superius ostendimus. ex qua propositione concluditur, quòd potentia finita non potest mouere infinito tempore, scilicet ex parte mobilis tempus infinitum accipiendo, si debet præmissis conclusio concordare: & ex consequenti, quòd requiritur potentia infinita ad talem motum infinitum: & sic cùm ad primam causam infinitatis ex accidens motus requiratur, vt possit mouere mobile infinitum, vt ostendimus: sequitur oportere primã causam perpetuitatis motus infinitæ virtutis esse. Ad dubium ergo negatur consequentia de eo, quod mouet tanquam prima, & per se causa infinitatis motus, sed bene sequitur, quòd secundariam causam non oportet infinitam esse, quia virtutem perpetuandi motum ab alio habet, & non ex se, quod concedimus.

Virtum motus tantum intelligentiæ æterna finitæ virtutis, non est esse eternum.

SED contra istam determinationem occurrit dubium. Posito per impossibile, quòd nulla esset causa virtutis infinitæ, sed esset aliqua intelligentia æterna finitæ virtutis, illa posset motum perpetuum continuare, quia vt inquit Sanctus Thomas octauo physic. ad hoc quod aliquid sit causa motus infiniti per reiterationem non requiritur, vt habeat virtutẽ infinitam, sed sufficit, si habeat virtutem immobilem finitam, ergo motus æternus non arguit de necessitate potentiam infinitam in aliqua causa. Respondetur primo, quòd illo casu posito, licet impossibilis sit, illa intelligentia causaret quidem motus perpetuitatem ex eo quòd virtus sua motiua perpetua esset, & immobilis, nõ tamen causaret illam tanquam per se prima causa talis perpetuitatis, quia nõ ex ratione propriæ virtutis, sed ex conditione sibi adiuncta, scilicet ex immobilitate & perpetuitate suæ virtutis, & tunc poneretur effectus absque sua prima & per se causa, quod est impossibile: non est autem mirum si ex vno impossibili posito, aliud sequitur impossibile. Si autem arguatur illa esset prima causa, quia non haberet aliam priorem, ergo esset primo, & per se causa perpetuitatis, negatur consequẽtia: stat enim quòd aliquid sit primum in aliquo ordine, ex aliqua suppositione facta, & tamen non sit primo & per se causa alicuius effectus: sicut Adam est primus homo, & tamen non est primo, & per se causa hominis, inquantum homo est.

Quid sentit Auer. de infinitate primi motoris.

Responderi secundò potest, quòd posito illo casu talis intelligentia non causaret motum perpetuum, cùm illud non habeat causare, nisi vt ab intelligentia infinitæ virtutis mouetur. Quod autẽ inquit Sanctus Thomas, quoniam ad æternitatem motus per reiterationem sufficit, vt habeat virtutem immobilem finitam, intelligitur supposito primo motore infinito, ideo illo remoto aut nullo modo moueret, aut certo, & determinato tempore: si autem insterur, quia illa substãtia semper maneret eadem, idem autẽ manens idem, natum est semper facere idem. Dicitur eodem modo, quòd loquendo de causa quæ ex sua natura mouet vt mota, idem manens, idem natum est semper facere idem, manente primæ causæ influentia, non autem illa remota.

Quomodo si virtus infinita esset in magnitudine moueret in instanti, non autem si esset extra magnitudinem 10.

Quinta obiectio est. Sicut ex infinita potentia si sit in magnitudine, sequitur quòd moueat in non tempore, ita etiam si sit extra magnitudinem. Ergo ex hoc quod est impossibile potentiam in non tempore mouere, non sequitur tantum, quòd infinita potentia non sit in magnitudine, sed quòd nulla potentia est infinita absolutè. Tripliciter ad hanc obiectionem respondet S. Thomas. primo secundum commen. 8. physic. commento. 79. quod potentia quæ est extra magnitudinem, non est finita aut infinita, nisi æquiuocè, ideo ex eius infinitate non sequitur remotam penitam proportionem in aliis, in temporibus, scilicet & motibus: illa autem quæ est in magnitudine, est finita aut infinita secundum eandem rationem, qua tempus & motus: quia eodem modo inuenitur finitũ & infinitũ in magnitudine motu & tẽpore, vt dicitur 3. phys. & 5. Ideo infinitũ in vno eorũ aufert proportionẽ finitã in aliis.

AD

ADVERTE, quòd finitatem & infinitatem dicit comment. æquitatẽ potentiæ separatæ, & quantitatibus conuenire, quia in ipsis non conuenit secundum vnam & eandem rationem: in quantitatibus enim dicitur finitum, & infinitum, secundum quandam extensionem, & secundum privationem finis quantitatis: in forma autem separata dicitur secundum perfectionem, ideo secundum ipsum non sunt comparabilia potentia extra magnitudinem, & potentia in magnitudine. Hanc commen. responsionem S. Thom. licet hic non reprobat. 8. tamen phy. reprobat, vt in secunda responsione adducemus.

Secundæ respondetur dicendo, etiam commen. 12. Metaphysicæ commento 41. quòd cùm duplicem motorem cælum habeat, proximum scilicet, qui est finitæ virtutis. & remotũ, qui est infinitus: à proximo habet motus finitam velocitatem, à remoto autem durationem infinitam. Propter hoc si potentia quæ est infinita sit extra magnitudinem, non sequitur quòd moueat in instanti, quia potest mouere corpus mediate: si autem esset infinita potentia in magnitudine, moueret de necessitate in instanti, quia oportet quòd corpus moueat immediatè cùm corpus non moueat, nisi ab alio motum.

Sensus huius responsionis est, quòd cùm virtus extra magnitudinem, moueat mediate virtute quæ est in magnitudine, cuius actio ex virtute in magnitudine existente limitatur: virtus enim potentiæ causæ secundum conditionẽ & naturã causæ secundæ operatur: videmus enim quòd sol mediante homine generat hominem, & mediante equo, equumideo si virtus quę est in magnitudine est finita, & consequenter nata mouere velocitate finita, virtus infinita quæ est extra magnitudinẽ mediate ipsa mouens, non mouebit velocitate infinita, sed finita, & determinata. Virtus autẽ quæ est in magnitudine, quia mouet immediatè ipsum corpus cæleste, alioquin illud corpora inferiora non mouent, cùm corpus non moueat nisi motum, si fuerit infinita, necessariò mouebit in non tempore, quia non potest accipere limitationẽ ex causa secunda, cùm non mediate alia causa, sed per seipsam immediatè moueat.

ADVERTENDVM autem quòniam Sanct. Thom. hanc responsionem meliorem prima reputat, licet & ipsam in 8. physic. insufficientem esse dicat, quòd prima responsio contra Aristot. est, cùm ipse ponat potẽtiam quæ infinito tempore mouet infinitam esse, & extra magnitudinem, ex quo apparet infinitatem potentiæ temporis infinitati comparabilem esse secundum proportionem causæ & effectus, licet non secundam eandem rationem infinitum in illis inueniatur. Falsum quoque est, quòd infinitas virtutis separatæ, non auferat proportionem durationis sui motus ad durationem motus existentis à virtute finita. Nam velocitas motus sequitur magnitudinem virtutis potentiæ motiuæ, quæ sibi conuenit per se, quæ est magnitudo perfectionis: non autem quæ conuenit sibi per accidens, scilicet ad extensionem subiecti. Quantò enim perfectior est potentia, tantò est magis actiua, non autem, quanto magis extensa: intensius enim calor in parua quantitate magis calefacit, quàm remissius in magna. Secunda autem responsio, non tollit à potentia separata finitatem aut infinitatem comparabilem motui, & tempori secundum aliquam proportionem cuiusæ & effectus, neque remouet à potentia infinita separata, quòd possit mouere quantum est ex se in instanti: secundum enim hanc responsionẽ si moueret immediatè, moueret in instãti necessariò, sed quia mouet mediatè, potest in tempore mouere, motus autẽ cæli secundum Commenta. à proximo mouente, habet finitatem velocitatis, quia est virtutis finitæ. Propter hoc ergo secunda melior est quàm prima.

ADVERTENDVM est q. S. Th. videtur velle Cõmẽt. aliter sensisse 12. Metap. de infinitate primi motoris, quã senserit 8. physic. Nã. 12. Metaphysicę cõcedit ipsum esse infinitũ: octauo autẽ physicorũ negat, sicut etiã nobis loquẽdo de infinitate vigoris. Si quis aũt vellet tenere q. nõ sentit. sed vidẽ conformiter ad ea quæ 8. physic. dicitur, q. nõ cõcedit deũ habere infinitã virtutẽ in vigore, sed habere quãdã infinitatẽ æquiuocè dictã, cùm infinitate virtutis existẽtis in materia, quia ad æternitatẽ motus agit, ideo si talis virtus extra magnitudinẽ ponatur infinita suo modo, id est, nõ limitata neq; finita ve ea quę sunt de genere quãtitatis, nõ oportet q. moueatur in nõ tẽpore, quia illa nõ est cõparabilis infinitati velocitatis motus, cùm sit alterius rationis à rebus quãtis. Sed si esset infinita virtus in magnitudine, moueret in instãti, quia haberet infinitatẽ cõparabilẽ infinitæ velocitati, eo q. esset quãta secũdũ eandẽ rationẽ cũ tẽpore & motu. Secundũ eñ hãc virtutẽ scilicet quæ est in materia, cõsiderãda est velocitas & tarditas motus, cuius signũ est q. propter finitatẽ virtutis quę est in orbe, velut anima eius velocitas motus est finita. Si quis aũt vellet tenere de mẽte cõmen. esse q. deus sit infiniti vigoris, posset ad dictũ 8. physic. dicere q. neq; est finitus, neq; infinitus infinitate ad quã sequatur motus in instãti, quia illa infinitas vigoris quę est extra magnitudinẽ, nõ est quãtitatiua, vt habeat cõparari quãtitati intẽsiuę motus, licet extẽsiuę, scilicet æternę ejus durationi cõparetur, eo q. & ipsa æternitatem habeat & perpetuitatẽ: æternitas eñ ad genus quãtitatis nõ limitatur, cùm in rebus nõ quãtis inueniatur, intẽsio aũt in rebus dũtaxat quãtis inueniatur, cùm ex subiecti materialis participatiõe depẽdeat. Ad alia aũt loca in quibus dicere videtur, q. nulla est virtus infinita, secũdũ vigorẽ, dici posset, q. loquitur de virtutibus cõiunctis, quę dicũtur animę orbiũ, nõ aũt de virtute à materia separata.

Tertiò melius adhuc respondetur, & dicitur q. potẽtia quæ nõ est in magnitudine est intellectus, & per volitatẽ motiens: quæ autẽ est in magnitudine nõ intellectus, quia intellectus nõ est virtus in corpore, vnde mouet nõ per intellectũ & volitatẽ, sed per necessitatẽ naturę; propter hoc illa quę est extra magnitudinẽ mouet nõ secundũ proprietatẽ sitæ virtutis, sed secundũ imagine tanquã videlicet virtus materialis ad extensionem subiecti exeẽs, vt cut & corpus motiet secũdum proprietatem sitæ naturæ & virtutis, sideo sequitur quòd moueat in instanti. Huius responsionis explanationem habes 8. physicorum à S. Thom.

Quomodo si virtus infinita esset in magnitudine moueret in instanti, non autem si esset extra magnitudinem 10.

VERVNTAMEN ad maiorem intelligẽtiam eorum quę hic & ibi dicuntur cõsiderãdum est, quòd prima causa perpetuitatis motus, & infinita potentia secũdũ virtutẽ sitæ in magnitudine ponatur sitæ extra magnitudinẽ, quãtum est ex cõditione potẽtiæ poterit mouere in instãti: sicut eñ nulli potentiæ finitę proportionatur in vigore, ita quãtum ex se causare potest motũ tẽtia in magnitudine & extra magnitudinẽ, quãtum ad hoc est posse mouere in instãti quãtum est ex sufficiẽtia potẽtię, nec quãtũ ad hoc, q. est nõ posse mouere in instãti propter repugnãtia mobilis, hoc enim vtiq; potẽtiæ est cõmune, sed differũt quãtum ad exercitium huius potẽtię & quãtum ad mouere actu, quia si ponatur extra magnitudinem nõ mouebit secũdũ totũ suum posse, & secũdum naturæ cõditionẽ, sed secũdum q. cõgruit naturæ mobilis, & fini à tali subsũtia præcõcepto & quia natura mobilis nõ patitur, nec finis intẽtus exigit vt motus sit in instãti: ideo nõ mouebit in instãti sed in tempore. Si autem ponatur in magnitudine mouebit secũdum cõditionem suę naturæ tãquam forma materialis, & secũdum totum suum posse, ideo necessariõ mouebit in instãti. Vnde Philosophus nõ facit hãc cõditionalem, si potentia infinita sit in magnitudine, poterit mouere in instãti. sed hanc si sit in magnitudine mouebit in instãti. Est autem melior hæc responsio quàm secunda, quia illa nõ saluabat, quare potẽtia infinita existẽte extra magnitudinem, nõ sequitur vt moueat in instãti. Quod enim dicebatur hoc esse quia velocitatem habet motus à mouente proximo, illud autem est virtutis finitæ, nõ satisfacit. Quia sicut proximum agens nõ potest mouere in instanti suæ virtute, ita non potest mouere tempore infinito, sed vtunq; potest primum agens ex se. Quæretur enim cùm mouere tempore perpetuo conueniat sibi per virtutem primi mouẽtis, quod sibi ex propria virtute cõuenire nõ potest, quare etiam non conuenit sibi in virtute primi agentis in instanti mouere, cùm vtrunque in virtute primi mouentis contineatur. Et sic non assignatur ratio sufficienter, quare motus cæli sit finitæ velocitatis existente potentia infinita extra magnitudinem, quia videlicet proximum mouẽs est finitæ virtutis, nam & eadẽ ratione deberet esse finitæ durationis. Tertia autem responsio sufficienter saluat, quare potẽtia infinita extra magnitudinem nõ mqueat in instanti, sed bene potentia infinita in magnitudine vt apparuit.

SED occurrit dubium, quia potentia & virtus materialis non semper agit secundum naturæ conditionem, & secundum totum suum posse absolutè, sed secundum posse in comparatione ad subiecti dispositionem. Nam calor ignis non semper calefacit secundum quòd absolutè posset calefacere, sed secundum quod subiectum dispositum est ad hoc vt calefiat. Ideo idem calor aliquid magis, aliquid minus calefaceret, ergo quia potentia infinita sit in magnitudine & sit materialis non sequitur, quòd moueat secundum totum suum posse, sed secundum mobilis dispositionem: nullum autem mobile est dispositum vt moueatur in instanti, ergo non sequitur quòd in instãti moueat sed in tempore. Respondetur, quòd aliter est de potentia materiali finita, & aliter de infinita, quia potentiæ finitæ potest aliquid resistere secũdum aliquam proportionem, non autem infinitæ, cùm nihil finitum habeat proportionem ad infinitum. inde fit vt potẽtia materialis finita aliquando impediatur ne agat secundum totum suum posse absolutè propter indispositionem subiecti potentiæ resistentem, infinita autẽ propter subiecti indispositionem impediri nõ potest, quia secundum totum suum posse agat, cùm nulla resistẽtia finita ad finitam virtutem habeat proportionem. Si enim esset ignis infiniti caloris calefaceret secundum totum suum posse, & à nulla in dispositiõe subiecti impediri posset. Ista ergo conditionalis est vera & necessaria. Si infinita potentia esset in magnitudine & per consequẽs materialis, moueret in instanti, dato quòd mobile non sit secundum se ad instantaneum motum dispositum respectu virtutis finitæ, nec illa propositio, virtus materialis non semper agit secundum totum suum posse, sed secundum dispositionem subiecti, est vera de virtute infinita, sed bene vera est de virtute finita, vt probatur.

ADVERTENDVM autem quòd præter responsionem hic datam, aliam tangit S. Th. 8. phy. & prima. q. 25. ar. 2. tertium. scilicet quòd ratio diuersitatis inter potentiam infinitam immaterialem, & materialẽ, quo ad moueri in nõ tempore, est quia moueus extra magnitudinem, non est vniuocũ agens, sed superioris ordinis, ideo non oportet vt magnitudo sit totius effectus sui susceptiua, vnde cùm ũbi dupliciter effectus conueniat, quantum est ex virtutis efficacia, scilicet æternitas motus, & motus instantaneus, non oportet vt magnitudo vtriusque effectus sit receptiua, ita quòd tota eius virtus in motu corporis manifestetur, ideo quamuis corpus sit susceptiuum motus æterni à substantia immateriali infinita oportet non, tamen vt sit susceptiuum motus in non tempore. Mouens autem corporeum mouendo aliud corpus localiter, est agens vniuoctum inquantum non mouet, nisi localiter, & ipsum moueatur, ideo nihil prohibet in magnitudine effectum virtutis finitæ, effectus sibi proportionatus, scilicet motus in non tempore immobiliter recipietur, quod cùm sit impossibile, sequitur vt impossibile sit virtutem infinitam in magnitudine esse. Tertia ratio ad principale propositum est ista. Motus primus est continuus & regularis, ergo mouens primum non est corpus: probatur consequentia, quia motus continuus & regularis non potest pellendo: in talibus autem motibus quòd mouetur, non semper est in eadem dispositione ad mouens, sed quandoque propinquius, quandoque remotius. Ista ratio habet fundamentum ex 8. physic. vbi probatur primum motum esse continuum & regularem.

ADVERTENDVM quòd illa propositio nullus motus à mouente corporeo potest esse continuus & regularis, vera est si motus sit à mouente corporeo tanquam à primo, & principali mouente, non autem si sit ab ipso tanquam ab instrumento. Motus enim quo inferiores orbes mouentur motu diurno, est continuus & regularis, licet sit à primo mobili, quia non est ab ipso tanquam à principali mouente, sed tanquam ab instrumento intelligentię motientis.

SED occurrit dubium circa hanc rationem quia vt videtur falso fundamento. Non enim motiens locale mouet semper attrahendo vel expellendo, sed etiam impellendo. Vnde Philosophus 7. physic. motus alios locales, quibus aliquid mouetur ab alio reducit non ad attractionem & expulsionem, sed ad tractum & pulsum, quod est genus expulsionis & impulsionis. Nec etiam videtur verum in attractione quòd mobile aliquando propinquius, aliquando remotius sit à mouente. Trahens enim nunquam separatur ab eo quod trahitur, vt dicitur 7. physicorum.

Respondeti potest quantum mihi ad præsens occurrit, quòd ista ratio supponit primum mouens suum totum, non mutare ad mortum eius quod ab ipso mouetur, cùm ostensum sit ipsum esse immobile. Constat autem non mouere tale mouens aliud corpus, nisi per expulsionem aut attractionem, dum quod mouetur, aut facit à se distare, aut facit distans ad se appropinquare, aut secundum totum, aut secundum partem. Vtroque autem modo contingit quod mouetur, aliquando propinquius mouenti esse, aliquando remotius. Cùm autem instatur, quia trahens nunquam separatur à tracto, dicitur primò quòd supposito quòd trahens non moueatur: falsum est quòd nunquam separetur à tracto, imò coniunguntur tantùm in fine: vt patet cùm magnes attrahit ferrum: non enim alio modo trahere potest corpus quòd non mouetur, quàm magnes ferrum trahat, scilicet per impressionem alicuius formæ, propter quam tractum mouetur ad trahens. Quod autem inquit Arist. quòd trahens nunquam separatur à tracto, intellectualiter de eo quod trahit per motum localem tantùm, non autem per impressionem alicuius

Universidad de Deusto
Biblioteca

formæ. Vnde alio modo hic accipitur tractio, & alio modo 7. physic.

Dicitur secundo, quòd licet trahens nunquam separetur a tracto omnino, quini scilicet ei quod trahitur sit coniunctum, aut secundum totum quod trahitur, aut secundum partem, non oportet tamen semper ipsum coniungi secundum totum, sed sufficit vt secundum partem coniungatur, & sic accideret. Si motuus exinsecus corporis cælestis esset corpus existens in determinato situ, puta in oriente. Nam expellendo à se vnam partem cui immediatè coniungitur per hemisphærium superius, traheret ad se aliam partem, quæ ab occidente motietur ad orientis per hemisphærium inferius, & sic consequeretur ei quod trahitur, non secundum partem quæ trahitur, sed secundum partem quæ expellitur. Quarta ratio, finis primi motus, non potest esse corpus aut virtus in corpore. Sed Deus est finis primi motus, ergo neque est corpus, neque virtus in corpore: maior probatur, quia finem motus perpetui oportet semper esse, & omnibus modis in actu, eo quod motus qui est ad finem exeuntem de potentia in actum, non sit perpetuus cum esset, quando ad actum peruentum fuerit, nullum autem corpus, aut virtus in corpore est huiusmodi cum moueatur, aut per se, aut per accidens: minor verò probatur, quia finis primi motus est primum mouens quod mouet, sicut desideratum. Ista ratio etiam ex octauo physic. habet fundamentum, vbi ostenditur virtutem in corpore moueri, aut per se, aut per accidens.

SED circa hanc rationem occurrit dubium, quia non videtur differentia inter finem qui de potentia in actum exit, & finem qui est semper in actu respectu motus. Est enim vniuersaliter verum quod habito fine cessat motus: habita enim sanitate quæ educitur de potentia in actum, cessat sanatio: & habito loco deorsum, qui est finis actu præexistens, cessat motus grauis deorsum, & sic sequetur, si est aliquis finis primi motus, quod nullo modo poterit esse perpetuus.

Respondetur, quòd illa propositio, habito fine cessat motus, non est vera de omni fine, vt habetur 4. sent. distinct. 48. q. 5. artic. 2. ad penultimam rationem in oppositum. Sed habet veritatem tantum de fine qui sequitur motum: talis enim comparatur ad motum, sicut terminus ad viam. De fine autè qui concomitatur motum, non habet veritatem. Finis autem motus cælestis, est assimilatio ad Deum in causalitate, tanquam videlicet finis intrinsecus: finis enim extrinsecus, de quo in hac ratione est sermo, est ipse Deus. Hæc autem assimilatio ad Deum concomitatur ipsum motum. Ideo non cessat motus cæli habito isto fine, imò perpetuo mouetur cælum propter hunc finem habitum magis retinendum. Conseruatur autem motus vniformis perpetuus, propter immobilitatem ipsius Dei. Ex quo prouenit quod cælum per suum motum vniformem semper illi assimiletur in causando. Quia autem rationes suppositæ procedunt suppositis motis æternitate, cuius oppositum fides tenet, posset aliquis credere ipsas rationes inefficaces esse. Ideo Sanctus Thomas ostendit eas, propter hoc suam efficaciam non admittere. Et si enim fides teneat motum cæli aliquando cessaturum, non tamen ponit futurum: hoc aut propter motoris impotentiam, aut propter mobilis corruptionem, quia vtro modo accideret motum illi per temporis diuturnitatem lentescere, vt in istis inferioribus apparet, sed ex voluntate Dei ipsum cessaturum credit. Ideo Aristot. rationes fundantur super possibili in natura, quo posito efficacissimæ sunt, licet nos oppositum esse de facto teneamus.

Confirmatur postremo, concludendo sacræ scripturæ auctoritatibus, scilicet Ioan. 4. Spiritus est Deus. Item primæ Timoth. 1. Regi seculorum, &c. Item Rom. primo, inuisibilia, &c.

Quantum ad tertiũ triplex errorũ genus excluditur, scilicet philosophorum, qui omnes excepto Anaxag. posuerunt Deum esse corpus, Gentilium ponentium elementa mundi, & eorum virtutes esse deos. Iudæorum atque aliorum hæreticorum videlicet Tertulliani, & Vadianorum, siue Antropomorphitarum, & aliorum qui Deum corporalibus liniamentis figurabant, necnon Manicheorum ponentium Deum esse quandam infinitam lucis substantiam. Quorum omnium errorum occasio fuit, quòd de diuinis cogitantes ad imaginationem, per quam non potest nisi corporis similitudo capi, recurrebant.

NOTANDVM quòd Antropomorphyta vocabulũ Græcum est cõpositum ab antropos, quod hominem significat, & morphæ, quod est figura: sic enim isti dicti sunt, quia Deum humana figura describebant.

Quòd Deus est sua essentia. Cap. 21.

†Idem p. p. q. 3. ar. 3.

EX præmissis autem haberi potest quòd Deus est sua essentia quidditas seu natura. In omni enim eo quod non est sua essentia, siue quidditas, oportet aliquam esse compositionem: cùm enim in vno quoque sit sua essentia: si nihil in aliquo esset præter eius essentiam, totum quod res est, esset eius essentia, & sic ipsum esset sua essentia: si igitur aliquid non esset sua essentia, oportet aliquid in eo esse præter eius essentiam, & sic oportet in eo esse compositionem: vnde etiam essentia in compositis significatur per modum partis, vt humanitas in homine: ostensum est autem in Deo nullam esse compositionem, Deus igitur est sua essentia.

2 Adhuc solùm illud videtur esse præter essentiam, vel quidditatem rei: quod non intrat diffinitionem ipsius: diffinitio enim significat quid est res, sola autè accidentia rei, sunt quæ in diffinitione non cadunt: sola igitur accidentia sunt in re aliqua præter essentiã eius: in Deo autem non sunt aliqua accidentia, (vt ostensum est:) nihil igitur est in eo præter essentiam eius, est igitur ipse sua essentia.

3 Amplius, formæ quæ de rebus subsistentibus non prædicantur, siue in vniuersali, siue in singulari acceptis, sunt formæ quæ non per se singulariter subsistunt in seipsis indiuiduatæ: non enim dicitur, quod fortes aut homo aut animal sit albedo, quia albedo non est per se singulariter subsistens, sed indiuiduatur per subiectum subsistens. Similiter etiam formæ naturales non subsistunt per se singulariter, sed indiuiduantur in proprijs materijs: vnde non dicimus, quod hic vel ille ignis, aut ignis sit sua forma. Ipsæ enim essentiæ vel quidditates generum vel specierum indiuiduantur secundum materiam signatam huius vel illius indiuiduj: licet etiam quidditas generis vel speciei formam includat, & materiam in communi: vnde non dicitur quod fortis vel homo sit humanitas: sed diuina essentia est per se singulariter existens, & in seipsa indiuiduata. (vt ostensum est) diuina igitur essentia prædicatur de Deo vt dicatur, Deus est sua essentia.

4 Præterea essentia rei vel est res ipsa, vel se habet ad ipsam aliquo modo, vt causa: cùm res per suam essentiam speciem sortiatur, sed nullo modo potest esse aliquid causa Dei cùm sit primum ens, vt ostensum est; † Deus igitur est sua essentia. †Sapie. 13.

5 Item quod non est sua essentia se habet secundum aliquid sui ad ipsam, vt potentia ad actum. vnde & per modum formę significatur essentia, vt puta humanitas: sed in Deo nulla est potetialitas, vt suprà ostensum est; † oportet igitur quod ipse sit sua essentia. †ca. 16.

Super cap. 21.

POstquam excluserit Sanctus Thomas à Deo compositionem quantitatiuam, nunc vult compositionem suppositi, & naturæ excludere, & ponit hanc conclusionem: Deus est sua essentia, seu quidditas aut natura.

Pro cuius declaratione sciendum, quòd hoc nomen Deus, aliter à Philosophis accipitur, & aliter à Theologis: quia enim Philosophi trinitatem diuinarum personarum non cognouerunt, sed in diuina natura vnum duntaxat suppositum posuerunt, ideo nomine Dei significant, habens diuinam naturam, & vnum illud suppositum quòd secundùm ipsos in diuina natura subsistit. Sicut nomine solis significant quod naturam solis habet, & quod in natura solis subsistit. Apud Theologos verò qui diuinarum personarum trinitatem ponunt, nomine dei significatur, habens naturam diuinam indistinctè: non autem significatur determinatum suppositum illius naturæ, sicut & nomine hominis significatur habens humanitatem indistinctè. Et quia nõdum de trinitate personarũ determinatè Sanctus Thomas: ideo philosophorum admissa positione ostendit suppositum illud deitatis ab ipsa deitate non differre, & arguit sic primò: Si Deus non esset sua essentia, esset in ipso aliqua compositio, sed huius oppositum ostensum est superius, ergo, &c. probatur consequentia dupliciter. Primò, quia ex opposito consequentis, infertur oppositum antecedentis. Nam si non est in ipso composito, ergo non est in ipso aliquid ab essentia distinctum, ergo est sua essentia. Confirmatur secundò, quia in compositis significatur essentia per modum partis, ergo signum est, quòd vbi est aliquid præter essentiam, ibi est compositio, alioquin non significaretur per modum partis.

Essentia significatur per modũ partis.

SED occurrit dubium circa istud significatum. Si enim quia essentia significatur per modum partis, arguitur quod ibi sit compositio, ergo & in Deo compositio erit, quia eius essentia per modũ partis significatur. Est enim deitas qua Deus est Deus, sicut humanitas qua homo est homo. Ad huius euidentiam considerandum ex doctrina Sancti Thomæ quolibet 2. q. 2. artic. 2. primum, quòd cùm triplicter sit suppositum in entibus, scilicet increatum, quod est Deus: creatum immateriale, quæ sunt intelligentiæ, & creatum materiale quæ sunt substantiæ compositæ ex materia & forma: tripliciter in eis se habet suppositum ad naturam. Nam suppositum creatum materiale tria includit in re, scilicet essentiam, principia indiuiduantia quæ essentia limitant, vt sit hæc & distincta, sicut hanc quantitatem, hanc figuram, &c. & accidentia quæ nihil faciunt ad indiuiduationem naturæ, vt albedo, scientia, & huiusmodi. Suppositum verò immateriale duo tantùm includit, scilicet essentiam, & aliqua præter essentiam quæ nihil faciunt ad indiuiduationẽ naturæ, vt esse, & alia quædam accidentia ad suppositum pertinentia. Nam in illis non est necesse ponere principium aliquod indiuiduationis, cùm ipsa natura de se sit hæc, & indiuidua. Suppositum autem diuinum nihil aliud in re dicit quàm essentiam, cùm neque ibi sint principia indiuiduantia, eo quòd deitas de se sit hæc & indiuisibilis, neque ibi alia accidẽtia sint extrinseca a natura indiuiduata, cùm nihil sit accidens in Deo. Ex hoc sequitur, quòd quintùm est ex parte rei, diuina essentia in supposito diuino nullo modo rationẽ partis habere potest, cùm per rationem formalem suppositi diuini ex parte rei, nihil ab eius essentia realiter distinctum importetur, nec in re aliqui coniungatur accidenti. In supposito autem immateriali creato, aliquo modo habet partis rationem, in quantum suppositum in re, & ipsam, & accidentia in ipsa existentia includit, non tamen simpliciter est suppositi pars, quam illa accidentia ex eo quòd naturam non indiuiduant, non sunt de intrinseca ratione formali suppositi. In materiali autem supposito simpliciter rationem partis habet, eo quòd sit pars formalis rationis eius. Suppositum enim materiale in sua ratione formali intrinsecè, & ipsam essentiam & principia indiuiduantia includit, non quidem tanquam substantiam sortis constituentia, cũ substantia ex accidentibus non constituatur, sed tanquam essentiam limitantia ad hoc vt sit hæc, & indiuidua sicut per suppositum importatur. Ex hoc vltrius sequitur quòd modus significandi quòd modum partis in essentia creata tam materiali quàm immateriali habet aliquod fundamentum in re, & non se tenet tantùm ex parte nominis significantis, sed etiam ex parte rei significatæ. In essentia autem diuina nullum habet fundamentum in re, nec se tenet ex parte rei significatæ, sed tantùm ex parte nominis significantis. Nã quia in creaturis materialibus formæ non subsistunt, sed tantùm composita, ideo nomina

Essentia se habet vt pars formalis non aut vt pars materialis.

Quomodo accidentia indiuidui ad eius essentiam se habeant.

Res immateriales secundum se ipsas sunt indiuiduatæ.

Quomodo materia signata sit indiuiduationis principium.

nomina quæ imponuntur ad significandum formas simplices tenent modum significandi per modum partis, licet res aliqua significata nullo modo ratione partis habeat, sicut est de nomine deitatis.

SED occurrit circa hoc dubium, quando enim vnum plurima includit, quorum vnum se habet vt recipiens: alterum verò vt receptum, id quod habet rationem recipientis, habet rationem materiæ, quod autem habet rationem recepti, habet rationem formæ. Materiæ enim est recipere, & formæ recipi. Sed si suppositum materiale intrinsecè includit essentiam, & accidentia, & indiuiduantia, ipsa essentia est recipiens: accidentia verò recepta, ergo essentia se habebit vt pars materialis, non autem vt pars formalis, cuius oppositum est dictum: probatur minor, quia accidentia recipiuntur in substantia, non autem substantia in accidentibus.

Ad huius euidentiam considerandum quòd non sic dicimus suppositum includere essentiam, & accidentia indiuiduantia quasi essentiæ prius constitutæ in esse specifico adueniant accidentia ipsam indiuiduantia & trahentia ad esse suppositale, vt ratio videtur opponere, sed imaginamur prius materiã disponi & limitari per quantitatem, & alia accidentia ipsam indiuiduantia: deinde vltrì materiæ sic dispositæ formam secundum vltimam suam perfectionem, ex quibus vltimis resultat essentia indiuiduata, vnde accidentia indiuiduantia cum sint dispositiones se tenentes ex parte materiæ reducuntur ad genus causæ materialis, & per consequens essentia ad illa formaliter comparatur.

Ad argumentum ergo negatur minor, ad probationem negatur consequentia: licet enim accidentia ista accipiantur in substantia, non tamen vt materiæ dispositiones sunt recipiuntur in hac substantia quæ est essentia speciei, sed cùm forma materialis det esse corporeum, & esse hoc, puta equi, intelliguntur in materia recipi, vt est actuata per formam secundum esse corporeum tantum, sed in potentia adhuc ad esse equi, ad quod esse per huiusmodi accidentia disponitur: ista enim accidentia præintelliguntur in materia secundum viam generationis vltimo gradui, quem dat forma substantialis. Sed de iis latior erit sermo inferius capite 71. Ad argumentum ergo principale dicitur quòd ex eo, quòd in rebus compositis essentia significatur per modum partis modo se tenente ex parte rei significatæ, & in ipsa fundamentum habente arguit Sanct. Thom. in re compositionem esse: non autẽ ex modo significandi nullum habente fundamentum in re, sed se tenente tantùm ex parte nominis significantis, sicut accidit in modo significandi diuinam essentiam, ideo nõ sequitur in Deo aliquam compositionẽ esse. Secundò, In Deo nulla sunt accidentia vt ostensum est superius, vbi ostensum est nihil in Deo esse præter naturam, & nullam in ipso compositionem, nullamque potentiam esse, ergo est sua essentia. probatur consequentia, quia si non esset sua essentia, in ipso aliquid esset præter quidditatem quæ per diffinitionem significatur, sola autem accidentia sunt quæ in diffinitione non cadunt. Aduertendum quòd Sanct. Thom. hic de diffinitione essentiæ, & naturæ specificè loquitur, secundum quòd principia tantùm essentialia explicat, de hac enim verum est quòd omne quod non cadit in tali diffinitione est accidens, & quòd nihil extraneum ab essentia in tali diffinitione cadit, accidentia autem indiuiduantia diximus in præcedenti ratione in rei indiuiduæ, & subsistentis diffinitione cadere, non veluti essentialia principia, sed veluti determinationes quasdam, & limitationes essentiæ. Ideo sequitur, vbi res non est sua quidditas, quòd est in ea aliquid præter essentiam quod pars essentiæ non est, & per consequens in ipso aliquod accidens est, quia quod in diffinitione tanquam pars essentiæ non cadit, accidens sit necesse est.

Tertiò, Formæ quæ de subsistentibus aut in vniuersali, aut in particulari non prædicantur in seipsis indiuiduatæ non subsistit, sed diuina essentia per se singulariter existit in seipsa indiuiduata, ergo de re prædicatur, ergo vera est ista, Deus est deitas.

Nam de tali prædicatione hoc est sermo in qua dicitur hoc est hoc. Antecedens per inductionem ostenditur. Albedo enim quia nõ subsistit, sed per subiectum indiuiduatur, ideo de sorte aut homine non prædicatur vt dicatur, fortes, aut homo est albedo: similiter formæ particulares, quia in propriis materiis indiuiduantur non prædicantur de re: non enim dicimus quòd hic ignis sit sua forma. Ipse quoque rerum quidditates indiuiduantur secundum materiam signatam huius, vel illius indiuiduj, licet formam, & materiam in communi includant, ideo non dicimus quia sort. aut homo sit humanitas. Forma ergo quæ de re non prædicatur, non per se subsistit, tanquam videlicet ex se indiuidua, quod dico propter animam intellectiuam: ipsa enim per se quidem subsistit, sed ex se ipsa indiuidua non est.

NOTANDVM hic, quòd in omni prædicatione importatur vnitas prædicati cum subiecto, sed aliter cum prædicatur concretum, & aliter cum prædicatur abstractum. Cùm enim concretum prædicatur quantum est ex concreti modo, significatur vnitas simpliciter cùm habente formam, cùm forma autem, vnitas secundum quid. Cùm autem prædicatur abstractum, significatur simpliciter vnitas inter subiectum & formam prædicati. Nam cùm dico, sor. est albus, significatur sor. vnum simpliciter esse cum habere albedinem. cum albedine autem vnitas per accidens, quæ est inter subiectum & accidẽs: sed cùm dicitur, sor. est albedo, significatur vnitas simpliciter inter sor. & albedinem, propter hoc vbi non sunt simpliciter idem suppositum, & natura nomine abstracto importata, non prædicatur essentia de suppposito: vbi autem sunt simpliciter, idem est vera prædicatio vnius de altero.

CIRCA illam propositionem essentiæ generum, & specierum, indiuiduantur secundum materiam signatam huius vel illius indiuidui: sciendum quòd quidam Thomistarum per materiam signatam intelligunt ipsam materiam, ita huius quantitatis capacem quòd non illius, capacitatem autem materia signata nihil addit supra materiam quod sit ab ipsa realiter distinctum. Vnde materia signata nihil addit supra materiam quod sit ab ipsa realiter distinctum, sed capacitatem huius quantitatis, quæ capacitas ab ipsa tantùm ratione differt. Imaginantur enim isti quòd agens particulare, appropriat materiam ad hanc formam particularem, ita quòd in primo instanti generationis sequuntur omnia accidentia in illo autem priori naturæ, quo compositum particulare generationem primo, & per se terminat materia, quæ est pars intrinseca sor. ita est appropriata ipsi sor. quod non est capax alterius quantitatis quàm illius, quam sibi sor. determinat: & materia sic appropriata, dicitur materia signata. Sed licet hæc opinio de ctissimi viri sit, non tamen mihi videtur ad mentem Sanct. Thom. accedere. Nam si materia signata nihil aliud est quàm materia appropriata sor, & ita capax quantitatis sor. quòd non alterius, quæro in illo priori secundum naturam, in quo dicitur ipsam esse appropriatam, aut est aliqua forma in materia per quam ad hanc animam sor. appropriatur, aut nulla: si est aliqua forma siue substantialis, siue accidentalis, ergo materia appropriata & signata non dicit solùm materiam primam, sed materiam cum forma, per quam dicitur appropriata & signata. Si nulla, contra: nulla potentia accipit limitationem & appropriationem nisi per aliquem actum quem suscipit, vt habetur ex Sanct. Thom. prima parte quæst. 7. articulo primo, sed prima materia est simpliciter potentia, ergo non accipit determinationem & appropriationem nisi per aliquam formam, quia actus & formę est determinare, & limitatur, si ergo debeat materia signata esse ad hoc, vt per ipsam forma ex tali signatione indiuiduetur, necesse est vt in ipsa sit aliquis actus à materia realiter distinctus non ergo materia signata dicit tantum ipsam materiam primam per exclusionem omnis rei ab ipsa realiter distinctæ, sed materiam cum aliqua forma limitante. Propter quod alia opinio mihi magis ad mentem Sanct. Thom. esse videtur, quæ tenet per materiam signatam, intelligi materiam sub quantitate, ita quòd ad indiuiduationem, & materia & quantitas concurrit, materia quidem inquantum indiuiduum est incommunicabile per exclusionem communicationis illius, qua vniuersale communicatur particulari: nam quia materia primum subiectum est in nullo receptum inferiori, ideo natura in materia recepta, vt sic nulli inferiori communicari potest. Quantitas autem concurrit inquantum indiuiduum distinctum est à quolibet alio indiuiduo eiusdem speciei distinctione quantitatiua & materiali: vnde sicut duo conueniunt indiuiduo, scilicet incommunicabilitas, & distinctio, ita materia signata quæ principium indiuiduationis est duo includit: ipsam scilicet materiam incommunicabilem & quantitatem, ad quam primò materialis distinctio pertinet, ita quòd nec materia sola indiuiduat, nec sola quantitas, sed materia quantitate significata & limitata, est illa quæ indiuiduat, ratione materiæ dans incommunicabilitatem: ratione verò determinationis suæ per quantitatem, numeraliter distinguens. Quòd autem ista sit mens Sancti Thomæ, apparet ex tertia parte, quæst. 77. articul. 2. Item ex 4. d. 12. quæst. 1. artic. 1. vbi ponit. Cùm duo sint de ratione indiuidui, scilicet incommunicabilitas, & distinctio materialis ab aliis, vnius horum principium esse materiam, alterius verò quantitatem, & sic totale indiuiduationis principium esse materiam signatam, id est materiam, & determinata ad hic & nunc, vt dicitur in tractatu de principio indiuiduationis.

Huic expositioni non obstant rationes primæ opinionis. Arguit enim sic primò. Idẽ est principium distinctionis indiuidui à specie, & ab altero indiuiduo eiusdem speciei: sicut vniuersaliter verum est quòd quandocunque aliquod commune diuiditur in plures partes subiectiuas per idem differunt inferiora inter se, & à superiori, sicut de speciebus alterius generis patet: sed materia non quanta, sed sic appropriata, vt diximus, est principium intrinsecè distinctiuum indiuiduationi à specie, vt vult S. Thomas in tractatu de principio indiuiduationis: ergo non materia quanta, sed materia sic appropriata est principium distinctionis vnius ab alio. Secundò, hoc modo vnumquodque habet vnitatem, quo habet esse, vt dicitur primo. q. 76. artic. 2. secundum: sed sor. nõ est sortes formaliter quantitate, sed sua substantia, ergo nec vnus numero, nec distinctus numero quantitate formaliter, ergo quantitas non est principium indiuiduationis quantum ad distinctionem.

Respondetur autem ad primum dupliciter. Primò, quòd maior est falsa de distinctione materiali & indiuiduali, quicquid sit de formali, & specificaeper materiam enim hanc distinguitur indiuiduum à specie, quia ab ipsa habet quod sit incommunicabile, natura autem communicabilis est, sed per quantitatem materialiter ab alio indiuiduo distinguitur. Secundò, quòd minor etiam est falsa: non enim per solã materiã distinguitur indiuiduum à specie, sed per materiam significatam sub quantitate: per hanc enim habet indiuiduum quòd sit ad hic & nunc determinatum, in quo à specie distinguitur, quæ ab hic & nunc abstrahit. Nec oppositum huius, inquit S. Thomas in illo tractatu, imò id quod de mente eius hic dicitur ibi manifestius diligẽter considerantibus erit. Ad secundum dicitur: primò quod si hęc ratio concluderet, probaretur per ipsam vnitatem transcendentem esse idem, cum vnitate numerali, vt volunt Auicen. Quod ab Auer. & S. Thom. 4. Metaphysicæ commento 3. reprobatur: sic enim argueretur, vnumquodque hoc modo habet vnitatem numeralem quo habet esse, sed sor. entitate sua est ens, ergo sor. vnitate sua est vnus numero, ergo vnitas numeralis est idem quod ens essentia, & sic vnitas numeralis & transcendens erunt idem. Vnitas enim transcendens apud S. Thomam dicit essentiam rei cum indiuiduatione. Dicitur secundò, quòd dupliciter vnitas conuenit forti, vna scilicet transcendens, & alia de genere quantitatis, secundum quam alia quantis conuenerantia & per quam est hoc sitio Sanct. Thom. habet veritatem de vnitate sibi correspondente absolutè, quæ est vnitas transcendens. Sic enim verum est, quòd vnumquodque quomodo habet esse, habet etiam vnitatem transcendentem: quia sicut aliquid concurrit ad esse alicuius, ita & talem eius vnitatẽ, & ad hunc sensum loquitur est Sanctus Thomas in loco allegato: ibi enim de anima intellectiua loquitur, quam constat esse vnam, non quantitatiuè si præcisè sumatur, sed transcendenter tantùm, cùm vnitas quantitatiua non conueniat, nisi in rebus materialibus, vt vult Sanctus Thomas potentia, quæst. 9. artic. 7. vnde vult quod quia anima non dependet à corpore secundum esse, licet habeat esse in corpore, vt in secundo huius declarabitur, ideo nec à corpore secundum suam vnitatem dependet. Si verò loquamur de esse quanto, dicta propositio habet veritatem de vnitate sibi proportionata. quæ est vnitas de genere quantitatis, licet non sit à Sanct. Thom. ad hunc sensum ibidem posita. Quomodo enim vnumquodque habet esse quantum, eodem modo habet vnitatẽ de genere quantitatis: & quia nihil habet esse quantum, nisi per quantitatem formaliter, ideo vnumquodque per quantitatem est formaliter vnum vnitate quantitatiua. De hac autem vnitate loquimur, cùm dicimus materã per quantitatem formaliter, & individuari, & habere distinctionem materiale ab alia. Inquit enim Sanctus Thomas quantitatem, ideo concurrere ad indiuiduationem, quia per ipsam indiuiduum est hoc signatum, & demonstratum, ab omnibus aliis eiusdem speciei materialiter & numeraliter distinctum. Ad argumentum ergo dicitur, quod si maior intelligatur, vt Sanctus Thomas accipit de esse absolutè, & de vnitate transcendente, concedatur totum argumentum, quia non dicimus quantitatem esse principium formale, quo sor. est vnus transcendentis, licet sit causa sine qua non est distinctus à Platone transcendentis in eadem specie. Non enim humanitas sor. est hæc humanitas nisi per hanc materiam: materia autẽ non est hęc materia distincta ab illa, nisi sit sub quantitate hac. Si autem sumatur maior vt diximus, & procedatur ad vnitatem numeralem, negatur argumentum: quia vt patet committitur fallacia æquiuocationis: in præmissis enim sumitur vnitas transcẽdens, & in conditione vnitas de genere quantitatis. Si autem sumatur illa maior in secũdo sensu, negatur etiam argumentum, quia minor non rectè subsumitur: deberet enim esse, sed sor. non est quantus quantitate formaliter, quod constat falsum esse.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quanuis autem Scotus in 2. sen. d. 3. q. 6. à S. Tho. de principio indiuiduationis dissentiat, quia tamen ab aliis hæc quomodo plenissime est discussa, ideo hæc satis sint. Vnum duntaxat dubium occurrit. Secundum enim doctri. S. Thom. forma subsistentialis aduenit in primo instanti sui esse materiæ nudæ, & prius secundum naturam forma actuat materiam, quàm illi accidentia insint: in illo ergo priori in quo forma vnitur materiæ constituitur indiuiduum, & tamen ibi non est quantitas, sed sola materia, ergo sola materia est indiuiduationis principium, & ad eam quantitas non concurrit. Dicitur ad hoc primò quòd nullum instans est in re in quo forma materialis vniatur materiæ absque quantitate, eo quòd hæc forma non vniatur, nisi huic materiæ ab alia parte materiæ distinctæ: materia autem non sit hæc & distincta ab alia materia nisi per quantitatem, vt inquit S. Th. super Boe. trini. 4. articul. 2. & est de mente Aristot. primo physicorum, ideo nunquam est indiuiduum in natura, quod non sit incommunicabile, & distinctum terminatunque ad hic & nisc. Et sic habeat & materiã & quantitatem. Dicitur secundo quòd licet ita sit in re, quia tamen intellectus ea quæ simul sunt natus est separatim intelligere, & omnia accidentia præsupponunt secundũ naturam formam esse in materia in genere causæ formalis, licet in genere causæ materialis, & dispositiuæ de aliquibus sit e contrario in ordine ad aliquem gradũ formæ, vt in secundo huius declarabitur, posset alicui videri quòd prius intelligamus formã in materia esse constituique compositum quàm illi insint accidentia, & tunc in illo priori consideration is nostræ intelligatur. esse indiuiduum quantum ad principalem indiuidui conditionem. s. in communicabilitatem: non autem quantum ad distinctionem & signationem ad hic & nunc, sed fortassis etiam hoc non est verum, quia non potest intelligi formam esse in materia constitueréque hoc suppositum, nisi in materia quantitas præintelligatur, per quã efficitur hæc & distincta ab alia materiæ parte: non enim sic forma hæc nisi quia in hac materia recipitur: materia autẽ non est hæc nisi ex aliquo actu ipsam limitante, & distinguente. Si ergo argumentum sumat in aliquo instanti extra intellectum formam esse in materia, in quo nõ sit etiam quantitas, assumptum illud falsum est. Si autem sit sermo de instanti priori secundũ nostram considerationem, falsum est quòd in illo priori constituti intelligatur indiuiduum saltem quantum ad distinctionem numeralem ab alio indiuiduo.

Quidditas generis vel speciei materialis includit materiam in cõmuni.

CIRCA illam propositionem, quidditas generis vel speciei includit formam & materiam, in cõmuni dubitatur, quia videtur illis aduersari quæ statim diximus. Si enim materia communis datur, quomodo indiuiduum à materia tanquam ab incommunicabili habet incommunicabilitatem. Ad huius euidentiam considerandum est quòd materia dupliciter considerari potest. Vno modo secundum se absolutè, hoc est secundum suam entitatem qua distinguitur à forma. Alio modo secundum quòd ad formam ex qua eius ratio sumitur, habitudinem habet: primo modo, communis non est sed vna, & indiuisibilis, non quidem ad inodum puncti, sed per negationem omnis actus distinctiui, & est vltimum subiectum in quod omnia materialia resoluuntur: & sic est incommunicabilis communicatione qua superius suo inferiori communicatur. secundo autẽ modo potest esse communis secundum rationem, secundum, scilicet quòd cum habitudine ad formam in communi consideratam concipitur, particularis verò secundum quòd ad particularem formã habitudinem habet: ita quòd communitas rationis eius non conuenit ei nisi ex forma ad quam habitudinem habet.

Dicitur ergo ad dubium quòd datur materia communis secũdum rationem inquantum ad communem formam comparatur puta ossis aut carnis. & talis ponitur in diffinitione generum & specierum materialium tanquam pars essentiæ, licet com. 7. Metaphisicæ comm. 21. & 34. videatur velle quòd non ponatur in diffinitione tanquam essentiæ pars, sed tanquam essentiã deferens. Hoc autem non contrariatur ei quod diximus ipsam scilicet, esse incõmunicabilem, quia ibi loquebamur de materia secundum se, & secundũ suam entitatem considerata, quæ rationem communis non habet, sed vnius & indiuisibilis.

SED adhuc remanet dubium. Non enim maior videtur cõmunitas esse secundum ea quæ hic dicuntur in genere aut specie, quàm in natura. Nã entitas generis & differentię secundum esse quod extra intellectum in vno habet indiuiduo incommunicabilis & indiuisibilis est: in intellectu autem est communis per differentias aut formales, materiales contrahibilis & diuisibilis, ergo si materia in intellectu secundum rationem communis est diuisibilis per quantitatem: extra intellectum verò indiuisibilis est in vno singulari indiuisione superioris in inferiora non minus communis est ad hanc & illam materiam, quàm genus & species ad sua inferiora.

Respondetur primò, quòd alia est communitas rationis materiæ, & alia communitas rationis generis & speciei. Rationi enim communi generis & speciei, respondet in re communis natura non quidem quæ in vno singulari communis sit, sed quæ ex se nata est à principiis limitãtibus per intellectũ segregari, & vniuersaliter concipi. Communi autem rationi & conceptui materiæ non respondet vna communis natura materiæ in pluribus materiis existens, & ab illis per intellectum secundum se abstrahibilis, sed materiæ ab extrinseco tantũ conuenit, vt vniuersaliter concipiatur ex eo, scilicet quòd in ordine ad communem formam concipitur. Dicitur secundò, quòd materia non solùm est indiuisibilis secundũ esse, quod in vno habet indiuiduo, quod etiam generibus & speciebus conuenit, sed etiam secundum suam naturã & entitatem indiuisibilis est, & vna numero, vt dicitur primo physicorum, non potestque in plura inferiora diuidi. Quanuis enim in plures partes per quantitatem diuidatur, ista tamen non est diuisio superioris in inferiora, sed cuiusdam potius totius quantitatiui & extensi in suas partes: per quantitatem enim & diuisionem habet & extensionem.

Quartò, nullo modo aliquid potest esse causa dei, ergo Deus est sua essentia: probatur consequentia, quia vbi res non est sua essentia, ipsa essentia se habet ad rem aliquo modo vt causa.

ADVERTE quòd essentia vbi à supposito distinguitur, respectu eius habet rationem causæ formalis, à qua habet quod sit tale, vt ab humanitate sor. habet quòd sit homo, veruntamen quia non sic distinguitur à supposito quasi entitas, omnino ab entitate suppositi distincta, sed quia suppositi ipsam circit, & aliquid supra eam addit: quæ autem simpliciter causa est & absolutè, omnino à suo quanto distinguitur, ideo non dixit ipsam simpliciter causam esse, sed quòd se habet aliquo modo ad ipsum sicut causa. Vltimò. In Deo nulla est potentialitas, ergo est sua essentia: probatur cõsequentia, quia quod non est sua essentia, se habet ad eam secundum aliquid sui, sicut potentia ad actum. Sed videtur quòd magis econtrario sit, scilicet quòd essentia in tali supposito se habeat, sicut materia, non sicut actus, quia ea quæ addit supposito supra essentiam, ipsam essentiam limitant, & contrahunt ac determinãt: actus autem est determinare, & materiæ determinari.

Dicitur quòd & materia per formam & forma per materiam limitatur. Sunt enim sibiinuicem causæ, vt dicitur secundo physicorum. Vnde formæ est potentiam limitare & determinare, materiæ autem est determinare & limitare actum. Materia ergo signata quæ est principium indiuiduationis, & ipsa accidentia quæ addit indiuiduum supra essentiam cum se teneant ex parte materiæ, tanquam ipsam signantia, non limitant essentiam per modum, quo actus potentiam limitat & contrahit, sed modo quo materia limitat, cõtrahitque formæ amplitudinem: ideo enim essentia est hæc, quia in tali materia recipitur, propterea non sequitur ipsam habere materiæ & potentiæ rationem, sed actus & formæ.

Quòd in Deo idem est esse & essentia. Capit. 22.

†Idem p. 2ª q. 3. art. 4. & de po. q. 7. art. 2.

EX his autem quæ suprà ostensa sunt, vlterius probari potest, quòd in Deo non est aliud essentia vel quidditas, quàm suum esse. Ostensum est enim suprà aliquid esse, quod per se necesse est esse, quòd Deus est: hic igitur esse quod necesse est, si est alicui quidditati coniunctum, quæ non est quod ipsum est: aut est dissonum illi quidditati seu repugnans, sicut per se existere quidditati albedinis, aut ei consonum siue affine, sicut albedini esse in alio: si primo modo, illi quidditati non cõueniet esse, quod est per se necesse esse, sicut nec albedini per se existere: si autem secundo modo, oportet quòd vel esse huiusmodi dependeat ab essentia, vel vtrunque ab alia causa vel essentia ab esse. Primò, duo sunt contra rationem eius, quod est per se necesse esse: quia si ab alio dependet, iam non est necesse esse. Ex tertio verò sequitur quòd illa quidditas accidentaliter adueniat ad rem, quæ per se necesse est esse: quia omne quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale, & sic non erit eius quidditas, Deus igitur non habet essentiam, quæ non sit suum esse.

Responsio ad rationẽ.

†Sed contra hoc potest dici, quòd illud esse non absolutè dependet ab essentia illa, vt omnino non sit nisi illa esset: sed dependet quantum ad cõiunctionem qua ei coniungitur: & sic illud esse per se necesse est, sed ipsum coniungi non per se necesse est.

†Improbatio.

†Hæc autem responsio prædicta inconuenientia nõ euadit, quia si illud esse potest intelligi sine illa essentia, sequitur quòd illa essentia accidentaliter se habet ad illud esse: sed id quod est per se, necesse est illud esse, ergo illa essentia se habet accidentaliter ad id quod est per se necesse esse, non ergo est quidditas eius. Hoc autem quod est per se necesse esse, est Deus: non igitur illa est essentia Dei, sed aliqua essentia Deo posterior: si autem non potest intelligi illud esse sine illa essentia, tunc illud esse absolutè dependet ab eo à quo dependet coniunctio sua ad essentiam illam, & sic redit idem quod prius.

2 Item vnumquodque est per suum esse, quod igitur non est suum esse, non est per se necesse esse: Deus autem est per se necesse esse, ergo Deus est suum esse.

3 Amplius: si esse Dei non est sua essentia, non autem pars eius esse potest: cùm essentia diuina sit simplex, †(vt ostensum est) oportet quòd huiusmodi esset sit aliquid præter essentiam eius: omne autem quod conuenit alicui quod non est de essentia eius: conuenit ei per aliquam causam: ea enim quæ per se non sunt vnum si coniunguntur, oportet per aliquam causam vniri, esse igitur conuenit illi quidditati per aliquam causam: aut igitur per aliquid quod est de essentia illius rei, siue per essentiam ipsam, aut per aliquid aliud. Si primo modo, essentia autem est secundum illud esse, sequitur quod aliquid sit sibiipsi causa essendi: hoc autem est impossibile, quia prius secundum intellectum est causam esse, quàm effectum: si ergo aliquid sibiipsi esset causa essendi, intelligeretur esse antequam habere esse, quod est impossibile, nisi intelligatur quòd aliquid sit sibi causa essendi secundum esse accidentale, quod esse est secundum quid: hoc enim nõ est impossibile. Inuenitur enim aliquod ens accidentale causatum ex principiis sui subiecti ante quod esse, intelligitur esse substantiale subiecti. nunc autem non loquimur de esse accidentali, sed de substantiali: si autem illi esse conueniat per aliquam aliam causam: omne autem quod acquirit esse

esse ab alia causa, est causarum, & non est causa prima: deus autem est prima causa non habens causam: vt suprà demonstratum est. †igitur ista quidditas quæ acquirit esse, aliunde non est quidditas dei: necesse est igitur quòd dei esse quidditas sua sit.

†Cap. 12.

4 Amplius: esse actum quendam nominat: non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex hoc quod est in actu. omne autem cui aliquis actus cõuenit, aliquid diuersum ab eo existens, se habet ad ipsum, vt potentia ad actum: actus enim & potentia ad se inuicem dicũtur: si ergo diuina essentia est aliud quàm suum esse, sequitur quòd essentia & esse sese habeant, sicut potentia & actus: †ostensum est autem suprà in deo nihil esse de potentia, sed ipsum esse purũ actum: non igitur dei essentia est aliud quàm suum esse.

Cap. 16.

5 Item omne quod non potest esse nisi concurrentibus pluribus, est compositum: sed nulla res in qua est aliud essentia & aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia & esse: ergo omnis res in qua est aliud essentia & aliud esse, est composita. deus autem non est compositus, vt ostensum est: †ipsum igitur esse dei, est sua essentia.

Cap. 18.

6 Amplius, omnis res est per hoc quod habet esse. nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam: sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse: quod autem est per participationem alicuius non potest esse primum ens, quia id quo aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius: deus autem est primum ens, quo nihil est prius, dei igitur essentia est suũ esse. Hanc autem sublimem veritatem, Moyses à domino edoctus, qui cùm quæreret à domino, Exodi tertio dicens: †Si dixerint ad me filij Israel quod est nomen eius, quid dicam eis? Dominus respondit: Ego sum qui sum, sic dices filijs Israel: qui est, misit me ad vos, ostendens suum proprium nomen esse, qui est. Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicuius rei: vnde relinquitur quòd ipsum diuinum esse est sua essentia vel natura. Hanc etiam veritatem catholici doctores professi sunt. †Ait nanque Hilarius in libro de trinitate: Esse non accidens deo, sed subsistens veritas, & manens causa & naturalis generis proprietas. †Boetius etiam dicit in libro de trinitate, quòd diuina substantia est ipsum esse, & ab ea est esse.

†Auth. fatæ scrip.

†Hilar.

†Boetius

Super cap. 22.

EXclusa à deo compositione suppositi & naturæ, consequenter excludit ab eodem Sanct. Thomas compositionem ex esse & essentia, ostenditque in deo esse actualis existentiæ, & essentiam idem esse. Pro cuius conclusionis declaratione sciendum est, quòd esse & actualitas existendi nihil aliud est quàm illud quod per hoc verbum est significatur cùm dicimus hoc est, & in creaturis quidem secundum San. Thom. doctrinam à quiditate realiter distinguitur, propter quod de Adam verum est dicere quòd est homo: non autem verum est dicere quòd sit. In deo autem idem est actualitas existendi, & deitas, & idem secundum rem significatur cùm dicitur, deus est deus, & cùm dicitur deus est. Quòd autem ita sit multis rationibus, probat San. Thomas. Et primò supponitur quòd deus sit per se necesse esse. Tunc sic esse quod est necesse, si coniungitur quidditati, quæ ab ipso sit distincta, aut illi quidditati repugnat, sicut per se existere repugnat albedini, aut ei consonum est & affine, sicut albedini in subiecto esse. Primum dari non potest, quia illi quidditati non conuenit, sicut neque albedini per se existere. Si secundum detur, aut dependet ab essentia esse, aut vtrunque ab eadem causa, aut essentia ab esse, non prima duo, quia est contra rationem necessę esse, quòd ab alio dependeat: non etiam tertium, quia tunc quidditas illa accidentaliter rei conueniret, quia quod sequitur esse rei, est illi accidentale: & sic non esset sua quidditas, ergo in deo quidditas est suum esse.

Si dicatur quòd primum est aliquo modo verum, nec repugnat ei quod est necesse esse, quia esse illud dependet ab essentia non absolutè, vt omnino non sit, nisi illa esset, sed quantum ad coniungi ei: ipsum enim esse per se necesse est, sed ipsum coniungi quidditati non est per se necesse.

Contrà, aut illud esse potest intelligi sine illa quidditate, aut non. Si primum, ergo illa essentia ad ipsum esse accidentaliter se habet, sed id quod est se habet ad id quod est necesse esse: ergo sequitur quòd illa essentia etiam accidentaliter ipso posterior. Si secundum illud esse absolutè, dependet ab eo à quo dependet coniunctio sua ad essentiam, & sic idem quod prius.

ADVERTE circa illam propositionem. Quidditati albedinis repugnat per se existere, quòd illa repugnantia non est logica, scilicet ex ipsis terminis resultans, sed est repugnantia in ordine ad agens naturale. repugnat enim quidditati albedinis, quòd ab agente creatõ per se existere habeat, & sic naturaliter subsistat: non repugnat autem sibi quòd à deo creetur per se existens, vt tenet Sanct. Tho. in multis locis præcipuè, Quolibet. 8. q. 4. art. 3.

CIRCA illam dissunctiuam, aut illud esse potest intelligi sine illa essentia, aut non potest intelligi sine illa. Aduertendum quòd non accipitur ibi, esse intelligi sine essentia, quantum ad primam operationem intellectus, sed quantum ad secundam: & est sensus, aut potest intelligi, scilicet verè, quòd non sit illi essentiæ tale esse coniunctum, aut non potest intelligi non esse illi coniunctum, horum quodcunque detur, non tollitur vis rationis, vt est deductum.

CIRCA HANC autem impugnationem dubitatur, quia videtur assumi quod debet probari: assumitur enim quòd id quod est necesse esse, est illud esse. Hoc autem qui dicit essentiam dei, aut ipsius necesse esse, ab esse eius distinguit illam propositionem negaret. Sicut negat dei essentiam esse ipsum esse.

Respondetur, quòd si ponatur aliquid quod sit per se necesse esse, oportet quòd illud sit suum esse ex nominis ratione. Est enim per se necesse esse quod à seipso de necessitate est, & à nullo alio, si autem esse suum ab ipso distingueretur, oporteret vt illud ab alio haberet: quia nihil sibiipsi est causa essendi, & sic non esset per se necesse esse, vnde quantumcunque aliquis dicat quidditatem dei ab ipso esse distingui, si admittit deum per se necesse esse, nisi terminorum rationem ignoret, oportet vt concedat ipsum esse suum esse. Et ideo non assumitur quod debet probari, sed ex ipsa nominis ratione ostenditur esse verum.

Secundò, Deus est per se necesse esse, ergo est suum esse: patet consequentia, quia quod non est suum esse, non est per se necesse esse, cùm vnumquodque sit per suum esse. Si deus est suum esse, ergo & sua quidditas est ipsum esse, quia vt ostensum est, deus est sua quidditas, ergo &c.

ADVERTENDVM quòd & per suum esse, dicitur res esse, & per suam formam, sed differenter. Nam per formam dicitur res esse, tanquam per principium & causam formalem ipsius actualitatis essendi: vbi esse à re distinguitur: per ipsum autem esse dicitur esse, tanquam per vltimam actualitatem essendi, quæ nullum alium expectat actum, & sic intelligitur propositio San. Thomæ, vnumquodque est per suum esse.

Tertiò supponitur, Si esse à quidditate in deo distinguitur, quòd eius pars esse non potuit, cùm deus sit simplex. Tunc arguitur. Deus est prima causa, nullam habens causam: ergo in ipso essentia & esse sunt idem. probatur consequentia, quia omne quod non est de essentia rei, conuenit sibi per aliquam causam, ergo si esse distingueretur ab essentia, conueniret sibi per aliquam causam, non autem per ipsam essentiam, aut per aliquid quod fit de essentia: quia cùm essentia sit per illud esse aliquid sibiipsi causa essendi esset, quod est impossibile secundum esse substantiale, quia prius secundum intellectum est causam esse, quàm effectum: ergo conueniret sibi per aliquam aliam causam, ergo deus erit causatus, & sic non erit prima causa.

CIRCA ILLAM propositionem, prius est secundum intellectum causam esse, quàm effectum. Aduertendum, quòd causa non semper durationę suum effectum præcedit, sed bene ordine naturæ. Potest enim causa & effectus durationę simul esse, si effectus non producatur per motum, vt inferius ostendetur, sed tamen effectus secundum naturam, ipsam causam esse præsupponit, loquendo de causa effectiua, & ex consequenti si intellectu concipiatur aliquid ab altero esse, prius concipitur ipsam causam esse, quàm effectum, tanquam esse effectus præsupponat esse causæ. Cùm ergo hic dicitur prius est secundum intellectum causam esse quàm effectum, non sic est intelligendum quasi illa prioritas sit tantùm ab intellectu concipiente, & nullum habeat in re fundamentum: sed quia ab intellectu est complementum illius prioritatis fundamentum, tamen est ex parte rei, si ibi sit verè causa & causatum.

Quartò, In deo nulla est potentia, sed est actus purus, ergo quidditas eius ab esse non distinguitur. probatur consequentia, quia vbicunque distinguuntur, comparatur esse ad essentiam, sicut actus ad potentiam. omne enim cui actus ab eo distinctus coniungitur, se habet ad ipsum vt potentia ad actum, esse autem est actus.

ADVERTENDVM quòd essentia simplex & omni materia carens, est proprium susceptiuum esse, & licet in se & absolutè actus quidam sit, ad esse tamen à se distinctum comparatur, sicut potentia ad actum, eo quòd esse sit actualitas omnis formæ & naturæ, vt dicitur prima quæstione tertia, articulo quarto. Nulla enim natura completè & vltimatè est ens actu, nisi sub esse actualis existentiæ sit: quod autem actum sus. ipsit potentiæ, rationem habet ad illum actum comparatum.

Quintò, Deus non est compositus, ergo sua essentia est suum esse: probatur consequentia, quia si essentia ab esse distingueretur, deus non posset non potest existere, nisi pluribus concurrentibus, scilicet esse & essentia: quod autem non potest existere, nisi pluribus concurrentibus compositum est.

SCIENDVM hic, quòd dupliciter dicitur aliquid compositum esse, vt habetur ex doctrina Sanct. Thomæ, quolibet. secundæ, articulo nono: vno modo, quia eius essentia ex plurium vnione resultat, alio modo, quia ipsum alteri coniungitur, sicut potentia actui: quo in sensu dicitur illud componi, non ex aliis, sed ex se & alio. Quod ergo non potest esse, nisi pluribus concurrentibus est compositum, non quidem de necessitate primo modo, nisi ilia integrarent eius essentiam, sed aut primo, aut secundo modo.

Sextò, Si distinguitur in deo quidditas ab esse, deus non est per essentiam suam, sed per participationem ipsius esse: ergo non est primum ens, hoc est falsum, ergo, &c. Probatur secunda consequentia, quia id quo aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius: primam verò consequentiam non probat San. Thomas. sed relinquit eam tanquam notam ex terminis. Vnum quodque enim existit per ipsum esse, vbi ergo essentia non est esse, sequitur vt illud per essentiam suam non existat, & quia esse tale per essentiã, & esse tale per participationem opponuntur, ideo ex hoc quòd aliquid non existit per essentiam, sequitur quòd per participationem existat.

Esse tale per essentiã, vel per participationẽ dicitur multipliciter.

SED NOTANDVM EST, ex iis quæ habentur à Sanct. Docto. primo Metaphysicæ, lectione decima, & quolibet secunda quæstione secunda: & super Boetium de Ebdomadibus, quòd esse tale per essentiam dupliciter accipi potest, vno modo, qua hoc quod de ipso prædicatur, est de eius essentia, sicut homo est animal per essentiam, qua animal est de se essentia hominis: & per oppositum dicitur aliquid tale per participationem, quia quod ipsi attribuitur, de ipsius essentia non est, sicut ferrum ignitum dicitur ignis per participationem & tunc participare aliquid nihil aliud est, quàm habere illud vt suæ essentiæ & naturæ additum. Secundo modo accipitur per essentiam esse tale, pro eo quod est esse totaliter essentiam eius quod de ipso dicitur, & non habere aliquid aliud per quod determinetur, per oppositum verò per participationem esse tale, est non esse totaliter rei essentiam quæ prædicatur, sed habere aliquid aliud adiunctum, hoc modo dicimus homi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

minem esse animal rationale per essentiam: esse verò animal per participationem, quia etsi totum animalis essentiam habeat, habet tamen ipsam limitatam per rationale, vt inquit San. Thomas in libro de Ebdomadibus. Isti autem duo modi sic se habent, quòd econtrario se inferunt. Nam per essentiam secundo modo, infert per essentiam primo modo: quod enim alicui secundum totam essentiam conuenit, & totaliter, oportet vt sit eius essentia, vel de eius essentia: quia si recipereturin ipso tanquam additum essentiæ, per essentiam eius limitaretur ad aliquem particularem essendi modum: omnis enim actus in alio receptus aliquam limitationem accipit in recipiente: per participationem autem secundo modo non infert primum participationis modum, imò potest esse per essentiam primo modo, quod taliter est per participationem: sicut homo est animal per participationem secundo modo: est autem animal per essentiam primo modo, sed primus participationis modus infert secundum. Quod enim habet aliquid tanquam essentiæ suæ additum, non est totaliter eius essentia, sed habet eam secundum aliquem determinatum eius modum: sicut quod est album per participationem, non est totaliter albedo, sed albedinem secundum aliquem modum albedinis habet.

In ratione ergo ista infertur, deum existere per participationem vtroque modo ex eo quod ponitur essentia eius ab esse distingui: hoc enim dato sequitur, quòd non existit per essentiam primo modo, id est, per aliquid quod sit de essentia eius, aut sit ipsa essentia: & per consequens sequitur vt sit per participationem, id est, per aliquid additum essentiæ: ex quo vlterius habetur, quod est secundo modo per participationem, id est, non est ipsum esse totaliter, & habet esse non secundum omnem modum essendi, sed determinato modo, & sic non est primum ens.

Vltimò, Conclusionem confirmat authoritate sacræ scripturæ, Exodi scilicet tertio, vbi dicitur proprium nomen dei esse, qui est: & authoritate Hilarii in libro de trinitate, ac Boetii in libro de trinitate.

Quòd in deo non sit accidens. Cap. 23.

†Idem p. p. q. 3. art. 6. & primo sent. d. 8. q. 4. ar. 2 & de po. q. 7. art. 4.

EX hac etiam veritate de necessitate sequitur quòd deo super eius essentiam nihil superuenire possit, neque aliquid ei accidentaliter inesse.

Ipsum enim esse non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua: quanuis id quod est, possit aliquid aliud participare. nihil enim est formalius aut simplicius quàm esse: diuina autem substantia est ipsum esse: ergo nihil habet quod non sit de sua substantia: nullum ergo accidens ei inesse potest.

2 Amplius, omne quod inest alicui accidentaliter, habet causam quare inlit: cùm sit præter essentiam eius cui inest. si igitur aliquid accidentaliter sit in deo, oportet quòd hoc sit per aliquam causam: aut ergo causa accidentis est ipsa diuina substantia, aut aliquid aliud. Si aliquid aliud, oportet quòd illud agat in diuinam substantiam: nihil enim inducit aliquam formam vel substantialem vel accidentalem in aliquo recipiente, nisi aliquo modo agendo in ipsum, eo quòd agere nihil aliud est quàm facere aliquid actu: quod quidem est per formam, ergo deus patietur & mouebitur ab aliquo agente, quod est contra prædeterminata. Si autem ipsa diuina substantia est causa accidentis quod sibi inest: impossibile autem est quòd sit causa illius, secundum quòd est recipientis ipsum: quia sic idem secundum idem faceret seipsum in actu: ergo oportet si in deo est aliquod accidens, quòd secundum aliud & aliud recipiat & causet accidens illud, sicut corporalia recipiunt propria accidentia per naturam materiæ, & causant per formam: sic igitur deus erit compositus,
†Cap. 18. †cuius contrarium superius probatum est.

3 Item omne obiectum accidentis comparatur ad ipsum vt potentia ad actum, eo quòd accidens quædam forma est faciens esse actu secundum esse accidentale,
†Cap. 16. sed in deo nulla est potentialitas, vt suprà ostensum est: in eo igitur nullum accidens esse potest.

4 Adhuc cuicunque inest aliquid accidentaliter, est aliquo modo secundum suam naturam mutabile: accidens enim de se natum est inesse & non inesse: si igitur deus habet aliquid accidentaliter sibi conueniens, sequetur quòd ipse sit mutabilis: cuius contrarium supra
†Cap. 15. † demonstratum est.

5 Amplius, cuicunque inest aliquod accidens non est quicquid habet in se: quia accidens non est de essentia subiecti, sed deus est quicquid in se habet: in deo igitur nullum est accidens.

Media sic probatur, vnumquodque nobilius inuenitur in causa quàm in effectu. deus autē est omnium causa, ergo quicquid est in eo nobilissimo modo, in eo inuenitur. perfectissimè autem conuenit aliquid alicui quod est ipsummet. hoc enim perfectius est vnū, quàm cùm aliquid alteri substantialiter vnitur vt forma materiæ, quæ etiam vnio perfectior est, quàm cùm aliquid alteri accidentaliter inest: relinquitur ergo quòd deus sit quicquid habet.

6 Item substantia non dependet ab accidente, quanuis accidens dependeat à substantia: quod autem non dependet ab aliquo, potest aliquando inueniri sine illo: ergo potest aliqua substantia inueniri sine accidente. hoc autem præcipuè videtur simplicissimę substantiæ conuenire qualis est substantia diuina, diuinæ igitur substantiæ omnino accidens non inest.

In hanc autem sententiam etiam catholici doctores conuenium. vnde † Augustinus in libro de trinitate dicit, quòd in deo nullum est accidens. Ex hac autem veritate ostensa, error quorundam in lege Sarracenorum loquentium, confutatur: qui ponunt quasdam intentiones diuinæ essentiæ superadditas.

†Aug. li. 5. de trin. cap. 4. exeter. de quo có. 12. Metaphysicæ có. 39. circa medium.

Super cap. 23.

POstquam excluſit Sanct. Thomas compoſitionem ex eſſentia & eſſe. Excludit vlterius hoc loco à deo compoſitionem ſubiecti & accidentis, ponitque hanc concluſionem. In deo non eſt accidens. Probatur primò. Ipſum eſſe non poteſt aliquid participare quod non ſit de eius eſſentia, ſed bene id quod eſt, cùm nihil ſit ipſo eſſe formalius, aut ſimplicius, deus eſt ipſum eſſe, ergo nihil habet quod non ſit de eius ſubſtantia, ergo nullum eſt in eo accidens, &c.

PRO huius rationis maiori intelligentia, conſiderandum eſt primò, quòd cùm actus potentiam informet, ſemper intelligitur minus compoſitus quàm ipſa potentia, id eſt, minus habens de potentialitate, & actualitor quàm potentia: ideo vbi ſunt plures actus quorum vnus ad alterum comparatur, ſicut actus ad potentiam: illic qui comparatur tanquam actus ad alterum, eſt ſimplicior, & minus habens de compoſitione, vt ſic nihil enim actuatur per aliquid minus actuale quàm ipſum ſit, ſi ratio tantùm actus & potentię conſideretur. Si ergo eſſe ſubſiſtens haberet aliquem actum ſibi additum, oporteret vt aliquis actus eſſet eo ſimplicior & actualior, hoc autem eſſe non poteſt, cùm eſſe ſit actualitas omnium formarum: ideo non poteſt habere aliquid ſibi additum, & hoc eſt fundamentum huius rationis.

CONSIDERANDVM ſecundò, quòd iſta ratio ſumpta eſt à S. Tho. ex Boet. in libro de Ebdomad. quo in loco ipſe San. Thomas notat hoc omnibus abſtractè conſideratis eſſe commune, vt nihil habeant in ſe quod præter eorum eſſentiam ſit. Significatur enim vnumquodque ſicut id quo aliquid eſt formaliter tale, ſicut albedo eſt id quo aliquid eſt album, & humanitas quo homo formaliter eſt homo: non eſt autem aliquid formaliter album, niſi per id quod ad eſſentiam albi pertinet: neque homo formaliter eſt homo, niſi per id quod ad hominis rationē & eſſentiam ſpectat: ideo quod abſtractè ſignificatur, ſi ſic ſecundum quòd ſignificatur, nihil à ſe diſtinctum habere poteſt. Concreta autem ſignificantur vt ipſam formam habentia: ex hoc autem quòd aliquid habet aliquam naturam, non prohibetur aliquid aliud habere quod ad eius rationem non pertineat. Ex hoc enim quòd homo habet humanitatem, nihil prohibet, quin & aliquid aliud præter humanitatem habeat: bene ergo dicitur quòd ipſum eſſe non poteſt participare aliquid quod non ſit de eſſentia ſua, ſed bene id quod eſt, ſcilicet ipſum ens. quia eſſe eſt abſtractum, ens verò concretum.

Secundò, nihil eſt in deo quod habeat cauſum, ergo in deo non eſt accidens: patet conſequentia, quia omne accidens habet cauſam quare inſit. Antecedens probatur. Aut enim illius cauſa eſt diuina eſſentia, aut aliquid aliud.

Si aliquid aliud, ergo deus patietur, & mouebitur ab aliquo agente: nihil enim inducit aliquam formam in aliquo recipiente, niſi aliquo modo agendo in ipſum: eo quòd agere ſit facere actu. Si ipſa diuina eſſentia, ergo in deo erit aliquid per quod cauſatur, & aliquid per quod recipit: ſicut corporalia per naturam materiæ recipiunt: cauſant autem per formam, & ſic deus erit compoſitus: probatur conſequentia, quia eſt impoſſibile vt aliquid ſit cauſa alicuius per illud quo recipit ipſum: alioquin idem ſecundum idem faceret ſe in actu.

PRO intelligētia illius propoſitionis, agere nihil aliud eſt quàm facere aliquid actu: notandum quòd facere actu, attribuitur ſecundum conſuetū modum loquendi & agenti & formę. dicimus enim quòd & calefaciens facit calidum actu, & calor: hoc tamen differenter fit. Agens enim dicitur facere aliquid actu, quia ipſum ad actum formę per ducit ſimul formam componendo, propter quod ſubiungit Sanct. Thomas quod quidem eſt per formam: ac ſi diceret, agere, eſt facere actu per formam producta in paſſo: forma autem dicitur facere actu, non quia aliquid producat, ſed quia eſt illud quo agens, facit aliquid eſſe actus: albedo enim non facit album aliquid producendo, ſed eſt illud quo albefaciens facit aliquid actu album eſſe.

Quomodo idem non facit ſeipſum in actu.

CIRCA illam propoſitionem idem ſecundum idem non facit ſeipſum in actu, ſed ſecundum aliud agit, & ſecundum aliud recipit: occurrit dubium ex duplici capite. Primò, quia licet videatur verum in compoſitis ex materia & forma, in quibus exemplificat San. Thomas, non videtur tamen vniuerſaliter verum. Nam in ſubſtantia ſeparata propria accidentia cauſantur ab eius eſſentia, & in ea recipiuntur: ſimiliter intellectus & voluntas cauſantur ab eſſentia animæ intellectiuæ, & recipiuntur in ea, & tamen non ſecundum aliud & aliud, cùm ſint ſubſtantiæ ſimplices non habentes aliquam diuerſitatem partium, ergo, &c. Secundò, quia intellectus per ſe cauſat actum intelligendi, & ipſum recipit: ſimiliter voluntas actum volendi. cùm ſint operatio-

operationes immanentes, ergo, &c.

Ad primum horum dicitur primò, quòd vtique in omnibus quæ cauſant aliquid in ſeipſis, oportet eſſe diuerſitatem actus & potentiæ: quia ſi eſſet tantùm actus, non poſſet habere rationem ſuſceptiui, cùm omne ſuſceptiuum accipiat aliquod eſſe actu à forma quam ſuſcipit: ſi autem eſſet tantum potentia, non poſſet habere rationem agentis. Dicitur ſecundò, quòd iſta diuerſitas non eſt accipienda eodem modo in omnibus, ſed ſecundum varietatem naturarum variatur. Nam in compoſitis ex materia & forma, ipſa materia eſt ratio ſuſcipiendi, ſed forma eſt ratio agendi. In ſubſtantiis autem ſimplicibus ipſa eſſentia eſt ratio recipiendi, eo quòd comparetur ad eſſe ſicut potentia ad actum, ipſum autem eſſe eſt ratio agendi, quia vnumquodque agit inquantum eſt in actu, non quidem quòd eſſe ſit principium formale producturum propriorum accidentium, ſed quia eſt conditio ipſius eſſentiæ inquantum producit illa accidentia: nihil enim agit niſi ſit in actu. Dicitur ergo, quòd etiam in ſubſtantiis ſeparatis & in anima, aliud eſt quo ſuſcipit, & aliud quo agit, quia vnum eſt eſſentia, aliud verò eſſe: & ſic in aliis oportet eſſe compoſitionem eſſentiæ & eſſe, quæ in deo reperiri non poteſt.

SED remanet adhuc dubium. Nam etiam re exiſtente in actu, propria paſſio conſequitur eſſentiam rei, cùm propoſitio in qua prædicatur paſſio de ſubiecto ſit ſempiternæ veritatis, ergo eſſe actu non eſt conditio eſſentiæ, inquantum agit.

Reſpondetur quòd re non exiſtente paſſio non conſequitur eſſentiam in eſſe reali, ſed in eſſe intelligibili tantùm: ex quo habet vt propoſitio ſemper ſit vera in qua paſſio de ſubiecto prædicatur. Reſponderi ſecundò poteſt, quòd propoſitio Sanct. Thomæ intelligenda eſt de alietate rationis, non autem de alietate reali: quod enim agit in ſe, ſecundum aliam rationem agit, & ſecundum aliam rationem ſuſcipit: agit enim ſecundum quod eſt in actu, patitur autem ſecundum quòd eſt in potentia: ſed quia in compoſitis per aliud realiter res eſt in actu, & per aliud in potentia: ideo in illis agere & recipere reducuntur in duo principia realiter diſtincta: in ſimplicibus autem, quia per idem res eſt in actu eſſentiali, & in potentia ad eſſe inquantum ipſa eſſentia, & eſt actus quidam in ſe, & eſt potentia reſpectu eſſe: ideo principium producendi propria accidentia, & principium ea recipiendi, ratione tantùm diſtinguuntur. Sed tamen quia oportet ipſam eſſentiam realiter eſſe potentiam reſpectu eſſe, ſicut realiter eſt actus ſecundum ſe, ideo oportet vt omne tale quod eſt cauſa propriorum accidentium in ſe, ſit compoſitum ad minus compoſitione ex eſſe & eſſentia. Non eſt autem inconueniens, vt idem ſecundum rem, ſit principium producendi & ſuſcipiendi idem accidens, quando non eſt principium productiuum per actionem mediam, ſed tantùm per naturalem reſultantiam vnius ex alio: vt in ſuperioribus eſt oſtenſum de mente Sanct. Thomæ prima quæſtione 77. articulo 6. ad tertium, dummodo aliquo modo habeat rationem actus, & aliquo modo rationem potentiæ.

Ad ſecundum dubium dicitur, quòd nec intellectus, nec voluntas per idem omnino agit & patitur, ſed per aliud & aliud: ſicut enim in corporalibus materia eſt ratio recipiendi, forma verò eſt ratio agendi, ita proportionaliter in intellectu eſt & voluntate. in intellectu enim id quòd cauſat in actu intellectionem, eſt intellectus, ſpeciei intelligibili informatus, & ipſa ſpecies intelligibilis eſt ſibi ratio cauſandi, ipſa autem potentia eſt ratio recipiendi in voluntate autem, voluntas volens finem, eſt id quod cauſat volitionem eorum quæ ſunt ad finem: & volitio finis eſt ſibi ratio agendi: ipſa autem potentia voluntatis eſt ſibi ratio recipiendi.

ADVERTENDVM tamen quòd aliter ſe habet materia in rebus corporalibus ad hoc quod eſt recipere propria accidentia compoſiti: & aliter potentia intellectus, & voluntatis ad recipiendum actum: in illis enim materia eſt ratio recipiendi, non tamen talia accidentia in ſola materia recipiuntur, ſed in compoſito: in actione autem intellectus, & voluntatis ſic ipſa potentia eſt ratio recipiendi quòd ipſa ſola recipit: intellectio enim in ſolo intellectu recipitur, & volitio in ſola voluntate: ratio autem diuerſitatis eſt, quia materia cùm ſit ſimpliciter pura potentia non eſt immediatè receptiua formæ accidentalis, ſed omnia accidentia ſunt compoſiti: intellectus autem & voluntas licet ſint potentiæ paſſiuæ, non ſunt tamen puræ potentiæ ſed actus quidem, ideo poſſunt immediatè, & per ſe aliorum accidentium ſubiecta eſſe.

Quādo voluntas ſe habeat agēdo & patiendo quantū ad volitionem finis.

Sed iſta reſponſio quantum ad voluntatem, non videtur plenè ſatisfacere. Et ſi enim in volendo ea quæ ſunt ad finem aſſignetur aliquid quod eſt ratio agendi, & aliquid quod eſt receptiuum, in ipſa tamen volitione finis non apparet quid ſit ratio agendi diſtinctum à ratione ſuſcipiendi, ſed ipſa nuda voluntas videtur & cauſare illum actum & recipere.

Ad hoc dubium faciliter reſponderi poteſt ſecundum eos qui tenent voluntatem eſſe agens partiale volitionis, & ſimul cum ipſa concurrere obiectū apprehenſum per intellectum, tanquam aliam cauſam partialem: dicereturenim quòd voluntas nuda & ſola, non eſt cauſa volitionis finis, ſed aggregatum ex voluntate & ipſo fine per intellectum apprehenſo: recepiuum autem eius volitionis eſt ſola potentia voluntatis.

Secundum eos autem qui dicunt obiectum non concurrere actiuè ad volitionem, ſed tantùm per modum finis & formæ, difficilius eſt reſpondere. Dicunt enim quidem, quòd ad finis volitionem mouetur voluntas à deo, ita ſi non videtur verum, quia velle nominat actionem immanentem in operante, ideo oportet vt idem ſit aliquo modo agens volitionem & recipiens. Et etiam quia non dicitur voluntas velle niſi per actum à ſe elicitum, ſicut nec intellectus intelligere, niſi per actum à ſe productum. Propter quod mihi magis prædictam opinionem ſequendo videretur dicendum, aut quòd in voluntate aliqua naturalis forma ſit quæ ſit ſibi rationaliter volendi ſicut in intellectu, eſt naturalis habitus principiorum, & ſic totale principium volitionis productiuum ſit voluntas, cum illa forma: recepiuum autem ſit voluntas, & ſic dicitur voluntas, mouēri à deo ad volitionem finis inquantum indidit ſibi deus formam per quam naturaliter mouetur ad finem, ſicut intellectui populi primorum principiorum indidit habitum, aut quòd deus mouendo voluntatem ad volitionem finis, eſt agens principale & agens quod: ipſa autem voluntas, eſt id quo deus ipſam volitionem causat: ſicut generans eſt id quod mouet graue: forma autem gratis eſt id quo mouet, modò non eſt inconueniens vt idem ſit actiuum alicuius actus, & receptiuum eius quando non eſt actiuum principale, ſed quo agens agit, ſe tenens ex parte eius quod mouetur, tunc enim idem poteſt eſſe forma per quam agens agit, inquantum in ipſo eſt virtus agentis principalis, & poteſt eſſe id quò patiens patitur, inquantum eſt potentia mobilis.

Tertiò. In deo nulla eſt potentia, ergo nullum accidens: probatur conſequentia, quia omne ſubiectum comparatur ad accidens, ſicut potentia, ad actum dantem eſſe accidentale.

Quartò. Deus non eſt mutabilis, ergo ſibi non conuenit quod de ſe poſſit ineſſe, & non ineſſe: ergo in ipſo nullum eſt accidens, patet prima conſequentia: ſecunda verò probatur, quia omne accidens de ſe natum eſt ineſſe, & non ineſſe.

SED occurrit dubium, quia proprium accidens non eſt natum ineſſe & non ineſſe.

Poteſt dici quòd iſta ratio non concludit nullum accidens eſſe in deo, vt accidens contra ſubſtantiam diuiditur, ſed vt diſtinguitur contra proprium: illud autem natum eſt ineſſe & non ineſſe: patet autem hoc ex modo loquendi cùm ait, ſi deus habet aliquid accidentaliter ſibi conueniens, ſola enim accidentia quæ poſſunt ab eſſe dicuntur accidentaliter conuenire: accidentia autem propria, per ſe: non eſt autem inconueniens, vt inter multas rationes, aliquæ vniuerſaliter probent nullum ſimpliciter accidens illi conuenire, aliquæ verò probent de accidente tantùm per accidens.

Quintò. Deus eſt quicquid eſt in ipſo, ergo in ipſo nullum eſt accidens: patet conſequentia, quia res non eſt ſuum accidens, cùm accidens non ſit de eſſentia rei: antecedens verò probatur: quicquid eſt in deo nobiliſſimo modo eſt in ipſo. quia deus eſt omnium cauſa, vnumquodque autem nobilius inuenitur in cauſa quàm in effectu. Sed perfectiſſimè aliquid conuenit alicui, quod eſt ipſummet: eo quòd cum illo tunc perfectius ſit vnum, quàm forma cum materia, & quàm cùm aliquid alteri accidentaliter ineſt, ergo, &c.

Vnūquodque nobilius inuenitur in cauſa quàm in effectu.

CIRCA illam propoſitionem: vnumquodque nobilius inuenitur in cauſa quàm in effectu: dubitatur. Nam natura ignis non inuenitur nobilius in igne generante quàm in genito, nec natura humana nobilior eſt in homine generante quàm in homine genito, cùm ſpecies ſpecialiſſima æqualiter inueniatur in omnibus individuis, vel ſaltem non ſit neceſſario nobilior in vno quàm in alio, ergo, &c.

Reſpondetur primò accipiendo propoſitionem tanquam vniuerſaliter verum, & dicitur primò ſecundum doctrinam Sancti Thomæ in multis locis, quòd iſta propoſitio habet vniuerſaliter veritatem de cauſa principaliter agente, non autem de cauſa inſtrumentali. Dicitur ſecundò, quòd nobilitas eius quod eſt in cauſa, & in effectu, poteſt & ad ipſam eſſentiæ & naturæ perfectionem in ſe referri, & ad modum eſſendi. Si referatur ad naturam in ſe, ſic non eſt neceſſe vnumquodque in cauſa principali nobilius eſſe quàm in effectu: ſicut enim arguebatur in iis quæ ſunt eiuſdem ſpeciei ſpecialiſſimæ: natura non eſt eſſentialiter perfectior in cauſa quàm in effectu. Si ad modum eſſendi referatur, dupliciter etiam poteſt intelligi, ſcilicet ſecundum quòd eſt in cauſa abſolutè, & ſecundum quòd eſt in cauſa vt cauſa eſt, & eodem modo ex parte effectus diſtinguendum eſt. Si abſolutè accipiatur, non etiam neceſſe eſt vt nobilius ſit in cauſa quàm in effectu. poteſt enim æquali nobilitate eſſendi eſſe in cauſa & in effectu, ſi eſſe cauſæ & eſſe effectus, abſolutè conſiderentur. Sed ſi conſideretur aliquid quod eſt in cauſa actiua virtualiter, ſecundum quòd in cauſa eſt, ſic nobilius habet eſſe quàm in effectu vt eſt effectus: in cauſa enim agente habet rationem producentis, in effectu autem habet rationem producti, modò nobilius eſt producere quàm produci: ideo nobilius eſt eſſe in cauſa vt cauſa eſt, quàm eſſe in effectu vt effectus eſt. Et ſic intelligenda eſt propoſitio San. Thomæ, vt patet de ma. q. 4. artic. primo ad quintum. Vnde inſtantia nulla eſt: licet enim natura ignis non ſit abſolutè nobilior in igne generante, quàm in igne genito, nobiliorem tamen modum habet ſecundum quòd eſt in igne generante, vt generans eſt, quàm in igne genito, vt genitus eſt: & ſimiliter dicendum eſt de humanitate, & de aliis quæ vniuocè dicuntur de cauſa & effectu. Hæc autem expoſitio maximè poſito deſeruit, quia cùm in biliſſimus modus, qui cauſæ vt cauſa conuenire poteſt, reperiatur: nobiliſſimus autem modus eſt, vt effectus in cauſa ſit ipſa cauſæ eſſentia, ad hoc vt ipſa cauſa per ſuam eſſentiam agat, ideo omnia in deo ipſa dei eſſentia ſunt, & nihil in ipſo accidens eſt.

Poteſt ſecundò reſponderi, quòd propoſitio habet veritatem, & quantum ad eſſentiam, & quantum ad modum eſſendi abſolutè, ſed in cauſa æquiuoca tantum: effectus enim in cauſa æquiuoca nihil aliud eſt quàm ipſa formalitas cauſæ æquiuocæ. & modus eſſendi ipſius in cauſa, nihil eſt aliud quàm modus eſſendi cauſæ: conſtat autem quòd forma & eſſe cauſæ æquiuocæ eſt nobilior quàm forma & eſſe effectus, cùm contineat effectus perfectionem, & aliquid eò perfectius. Ad hunc etiam ſenſum deſeruit propoſitio San. Thom. Nam manifeſtum eſt deum eſſe cauſam æquiuocam creaturarum, non autem vniuocam.

Sextò, ſubſtantia non dependet ab accidente, ſed bene eſt conuerſo: ergo poteſt aliqua ſubſtantia inueniri ſine accidente, quod maximè videtur primæ ſubſtantiæ quæ deus eſt, conuenire: probatur conſequentia, quia quod non dependet ab aliquo, poteſt aliquando ſine eo inueniri.

SED circa iſtam propoſitionem occurrit dubium, quia ſubſtantia non dependet à ſua propria paſſione, & tamen non poteſt ſine ipſa reperiri, ergo non omne quod ab alio non dependet, poteſt abſque illo aliquando eſſe. Dicitur quòd iſta propoſitio intelligenda eſt vbi vnum non ſequitur ad alterum naturali ſequela: in illis enim licet vnum ab altero non dependeat, quia tamen ipſo poſito naturaliter alterum reſultat: ideo in re ſine illo inueniri non poteſt, ſicut arguebatur de ſubiecto & propria paſſione: nām propria paſſio naturaliter ſequitur naturam ſubiecti, non ſic autem ſe habent ſubſtantia & accidens, ſecundum communem rationem ſubſtantiæ, & communem rationem accidentis: nam neque ſubſtantia dependet ab accidente, neque ad ſubſtantiæ rationem ſequitur naturaliter accidens, ideo poteſt aliqua ſubſtantia ſine accidente eſſe. Vltimò. Confirmatur concluſio authoritate Aug. in lib. trinit. Confutatur autem ex hoc Saracenorum error, de quo Auerroes 12. Metaph. com. 39. mentionem facit, ponentium quaſdam intentiones diuinæ eſſentiæ quidditatis.

PRO quo errore aduertendum, quòd per intentiones intelligit San. Th. formas quas ideo nos intentiones dicimus, quia à dei ſubſtantia ſola intentione noſtra & cogitatione ſeparantur, ſed ipſi dicebant ea etiam realiter diſtingui, & eſſe accidentia diuinæ eſſentiæ ſuperaddita.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quòd esse diuinum non potest designari per additionem differentiæ substantialis.

Cap. 24.

†Idem p.p. q3.art.5.

OStendi etiam ex prædictis potest, quòd supra ipsum diuinum esse non potest aliquid superaddi, quod designet ipsum designatione essentiali, sicut designatur genus per differentias. Impossibile enim est aliquid esse in actu, nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur: non enim potest esse animal in actu, quin sit animal rationale vel irrationale. Vnde etiam Platonici ponentes ideas, non posuerunt ideas per se existentes generum quæ designantur ad esse speciei per differentias essentiales, sed posuerunt ideas per se existentes solarum specierum quæ ad sui designationem non indigent essentialibus differentijs: si ergo diuinum esse per aliquid aliud superadditum designetur designatione essentiali: ipsum esse non erit in actu nisi illo superaddito existente: sed ipsum esse diuinum est sua substantia, (vt ostensum est) †ergo substantia diuina non potest esse in actu, nisi aliquo superueniente: ex quo potest concludi, quòd nõ sit per se necesse esse, cuius contrarium suprà ostensum est.

†Cap.24.

†Cap.13.

2 Item, omne illud quod indiget aliquo superaddito ad hoc quod possit esse, est in potentia respectu illius: sed diuina substantia non est aliquo modo in potentia, (vt suprà ostensum est,) sed sua substantia est suum esse: ergo esse suum non potest designari aliqua designatione substantiali per aliquid sibi superadditum.

†Cap.16.

3 Amplius, omne illud per quod res consequitur esse in actu, & est intrinsecum rei, vel est tota essentia, vel pars essentiæ: quod autem designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse actu, & est intrinsecum rei designatæ: aliàs per id designari non posset substantialiter: ergo oportet quòd sit, vel ipsa essentia rei, vel pars essentiæ: sed si aliquid superadditur ad esse diuinum, hoc non potest esse tota essentia dei, quia iam ostensum est, †quòd esse dei non est aliud ab essentia eius. Relinquitur ergo quòd sit pars essentiæ diuinæ: & sic deus erit compositus ex partibus essentialiter, cuius contrarium suprà ostensum est.

†Cap.22.

Cap.18.

4 Item, quod additur alicui ad designationẽ alicuius designatione essentiali, non constituit eius rationem, sed solùm esse in actu. rationale enim additum animali acquirit animali esse in actu: non autem constituit rationem animalis, inquantum est animal. nam differentia non intrat diffinitionem generis, sed si in deo addatur aliquid per quod designetur designatione essentiali: oportet quòd illud constituat ei cui additur rationem propriæ eius quidditatis seu naturæ. nam quod sic additur, acquirit rei esse in actu. hoc autem scilicet esse in actu, est ipsa diuina essentia, (vt suprà ostensum est:) relinquitur ergo quòd supra diuinum esse nihil possit addi quod designet ipsum designatione essentiali, sicut differentia designat genus.

Super cap. 24.

VLtimo loco excludit San. Thom. à deo compositionem generis & differentiæ.

CIRCA hoc autem duo facit. Primò excludit compositionem potentialem, secundum quod genus continet multas differentias potentialiter, per quas determinari potest. Secundò compositionem actualem, secundum quòd species dicitur ex genere & differentia componi. Quantum ad primum ponitur hæc conclusio. supra diuinum esse non potest aliquid superaddi, quod designet ipsum designatione essentiali, sicut designatur genus per differentias.

PRO huius intelligentia antequã probetur conclusio, considerare oportet quòd genus dicitur designari, siue determinari essentialiter per differentias, non quasi ipsæ differentiæ sint de essentia generis & quidditate, sed quia ipsam generis naturam diuidunt in diuersas essentias & naturas per se sub genere contentas: genus enim naturam quandam illimitatam & indeterminatam dicit respectu specierum, per additionem autem vnius differentiæ cõtrahitur ad vnam speciem de qua essentialiter prædicatur, & per additionem alterius contrahitur ad aliam speciem, & sic dicitur designari designatione essentiali, id est, determinari ad essentiam speciei sub ipso contentæ, per hunc ergo modum designari diuinum esse negatur, quasi scilicet sit quoddam commune dicens naturam quandam indeterminatam, per aliquam differentiam limitabilem & contrahibilem ad particulariorem naturam sub ipso per se contentam, vt aliqui malè posuerunt.

Differentiæ non est de essentia generis.

Probatur autem primò, Deus est per se necesse esse, ergo sua essentia non est in actu aliquo superueniente, ergo nec suum esse, ergo suum esse non designatur designatione essentiali: prima consequentia patet, secunda probatur, quia suum esse est sua essentia. Tertia verò, quia impossibile est aliquid esse actu, nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur: non enim animal est actu, nisi sit rationale aut irrationale, nec etiam Platonici posuerunt ideas nisi specierum specialissimarum, ergo si designaretur esse designatione essentiali, non posset esse actu nisi per illud quod ipsum designaret, & sic esset in actu per aliquid superueniens.

Plato non posuit ideas nisi specierũ specialissimarum.

CIRCA positionem Platonis aduertendum quòd ly, specierum specialissimarum, non facit differentiam ab omnibus vniuersalibus simpliciter. nam vt patet primo Ethicorum, & ponitur à diuo Thom. prima quæstione 6. artic. 4. & 8. de veritate q. 21. artic. quarto. Plato non solùm posuit ideas specierum specialissimarum, sed etiam entis, vnius, & boni: sed facit differentiam à speciebus subalternis, scilicet à generibus. Vt enim dicitur veri. quæst. tertia, artic. 8. Plato non posuit ideas generum, sed tantùm specierum specialissimarum, quia cùm idea non sit nisi eorum quæ per se sunt intenta: intentio autem naturæ non terminetur ad productionem formæ generis, sed solùm formæ speciei, non oportuit ponere ideas generum, sed bene specierum. vnde quod aliquando dicit San. Thomas Platonem posuisse ea quæ secundum intellectum separari possunt esse separata secundum esse, intelligendum est de iis quæ per se sunt à natura intenta: huiusmodi autem sunt species specialissimæ, & ea quæ omnibus sunt communia, vt ens, vnum, & bonum, non autem genera.

Impossibile est aliquid esse actu, nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur.

ADVERTENDVM quòd ista propositio, impossibile est aliquid esse actu, nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur, dupliciter exponi potest. Vno modo vt per esse substantiale intelligamus ipsam essentiam & quidditatem, & sic, sine dubio, vera est, vt declaratur per exemplum, & Platonis positionem: non enim animal in actu esse potest, nisi sint differentiæ quibus natura animalis determinatur ad vnam speciem vlterius essentialiter non determinabilem.

Sed sensus iste non videtur esse ad propositum, quia hic loquitur Sanct. Thom. de actuali existentia dei, non de essentia. Ideo secundo modo intelligi potest, vt per esse substantiale intelligatur ipsa actualitas essendi. Et tunc probatio potest dupliciter exponi, scilicet per viam similitudinis, per viã exempli. Per viam similitudinis, quia sicut animal non potest existere actu, nisi existente ipsa differentia limitante essentialiter, ita si esse limitationem essentialem per aliquid aliud recipiat, non poterit poni actu, nisi illa differentia existente, per quam essentialiter limitatur. Per viam etiam exempli, quoniam animal non est actu, nisi sit aliqua eius differentia, per quam eius esse substantiale determinetur, ergo & similiter in omnibus aliis nihil est in actu, nisi existentibus omnibus quibus esse substantiale essentialiter determinatur: quomodo autem per rationale aut irrationale esse substantiale determinetur, dicetur in tertia ratione.

Quando differentia fit extra essentiam generis.

SED occurrit dubium, quia non videtur inconueniens diuinam essentiam esse actu per aliquid superadditum, si illud ab essentia realiter non distinguatur, sicut non est inconueniens. vt per sapientiam superadditam essentiæ ab ea non realiter distinctam, sed secundum rationem, sapiens fit: per hoc enim non tollitur quin sit per se necesse esse, sicut per hoc quòd per sapientiam sapiens est non tollitur quin per se ac per suam essentiam sapiens sit, modò si adderetur esse diuino aliquid essentialiter ipsum determinans, illud neque ab esse, neque ab essentia realiter distingueretur: sicut nec differentia contrahens genus distinguitur realiter à genere, ergo non est inconueniens ipsam esse actu per aliquid superadditum essentiæ.

Esse diuinum limitari non potest.

AD euidentiam huius dubii considerandum est, quòd aliter loquendum est de natura generis secundum quòd est in specie secundum rem: & aliter secundum quòd in communi consideratur per abstractionem à speciebus & differentijs. Primo enim modo idem est cum differentia realiter, & differentia non est aliquid additum generis entitati. Secundo autem modo consideratur genus tanquam formaliter distinctum à differentia, vtpote nõ habens cum ea aliquam identitatem, nisi potentiali scilicet continentia, inquantum ipsas differentias potentialiter continet: ideo differentia tunc consideratur tanquam diuino extra essentiam generis, & ideo cum naturæ generis sic consideratæ additur differentia, additur tanquam aliquid extraneũ ab essentia generis, vnde si genus poneretur existere secundum quòd intelligitur, esset sine differentijs quibus diuiditur, & ad inferiora contrahitur. Patet enim quòd animal per abstractionem à differentijs consideratum, nihil aliud essentialiter est quàm substantia animata sensibilis: quod si addatur rationale, dicetur substantia animata, sensibilis, rationalis, vbi constat rationale toti essentiæ animalis esse additum, & sic ad hoc vt animal sit, requiritur vt sibi aliquid addatur, quod extra eius formalem rationem sit, licet in eo quod constituitur per ipsa genus & differentia idem realiter sint, vnde dici non potest quòd genus per seipsum sit, sed per aliud, quia per differentiam. Sic ergo si diuinum esse formaliter consideratum, & secundum propriam rationem esset aliquod commune essentialiter contrahibile ad modum generis, & similiter essentia diuina, non posset actu esse, nisi per aliquid omnino ab eius quidditate & essentia formaliter considerata, alienum: licet illud additum essentiæ in illo in quo vniretur, esset idem realiter cum essentia.

Quando differentia fit extra essentiam generis.

Dicitur ergo ad dubium quòd non solùm inconueniens est, quòd essentia diuina ad esse actu indigeat aliquo à se realiter distincto: sed etiam inconueniens est vt indigeat aliquo, quod sit extra formalem eius rationem & quidditatẽ: quia tunc non esset ex propria quidditate, & essentia necesse esse, sed ad hoc vt esset aliquo omnino extrinseco ab eius formali & quidditatiua ratione indigeret. Quod autem additur de sapientia non est simile, sapientia enim non est extra formalem, & quidditatiuam rationem essentiæ si consideraretur diuina essentia secundum quòd in se est, tantùm secundum quòd à nobis diuersi, modè concipitur. Si autem essentia diuina esset natura indeterminata ad modum generis, & determinaretur per differentiam essentialem, illa differentia esset extra quidditatiuã rationem essentiæ, etiam secundum q. in se est consideratæ, non tantùm secundũ nostrum modũ cõcipiẽdi.

Secundò, Diuina substantia nullo modo est in potentia, quia est ipsum esse, quod est actualissimum, ergo esse diuinum non potest designari essentialiter per aliquid sibi additum: probatur consequentia, quia omne quod indiget aliquo ad hoc vt sit, est in potentia respectu illius, si scilicet indigeat ipso tanquam forma limitante.

Tertiò

Tertiò designatur essentialiter per aliquid additũ, ergo additum facit rem designatam esse actu, & est ei intrinsecum: illud ergo vel est eius essentia vel pars essentiæ non potest esse tota essentia Dei: quia eius essentia, est idem quod esse: quod autem additur ipsi esse non est totum esse secundum quòd additur, licet materialiter idem esse possit, ergo pars est essentiæ, ergo deus est compositus, cuius oppositum superius est ostensum. probatur consequentia: quia quod designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse actu, & est intrinsecum rei designatæ. secunda etiam probatur, quia illud per quod res in actu & est intrinsecum rei: vel est essentia tota vel pars essentiæ.

Quod designat aliquid designatione essentiali facit rem esse actu & est intrinsecũ rei designatæ.

ADVERTE quòd hæc ratio procedit ex imaginatione quòd esse diuino aliquid addatur tanquam constitutiuum diuinæ essentiæ, sicut generi aliquid additur, quod est constitutiuum speciei.

SED circa illam propositionem, quod designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse in actu, & est intrinsecum rei designatæ, sciendum quòd esse in actu dupliciter accipi potest, vno modo in actu quidditatiuo, & essentiali: alio modo in actu existentiæ actualis: propositio hæc non tantùm intelligitur, de esse in actu quidditatiuo, verùm etiam de esse in actu existentiæ. Nam hæc differentia, rationale, addita animali constituit hominem, qui hoc loco dicitur res designata in actu essentiæ, & quidditatis, eo quòd in animali continebatur potentialiter homo: per adiunctionem autem differentiæ constituitur in actu animal rationale, quæ est hominis essentia & quidditas, sicut per coniunctionem formæ cum materia fit in actu quidditatiuo ipsum totum, constituit etiam hominem in actuali existentia, inquantum constituit quidditatem, quæ est proprium susceptiuum esse formaliter loquendo, & essentialiter. Ex additione enim differentiæ specificæ ad genus, constituitur proprium susceptiuum esse essentialiter, quia species specialissima non indiget aliquo formali intrinseco ad hoc vt sit, licet in rebus materialibus requirantur aliqua materialia principia naturam individuantia. Propter hoc inquit Porphyrius, quòd differentia conducit ad esse, quia scilicet constituit proprium susceptiuum essentiale ipsius.

Quarto, si adderetur ad esse dei, adderetur ad eius essentiam, quia essentia & esse in ipso sunt idẽ, ergo oporteret vt illud essentialiter designans constitueret propriam rationem naturæ, & quidditatis diuinæ, sed hoc est contra rationem eius quod aliquid essentialiter determinat: nullum enim tale constituit rationem eius cui additur, sicut rationale non constituit rationem animalis: probatur consequentia: quod sic additur, constituit esse in actu eius cui additur, sed hoc in deo est diuina essentia, ergo si aliquid sibi essentialiter adderetur, illud eius essentiam constitueret.

CIRCA illam propositionem, quod additur alicui ad designationem essentialem non constituit eius rationem, sed solùm esse in actu. Notandum quòd hæc propositio non est eadem cum illa propositione præcedentis rationis quam exposuimus: in illa enim esse in actu, referebatur ad constitutum per genus & differentiam, siue ad constitutum per additum, & id cui fit additio, quæ dicebatur res designata, siue determinata, id est, ipsam determinationem includens: non autem sicut id cui apponitur ab extrinseco designatio: hic autem refertur ad id cui fit additio, siue ad genus ipsum: genus enim quia habet rationem potentiæ & determinabilis, vt consideratur sub ratione totius vniuersalis, non habet in se aliquem actum eorum quibus ad speciem determinatur, ideo est in potentia respectu differentiarum & specierum: per additionem verò differentiæ fit in actu differentiæ & speciei, & fit proprium susceptiuum essentiale actualis existentiæ, sicut materia: quia non habet in sui substantia aliquem actum. si consideretur per præcisionem ab omni forma est in potentia, vt ad hanc vel illam formam, & ad hanc vel illam speciem determinetur: cùm autem acceperit formã, est in actu illius formæ & speciei per speciem constitutæ, & in esse actualis existẽtiæ quod illam formam concomitatur.

Esse diuinum limitari non potest.

AD maiorem intelligentiam eorum quæ in hoc capitulo dicta sunt, sciendum ex doctrina Sancti Thom. 1. quæst. 4. ar. primo de potentia, quæst. 7. ar. 2. & de ente, & essentia, quòd aliter loquendum est de esse actualis existentiæ abstracto secundum rem quale est esse diuinum, & aliter de esse abstracto & communi secundum rationem: sicut aliter loquendum esset de albedine si esset separata secundum rem ab omni receptiuo, & aliter si fit abstracta ab omni subiecto secundum considerationem tantùm: conueniunt quidem in hoc esse abstractum secundum rem, & esse abstractum secundum rationem, quod neutrum est per differentiam formalem determinabile, eo quòd esse nominet actum perfectissimum, & actualitatem omnium actualitatum & per consequens nihil sit ipso esse formalius, & actualius: ex quo sequitur quòd nec huic, nec illi aliquid additum est: alioquin abstractum omnino non esset sicut & animali, secundum quòd consideratur per abstractionem ab omnibus differentijs non est aduncta differentia rationalis. Sed differunt in hoc quòd esse diuinum secundum rem ab omni receptiuo separatum, non solùm determinari non potest per differentiam essentialem, sed nec etiam per aliquod susceptiuum, eò quòd in nullo recipi possit: sicut albedo quæ esset realiter separata ab omni subiecto, non posset in subiecto recipi, quoniam ab hac, & ab illa particulari albedine distingueretur: quia esset subsistens ab omni subiecto separata: aliæ autem in hoc, aut illo subiecto sunt: vnde si remoueretur ab ea esse subsistens & separatum, iam non esset eadem quæ prius: esse autem secundum rationem commune licet formalibus & essentialibus differentijs limitari non possit, potest tamen per diuersa recipientia determinari: fit enim esse hominis, quia in humana natura recipitur: & esse equi, quia in natura equi recipitur: sicut albedo secundum rationem communis limitatur ad hanc & illam, quia in hoc & illo subiecto recipitur. Esse ergo diuinum licet sit ab omni principio determinatè absolutum, non est tamen esse commune secundum rationem: quia esse commune secundum rationem, licet vt sic non sit per aliquid determinatum in actu, potest tamẽ per susceptiuum determinari: esse autem diuinum nec actu, nec potentia est determinatum, imò de ratione sua est, vt determinari non possit.

Quòd deus non sit in aliquo genere. Cap. 25.

†Idẽ prima sen. d. 8. q. 4. art. 2. p. p. q. 3. ar. 5. & de po. quæstio. 7. art. 3. †cap. 18.

EX hoc autem de necessitate concluditur, quòd deus non sit in aliquo genere. Nam omne quod est in aliquo genere, habeat aliquid in se per quod natura generis designetur ad speciem. nihil enim est in genere quod non sit in aliqua eius specie: hoc autem in deo est impossibile (vt ostensum est,) impossibile est igitur deum esse in aliquo genere.

2 Amplius, si deus sit in genere, aut est in genere accidentis, aut in genere substantiæ. In genere accidentis non est: accidens enim non potest esse primum ens & prima causa. In genere etiam substantiæ esse non potest: quia substantia quæ est genus, non est ipsum esse: aliàs omnis substantia esset esse suum: & sic non esset causatũ ab alio: cùm ratio generis saluetur in omnibus quæ sub genere continentur: & sic nulla substantia esset causata ab alio, quod esse non potest (vt patet ex dictis) deus autem est ipsum esse, igitur non est in aliquo genere.

3 Item, quicquid est in genere, secundum esse differt ab aliis quæ in eodem genere sunt: aliàs genus de pluribus non prædicaretur: oportet autem omnia quæ in eodem genere sunt, in quidditate generis conuenire: quia de omnibus genus in quod quid est, prædicatur: esse igitur cuiuslibet in genere existentis, est præter generis quidditatem. hoc autem in deo impossibile est, deus igitur in genere non est.

4 Amplius, vnumquodque collocatur in genere per rationem suæ quidditatis, genus autem prædicatur in quid est: sed quidditas dei est ipsum suum esse, secundum quod non collocatur aliquid in genere: quia sic ens esset genus quod significat ipsum esse: relinquitur ergo quòd deus non sit in genere.

†5. metaphysicæ tex. cõ. 10.

† Quòd autem ens non possit esse genus, probatur per philosophum in hunc modum: Si ens esset genus, oporteret differentiã aliquam inueniri, per quam traheretur ad speciem. nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quòd genus sit in ratione differentiæ: quia sic genus poneretur bis in diffinitione speciei, sed oportet differentiam esse præter id quod intelligitur in ratione generis. nihil autem potest esse quod sit præter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus prædicatur: & si per nullam differentiam contrahi potest, relinquitur ergo quòd ens non sit genus: vnde ex hoc de necessitate concluditur quòd deus non sit in genere.

Ex hoc etiam patet quòd deus diffiniri non potest, quia omnis diffinitio est ex genere & differentiis.

Patet etiam, quòd non potest demonstratio de ipso fieri, nisi per effectum, quia principium demonstrationis est diffinitio eiusdem, de quo fit demonstratio.

Dubitatio.

Potest autem alicui videri quòd quanuis nomen substantiæ deo propriè conuenire nõ possit: quia deus non subsistat accidentibus: res tamen significata per nomen ei conueniat: & ita sit in genere substantiæ. nam substantia est ens per se, quòd deo constat conuenire: ex quo probatum est ipsum non esse accidens.

Solutio.

† Sed ad hoc dicendum est ex dictis, quòd in diffinitione substantiæ non est ens per se: ex hoc enim quod dicitur ens non posset esse genus, quia iam probatum est quòd ens non habet rationem generis. similiter nec ex hoc quod dicitur per se, quia hoc non videtur importare, nisi negationem tantùm. Dicitur enim ens per se ex hoc quod non est in alio, quod est negatio pura, quæ nec potest naturam vel rationem generis constituere: quia sic genus non diceret quid est res, sed quid non est: oportet igitur quòd ratio substantiæ intelligatur hoc modo: quòd substantia sit res cui conueniat esse non in subiecto: nomen autem rei à quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse: & sic in ratione substantiæ intelligatur quòd habeat quidditatẽ cui conueniat esse, non in alio: hoc autem deo non cõuenit. nam non habet quidditatem nisi suum esse.

Vnde relinquitur quòd nullo modo est in genere substantiæ: & sic nec in aliquo genere cùm ostensum sit ipsum non esse in genere accidentis.

Universidad de Deusto
BibliotecA

Super caput 25.

SEcundò, ostenditur in deo non esse compositionem actualem generis & differentiæ: & ponitur hæc conclusio. Deus est in nullo genere.

CIRCA quã conclusionẽ tria facit S.Tho.Primò enim ipsam probat. Secundò, quædam ex ipsa correlaria deducit. Tertiò, quandam soluit instantiam.

Quantum ad primum arguit primò sic. In deo nihil est per quod designetur natura ad speciem, ergo non est in genere. antecedens patet ex præcedenti capitulo: consequentia verò probatur, quia nihil est in genere, quod non sit in aliqua eius specie, quod intelligendum est de iis quæ sunt completa in natura,& directè, non autem quæ solùm per reductionem sub genere continentur.

Sed videtur antecedens huius rationis non haberi ex præcedenti capitulo. Ibi enim ostensum est,quòd esse diuinum non potest designari essentialiter per aliquid superadditum: ex hoc autem non habetur quòd in deo non sit aliquid determinabile, & aliquid determinans: sicut ex hoc quod humanitas non est per aliam formalem differentiam essentialiter limitabilis & contrahibilis, non habetur quòd in humanitate non sit natura secundum se contrahibilis, & natura contrahens si formaliter considerentur.

Respondetur quòd ex eisdem rationibus, quibus probatum est nihil posse addi ad diuinum esse, quod ipsum essentialiter designet, constat in Deo nihil esse quod habeat rationem differentiæ designantis essentialiter. Id enim quod designaretur per ipsam, non esset per se necesse esse: quia ad hoc vt actu esset, indigeret illa differentia, vt in prima ratione procedebatur, & esset in potentia respectu illius, vt in secunda assumebatur ratione: ipsa etiam differentia esset pars essentiæ formaliter sumptæ, vt tertia concludebat ratio: similiter quicquid est actu in deo, est idem formaliter cum omni natura quæ in deo est, si secundum se considerentur ea quæ sunt in deo: cùm omnia sint ipsum purum esse, ideo non potest alicui existenti in deo addi aliquid, quod sit extra eius rationem, vt quarta responsio procedebat. Implicitè ergo ostenso quòd esse diuinum, non recipit essentialiter limitationem: etiam ostensum est nihil esse in deo quod rationem differentiæ essentialiter limitantis habeat.

Secundò, Deus non est in genere accidentis, quia accidens non potest esse primum ens & prima causa,nec in genere substantiæ: quia substantia quæ est genus, non est suum esse: alioquin omnis substantia esset suum esse,cùm ratio generis saluetur in omnibus, quæ sub genere continentur, & sic substantia non esset causata ab alio: deus autem est suum esse, ergo deus non est in genere.

AD euidentiam huius rationis considerandum est,quòd ex hoc aliquid habet rationem causati ab alio,quod ab ipso recipit esse: causare enim vt dictũ est suprà, est facere aliquid esse in actu: vbi ergo ponatur quòd esse rei non conueniat sibi ab alio, sequitur ipsam rem causatam non esse: ex hoc autem quòd ponitur substantiam rei ab esse non distingui, oportet poni esse non conuenire rei per aliam causam efficientem,quia ipsa essentia rei sibi conuenit per se,& non per causam productiuam,nulla enim causa est,quæ faciat hominem esse hominem, aut animal, aut substantiam,cùm similes propositiones primi modi sint sempiternæ veritatis, siue producatur res in esse, siue non producatur: & si inueniatur Sanct. Tho. aliquando dicere, vt de veri. quæst.21. articul.5. quintum, quòd creatura est, à deo secundum essentiam suam, intelligendum est quòd ipsam essentiam creaturæ producit in esse, non quòd faciat essentiam creaturæ conuenire sibi, quasi faciat hominem esse hominem. Sequitur ergo si substantia sit suum esse quòd ipsa substantia causata non erit,eo quòd ab alio non accipiet esse sicut nec essentiam.

Tertiò. Quod est in genere differt secundum esse ab omnibus aliis quæ sunt in illo genere: conuenit autem cum illis in generis quidditate, ergo in omni existente in genere esse est præter generis quidditatem, ergo deus non est in genere. antecedens quo ad primam partem probatur, eo quòd genus de pluribus prædicetur: aliqua autem in vna cõmuni quidditate conuenientia ideo plura sunt, quia habent distincta esse: quo ad secundam verò probatur quia genus prædicatur in quid de omnibus speciebus: prima consequẽtia patet, quia idem non est principium conuenientiæ & distinctionis respectu eiusdem. Secunda etiam patet, quia in Deo esse non est præter eius quidditatem.

CIRCA istam rationem est aduertendum quòd ex eo quòd species cõueniunt in quidditate generis, differunt autem in esse, & quidditatiuo, & actualis existentiæ: non sequitur formaliter illa quæ sunt in genere habere esse realiter distinctum à quidditate,sed tantùm formaliter sicut ex hoc quòd conueniunt species animalis in quidditate animalis: distinguuntur autem differentiis animalis, non sequitur quidditatem generis realiter à differentia distingui, sed tantùm formaliter,& hoc sufficit ad rationẽ sancti. Thom.quia esse in deo solùm non distinguitur realiter ab essentia, sed nec formaliter. Si enim conciperetur diuina essentia,& omnia quæ sunt in ipsa secundum quòd in se sunt omnium vna, & indiuisibilis ratio esset propter summam simplicitatem diuinæ naturæ, & puritatem: ad infinuandam autem istam formam distinctionem essentiæ & esse in re existente in genere, dixit sanct. Tho. esse cuiuslibet in genere existentis, est præter generis quidditatem: non autem dixit est realiter distinctum à quidditate,licet etiam sit verum quòd realiter distinguatur, vt aliis rationibus in secundo probabitur.

Quòd esse in genere conuenit cum aliis in generis quidditate, sed differt ab eis secũdum esse.

SED circa dicta occurrit dubium: Diceret enim aliquis, quòd sicut genus dicit vnam naturam communem secundum rationem,secundum quòd à differentiis per intellectum abstrahitur: ita,& esse illius quidditatis genericæ est vnum commune,secundum rationem per abstractionem ab omnibus principiis limitantibus, consideratum: & est idem illi quidditati, & sicut generis quidditas in speciebus pluribus multiplicatur realiter per differentias, cùm natura generis in vna specie sit diuersa à natura generis in alia, vt dicitur. 10. metaph. tex. 24. ita & esse illius quidditatis diuersificatur in diuersis speciebus, & sic non remanet maior vnitas quidditatis quàm esse: sed sicut quidditas generis remanet vna secundum rationem, multiplicatur autem realiter: ita & esse plurium specierum remanet vnum secundum rationem, multiplex autem secundum rem.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd esse non conuenit generi, nisi secundum quòd est in inferioribus limitatum: ideo comparatio inter quidditatem generis, & eius esse attenditur secundum quòd quidditas generis in speciebus consideratur. Non enim est aliquod esse, quo in natura existat animal ab omnibus speciebus separatum, sed bene quo existit hoc animal quæ est homo, & quo existit hoc animal qui est equus, & sic de aliis.

NOTANDVM secundò, quòd esse,licet habeat quandam communitatem rationis, inquantum omne esse dicitur actualitas existendi, non est tamen commune, vt superius diximus, ad modum generis. Non enim esse animalis dicit vnam naturam inuentam in omnibus esse animalium per intellectum abstrahibilem ab illis, & per aliquam differentiam contrahibilem sicut animal. Nam cùm dicat omnium actualitatem actualitatem, non potest aliquid formalius, & actualius limitari, sed sua communitas est communitas ad modum formæ quæ limitatur per receptiuum. Esse enim hominis distinguitur ab esse equi, quia hoc est actualitas huius, illud verò illius, propter hoc sicut aliud receptiuum eius per vnam generis differentiam constituitur, & aliud per aliam: ita alia est formalis ratio actualis existentiæ in vna specie generis, & alia in alia specie, ideo sicut cum vnitate formali generis in omnibus suis speciebus stat pluralitas differentiarum esse specifici, ita etiam cum vnitate illa genericæ quidditatis, stat pluralitas formalis ipsius esse existentiæ.

Dicitur ergo ad dubium primò quòd genus multiplicatur in speciebus realiter, & quantum ad esse quidditatiuum speciesum: non autem multiplicatur formaliter, & quantum ad esse quidditatiuum proprium: licet enim natura generis in vno sit diuersa realiter à natura generis in alio, non tamen est formaliter diuersa: natura enim animalis in omnibus animalibus est subiecta animata,sensibilis.

Dicitur secundò, quòd esse actualis existentiæ generis non manet idem formaliter in omnibus, cùm non dicat vnam naturam ab omnibus per intellectum abstrahibilem,sed secundum quòd per diuersas differentias constituitur diuersum susceptiuum ipsius esse,ita ratio actualis existentiæ diuersificatur simul cum eius reali diuersitate.

Dicitur tertiò,quòd licet ista esse,sint vnum in aliqua communi ratione quam format intellectus, eo quòd vnum sint proportionalitate quadam inquantum sicut se habet esse leonis ad leonem,ita esse equi ad equum,per hoc tamen non tollitur vis rationis: semper enim ista propositio est vera, illud quod est vnum formaliter in multis, distinguitur formaliter ab eo quod in illis multiplicatur, alioquin idem esset vnum & multa: ergo si quidditas generis in speciebus est vna,esse autẽ in eisdem speciebus multa sunt, sed fortassis sint vnum secundum aliquam rationem intellectus: ipsa generis quidditas ab esse formaliter distinguitur. Nec valet dicere, quòd ipsum esse remanet vnum in multis secundum rationem, quia vt ostensum est ex parte rei, nihil est vnum commune omnibus illis esse,sicut omnibus animalibus est vna natura communis per intellectũ ab illis abstrahibilis. Ex hoc autem vlterius sequitur quòd etiam realiter distinguantur, vt ingeniosè deducit Reuerendissimus Cardinalis S. Sixti in libro de ente & essentia: quia videlicet distinctio realis essè ab essentia, est causa distinctionis formalis inter illa, sicut & identitas realis illorum est causa identitatis formalis: nam valet, essentia est idem realiter cum esse: ergo non est ad aliquod genus determinata: quia etiam non mendicat esse in actu ab alio formaliter: materia autem generis limitatur per differentiam: ergo est purum esse, quia esse non determinatum ad genus, est purum esse, ergo esse est de ratione eius: quia esse est de formali ratione puri esse, ergo à primo ad vltimum, essentia est idem realiter quod esse,ergo essentia & esse sunt formaliter idem.

Quartò, Deus est suum esse,ergo non collocatur in genere: probatur consequentia, quia nihil posset esse genus ipsius nisi ens,eo quòd vnumquodque collocetur in genere per rationem suæ quidditatis: ipsum autem esse non importatur nisi per ens, sed ens non potest esse genus: vt dicitur tertio Metaphysic. tex. 10. ergo,&c. Quod autem ens nõ possit esse genus probat ibidem philosophus hac ratione. Omne genus per aliquam differentiam ad speciem contrahitur, de cuius ratione non est ipsum genus, sed est præter illud quod intelligitur in ratione generis, quia si genus esset de ratione differentiæ, bis poneretur in diffinitione speciei, sed nihil potest esse præter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus prædicatur, ergo ens non potest esse genus.

AD EVIDENTIAM huius propositionis: Vnumquodque collocatur in genere per rationem suæ quidditatis, sciendum quòd cùm in re existente sit quidditas, & esse non habet aliquid quod reponatur in genere ratione ipsius sui esse,sed ratione quidditatis tantùm: ex eo scilicet quòd sua quidditas in genere potentialiter continetur, & genus de ipsa essentialiter prædicatur. vnde cùm omne quod in genere continetur directè, sit species eius: contineri in genere ratione quidditatis nihil aliud est quàm esse speciem generis per suam quidditatem, non autem per suum esse vbi esse à quidditate distinguitur.

ADVERTENDVM etiam circa illam propositionem, differentia oportet esse præter id quod intelligitur in ratione generis, quòd illud quod intelligitur in ratione generis est ipsa generis quidditas & natura per eius diffinitionem significata: ideo esse præter id quod intelligitur in ratione generis, est esse præter essẽtiam generis & quidditatem: hoc autem dupliciter esse potest: vno modo, quia illud non ingreditur essentiam, & quidditatem generis, & hoc non solùm conuenit differentiæ, sed etiam speciei: alio modo, quia nec ipsum ingreditur quidditatem generis, nec quidditas generis, alioquin bis poneretur in diffinitione speciei, semel per se,& semel in differentia inclusum.

SED occurrit dubium, quia ens hic accipi videtur, secundum quòd significat actualem existentiam, vt patet ex intentione Sancti Thomæ volentis si deus sit in genere, oportere vt ens sit genus eius, quia quidditas dei est esse, scilicet actualis existentiæ: ens autem significat ipsum esse: modò falsum est quòd ens taliter acceptum de omnibus essentialiter prædicetur, vt videtur supponere Sanctus Thomas & nihil sit præter entis rationem. Nam secundum ipsum sic de solo deo essentialiter prædicatur. Ens enim quod essentialiter prædicatur, est ens quod significat essentiam rei: quod etiam dicitur in 10. prædicamenta, vt dicitur quinto met. non autem ens quod significat esse, ergo aut assumitur falsum, aut committitur fallacia æquiuocationis dum primò sumitur ens participialiter, posterius verò nominaliter.

An ens in 10. prædicamenta dictum, sit ens nominaliter sumptum.

PRO solutione huius dubii, quia tota difficultas consistit circa significatum huius termini ens: considerandum est quòd licet ens tam nominaliter quàm participialiter sumptum importet esse: vtroque enim modo ens significat quod habet esse, tamẽ aliter importatur per vnum modum quàm per alterum: si enim participialiter sumatur vt idem est absolutè, quod existens, esse importatur tanquam principale & formale significatum, eo quòd est abstractum huius concreti, ens,id autem quod habet esse importatur secundariò tanquam susceptiuum esse: sicut album primò,& formaliter importat albedinem quod est eius abstractum, secundariò autem importat subiectum, eo quòd

eo quòd ipsam albedinem significet per modum alteri inhærentis.

Si autem nominaliter sumatur, sic esse, non est eius abstractum, sed essentia,ideo principaliter eius significatum non est esse,sed essentia. esse autem importatur per ipsum tanquam id à quo nomen imponitur, sicut si lapis dicatur esse quod offendit pedẽ,offensio pedis importatur secundariò tanquam id à quo imponitur nomen,essentia autem eius tanquam principiale significatũ,patet autem hoc ex Sa. Th.10.meta.in expo.tex.8.vbi ait quòd ens per 10. prædicamenta diuisum significat ipsas naturas decem generum, secundum quòd sunt actu vel potentia.

Dicitur ergo primò quòd ens diuisum in 10. prædicamenta, est ens nominaliter sumptum,quod scilicet significat essentiam,primò tanquam rem significatam, & secundariò esse tanquam id à quo ipsum nomen imponitur. Dicitur secundò quod hoc est quod de omnibus essentialiter prædicatur,& quod philosophus probat non esse genus: non autem ens participialiter sumptum cuius principale significatum est esse tanquam eius abstractum.

Primum horum patet ex Sanct. Thom. ve. q. 21.ar. 4 quarum vbi loquitur vt articulo primo illius quæstionis patet de ente diuiso in 10. prædicamenta. Ibi enim ponens regulam,quòd in formis generalibus recipitur prædicatio concreti de abstracto inductiuè, hoc ostendit inquiens: dicimus enim quòd essentia est ens & bonitas est bona, & vnitas est vna, & sic de aliis,vbi constat,quòd essentiam tanquã abstractum & primò ac formale significatum entis ponit ar. quoque primo, primum inquit, quòd cùm ens dicatur absolutè,bonum autem superaddat habitudinẽ causæ finalis,ipsa essentia rei absolutè cõsiderata sufficit ad hoc quòd per eam dicatur aliquod ens,in secũdo quocui conuenit esse,significatur essentiam rei & diuidi in.10.genera, licet secundum quòd significat esse,sit prædicatum accidentale vt dat intelligere. Secundum verò probatur, quia Sanct. Tho.tenet in omni creatura realiter ab essentia distingui,& quòd in nullius creaturæ ratione perfectè includitur,vt patet veri.q.10.ar.12.& alibi. Sic enim patet quòd id quod importat esse tanquã primarium significatum, non potest de creatura essentialiter prædicari, & consequenter non est illud ens de quo probat philosophus quod non est genus hac ratione quia de omnibus prædicatur.

SED huic determinationi videtur obstare:quia videtur.S. Thom. prima parte quæstio.5.& 6.& veri quæst.21.velle,quòd bonum, quod etiam dicitur in 10.prædicamenta,vt dicitur primo Ethicorum,conuertatur cum ente participialiter non autem nominaliter sumpto, quod patet ex duobus.

Primò ex eo quòd dicit, quòd cùm bonum & ens conuertantur sicut res est ens, ita est bona, sed non est ens per essentiam,ergo nec bona: in hoc enim processũ oportet sumi ens participialiter quia hoc est quod negatur conuenire rei per essentiam eo quòd esse ab omni essentia creata realiter distinguatur, ergo ens quod conuertitur cum bono, & diuiditur in 10. prædicamenta, est ens participialiter sumptum.

Secundò ex eo quòd inquit, id quo res formaliter est bona non esse ens quod dicitur de ente nominaliter sumpto, falsum est, quia esse actualis existentiæ quo res est ens, & bona,est ens nominaliter. Ad hæc dicitur primò in communi, quòd procedunt ex falso fundamento scilicet quòd ens cùm nominaliter sumitur, non dicat esse,sed tantùm, cùm sumitur participialiter hoc enim falsissimum est,cùm vtroque modo, vt superius diximus significet id quod habet esse. sed verum est, quòd cùm nominaliter sumitur importat esse secundariò, & tanquam id, à quo imponitur nomen: cùm autem participialiter accipitur, dicit esse non tantùm sicut id à quo nomen imponitur, sed etiam tanquam res principaliter significata. Constat enim in doctrina Sancti Thomæ id à quo nomen imponitur, & id cui imponitur in aliquibus idem esse. Ex quo sequitur, quòd nominaliter accipiendo ens, aliquid potest dici ens per participationem ratione significati secundarii, & eius à quo nomen imponitur, licet ratione significati primarii non sit ens per participationem, sed per essentiam.

ATTENDENDVM autem, quòd non est idem dicere ens in actu secundum quòd ens diuiditur per ens in actu, & ens in potentia, & ens participialiter sumptum: quia ens actu quod diuidit ens primo, & formaliter significat essentiam,sicut & ens quod diuiditur, sed significat illam, vt est subactualis existentiæ, per quod differt ab ente in potentia,quod significat essentiam absque esse actuali: & ideo ens in actu secundariò significat esse: ens autem participialiter sumptũ,quod idem est quod existens vt dictum est, significat primò & formaliter ipsum esse: secundariò autem ipsam essentiam, cui conuenit esse suo modo. Vnde licet velit Sanctus Thomas, quòd bonum contertatur cum ente in actu,non tamen vult quòd conuertatur cum ente participialiter sumpto, quantum ad significatum primum & formale.& propterea assumptum in obiectionibus est falsum.

Bonum diuiditur in decem prædicamenta.

Quomodo bonum & ens secũdum essentiam cõuertuntur.

Ad primam ipsius probationem dicitur, quòd illam rationem, vt adducitur, non ponit Sanctus Thomas, sed bene in quæstionibus de veri. quæst. 21. artic. 5.6. ait. hoc modo essentia denominatur bona sicut & ens: vnde sicut habet esse per participationem,ita & bona est per participationem: in hac autem ratione non dicitur essentia creata esse ens per participationem, ratione primi & formalis significati, sed ratione connotati, siue ratione eius à quo nomen entis imponitur. Quia enim essentia creata habet esse distinctum à se & participatum, ens nominaliter sumptum ratione ipsius esse dicitur de illa per participationem: & sic falsum est quòd in illa ratione accipiatur ens participialiter, non nominaliter. Ad secundum patet solutio ex ipsius sancti Thomæ verbis ibidem, vbi inquit, quòd esse non dicitur ens per aliquod esse aliud, sed quia per ipsum res esse dicitur. Esse ergo non est ens sicut id quod habet esse, nominaliter etiam sumendo ens, sed sicut id quo aliquid habet esse: secundariò verò, etiam & id quo aliquid est, vt patet veri.eadem q. artic. 4. ad 4. & prima q.6.art.3. ad 3. Ad dubium ergo principale dicitur primò quòd accipitur ens, secundum quòd significat esse, non quidem tanquam principale significatum, sed tanquam id à quo imponitur nomen, & tale est ens nominaliter sumptum. Dicitur secundò,quòd ad intentionem nostrã. Quum enim ens significet id cui conuenit esse, & prædicet essentiam vt dictum est, non oportet vt in rerum diffinitione ponatur. Tenet autem Sco. primo senten. distin.3.q.3.quòd ens nõ prædicatur de vltimis differentiis formaliter, sed tantùm identicè, sed hoc in metaphisi. disputandum. Quantum ad secundum duo deducit correlaria. Primum quòd Deus diffiniri non potest, cùm omnis diffinitio ex genere & differentiis consistat, Deus autem non sit in genere. Secundum quòd demonstratio non potest de ipso fieri nisi per effectum, quia principium, siue medium demonstrationis est diffinitio rei de qua fit demonstratio, cùm ergo Dei nulla sit diffinitio, sequitur eius nullam demonstrationem esse.

Ens non ponitur in diffinitione alicuius.

Vtrum de deo possit esse demonstratio.

CIRCA secundum correlarium & eius rationem dubitatur. Si nanque ideirco non potest demõstratio esse de deo, quia ipsius non est diffinitio, sequitur

Universidad de Deusto
Biblioteca

sequitur quòd de ente non poterit esse demonstratio, neque de subsantia, neque de quocunque alio genere generalissimo, & consequenter metaphysica, quæ tractat de ente & subsantia: & matematica, quæ de quantitate tractat, non erunt scientiæ: patet sequela, quia nullum istorum habet diffinitionem ex genere & differentia compositam, quum nullum genus supra se habeant.

AD huius euidentiam considerandum est quòd dupliciter loqui possumus de demonstratione à priori: vno modo de ea cuius medium est verè & realiter causa inhærentiæ passionis ad subiectum de quo demõstratur. Alio modo de eo cuius medij non est verè & realiter causa passionis: sed est tantum medium secundũ rationẽ inquantũ dicit rationem quãdam priorẽ ratione eius quod accipitur vt passio, & est ratio vt talis passio insit subiecto. Prima demonstratio requirit vt medium sit vera diffinitio consians ex genere & differentia: quia passionis determinatæ vera causa est quidditas & essentia rei sub genere, quæ per veram diffinitionem significatur: nam proprietates generis non subsantus alij generi non sunt à natura illius generis realiter causatæ, cùm generi non conueniat esse, nisi secundum quòd per differentias limitatur ad speciem. Secunda autem demonstratio non requirit pro medio veram diffinitionem, sed sufficit vt sit aliqua cõceptio intellectus prior ordine quodam essentiali ratione passionis, & complete explicans naturam subiecti. Dicitur ergo primo quòd de Deo nullo modo potest esse demonstratio primo modo accepta, quum in deo nihil sit verè causatũ: & hoc contenienter probatum est per hoc quòd deus diffinitionem nõ habet. Dicitur secundò quòd vtique neque entis, neque generum generalissimorum est demonstratio isto modo propter eandem rationem. Dicitur tertiò quòd non sequitur metaphysicam & matematicam non esse scientias, quia licet per primum genus demonstrationis, non possit aliquid de ente & generalissimis generibus demonstrari: potest tamen de ipsis aliquid demonstrari per secundum demonstrationis genus. Nam licet ista non habeant diffinitionẽ, habẽt tamen, vt inquit S. Th. quinto metaphysicæ, lectione tertia, quandam simplicem conceptionem intellectus quæ ratio dici potest. Dicitur quarto, quòd neque etiam secundo modo potest esse de deo demonstratio perfecto modo, neque quo ad nos, neque secundum se, quia nos habere non possumus rationem aliquam intellectus, quæ perfecte explicet quidditatem dei, & dei secundum se est vna ratio sola, eo quòd omnia quæ in ipso sunt, absolutè, dicta sint de ipsius ratione, & sic non ex parte rei distinguere rationem pertinentem ad dei quidditatem, & rationem pertinentem ad passionem, vt vna ratio demonstretur, & alia sit medium demonstrationis: & ideo inquit sanctus Thomas, quod de ipso non potest esse demonstratio nisi per effectum.

QVANTVM ad tertium remouet tale dubium. Posset enim aliquis dicere quòd quamuis subsantia, quæ est genus, non conueniat deo quantum ad id à quo imponitur nomen, quod est accidentibus subsare: quantum tamen ad rem significatam deo conuenit: est enim deus ens per se, quæ est ratio subsantiæ.

Respondet autem quòd ens per se non est in diffinitione subsantiæ quæ est genus: ex eo enim quòd dicitur ens, non potest esse genus, quum ens genus esse non possit: nec ex eo quòd dicitur per se, quia illud negationem dicit, scilicet non esse in alio: negatio autem non potest rationem generis habere, quia sic gentis non diceret quid est res, sed quid nõ est. Sed ratio subsantiæ est, quòd sit res cui conuenit esse non in subiecto, & cum nomen rei à quidditate imponatur, sicut nomen entis ab esse, in ratione subsantiæ, intelligitur quòd habeat quidditatem cui conueniat esse non in alio, tanquam videlicet aliquid distinctum à quidditate. Non ergo subsantia quæ est genus, conuenit deo, cùm eius ratio sibi non conueniat: non enim deus habet quidditatem quæ sit alta ab esse, negatúrque quòd esse ens per se sit ratio subsantiæ vt assumebatur.

CIRCA hoc quod inquit sanctus Thomas, quoniam in diffinitione subsantiæ non est ens per se, sciendum quòd quidam Thomistarum sic intelligunt hæc verba, quasi velint dicere quòd ens non eadat in conceptu subsantiæ quæ est genus. sed ista interpretatio nõ vadit ad mentem sancti Thomæ: non enim inquit absolutè quòd ens non ponatur in diffinitione subsantiæ, id est, non est subsantiæ diffinitio, quia à nulla parte illius rationis posset subsantia rationem generis habere, sed eius diffinitio, siue ratio, secundum Aui. est hoc quod dico, res cui debetur esse non in alio, secundum quam potest sibi ratio generis conuenire, cùm exprimat aliquem specialem modum entis positiuum.

Quòd deus non est esse formale omnium. Cap. 26.

†Confutatio errors. †Idé. p.p. q.3. ar.8.

EX his confutatur quorundam error qui dixerunt deum nihil aliud esse quàm esse formale vniusciuiusque rei. Nam esse hoc diuiditur per esse subsantiæ, & esse accidentis: diuinum autem esse non est esse subsantiæ, neque esse accidẽtis, †Cap.25. vt probatum est: impossibile est igitur deũ esse illud esse, quo formaliter vnaquæque res est.

2 Item res adinuicem non distinguuntur secundum quòd esse habent, quia in hoc omnia conueniunt: si ergo res differunt adinuicem, oportet quòd vel ipsum esse specificetur per aliquas differentias additas, ita quòd rebus diuersis sit diuersum esse secundum speciem: vel quòd res differant per hoc quod ipsum esse diuersis naturis, secundum speciem conuenit. Sed primum horũ est impossibile, quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modũ quo differentia additur generi, vt dictũ est. †Relinquitur ergo quòd res propter hoc differant, quòd habent diuersas naturas quibus acquiritur esse diuersimodè: esse autem diuinum non aduenit alij naturæ, sed est ipsa natura seu essentia diuina (vt ostensum est) si igitur esse diuinum esset formale esse omnium, oporteret omnia simpliciter esse vnum. †Cap.22.

3 Amplius principium naturaliter prius est eo cuius est principium: esse autem in quibusdam rebus, habet aliquid quasi principium: forma enim dicitur esse principium essendi, & similiter agens quod facit aliqua esse actu. si igitur esse diuinum sit esse vniuscuiusque rei, sequetur quòd deus qui est suum esse, habeat aliquam causam; & sic non erit necesse esse per se, cuius contrarium suprà ostensum est. †Cap.13.

4 Adhuc: quod est commune multis non est aliquid præter multa, nisi sola ratione: sicut animal non est aliud præter sortem & Platonem & alia animalia nisi intellectu qui apprehendit formam animalis expoliatam ab omnibus indiuiduantibus & specificantibus. homo enim est quod verè est animal; aliàs sequeretur quòd in sorte & Platone essent plura animalia animal. s. ipsum cõmune & homo cõmunis & ipse Plato. multò ergo minus & ipsum esse commune est aliquid præter omnes res existentes nisi in intellectu solùm. si igitur Deus sit commune esse: Deus non erit aliqua res existens nisi quæ sit in intellectu tantùm. ostensum autem est suprà † deũ esse aliquid non solùm in intellectu sed in rerum natura: non est igitur deus ipsum esse commune omnium. †Cap.13.

5 Item generatio per se loquendo est via in esse, & corruptio via in non esse: non enim generationis terminus est forma & corruptionis priuatio nisi quia forma facit esse. & priuatio non esse: dato enim quòd aliqua forma non faceret esse non diceretur generari id quod talem formam acciperet. si igitur deus sit omnium rerum esse formale, sequetur quòd sit terminus generationis, quod est falsum, cùm ipse sit æternus vt suprà ostensum est. †Cap.18.

6 Præterea sequitur quòd esse cuiuslibet rei fuerit ab æterno: non igitur potest esse generatio vel corruptio: si enim sit generatio, oportet quòd esse præexistẽs alicui rei de nouo acquiratur: aut ergo alicui prius existenti, aut nullo modo prius existenti.

Si primo modo, cùm vnum sit esse omnium existentium, secundum positionem prædictam, sequitur q̃ res quæ generari dicitur, non accipiat nouum esse, sed nouum modum essendi: quod non facit generationem, sed alterationem. Si autem nullo modo prius existebat, sequetur q̃ fiat ex nihilo, quod est contra rationem generationis, igitur hæc positio omnino generationem & corruptionem destruit, & ideo patet eam esse impossibilem. Hunc etiam errorem sacra doctrina repellit, dum confitetur deum excelsum & eleuatum, vt dicitur Isa. 6. & eum super omnia esse, vt Romanorum 9. habetur. Si enim est esse omnium, tunc est aliquid omnium, non autem super omnia.

Hi etiam errantes eadem scientia propelluntur quæ & idolatræ: qui incommunicabile nomen scilicet Dei lignis & lapidibus imposuerunt vt habetur Sap. 14. Si enim deus est esse omnium; non magis dicetur verè lapis est ens quã lapis est deus. Huic autem errori quatuor sunt quæ videntur præstitisse fomentum

† 4. motiua præcedẽtis erro.

Primum est quarundam auctoritatũ intellectus peruersus. Inuenitur enim à Dio. dictũ quarto cap. celest. hierar. Esse omnium est supersubsantialis diuinitas.

Ex quo intelligere voluerunt ipsum esse formale omnium rerum deum esse. Non considerantes hunc intellectum ipsis verbis consonum esse non posse.

†Nam si diuinitas est omniũ esse formale, non erit super omnia, sed intra omnia: imò aliquid omniũ. Cùm enim diuinitatem super omnia dixit, ostendit secundũ naturam suam ab omnibus distinctum, & super omnia collocatum. Ex hoc verò quòd dixit quòd diuinitas est esse omniũ, ostendit quòd à deo in omnibus quædam diuini esse similitudo reperitur. Hunc etiam eorum peruersum intellectum alibi apertius excludens, dixit in 2. cap. de diuinis nominibus, quòd ipsius dei, neque tactus, neque aliqua commixtio est ad res alias, sicut est puncti ad lineam, vel figuræ sigilli ad ceram. †Impertio motiui.

Secundum

Secundum quòd eos in hunc errorem promouit: est rationis defectus. Quia enim id quod commune est per additionem specificatur vel indiuiduatur, æstimauerunt diuinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquid proprium, sed esse commune omnium. †Non cõsiderantes quòd id quod commune est vel vniuersale, sine additione esse non potest; sed sine additione consideratur: non enim animal potest esse absque rationali vel irrationali differentia, quanuis sine his differentijs cogitetur, licet etiam cogitetur vniuersale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis est. Nam si animali nulla differẽtia addi posset, genus non esset; & similiter est de omnibus alijs nominibus. †Respõsio.

Diuinum autem esse, est absque additione, non solùm cogitatione, sed etiam in rerum natura: & non solùm absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis: vnde ex hoc ipso quod additionem non recipit nec recipere potest, magis concludi potest quod Deus non sit esse commune, sed proprium. Etenim ex hoc ipso suum esse ab omnibus alijs distinguitur, quia nihil ei addi potest. † Vnde commentator in libro de causis dicit quod causa prima ex ipsa puritate suæ bonitatis ab alijs distinguitur, & quodammodo indiuiduatur. Tertium quod eos in hunc errorem inducit, est diuinæ simplicitatis consideratio. Quia enim Deus infinitæ simplicitatis est, æstimauerunt illud quod in vltimo resolutionis inuenitur eorum quæ sunt in nobis, Deum esse quasi simplicissimum: non enim est in infinitum procedere in compositione eorum quæ sunt in nobis. †In hõc etiam eorum deficit ratio, dum non attenderunt id quod in nobis simplicissimum inuenitur, non tam rem completam, quàm rei aliquid esse: Deo autem simplicitas attribuitur, sicut rei alicui perfectæ subsistenti. †Quartum etiam, quòd eos ad hoc inducere potuit, est modus loquendi, quo dicimus Deũ in omnibus rebus esse. Non intelligentes quod non sic est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa, quę nullo modo suo effectui deest. Non enim similiter esse dicimus formam in corpore, & nautam in naui. †Proposítione 8. circa finem. †Solutio. Destruct. motiui.

Super cap. 26.

POstquam ostendit S. Tho. in Deo non esse compositionem ex aliquibus, nunc ostendit non esse in ipso compositionem cum aliquo. Circa hoc autẽ duo facit, primò ostendit ipsum non esse omnium formale esse. Secundò quòd non est aliquorum forma ca. sequẽ. Quantum ad primum ostendit errasse illos qui posuerũt Deum formale esse omnium.

Circa hoc autem duo facit: primò enim hunc errorem impugnat. Secundò eorum fundamenta ponit, & ad ea respondet. Quantum ad primum, Arguitur primò sic. Esse formale diuiditur per esse subsantiæ, & esse accidentis: diuinum autem esse non est esse subsantiæ scilicet quæ est genus, neque accidentis, vt ex prædictis patet, ergo, &c.

Aduertendum hic, quòd sicut ens diuiditur per subsantiam & accidens, ita & esse diuiditur per esse subsantiale, quæ scilicet res absolutè dicitur existere in natura, & esse accidentale quo scilicet res dicitur esse talis, puta alba, aut nigra: sed sicut diuisio entis in subsantiam & accidens potest dupliciter accipi, scilicet vt est diuisio in genera tantùm, & vt est diuisio in subsantiã, qua dicitur, & de genere subsantiæ, & de ea subsantia quæ non est in genere, & in præcisamenta accidentium, ita & dupliciter esse diuidi potest per subsantiale, & accidentale. Sed cùm esse subsantiale contineat, & esse subsatię quę est extra genus, & esse subsantiæ quæ est in genere, si fiat diuisio in esse subsantiale in cõmuni, & esse accidentale, implicitè fit etiam diuisio in esse subsantię quę in genere, & esse accidentale. Quod ergo inquit S. Tho. esse formale diuidi per esse subsantię, scilicet quæ est genus, sic non oportet intelligere: quia sic tantùm probatum est superius Deum non esse, esse subsantiæ, dum probatum est Deum in genere non esse, & esse accidentis, intelligendum est non de prima & immediata diuisione esse, sed de secundaria & implicita, inquantum esse subsantiale comprehendit & esse quod est in genere, & esse quod est extra genus. Si enim Deus esset formale omniũ esse, oporteret quòd esset & esse subsantiæ quæ est in genere, & esse accidentis, & non tantùm esse subsantiæ quæ non est in genere.

Secundò, Sequeretur quòd omnia essent vnum simpliciter, hoc est impossibile, ergo, &c. probatur consequentia: quia omnia haberent vnum esse: conuenirent, oportet si debeant secundum esse differre, quòd vel ipsum esse per differẽtias specificetur: vel quòd in diuersis naturis recipiatur, nõ primũ, quia enti differentia addi non potest, vt superius est ostensum, nec secundum si esse diuinum sit esse formale omnium, quia non est esse receptum in natura, sed est ipsa natura diuina, ergo omnia habebunt vnum esse simpliciter.

CIRCA illam propositionẽ. Res adinuicem non distinguuntur secũdum quòd habent esse: considerandum quòd dupliciter sensum habere potest. Primus est, vt ratio formalis entis specificetur, & est sensus: entia non distinguuntur in hõc, quòd est habere esse, quia omnia in hoc quòd est habere esse conueniunt. Alius est vt proprius modus distinctionis eius quod habet esse, excludatur, & est sensus: non distinguuntur secundũ aliquem modum essendi, id est, non habent aliud & aliud esse: sicut si dicamus quòd animalia non distinguuntur secundum quòd sunt animalia, potest esse sensus, aut quòd non distinguuntur in communi ratione animalis, aut quòd non distinguuntur differentijs animalis, & sic non sunt diuersa animalia: primus sensus in vtraque verus est, & hunc intendit S. Thomas, secundus verò est falsus.

Tertiò, Deus non habet aliquam causam, ergo non est esse formale omnium: patet antecedens, quia esse Dei est ipse Deus, qui nullam habet causam, quum nihil eo sit prius: consequentia verò probatur, quia esse in quibusdam rebus habet causam, siue aliquid quasi principium essendi, & ipsum agens.

ADVERTENDVM quòd quũ esse in rebus ab alio productis dicitur habere aliquid quasi principium, non accipitur ly. quasi similitudinariè, sed vt est veritatis expressiuum: quomodo autem agens & forma sint diuersimodè de causa essendi dictum est superius. Quarto, tunc Deus non esset aliqua res existens nisi in intellectu, sed huius oppositum superius est ostensum, ergo, &c. probatur consequentia, quia commune multis non est præter multa, nisi secundum rationem, vt patet de animali. Si enim animal commune esset aliquid, essent in Platone plura animalia: homo enim essentialiter est animal, & Plato, & sic in Platone esset animal commune, & animal quod est homo, & animal quod est Plato: si ergo Deus sit esse commune formale omnium, Deus in solo intellectu erit.

CONSIDERANDVM hoc loco, quòd aliud est dicere, quod est commune multis, siue vniuersale non est ens nisi in intellectu, & aliud dicere, vniuersale non est aliquid præter multa, nisi in intellectu. Primum enim est falsum, & secundum est verum. Ipsum enim vniuersale non est ens rationis, si materialiter, & quantum ad rem denominatam sumatur: sed est ens reale in rebus existens: animal enim ens reale est, in particularibus animalibus existens. Sed verum est quòd ipsa abstractio & vniuersalitas sibi non conuenit nisi in intellectu: non inuenitur enim animal commune à particularibus animalibus separatum in rerum natura, sed bene per intellectum considerari potest per abstractionẽ ab omnibus particularibus. Per hunc ergo modum intelligitur consequens à Sancto Thoma inductum. Deus non erit aliqua res existens, nisi quæ sit in intellectu tantùm, id est, Deus non erit aliquid per se existens extra intellectum ab omnibus aliis rebus distinctum & separatũ, sed erit tantùm cogitatione & intellectu separatus à rebus. Quinto, Deus esset terminus generationis: hoc autem est falsum, cùm sit æternus, ergo, &c. probatur consequentia, quia generatio per se est via in esse, & corruptio via in non esse: forma enim non est terminus generationis, nec priuatio corruptionis, nisi quia priuatio facit non esse, & forma esse: vnde si forma non faceret esse, non diceretur generari quod talem formam acciperet.

PRO notitia eorum quæ hic dicuntur, considerandum est quòd & compositum, & forma, & esse sunt termini generationis, sed diuersimodè: compositum enim est terminus tanquam id quod generatur primò & per se. forma tanquam complementum essentiæ eius quod generatur: esse verò tanquam vltima actualitas eius. Quia ergo esse est formalis terminus generationis nõ tanquam complementum essentiæ alio actu actuatum, sed tanquam vltima actualitas eius quod sic vlterius non actuabilis, ideo generatio dicitur via ad esse: via enim respicit vltimum terminum per se, & ab eo determinationem capit.

SED circa hanc rationem duo occurrit dubia. Primum est, quia non videtur meconueniens quòd esse diuinum sit terminus generationis. Christus enim verè genitus est, & verè filius, & sua generatio ad nullum aliud esse terminatur, quàm ad esse diuinum, quum in ipso sit tantùm vnum esse substantiale, secundum doctrinam Sancti Thomæ, ergo esse diuinum est terminus generationis. Secundum est, quia non videtur valere ista consequentia, Deus est æternus, ergo non est terminus generationis: filius enim in diuinis genitus est, & per consequens illius generationis esse diuinum est terminus, & tamen filius est æternus. Quomodo esse diuinũ sit terminus generatiõis.

AD horum euidentiam considerandum est, quòd hic loquitur S. Tho. de generatione, quæ est mutatio de non esse ad esse, non autem de ea quæ est simplex productio. Sequitur enim, si esse diuinũ sit omniũ esse formale, quòd sit terminus talis generationis, quum multa creata ea generatione producantur: similiter loquitur de termino generationis per eam nouiter producto, quo modo philosophi de generatione subsistentium sunt locuti, dicentes ea generari, quæ de non esse producuntur in esse, & quorum esse prius non erat, multaque esse huiusmodi genita in natura apud ipsos constat. Ad primum ergo conceditur quidem, quòd esse diuinum est terminus temporalis generationis Christi, per talem generationem humanæ naturæ communicatus, non tamen est terminus eius tanquam per ipsam de nouo productus, secundum quem sensum de termino generationis loquitur S. Tho. Per hoc etiam patet responsio ad secundum. Videlicet enim est genitus tanquam de nouo, & de non esse ad esse productus, ergo non est æternus, & econtra: est æternus, ergo non est nouiter generatus: filius autem in diuinis non est secũdum diuinitatem nouiter genitus, & per mutationem de non esse ad esse, sed æternaliter per generationem, quæ est simplex productio, est à patre productus, ideo simul est & genitus & æternus: non est ergo instantia ad propositum, quia loquitur hic Sanctus Thomas de generatione, quæ est mutatio de non esse ad esse, & per quam aliquid de nouo producitur, de qua philosophi loquuntur, filius autem Dei non est secundum diuinitatem illo modo genitus. Sexto, tunc esse cuiuslibet rei erit ab æterno, quum esse diuinum sit æternum, ergo non erit generatio vel corruptio: probatur vltima consequẽtia, quia si sit generatio, oportet quòd illud esse æternum præexistens de nouo acquiratur, aut prius existenti, aut nullo modo prius existenti: si primum, ergo res quæ generatur non accipit nouum esse, sed nouum modum essendi, quum prius esset, & sit vnum esse omnium secundum illam positionem, ergo nõ generatur, sed alteratur. si secundum, ergo fiet ex nihilo, quod generationi repugnat. Accipere nouum modum essendi non autẽ nouum esse nõ facit generationẽ.

CIRCA illud quod inquit Sanctus Thomas, quòd accipere nouũ modum essendi, non autem nouum esse non facit generationem, dubitatur. Sequitur enim quòd Christus non sit temporaliter genitus: & per consequens non sit filius beatæ Virginis. Cuius oppositum catholici tenent: per incarnationem enim suppositum diuinum non accipit nouum esse, sed nouum modum essendi, siue nouam habitudinem ad humanam naturam, quum sit in Christo tantùm vnum esse substantiale: si ergo accipere nouum modum essendi non facit generationem, sequitur Christum non esse genitum. Si dicatur quòd licet non accipiat nouum esse, sed nouum modum essendi: accipit tamen nouam naturam, quia incipit esse suppositum humanæ naturæ: & propter hoc dicitur genitus: hoc non valet, quia, vt inquit Sanctus Thomas in præcedenti ratione, dato quòd aliquid accipiat, formam, si illa forma non faciat esse, non dicitur illud generari.

Dicitur quòd quum nondum sit facta mentio de trinitate diuinarũ personarum

Universidad de Deusto
Biblioteca

sonarum loquitur hic S. Thomas de generatione secundum quòd à philosophis accipitur: apud ipsos autem dicitur aliquid simpliciter generari, qui incipit in aliqua natura subsistere: hoc autem in naturalibus est, quum res simpliciter incipit esse, nouumque esse accipit, ideo illud tantùm dicunt simpliciter generari, quod nouum esse accipit, non autem quod capit nouum essendi modum. Secundum eos ergo illa propositio est vera, quia generationem solàm rerum naturalium considerabant, & si ponatur quòd diuinum esse omnium est esse formale, sequetur nullam esse naturalem generationem. Apud Theologos verò aliquid incipit esse suppositum alicuius naturæ, & tamen non incipit simpliciter esse, sicut suppositum diuinum incipit esse suppositum humanæ naturæ, in eaque subsistere, & tamen non incipit simpliciter esse, quum æternum habeat esse: quia ergo Christus incipit in humana natura subsistere, dicitur à Theologis verè genitus esse, licet non acceperit nouum esse, sed tantùm nouam quandam habitudinem ad humanam naturam incipientè per esse diuinũ existere suo modo: vnde illa propositio à Sancto Thoma de mente philosophorum assumpta, non est vera, nisi aliquid accipiat nouum modum essendi, siue nouam habitudinem, per hoc quòd incipit esse suppositum alicuius naturæ, cuius prius non erat suppositum: quod sanè apud philosophos inferiora hæc considerantes impossibile esset: apud Theologos verò in Christo verum est. Tunc enim & illud verè dicitur genitum, quanuis nouum esse non capiat, sed tantùm nouum modum essendi.

QVOD autem dixit S. Thomas, quoniam si forma non faciat esse, accipiens formam non dicitur generari: similiter intelligendum est secundum Theologos, nisi accipiens talem formam incipiat esse suppositum in illa forma subsistens, quia si incipiat esse, suppositum illius naturæ dicetur generari, licet per talem naturam simpliciter esse non habeat: apud philosophos verò simpliciter est vera, quia nihil incipit in rebus naturalibus in aliqua natura subsistere, nisi nouum esse per illam naturam habeat. Confirmatur conclusio authoritate scripturæ, dum ponit Deum super omnia eleuatum, & Isai. 6. & super omnia esse, vt Ro. 9. Nam si esset esse omnium, tunc non esset super omnia, sed aliquid omnium. Confirmatur secundò, quia rediret idolatrarum error, nomen Dei lignis & lapidibus imponentium, qui repelluntur Sapien. 14. posset enim sicut verè dicitur, lapis est ens, ita verè dici, lapis est deus.

CONSIDERANDVM est, quòd sicut ens verè dicitur quod habet esse, tanquam formalem sui actualitatem, ita verè dicitur Deus quanuum ad modum significandi quod habet deitatem vt formam: quum ergo esse diuinum idem sit quod deitas, si illud sit formalis actualitas lapidis, verè dicetur lapis habere deitatem vt formam, & sic esse Deus. Quantum ad secũdum, quatuor adducit fundamenta positionis huiusmodi. Primũ est, quia Dionysius 4. capit. cæl. hierar. ait, quòd esse omnium est supersubstantialis diuinitas, sed dicit duo S. Thom. primò, quòd ex istis habere nõ potest, quòd deitas sit formale esse omnium, imò potius habetur oppositum, quum dicat diuinitatem esse super omnia, quod etiam ostenditur ex his quæ habentur secundo ca. dist. nona. Dicit secundo, quòd intelligitur sic, quòd diuinitas est esse omnium, quia à Deo in omnibus quæ dã diuini esse similitudo reperitur.

PRO notitia huius solutionis considerandum, quòd quum esse vniuscuiusque rei, vt inquit S. Thomas prima parte. q. 105. artic. 5. sit maximè intimum rei, eo quòd sit omnium quæ in re sunt actualitas, oportet vt ad rei naturam pertineat, tanquam totius naturæ, & omnium eius partium actualitas, & sic non potest esse aliquid omnino naturam eius cuius est, excedens esse enim humanum ad naturam hominis, & esse equi ad naturam equi est limitatum: vnde si esse diuinum vniuscuiusque rei naturam omnino excedat, eiusque natura super omnium naturas sit collocata, vt Dionysius voluit, sequitur vt esse formale rerum non sit. secundum est, quia prædicti existimauerunt diuinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquid proprũ, sed esse commune omnium, eo quòd id quod est commune per additionem specificetur vel indiuiduetur. sed inquit S. Thom. quòd esse diuinum est absque additione, non solùm cogitatione, sed etiam in rerum natura, & non solùm additione caret, sed etiam receptibilitate additionis: id autem quod est commune siue vniuersale, sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur, non tamen sine receptibilitate additionis, vt patet etiam de animali. Nam si sibi nulla differentia addi posset, genus non esset, vnde ratio magis deducere videtur ad oppositum, vt etiam apparet ex libri de causis comentatorum.

ADVERTE quòd esse diuinum non potest habere rationem esse communis, communitate vniuersalis prædicabilis, sed bene est esse commune communitate formæ exemplaris, quia omne esse est quædã ipsius similitudo.

Comparatio esse diuinum ad esse cõe.

ADVERTE etiam duplicem differentiam poni hoc loco inter esse commune, & esse diuinum: licet enim conueniant in hoc quod est nihil habere additum: diuino enim esse nil additum est, cùm omnia in deo sint ipsum esse, similiter esse commune nil, vt sic habet per quod limitetur, differunt tamen primò, quia esse diuinum existit in rerum natura ab omni alia re separatum absque additione aliqua: esse autem vniuersale sicut nec alia vniuersalia, existere non potest absque additione illud limitante & contrahẽte. secundò, quia esse diuinum, non solùm additionem non habet, sed etiam additionem recipere non potest eo quòd in alio recipi non possit: esse autem commune additionem recipi potest, non quidem essentialis differentiæ vt superius est ostensum, sed materialis: limitatur enim per naturas in quibus recipitur.

ADVERTENDVM etiam quòd non solùm diuinum esse additionem non recipit alicuius contrahentis, & particularizantis, sed nec etiam alicuius ab ipso distincti superuenientis: esse autem subsistentiale omnium aliarum rerum recipit additionem superuenientis accidentis, quia nulla creata substantia est quæ sit omnino accidentibus, & esse accidentalibus expoliata, propter hoc bene dicitur hic quòd esse diuinum ab omnibus aliis distinguitur, quia nihil ei addi potest. Tertium est, quia Deus est infinitæ simplicitatis: ex hoc enim existimauerunt id quod in vltimo resolutionis inuenitur Deũ esse, quasi simplicissimum. Sed inquit S. Thom. quòd non attenderunt simplicissimum in nobis non tam rem completam, quàm rei aliquid esse, Deo autem simplicitas attribuitur, sicut rei alicui subsistenti.

ADVERTE quòd responsio stat in hoc, quòd simplicissimum in nobis ad quod fit resolutio si oporteat esse Deum, quia illud simplicissimũ quod in nobis est, non est tam res completa quàm aliquid rei. Deus autem res simplicissima est, & non est aliquid rei.

Dupliciter autem possumus interpretari hæc verba, simplicissimum in nobis non tam est res completa, quàm aliquid rei.

Primò, vt vnum excludatur, & aliud ponatur, vt sit sensus, nõ est res completa, sed aliquid rei: sicut si diceremus, sor. non est tam albus quàm pallidus, id est, non est albus, sed potius pallidus.

Secundo, vt vtrunque ponatur scilicet & quòd est res completa, & est aliquid rei, sed tunc accipiendum est completum non simpliciter, sed in genere: esse enim actuale rei, est completum in genere actuum, quia est vltima actualitas per alium actum non actualis: nõ est tamen res perfectè subsistens, sed aliquid rei, quo ipsa subsistit: Vtraque ergo interpretatio vera esse potest, sed prima magis videtur intendi, quia videlicet esse non est res simpliciter perfecta iuxta primã interpretationem. est autem perfecta in genere actuum iuxta secundam. Quartum est modus loquendi. dicimus enim Deum in omnibus rebus esse. Sed inquit S. Thom. quòd Deus non est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa: quæ nullo modo effectui deest: & quod non similiter dicimus esse formam in corpore, & nautam in naui.

NOTANDVM quòd non dicit S. Thom. non similiter esse formam in corpore & nautam in naui, quasi velit Deum esse in rebus tantummodo, sicut nauta est in naui: hoc enim repugnat ei quòd dixit Deum esse in rebus sicut causam, quæ nullo modo suo effectui deest, quia scilicet semper quandiu res est eam conseruat: nauta enim non est causa nauis, & etiam aliquando illi deest, sed vt ostenderet multos esse modos essendi in aliquo, & ideo nõ valere, Deus est in omnibus rebus, ergo est formale esse omnium rerum, sicut non valet nauta est in naui, ergo est forma nauis.

Quòd Deus non sit forma alicuius corporis. Capit. 27.

OStenso igitur quòd Deus nõ sit esse omniũ, similiter ostendi potest quòd Deus non sit alicuius rei forma.

Nam diuinum esse, non potest esse alicuius rei quidditas quæ non sit ipsum esse, vt ostensum est. † quod autem est ipsum esse diuinum, non est aliud quàm Deus, impossibile est igitur Deum esse alicuius alterius formã. † Cap. 12.

2 Amplius, forma corporis non est ipsum esse, sed essendi principium, Deus autem est ipsum esse: non ergo est Deus forma corporis.

3 Item ex vnione formæ & materiæ resultat aliquid compositum, quod est totum respectu materiæ & formæ: partes autem sunt in potentia respectu totius: in Deo autem nulla est potentialitas: impossibile est igitur Deum esse formam vnitam alicui rei.

4 Adhuc, quod per se habet esse, nobilius est eo quod habet esse in alio: omnis autem forma alicuius corporis habet esse in alio, quum igitur Deus sit ens nobilissimum quasi prima essendi causa, non potest esse alicuius forma.

5 Præterea, hoc idem potest ostendi ex æternitate motus sic. Si Deus est forma alicuius mobilis, quum ipse sit primum mouens compositum, erit mouens seipsum, sed mouens seipsum potest moueri & non moueri: vtrumque igitur in ipso est: quod autem est huiusmodi, non habet motus indeficientiam ex seipso: oportet igitur supra mouens seipsum ponere aliud primum mouens, quod largiatur perpetuitatem motus: & sic Deus qui est primum mouens, non est forma corporis mouentis seipsum. Est autem hic processus vtilis ponentibus æternitatem motus: quo non posito eadem conclusio haberi potest ex regularitate motus cæli. Sicut enim mouens seipsum potest quiescere & moueri, ita potest velocius & tardius moueri: necessitas igitur vniformitatis motus cæli dependet ex aliquo principio superiori omnino immobili, non quod est pars corporis mouentis seipsum, quasi aliqua forma eius.

Huic autem veritati concordat scriptura. Dicitur enim in ipsis: Eleuata est magnificentia tua super cælos Deus. Et Iob 11. Excelsior cælo est, & quid facies: Longior terra mensura eius, & latior mari. Sic igitur Gentilium error euacuatur, qui dicebant Deum esse animam cæli, vel etiam animam totius mundi. Et ex hoc errore idolatriam defendebant, dicentes totũ mundum esse Deum, non ratione corporis, sed ratione animæ, quo supposito, sequi opinabantur quòd mundo & partibus eius nõ indebitè diuinus cultus exhibebatur. Commentator etiam dicit in decimo Metaphys. quòd hic locus fuit lapsus sapientum gentis Zabiorum, id est idolatrarum, quia scilicet posuerunt Deum esse formã cæli. Auth. fit scripturæ. Exod. 33. Deut. 10. Hoc error Augustin. lib. 4. ci. c. 31. & lib. 7. c. 6. 12. Meta. cõ. 40. & contra medios.

Super cap. 27.

SIcut ostensum est, quòd Deus non est esse formale omnium, ita ostenditur in hoc cap. quòd nullius rei sit forma. Probatur primò. Esse diuinum non potest esse alicuius alterius quidditatis à se distinctæ actus, Deus autem est ipsum esse diuinum, ergo, &c. Esse diuinum non potest esse alterius quidditatis actus.

CIRCA hanc propositionem, Esse diuinum nõ potest esse alicuius alterius quidditatis actus, dubitatur: in Christo enim humana natura per esse diuinum existit: ergo

ergo esse diuinum est actus eius, quia nihil est aliud actualitatem essendi esse alicuius actum, quàm illud per talem actualitatem existere, ergo esse diuinum est actus alicuius naturæ & quidditatis à se distinctæ. Dicitur admittendo assumptum quòd esse diuinum non est actus humanæ naturæ, non enim vnitur sibi formaliter vt actus potentiæ, neque dicitur existere per esse diuinum, quasi sibi primò conueniat existere: existere enim non conuenit per se primo naturæ, sed suppositо, sed quia realiter vnitur supposito existenti formaliter per esse diuinum: vnde negatur consequentia.

Ad probationem dicitur quòd assumptum est verum, si per talem actualitatem illud primo & per se existat, non autem si existat tanquã ad vnitatem suppositi tractum. Dicitur vlteriùs pro intellectu propositionis S. Thomæ, quòd quidditatem non accipit pro natura, vt à supposito distinguitur, sed indifferenter pro omni entitate. Sensus enim est, quòd diuinum esse non potest esse formalis actus alicuius entitatis à se realiter distinctæ. Dicitur certiò, quòd secundum Herueum, & alios, tenentes esse de mente Sancti Thomæ, quòd non sit in Christo tantùm vnum esse, nisi loquendo de esse suppositali, & personali, assumptum est falsum: non enim in Christo humana natura existit per esse diuinum, sed per esse proprium. Secundò, forma corporis non est esse, sed essendi principium, Deus autem est esse, ergo, &c. Tertiò, quælibet pars comparatur ad totum compositum, sicut potentia ad actum: in deo autem nulla est potentialitas, ergo, &c.

ADVERTE quòd licet forma in ordine ad materiam sit actus: quia tamen totum habet rationem formæ in comparatione ad partes (vt enim dicitur secundo physic. & 5. Metaph. partes sunt materia totius.) Ideo, & ipsa etiam forma in comparatione ad totum habet modum potentiæ: propterea bene hic dicitur, quòd pars comparatur ad totum, sicut potentia ad actum.

Quarto, Deus est ens nobilissimum, quasi prima essendi causa, ergo, &c. probatur consequentia, quia quod per se habet esse, est nobilius eo quod habet esse in alio: omnis autem forma corporis habet esse in alio, ergo, &c.

Quinto, tunc compositum ex deo & corpore esset mouens seipsum, cùm Deus sit primum mouens, sed mouens seipsum potest moueri & non moueri: talem autem indeficientiam motus à seipso non habet, ergo oportet supra ipsum esse altiùs primum mouens, quod largiatur perpetuitatem motus, & sic esset aliquod mouens prius deo.

ADDIT autem Sanctus Thomas quòd processus huius rationis vtilis est ponentibus æternitatem motus, sed etiam hoc non posito eadem conclusio haberi potest, etiam ex regularitate motus cæli: motus enim vniformitas requirit vt sit aliquod mouens omnino immobile, quod non sit pars mouentis seipsum, cùm mouens seipsum sicut in seipso habet moueri & non moueri, ita habeat moueri velocius & tardius. Confirmatur quoque authoritate Psalm. Eleuata est, &c. & Iob 11. Excelsior cælo, &c. Item Gentilium error idolatrarum excluditur, ponentium Deum animam esse cæli, aut etiam totius mundi: & propter hoc partibus mundi deberi diuinus cultus, tanquam in seipsis Deum vt formam habentibus. De quo errore mentionem facit Auerroes 11. Metaph. cõ. 41. inquiens, quòd hic locus fuit lapsus sapientum gentis Zabiorum, & Aug. lib. 4. de ciuitate dei. cap. 31. & libro 7. cap. 6.

Quòd Deus est vniuersaliter perfectus. Capit. 28.

† Idem. p. p. q. 4.

LIcet autem ea quæ sunt & viuunt, perfectiora sint quàm ea quæ tantùm sunt, Deus tamen, qui non est aliud quàm suum esse, est vniuersaliter ens perfectũ. Et dico vniuersaliter perfectum, cui nõ deest alicuius generis nobilitas. Omnis enim nobilitas cuiuscunque rei, est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia, nisi per eam sapiens esset, & sic de alijs. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate: nam res secundum quòd suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis: igitur si aliquid est cui cõpetit tota virtus essendi, ei nulla virtus nobilitatis deesse potest, quæ alicui rei conueniat: sed rei quæ est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem: sicut si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset: nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deesse potest ex defectu recipientis albedinem, qui eam secundum modum suum recipit, & fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur qui est totum suum esse (vt suprà probatum est) habet esse secundum totam virtutem ipsius esse: non potest ergo carere aliqua nobilitate quæ alicui rei conueniat: sicut autem omnis nobilitas & perfectio inest rei, secũdum quòd est, ita omnis defectus inest ei secundum quòd aliqualiter non est. Deus autem sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse, quia per modum per quem habet aliquid esse deficit à non esse, à deo ergo omnis defectus absistit: est igitur vniuersaliter perfectus: ista verò quæ tãtùm sunt, imperfecta sunt non propter imperfectionem ipsius esse absoluti: non enim ipsa habent esse secundum totum suum posse, sed participant esse per quendam particularem modum, & imperfectissimum.

3 Item omne imperfectum necesse est ab aliquo perfecto procedere: semen enim est ab animali vel à planta: igitur primum ens debet esse perfectissimum: ostensum autem est deum esse primum ens, † igitur est perfectissimus. † Cap. 17.

3 Amplius, vnumquodque perfectum est inquantum est actu, imperfectum autem secundum quòd est in potentia cum priuatione actus: id igitur quod nullo modo est in potentia, sed est actus purus, oportet perfectissimum esse: tale autem est Deus, igitur est perfectissimum.

4 Adhuc nihil agit, nisi secundum quòd est in actu: actio igitur consequitur modum actus in agente: impossibile est igitur effectum, qui per actionem educitur, esse in nobiliori actu, quàm sit actus agentis: possibile est tamen actum effectus imperfectiorem esse, quàm sit actus causæ agentis, eo quòd actio potest debilitari ex parte eius in quod terminatur. In genere autem causæ efficientis fit reductio ad vnam causam, quæ Deus dicitur, vt ex dictis patet, à quo sunt omnes res, vt in sequentibus ostendetur: oportet igitur quòd quicquid actu est in quacunque re alia inueniri in deo multò eminentius quàm sit in re illa, non autem econuerso: ergo igitur Deus perfectissimus.

5 Item in vnoquoque genere est aliquid perfectissimum in genere illo, ad quod omnia quæ sunt illius generis mensurantur, quia ex eo vnumquodque ostenditur magis et minus esse perfectum, quod ad mensuram sui generis magis & minus appropinquat, sicut album dicitur esse mensura in omnibus coloribus.

Et virtuosus inter omnes homines: id autem quod est mensura omniũ entium, non potest esse aliud quàm Deus, qui est suum esse: ipsi igitur nulla deest perfectionum quæ aliquibus rebus conueniat, alias nõ esset omnium communis mensura. Hinc est, quòd quũ quereret Moyses diuinam videre faciem, seu gloriam, responsum est ei à Domino: Ego ostendam tibi omne bonum, vt habetur Exodi 33. per hoc dans intelligere in se omnis bonitatis plenitudinem esse. † Dionysius etiã in 5. capit. de diui. no. dicit: Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter & incircunscriptiuè totum esse in seipso accipit & præaccipit. Sciendum tamen quòd perfectio Deo conuenienter attribui non potest, si nominis significatio quantum ad sui originem attendatur: quod enim factum non est, nec perfectum dici posse videtur, sed quia omne quod fit, de potentia deductum est in actum, & de non esse in esse, quando factum est, tunc rectè perfectum esse dicitur, quasi totaliter factum, quando potentia totaliter est ad actum reducta, vt nihil de non esse retineat, sed habeat esse completum: per quandam autem nominis extensionẽ perfectum dicitur non solùm quod fiendo peruenit ad actum completum: sed id etiam quod est in actu completo absque omni factione: & sic Deum perfectũ esse dicimus secundum illud Matth. 5. Estote perfecti sicut & Pater vester cæle. perfectus est. Auth. sac. scripturæ. † Dionys. Responsio obiectionis.

Super cap. 28.

POstquam determinauit S. Thom. de simplicitate diuina, ex qua haberi potest quid sit Deus, secundum quòd à nobis cognosci potest, nũc incipit de perfectione diuina determinare, per quod ostenditur qualis sit. Circa hoc autem duo facit. Primò de perfectione absolute determinat. Secundò, de perfectionibus particularibus, cap. 37. Circa primum tria facit. Primò, de diuina perfectione determinat. Secundò, de similitudine creaturæ ad Deũ, quæ ex tali perfectione resultat cap. sequenti. Tertiò, de vocibus, quibus diuersæ perfectiones diuinæ significantur, cap. 30. Circa primum duo facit. Primò probat Deum esse vniuersaliter perfectum.

Secundò excludit dubium quoddam. Proponit ergo primò conclusionẽ, dicens, quòd licet ea quæ sunt & viuunt sint perfectiora quàm ea quæ sunt tantùm, Deus tamen quæ est ipsum esse, est vniuersaliter ens perfectum, id est, sibi non deest alicuius generis nobilitas. Ad euidentiam eorum quæ hic dicuntur antequam probetur conclusio, considerandum est primò, quòd esse secundum communem rationem suam diuersos gradus & perfectiones essendi cõtinet sub se: sicut albedo diuersos gradus albedinis, qui gradus sese ordine quodam concomitantur: ita quòd secundus non potest esse sine primo, nec tertius sine secundo & primo, & sic de aliis: ista tamen continentia est continentia formæ & actus: non autem potentiæ, cùm esse omnium actuum sit actualitas, talia autem quæ vt communes quædam formæ & actus considerantur, si per se essent, omnẽ suum gradũ omnemque perfectionem haberent: si autem

Universidad de Deusto
Biblioteca

si autem in aliquo alio recipiantur secundum conditionem recipientis, accipiunt limitationem, & omnem suam perfectionem gradualem non habent in vno: sicut albedo si ab omni subiecto esset separata, omnem albedinis perfectionem haberet, vt in prima ratione tradit San. Thom. & vt ibi declarabitur immediate: in subiecto autem recepta perfectior est & imperfectior secudum subiecti dispositionem: quod tamen habet posteriorem albedinis gradum habet & priorem.

Esse est perfectius quã viuere.

CONSIDERANDVM secundò ex doctrina S. Thom. prima q. 4. artic. 2. tertium & vers. quæst. 20. artic. 2. tertium, quòd esse & viuere dupliciter cõsiderari possunt: vno modo vt viuere includit esse & aliquid ad ipsum addit: alio modo vt secundum rationem distinguuntur per prælationem vnius ab alio, accipiendo, scilicet esse per se præcise. s. quantum ad illud quod addit ad esse, sicut sensitivum, & intellectivum possunt considerari inquantum intellectivum includit sensitivum, & addit super illud intellectualitatem: potest etiam considerari sensitivum, per se, & intellectivum præcisè quantum ad intellectualitatem quam addit super sensitivum. Si primo modo accipiantur, viuere est perfectius quàm esse, sed hoc non conuenit sibi, vt vtrunque in abstracto significatur: sed tantùm, vt significantur in concreto: quia vt in abstracto significatur esse, non potest accipi vt contentum & limitatum, & excessum à gradu vitæ, cùm significetur vt forma & actualitas omnem perfectionẽ essendi continens: sicut albedo in abstracto significata, accipitur vt limitata & continens omnem perfectionem albedinis, & sic vt perfectior seipsa vt est in aliquo subiecto illimitata. cõcreto autem vt significatur esse hoc nomine ens, & viuere hoc nomine viuens, esse continetur in ipso viuere: quia tunc esse nõ accipitur vt quoddam illimitatum, & continens omnem perfectionem essendi, sed vt dicens infinitum essendi gradum qui continetur in vita: sicut imperfectum continetur imperfecto. Si autem secundo modo accipiantur, sic esse est perfectius quàm viuere, quia esse includit omnem perfectionem essendi, & per consequens gradum vitæ: viuere autem dicit præcisè ipsum gradum essendi qui est viuere, & hoc modo significantur in abstracto. Sic ergo viuens perfectius est quàm ens tantùm: quia viuens continet in se gradum essendi qui est viuere, & gradum simpliciter essendi: ens autem continet ipsum tantùm infimum essendi gradum qui est esse, sed ipsum esse ab omni recipiente separatum, & subsistens non limitatur ad aliquem gradum essendi, sed omnem essendi perfectionem in se habet: propter hoc bene inquit Sanct. Thom. de mente Dionysij. 5. cap. de diuino quòd ea quæ sunt & viuunt, sunt perfectiora iis quæ sunt tantùm. i. quæ habent tantùm hunc essendi gradum qui est existere: ipsum tamen esse qui est Deus, est ens vniuersaliter perfectum, id est, omnem essendi perfectionem habet.

Hanc conclusionem probat primò Sanctus Thomas sic, Deus est ipsum esse subsistens, ergo nobilitatẽ & perfectionem vniuscuiusque rei in se habet. antecedens probatum est suprà: consequentia verè probatur, supponendo quòd nobilitas vniuscuiusque rei est sibi, secundum esse. non enim nobilitas esset vlla homini per suam sapientiam, nisi per ipsam sapiens esset, & sic de aliis. Ex quo sequitur quòd secundum modum quo res habet esse, accipitur suæ nobilitatis modus: ex eo enim quòd esse rei ad maiorem nobilitatis gradum aut minorem contrahitur, dicitur res magis aut minus nobilis. Tunc sic arguitur, secundum modum quo res habet esse, habet & nobilitatem: ergo quod habet totam essendi virtutem, omnem habet nobilitatem, sed esse subsistens habet totam essendi virtutem, & potestatem, ergo habet omnem nobilitatem: probatur minor exemplo albedinis. Licet enim habenti albedinem aliquis gradus albedinis deesse possit propter defectum recipientis, qui non recipit fortasse totum posse albedinis: si tamen albedo esset ab omni subiecto separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset: similiter ergo erit de esse ab omni recipiente separato, quod nihil ei de perfectione, & virtute essendi potest deesse. Ex hac ratione quandam accipit conclusionis confirmationem. Secundum modum, quo aliquid habet esse, deficit à non esse, ergo quod omne esse habet, ab eo omne non esse abstitit, ergo ab eo omnis defectus est remotus, ergo est vniuersaliter perfectus: ergo Deus qui omne esse habet, est vniuersaliter perfectus. Postremò remouet dubium. Nam illa quæ tantùm sunt, sunt imperfecta, ergo esse est imperfectùs: si ergo Deus est ipsum esse, sequitur quòd sit quid imperfectum. Respondetur quòd talia sunt imperfecta, non propter imperfectionẽ esse absolutè, id est, quia habeant ipsum esse absolutum, & illimitatum, vt supponit dubium, sed quia participant esse secundum gradum imperfectissimum, qui est existere tantùm.

CIRCA istam propositionem, Nobilitas vniuscuiusque rei est sibi secundum suum esse, considerandum est, quòd non est mens Sancti Thomæ, ipsum imperfectum essendi gradum, qui est existere tantùm, aut etiam vniuscuiusque formæ, veluti præcisum à forma, esse rei nobilitatem: sed mens eius est, quùm perfectio vniuscuiusque rei, & nobilitas sit à forma, quia formæ est perficere, non est nobilitas, & perfectio à forma vt separata intelligitur, à re secundum esse, sed vt rei vnitur secundum esse suum. Non enim aliquid propriè est alicuius forma & perfectio, nisi inquantò sibi dat esse: nã sapientia nõ esset hominis forma, nisi sibi sapientẽ esse daret, eo modo quo formæ conuenit dare esse: nobilitas ergo vniuscuiusque rei est sibi secundum suũ esse, id est, secundũ formam vt sibi vnitam secundum esse, & facientem rem esse talem.

Verum albedo separata sit perfectior quã coniuncta.

CIRCA exemplum de albedine, notandum est quòd duplicem perfectionem in albedine possumus considerare, vnam. s. essentialem & specificã, quæ per diffinitionem significatur: alteram verò gradualem, secundum diuersa esse, quæ nata sunt albedini conuenire, secundum quòd à subiecto diuersimodè participatur, aut etiam à subiecto separata est. si de prima perfectione loquamur, non est albedo separata perfectior albedine existente in subiecto, neque in vno subiecto perfectior est, quàm in alio, quum essentia rei in indistibili consistat: si autem de secunda sit sermo, sic potest albedo separata esse perfectior quàm in subiecto, & in vno subiecto quàm in alio: separata enim nihil sibi de virtute albedinis, id est, de perfectione & esse albedinis deesse potest, quia ad nullum determinata est gradum, & in nullo subiecto potest perfectiorem gradum habere quàm in alio. Quod autem inquit Sanctus Thomas, ex defectu recipientis accidere, vt sibi aliquid de virtute albedinis desit, quia fortassè non recipit eam secundum totum posse albedinis: ideo dubitatiuè possuit, quia non refert ad propositum vtrum aliquod subiectum recipere possit albedinem secundum totum posse albedinis, an non possit: quomodocunque enim sit, albedini separatæ nihil de virtute albedinis deesse potest, quia non limitatur, alicui autem albo aliquid deesse potest propter sui indispositionem.

Quid autem sit in veritate, tenet Sanctus Thomas 3. d. 13. quæst. 1. art. 2. quòd forma existens in subiecto de necessitate est limitata quantum ad esse debitum illi formæ, quia non habet totum esse, quod naturæ illius est possibile: est tamen possibile vt habeat illam formam secundum omnem rationem illius formæ, vt scilicet sibi nihil desit de pertinentibus ad perfectionẽ illius formæ. Primum sic intelligo, quòd quum esse separatum ab omni subiecto, sit perfectior modus essendi absolutè omni esse in subiecto, nullum esse in subiecto potest virtualiter continere esse abstractum, illique adæquatũ esse, quum imperfectius non adæquet, neque virtualiter contineat perfectius: esse autem abstractum & omnino irreceptum, tanquam perfectissimum, omne esse in subiecto virtualiter continet, adæquatéque omnia talia esse: ideo forma existens in subiecto, limitata est quantum ad esse, & non habet totum esse formę, per adęquationẽm & virtualem continentiam, tanquam habens perfectissimum esse, & illimitatum. Secundum verò sic intelligo, quòd sunt aliquæ formę accidentales habentes varias perfectiones, & complexiones, secundum quòd in varios effectus possunt extendi, sicut est de gratia: & tales formę possunt secundùm omnem perfectionis gradum haberi ab aliquo subiecto, id est, secundum quòd ad omnes earum effectus se possunt extendere, licet non secundum totum esse, sicut Christus omne complementum perfectionis gratię in seipso habuit.

CIRCA illam propositionem: à deo toraliter remouetur non esse, aduertendum quòd non hoc ideo dicitur, quasi omne esse formaliter deo conueniat & distinctè, omneque non esse ab eo remoueatur formaliter; hoc enim falsum est: non enim deus formaliter habet esse hominis, aut equi, aut aliarum rerum materialium, alioquin esset homo & equus, & omnia materialia formaliter: sed habet esse omne eminenter, quantum ad omnẽ eorum perfectionem, & virtualiter, & hoc modo nullum non esse sibi conuenit: non est enim verum dicere quòd deus non sit homõ aut equus, aut quodcunque aliud materiale virtualiter: & per quandam eminẽtiam, tanquam vnite & indiuisibili contines, quicquid in ipsis est diuisum, licet verum sit, ipsum non esse hominem formaliter, aut equum. Secundò, omne imperfectum ab aliquo perfecto procedit, sicut semen ab animali, vel à planta, ergo primum ens oportet perfectissimum esse. Tertiò, deus nullo modo est potẽtia, ergo non est imperfectus: probatur consequentia, quia vnumquodque est perfectũ, secundum quòd est in actu: imperfectum verò, secundum quòd est in potentia cum priuatione actus.

Albedo est mensura colorum quantum ad esse.

ADVERTE hic quòd imperfectio non conuenit potentiæ, nisi ratione priuationis adiunctæ: priuatio enim imperfectio quædam est, sicut forma est perfectio: ideo inquit sanct. Thom. quòd aliquid est imperfectum secundum quòd est in potentia cum priuatione actus. Quarto, deus est prima causa efficiens, ergo quicquid actu est in vnaquaque re, est in deo, & multo eminentius quàm in re illa, ergo est perfectissimus: probatur prima consequentia: Actio consequitur modum actus in agente, cùm nihil agat, nisi secundum quod est in actu: ergo quod est in effectu, oportet in causa reperiri. Notat autem Sanctus Thomas quòd impossibile est quòd per actionem agentis educitur, esse in nobiliori actu, quàm sit actus agentis, cùm actio sequatur modum actus agentis, sed bene est possibile vt actus effectus imperfectior sit, quàm actus agentis propter materiæ indispositionem, ex qua ipsa actio debilitatur.

VBI aduertendum quòd cùm ad actionem transeuntem concurrat, & agens, & patiens ex defectu vtriusque potest accidere, vt effectus debilis sit, & imperfectus: aut scilicet propter debilitatem virtutis agentis, aut propter indispositionem patientis: sed si agens sit debile, quantumcunque patiens sit dispositum ad recipiendum, nunquam tamen producetur effectus nobiliorem actũ habens quàm agens principale: quia actio & effectus sequuntur modum formæ agentis principalis. sed si virtus agentis sit fortis, recipiens autem sit indispositum, non obstante fortitudine virtutis, impedietur perfectio effectus, eo quòd agens nõ possit introducere actum in patiens, nisi eo modo quo natum est recipere. Quomodo autem effectus nobiliori modo sit in causa actiua quàm in seipso, superius est ostensum. Quintò, si non esset vniuersaliter perfectus, non esset omnium communis mensura: hoc autem falsum est, quia nihil potest omnium entium esse mensura, nisi quod est ipsum esse: consequẽtia verò probatur, quia in vnoquoque genere mensurantur omnia perfectissima illius generis, dum ostenditur vnumquodque magis & minus perfectum, secundum quod magis & minus appropinquat ad illud: sic enim albũ est mensura colorum, & virtuosus omnium hominum, scilicet secundum quòd in genere morali colloquantur.

Albedo est mẽsura colorum quantum ad esse.

ADVERTENDVM hic (vt inquit Sanct. Thom. veri. q. 2. 4. ad. 4.) quòd albedo non est mensura colorum nisi ratione lucis, quæ est quasi formale in colore: quantum enim ad hanc, omnes alios colores excedit, sed quantum ad illud quod est quasi materiale in colore. s. terminationem, diaphani, non est mensura aliorum colorum. Confirmatur conclusio authoritate Exodi 33. Ego ostendam tibi, &c. & Dionysii. 5. capit. de di. no. vbi ait: Deus non quodammodo est existens, &c. Quantum ad secundum, quia posset aliquis existimare Deum perfectum non esse: quia perfectum videtur dici quod per factionem peruenit ad complementum, Deus autem factus esse non potest. Hunc cauillum remouet Sanctus Thomas, dicens quòd licet quàtum ad primam in nominis impositionem, omne perfectum sit factum, quia impositum est primò hoc nomen ad significandum id quod eductum est de non esse ad esse, & de potentia ad actum perfectum, vt sibi nihil desit: tale autẽ oportet esse factum, tamen extensum est etiam nomen hoc, ad significandum id quod est in actu completo, etiam si fiendo non perueniat ad actum. Secundum ergo primam huius nominis impositionem, Deus perfectus dici non potest, sed bene quantum ad secundam, iuxta illud Matthæi quinto, Estote perfecti, sicut & pater vester cælestis perfectus est.

Quomodo in rebus similitudo ad Deum inueniri potest. Capit. 29.

†Idem p. 1. q. 4. ar. 3.

EX hoc autem quomodo in rebus possit similitudo ad Deũ inueniri vel non possit, considerari potest.

Effectus enim à suis causis deficientes non conueniunt cum eis in nomine & ratione, necesse est tamen aliquã inter ea similitudinem inueniri: de natura enim agentis est, vt agens simile agat, quum vnũquodque agat secundũ quòd actu est: vnde forma effectus in causa excedente inuenitur quidem aliqualiter, sed secundũ aliũ modũ & aliam rationẽ: ratione cuius, causa æquiuoca dicitur: sol enim in corporibus inferioribus calorẽ causat, agẽdo secundũ quòd actu est: vnde

vnde oportet quòd calor à sole generatus aliqualem similitudinẽ obtineat ad virtutem solis actiuam, per quã calor in istis inferioribus causatur. Ratione cuius sol calidus dicitur, quanuis non vna ratione: & sic sol omnibus illis similis aliqualiter dicitur, in quibus suos effectus efficaciter inducit: à quibus tamen rursus omnibus dissimilis est, inquantum huiusmodi effectus non eodem modo possident calorẽ huiusmodi quo in sole inuenitur: ita etiam & deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet, & dissimilitudinem simul. Et inde est quòd, sacra scriptura aliquando similitudinem inter deum & creaturam commemorat: vt quum dicitur Geneseos primo: Faciamus hominem ad imaginem & similitudinẽ nostram. Aliquando verò similitudo negatur, secundum illud Isai. 40. Cui ergo similem feciſtis deum, aut quam imaginem posuistis ei? Et in Psal. Deus quis similis erit ti. ne. ta. &c. Huic autem rationi † Dionysius concordat, qui 9. cap. de diui. no. dicit: Eadem similia sunt deo, & dissimilia. Similia quidem, secundum imitationem eius, qui non est perfectè imitabilis, qualem in eis esse contingit: dissimilia autem, secundum quòd causata habent minus suis causis: Secundum tamen hanc similitudinem conuenientius dicitur deo creatura similis, quàm econuerso. Simile enim alicui dicitur, quod eius possidet qualitatem vel formam: quia igitur id quod in deo perfectè est, in rebus alijs per quandam deficientem participationem inuenitur illud secũdum quòd similitudo attenditur: dei quidem simpliciter est, non autem creaturæ: & sic creatura habet quod dei est: vnde & deo rectè similis dicitur. Non autem sic potest dici deum habere quod creaturæ est: vnde nec conuenienter dicitur, deum creaturę similem esse, sicut nec hominem dicimus suæ imagini fore similem, cui tamẽ sua imago rectè similis enuntiatur. Multò igitur etiam minus propriè dicitur, quòd deus creaturæ assimilatur. Nam assimilatio motum ad similitudinem dicit: & sic competit ei quòd ab alio accipit, vnde simile ei sit: creatura autem accipit à deo vnde ei sit similis, non autem econuerso: non igitur deus creaturæ assimilatur, sed magis econuerso.

Auth. sac. scripturæ.

† Dionys.

Super cap. 29.

QVia ostensum est in deo omnium rerum nobilitates & perfectiones esse, ostendit consequenter San. Thomas quomodo possit ex hoc inter deum, & creaturam similitudo esse, aut dissimilitudo. Circa hoc autem duo facit. primò ostendit propositum quantum ad rem. secundò quantum ad denominationem. Quantum ad primum ponitur hæc conclusio. Deus cum omnibus rebus, & similitudinem habet, & dissimilitudinem. Prima pars probatur, quia est omnium agens, & omnes perfectiones tribuens: omne autem agens, sibi simile agit, quùm vnumquodque agat secundùm quòd est in actu, id est, secundum quòd actu habet id quod causat in effectu. Secunda autem pars probatur, quia perfectiones quæ sunt in deo, non secundum eundem modum, & secundum eandem rationem sunt in creaturis, quia sunt in deo: effectus enim à suis causis deficientes non conueniunt cum eis in nomine & ratione: hoc autem dissimilitudinem quandam importat.

Confirmatur authoritate sacræ scripturæ. Aliquando enim inter deum & creaturam similitudinem esse inquit, vt Gene. 1. faciamus hominem &c. aliquando verò dissimilitudinem ponit vt Isai. 40. Cui ergo similem &c. & in Psalmo. Deus quis similis erit tibi. Vtrunque etiam partem ponit Dio. 9. capit. de diuinis nominibus. Ero declaratione autem secundæ partis conclusionis notat quòd forma effectus licet in causa excedente, aliqualiter inueniatur, hoc tamen est secundum alium modum, & secundum aliam rationem, propter quod dicitur causa æquiuoca: calor enim à sole in istis inferioribus generatus aliquam similitudinem obtinet ad virtutem solis actiuam per quam causatur, ratione cuius sol calidus dicitur, quanuis non vna ratione, vnmiliter & deus, cum rebus à se productis, & similitudinem, & dissimilitudinem habet.

NOTANDVM hic est quòd sicut in prædicationibus dicuntur æquiuoca, quorum nomen idem est. ratio verò substantiæ diuersa: ita causa dicunt, sed secundum aliam & aliam rationem: sic enim dicimus solem esse æquiuocam æquiuocam calidi, quia caloris nomen, & soli & eius effectui conuenit: dicitur enim sol calidus, & aer calidus. sed hoc est diuersis rationibus: dicitur enim sol calidus, non quia habeat in se eandem formam secundum eandem rationem specificam, qua aer est calidus, sed quia habet in se virtutem actiuã in qua virtualiter calor continetur, quæ longè dignioris naturæ est quàm forma, à qua aer dicitur calidus. & similiter est in aliis, & maximè in deo, in quo forma, neque specie, neque genere conuenit cum effectibus à se productis, sed tantùm secundum quandam analogiam, vt dicitur prima parte. q. 4. ar. 3. vnde non est causa omnino æquiuoca, sed magis analoga, vt dicitur primo sententiarum, distinct. 2. articulo secundo. Quantum ad secundum, ponitur hæc conclusio. Secundum hanc similitudinem conuenientius dicitur creatura similis deo, quàm econuerso. Probatur, simile alicui dicitur quod eius possidet qualitatem vel formam: creatura autem possidet formam dei, non autem deus formam creaturæ, cùm forma, in deo perfectè inueniatur, in creatura autem secundum quandam deficientem participationem, ergo creatura dicitur similis deo, non autem deus dicitur similis creaturæ.

Quomodo creatura sit similis deo sed non econuerso.

NOTANDVM, vt dicitur primo sententiarum, distinctione 19. quæst. 1. artic. 2. quòd forma propriè dicitur esse illius quod ipsam perfectè & completè habet, non dicitur autem illius esse quod ipsam habet imperfectè, & secundum quandam imitationem, propter hoc quando vnumquodque eorum inter quæ est similitudo, formam habet secundum eandem specificam rationem, vnum dicitur simile alteri, & econuerso, quia illa forma propriè est amborum forma, cùm ambo eam perfectè habeant, & sic vnumquodque alterius dicitur habere formam, in quo ratio mutuæ similitudinis consistit: quando autem forma in vno est perfectè & completè, in altero verò imperfectè, & secundum quandam imitationem, quòd imperfectè habet, dicitur alterius habere formam, & ei simile esse, non autem econuerso: & quia omnis perfectio à deo creaturis communicata perfecto modo in deo est, propter quod eius forma propriè dicitur: in creatura autem est imperfectè, & secundum quandam participationem deficientem: sicut sapientia dei, in deo est simpliciter & perfectè: in creaturis autem est aliqua eius participatio deficiens, ideo creatura formam dei habet, & est illi similis, non autem deus creaturæ.

SED aduertendum est, quòd aliud est dicere rem creatam habere perfectè & completè aliquam formam quæ sit similitudo participata perfectionis diuinæ, & aliud dicere rem creatam habere perfectè & complete formam per quam deus in creaturas agit. Primum enim verum est in multis. Nam ignis perfectè habet essentiam ignis, & homo humanitatem, quæ sunt quædam similitudines participatæ diuinæ bonitatis, & illæ sunt propriè ignis, & hominis formæ. Secundum autem est falsum & impossibile. Nam forma per quam agit deus, & quam aliquo modo communicat creaturis, est diuina essentia, & diuina bonitas, quam constat in solo deo perfectè & completè esse, licet aliqua eius participatio in creaturis inueniatur: propterea bene inquit San. Thomas, quòd creatura possidet formam dei, non autẽ deus formam creaturæ, quia videlicet perfectio quæ libet creaturæ, est aliqua perfectio diuinæ bonitatis, quæ est propriè dei forma: perfectio autem & forma dei non est in creatura, vt eius forma, quum non habeatur à creatura perfectè, sed per quandam eius participationem. Ex prædicta conclusione infert correlariè San. Thomas, quòd multò minus propriè dicitur quòd deus creaturæ assimiletur. Probatur, quia assimilatio motum ad similitudinem dicit, & sic conuenit ei quod ab alio accipit vnde ei simile sit, creatura autem accipit à deo, non autem deus à creatura, ideo ipsa deo assimilatur, non autem econuerso.

SED CIRCA ea quæ dicta sunt occurrit dubium: æqualitas enim & similitudo sunt relationes æquiparantiæ. Nam dicitur æquale æquali æquale, & simile simili simile, si ergo dicitur creatura similis deo, dicetur & deus similis creaturę: et si creatura assimiletur deo, deus assimilabitur creaturę.

AD EVIDENTIAM huius dubii considerandum est quòd ad intentionem San. Thomæ non sufficeret dicere, ideo creaturam dici similem deo, non autem deum similem creaturæ, quia in creatura est relatio realis, quæ dicitur similitudo, non autem in deo est talis relatio realis, sed tantùm rationis: nam eodem modo nullam nomen importans habitudinem dei ad creaturam, conuenienter diceretur de deo, quia nulla habitudo dei ad creaturam est realis, sed omnis est relatio rationis: propter quod ipse in prima parte quæst. 4. articulo tertio: & primo sententiarum, loco prælegato ratione Dionysii nono cap. de diui. nomi. assignat, quia videlicet in iis quæ vnius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo: non autem in causa & causato. esse autem vnius ordinis interpretatur San. Thomas in primo sententiarum, & in quæstionibus de veritate, quæstione vigesimaterția, articulo 7. ad 8. hoc autem est quando forma secundum quam attenditur similitudo, secundum eandem rationem in vtroque extremorum existit, sicut albedo in duobus hominibus: in his enim dicuntur extrema mutuo similia, in causa autem & causato nõ recipi mutuam similitudinem in locis prælegatis interpretatur, quando causatum non recipit formam causæ secundum eandem rationem, sed fit ad unitationem formæ causæ: sicut statua Herculis fit ad imitationem Herculis: propter quod dicimus statuam Herculis similem esse Herculi, quia facta est ad imitationem eius, & eius formam habet: non autem dicimus Herculem similem esse suæ statuæ. Propter hoc ergo creatura est similis deo, sed non econuerso, quia se habent sicut causa & causatum, quod non recipit formam causæ, secundum eandem rationem, sed secundum quandam imitationem, ex quo sequitur creaturam formam quæ est dei habere, non autem deum formam quæ est creaturæ. Vnde videtur illo in loco Dionysius non de causa & causato vniuersaliter loqui, sed de hac causa quæ est deus, & de causatis quæ sunt eius creaturæ quæ ad deum, equitatem habere non possunt: quod constat ex verbis ipsius Dionysii. Nam post quam dixit, in causa autem atque causalibus conuersionem nequaquam admittemus, immediate subiungit. Non enim his solis aut illis, vt sint similia, donatum est, sed omnibus quæ similitudinem admittunt, vt similia sint, deus author est.

Ad dubium ergo conceditur, quòd similitudo est relatio æquiparantiæ, sed negatur consequentia. ergo si creatura dicitur similis deo, etiam deus dicitur similis creaturæ. non enim dicitur similitudo relatio æquiparantiæ, quia vtrumque extremorum relatiuè eodem nomine denominetur, sed quia vt sic simile non dicitur ad aliquid, quod aut superflet, aut subiungitur, sed ad æquale, & si id cui aliquid simile dicitur mutua relatione ad ipsum referatur, eodem nomine referetur. simile enim est, simili simile quando. s. vtrumque extremum denominatur in respectu ad alterum. Sed tamen potest esse vt quandoque non denominetur vtrunque extremum in respectu ad alterum, quod est quando forma in vtroque extremo secundum eandem rationem non inuenitur. Hanc responsionem videtur intendere San. Thom. veri. loco prælegato, vbi ait, quòd similitudo & conformitas, quanuis sint relationes æquiparantiæ, non tamen semper vtrunque extremorum denominatur in respectu ad alterum, sed tunc tantùm quando forma secundum quam attenditur similitudo. vel conformitas, eadem ratione in vtroque extremo existit.

ADVERTENDVM tamen, quòd licet secundum proprium & consuetum vsum vocabuli non dicamus deum similem creaturæ: aut Herculem similẽ suæ imagini, quia talia nõ cõsueuerunt denominari in respectu ad

Universidad de Deusto
BibliotecA

ex quæ ad eorum imitationem fiunt: si quis tamen vellet nominis significatum extendere, vt fieret denominatio respectu relationis intellectæ in deo, vt terminat relationem alterius extremi, vt diceretur deus similis creaturæ, quia creaturæ relationem, & similitudinem ad se terminat, hoc inconueniens non reputarem: propter quod non inquit hic San. Thomas, quòd nullo modo possit deus dici similis creaturæ, sed quòd conuenientius dicitur creatura deo similis, quàm econuerso: quia videlicet est magis secundum vsum vocabuli. Quod autem inquit prima parte, quòd nullo modo concedendum est deum esse similem creaturæ, intelligendum est, seruato proprio vocabuli vsu. consueuimus enim illud tantùm dicere alteri simile, quod habet formam quæ est eius, id est, quam plenè & perfectè habet: non autem quãdo ipsum formam habet completè & perfectè: alterum verò habet quandam eius participationem, in quo attenditur similitudo secundum imitationem, non autem secundum conuenientiam in forma eiusdem rationis. Similiter si accipiatur assimilari, siue assimilatio vt dicit motum ad vnitatem formę secundum quam attenditur similitudo, non potest dici deus creaturæ assimilari, nec Hercules suæ imagini: sed si accipiatur pro eo quod esse terminum similitudinis creaturæ ad deum, aut imaginis ad Herculem, id est, concipi cum respectu terminantis respectum similitudinis, non est inconueniens dicere deum assimilari creaturæ, & Herculem suæ imagini.

Quæ nomina de deo prædicari possint. Cap. 30.

†Idem p.p. q.13.ar.1. & 2.

EX his etiam considerari potest quid de deo dici vel non dici possit, quidue de eo tantùm dicatur: quid etiam de deo simul & alijs rebus.

Quia enim omnem perfectionem creaturæ est in deo inuenire, sed per alium modum eminentiorem. Quæcunque nomina absolutè perfectionẽ absque defectu designant, de deo prædicãtur & alijs rebus. sicut est bonitas, sapientia, esse, & alia huiusmodi. quęcunque verò nomina huiusmodi perfectionẽ designant cum modo proprio creaturis, de deo dici non possunt nisi per similitudinem & metaphorã: per quam quæ sunt vnius rei, alteri solent adaptari: sicut aliquis homo dicitur lapis, propter duritiem intellectus. huiusmodi autẽ sunt omnia nomina imposita ad designandũ speciem rei creatæ: sicut homo & lapis: nam cuilibet speciei debetur proprius modus perfectionis & esse. Similiter etiam quæcunque nomina proprietates rerum designant quæ ex proprijs principijs speciem causantur, de deo dici non possunt nisi metaphoricè: quæ verò huiusmodi perfectiones exprimunt cum supereminentiori modo: quo deo conueniunt, de solo deo dicuntur, sicut summum bonum, primum ens, & alia huiusmodi. Dico autem aliqua prædictorum nominum perfectionem absque defectu importare quantum ad illud ad quod significandũ nomen fuit impositum: quantum verò ad modum significandi, omne nomẽ cum defectu est: nam nomine res exprimimus, eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster ex sensibilibus cognoscendi initium sumens, illum modum nõ transcendit, qui in rebus sensibilibus inuenitur, in quibus aliud est forma, & habens formam propter formæ & materiæ compositionem: forma verò in his rebus inuenitur quidẽ simplex, sed imperfecta, vtpote non subsistens: habens verò formam inuenitur quidem subsistens, sed non simplex, imò concretionem habens: vnde intellectus noster quicquid significat vt subsistens significat in concretione: quod verò vt simplex significat non vt quod est, sed vt quo est: & sic in omni nomine à nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio inuenitur, quæ deo non competit: quanuis res significata aliquo modo eminenti deo cõueniat, vt patet in nomine bonitatis & boni. Nam bonitas significat vt non subsistens: bonum autem vt cõcretum: & quantum ad hoc nullum nomen deo conuenienter aptatur, sed solùm quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur. † Possunt igitur vt Dionysius docet, huiusmodi nomina, & affirmari de deo & negari. affirmari quidem propter nominis rationem: negari verò propter significandi modum. modus autem supereminentiæ quo in deo dictæ perfectiones inueniuntur per nomina à nobis imposita, significari non possunt nisi vel per negationem: sicut quum dicimus deum æternum vel infinitum: vel etiam per relationem ipsius ad alia, vt quum dicitur prima causa vel summum bonum: non enim de deo capere possumus quid est, sed quid non est, & qualiter alia se habeant ad ipsum, vt ex supradictis patet.

†Dionys.c.1. & 5.c.de diuin.

Super cap. 30.

QVoniam in deo omnem esse perfectionem probatum est, restat nunc considerandum de vocibus, quibus rerum perfectiones significantur, quomodo deo conueniant. Circa hoc autem duo facit Sanctus Thomas. Primò agit de vocibus incomplexis. Secundò, de vocibus complexis. c.36. Circa primum duo facit. Primò determinat de ipsis vocibus & nominibus absolutè. Secundò, comparatiuè, cap.32.

Circa primum duo facit. Primò agit de ipsis vocibus quantum ad prædicationem de deo. Secundò, in cap. sequenti quantum ad eorum pluralitatem. Circa primum tria facit. Primò ostendit quæ nomina deo conueniant. Secundò, quædam dicta declarat. Tertiò, modum nominandi deum quantum ad aliqua docet. Quantum ad primum, proponit quòd considerandum est quid de deo dici, vel non dici possit, quidue de eo tantùm dicatur, quid etiam de eo simul & alijs rebus. Et respondendo tria dicit secundum tria proposita. Incipiendo enim ab vltimo tanquam à communiori, dicit quòd nomina importantia absolutè perfectionem absque defectu, de deo & alijs rebus prædicantur, vt bonitas, sapientia, esse, & huiusmodi. Ad primum autem dicit, quòd nomina importantia perfectionem cum modo proprio creaturis, non dicuntur de deo nisi similitudinariè, & metaphoricè: quo modo secundum quòd in vno inuenitur aliquid simile proprietatibus alterius, vnum dicitur alterum, sicut homo dicitur lapis propter duritiem intellectus: talia sunt nomina specierum creaturæ, & proprietatum eius, vt homo lapis ridiculè &c. & quæ proprietates rerum designant, quæ ex propriis principijs specierum causantur. Ad secundum verò respondet, quòd nomina quæ important perfectionem cum modo supereminentiori, quo deo conueniunt, soli deo attribuuntur, vt summum bonum, primum ens, & similia.

ADVERTENDVM quòd quum nomen non attribuatur rei, nisi ratione sui significati, ad hoc vt de re aliqua verè & propriè, & non tantùm metaphoricè nomen aliquod prædicetur, requiritur vt totum eius significatum proprium, sibi attribuatur, & omnis conditio quæ significato, vt est illius significatum conuenit: si enim pars tantùm significati illi conueniret, non attribueretur sibi verè & propriè, sicut quanuis lapis sit substantia, non tamen dicitur animal: quia animal non tantùm importat substantiam, sed etiam sensibile quod lapidi non conuenit. Similiter si hoc nomen album imponeretur ad significandum primè substantiam secundum quòd est albedine informata, de sor. in quo non esset albedo, non posset dici, quia licet sit substantia, non tamen esset substantia sub albedine, quæ esset conditio substantiæ vt nomine albi significatur. Si ergo nomen aliquod in suo significato, & perfectionem quandam importet, & proprium modum quo illa perfectio est in creatura, cum modus ille qui est proprius creaturæ deo non conueniat, licet in eo sit perfectio per nomen importata, non dicitur illud nomen verè, & propriè de deo, sicut homo importat humanitatis perfectionem cum modo materiali, quo est in ipso habente humanitatem: ideo hoc nomen homo de deo, vt deus est non prædicatur, licet humanitatis perfectio in deo sit. similiter est de nominibus, quæ in suo significato important modum proprium quo sunt perfectiones in deo, quia talia de creatura verè non prædicantur.

Quantum ad secundum, quia dictum est aliqua nomina importare perfectionem absque defectu, ideo, ne aliquis occasionem erroris ex hoc accipiat, distinguit San. Thomas, quòd nomen importare defectum potest dupliciter intelligi. aut scilicet quantum ad rem significatam, quia inquantum ipse defectus est de significatione nominis: aut quantum ad modum significandi. Primo modo aliqua nomina significant cum defectu, aliqua verò non, sed secundo modo omnia cum defectu significant, cuius ratio est: quia quum nomine exprimatur res secundum modum quo intellectu concipimus: intellectus autem concipiat formam simplicem, vt quo aliquid est, non autem vt quod est, rem autem subsistentem in concretione quadam, & compositione, quia ex sensibilibus cognitionem accipit, in quibus aliud est forma, & habens formam, propter formæ & materiæ compositionem, & formæ simplices non subsistunt, sed ipsis alia existunt. subsistentia verò sunt composita, ideo simplicia significant nominibus abstractis per modum formæ, cui conuenit esse id quo aliquid est: subsistentia verò nominibus concretis per modum concretionis & compositionis, & habentis formam, in quorum vtroque quędam imperfectio importatur.

Ex quibus patet quòd nullum nomen deo conuenienter aptatur quantum ad modum significandi, licet aliquod sibi conueniat quantum ad rem significatam, quum talis imperfectio in deo non sit, quanuis res significata aliquo modo eminenti sibi conueniat. Ex quo deducitur correlariè mente Dio. primo & 5.cap. de diui. no. quòd nomina à nobis imposita quæ deo attribuuntur, & affirmari & negari de deo possunt: patet ex dictis. Nam quantum ad nominis rationem siue significatum sibi conueniunt, quantum verò ad modum significandi, minimè.

Quantum ad tertium, notat quòd modus supereminentiæ, qua in deo perfectiones inueniuntur, per nomina à nobis imposita significari non potest, nisi aut per negationem: vt quum dicimus deum æternum, aut infinitum: aut per relationem ipsius ad alia, vt quum dicimus, prima causa, vel summum bonum, eo quòd de deo capere non possimus quid sit, sed quid non sit, & qualiter alia ad ipsum se habeant.

ADVERTENDVM autem quòd æternum, licet secundum vocem affirmatiuè dici videatur, tamen secundum rem dicitur negatiuè. dicitur enim æternum, quod est omnino immutabile, & quod caret principio & fine diuturnitatis: sicut licet hoc nomen cæcus sit vox affirmatiua, tamen negationem visus importat: propter hoc æternum connumeratur San. Thom. inter nomina negatiua dicta de deo.

CIRCA prædicta duo occurrunt dubia. Primum est circa illam propositionem: Nomine res exprimimus, eo modo quo intellectu concipimus. Scotus enim primo sententiarum, dist. 22. dicit ipsam falsam esse si intelligatur præcisè, imò potest, inquit, distinctius aliquid significari quàm intelligi. Hoc autem probat, quia si esset vera, nullum nomen impositum à viatore fignificaret aliquam rem de genere substantiæ, sed sicut præcisè concipitur aliqua proprietas à qua nomen imponitur, ita præcisè talis proprietas significaretur per nomen. lapis enim non significaret aliquid de genere substantiæ, sed

Nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus.

sed aliquid de genere actionis, scilicet læsionem pedis. hoc autem falsum est, quia impositor nominis, non accidenti illi, sed substractæ substantiæ intendit nomen imponere. Secundum est circa illam propositionem: Intellectus noster quod est simplex, significat non vt quod est, sed quo aliquid est. Ex hoc enim sequitur, quòd nullum nomen abstractum erit nomen substantiæ. Nam nomen substantiatum significat aliquid per modum per se stantis: abstractum autem per illud dictum non significat formam per modum per se stantis, sed per modum alteri inhærentis, cum significet vt quo aliquid est, non autem vt quod est.

Ad primum istorum dicitur quòd significari rem distinctius quàm intelligatur, dupliciter accipi potest. Vno modo, vt modus distinctionis se teneat ex parte rei significatæ & intellectæ: alio modo, vt se teneat ex parte significantis & intelligentis.

Primo modo sensus est, quòd res significatur magis distincta, quàm intelligatur esse distincta. Et ad hunc sensum propositio Scoti potest habere veritatem, nec contrariatur positioni San. Thomæ: non enim inconueniens est vt nomen imponatur ad significandum rem quæ maximè distincta ab aliis sit, & tamen non omnis ratio distinctionis intelligatur.

Secundo modo sensus est, quòd distinctior est modus significandi nominis quàm sit modus quo intellectus ipsam rem significatam cognoscit: & in hoc sensu falsa est propositio Scoti, & vera est propositio Sancti Thomæ. Quum enim nomen non significet rem nisi mediante conceptu intellectus, dicitur nomen confusè & indistinctè rem significare, quantum est ex parte nominis, quando eam sub confuso & indistincto conceptu significat: distinctè autem, quando sub conceptu distincto. vnde modus distinctæ significationis nominis est secundum modum distincti conceptus: distinctius enim repræsentat quando sub distinctiori conceptu. Ex quo patet esse impossibile vt nomen distinctius significet rem, quàm intelligatur. Nam quum distinctè significare sit sub conceptu distincto significare, intellectus autem concipiendo rem ipsam intelligat, sequitur quod non potest nomen distinctius significare, quàm intellectus intelligat, sed se proportionaliter concomitantur. Nam si intellectus confusè tantùm rem apprehendat, illique imponat nomen, & ipsum nomen confusè significabit, id est, sub confuso conceptu. Si autem distinctè intellectus intelligat, nomenque rei secundum illum conceptum imponatur, & ipsum nomen distinctè significabit. Ad rationem itaque Scoti respondetur negando consequentiam. Dicitur enim quòd si nullo modo cognosceretur substantia rei, sed tantùm proprietates, nomen non significaret substantiam rei, sed tantùm proprietatem. sed quia ex cognitione proprietatum deuenitur in cognitionem aliqualem substantiæ, vel confusam, vel distinctam, vt etiam Scotus concedit, narrans ibidem quendam processum Augustini. sexto de Trinitate, cap. sexto, ad probandum creaturam omnem esse compositam, ideo & nomen ipsam substantiam aliquando significat lapis nanque non tantùm læsionem pedis significat, sed substantiam quandam, cui hæc proprietas conuenit, quam si nominis impositor ex proprietate huiusmodi inquirendo distinctè cognouit, hoc nomine distinctè significauit: si autem cognouit confuse, & ipso nomine significauit confuse, id est, sub conceptu confuso. Vniuersaliter ergo verum est quòd res nominantur à nobis secundum quòd intelliguntur: vt enim inquit San. Thom. prima parte q.13.ar.9.ad secundum, nomina non sequuntur modum essendi, qui est in rebus, sed eum qui est in cognitione nostra.

Nomen abstractum significat vt quo aliquid est, & per modi substantiæ.

AD euidentiam secundi dubij considerandum primò, quòd accidens sue in abstracto siue in concreto diffiniatur, semper in sua diffinitione, quæ per nomen importatur, includit subiectum. Cum enim diffinitur in abstracto includit illud in obliquo, sicut cum dicitur simitas est curuitas nasi, cùm autem diffinitur in concreto: illud includit in recto, vt cum dicitur, simum est nasus curuus. Differunt autem isti duo modi includendi subiectum: quia cùm nomen abstractum includit subiectum in sua significatione, subiectum non est pars significati nominis, sed magis exprimitur tanquam extraneum ad quod habet habitudinem. Cùm enim albedo significet id tantùm quo aliquid est album: subiectum autem nullo modo sit id quo aliquid est album, nullo modo subiectum est aliquid per tale nomen significatum. Cùm verò nomen concretum accidentis includit subiectum, illud includit tanquam partem significati: secundariam tamen, & tanquam cum principali significato consignificatam. Album enim significat principaliter albedinem, secundariò autem consignificat subiectum habens albedinem. Hoc habetur ex Auer. 5. Metaph. commento 14. & à San. Thom. ibidem vbi dicitur contra Auicen. quòd album primò significat accidens, secundò subiectum, & idem habetur primo physi. com. 25. & addit San. Thom. quòd albedo nullo modo consignificat subiectum, signum huius diuersitatis est quòd per abstractum importatur subiectum in obliquo, per concretum verò importatur in recto, tanquam denominatum à forma.

CONSIDERANDVM secundò quòd significari per modum substantiæ & significari per modum accidentis refertur ad ipsam formam principaliter significatam: dicitur enim à nomine significari per modum substantiæ, quando eo modo significatur per nomen quo modo substantia extra intellectum habet esse. & quia substantia extra intellectum existens, est ens non existens in alio subiecto inhærenter, ideo dicitur significari forma accidentalis per modum substantiæ, quando non significatur cum alio significato cui inhæreat, sicut autem significatur nomine substracto. Nam ipsum solitariè significat, nihil aliud cum ipsa consignificando: dicitur autem significari per modum accidentis, quando illo modo significatur per nomen quo accidens habet esse in rerum natura. Vnde cùm accidentis esse sit in esse, tunc per modum accidentis significatur, quando cum alio per modum illi inhærentis significatur. significatur & sic nomine concreto. Tale enim nomen significat formam per modum inhærentis subiecto, & ipsum subiectum cum illa, modo dicto significat.

CONSIDERANDVM tertiò quòd non est idem nomen significare per modum substantiæ, & nomen significare per modum completi subsistentis. Similiter non est idem significare aliquid vt quo aliquid est ex parte nominis, & significare, per modum accidentis. Nomen enim significare per modum substantiæ, accipitur per comparationem ad formam principaliter significatam, quæ significatur solitariè absque alio consignificato cui inhæreat, vt patet ex dictis, sed nomen significare per modum completi subsistentis est significare per modum substantiæ completæ in specie, & non per modum partis. Significare etiam aliquid, vt quo aliquid est tale aptitudinaliter, vt hic intelligitur, est significare aliquid vt formam, & vt naturam simplicem solitariè absque cuiuscunque alterius consignificatione, quia sola forma est id quo aliquid formaliter est tale: significare autem per modum accidentis est non solam formam significare, sed cum ipsa etiam subiectum, tanquam id cui forma inhæret consignificare, vt supernus dictum est.

Ex iis patet primò, quòd nomen concretum & nomen abstractum accidentis ex parte rei significatæ distinguuntur, quia nomen abstractum significat solam formam, nomen verò concretum significat non solam formam, sed etiam subiectum formæ: & ideo illud dicitur significare per modum substantiæ, istud verò per modum accidentis. Distinguuntur etiam, quia nomen abstractum, quum significet solam formam, non significat ipsam tanquam completum aliquod, quod habeat esse, sed tanquam id quo aliquid habet esse aptitudinaliter, quia formæ apud nos, non subsistunt tanquam completæ in specie, nomen verò concretum cum secundario significet subiectum, quod habet esse per formam, significat aliquid tanquam id quod habet esse, & per consequens per modum completi subsistentis. Nam solum id quod substantialiter subsistit est id quod propriè habet esse accidentale per formam accidentalem.

Patet secundò, quòd obiectio nulla est, procedit enim ac si idem sit significare rem, vt qua aliquid formaliter est: & significare rem per modum accidentis, hoc autem vt patuit, est falsum. Nam idem nomen & significat per modum substantiæ, siue per se stantis, & vt quo aliquid est. Nam per se stare dupliciter accipi potest. Vno modo vt opponitur ei quod est accidentaliter inhærere. Alio modo, vt idem est quod nullo modo in alio esse, quod idem est quod subsistere tanquam completum in specie. Primo modo, nomen abstractum significat per modum per se stantis, non autem secundo modo.

SED circa prædicta triplex occurrit dubium. Primum est, quia San. Thomas primo sententiarum, distinct. 22. quæst. 1. primo 3. inquit, quòd illud quod significatur per nomen, significatur vt subsistens, & dat exemplum de albedine, ergo falsum est quod diximus, nomẽ abstractum significare quidem, per modum substantiæ, non autem per modum subsistentis.

Secundum est, quia in prædicamentis dicitur, quòd album putam qualitatem significat, & San. Thomas tertio sententiarum, distinct. 7. quæst. 1. articu. 1. ad 5. tenet quòd album non significat suum subiectum, sed ipsum copulat quasi extrinsecum, ergo malè dictum est, quòd concretum significat, non tantum formam, sed etiam subiectum.

Tertium est, quia com. 2. de anima, com. 8. inquit, quòd in rebus artificialibus nomen primo dicitur de materia, & secundò, de congregato, ergo falsum est, quod nomen concretum primo significet formam, & secundariò, subiectum, vt superius est dictum.

Nomen rei artificialis primò dicitur de materia, & secundo de cõgregato.

Ad primum dicitur quòd aliter accipit San. Thomas in loco allegato significare per modum subsistentis, quàm accipiat hoc loco, & in prima parte. Nam ibi accipitur significare per modum subsistentis, vt idem est quòd significare non per modum egredientis ab altero, quo modo nomen à verbo distinguitur. Hic autem accipimus significare per modum subsistentis, vt idem est quòd significare per modum substantiæ completæ in specie, quæ propriè est id quod habet esse, vnde nulla est contradictio.

Ad secundum dicitur quòd San. Thomas & Aristoteles de primo & formali significato nominis loquuntur, hoc enim vnum esse oportet: huic autem non repugnat, quòd secundario aliquid aliud per modum subiecti consignificet.

Ad tertium dicitur secundum com. ibidem, quòd quum nomen in rebus artificialibus dicatur, & de individuo substantiæ per se, & de artificiato inquantum huiusmodi dupliciter potest considerari tale nomen. Vno modo vt est nomen artificiati inquantum huiusmodi: & sic primò significat formã artificialem, & secundariò materiam, sicut & alia nomina accidentium concreta. Alio modo vt est nomen indiuidui substantiæ per se, & vt est etiam nomen artificiati, & sic prius dicitur de materia, & secundò de congregato ex materia, & forma artificiali, id est. istud nomen est prius, secundum quòd significat indiuiduum substantiæ, quàm secundum quòd significat artificiatum, sicut dat exemplum com. de securi. Nam etiam remota acutie, quæ est forma artificiati, remanet securis, quæ est indiuiduum substantiæ, & sic intelligitur dictum Commentatoris.

Quòd diuina perfectio & pluralitas nominum diuinorum diuinę simplicitati non repugnant. Capit. 31.

†Cap.24.

EX prædictis etiam videri potest quòd diuina perfectio, & plura nomina dicta de deo ipsius simplicitati non repugnant. Sic enim omnes perfectiones in rebus alijs inuentas deo attribui diximus, sicut effectus in suis causis equiuocis inueniuntur: quiquidẽ effectus in suis causis sunt virtute: vt calor in sole: virtus autem huiusmodi nihil aliqualiter esset de genere caloris. sol per eum agens non simile sibi generaret. ex hoc igitur sol calidus dicitur, & non solùm quia caloré facit, sed quia virtus per quam hic facit, est aliquid conforme calori, per eandem autem virtutem, per quam sol facit calorem, facit & multos alios effectus in inferioribus corporibus, vtpote siccitatem. Et sic calor & siccitas quæ in igne sunt qualitates diuersæ, soli attribuuntur per vnam virtutem, ita & omnium perfectiones, quæ rebus alijs secundum diuersas formas conueniunt, deo secundum vnam eius virtutem attribui est necesse, quæquidem virtus non est aliud à sua essentia, quum ei nihil accidere possit, † vt probatum est: sic igitur sapiens deus dicitur, non solùm secundum hoc quòd sapientiam efficit, sed quia secundum hoc q, sapientes sumus, virtutem eius, qua sapientes nos facit, aliquatenus imitamur: non autem dicitur lapis, quan-

Universidad de Deusto
Biblioteca

uis lapides fecerit, quia in nomine lapidis intelligitur modus essendi determinatus, secundum quem lapis à deo distinguitur: imitatur autem lapis deum vt causam secundum esse secundum bonitatem, & alia huiusmodi, sicut & aliæ creaturæ. †Huiusmodi autem simile inueniri potest in potentijs cognoscitiuis, & in virtutibus operatiuis humanis. intellectus enim vnica virtute cognoscit omnia quæ pars sensitiua diuersis potentijs apprehendit, & etiam alia multa. intellectus etiã quanto fuerit altior, tanto aliquo vno plura cognoscere potest: ad quæ cognoscenda intellectus inferior non pertingit, nisi per multa.

†Similitudo in potentijs cognoscitiuis & operatiuis.

†Potestas autem regia ad omnia illa extenditur, ad quæ diuersæ sub ipsa potestates ordinem habent: sic igitur & deus per vnum simplex suum esse, omnimodam perfectionem possidet, quem res aliæ per quędam diuersa consequuntur, imò multò maiorem.

†Similitudo in potestatibus subordinatis.

Ex quo patet necessitas plurium nominum de deo dictorum: quia enim eum non possumus cognoscere naturaliter, nisi ex effectibus deueniendo in ipsum: oportet quòd nomina quibus perfectionem ipsius signamus, diuersa sint, sicut & perfectiones in rebus inueniuntur diuersæ. Si autem ipsam essentiam prout est, possemus intelligere, & ei nomen proprium adaptare, vno nomine tantùm eam exprimeremur: quod promittitur his qui eum per essentiam videbunt. Zach. vltimo: In die illa erit dominus vnus, & nomen eius vnum.

Super cap. 31.

OStenso quòd nomina aliqua attribui deo possunt ostendit San. Thom. quòd & talia nomina plura sint. Circa hoc autem duo facit.

Primò enim ostendit quòd plura nomina, & pluralitas diuinarum perfectionium simplicitati diuinæ non repugnant.

Secundò deducit propositum.

Primum tali ratione demonstrat. Omnes perfectiones creaturarum sunt in deo secundum vnam eius virtutem, ergo nec ipsæ perfectiones, nec nomina plura illas perfectiones importantia diuinæ simplicitati repugnant. patet consequentia, quia virtus dei est ipsa eius essentia, cùm nihil deo accidere possit: antecedens verò à simili ostenditur tripliciter.

Primò in rebus naturalibus: supponitur enim omnes rerum perfectiones in ipso esse sicut effectus sunt in causa æquiuoca, tunc sic. Sicut se habet sol ad calorem & siccitatem, ac alios effectus in corporibus inferioribus inuentos, ita & deus ad omnes perfectiones: vtrobique enim est comparatio causæ equiuocæ aliquo modo ad suos effectus, sed in sole est calor & siccitas virtute, & per eandem virtutem soli attribuuntur, quamuis in igne sint qualitates diuersæ, ergo & omnes rerum perfectiones, quæ rebus aliis secundum diuersas formas conueniunt, deo secundum vnam virtutem attribuuntur: sed quia ex hoc quòd virtute continentur effectus solis in sole, & res omnes in deo: posset aliquis credere quòd sol diceretur talis, puta calidus, & deus talis, puta sapiens, ea solùm ratione, quia res huiusmodi causant & non propter aliquam similitudinem inter ea existentem. falsum hunc sensum remouet inquiens, quòd non solùm quia sol causat calorem dicitur sol calidus, & deus sapiens quia sapientiam causat, vt aliqui volunt: sed quia virtus per quam sol calefacit est aliquid conforme calori: nisi enim esset aliqualiter de genere caloris sol per eam agens non sibi simile generaret: similiter & deus dicitur sapiens, quia secundum hoc quòd nos sapientes sumus virtutem eius qua nos sapientes facit aliquatenus imitamur, id est, secundùm quòd inter sapientiam nostram, & virtutem dei est aliqua similitudo & cõformitas: hoc autem patet, quia si solùm diceretur sapiens quia sapientiam efficit, eadem ratione diceretur lapis, quia lapidem causat. quod tamen non dicimus: quia nomine lapidis intelligitur modus essendi determinatus, secundum quem lapis non imitatur deum, sed ab ipso distinguitur, quantùs & in lapide sint alia quæ talem modum non important, quibus deum imitatur, vt sunt bonitas, esse & huiusmodi.

CIRCA illam propositionem, virtus solis nisi aliqualiter esset de genere caloris, sol per eam agens non simile sibi generaret, quam etiam videtur velle San. Thomas in deo veram esse, aduertendum quòd non dixit simpliciter nisi esset de genere caloris, sed addidit aliqualiter, quia non oportet inter virtutem causæ equiuocæ & eius effectum esse conuenientiã in genere proximè loquendo, sed oportet esse conuenientiam in aliqua ratione vna saltem analoga & proportionali, vt sic genus accipiatur pro omni communi secundum rationem quomodocunque sit commune, vt inter causam & effectum sit aliqua similitudo.

CIRCA illud quod inquit San. Thomas & superius etiam est tactum, scilicet quòd deus non dicitur lapis: quia in nomine lapidis intelligitur modus essendi determinatus secundum quem lapis à deo distinguitur, duplex occurrit dubium.

Primum est, quia omne nomen perfectionis exceptis forsan nominibus transcendentibus, includit aliquid imperfectionis quo distinguitur à deo: ergo nullum nomen de deo dicetur. patet antecedens, sapiens, iustus, sciens, & similia significant qualitatem, quæ deo non conuenit.

Secundum est, quia nihil est in re, quod non sit à deo productum & per consequens quod diuinam virtutem non imitetur: ergo quantumcunque nomine lapidis importetur modus quo distinguitur à deo, poterit deus dici lapis: sicut dicitur sapiens propter talem similitudinem, & imitationem illius modi lapidis ad deum. Confirmatur: quia sol dicitur calidus, vt vult hoc loco San. Thomas, non obstante quòd calidum significet proprium modum essendi in igne aut aere, quò à sole distinguitur: est enim calor qualitas corruptibilis, in quo à solis virtute distinguitur.

AD horum euidentiam sciendum quòd cùm loquimur de nominibus quomodo formaliter, aut non formaliter conueniant deo, & quomodo imperfectionem importent, intelligimus de formali eius, & proprio significato, quo vnum nomen in significando distinguitur ab alio, verbi gratia: nomen sapientiæ in creaturis, quantum ad id quod proprie, & particulariter & distinctè importat, dicit altissimarum causarum cognitionem, licet etiam qualitatem tanquam commune sibi & aliis significatum importet. Cùm quærimus autem, an sapientiæ nomen deo formaliter conueniat, non quærimus de communi sibi & alijs significato, sed de propria ratione, quam addit ad communia significata, similiter dicimus de nomine lapidis, & aliis nominibus. Vnde dicitur potentia quæstione septimæ, articulo quarto secundum, quòd talia nomina conueniunt deo secundum rationem differentiæ, & non secundum rationem generis.

Nomina quæ aliquã imperfectionem cõsignificant non dicuntur formaliter de deo.

Ad primum ergo negatur antecedens loquendo de proprio & formali significato, ac differentiali: de isto enim sermo est. Nam sunt multa nomina quæ in tali suo significato nullam imperfectionem important: ad probationem dicitur quòd qualitas, est significatum commune, non differentiale alicuius eorum. Potest etiam dici quòd ista nomina dupliciter accipi possunt. Vno modo absolutè & transcendenter vt scilicet analogicè dicuntur de perfectione quæ est in genere, & de perfectione quæ est extra genus; & tunc negatur quòd significent qualitatem formaliter tanquam commune quid omni perfectioni significatæ: sapientiæ enim nomen absolutè sumptum dicitur & de sapientia, quæ est qualitas, & de sapientia, quæ est substantia.

Alio modo cum determinatione, vt cùm dicimus sapientia humana. Et tunc verum quidem est quòd significant qualitatem, sed non dicuntur vt sic formaliter de deo propter modum creaturæ qui in tali significatione includitur: licet enim deus absolutè sit sapiens, non est tamen humana sapientia sapiens.

Ad secundum dicitur quòd effectus, quantum ad imperfectionem quam dicit, non habet similitudinem in deo: sed tantum quantum ad perfectionẽ: ideo non imitatur deum vt imperfectus, sed est aliquid à deo distinctũ propter hoc nomen importans proprium modum essendi rei materialis: sicut hoc nomen lapis, quia importat quandam imperfectionem cùm esse materiale imperfectionem quandam includat, non dicitur formaliter de deo, est totum eius proprium significatum, ei non conueniat, sed tantùm virtualiter: quia quicquid perfectionis inuenitur in lapide, totum in dei virtute continetur, negatur, ergo nihil esse in re quod non sit à deo productum: imperfectio enim quæ est in re (eo modo scilicet quo conuenit negationi in re esse) non est à deo producta, sed accidit ex parte creaturarum, in quantum sunt ex nihilo: vt dicitur primo sen. d. 2. ar. 2. & potentia. q. 7. art. 5. 8. Vnde omnis modus creaturarum, quantum ad omnem perfectionem quam dicit, est à deo, non autem quantum ad imperfectionem quam includit.

Ad confirmationem dicitur, quòd sol non dicitur calidus formaliter, sed virtualiter tantùm, vt dicitur ver. q. 4. ar. 6. Vnde similitudo quam ponit S. Thom. inter solem respectu caloris & siccitatis, & deum respectu perfectionum quæ sunt in creaturis, attenditur tantum quantum ad hoc quod est effectum esse in causa virtute, & plures effectus in vna virtute contineri, non autem quo ad formalem prædicationem nominum. Licet enim sol virtualiter contineat calorem & siccitatem, nomen tamen caloris & siccitatis soli formaliter non conuenit, sed plura nomina perfectionum in creaturis inuentarum, formaliter deo conuenitunt, licet & aliqua formaliter non conueniant. Secundò probatur dictum antecedens ex similitudine potentiarum cognoscitiuarum. Nam intellectus vnica virtute cognoscitiua, omnia cognoscit, quæ pars sensitiua diuersis potentijs apprehendit, & adhuc alia, & quanto fuerit altior intellectus tanto aliquo vno plura cognoscere potest: ergo & causa quæ est altissima vna virtute omnia continet.

Tertiò probatur ex similitudine virtutum operatiuarum humanarum. Sicut enim vna virtus regia ad omnia illa extenditur, ad quæ diuersæ sub ipsa potestates ordinem habent, ita & deus per vnum suum simpliciter esse, omnem perfectionem habet quam res aliæ per multa diuersa consequuntur. imò multò maiorem.

CONSIDERANDVM hoc loco, quòd cùm perfectiones quæ in creaturis sunt diuersæ, in deo sint vnitæ, inquantum vna eius virtus quæ est essentia diuina omnes eas continet, continentia actuali, non autem potentiali: sicut materia dicitur formas materiales continere, omnes perfectiones in deo nobiliori modo sunt, quàm sint in creaturis: nam in creaturis habent esse limitatum & finitum, cùm omne esse creaturæ ad aliquem gradum sit limitatum: in deo autem habent esse infinitum, & illimitatum ac subsistens quod est esse diuinum. propter hoc sępenumero inquit Sanct. Thom. quòd sunt in deo secundum eminentiorem modum: quia videlicet sunt ipsum diuinum esse, & ipsa diuina essentia quæ est perfectissima infinita, & illimitata, & quòd sunt in deo vnitæ, quia scilicet omnes in deo sunt vna indiuisibilis substantia, quæ est diuina essentia, omnibus creaturarum perfectionibus equitalens, & ampliorem adhuc continens perfectionem. Quantum ad secundum deducitur conclusio hæc. Necesse est plura esse nomina dicta de deo. probatur, perfectiones rerum sunt diuersæ: ergo nomina ipsarum necesse est diuersa esse. ergo & nomina diuina necesse est esse plura. probatur consequẽtia, quia deum naturaliter non nisi ex effectibus cognoscere possumus.

Addit autem Sanct. Thomas, quòd si diuinam essentiam prout est possemus intelligere, & ei proprium nomen adaptare, vno tantùm nomine eam exprimeremus: hoc autem beatis promittitur, qui diuinam essentiam vident, secundum illud Zachariæ vltimo: In die illa erit dominus vnus, & nomen eius vnum.

SED occurrit dubium duplex circa hanc partem. Primum est, circa hoc vltimum dictum, scilicet quòd beati de deo vnicum & proprium nomen habebunt, quia diuinam essentiam prout in se est, intelligent. Nam vnicum & proprium nomen dei non habetur nisi à comprehendente ipsum deum, sed sicut nos non comprehendimus deum, ita nec beati: ergo sicut nos vnico nomine non nominamus deum, ita nec beati.

Beati de deo vnicum & proprium nomen habebunt.

Respondetur ex doctrina San. Thomæ primo sententiarum, dist. secunda, quæst. 1. artic. 3. quòd dupliciter possumus intelligere, quòd videns essentiam diuinam, prout est, vnum nomen imponat. Vno modo, vt formet in suo intellectu vnicum conceptum perfectè & adæquatè diuinam essentiam repræsentantem, & illo mediante conceptu deum vno nomine significet: & sic non intelligitur hic: sicut enim per nullam similitudinem creatam deus perfectè repræsentari potest, vt in tertio huius ostenditur, ita nec per vnicum conceptum intellectus creati. Vnde quantumcunq; quis videat diuinam essentiam, vt in se est, hoc modo deum vno nomine nominare non potest: quia hoc absque comprehensione fieri non posset. Alio modo, vt videns verbum diuinum, quod vnum existens perfectè deum repræsentat mediante illo verbo, vno nomine deum significat. & sic intelligitur, quod hic dicitur: hoc enim absque comprehensione esse potest.

Rerum distinctarum sunt distincta nomina

Aliud dubium est circa nominum multiplicitatem. Si enim quia perfectiones sunt diuersæ, oportet nomina esse plura, sequitur quòd nullum nomen erit æquiuocum: nomen enim æquiuocum, vnum existens multa significat.

Respondetur negando consequentiam, quum enim dicimus ex pluralitate perfectionum in creaturis sequi vt sint plura nomina, loquimur de nominibus propriis, quibus vna res tantùm significatur, sequitur enim, si sunt plures res quæ debeant nominibus propriis nominari, quòd oporteat esse plura talia nomina: huic autem non repugnat, quòd etiam præter nomina propria sint & alia nomina communia æquiuoca. Si enim instetur, quia inueniuntur multi homines, idem nomen proprium habentes, & sic non oportet rerum distinctarum esse distincta nomina propria: dicitur quòd diuersarum rerum oportet esse diuersa nomina, si debeat res distinctè exprimi, & alteri distinctè manifestari. vbi autem diuersi homines habent idem nomen identitate tantùm vocis, per illud, vt sic, non manifestatur vnus vt distinctus ab altero: ideo si debeat alteri manifestari vt distinctus ab alio, oportet præter illam vocem communem inuenire aliam vocem particularem, puta homo talis figuræ, aut filius talis, & huiusmodi pluralitas: ergo perfectionum pluralitatem nominũ requirit, si debeat distinctè significari, & alteri manifestari. ad quem vsum inuentæ sunt voces, licet etiam possint & aliæ voces communes esse siue vnitocè, siue æquiuocè.

Quòd nihil de Deo & alijs rebus vniuocè prædicatur.

Cap. 32.

†Idem. p. p. q. 4. art. 2. & 5.

EX his etiam patet quòd nihil de deo & rebus alijs potest vniuocè prædicari. Nam effectus qui non recipit formam secundum speciem similẽ ei per quam agens agit, nomen ab illa forma sumptum secundum vniuocam prædicationem recipere non potest: non enim vniuocè dicitur calidus, ignis à sole generatus & sol: rerum autem quarum deus est causa, formæ ad speciem diuinæ virtutis non perueniunt: cùm diuisim verò & particulariter recipiant: quod in deo simpliciter & vniuersaliter inuenitur. patet igitur quòd de deo & rebus alijs nihil vniuocè dici potest.

2 Amplius, si aliquis effectus ad speciem causæ pertingat, prædicationem nominis vniuocè non consequitur, nisi secundum eundem essendi modum eãdem speciem vel formam suscipiat: non enim vniuocè dicitur domus quæ est in arte & in materia, propter hoc quòd forma domus habet esse dissimile vtrobique. res autem aliæ etiam si omnino similem formam consequerentur, non tamen consequuntur secundum eundem modum essendi: nam nil est in deo quod non sit ipsum esse diuinum, vt ex dictis patet, quod in alijs rebus non accidit: impossibile est igitur aliquid de deo vniuocè & rebus alijs prædicari.

3 Adhuc, omne quod de pluribus vniuocè prædicatur, vel est genus, vel est species, vel differentia, vel accidens, aut proprium. De deo autem nihil prædicatur vt genus, vt suprà ostensum est: † & similiter nec vt differentia, nec etiam vt species, quæ ex genere & differentia constituitur, nec aliquid ei accidere potest, vt suprà demonstratum est: † & ita nil de deo prædicatur, neq; vt accidens, neq; vt proprium: nam proprium de genere accidentium est: relinquitur igitur nihil de deo & rebus alijs vniuocè prædicari.

†Cap. 26.

†Cap. 24.

4 Item, quod vniuocè de pluribus prædicatur, vtroque illorum ad minus secundum intellectum simplicius est: deo autem neque secundum rationem, neque secundum intellectum potest esse aliquid simplicius, nil igitur de deo vniuocè & alijs rebus prædicatur.

5 Amplius, quod de pluribus prædicatur vniuocè secundum participationem, cuilibet eorum conuenit, de quo prædicatur: nam species participare dicitur genus, & individuum speciem. De deo autem nihil dicitur per participationem: nam omne quod participatur, determinatur ad modum participati, & sic partialiter siue particulariter habetur: & non secundum omnem perfectionis modum: oportet igitur nihil de deo & rebus alijs vniuocè prædicari.

6 Adhuc, quod prædicatur de aliquibus secundum prius & posterius, certum est vniuocè non prædicari: nam prius in diffinitione posterioris includitur, sicut substantia in diffinitione accidentis, secundũ quod est ens: si igitur diceretur vniuocè ens de substantia & accidente, oporteret etiam quòd substantia poneretur in diffinitione entis secundum quod de substantia prædicatur: quod patet esse impossibile. nihil autem de deo & rebus alijs prædicatur eodem ordine, sed secundum prius & posterius, quum de deo omnia prædicentur essentialiter: dicitur enim ens quasi ipsa essentia, & bonus quasi ipsa bonitas: de alijs autem fiunt prædicationes per participationem: sicut sortes dicitur homo: non quòd sit ipsa humanitas: sed humanitatem habens: impossibile est igitur aliquid de deo & rebus alijs vniuocè dici.

Super cap. 32.

POstquam determinauit San. Thomas de diuinis nominibus absolutè, nunc de ipsis comparatiuè determinat.

CIRCA hoc autem duo facit. Primò, ipsa nomina ad res significatas comparat: secundò, ipsa inter se nomina cap. 33.

Quantum ad primum, tres conclusiones ponit. Prima in hoc cap. ponitur: secunda, cap. sequenti: tertia, cap. trigesimoquarto. Prima itaque conclusio est: Nullum nomen de deo & alijs rebus potest vniuocè prædicari: & accipitur vniuocè prædicari conformiter ad diffinitionem vniuocorum positam ab Aristotele in prædicatis, vt scilicet idem sit vniuocè prædicari, quòd secundum vnam & eandem omnino rationem pluribus conuenire. probatur primò, formæ earum rerum quarum deus est causa, ad speciem diuinæ virtutis non perueniunt: ergo de deo & rebus alijs nihil vniuocè dici potest. antecedens probatur, quia creaturæ eas diuisim & particulariter recipiunt, in deo autem simpliciter & vniuersaliter inueniuntur. consequentia verò patet, quia effectus qui non recipit formam similem secundum speciem rei per quam agens agit, non potest nomen secundum illam formam vniuoca prædicatione recipere: non enim vniuocè dicitur calidus, ignis à sole generatus, & sol.

PRO declaratione antecedentis considerandum est quòd San. Thomas distinguens secundum speciem, formas creaturarum à virtute diuina, inquit illas in creatura diuisim esse & particulariter. in deo autem simpliciter & vniuersaliter. simpliciter opponendo ei quod dixit diuisim, vniuersaliter autem ei quod dixit particulariter. ideo duo sunt declaranda, scilicet, quomodo ista diuersitas sit intelligenda, & quomodo hæc diuersitas specificam arguat distinctionem.

QVANTVM ad primum, notandum quòd perfectiones diuersis nominibus à nobis significatæ puta iustitia, sapientia, bonitas, & huiusmodi in creaturis, & realiter, & formaliter distinguuntur, alia enim ratio sapientiæ est, & alia ratio iustitiæ, & similiter alia, & alia est ipsarum entitas, licet aliquando sint vnum subiecto. Et hoc est illas esse diuisim in creatura. In deo autem huiusmodi res sunt simpliciter, id est, vnitæ, & absque diuisione reali, quia omnia sunt vna simpliciter, & indiuisibilis essentia, quæ est deitas, & quia deitatis vna est ratio si secundum quòd in se est consideretur: est enim vna quidditas per se & vnico conceptu ab intellectu proportionato conceptibilis. ideo & sapientia, & iustitia, & bonitas, & aliæ perfectiones in deo vnum etiam formaliter sunt, quum earum vna numero sit ratio, quantum est ex parte rei, secundum quod in se est intellectæ: vnius enim rei & essentiæ, vna sola ratio quidditatiua, adæquata, & totalis est secundum se, veruntamen est quòd illa ratio eminenter continet sapientiæ rationem & iustitiæ, ac aliarum perfectionum rationes. nullæque earum est adæquata, aut propria.

Quomodò perfectiões creaturis, sunt diuinæ, in deo autem sunt vnitæ.

ADVERTENDVM autem quum dico sapientiam contineri eminenter in deitate, & rationem sapientiæ in ratione deitatis, quod non sic intelligo: quasi sapientia diuina eminenter contineatur in deitate, ita quòd deitas habeat eminentiorem modum, quàm ipsa sapientia diuina: aut ratio deitatis sit ratione sapientiæ perfectior, si secundum quòd in seipsis sunt, consiederentur: hoc enim impossibile est, quum deitas & sapientia diuina vna indiuisibilis entitas sint, & idem esse subsistens, & vna quidditas, ac essentia, & earum vna numero ratio adæquata sit, sed quòd sapientia, in creaturis inuenta, cui primò nomen sapientiæ est impositum continetur in deitate secundum quandam similitudinem excellentiorem modum essendi habentem, quàm sit modus essendi quo est in creaturis. & similiter ratio proportionata sapientiæ creatę continetur in ratione adæquata deitatis eminenter, inquantum ratio deitatis est ratio sapientiæ, & bonitatis, ac aliarum perfectionum diuinarum, continens perfectionaliter, & vnite perfectiones omnium aliarum rationum, quę de ipsis ab intellectu nostro sunt formatę. Sicut animam vegetatiuam, & sensitiuam dicimus in anima intellectiua eminenter contineri: & earum rationes in ratione eius, non quia anima intellectiua excellentiorem modum habeat, quàm anima sensitiua, & vegetatiua in ipsa, & ratio adęquata animę intellectiuę sit perfectior ratione animę vegetatiuę, & sensitiuę, quę sunt idem cum ipsa: hoc enim impossibile est, quium in anima intellectiua sint vna indiuisibilis entitas, & earum sit vnum esse indiuisibile, & illius entitatis, & quidditatis vna numero sit perfecta & adęquata ratio, si secundum quod est, concipiatur, sed quia illa perfectio adęquata ratio, si secundum quod est, concipiatur, quę est in brutis, habent vegetatiua, quę est in plantis: & anima sensitiua, quę est in brutis, habent in anima intellectiua similitudinem, perfectiorem habentem modum, quàm ipsę in aliis habeant, & rationes earum continentur à ratione animę intellectiuę eminenter, quum in ipsa eadem sit ratio vegetatiuæ, & sensitiuæ, cum ratione intellectiuæ, vt diuinus, si entitas animæ intellectiuæ s

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quomodo perfectiões in creaturis sunt particulariter, in deo autem vniuersaliter.

Vno modo, vt particularitas, & vniuersalitas referatur ad esse proprium formæ. In creatura enim perfectio habet esse receptum, & per consequens non habet totum esse formæ, sed cum quadam limitatione, iuxta ea quæ superius dicta sunt, in deo autem est subsistens, & per consequens habet totum esse formæ, & illimitatum, est ergo in creatura particulariter, id est, limitatè secundum esse formæ, in deo autem vniuersaliter, id est, illimitatè, & secundum totam perfectionem essendi illi formæ debitam.

Alio modo potest intelligi, vt dicatur perfectio esse in creatura particulariter, id est, secundum entitatem propriam, & particularè ab alia perfectione realiter & formaliter distinctam, ita quod est ipsa & non alia perfectio in eodem etiam supposito existens, in deo autem vniuersaliter, id est, secundum entitatem illimitatam, ita quod omnes sunt vna essentia deitatis vniuersaliter, non quidem vniuersitate materiæ, sed vniuersitate formæ, & perfectionis eas continentis, & vnaquæque ita est ipsa, quòd etiam est omnis alia perfectio in deo existens. Vtroque modo verum est quod hic dicitur, sed tamen secunda interpretatio magis videtur esse ad mentem San. Thom. si cum iis quæ dicit 1. parte. q. 4. & in aliis locis conferatur, & sic idem importatur per diuisim, & simpliciter, quod per particulariter, & vniuersaliter, quod ad maiorem explicationem additum est. Ex iis autem patet secundum, scilicet quòd ille modus essendi arguit, distinctionem specificam: manifestum est enim, quòd perfectio quæ est in causa, est vna essentia, & vna natura cum omni alia perfectione, non est eiusdem speciei cum perfectione quæ est limitata, & ab aliis perfectionibus est distincta: vna enim maiorem perfectionem essentialem habet quàm alia, quod facit specificam distinctionem. Nam anima sensitiua in homine, distinguitur secundum speciem ab anima sensitiua in bruto, eo quòd in homine sit essentialiter perfectior, quum sit essentia etiam animæ intellectiuæ, quod ei quæ est in brutis non conuenit.

Effectus qui nõ assimilatur secundũ speciem formę agentis vniuocam prædicationem nominis ab illa forma sumpti non recipit.

CIRCA ILLAM propositionem, Effectus qui non recipit formam secundum speciem similem, & per quam agens agit, nomen ab illa forma sumptum, secundum vniuocam prædicationem recipere non potest, occurrit dubium duplex.

Primum est, quia vniuocatio saltem logica, non est solùm in specie, sed etiam in genere: ideo licet effectus non accipiat formam eandem secundum speciem cum forma effectus, si recipiat eandem secundum genus, nomen illius formæ genericæ de ipsis vniuocè prædicabitur. Nam corpus vniuocè dicitur de corporibus cælestibus, & de corruptibilibus secundum logicum, & tamen forma corporeitatis à cælo in istis inferioribus causata, non est eadem secundum speciem, sed tantùm secundum genus cum forma corporeitatis cæli.

Secundum est, quia tunc nullus effectus erit vniuocus suæ causæ. Inquit enim San. Thomas 2. 2. quæst. 110. articulo primo ad tertium, quòd nullus effectus habet speciem suæ causæ.

Ad primum horum respondetur, quòd non loquitur Sanctus Thomas de quocunque nomine effectus & causæ, sed de nomine sumpto à forma effectus, vt patet ex eius verbis: nomen autem sumitur à forma effectus, quando significat ipsam formam specificam sub propria ratione: non autem quando ipsam sub ratione generica significat. Sicut nomen calidi sumptum à calore producto ab igne, non significat naturam genericam caloris absolutè, sed naturam specificam. actio enim agentis non terminatur ad formam generis abstractam, sed ad formam determinatam ad speciem: & ideo si ipsa forma non est eiusdem speciei in causa & effectu, nomen illud non dicitur de causa & effectu vniuocè, quia ratio importata per nomen, secundum quod dicitur de effectu: & ratio per ipsum importata secundum quòd dicitur de causa, non sunt vna, & eadem ratio, quod requiritur ad vniuocationem. Ex hoc optimè sequitur, quòd nullum nomen dictum de deo & creatura, vniuocè dicitur: quia omne tale nomen sumitur à forma quæ recipitur in effectu. quæ quia non est eiusdem speciei in deo & in creatura: ideo nomen non secundum vnam nominis rationem dicitur de deo & creatura. non ergo vult San. Thomas per illam propositionem excludere omne vniuocum quomodocunque ad causam & effectum, sed vniuocationem nominis significantis formam agentis sub propria ratione, & similiter formam effectus.

Quod autem adducitur de corpore, non est ad propositum, quia nomen corporis non est nomen sumptum à forma effectus illius, vt sic secundum propriam rationem, & specificam.

Ad secundum dicitur, quòd Sanctus Thomas in secunda secundæ non loquitur de effectu à causa separato, sed de effectu essentiam causæ concomitante in ipsa causa. sicut esse deorsum est: effectus grauis, & esse risibile est effectus hominis: talis enim effectus constat, quòd non habet speciem suæ causæ, hic autem sermo est de effectu, ab ipsa causa separato, & per veram & realem actionem producto, non autem ex naturali concomitantia resultante.

Secundò arguitur. Res, supposito etiam, quod tamen est falsum, quòd similem formam secundum speciem consequerentur à deo, adhuc in deo alio modum essendi habent, quàm in creaturis: ergo non vniuocè nomen earum dicitur de deo & creaturis. probatur antecedens, quia in deo sunt ipsum esse, non autem in creaturis. consequentia verò probatur, quia si effectus ad speciem causæ pertingat, nisi eandem formam secundum eundem modum essendi recipiat, prædicationem nominis vniuocè non consequitur: non enim dicitur vniuocè domus quæ est in mente, & domus quæ est in materia, propter dissimilem modum essendi, nam in mente habet esse immateriale, in materia verò esse materiale.

De ratione vniuocorũ.

NOTANDVM quòd ex iis, quæ dicit hic San. Thomas, cùm dicitur ab Aristotele, vniuoca esse quorum ratio substantiæ est eadem, intelligitur quòd ratio sit eadem & secundum formam, & secundum essendi modum. propter quod duo ponit San. Thomas veri. quæst. 27. articulo septimo, conuenire effectui vniuoco, scilicet quòd similitudo effectus sit in causa, & secundum esse naturale, & secundum eandem rationem.

SED tunc occurrit dubium, nam corpus dicitur vniuocè, saltem secundum logicam de corruptibili & incorruptibili, & tamen illa habent diuersum modum essendi. Dicitur quòd ista ratio concludit tantùm de vniuocatione physica & naturali: in qua consideratur non tantùm ratio, sed etiam esse rei, non autem de vniuocatione logica, in qua sola rei ratio consideratur, vt videtur dici potentia. q. 7. 7. ad primum, in oppositum.

Tertiò, de deo nihil prædicatur, vt genus, vel differentia, vt suprà est ostensum: nec vt species, quum ipsa consteret ex genere & differentia: nec vt proprium vel accidens, quia nihil de genere accidentium est in deo: ergo nihil simpliciter de ipso vniuocè prædicatur: probatur consequentia, quia omne quod vniuocè prædicatur est aliquid horum. Ad hanc rationem negaret Scotus consequentiam: ad probationem verò negaret assumptum. Apud ipsum enim primo sententiarum, dist. 3. q. 3. & distinct. 8. quæst. 2. Ens vniuocè de deo, & creatura prædicatur: & tamen neque est genus, neque species, neque differentia, neque proprium, neque accidens. Non enim est genus: id quod maximè videretur, quia propter sui maximam communitatem de aliquibus differentiis, licet non de vltimis, quidditatiuè prædicatur: genus autem non prædicatur quidditatiuè de differentiis: & sic est vniuocum, & nullum est de illis quinque prædicabilibus.

Si ens pertinetur vniuocum, oportet ipsum esse genus.

SED ista Scoti responsio rationem San. Thomæ non euacuat. Quod vt clarè pateat, sciendum quod licet & Aristot. tertio Metapha. tex. com. habeatur ens non posse esse genus, quia differentias habere non potest, quum nihil sit de cuius intellectu non sit ens: genus autem non sit de intellectu differentiarum. Si tamen poneretur vniuocum esse oporteret ipsum esse genus, & differentias habere, de quarum intellectu non esset. Nam hoc quod est non esse de intellectu differentiarum, non est de ratione generis, sed concomitatur generis rationem, ipsumque consequitur vt proprietas: genus enim affirmatiuè dicitur, sicut & species, & in suo conceptu quidditatiuo negationem non includit: vt ex generis & speciei diffinitionibus patet, sicut & non prædicari quidditatiuè de qualitate concomitatur substantiæ rationem, non tamen ipsam rationem substantiæ ingreditur: ideo ad videndum an ens sit genus, oportet primò respicere ad ea quæ generis rationem constituunt, non ad ea quæ ipsam consequuntur, quia si illa sibi conueniunt, oportet & quod consequitur conuenire: implicat enim rationem alicuius viu conuenire, & non id quod ipsam de necessitate consequitur. Sicut quia risibilitas rationem hominis consequitur, non oportet ad videndum an sor. sit homo respicere primò an sit risibilis, sed an sit animal rationale: quo constito apparet quòd risibilis, quum ex vno alterum sequatur. Fatuum enim esset dicere constito quòd sor. sit animal rationale, ipsum non esse hominem, quia non est risibilis: imò non potest non risibilis esse, si est animal rationale. Et si verum ponatur ipsum non esse risibilem, arguitur à signo, non esse animal rationale, & ipsum non esse hominem: eodem modo, si entis ratio generis conuenit, non oportet negare ipsum esse genus, quia prædicatur quidditatiuè de aliquibus differentiis, quod repugnat ei quod rationem generis concomitatur, imò ex hoc quòd sibi ratio generis conuenire ostenditur, conuincitur quòd non prædicatur de differentiis: & si prædicatur à posteriori, arguitur quòd non est genus, & quòd non est illud ad quod sequitur ipsum esse genus. Quòd autem generis ratio conueniat enti, si sit vniuocum, ostenditur & ex fundamento intentionis, & ex ipsa secundæ intentionis diffinitione. Ex fundamento ostenditur: nam genus, puta animal, dicit naturam quandam, ab inferioribus suis per intellectum abstrahibilem, & ab omni principio limitante, quæ per differentiam eandem ipsi realiter ad speciem contrahitur: ita quod ipsa differentia est de intrinseca constitutione essentiæ speciei: patet quod dicitur in animali, ex ipsa enim animalis ratione, constat quòd concipitur absque aliquo ad speciem limitante. Quum enim dico, substantia, animata, sensibilis, nulla dicitur species animalis: constat etiam quòd per hanc differentiam, quæ est rationale, quæ est idem realiter cum animali, limitatur ad hominem, & est ipsa differentia intrinseca hominis essentiæ: si autem ens est vniuocum, duo hæc sibi conuenire necesse est. Nam omne vniuocum, etiam vniuocatione metaphysica quam Scotus ponit: dicit vnam formam ab omnibus vniuocatis abstrahibilem: item oportet vt per differentiam limitetur, & ad diuersa vniuocata diuidatur. Nam aut per diuersos modos essendi limitabitur, aut per aliquam essentialem differentiam, quum sit communissimum quiddam, non per diuersos modos essendi, quia diuersæ species substantiæ, puta homo, & equus, de quibus ens quidditatiuè prædicatur, conueniunt in eodem modo essendi.

Item quia modi essendi non sunt de essentia rei creatæ, cum in creaturis esse distinguatur ab essentia, vt inferius ostendetur. Si ergo ens dicit vnam quidditatem communem ipsis, & non distinguuntur nisi per diuersos modos essendi, sequitur quòd non distinguentur intrinsecè, & essentialiter: sed hoc est falsum, quia essentialiter per differentias distinguuntur: ergo oportet vt si ens dicit vnam naturam, & quidditatem illis communem quod illa quidditas per illas differentias, sibi realiter identificatas diuidatur & contrahatur, alioquin in homine essent duæ quidditates, & similiter in equo scilicet quidditas entis, & quidditas differentiæ, & sic non esset vnum simpliciter: imò nec ens, nec ipsa differentia de specie prædicaretur in recto: quia neutrum totam quidditatem diceret, sed partem: pars autem de toto non prædicatur in recto. Ex ratione etiam generis idem patet. Nam genus est quod vniuocè de pluribus differentibus specie prædicatur in eo quod quid. Constat autem si ens est vniuocum, quòd sibi dicta ratio conuenit, quia de diuersis speciebus vniuocè & quidditatiuè prædicabitur, ergo &c. Ex iis patet in dictis Scoti esse, contradictionem dum ponit ens vniuocum esse, & prædicari quidditatiuè de aliquibus differentiis. sequitur enim, vt ostendimus, gratia materiæ licet forte non gratia formæ, est vniuocum, ergo est genus: ergo non prædicatur quidditatiuè de differentiis, quia genus est extra conceptum differentiæ, & sic est contradictio dicere, quòd sit vniuocum, & quòd de differentiis prædicetur.

Ex iis patet quòd cùm Ari. probat ens non esse genus quia non habet differentias, ratio sua est à posteriori. Ex eo enim quòd differentias nõ habet, sequitur quòd non est genus, neq; vniuocum: quia si esset vniuocum haberet differentias, cũ non posset esse aliud vniuocũ quã genus. Ratio ergo S. Thomæ est, & assumptum illud est verum, omne vniuocum aut est genus, aut species, &c. Quia huic diuisioni nihil præter ens obstabat quod ponebatur vniuocum esse, & tamen non esse aliquod horum, ostensum est autem si ens est vniuocum, oportere illud esse genus. Quarto nihil est deo simplicius, neque secundum rem, neque secundum intellectum, ergo &c. Probatur consequentia, quia quod de pluribus vniuocè prædicatur, vtroque illorum ad minus secundum intellectum simplicius est.

Vtrũ ens sit vniuocum.

AD euidentiam huius assumpti considerandum est quòd aliter loquendum est de vniuoco quantum ad simplicitatem, & aliter de analogo, & equiuoco. Vniuocum enim ad sua inferiora per aliquod additum contrahitur sicut animal per rationale contrahitur ad hominem, & homo ad sortem per principia individuantia, ideo necesse est vt ipsum vniuocum dicat aliquid simplicius vniuocatis, cùm & ipsum vniuocum vniuocata includant, & aliquid ad eius rationem addant, equiuocum autem & analogum, quod plures rationes dicit, vt sunt vnum proportione quod propriè à græcis analogum dicitur, non est simplicius quoliber analogato, & equiuocato, imò magis compositum, non enim vnam naturam dicit suis inferioribus communem. cui inferiora aliquid addant, sed dicit immediatè plures naturas, & ad vnumquodque comparatur, sicut multa ad vnum, canis enim dicit plura scilicet animal terrestre, piscem marinũ, & sidus cæleste. Piscis autẽ marinus dicit vnũ tãtum, ideirco piscẽ marino canis non est quid simplicius, imò quasi magis compositum.

Ex quo sequitur quòd licet ponamus ens esse commune deo & creaturæ, non tamen oportet vt sit simplicius deo, quia non ponimus ipsum esse vniuocum, tanquam vnam rationem dicens communem deo & creaturæ, sed esse analogum, & immediatè plura significare.

Deo nihil potest esse simplicius neque secũdum rẽ neque secundum rationem.

CIRCA illam propositionem. Deo nihil potest esse simplicius neque secundum rem, neque secundum intellectum dubitatur: quia ens est quid simplicius secundum intellectum, cùm omnes conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. vt dicitur veri. q. 1. art. 1. Dicitur quòd dupliciter aliquid potest esse simplicius alio secundum intellectum. Vno modo ex conditione ipsius rei, alio modo ex conditione intellectus intelligentis. Ex conditione rei, quando vna res habet in se, vnde simplici conceptu concipiatur: alia verò habet vnde composito conceptu debeat concipi. ex parte verò intellectus, quando intellectus rem simpliciter, & vnico conceptu simplici concipit

Universidad de Deusto
Biblioteca

æquiuocationē prædicatur vno eorum non possumus duci in cognitionem alterius: nam cognitio rerum nō dependet ex vocibus, sed ex ratione nominis. ex his autem quæ in rebus alijs inueniuntur in diuinorum cognitionem peruenimus, vt ex dictis patet: non igitur secundum puram æquiuocationem dicuntur homini attributa de deo & alijs rebus.

4 Ad hoc æquiuocatio nominis processum argumētationis impedit: si igitur nihil diceretur de deo & creaturis nisi purè æquiuocè, nulla argumentatio fieri posset procedendo de creaturis ad deum: cuius contrariū patet ex omnibus loquentibus de diuinis.

5 Amplius, frustrà aliquod nomen de aliquo prædicatur nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus: sed si nomen prædicatur de deo & creaturis omnino æquiuocè nihil per illa nomina intelligimus de deo: cùm significationes illorum nominum notæ sint nobis solis secundum quod de creaturis dicuntur: frustrà igitur diceretur aut probaretur de deo quòd deus est bonus, vel si quid aliud huiusmodi est. †Si autem dicatur quòd per huius nomina solùm de deo cognoscimus quid non est, vt scilicet ea ratione dicatur viuens, quia non est de genere rerum inanimatarum, & sic de alijs: †ad minus oportebit quòd viuens, de deo & creaturis dictum, conueniat in negatione inanimati; & sic non erit purè æquiuocum.

†Instantia.

†Solutio.

Super cap. 33.

SEcunda conclusio est: Non quicquid de deo & aliis rebus prædicatur, secundum puram æquiuocationem dicitur, sicut scilicet ea quæ dicuntur à casu æquiuoca.

ADVERTENDVM autem quòd pura æquiuoca hic accipit Sanct. Thomas, vt distinguuntur ab analogis, quia & ipsa analoga æquiuoca sunt: sed tamen quia inter se habent quandam proportionis vnitatem, ideo non dicuntur purè æquiuoca, id est, habentia diuersas omnino rationes, quæ etiam dicuntur æquiuoca à casu, eo quòd nomen impositum sit à diuersis ad diuersa significandum; non ex aliqua similitudine vnius ad alterum, sed quia sic accidit: sed dicuntur æquiuoca à consilio, quia imporeant vnum ex aliqua similitudine ad alterum. Impositor enim nominis, eo quòd inter alia quandam proportionem considerauit, ideo illa eodem nominauit nomine, vnum tamen in ordine ad alterum, & secundum quòd vnum in alterum includitur ratione: Probatur autem conclusio: primò, quia in æquiuocis à casu nullus ordo aut respectus ad alterum consideratur, sed omnino per accidens est quòd idem nomen diuersis attribuatur, cùm nomen impositum vni non significet ipsum habere ordinem ad alterum, sed in nominibus dictis de deo, & creaturis, consideratur ordo causæ & causati: ergo, &c.

†In nominibus dictis de deo & creaturis cōsideratur ordo causæ & causati.

ADVERTENDVM, quòd in nominibus dictis de deo & creaturis consideratur ordo causæ & causati, non quòd talis ordo formaliter per ipsa nomina importetur, alioquin omnia essent nomina relatiua: sed quia important fundamenta ordinis causæ & causati, & ex consideratione ordinis huiusmodi dum consideratum est hanc perfectionem à deo sicut à causa dependere: & ideireò esse aliquid in deo per quod inter ea sit similitudo, & maximè cùm nullam importet imperfectionem ex differentiali conceptu, idem nomen & deo & creaturæ est impositum. Vnde quod videtur velle Sanct. Thomas in hac ratione, nomen analogum significare vnum habere ordinem ad alterum, intelligitur aut formaliter, aut fundamentaliter: quia in aliquibus formaliter importatur: in aliquibus autem tantùm fundamentaliter, vt in sequenti cap. demonstrabitur: hoc tamen omnibus commune est, quòd ex consideratione talis ordinis idem nomen vtrique analogatorum est impositum, vt possit dici quòd habitudo causæ ad causatum sit id à quo nomen imponitur: non autem id cui imponitur, tanquam rei per nomen significatæ. Hoc dixerim secundum vnum modum exponendi dicta San. Tho. & aliorum opinionibus adhærendo, in sequenti autem capitulo ostendetur alius modus forte conuenientior.

Secundò, Rerum est aliquis modus similitudinis ad deum, ergo non dicitur nomen de deo & creaturis purè æquiuocè: probatur consequentia, quia vbi est pura æquiuocatio, nulla similitudo in rebus attenditur.

ADVERTE quòd inter pura æquiuocata nulla est similitudo, quæ scilicet per nomen æquiuocum importetur, tanquam id à quo est nomen impositum. sed bene similitudo aliqua inter ipsa absolutè esse potest. Tertiò, ex iis quę in alijs rebus inueniuntur in diuinorum cognitionem deuenimus: ergo inter illa non est pura æquiuocatio, probatur consequentia, quia quando vnum de pluribus secundum puram æquiuocationem dicitur, ex vno eorum non possumus duci in cognitionem alterius: cùm rerum cognitio non ex vocibus, sed ex nominis ratione dependeat.

ADVERTENDVM hic quoque quòd absolutè quidem vnum æquiuocatorum potest in alterius ducere cognitionem, inquantum in aliquo alio similia esse possunt: sed formaliter loquendo accipiendo æquiuoca vt æquiuoca sunt, vt scilicet illis solum nomen est commune, vnum non potest in alterius notitiam ducere. si enim duo sint homines, qui à casu dicantur sortes ex cognitione vnius eorum inquantum est sor. non potest in alterius notitiam deuenri, ex eo quòd etiam ipse dicatur sortes, cùm in nullo, excepto nomine, vt sic conueniant. ex solis autem vocibus rei, non habeatur cognitio, neque aliquid realiter rei conueniat ex sola nominatione.

Quarto, Sequeretur nullam argumentationem fieri posse procedendo ex creaturis ad deum: probatur consequentia, quia nominis æquiuocatio processum argumentationis impedit.

CONSIDERANDVM quòd in omni argumentatione, oportet extrema in vno medio conuenire & vnita esse: hoc autem ex nominis æquiuocatione tollitur. Si enim dixero: Omnis canis latrat, cæleste sydus est canis, ergo latrat: patet extrema non vniri in medio, cùm nomen assumptum pro medio in alia significatione accipiatur in maiori, & in alia in minori. Similiter si dicerem: Omnis sapiens considerat altissimas causas, deus est sapiens: ergo considerat altissimas causas: Si sapiens purè æquiuocè dicatur, in alia significatione accipietur in maiori, & in alia in minori: & sic non erit vnio extremorum in medio.

Vltimò, sequeretur quòd frustra diceretur aut probaretur aliquid de deo. probatur consequentia: quia nihil per illa nomina æquiuoca intelligeremus de deo, cùm significationes nominum illorum sint nobis notæ solùm, secundum quòd de creaturis dicuntur, scilicet aut simpliciter, aut proportionaliter, id est, inquantum significant, aut perfectionem creaturæ, aut aliquid ad creaturæ perfectionem proportionem habens, frustrà autem aliquod nomen de aliquo prædicatur, nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus.

Si dicatur quòd per illa nomina cognoscimus de deo solùm quod non est: vt, verbi gratia, dicatur viuens: quia non est de genere rerum inanimatarum, oportebit saltem quòd viuens de deo & creaturis dictum conueniat in negatione inanimati, & sic non erit purè æquiuocum.

NOTANDVM, quòd aliqui dixerunt, vt recitat Sanct. Thomas prima parte quæstione 13. articu. 2. & potentia. q. 7. articulo quinto, nomina dicta de deo per modum negationis de deo dici, vt viuens, quia non est inanimatus, & sic de alijs. sed illud reprobatur ibidem, tum quia sic omne nomen formaliter diceretur de deo, eo quod nullum nomen sit per quod non remoueatur aliquis modus qui deo non competit: tum quia cùm omnis negatio per affirmatiuam probetur, non posset intellectus aliquid de deo negare, nisi aliquid de ipso affirmatiuè cognosceret. Hanc ergo positionem non acceptat hoc loco San. Thom. sed ea etiam admissa vult habere quod nomina non purè æquiuocè de deo, & creaturis dicuntur.

Quòd ea quæ dicuntur de Deo & creaturis analogicè dicuntur. Cap. 34.

†Idem primo sent. d. 19. q. 8. ar. 2. ad. 2. & 9. pus. 9.

¶Cap. 26.

SIC igitur ex dictis relinquitur †quòd ea quæ de deo & rebus alijs dicuntur, neque æquiuocè neque vniuocè prædicantur, sed analogicè: hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquod vnum.

Quod quidem dupliciter contingit. Vno modo secundum quòd multa habent respectum ad aliquod vnum: sicut secundum respectum ad vnam sanitatem animal dicitur sanum vt eius subiectum, medicina vt eius effectiuum; cibus vt eius conseruatiuum, vrina vt eius signum.

Alio modo secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad vnum ipsorum: sicut ens de substantia & accidente dicitur secundum quòd accidens ad substantiam respectum habet, non secundum quòd substantia & accidens ad aliquod tertium referantur. Huiusmodi ergo nomina de deo & rebus alijs non dicuntur analogicè secundum primum modum: oporteret enim aliquid deo ponere prius, sed modo secundo.

†Idem p. 8. q. 13. ar. 6.

† In huiusmodi autem analogica prædicatione ordo attenditur idem secundum nomen & secundum rem quandoque: quandoque verò non idem. Nam ordo nominis, sequitur ordinem cognitionis, quia est signum intelligibilis conceptionis: quando igitur id quod prius est secundum rem, inuenitur etiam cognitione prius: idem inuenitur prius & secundum nominis rationem & secundum rei naturam. Sic substantia prior est accidente natura, inquantum substantia est causa accidentis: & cognitione inquantum substatia in diffinitione accidentis ponitur, & ideo ens dicitur prius de substatia quàm de accidente, & secundum naturam & secundum nominis rationem. quando verò illud quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionē: tunc in analogicis non est idem ordo secundum rem & secundum nominis rationem: sicut virtus sanandi quæ est in sanatiuis, prior est naturaliter sanitate quæ est in animali, sicut causa effectu: sed quia hanc virtutē per effectum cognoscimus: ideo etiam ex effectu nominamus: & inde est quòd sanatiuum est prius ordine rei: sed animal dicitur prius sanum secundum nominis rationem. sic igitur quia ex rebus aliis in dei cognitionem peruenimus, res nominum de deo, & rebus alijs dictorum per prius est in deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius. vnde & nominari dicitur à suis causatis.

Super

Super cap. 34.

EX prædictis relinquitur tertia conclusio affirmatiua, scilicet ea quæ de Deo, & alijs rebus dicuntur, prædicantur analogicè, hoc est secundum ordinem vel respectum ad aliquod vnum.

Hanc autem conclusionem non probat nisi à sufficienti diuisione. Aut enim dicuntur vniuocè, aut æquiuocè, aut analogicè: non vniuocè, nec æquiuocè, vt superius est ostensum ergo analogicè. Declarat autem duo. Primum est quomodo dicantur huiusmodi nomina analogicè. Secundum est quomodo prius nomen conueniat deo.

Primum declarat ex quadam diuisione. Dupliciter enim aliqua dicuntur analogicè, siue secundum respectum ad aliquod vnum. Vno modo secundum quod plura habent respectum ad vnum tertium: sicut animal, medicina, cibus, vrina dicuntur sana in ordine ad vnam sanitatem quæ est animalis.

Alio modo secundum quòd duorum attenditur ordo vnius ad alterum: sicut ens de substantia, & accidente secundum quod accidens ad substantiam respectum habet. Nomina ergo analogicè dicta de deo, non dicuntur primo modo, quia oporteret ponere aliquid deo prius, sed secundo modo.

Quantum ad secundum notat quòd ordo scilicet prioris & posterioris in nomine, aliquando est idem secundum rem & secundum nomen, quia scilicet res est prior, & secundum naturā, & secundum nominis rationem: quandoque verò non est idem: quando enim quod est prius secundum rem, est etiam prius in cognitione nostra, tunc idem prius est secundum rem, & secundum nominis rationem, cùm ordo nominis sequatur ordinem cognitionis tanquam signum intellectualis conceptionis, sicut substantia accidente natura prior est, tanquam eius causa: & cognitione inquantum in eius ponitur diffinitione, ideò ens prius dicitur de substantia & secundum rem, & secundum nominis rationem: quando autem prius secundum naturam est cognitione posterius, tunc non est idem ordo secundum rem, & secundum nominis rationem: sicut licet virtus sanatiua sit prior sanitate animalis secundum rem tanquam eius causa, quia tamen ex effectu cognoscitur: ideo sanū secundum nominis rationem, prius dicitur de animali, quàm de sanatiuo. Similiter ergo quia deum ex rebus aliis cognoscimus, res nomine significata prius conuenit deo secundū suum modum, id est, illa res est prius in deo, quàm in creatura. quia est causa eius quod est in creatura: sed ratio nominis per posterius, vnde & nominari dicitur à suis causatis, quia videlicet conceptus per nomen importatus, qui est conceptus creaturæ, est prior conceptu dei siue conceptu diuinæ perfectionis, per idem nomen importato.

CIRCA illud quod dictum est, res nominum de deo, & aliis rebus dictorum per prius esse in deo, aduertendū, quòd cùm huiusmodi nomina non significent vnam naturam communem deo, & creaturæ (quia tunc essent vniuoca) sed immediatè significent perfectionem dei, & perfectionem creaturæ: perfectio quæ est in deo, est secundum se prior perfectione quæ est in creatura: sicut causa, suo effectu est naturaliter prior. Et ideo dicitur res nominum, id est, per nomina significata prius esse in deo: quia videlicet illa perfectio significata per nomen quæ est in deo, est ea quæ in creaturis inuenitur prior, perfectior.

CIRCA illam propositionem: substantia est prior cognitione, accidente: aduerte quòd intelligitur de cognitione intellectiua quidditatiua, quod patet ex adducta ratione: quia scilicet substantia ponitur in eius diffinitione, vt superius dictum est, intelligitur quoque de eius cognitione quia cognoscitur inquantum est ens: res enim nomine entis importata secundum quod dicitur de substantia, est natura & perfectione prior, quàm res eodem nomine importata secundum quod dicitur de accidente: similiter illa res prius intellectu cognoscitur, quàm ipsa res accidentis, cùm vt dictum est, cap. 32. substantia ponatur in diffinitione accidentis, secundum quod est ens.

CIRCA illam analogiæ diuersitatem considerandum est quòd implicitè tangitur inter illos modos differentia hæc quòd in primo modo analogiæ, est aliquid prius vtroque analogato, scilicet illud quod habent attributionem & respectum: in secundo autem non est aliquid prius omnibus analogatis, sed vnum eorum est prius altero.

CIRCA prædicta tripliciter occurrit dubium.

Primum est contra rationem qua probatur primum modum analogiæ deo non conuenire: quia videlicet aliquid esset prius deo. aut enim intelligitur de prioritate secundum rem, aut de prioritate secundum nominis rationem: si primo modo, non valet consequentia: quia vt in exemplo dato apparet, sanitas ad quam omnia dicuntur sana, non est prior secundum rem: sed virtus sanatiua, quæ est medicina, est prior ea, vt hic dicitur. si secundo modo, non est inconueniens aliquid esse prius deo, vt hic etiam dicitur. Secundum est contra modum analogiæ nominibus diuinis hic attributum. Oppositum enim eius videtur tenere sanctus Thomas ver. q. 2. art. 11. ibi enim tenet quòd analogia conueniens deo & creaturis, non est secundum conuenientiam, & proportionem vnius ad alterum: sed secundum quandam proportionalitatem. Tertium, est contra modum prioritatis, & posterioritatis secundum nominis rationem. Nam prima parte q. 3. ar. 5. in ratione ad oppositum dicitur, quòd deo nihil est prius, nec secundum rem, nec secundum intellectum: ergo nomen non dicitur de deo posterius secundum nominis rationem, cuius oppositum hic dicitur.

Quomodo significatum analogi sit in vno aut in pluribus, & quomodo inter analogata sit vnū primum.

Ad primum horum dicitur, quòd intelligibiliter de prioritate secundum rem, pro quo aduertendum quòd in primo modo analogiæ, aliquando quantum ad formale, & per se significatum nominis fit denominatio intrinseca talogicè talia, quia nominis significatum in illo vno duntaxat formaliter est, in aliis verò non est formaliter: sed dicuntur talia extrinsecè, per habitudinem scilicet ad illud, aliquando autem & aliis conuenit formale significatum: & consequenter omnia dicuntur intrinsecè talia, sicut sanitas nomine sani importata inuenitur tantùm in animali, & ideo animal intrinsecè denominatur sanum: in medicina autem, & cibo non inuenitur, sed dicuntur extrinsecè sana ex habitudine ad sanitatem animalis: ens autem inuenitur formaliter in substantia, in qualitate, & in quantitate. In vtroque ergo modo verum est quòd aliquid est prius secundum rem vtroque eorum quæ analogicè dicuntur in ordine ad tertium. prius enim secundum rem, dicitur sanum de animali quàm de medicina & cibo: quia in animali est ipsa res sanitatis: in istis autem solus respectus ad ipsam, res autem est naturaliter prior respectu, qui ad ipsam est: similiter ens prius dicitur de substantia secundū rem, quàm de quantitate & qualitate, quæ dicuntur entia in ordine ad ipsam. natura enim entitatis est naturaliter prior & perfectior in substantia, quàm in qualitate & quantitate: quia ipsa entitas substantiæ primò, & formaliter nomine entis significata, nihil aliud est quàm ipsa substantia, quæ est accidente naturaliter prior. Negatur ergo quòd sanum animali non prius conueniat secundum rem, quàm alius. Ad probationem dicitur quòd licet virtus sanatiua sit prior naturaliter sanitate animalis, illa tamē formaliter & primò, non importatur nomine sani, sed tantùm sanitas animalis: loquimur autem hic de re formaliter, & primò importata nomine analogo.

SED contra hoc videtur esse, quòd Sanctus Thomas volens ostendere quomodo ordo rei, non est idem ordini nominis, vult quòd nomen sani, quantum ad nominis rationem prius conueniat animali: quantum autem ad rem significatam prius conueniat sanatiuo. Dicitur quòd non loquitur sanctus Thomas de formali, & primo significato sani (de quo locuti sumus) sed de materiali, & fundamēto respectus ad sanitatem. virtus enim sanatiua nō significatur formaliter nomine sani, sed materialiter: vnde voluit dicere quòd sanum secundum quòd dicitur de sanatiuo, dicitur de re naturaliter priori: virtus enim sananua est prior sanatate, sed tamen quia illa res non significatur formaliter, sed tantùm materialiter tanquam fundamentum respectus ad sanitatem animalis, ideo sanum dictū de animali est sanatiuo, quantum ad fundamentum vnde habet sanatiuum, vt significetur nomine sani per habitudinem ad sanitatem animalis, prius dicitur secundum rem de sanatiuo, quàm de animali: quia videlicet virtus sanatiua est naturaliter prior sanitate, sicut causa effectu: & hoc sufficiebat proposito sanct. Thom. volentis offendere, quòd ordo secundum rem, quantum ad omnem rem importatum non est semper idem ordini nominis. Cùm hoc autem stat, quòd quantum ad formalia duntaxat significata, etiam dictum de animali, prius dicitur secundum rem. Nam dictum de animali, significat ipsam formam sanitatis, dicti autem de aliis, significat habitudinem ad ipsum. constat autem ipsam rem naturaliter priorem esse habitudine ad ipsam.

Responderi secundò posset, quòd nomen sani dupliciter esse analogum potest, diuersimodè consideratum: si enim accipiatur secundū proprium, & formale, ac primum significatum, quod ex parte rei, est vnum: sic pertinet ad primum analogiæ modum, & sic non tantum secundum nominis rationem & impositionem, sed etiam secundum rem significatam prius conuenit animali quàm aliis & alia inquantum sana, habent aliquid prius ipsis secundum rem, scilicet animalis sanitatem: animal enim ipsam habet sanitatem, alia autem habitudinem tantùm ad illam. Si autem accipiatur tanquam plura primo significans ex parte rei, scilicet & ipsam humorum debitam proportionē quod est eius proprium significatum, à qua medicina extrinsecè dicitur sana: & sanatiuum virtutem, secundum quam intrinsecè, & formaliter, (licet improprie) medicina dicitur sana, sic ad secundum analogiæ modum pertinet: & prius secundum rē, dicitur de mēdicina, quàm de animali, licet secundum nominis rationem sit econuerso, inquantum prius formauimus conceptum sub quo humorum proportionem significat, quàm conceptum sub quo virtutem significat sanatiuam. Nec est inconueniens quòd sanctus Thomas eodem nomine pro exemplo diuersimodè vtatur: hoc enim facit, vt ostendat posse idem nomen diuersimodè acceptum, ad diuersos analogiæ modos pertinere: vnde & in quæstionibus de potentia dei. q. 7. artic. 7. ad ostendendum vtrumque analogiæ modum exemplificat de nomine entis, secundum quod diuersimodè consideratur.

ADVERTENDVM autem quia diximus formale, & per se significatum nominis analogi aliquando inueniri in vno tantùm, aliquando verò in omnibus: quòd hoc non contrariatur ei quod dicitur prima parte q. 16. ar. 6. vbi videtur velle Sanctus Thomas, quòd in omnibus analogis nomē secundum propriam rationem inuenitur in vno tantùm à quo alia denominantur. Nam per propriam rationem duo possumus intelligere, scilicet rationem, siue naturam primo & principaliter importatam per comparationem, ad quam alia dicuntur talia: hæc enim dicitur propria ratio nominis, quia primò & principaliter importatur. & nomen analogi absolutè prolati, accipitur pro illo significato, vt dicitur primo Perihermenias, sicut non ens entis absolutè dictum, accipitur pro substantia: aut rationem omnem formaliter per nomen importatam. primo modo loquitur Sanctus Thomas in prima parte: certum est enim quòd primum significatum nominis analogi in vno tantùm analogato inuenitur, scilicet in primo. Secundo autem modo locuti sumus hic, & est de mente sancti Thomæ primo dist. 19. q. 5. ar. 2. ad primū. nam cōstat quòd nomen entis dicit in sua significatione formali, aliquid existens in substantia, & in accidente, quod est vnum analogicè, vt inferius ostendetur. & similiter est de nominibus quæ analogicè de deo & creaturis dicuntur.

Potest etiam dici, quòd non accipit ibi sanctus Thomas analogum in tota sua communitate. & vniuersaliter, sed tantùm pro analogo quod iuxta dicenda immediatè dicitur nomen ab vno, aut ad vnum: hoc enim suo proposito deseruiebat, quia veritas de qua ibi loquebatur, isto modo analogicè dicitur de intellectu & rebus: nos autem locuti sumus vniuersaliter de analogo. Si enim vniuersaliter accipiatur, constat quòd aliquod inuenitur in vno tantùm, secundum suum formale significatum: aliquod verò in omnibus inuenitur.

De modis analogiæ.

AD EVIDENTIAM secundi dubii sciendum est, quòd analogiæ nomen, Græcum est vocabulum. & aliter accipitur à Græcis, aliter à nonnullis Latinis. Græci enim vt patet ex Ammonio & Simplicio in expositione diffinitionis æquiuocorum traditæ ab Arist. in antepræd icamentis, æquiuoca à consilio diuiduntur in ea quæ dicuntur ab vno: vt ab arte mēdicinæ dicitur liber aliquis medicinalis, & instrumentum aliquod medicinale, & ea quæ dicuntur ad vnum, vt de medicina & cibo dicitur sanum in ordine ad sanitatem animalis, & ea quæ sunt analoga. dicunt que illa analoga esse, quæ sunt vnum proportione, inter quæ scilicet est proportionalitas quædam. vnde inquit Ammonius, quòd analogia in quatuor ad minus terminis consideratur: sicut pes hominis, & pes lectiçæ, analogicè dicitur pes. quam enim proportionem habet pes hominis ad hominem, eandem habet pes lectiçæ ad lectiçam. Secundum ergo proprium significatum analoga dicuntur proportionalia, id est, habentia inter se similitudinem proportionis. & nomen analogum dicitur quod significat plura vt proportionalia sunt: sicut pes dicitur de pede hominis & lectiçæ, & visus de visu corporeo & intellectu. & principium de corde, & fundamento domus. In hac significatione vtitur Aristoteles nomine analogi. vt patet quinto Metaphysicæ, c. de vno: & primo Ethic. cap. 7. A Latinis autem nonnullis accipitur analogum pro omni nomine importante plura, secundum quandam habitudinem, vel ad vnum, vel inter se, tam ea quæ sunt ab vno, & ad vnū, quàm proportionalia omnia, scilicet æquiuoca à consilio absolutè analogo vocantes. vnde multa cōfusio in analogorum cognitione prouenit. Sanctus Thomas ergo in quæstionibus de veritate considerans veram analogiæ rationem & nomina de Deo & creaturis dicta,

Universidad de Deusto
Biblioteca

Diuersimo de analogia vnius ad alterũ accipitur hoc loco, & in quæstionibus de veri.

analogicè verè dici, dixit inter deum & creaturam esse analogiam proportionalitatis, non autem proportionis: quæ magis dicitur æquiuocatio à consilio ab vno aut ad vnum, quàm analogica significatio.

SCIENDVM vlterius, quod analogia quæ est vnius ad alterum, in communi, & vsitata apud Latinos significatione accipiendo analogiam, dupliciter accipi potest: vno modo vt distinguitur contra analogiam duorum ad vnum tertium: alio modo vt distinguitur contra analogiam proportionalitatis. Nam analogia vnius ad alterum condiuisa cõtra analogiam duorũ ad vnum tertium, accipitur tanquam commune quoddam: & diuiditur in analogiam proportionis, & analogiam proportionalitatis. Analogia proportionis dicit determinatam quandam distantiam & habitudinem vnius ad alterum, secundum quòd nomine aliquo significantur: analogia autem proportionalitatis, non dicit certam & determinatam habitudinem vnius analogatorum ad aliud absolutè, sed similitudinem, siue proportionem proportionis duorum ad alia duo: ita quòd inter res analogatas non est absolutè similitudo, sed inter proportiones ipsarum, ad aliqua. Talis enim analogia potest esse, & in multum, & in parum distantibus, vt dicitur verit. loco allegato ad quartum. Non enim est maior similitudo proportionum inter duo & vnum, & sex, & tria, quàm inter duo & vnum, & centum, & quinquaginta. Aliquando autem analogia proportionis, quia est tantùm inter ipsas res analogatas inter se, absolutè significatur nomine communi ad analogiam proportionis, & proportionalitatis tanquam proprio nomine: vt dicatur analogia vnius ad alterum & sic distinguitur analogia vnius ad alterum contra analogiam proportionalitatis, sicut analogia proportionis, cùm tunc idem significetur hoc nomine analogia vnius ad alterum, & hoc nomine analogia proportionis. Si itaque accipiatur primo modo analogia vnius ad alterum, sic est analogia inter deũ & creaturam vnius ad alterum: quia est secundum comparationem dei & creaturæ inter se, non autem secundum comparationem Dei & creaturæ ad aliquod tertium, de quo nomen analogum per prius dicatur quàm de ipsis, & sic accipitur hoc loco in prima parte, & in potentia quæstione septima, cùm dicitur quòd ista est analogia vnius ad alterum. Si verò secundo modo accipiatur, sic non est analogia vnius ad alterum: quia non est determinata distantia, & habitudo inter deum & creaturam: ita scilicet quòd ex vno aliud comprehendi, & terminari per intellectum possit, & sic intendit in quæstionibus de veritate, cùm inquit istam non esse analogiam vnius ad alterum, vnde nulla est contradictio: non enim negat istam esse analogiam vnius ad alterum absolutè, sed quæ dicit determinatam distantiam, aut determinatam habitudinem vnius ad alterum.

Sed videtur non esse hæc solutio ad mentem sancti Thomæ, quia dum loquitur de analogia dei ad creaturam, loquitur de illa in qua prius ponitur in diffinitione posterioris: sicut substantia ponitur in diffinitione accidentis, vt patet cap. 32. in ratione sexta. talis autem est analogia secundum proportionem, quæ distinguitur contra analogiam proportionalitatis, vt patet de veritate eadem quæstione, & ar. sextum, ergo analogiam vnius ad alterum hoc loco accipit pro analogia proportionis: si ergo eam negat in quæstionibus de veritate esse inter deum & creaturam, est in eius dictis contradictio.

Quomodo principium analogatorum in diffinitione aliorum ponatur.

Respondetur primò conformiter ad ea quæ dicta sunt in præcedentibus, quòd in analogia proportionis in qua attenditur determinata distantia, & habitudo vnius ad alterum, prius ponitur in diffinitione posterioris, eo quòd posteriora importent habitudinem quandam ad primum. sicut medicina dicitur sana in ordine ad sanitatem animalis, & accidens dicitur ens in ordine ad substantiam. nomen enim in illis impositum est posteriori bus ad significandum formaliter, aut habitudinem ad aliud: sicut sanum de medicina, aut rem cum ordine ad alterum. sicut ens de accidente dictum, significat accidens in ordine ad substantiam, non quidem sicut ad correlatiuum, sed tanquam ad subiectum: in analogia autem proportionalitatis, prius, non necessariò ponitur in diffinitione posterioris, loquendo de nominibus quæ formaliter & propriè priori & posteriori conueniunt: quia de iis quæ de vno propriè dicuntur, & de altero metaphysicè alia ratio est, vt patet prima parte, quæstione 13. sexto. Nam in talibus quæ formaliter dicuntur de vtroque secundum proportionalitatem non est necesse vt vnum significet formaliter habitudinem ad alterum, licet fundamentaliter significet aliquid: vnde inter illa attenditur similitudo proportionum, & ex ista conuenientia nomen idem sit vtrique impositum, sicut cùm pes dicitur de pede lecticæ, non significat habitudinem ad pedem hominis, licet significet aliquid in quo cum pede hominis est conuenientia, & ex vno alteri sit nomen impositum. Ideo quòd inquit Sanctus Thomas cap. 32. quòd prius, ponitur in diffinitione posterioris, & prima parte quæstione decimatertia, articulo sexto, quòd in omnibus nominibus quæ analogicè dicuntur, necesse est quòd omnia dicantur per respectum ad vnum, & ideo illud vnũ oportet quòd ponatur in diffinitione omnium: intelligendum est de omnibus analogis, aut quæ dicuntur ad vnum tertium, aut quæ inter se habent analogiam, quæ dicitur proportionis, non autem de analogis analogia proportionalitatis: vt dicitur veri. q. suprà dicta. Ad illam verò rationem adductam ex cap. 32. dici potest, quòd ex ea non habetur quòd nomina dicta de Deo & creaturis analogicè sint de numero illorum analogorum in quibus prius, ponitur in diffinitione posterioris, sed cùm vellet sanctus Thomas ostendere illa vniuocè non dici, assumpsit, quòd dicuntur secundum prius & posterius: tale autem constat non esse vniuocum, quod declarauit in iis quæ nobis manifesta sunt, quæ sunt analoga secundum proportionem: in quibus vnum ponitur in alterius diffinitione, ex quo apparet illud nomen nõ eandẽ omnino dicere rationẽ, relinquẽs ex hoc multo magis oportere in aliis quæ secundum proportionalitatem tantùm dicuntur secundum prius & posterius diuersas rationes importari: cùm maiorem distantiam illa habeant significata quàm significata secundum proportionem analoga, & ideo esse magis à ratione vniuoci aliena.

Potest secundo responderi, & melius meo iudicio ad mentem sanct. Tho. quòd in omni modo analogiæ, verum est quòd prius ponitur in diffinitione posterioris, in quantum analogicè consideratur, & significatur. Ad cuius euidentiam considerandũ est quòd aliter loquendum est in analogis, vbi ordo impositionis nominis proportionaliter ordini rerum formaliter significatarum: & aliter vbi ordo impositionis nominis non sequitur ordinem rei significatæ. Vbi enim seruatur idem ordo, nomen non dicitur de posteriori nisi in ordine ad prius: quia non intelligitur posterius, nisi in ordine ad ipsum, quia autem vbi vnum cõcipitur in ordine ad alterũ, & cum tali ordine significatur, oportet illud ad quod ordinem dicit poni in diffinitione ipsius secundũ quòd tali nomine significatur, quandocunque de ipso tale nomẽ dicitur, cum respectu dicitur ad primũ analogatum, quod in eius ponitur diffinitione. Sicut patet in iis quæ significantur formaliter nomine sani: quia enim intellectus non concipit medicinam vt sanam nisi inquantum apprehendit ipsam esse causatiuam sanitatis animalis: neque significat ipsam nomine sani: nisi formaliter importando respectum causæ ad sanitatem animalis, ideo in diffinitione sani dicti de medicina, ponitur sanum de animali dictum: & nunquam hoc nomen sanum dicitur de ipso, nisi cũ respectu ad animalis sanitatem. Vbi autem ordo impositionis nominis est contrarius ordini rei, nomẽ prius impositum posteriori secundum rem de ipso dupliciter dicitur scilicet absolutè & analogicè, siue proportionaliter: prius enim intellectus considerauit ipsum posteritis absolutè, & illi nomen mediante conceptu absoluto imposuit: deinde per inquisitionem deuenit in cognitionem eius quod est primum analogatum secundum rem & illi nomen attribuit, quod erat impositum posteriori & cognoscens posterius habere habitudinem ad prius, talem habitudinem eodem nomine tertia quadam impositione significat, & nomen quod prius imposuerat ad significandum rem absolutè postmodum imponit ad significandum ipsam in ordine & habitudine ad aliud, & sic cùm illud nomen etiam priori impositum, accipit nomen tanquam analogicè dictum de vtroque, ex quo fit quòd aliquando tale nomen accipiatur tanquam vnum simpliciter significans propter primã impositionem: aliquando verò tanquam plura analogicè, & secundum habitudinem vnius ad alterum, dicens propter vltimam impositionem: & in diffinitione ipsius, vt absolutè dicitur secundum primam impositionem non ponitur primum analogatum, sed bene in ratione ipsius ponitur, vt analogicè de illis pluribus prædicatur, sicut enim nomen quod rei prius absolutè impositum est illi posterius vt analogicè dicitur, imponitur. Sicut si nomen entis primò fuisset impositum ad significandum naturam accidentis absque ordine ad substantiam, puta inquantum habet esse absolutè. deinde cognitio quòd habere esse, nobiliori modo conuenit substantiæ quàm accidenti, fuisset impositum ipsi substantiæ, tertiò cognitio quod esse non conuenit accidenti nisi in substantia, impositum esset ad significandum accidens cum ordine ad substantiam, & analogicè ad vtrumque significatum esset acceptum, hoc nomen ens, secundum quod dicitur de substantia, non poneretur in diffinitione ipsius vt dicitur de accidẽte absolutè secundũ primam impositionẽ, sed bene vt analogicè, iuxta secundã impositionem dicitur, sic est de omnibus diuinis nominibus, quæ proprie, & analogicè de ipso, & creaturis dicuntur. Nam hoc nomen sapientia primò attributum est ad significandum sapientiam humanã absolutè sicut & primò absolutè cognita est: deinde cognito, ipsam esse à sapientia diuina exemplatam, impositum est ad significandum diuinam sapientiam, tum postremò impositum est ad significandum sapientiam humanam in ordine ad sapientiam diuinam tanquam ad causam & exemplar. & acceptum est tanquã nomen analogum, & proportionale: & simile est de aliis diuinis nominibus. secundum itaque primam impositionem primũ analogatum nõ ponitur in diffinitione alterius: quia non accipitur tunc nomen, vt analogum, sed vt vniuocum: secundum autem quòd analogicè sumitur, quod conuenit sibi secundum tertium impositionem, perfectio diuina ponitur in diffinitione perfectionis creaturæ, vt eodem nomine significatur. Quòd autem hoc sit de mente sanct. Th. patet primo sen. in prolo. artic. 2. secundum, vbi inquit, quòd analogia creaturæ ad creatorem est, eo quòd vnum esse, & rationem ab altero recipit: quia creatura non habet esse nisi secundum quòd à primo ente descendit, nec nominatur ens, nisi inquãtum ens primum imitatur. & subiungit, quòd similiter est de sapientia, & de omnibus aliis quæ de deo & creatura dicuntur.

Secundum ergo hanc responsionem saluatur vniuersaliter dictum sanct. Th. & hic, & prima quæst. 13. ar. 6. & 10. quòd in omnibus analogis inquantum scilicet analoga sunt, primum analogatorum ponitur in diffinitione aliorum. Secundum hoc etiam verificatur dictum sancti Thomæ prima quæstione 13. art. 5. vbi ait quòd quicquid dicitur de deo & creaturis, dicitur secundum quòd est aliquis ordo creaturæ ad deũ vt ad principium, & causam: intelligitur enim secundum quòd analogicè dicitur.

Nec obstat quod inquit Sanctus Thomas in quæstione de veritate illam propositionem habere veritatem in analogia proportionis tantùm. Sensus enim ipsius est, quòd in analogia tantùm proportionis primum cui absolutè nomen imponitur in diffinitione aliorum ponitur: quia propter determinatam distantiam & habitudinem ipsius ad alia, potest ducere in perfectam notitiam aliorum, inquantum illo nomine significatur: non est autem verum vniuersaliter in analogia proportionalitatis, quia primum cui imponitur nomen, cùm vt sic non habeat determinatam habitudinem ad alia, sed tantùm proportionalitatem, nõ oportet vt ducat semper in perfectam & quidditatiuam cognitionem aliorum. cùm hoc tamen stat, quòd in analogis omnibus inquantum analoga sunt, semper vnum ponitur in diffinitione aliorum, aut scilicet illud cui primò imponitur nomen absolutè: aut id cui secundariò nomen imponitur. in nominibus enim diuinis primum secundum rem, posterius autem secũdum impositionem nominis ponitur in diffinitione aliorum, inquantum analoga sunt. Nam homo analogicè dicitur sapiens, quia habet perfectionem secundum quam diuinam sapientiam imitatur, & sic de aliis.

Ad tertium dubium dicitur, quòd hic sermo est de ordine concipiendi ex parte intellectus, secundum quod prius tempore vnum conceptum formet quàm alium: ibi autem intelligitur de prioritate simplicitatis ipsius conceptus, vnde non est contradictio. quomodo autem possit, aut non possit esse aliquid simplicius deo secundum rationem ostensum est suprà.

Alias difficultates, quæ circa nominum analogiam occurrit. si ad plenum vis intelligere, vide ingeniosissimum opus de nominum analogia Reuerendissimi Thomæ Caietani Cardinalis S. Sixti.

Vnum duntaxat hoc loco inuestigandum puto, quod huius materiæ fundamentum est, scilicet quomodo ens & alia nomina dicta de deo & creatura analogicè, dicant aut non dicant vnum conceptum. Faciunt enim in hac re difficultatem diuersa sancti Thomæ dicta. Nam aliquando videtur dicere, huiusmodi nomina non dicere vnam rationem, sed plures: vt prima parte q. 13. ar. 5. & in quæstionibus de potentia 7. ar. 7. veri. q. 2. ar. 11. & in aliis locis idem sæpe replicat. aliquando autem videtur velle, quòd ens. vnam rationem dicat. vt veri. q. 1. ar. 1. vbi vult oportere omnem alium conceptum, in conceptum entis resolui. Item primo sen. dist. 19. q. 5. art. 2. primum, tenet quòd talia nomina sic analogicè dicuntur de deo & creaturis, quòd intentio & natura communis, habet esse in vnoquoque eorum de quibus dicitur. ex quo videtur non solùm quod vnam important rationem intellectus, sed etiam vnam naturam.

Vtrũ ens, & alia nomina dicta de deo analogicè vnũ conceptũ dicant.

Confirmatur quoque quia cùm dicimus deum sapientem esse aut iustum, aut bonum, ista nomina accipi videntur secundum mentem Sancti Thomæ, secundum quòd ipsis in creaturis vtimur, quasi eadem ratio, quæ attribuitur creaturæ, etiam deo conueniat, licet imperfectè diuinam perfectionem repræsentet, vnde & superius dixit: nomina quæ absolutè perfectionem dicũt, absque defectu de deo prædicari, quod videtur intelligendum, quantum ad eam rationem creaturarum, quæ nullam dicit imperfectionem.

CIRCA

CIRCA hanc difficultatem varia est Thomistarum sententia. Tenent enim quidam propter ea quæ superius sunt adducta, ens, & similiter anima analogicè dicta de deo & creaturis dicere vnum conceptum formalem siue mentalem præcisum à cõceptibus aliarum rerum, licet non dicat conceptum obiectiualem vnum & præcisum, sed vnum tantum analogia.

Alii verò tenent ens non dicere vnum conceptum mentalem adæquatum præcisum à conceptibus inferiorum sicut nec vnum obiectiualem. sed sicut dicit ipsa analogata vt sunt vnum proportione, siue vt similia, ita dicere omnes conceptus mentales analogatorum, vt sunt vnus conceptus proportionaliter.

Harum opinionum secunda mihi videtur verior, & conformior doctrinæ philosophorum, & sancti Thomæ. Pro cuius intelligentia considerandum, quòd cum ens quidditatiuè & essentialiter prædicetur de rebus: dupliciter de conceptu eius loqui possumus. vno modo de conceptu quid rei, secundum quem adæquatè & quidditatiuè prædicatur de omnibus analogatis: alio modo de conceptu quid nominis, & imperfectò ac inadæquato, dico autem conceptum perfectum & adæquatum, non adæquatione tantum prædicationis, sed adequatione etiam representationis, quia scilicet nõ solùm de omnibus entibus prædicatur, sed etiam perfectè naturam rei representat omnine entis primo & per se significatam. Si ergo de primo conceptu loquamur, fic dico quod ens non habet vnum conceptum mentalem, sicut nec obiectiualem ab aliis præcisum: moueor autem ad hoc primo, quia non posset euitari quin ens esset vniuocum. Ad rationem enim vniuoci sufficit, vt patet ex diffinitione Arist. in prædicamentis posita, quòd sit vnum nomen de multis dictum secundum eandem omnino rationẽ formalem naturæ, sed illud nomen primo significatę. Nam quòd ratio in illa diffinitione accipiatur pro conceptu mentali, non autem pro natura aut conceptu obiectiuali: patet primò ex Simplicio, & Ammonio in prædicamentis dicentibus, quòd ratio ibi accipitur pro diffinitione aut descriptione. diffinitio autem siue descriptio est oratio, & per cõsequens primò est in mente: patet secundò, quia vbicunque sanctus Thomas loquitur quomodo diuina nomina non sunt synonyma, vt supra, prima quæstione 13. art. 4. & primo sen. dist. 2. q. 2. Item potentia q. 7. art. 6. ostendit illa non esse synonyma, quia licet significent vnam & eandem rem, tamen illam sub diuersis rationibus significant. & exponens quid nomine rationis intelligat, inquit, quòd ratio quam significat nomen est conceptus, quem formar intellectus de re, per non ens significata, & sic sequendo tractatum de diuinis nominibus nunquam exprimit aliud significatum istius nominis ratio, etiam vbi de vniuocatione loquitur, ex quo apparet, quòd etiam de vniuocatione loquendo, per rationem cuius vnitas requiritur in vniuoco intelligit conceptum mentalem, non autem rem obiectam conceptui. Patet tertiò, quia in tractatu de genere tenet substantiam, quæ est genus generalissimum differre ab inferioribus generibus prædicanti substantiæ, quia in aliis generibus inuenitur vna aliqua natura, quę subest intentioni vniuersalitatis, ratione cuius cum vniformitate quæ est à ratione. ipsum genus vniformiter se habet ad omnia quæ sibi subsunt: in substantia autem non est vna res subiecta intentioni, cum nulla sit realis conuenientia inter materialia, & separata, de quibus dicitur genus substantiæ. Si intellectus ex diuersis rebus colligit intentionem, & conceptum, vtrique naturæ ab intellectu applicatum, & sic secundum eum conuenientia materialium & immaterialium est tantum in conceptione intellectus. & tamen nomen substantiæ est vniuocum materialibus & immaterialibus, alioquin non esset genus, ergo sola vnitas conceptus mentalis ad vniuocationem sufficit, & loquor de vniuocatione logica, de qua philosophus in prædicamentis loquitur.

Rationes autem contra hanc determinationem ab aliquibus adductæ non concludunt. Arguunt enim primò, quia cùm deus omnia vnico conceptu intelligat: sequeretur quòd omnia essent vnius rationis vniuocæ. Secundò, quia ratio nominis vniuoci conuenit rebus, de quibus nomen vniuocum prædicatur, conceptus autem mentis non prædicatur de rebus. Sed ad primum dicitur quòd ad rationem conceptus vniuoci non sufficit quòd sit vnus quomodocunque, sed requiritur quòd sit adæquatus rei formaliter, & primò significatæ per nomen vniuocum, ita quòd non fit alicuius alterius rei conceptus, & representet vniuocata quantum ad illud in quo conuenitunt, non autem quantum ad ea, quibus inter se distinguuntur: sicut conceptus animalis solius animalis est conceptus, & nullius alterius, similiter representat hominem & equum, quibus vniuoce conuenit solùm quantum ad animalitatem, in qua conuenitunt, non autem quantum ad differentias, quibus distinguuntur. cõceptus autem diuinus, quo se & omnia deus intelligit, est omnium conceptus, & etiam ipsius dei, non tamen creaturæ proportionatus, sed excedens, & omnia entia representat, non solùm quantum ad ea in quibus assimilatur, sed etiam quantum ad omnes conditiones quibus vnaquęque res ab alia distinguitur, ideo non est vniuocus, vt omnia possint dici vnius rationis, tanquã vniuoca, sed bene possunt omnia entia dici vnius rationis secundũ quòd à deo intelliguntur, inquantum omnia vnico conceptu excedente comprehenduntur.

Ad secundum dicitur, quòd ratio nominis vniuoci in qua vniuocantur res significatę, conuenit rebus ipsis non per identitatem, sed fundamentaliter, quia in omnibus vniuocatis est fundamentum talis rationis: vnde quando nomen vniuocum prædicatur de vniuocatis, non prædicatur ipse conceptus per se, sed res in qua fundatur conceptus, & quæ mediante conceptu per nomen significatur. Per hoc autem non intendo excludere omnem aliam vnitatem, præter vnitatem conceptus mentalis à nomine vniuoco, sed intendo quòd vnitas conceptus mentalis sufficit ad vniuocationem logicam: licet hanc vnitatem conceptus mentalis aliquando concomitetur aliqua alia vnitas conceptus obiectiualis in vniuocatione metaphysica.

Moueor secundò, quia superius dixit Sanct. Thom. substantiam poni in diffinitione accidentis inquantum est ens, quod etiam est de mente Arist. in primo metaph. tex. 2. & 3. ergo conceptus entis non est vnus præcisus à conceptu substantiæ, & accidentis: patet consequentia, quia si esset vnus secundum quod in diffinitione substantiæ nõ ponatur inquantũ est ens, cõmune enim ab inferioribus præcisum, nullum inferiorum includit in actu vt sic. Multò ergo minus dicent conceptum præcisum nomina dicta de deo & creatura analogicè. cùm inter deũ, & creaturam maior sit distantia, quàm inter substantiam prædicamentalem & accidens. Accedit ad hoc quod superius adduximus, quoniam, inquam Sanct. Tho. vbi ex proposito de hac loquitur materia, tenet nihil deo & creaturis secundum eandem rationem conuenire posse. Et prima q. 13. ar. 5. ait, quòd in analogis non est vna ratio sicut in vniuocis, neque totaliter diuersa, sicut in æquiuocis, sed significat diuersas proportiones ad aliquod vnum. Si autem loquantur de conceptu imperfecto, & inadæquato ad quod nominis pertinente, sic non est inconueniens ens dicere vnum conceptum mentalem ab aliis præcisum: à similibus enim inæqualiter similia sunt non est inconueniens conceptum vnum abstrahi imperfectum, vt forte qui non perfectè naturam fundamenti similitudinis repræsentet, sed tantùm illa significet vt similia sunt.

VBI considerandum est quòd ens, & alia analoga in hoc ab vniuocis distinguuntur, quantum ad conceptum mentalem vnum & præcisum: quia licet vterque representet similia, & conuenientia, tamen conceptus nominis vniuoci representat fundamenta similitudinis perfectè, vt illo nomine significantur: sicut conceptus animalis representat perfectè naturam animalis in homine, per quam assimulatur equo: ita quòd nihil aliud est in homine, vt animal est, quã in equo vt est animal: licet vt hoc animal homo fit aliquid aliud, quod non est equus. Conceptus autem ille vnius analogi non representat perfectè fundamenta similitudinis nomine analogo significata, primò, & per se: sed aliquid conuenit ipsis quod tali conceptu præcio non representatur, sicut patet de ente: considerans enim aliquis substantiam fundare, esse per se: accidens autem fundare esse in alio, istaque similia esse in fundando esse, licet vnumquodque suo modo fundet esse, formar conceptum communẽ ipsorũ. vt similia in hoc sunt, quòd est fundare esse. dicens quoniam ens est quod habet esse, fed iste conceptus non representat accidens secundum quòd est ens perfectè, & adæquatè quod patet, quia in diffinitione accidentis perfecta inquantum est ens ponitur substantia, vt inquit sanct. Thom. & Arist. Et ens significat tam substantiam quã accidens, secundum vtriusque propriam rationem, & similiter est de aliis analogis. Dicõdum ergo est quòd ens nõ habet vnum præcisum conceptum mentalem perfectum & adæquatę, sed immediatè dicit conceptum substantiæ, quantitatis, qualitatis, & aliorum vt sunt: vnum similitudine, & proportione, sicut, & ex parte rei omnes, illas naturas immediatè significat vt proportionales sunt, & similes respectu ipsius esse, & in hoc differt a conceptu vniuoci, quia conceptus vniuoci, non est multi conceptus vt sunt vnus conceptus secundũ proportionem, sed est simpliciter vnus: sicut & res primò per ipsum significata, si sic vniuocum met. est vna. Hoc autem quod dicimus, quod habet esse, est conceptus entis imperfectus & inadæquatus entium, ipsa representans vt sunt similia. Et de hoc loquitur Sanct. Th. cum inquit omnes alias conceptiones in conceptum entis resolui, & ad illum aliquid addere, & simplicissimum esse. Quod autem aliquando dicit ens dicere intentionem, & naturam communem, intelligitur de communitate analogicè, & proportionis, quidditas enim substantiæ est entitas quædam & natura significata nomine entis, & similiter quantitatis natura, & aliorum. Et conueniunt in intentione communi imperfecta, quæ est fundare esse, & sunt vna natura proportione quadam, & similitudine: & quia ratio entis dicta de substantia perfectior est ratione entis dicta de accidente, & ratio substantiæ includitur in ratione accidentis, secundum quòd est ens, ideo de ipsis dicitur secundum prius & posterius. * Quod dixi de ente, similiter intelligendum est de omnibus aliis nominibus conuenientibus deo & creaturæ analogicè, quantum ad istam vnitatem, aut multiplicitatem conceptuum. Sapientiæ enim nomen dictum de deo, & creatura diuersas naturas immediatè significat: habentes tamen inter se similitudinem, & proportionem, secundum quòd vna ab altera exemplatur: sicut enim sua sapientia deus aliissimas considerat causas, sed suo modo: ita & creatura suo modo per suam sapientiam eadem considerat: similiter diuersos conceptus mentales, quorum quilibet vni analogatorum adæquatus esset, importaret, si ipsam sapientiam diuinam secundum quòd in se est concipere possemus: sed quia hoc non possumus, formamus quidem conceptum vnum creaturæ adæquatum. sed alium formamus de deo proportionaliter ad conceptum creaturæ, qui illi est inadequatus, & vlterius propter similitudinem conceptus sapientiæ nostræ ad conceptum sapientiæ diuinæ formamus communem vnum conceptum sapientiæ diuinæ & humanæ conuenientem, sed imperfectum, & inadæquatum vtrique in quo vtraque sapientia assimilatur, & sic dicit tale nomen conceptum vnum inadequatum, & imperfectum, non exprimentem diuinam sapientiã perfectè, inquantum est sapientia, sed vtramque sapientiam, vt similes sunt, representatem. Conceptum autem vnum præcisum perfectũ, & adæquatum analogatis non dicit. Vnde cùm sapiens de deo prædicatur conceptus eius adæquatus vt de ipso prædicatur, nõ est alius à conceptu proprio à conceptu sapientiæ humanæ. Vnde prima q. 13. ar. 5. inquit Sanct. Thom. quòd cum hoc nomen sapiens dicitur de homine, significat aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, & à potentia & ab esse eius, & ab omnibus huiusmodi: sed cùm hoc nomen dicimus de deo, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia, vel potentia, vel esse ipsius. Sed verum est, quòd sapientiæ nomen non dicit ipsam sapientiam diuinam nisi vt vnum proportionaliter cum sapientia creata: nomen autem hoc sapientia diuina significat ipsam absolutè & vna ratione simpliciter, ita quòd eadem res, vt fundans similitudinem & conuenientiam proportionalitatis nomine analogo significatur, vt autem fundat distantiam & dissimilitudinem significatur nomine proprio, propter quod dicitur nomen analogum significare vnum proportione. Sunt enim omnia analogata, omnesque eorum conceptus idem similitudine et proportione, & sic conceptus vnius est conceptus alterius proportionaliter.

Quòd plura nomina dicta de deo non sunt synonyma. Cap. 35.

†Idẽ p. p. q. 13. ar. 4. & de po. q. 7. ar. 6.

OStenditur etiam ex dictis quòd quanuis nomina de deo dicta eandem rem significẽt, non tamen sunt synonyma: quia non signant rationem eandem, nam sicut diuersæ res vni simplici rei quæ Deus est, similantur per formas diuersas, ita intellectus noster per diuersas conceptiones ei aliqualiter similatur, inquantum per diuersas rationes siue perfectiones creaturarum in ipsum cognoscendum perducitur: & ideo de vno intellectus noster multa concipiens non est falsus neque vanus, quia illud simplex esse diuinum huiusmodi est vt ei secundum formas multiplices aliquã assimilari possint, (vt suprà ostensum

Universidad de Deusto
Biblioteca

stensum est.) Secundum autem diuersas conceptiones diuersa nomina intellectus adinuenit quæ deo attribuit, & ita cùm non secundum eandem rationem attribuantur: constat ea non esse synonyma: quanuis rem omnino vnam significent: non enim est eadem nominis significatio. cùm nomen per prius conceptionem intellectus, quàm rem intellectam significet.

Super cap. 35.

POst comparationem nominum diuinorum ad res significatas, agit Sanctus Thomas de comparatione nominum inter se, & ponitur hæc conclusio. Quanuis nomina huiusmodi dicta de deo eandem rem significent, non tamen sunt synonyma.

Pro cuius declaratione sciendum, vt refert Simplicius in prædicamentis, cap. de vniuocis, quòd hoc vocabulum, synonyma, duplicem apud Græcos habet significationem: aliquando enim significat pluralitatem nominum cum vnitate rationis & rei significatæ, quæ Speusippus Polyonyma vocabat, quæ & nos etiam à Latinis dicuntur synonyma, vt Paris, & Alexander, quæ fuerunt nomina filii Priami: aliquando verò significat vnitatem nominis dicti de pluribus, cum vnitate etiam rationis, & hæc nunc dicuntur vniuoca. Arist. in diuersis locis diuersimodè vsus est hac dictione. Nam vbi agit de generibus siue de vocibus significantibus genera, vsus est ipsa in secunda significatione, vt patet in prædicamentis, vbi quæ nostri dicunt vniuoca, ipsa synonyma appellauit: & hoc conuenienter, quia voces generum sunt synonyma in hac secunda significatione, non autem in prima. Vbi autem de multiplicitate vocum: & earum multiplici significatione vt sic voluit determinare, vsus est hac dictione in prima significatione, vt patet in poetica sua, vt in tertio rethoricorum. Ex quo patet quòd ex parte significati, synonymis in prima significatione opponuntur homonyma quæ nos æquiuoca dicimus: ista enim sunt quę cõueniunt in nomine, & differunt ratione: illa verò sunt quæ conueniunt in ratione, & differunt nominibus. In secunda autem significatione ipsis opponuntur æteronyma quæ nos dicere possumus alteronyma: hæc enim differunt nomine, & ratione, vt homo & equus: illa verò conueniunt in nomine & ratione: vt Sor. & Plato: in nomine & ratione hominis conueniunt. Hic ergo accipiuntur synonyma in prima significatione, secundum quòd hac dictione vtuntur latini grammatici. Probatur autẽ primò conclusio, secundò remouentur quædam dubia. Quantum ad primum arguitur sic. Ista nomina non significant, eandem rationem, ergo non sunt synonyma. Patet consequentia, quia synonyma debent eandem rationem omnino importare. antecedens verò probatur. Diuersę res deo per diuersas formas assimilantur: ergo & intellectus noster per diuersas conceptiones illi assimulatur, quia per diuersas rationes siue perfectiones creaturarum in ipsum cognoscendum perducitur: sed secundum diuersas conceptiones, diuersa nomina intellectus adinuenit quæ deo attribuit: ergo talia nomina non dicunt eandem rationem.

Quantum ad secundum remouet duo dubia: primum est, Posset enim aliquis dicere, multa de vno concipere habet in se falsitatem aut vanitatem, ergo similiter de deo qui simplicissimus est. Respondet autem, quòd intellectus noster de ipso multa concipiens, non est falsus, neque vanus: quia diuinum esse simplex, huiusmodi est, vt ei secundum formas multiplices aliqua assimilari possint.

Secundum dubium est. Ista nomina habent idem significatum, quia rem omnino vnam significant, ergo sunt synonyma.

Respondet, quòd non est eadem in omnibus istis significatio, cùm nomen prius conceptionem intellectus significet quàm rem intellectam.

Quomodò intellectus per diuersas cõceptiones deo aliqualiter assimilatur

PRO declaratione conclusionis considerandum est ex doctrina Sancti Thomæ potentia dei, quæstione septima, quinto. & prima parte quæst. 13 articulo quarto, quòd formę intellectuales intellectus nostri à rebus creatis causatæ assimilantur aliqualiter Deo, sicut & perfectionis ipsæ à quibus causantur: quod enim est simile vni, assimilatur & ei cui illud est simile, inquantum similia sunt. Si enim sortes similis est Platoni in albedine, & Plato in albedine similis est Socrati, consequens est vt sortes etiam Socrati in albedine similis sit. Cùm ergo species intellectus nostri sint similitudines creaturarum, & illæ sint quædam deficientes similitudines dei, sequitur quòd ipsæ species sint etiam quædam similitudines dei. Quando autem intellectus per formam intelligibilem alicui rei assimilatur, conceptiones quæ secundum illam speciem formantur, sunt etiam rei similitudines quædam, & rei veræ attribuuntur, aut simpliciter, aut proportionaliter. sic ergo cùm intellectus ex similitudine in se existente formet conceptum creaturæ, ille conceptus est aliqualiter conceptus dei, sed imperfectus, licet sit creaturæ adæquatus. ex illo autem conceptu creaturæ formato ab intellectu conceptum Dei eundem conceptui creaturæ non simpliciter *, sed proportionaliter: sicut eadem est perfectio dei & creaturæ proportionaliter. Hoc est ergo quod inquit sanctus Thomas, quoniam ex eo quòd intellectus perducitur ad cognoscendum deum ex perfectionibus creaturarum, per diuersas conceptiones ei aliqualiter assimulatur, quia videlicet intellectus informatus speciebus creaturarum format conceptus de deo proportionatos conceptibus creaturam, ex quibus in dei cognitionem manuducitur, dum considerat id quod est in creaturis oportere esse in deo tanquam in causa, eminentiori modo.

QVANTVM ad solutionem primi dubii, sciendum, quòd intellectus in concipiendo dicitur falsus quando rei conuenire conceptus non potest: vt si de homine conciperem quòd esset animal irrationale: dicitur autem vanus quando conceptioni suæ nihil in re correspondet, sicut in concipiendo chimeram: nihil enim in re chimera est: intellectus ergo noster informando plures conceptus de deo vno existente & simplici non est falsus: quia sicut non repugnat eius simplicitati, quòd diuersæ & multiplices formæ creaturarum ei assimilentur: ita eius vnitati non repugnat vt ei diuersæ conceptiones formis creaturarum proportionatæ attribuantur. Cùm enim omnes formæ intelligibiles perfectiones creaturarum representantes, sint etiam similitudines aliquales dei, conceptiones quas ex illis speciebus de deo intellectus format inquantum illæ species similitudines eius sunt illi verè attribuuntur: quicquid enim intellectus de re concipit, ex eius specie intelligibili rei verissimæ attribuitur.

Similiter non est vanus. Nam talibus conceptionibus aliquid respondet in re: sicut enim diuinitas vna & simplissima existens habet vt illi omnes creaturarum perfectiones assimiliter inquantum ab ipsa productæ sunt & exemplatæ, ita habet vt de ipsa diuersæ conceptiones imperfectè tamen, & inadæquatè eius naturam representantes, formari possint.

Vnde si quæratur, Vtrum perfectiones importatæ diuersis nominibus vllam in deo rationis distinctionem habeant. dicetur quòd actualem quidem distinctionem rationis intellectus creaturę habent, quia conceptio non est formaliter & subiectiuè in re intellecta, sed in intellectu: sed in ipsa re habent distinctionem fundamentaliter & virtualiter, inquantum ipsa res est talis vt de ipsa diuersi conceptus imperfectè eam representantes ab intellectu finito & limitato formari possint.

QVANTVM ad remotionem secundi dubii sciendum quòd nomen dicitur prius significare conceptionem intellectus quàm rem intellectam, non quia ipse conceptus sit proprie res significata: constat enim cùm dicimus sortem esse hominem non esse sensum, quòd sortes sit conceptio intellectus: sed quia est id quo intellectus rem significat: non enim ipsam significat nisi sic ab intellectu conceptam, & ideo sequitur quòd plura nomina dicta de Deo synonyma non sunt: quia videlicet non idem omnino significant. licet enim res vltimo significata sit omnino vna secundum se, quia vna simplex diuinitas per omnia illa nomina significatur: conceptus tamen, quibus mediantibus res significatur plures sunt & multiplices, quod sanè facit ipsa synonyma non esse.

Quomodo autem res omnibus istis nominibus significata, omnino vna sit, non oporteat̃que aliquam actualem distinctionem, quę sit ex natura rei ponere, vt Scotus primo sententiarum distinct. 2. quæst. 4. & distinct. 8. quæstione tertia posuit, satis est ab aliis præsertim à Capreolo, primo sententiarum distinct. 8. quæstione 4. disputatum; ideo prętermittatur hęc quęstio pro nunc.

Quòd propositiones quas intellectus noster de Deo format, non sunt vanæ. Cap. 36.

EX hoc etiam vlterius patet, quòd intellectus noster de Deo simplici non in vanum enuntiationes format componendo & diuidendo, quanuis deus omnino simplex sit. Idem p. q. 13. ar. 12.

Quanuis nanque intellectus noster in dei cognitionem per diuersas conceptiones deueniat, vt dictum est: intelligit tamen id quod omnibus eis respondet omnino esse vnum. Non enim intellectus modum quo intelligit rebus attribuit intellectis: sicut nec lapidi immaterialitatem quanuis eum immaterialiter cognoscat: & ideo rei vnitatem proponit per compositionem verbalem quæ est identitatis nota. cùm dicit, Deus est bonus vel bonitas: ita quòd si qua est diuersitas in compositione ad intellectum referatur: vnitas verò ad rem intellectam: & ex hac ratione quandoque intellectus noster enuntiationem de Deo format cum aliqua diuersitatis nota præpositionem interponendo, vt cùm dicitur, bonitas est in deo: quia in hoc designatur aliqua diuersitas quæ competit intellectui, & aliqua vnitas quam oportet ad rem referre.

Super cap. 36.

POstremò agit Sanctus Thomas de vocibus diuinis complexis, & ponit hanc conclusionem. Nõ sunt vanę enuntiones quas intellectus noster de deo format. probatur. Vbi est vnitas in re, licet sit pluralitas ex parte intellectus, ibi potest intellectus verè componere & diuidere: sed in deo est vnitas omnis quæ de ipso dicuntur ex parte rei, pluralitas verò ex parte nostri intellectus. ergo, &c. Maior patet, quia per copulam verbalem importatur in propositionibus vnitas quędam prędicati cũ subiecto. minor verò probatur, quia licet intellectus noster diuersis cõceptionibus in dei cognitionę perueniat, omnibus tamen vnam omnino rẽ respondere intelligit: non enim intellectus modum quo intelligit rebus attribuit: vt videlicet, sicut ipse est multiplex in intelligendo, ita rem esse multiplicem in ſeipſa dicat: sicut neque lapidi attribuit immaterialitatẽ, licet eum immaterialiter intelligat. Additur quoq; quòd intellectus aliquando de deo enuntiationes formet cum aliqua diuersitatis nota, præpositionem interponendo, vt cùm dicitur bonitas est in deo.

Intellectus modis quibus intelligit rebus non attribuit.

HIC duo sunt aduertenda. Primum est quòd duplex est modus quo intellectus rem intelligit, vnus se tenẽs ex parte rei intellectæ, alius se tenens ex parte intellectus. modus se tenens ex parte rei intellectę, est ille quem intellectus in re apprehendit: modus autem se tenens ex parte intellectus, est ille qui actum intelligendi concomitatur, vt ab intellectu egreditur. primus, rei secundum quod est extra intellectum conuenit: secundus autem, secundum quod est in intellectu. Cùm ergo dicitur quòd intellectus, modum quo intelligit, rebus non attribuit, intelligitur de modo se tenẽte ex parte intellectus, non autem de modo se tenente ex parte rei intellectæ.

Secundum est, quòd cùm duplicem de deo propositionem formet intellectus: vnam dicendo, hoc est hoc, puta deus est bonus: aliam dicendo, hoc est in hoc, puta bonitas est in deo, in vtraque importatur vnitas, & diuersitas, sed diuersimode. Nam in prima vnitas explicitè importatur, scilicet per copulam verbalem: diuersitas autem importatur tantùm implicitè, inquantum est pluralitas vocum, quarũ vna ponitur in subiecto, altera verò in prædicato. nihil tamen est, quod ipsam diuersitatem significet, quia diuersa nomina non inconuenit idem omnino significare. In secunda autem, & vnitas rei, & diuersitas ex parte intellectus importatur explicitè: vnitas per copulam verbalem, pluralitas per propositionem. Nam cùm nihil sit in seipso, oportet vt hęc præpositio, in diuersitatẽ aliquam vnitus ab altero importet, saltem secundum intellectũ, propter hoc dixit Sanctus Thomas quòd in istis propositionibus designatur aliqua diuersitas, quæ competit intellectui, id est, quæ ex parte intellectus, est & aliqua vnitas quam ad rem oportet referre.

Quòd deus est bonus. Cap. 37.

†Idẽ p. p. q. 6. ar. 1.

EX perfectione autem diuina quam ostendimus, bonitas ipsius concludi potest. Id enim quo vnumquodque bonum dicitur, est propia virtus eius. propria nanque virtus vniuscuiusque, est quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit: virtus autem est perfectio quædam. tunc enim vnumquodque perfectum dicimus, quando attingit propiam virtutem. † vt patet in septimo physicorum. ex hoc igitur vnumquodque bonum est quod perfectum est: & inde est quòd vnumquodque suam perfectionem appetit, sicut proprium bonum: † ostensum autem est deum esse perfectum, est igitur bonus.

tex. cõ. 18.

†Cap. 28.

†Cap. 13.

2 Item, ostensum est suprà † esse aliquod primum mouens immobile, quod deus est: mouet autem sicut mouens omninò immobile quod mouet, sicut desideratum: deus igitur cùm sit primum mouens immobile, est primum desideratum. Desideratur autem dupliciter aliquid, aut quia est bonum, aut quia apparet bonum, quorum primum est quod est bonum: nam appa rens bonum, non mouet per se: sed secundum quòd ha bet aliquam speciem boni, bonum verò mouet per se ipsum: primum igitur desideratum, quod est deus, est verè bonum.

†Cap. 1.

3 Ad hæc bonum est quod omnia appetunt, vt philosophus optimè dictum introducit. † in primo Ethicorum. omnia autem appetunt esse actu, secundum modum suum: quod patet ex hoc quod vnuquodque secundum naturam suam repugnat corruptioni: esse igitur actu, boni rationem cõstituit: vnde & per priuationem actus, potentia consequitur malum, quod est bono oppositũ: † vt per philosophum patet in nono Met. deus autem est ens actu non in potentia: vt suprà ostensum est: † est igitur verè bonus.

†tex. c. 10.

†Cap. 16.

4 Amplius, communicatio esse & bonitatis, ex bonitate procedit, quod quidem patet ex ipsa natura boni, & ex eius ratione. naturaliter enim vniuscuiusque bonum, est actio & perfectio eius: vnumquodque autem ex hoc agit quod actu est: agendò autem esse & bonitatem in alia diffundit. vnde & signum perfectionis est alicuius quod, simile sibi posit producere. † vt patet per philosophum in quarto Metaphysicorum. ratio autem boni est ex hoc quod est appetibile, quod est finis, quæ etiam mouet agentem ad agendum. propter quod dicitur bonum esse diffusiuum sui esse: hæc autem diffusio deo competit: ostensum est enim suprà quòd deus aliis est causa essendi, sicut per se ens necesse esse: igitur verè bonus. Hinc est quod in psalmo 73. dicitur: Quam bonus Israel deus his qui recto sunt corde. Et Tren. 3. dicitur: Bonus est dominus sperantibus in se animæ quærenti illum.

Auth. sacræ scrip.

Super cap. 37.

POstquam determinauit Sanctus Thom. de perfectione diuina absolutè, nunc de ipsa determinat ad particulares perfectiones descendendo.

Circa hoc autem duo facit. Primò agit de perfectionibus ad naturam & subſtantiam pertinentibus. Secundò, de pertinentibus ad operationem. cap. 44.

Circa primum tria facit. Primò agit de bonitate diuina. Secundò de vnitate. cap. 42. Tertio de infinitate. ca. 43.

Circa primum duo facit. Primò agit de bonitate diuina secundum se. Secundò in ordine ad alia. cap. 40. Circa primum duo facit. Primò agit de ipsa bonitate. Secundò vnum correlativum infert. cap. 39. Circa primum duo facit. Primò ostendit bonitatem conuenire deo. Secundò, quòd ipse sit sua bonitas. Quantum ad primum ponitur hæc conclusio: Deus est bonus.

Probatur primò, Deus est perfectus. ergo est bonus. probatur consequentia. Tunc vnumquodque perfectum est, quando attingit propriam virtutem: vt dicitur septimo physic. tex. 18. sed virtus rei est id quo vnumquodque bonum dicitur. est enim virtus quæ bonum facit habentem, & opus eius reddit bonum: ergo vnumquodque secundum quod est perfectum, est bonum, patet etiam ex hoc, quia vnumquodque appetit suam perfectionem, tanquam proprium bonum.

Vnusquodque perfectum dicimus quando attingit propriam virtutem.

CIRCA illam propositionem vnumquodque perfectum dicimus, quando attingit propriam virtutem: intelligendum est, quòd virtus propria rei, eius consequitur essentiam: sunt enim diuersæ virtutes secundum naturarum diuersitatem. ideo antequam aliquid propriam virtutem habeat, essentiæ complementum non habet, aut quantum ad intrinseca principia, aut quantum ad extrinseca, puta quantitatem, & huiusmodi quæ requiruntur ad hoc, vt virtus exire possit ad opus. cùm autem aliquid ad propriam virtutem peruenerit, vt scilicet secundum eam operari possit, dicimus & illud habere complementum, & per consequens perfectum esse.

Secundò, Deus est primum desideratũ: ergo est bonus. probatur antecedens, quia est mouens omninò immobile quod mouet, sicut desideratum primum: probatur quoque consequentia. Si desideratur, aut inquant tanquam bonum, aut tanquam apparens bonum, non tanquam apparens boni, quia illud non appetitur per se, sed secundum quòd habet aliquam speciem boni: ergo tanquam bonum, quod per seipsum mouet.

Tertiò, Deus est ens actu, ergo est bonus. probatur consequentia. Vnumquodq; naturaliter appetit esse actu, secundũ suũ modũ: quod patet, quia corruptioni naturaliter repugnat. sed bonum est quod omnia appetunt. ergo ens actu est bonum. Item per priuationem actus potentia cõsequitur malũ, quod est bono oppositum, vt dicitur nono Metaphysicæ tex. com. 19. ergo actus est quoddam bonum.

Quarto; Communicatio esse & bonitatis, ex bonitate procedit, sed hæc conuenit deo: ergo est verè bonus. probatur minor, quia deus est aliis causa essendi, sicut ens per se necesse esse. Maior verò probatur dupliciter.

Primo ex ipsa natura boni, id est, ex cõditione naturalis boni. Vnumquodque enim esse, & bonitatem in alia diffundunt agendo, cuius indicium est, quòd signum perfectionis alicuius est sibi simile posse producere, vt dicitur quarto Meteororum: sed naturaliter vniuscuiusque bonum est actio, & perfectio eius, vnumquodque etiam agit ex eo quòd est actu: ergo, &c.

Secundò probatur eadem maior ex boni ratione. Ratio boni est ex hoc quod est appetibile, quod est finis: sed finis mouet agentem ad agendum. quod patet ex eo quòd dicitur bonum esse diffusiuum sui esse: ergo & bonum mouet agentem ad agendum: ergo, &c. Confirmatur conclusio primò authoritate psal. Quam bonus, &c. Secundò, authoritate Thre. Tertiò, bonus est deus, &c.

Vtrum appetibile sit finis sit essentialis ratio boni.

CIRCA istam propositionem, bonum est appetibile & finis, dubium occurrit. Vtrum appetibile sit essentialis ratio boni, & similiter finis. Videtur enim quòd sic: quia vbicunque loquitur sanctus Thomas de ratione boni, semper videtur bono pro ratione assignare rationem appetibilis & finis. vt patet hoc loco, & prima parte quæstione quinta, articulo primo. Veritate quæstione prima, & 21. in primo senten. dist. 19. & in infinitis pene aliis locis. In oppositum autem est, quia sic se videtur habere appetibile ad bonum, sicut visibile ad colorem. sicut enim color est obiectum visus: ita bonum, est obiectum voluntatis. & sicut visibile denominat ipsum colorem in ordine ad visum: ita appetibile denominat bonum in ordine ad appetitum. Sed visibile non est essentialis ratio coloris, sed eius passio: ergo ista non est in primo modo, color est visibilis, vt patet secundo de anima ergo similiter erit de appetibili.

CIRCA rationem etiam ipsam occurrit dubium, quia in antecedente loqui videtur Sanctus Thomas de processu bonitatis ab aliquo tanquam à causa efficiente: probatio autem assumpta ex ratione boni procedit de processu, à bono tanquã à causa finali. Nam hanc propositionem, bonum est diffusiuum sui esse, interpretatur Sanctus Thomas prima parte quæstione quinta, articulo quarto, secundum, & veri. quæst. 21. arti. primo, quartum, de diffusione non per modum efficientis, sed per modum causæ finalis.

AD EVIDENTIAM primi dubii considerandum est, quòd in doctrina Sancti Thomæ diuersimodè declaratur à diuersis, quomodo bonum sit appetibile. Herueus enim quolibet tertia quæstione secunda declinat ad hoc quod ratio boni sit ratio omnino absoluta, nullum includens respectum: & consequenter appetibile quod importat habitudinem ad appetitum, non est de essentiali ratione boni. Capreolus verò pruno senten. distinct. 3. quæst. 3. vult quòd ratio boni sit respectiua, non quidem tanquam dicens pure respectum, sed tanquam dicens absolutum cum respectu. Vnde dicit primò, quòd bonum in ista ratione essentiali includit appetibile: & quòd ista propositio, bonum est appetibile, est per se in primo modo. Dicit secundò, quòd non est simile de colore & visibili, & de bono & appetibili: quia color nominat ipsum quod est obiectum mouens visum, ad quod sequitur visibile sicut eius passio: bonum autem non nominat præcisè id quòd est obiectum motiuum appetitus, sed dicit & id quod est obiectum motiuum voluntatis, & habitudinem ad appetitum. vnde magis assimilatur bonum huic aggregato color visibilis, quam solt color. & propter hoc ista est essentialis prædicatio: bonum est appetibile, non autem ista, color est visibilis.

Sed licet authiores harum opinionum sint omni ex parte doctissimi, non videtur tamen mihi quòd ad mentem sancti Thomæ in hac re, loquantur: quòd enim bonum non dicat purè absolutum, satis liquet in quæstione de veritate, quæstione prima, & quæstione 21. vbi sanctus Thomas ponit verum & bonum differre ratione ab ente. quia ad rationem entis additur respectus rationis. Propterea bene soluit Capre. in 34. d. 2. & in loco prælegato, rationes pro ista opinione.

Quòd autem resolutio importata nomine appetibilis non sit de essentiali ratione boni, sed rationem boni consequatur. patet ex iis quæ inquit sanctus Thomas primo Ethicorum, vbi exponens hanc propositionem, bonum est quod omnia appetunt, ait, quòd prima non possunt notificari per aliquæ priora: sed notificantur per posteriora, sicut causæ per proprios effectus. Et cùm bonum proprie sit motiuum appetitus, describitur per motum appetitus, sicut solet manifestari virtus motiua per motum. ex quibus datur intelligere, quòd esse appetibile non est essentialiter ratio boni, sed consequitur propriam boni rationem, sicut visibile consequitur colorem qui est obiectum motiuum visus. Et hoc etiam ipsemet Capreolus melius sentiens dict

modo. Propterea cùm inquit sanctus Thomas, rationem boni consistere in hoc, quod est appetibile, intelligendum est de ratione concomitante si appetibile formaliter sumatur: si autem sumatur fundamentaliter, intelligendum est de ratione essentiali. Et hoc secundum videtur magis ad intentionem S.T. accedere: bonum enim secundum suam rationem est fundamentaliter appetibile & finis.

Sed tunc remanet dubium, quia secundum hanc responsionem videtur sequi, quòd bonum sit merè absolutum vt prima opinio dicebat: sicut color qui est visibilis fundamentaliter ex se, est merè absolutum.

Respondetur, quòd licet bonum non includat formaliter resolutionem appetibilis & finis in sua ratione, sed tantum concomitanter, sitque bonum appetibile & finis fundamentaliter ex sua formali ratione: non tamen est merè absolutum, sed importat absolutum cum respectu. dicit enim respectum perfectiui alterius secundum rationem speciei, & secundum esse quod habet in rerum natura, vt patet ex doctrina Sancti Thomæ verit. quæst. 21. articulo primo, vbi ponit quòd bonum & verum addunt supra ens respectum perfectiui, sed verum est perfectiuum secundum rationem speciei tantùm: bonum autem & secundum rationem speciei, & secundum esse. Vnde bonum est fundamentaliter appetibile & finis non ex eo tantùm quod dicit ens, sed ex eo quòd dicit ens cum tali habitudine perfectiui. Propterea quod inquit aliquando Sanctus Thomas vnumquodque esse appetibile secundum quod est perfectum, exponendum est vt exponitur veri. quæstione prælegata, artic. tertio, secundum, de perfecto, vt includit etiam rationem perfectiui. & sic patet responsio ad primum dubium. Ad secundum autem dicitur primò, quòd quia rationem boni concomitatur ratio causæ finalis, cùm bonum dicitur seipsum diffundere: non intelligitur per modum causæ efficientis, licet diffundere secundum vocabuli proprietatem videatur importare operationem causæ efficientis, sed per modum causæ finalis: quia scilicet gratia ipsius nata sunt mouentia, & efficientia agere.

Bonum est sui ipsius diffusiuum.

Dicitur secundò, quòd licet boni formalem rationem, ratio causæ finalis concomitetur: rei tamen quæ bona est, ratio etiam efficientis potest contenire. Est enim aliquid fundamentaliter bonum inquantum habet esse, & vnumquodque agit inquantum est in actu. Vnde antecedens illud absolutè sumitur non magis limitando ad causam efficientem, quàm ad finalem: imò de vtraque causalitate verum est, quod communicatio esse, & bonitatis, ex bonitate procedit: & deus est causa esse, & bonitatis in genere causæ efficientis: quia est primum agens à nullo dependens, & in genere causæ finalis, quia est vltimus finis cuius gratia omnia sunt, & fiunt. ideo illam propositionem probat Sanctus Thomas primò in causa efficiente: secundò in causa finali ex ratione boni, vt ostendat illam in vtranque causalitatem veritatem habere.

Quòd deus est sua bonitas. Cap 38.

Idem p.p. q.6.art.2.

EX his autem haberi potest quòd deus sit sua bonitas. Esse enim actu, in vnoquoque est bonum ipsius: sed deus non solùm est ens actu, sed est ipsum suum esse, vt suprà † ostensum est. est igitur ipsa bonitas, non tantùm bonus.

†Cap.24.

2 Præterea, perfectio vniuscuiusque est bonitas eius: vt suprà † ostensum est: perfectio autè diuini esse, nõ attẽdi tur secũdũ aliquod additũ supra ipsum, sed quia ipsum secundum seipsum perfectum est, vt suprà † ostensum est. bonitas igitur Dei non est aliquid additum suæ substantiæ, sed sua substantia est sua bonitas.

†Cap.28.

3 Item, vnumquodque bonum quod non est sua bonitas participatione dicitur bonum. quòd autem per participationem dicitur bonum, aliquid ante se præsupponit, à quo rationẽ suscipit bonitatis: hoc autem in infinitum non est possibile abire, quia in causis finalibus non proceditur in infinitum. infinitum enim repugnat fini, bonum autem rationem finis habet: oportet igitur deuenire ad aliquod primũ bonum, quod non participatiuè sit bonum per ordinem ad aliquid aliud, sed sit per essentiam suam bonum. hoc autem est deus. est igitur Deus sua bonitas.

†Cap.28.

4 Item, id quod est, participare aliquid potest: ipsum autẽ esse, nihil. quod enim participat, potẽtia est. esse autẽ, actus est. sed deus est ipsum esse, vt probatũ est. non est igitur bonus participatiuè, sed essentialiter.

5 Amplius, omne simplex, suum esse, & id quod est, vnum habet. nam si sit aliud & aliud, iam simplicitas tolletur. Deus autem est omnino simplex, vt ostensum est: igitur ipsum bonum non est aliud quàm ipse. est igitur sua bonitas. Per eandem rationem etiam patet quòd nullum aliud bonũ est sua bonitas. propter quod dicitur Marci 10. Nemo bonus, nisi solus deus.

Auth. sacræ scrip.

Super cap. 38.

SEcundò ostenditur, quòd deus est sua bonitas. Probatur primò deus est suũ esse: ergo est sua bonitas. Probatur cõsequẽtia, quia esse in actu in vnoquoque, est bonũ ipsius.

NOTANDVM ex doctrina sancti Thomæ prima parte quæst. 5. secũdo, quartum. quòd vita & scientia & aliæ perfectiones non appetuntur nisi secundum esse in actu. nullus enim appetit vitã, nisi vt per ipsam viuat, neque sapientiam, nisi vt per ipsam sapiens sit. & quia bono ratio conuenit appetibilis inquantum est alterius perfectiuum, ideo nulli conuenit ratio boni, nisi inquantum est actu. propter hoc inquit sanctus Thom. quod est in actu in vnoquoque, est bonum ipsius, id est, esse in actu, est illud ex quo fundamentaliter & radicaliter aliquid dicitur bonum.

Nulli esse nit ratio boni, nisi inquantum est in actu.

SED circa hoc dubium occurrit. Si enim nulli conuenit ratio boni nisi inquantum est in actu, sequitur quòd id quod non est in actu non habeat rationem boni, sed hoc est falsum: quia sanitas, quam notidum habet infirmus, bona est, cùm ab infirmo appetatur: ratio autem appetibilis rationem boni consequatur. ergo nõ solum ei quod est in actu, conuenit ratio boni, sed etiam ei quod nondum est in actu.

AD huius difficultatis solutionem duplici distinctione opus est. Prima est, dupliciter aliquid potest dici bonum: vno modo tanquam id quod habet bonitatem, siue quod in bonitate subsistit: Alio modo tanquam id quo aliquid est formaliter bonum. Secunda est. Ens in actu, potest dupliciter intelligi. Vno modo secundum actum exercitum: Alio modo secundum actum signatum. Primo modo dicitur aliquid ens actu, quando actualiter existit in rerum natura, sicut fortes viuens. Secundo modo dicitur aliquid ens actu, quando cum sua actualitate essendi significatur, aut intelligitur, cuam si non existat actualiter in rerum natura. Dicitur ergo primò, quòd si loquamur de bono primo modo, quod scilicet habet in se bonitatem, nihil est bonum nisi inquantum est in actu, secundum actum exercitum. Dicitur secundò, quòd si loquamur de bono secundo modo de eo, scilicet quo aliquid est bonum, nihil est bonũ nisi sit ens in actu, saltem secundum actum signatum. Non enim aliquid habet rationẽ appetibilis nisi inquantum cum suo esse consideratur: & sic sanitas, etiam non existens, dicitur ens actu inquantum habet rationem boni: quia non apperitur nisi vt per ipsam aliquis sit actu sanus. Et sic vniuersaliter verum est quòd nihil est bonum nisi inquantum est in actu: vel secundum actum exercitum, vel secundum actum signatum.

Secundò. Deus est sua perfectio, quia ipsius esse non per aliquid additum perfectum: ergo est sua bonitas. patet consequentia: quia perfectio rei, est bonitas eius.

Tertiò. Deus est per essentiam suam bonus: & non participatiuè per ordinem ad aliquid aliud: ergo est sua bonitas. probatur antecedens, quia quod per participationem est bonum, ante se aliquid habet à quo rationem suscipiat bonitas, sed non est processus in infinitum, cum bonum habeat rationem finis: infinitum autem repugnet fini. ergo oportet deuenire ad aliquid per se & essentialiter bonum. consequentia verò probatur, quod non est sua bonitas, participatiuè, & non per essentiam est bonum.

Infinitum repugnat fini.

CIRCA illam propositionem infinitum repugnat fini, dubitatur, quia non videtur intentum probare, licet enim infinitum in quantitatibus repugnet fini tanquam ipsum tollens, ex hoc tamen non sequitur in causis finalibus non dari processum in infinitum. Respondetur quòd in ordine finium illud simpliciter habet rationem finis, quod est in vltimo intentum tanquam propter se, non autem propter aliud volitum: finis enim vt sic est cuius gratia aliquid fit, non autem quod sit gratia alterius, ideo finis ex propria ratione habet rationem vltimi, & iccirco infinitum repugnat rationi finis, inquantum remouet vltimum. si ergo procedatur in infinitum in causis finalibus nihil habebit rationem vltimi, & per consequens nihil simpliciter erit finis, sed vnumquodque se habebit vt ad aliud ordinatum, loquendo de finibus essentialiter ordinatis: illa ergo propositio non accipitur vt habens veritatem tantùm in quantitate continua, sed absolutè, & formaliter: infinitum enim id est, quod finem remouet repugnat fini quem remouet, & ideo infinitum remouens finem causarum finalium repugnat fini, & statui causarum, & quia ratio causæ finalis ponit statum, & vltimum, ideo rationi ipsius repugnat infinitum.

Quartò. Est confirmatio antecedentis prioris rationis. Deus est ipsum esse. ergo est essentialiter bonus & non participatiuè, & per consequens ipsa bonitas. probatur consequentia, quia ipsum esse, participaliter aliquid non potest, cùm non sit potentia, sed actus. Quintò. Deus est omnino simplex, ergo &c. probatur consequentia. quia omne suum esse, & id quod est, vnum habet, id est, & ens in ipso nõ distinguitur, & cùm esse eius sit ipsius bonitas, à sua bonitate non distinguetur. Ex hoc infertur corollarie, quòd nullũ aliud bonum est sua bonitas, vnde & Mar. 10. dicitur, nemo bonus nisi solus deus.

ADVERTE pro hoc corollario ex quæstionibus veri. quæstio. 21. articulo. 5. quòd bonitas substantialis in esse rei completur, licet enim essentia rei sit radicaliter & fundamentaliter bonitas prima rei, & bonitas secundum quid, non est tamen completuè bonitas substantialis, sed esse actualis existẽtiæ rei. non est enim completè, & simpliciter aliquid bonum substantialiter nisi sit in actu & quia nullius rei creatæ esse, est essentia, ideo nulla res creata est sua bonitas substantialis absolutè & simpliciter, nulla etiam est sua vltima bonitas, à qua simpliciter & absolutè dicitur bona, quia illa rebus conuenit ex accidentibus superadditis, vt patet prima parte, & veritate, &c.

Quòd in deo non possit esse malum. Cap. 39.

EX hoc autem manifestè apparet quòd in deo non potest esse malum.

Esse enim & bonitas, & omnia quæ per essentiam dicuntur, nihil præter se habent admixtum: licet id quod est bonum, possit aliquid præter esse & bonitatem habere. nihil enim prohibet hoc quod est vni perfectioni suppositum etiam alii supponi: sicut quod est corpus potest esse album & dulce. vnumquodque autem intra suos rationis terminos concluditur, vt nihil extraneum intra se capere possit. deus autem est bonitas, non solùm bonus, vt ostensum est, non potest igitur in eo esse aliquid non bonitas: & ita malum in eo omnino esse non potest.

2 Amplius, id quod est oppositum essentiæ alicuius rei, sibi omnino conuenire non potest dũ manet, sicut homini non potest cõuenire irrationabilitas vel insensibilitas

sibilitas nisi homo esse desistat: sed diuina essentia est ipsa bonitas, vt ostensum est: ergo malum quod est bono oppositum, in eo locum habere non potest, nisi esse desisteret: quod est impossibile, cùm sit æternus, vt suprà ostensum est.†

†Cap.38.

3 Ad hæc, cùm deus sit suum esse, nihil participatiuè de deo dici potest, vt patet ex ratione suprainducta. † si igitur malum de ipso dicatur, non dicetur participatiuè, sed essentialiter. sic autem malum de nullo dici potest, vt sit essentia alicuius: ei enim esse deficeret, quod bonum est, vt ostensum est. In malitia autem non potest esse aliquid extraneum admixtum, sicut nec in bonitate. malum igitur de deo dici non potest.

†Cap.15.

4 Item, malum bono oppositum est: natura autem boni vel ratio in perfectione consistit, ergo ratio mali in imperfectione. defectus autẽ vel imperfectio in deo (qui est verè perfectus) esse non potest, vt suprà † ostensum est. in deo igitur malum esse non potest.

†Cap.28.

5 Præterea, perfectum est aliquid secundum quòd est actu: ergo imperfectum erit secundum quod est deficiens ab actu. ergo malum vel priuatio est, vel priuationem includit: vel nihil est. priuationis autem subiectum est potentia; hoc autem in deo esse non potest, igitur nec malum.

6 Præterea, si bonum est, quod ab omnibus appetitur: igitur malum vnaquæque natura refugit inquantum huiusmodi. quod autem est alicui contra motum naturalis appetitus, est violentum, & præter naturam: malum igitur in vnoquoque est violentum & præter naturam, secundum quod est ei malum, etsi possit ei esse naturale secundum aliquid eius in rebus compositis. deus autem compositus non est nec esse potest in eo violentum, vel præter naturam, vt ostẽsum est.† malum igitur in Deo esse non potest. Hoc etiam sacra scriptura confirmat. Dicitur enim 1. Ioan. 1. cap. Deus lux est, & tenebræ in eo non sunt vllæ. Et Iob 34. Absit à deo impietas, & ab omni potente iniquitas.

†Cap.10. Auth. sacræ scrip.

Super cap. 39.

EX præmissis infert Sanctus Thomas corollariè quòd in deo non potest esse malum: & intelligitur secundũ quòd malum in natura inueniri potest, non autem secundum quòd inuenitur in voluntate: quia de hoc inferius determinabitur.

Probatur primò. deus est sua bonitas, ergo in eo malum esse non potest. probatur consequentia, quia omnia quæ per essentiam dicuntur, sicut bonitas, sapientia, & huiusmodi, nihil præter se habent admixtum. Si ergo deus est bonitas, ideo non potest esse non bonitas, nec per consequens malum. Notat autem ad maiorem declarationem, quòd in quod est bonum, aliquid præter bonitatem habere potest: quia quod vni perfectioni suppositum est, nihil prohibet & alteri supponi. sed vnumquodque intra terminos suæ rationis concluditur, vt nihil extraneum intra se capere possit. ergo, &c.

Vnũquodque intra terminos suæ rationis concluditur.

ADVERTENDVM, quòd vnumquodque concluditur intra terminos suæ rationis, quia diffinitio principia tantùm essentialia dicit, & naturæ quidditatem ita concludit, quòd nihil permittit rei quidditateim ingredi, quod ab ipsa sit extraneum. per quod datur intelligi, quòd ipsa quidditas rei quæ per diffinitionem significatur, si per se subsistat, nihil habet aduentum, quia intra diffinitionis terminos nihil à natura extraneum includitur. Si enim sibi aliquid extraneum ineslet, iam non esset quidditas, vt per diffinitionem significatur, sed de hoc etiam superius dictum est.

Secundò, si malum esset in deo, deus deficere posset. probatur consequentia, quod opponitur essentiæ alicuius, illi inesse non potest, nisi esse desinat. sicut irrationabilitas homini non potest inesse, nisi esse homo desistat, sed essentia Dei est bonitas, ergo malum oppositum illi conuenire non potest, nisi esse desinat.

Tertiò, si malum sit in deo, erit in ipso essentialiter, quia nihil de ipso participatiuè dici potest, vt suprà est ostensum. sed non potest malum sic de aliquo dici, vt sit eius essentia, quia sicut bonitas nihil extraneum admittit, ita nec malitia, & sic excluderet esse quod habet rationem boni, & omnem aliam perfectionem: & per consequens nihil potest existere, quod ipsa malitia sit.

Sed non videtur necessarium, si in deo sit malum, quòd deus sit essentialiter malus, eò quòd nihil dicitur de ipso secundum participationem: primò, quia illa propositio habet veritatem in perfectionibus, eò quòd deus sit ipsum esse: non autem in imperfectionibus, cuiusmodi est malum. Secundò, quia nullum malum est malum per participationem, sed per priuationẽ partis participationis, vt dicitur prima quæstione 49. artic. 3. quartum. & tamen non sequitur quòd omne malum sit malum per essentiam.

Ad primum respondetur quòd tam in perfectionibus quàm in imperfectionibus, si deo attribuantur, verum est quòd nihil de ipso per participationem dicitur, tanquam videlicet ab eius essentia distinctum, quia per rationem quartam præcedentis capituli quod aliquo participat, comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum. in deo autem potentia esse non potest, sed est actus purus, cùm sit ipsum esse. ideo si ponatur malum deo contenire, illud non potest esse per participationem.

Ad secundum respondetur, quòd esse tale per participationem, potest dupliciter intelligi. Vno modo per acceptionem imperfectam alicuius positiui. alio modo per acceptionem cuiuscunque à se distincti, siue positiuum sit, siue negatiuum. Si primo modo accipiatur, sic nihil dicitur malum per participationem, eò quòd malum non sit aliqua natura, sed dicitur aliquid malum per priuationem participationis, eo scilicet quòd careat aliqua forma. Nihil etiam hoc modo dicitur malum per essentiam, cùm malum nulla essentia est. Si verò accipiatur secundo modo, sic omne malum per participationem, inquantum nullum malum est ipsa malitia, sed etiam habet aliquid malitiæ adiunctum, scilicet bonum in quo fundatur.

Ad hunc sensum loquitur hic Sanctus Thomas, quia si malum dicitur de Deo, cùm nihil conueniat deo quod sit ab ipso distinctum, siue ponatur illud forma esse, siue priuatio, eò quòd in ipso potencia non sit receptiua, sequitur vt sit ipsa malitia, quod est esse malum per essentiam. Quarto, nulla imperfectio est in deo, ergo neque malum: quia malum inperfectio quædam est, sicut bonum perfectio. Quintò, Malum, vel est priuatio, vel priuationem includit, sed nulla priuatio est in deo, cùm in deo non sit potentia quæ est subiectum priuationis: ergo, &c. Probatur antecedens, quia sicut bonum & perfectum aliquid est secundum quòd est actu, ita est imperfectum & malum secundum quod est deficiens ab actu. Sexto, Nullum violentum est in deo, vel præter naturam, ergo in ipso non est malum. probatur consequentia. quia malum secundum quòd malum, inest vnicuique cõtra motum naturalis inclinationis, eò quòd vnumquodque refugiat malum, sicut vnumquodque appetit bonum. & licet aliquando in rebus compositis possit malum secundum aliquid sui, esse naturale rei, hoc tamẽ in deo esse non potest, cùm non sit compositus.

Quomodo aliquid mali est alicui violentum, & tamen est naturale.

CIRCA illam propositionem, Malum alicuius secundum quòd est ei malum, est violentum, & præter naturam, potest tamen ei naturale esse secundum aliquid eius in rebus compositis: dubitatur, quia videtur contradictionem implicare. Nam si malum secundum aliquid sui est naturale, ergo malum secundum quòd malũ, semper est in re quandu res est: quia illud quod est naturale cui malum coniungitur, semper est in re. Si autem vt malum, est violentum, sequitur quòd non semper maneat in re. quod enim violentum est, aliquando remouetur.

Respondetur, & dicitur primò, quòd cùm aliqua priuatio concomitatur aliquod principiorum naturalium, tunc dicitur malum esse naturale, saltem ad naturam vniuersalem comparatum, ratione alicuius quod ad ipsum pertinet, scilicet ratione ipsius principii in quo radicatur: sicut in eo qui nascitur cæcus aut claudus, cæcitas quidem & obliquitas cruris secundum se est præter naturam, & violenta, quia est priuatio alicuius debiti in esse ratione, tamen oculi, & cruris, quæ sibi naturaliter conueniunt, dicuntur illa mala naturalia esse.

Dicitur secundò, quòd violentum illud quod concomitatur partem aliquam naturalem, non oportet vt aliquando remoueatur, sed tantùm illud violentum quod nullam habet concomitantiam, ad aliquod principiorum naturalium, quia illud licet secundum se consideratum sit præter naturam, induit tamen rationem naturalis ex subsũtracto ad quod consequitur, & est de intentione secundaria naturæ vniuersalis, & per consequens quandiu illud principium manet, remoueri non potest. Vltimò authoritatibus Ioan. 1. canonicæ cap. 1. & Iob 34. conclusio confirmatur.

Quòd deus est omnis boni bonum. Cap. 40.

Idem p.p. q.6.ar.4.

OStenditur etiam ex prædictis quòd Deus sit omnis boni bonum. Bonitas enim vniuscuiusque est perfectio ipsius vt dictum est: † Deus autem cùm sit simpliciter perfectus, sua perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit: vt ostensum est: † sua igitur bonitate omnes bonitates comprehendit; & ita est omnis boni bonum.

†Cap.38.

†Cap.26.

2 Item quod per participationem dicitur aliquale, non dicitur tale nisi inquantum habet quandam similitudinem eius quod per essentiam dicitur: sicut ferrum dicitur ignitum inquantum quandam similitudinem ignis participat. sed deus est bonus per essentiam: omnia verò alia per participationem, vt ostensum † est suprà. igitur nihil dicetur bonum nisi inquantum habet similitudinem aliquam diuinæ bonitatis. est igitur ipse bonum omnis boni.

3 Adhuc, cùm vnumquodque appetibile sit propter finem: boni autem ratio consistat in hoc quòd est appetibile, oportet quòd vnumquodque dicatur bonum vel quia est finis, vel quia ordinatur ad finem: finis igitur vltimus est à quo omnia rationem boni accipiunt: hoc autem deus est, vt infrà probabitur. est igitur deus omnis boni bonum. Hinc est quòd dominus suam visionem † Moysi promittens dicit Exod. 33. Ego ostendam tibi omne bonum. Et Sapien. 7. dicitur de diuina sapientia: Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.

Auth. sacræ scrip.

Super

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 40.

POstquam determinauit sanct. Thomas de bonitate diuina absolutè, nunc de ipsa comparatiuè determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò comparat bonitatem diuinam ad alia bona per modum principii. Secundò per modum excellentiæ cap. sequenti. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem. Deus est omnis boni bonum.

Deum esse omnis boni bonum dupliciter accipi potest.

Pro cuius intelligentia sciendum ex doctrina Sancti Thomæ prima quæst. 6. 4. & veri. q. 21. ar. 4. tertium, quòd dupliciter potest intelligi deum esse omnis boni bonum. Vno modo intrinsecè, quia scilicet ipse secundum se sit bonitas rebus inhærens: à qua vnaquæque res dicetur bona, & sic non accipitur hic. ostensum est enim suprà deum nullius rei esse formam. Alio modo extrinsecè per modum principii effectiui exemplaris, & finalis, & sic intelligitur, quia videlicet bonitas cuiuscunque creaturæ est producta & exemplata à deo, & ad ipsum sicut ad finem ordinata. Probatur autem. Primò. In deo sunt perfectiones omnium rerum: ergo omnes bonitates comprehendit, & est omnis boni bonum. probatur consequentia, quia bonitas rei, est perfectio eius. Secundò, omnia habent similitudinē diuinæ bonitatis: ergo, &c. probatur antecedens, quia deus est bonus per essentiam, alia verò per participationem. quod autem est tale per participationē, est tale, quia habet aliquam similitudinem eius quod est per essentiam tale.

ADVERTENDVM hic, quòd ad hoc vt aliquid participatiuè dicatur tale, non requiritur vt habeat illud secundum eandem rationem vniuocam secundum quam est in eo quod dicitur per essentiam tale, sed sufficit vt aliquam eius similitudinem habeat, vt hoc loco vult San. Tho. Tertiò. Deus est finis vltimus omnium, vt infrà ostendetur, ergo est omnis boni bonum. probatur consequentia, quia cùm bonum habeat rationem appetibilis, & vnumquodque sit appetibile propter finem, bonum dicitur vnumquodque aut quia est finis, aut quia ordinatur ad finem: ergo finis vltimus est à quo omnia rationem boni habent. Confirmatur conclusio authoritate Exodi trigesimotertio, & Sapien. 7.

Quòd deus sit summum bonum. Cap 41.

†1.dē p.p. q.6.ar.2.

EX hoc autem ostenditur quòd Deus sit summum bonum Nam bonum vniuersale præeminet omni bono particulari: sicut bonum gentis est melius quàm bonum vnius: bonitas enim totius & perfectio, præeminet bonitati & perfectioni partis: sed diuina bonitas comparatur ad omnia alia sicut vniuersale bonum ad particulare cùm sit omnis boni bonum: vt ostensum est: † est igitur ipse summum bonum.

2 Præterea id quod per essentiam dicitur verius dicitur quàm id quod est per participationem dictum: sed deus est bonus per suam essentiam: alia verò per participationem, vt ostensum est: est igitur ipse summum bonum.

†Cap.33. 3 Item, quod est maximum in vnoquoque genere est causa aliorum quæ sunt in illo genere: causa enim potior est effectu: ex deo autem omnia habent rationem boni, vt ostensum est: † est igitur ipse summum bonum.

‡Cap.40. 4 Amplius, sicut albius est quod est nigro impermixtius, ita melius est quod est malo impermixtius: sed deus est maximè malo impermixtius: quia in eo nec actu nec potētia malū esse potest: & hoc ex sua natura cōpetit vt ostensum est: † est igitur ipse summum bonum.

¶Cap.33. Auth. sacræ scrip.

Hinc est quod Exod. 2. dicitur, Non est sanctus vt est dominus.

Super cap. 41.

COmparat secundo loco sanct. Th. bonitatem diuinam ad alia bona quantum ad excellentiā, ostenditq; quòd deus est summum bonum. Probatur. Primò. Diuina bonitas comparatur ad omnia bona sicut bonum vniuersale ad particulare, cùm sit omnis boni bonum, ergo præeminet omni bono particulari. patet consequentia: quia bonum vniuersale præeminet bono particulari: sicut bonum gentis est melius quàm bonum vnius, eò quòd perfectio totius præeminet perfectioni partis simpliciter, & absolutè loquendo. Secundò, Quod per essentiam dicitur, verius dicitur quàm quod dicitur per participationem: deus per essentiam dicitur bonus, & alia per participationem, ergo &c.

Quòd dicitur per essentiā, verius dicitur quā quod dicitur per participationem.

CIRCA illam propositionem. Quod per essentiam dicitur, verius dicitur quàm quod dicitur per participationē: Dubium occurrit, quia albedo quæ dicitur per essentiā, nō verius dicitur alba: quàm id quod albedine participat, imò alba non dicitur. Pro intelligentia huius considerandum, quòd id quod dicitur per essentiam, potest comparari & ad id quod est tale per similitudinē, quæ est causa eius, & ad id quod est tale per participationem. Si primo modo, cum ly verius (vt habetur de ver. q. 4. ar. 6.) possit designare aut veritatem rei, aut veritatem prædicationis, si veritatem rei designet, tunc non est necessarium vt verius sit aliquid vbi est per essentiam: potest enim verius esse vbi est per similitudinem quæ est causa rei, quàm vbi est per essentiam: sicut res naturales verius sunt in mente diuina, vbi sunt per similitudinem aliquam, quàm in se ipsis vbi sunt per essentiā. Per verius autē hoc modo intelligo idem quod perfectius. ex parte enim rei veritas in esse fundatur, & ideò dicere rem esse veritas in deo veritate rei, est dicere ipsam in ipso habere perfectius esse quàm in seipsa: quia illud est diuinum, istud verò est creatum. Si autem veritatem prædicationis significet, sic verius est vnumquodque vbi est per essentiam, quàm vbi est per similitudinem: quia veritas prædicationis attenditur secundū quòd aliquid secundū suū formale significatū de aliquo dicitur. non potest autē magis alicui cōueniri formaliter, quàm si per essentiam illi cōueniat. Si secūdo modo, tūc quocunque sumatur ly verius: vera est propositio S. Tho. quod enim per essentiam alicui conuenit, perfectius esse in illa habet, quàm in eo cui conuenit per participationem, & maiorem identitatem formalem cum ipso habet: ex quo sequitur vt verius etiam prædicetur.

AD instantiam dicitur, quod intelligitur propositio Sanct. Thom. vbi illud formaliter prædicetur de vtroque, & vbi ipsa essentia per se subsistat, tunc enim verius dicitur quod est ipsa quidditas, quàm id quod habet quidditatem, & quia deus ipsa bonitas est, alia verò habent bonitatē. & dicitur formaliter bonus, sicut & alia dicuntur bona, ideo & verius & perfectius dicitur bonus. albedo autem non recipit prædicationem sui concreti, vt propriè dicatur alba, nec etiam per se est, licet per se significetur. ideo non est simile. Tertiò. Ex deo omnia boni rationem habent, ergo, &c. probatur consequentia, quia quod est causa aliorum in vno genere, est maximum in illo.

ADVERTE quoniam hic sumitur genus pro omni communi, secundum eandem rationem, aut simpliciter aut secundum proportionem, vt superius est ostensum. Quartò. In deo malum nec actu nec potentia est, ergo est summum bonum. probatur consequentia, quia melius est quod est malo impermixtius. Confirmatur authoritate Exo. 2.

Quòd deus est vnus. Cap. 42.

†1.dē p.p. q.11.ar.3.

HOc autem ostēso manifestum est deum non esse nisi vnum. Non enim possibile est esse duo summè bona: quod enim per superabundantiam dicitur, in vno tantum inuenitur. deus autem est summum bonū† vt ostensum est. deus igitur est vnus. †Cap.42

3 Præterea ostensum est † deum omnino perfectū esse cui nulla perfectio desit: si igitur sunt plures dij: oportet esse plura huiusmodi perfecta: hoc autem est impossibile. nam si nulli eorum deest aliqua perfectio: neque aliqua imperfectio ei admiscetur, quod requiritur ad hoc quòd aliquid sit simpliciter perfectum: non erit in quo adinuicem distinguantur: impossibile est igitur plures deos ponere. †Cap.18

3 Item, quod sufficienter fit vno posito, melius est per vnum fieri, quàm per multa: sed rerū ordo est sicut melius potest esse: non enim potentia agentis primi deest potentiæ quæ est in rebus ad perfectionem: sufficienter autem omnia complentur reducendo ad vnum primū principium: non est igitur ponere plura principia.

4 Amplius, impossibile est, vnum motum continuum, & singula regulantem, à pluribus motoribus esse: nam si simul mouent, nullus eorum est perfectus motor, sed omnes se habent loco vnius perfecti motoris: quod non competit in primo motore: perfectum enim est prius imperfecto. Si autem non simul mouent quilibet eorum est quandoque mouens, & quandoque non. ex quo sequitur quòd motus non est continuus, neque regularis: motus enim continuus & vnus est ab vno motore. motor etiam qui non semper mouet, irregulariter inuenitur mouere sicut patet in motoribus inferioribus, in quibus motus violentus in principio intenditur, & in fine remittitur: motus autem naturalis econuerso, sed primus motus est vnus & continuus, vt à philosophis probatum est. ergo oportet eius motorem esse vnum.

5 Adhuc, substantia corporalis ordinatur ad spiritualem sicut ad suum bonum. nam illa bonitas est plenior, cui corporalis substantia intēdit assimulari, cùm omne quod est, desideret optimum quantum possibile est. Sed omnes motus corporalis creaturæ inueniuntur reduci ad vnum primum, præter quem non est alius primus, quia nullo modo reducatur in ipsum: ergo præter substantiam spiritualem, quæ est finis primi motus, non est aliqua quæ non reducatur in ipsam. hoc autem nomine dei intelligimus; non est igitur nisi vnus deus.

6 Amplius, omnium diuersorum ordinatorum adinuicem ordo eorum adinuicem est propter ordinē eorum ad aliquid vnum: sicut ordo partium exercitus adinuicem, est propter ordinem totius exercitus ad ducē. nam quòd aliqua diuersa adinuicem in habitudine aliqua vniuntur, non potest esse ex propriis naturis secundum

dum quòd sunt diuersa, quia ex hoc magis distinguerentur. Nec potest esse ex diuersis ordinantibus, quia non posset esse quod vnum ordinem intenderent ex se ipsis secundum quòd sunt diuersi: & sic vel ordo multorum adinuicem est per accidens: vel oportet reducere ad aliquid primum, vnum scilicet ordinans, quod ad finem quem intendit, omnia alia ordinat: omnes autem partes huius mundi inueniuntur ordinatę adinuicem: secundum quòd quædam à quibusdam iuuantur: sicut corpora inferiora mouentur per superiora, & hoc per substātias incorporeas, vt ex prędictis patet. sed hoc non est per accidens cùm sit semper, vel in maiori parte: igitur totus hic mundus non habet nisi vnum ordinatorem & gubernatorem: sed præter hunc mundum non est alius: non est igitur nisi vnus omnium rerum gubernator, quem Deum dicimus.

7 Adhuc, si sint duo quorum vtrunque est necesse esse: oportet quod conueniant in intentione necessitatis essendi: oportet igitur quòd distinguantur per aliquid quod additur, vel vni tantùm, vel vtrique, & sic oportet vel alterum, vel esse compositum: nullum autem compositum est necesse esse per seipsum: sicut suprà ostensum est. Impossibile est igitur esse plura, quorum vtrunque sit necesse esse: & sic nec plures Deos.

8 Amplius, illud in quo differunt, ex quo ponuntur conuenire in necessitate essendi: aut requiritur ad complementum necessitatis essendi aliquo modo, aut non. Si non requiritur, ergo est aliquid accidentale: quia omne quod aduenit rei, nihil faciens, ad esse ipsius, est accidens: ergo hoc accidens habet causam: aut ergo essentiam eius quod est necesse esse, aut aliquid aliud. si essentiā eius, cùm ipsa necessitas essendi sit essentia eius: (vt ex dictis patet) necessitas essendi erit causa illius accidentis. sed necessitas essendi inuenitur in vtroque: ergo vtrunque habebit illud accidens: & sic non distinguentur secundum illud. Si autem causa illius accidentis sit aliquid aliud: nisi ergo illud aliud esset, non esset hoc accidens: & nisi hoc accidens esset, distinctio prædicta nō esset, ergo nisi esset illud aliud, ista duo quę ponuntur necesse esse, non essent duo, sed vnum: ergo esse proprium vtriusque est dependens ab altero: & sic neutrum est necesse esse per seipsum.

Si autem illud in quo distinguuntur, sit necessarium ad necessitatem essendi complendam: aut hoc erit, quia illud includitur in ratione necessitatis essendi: sicut animatum includitur in diffinitione animalis, aut hoc erit quia necessitas essendi specificatur per illud, sicut animal completur per rationale. Si primo modo, oportet quòd vbicunque sit necessitas essendi, sit illud quod in eius ratione dicitur: sicut cuicunque conuenit animal, conuenit animatum. & sic cum ambobus prædictis attribuatur necessitas essendi, secundum illud distingui non poterunt. Si autem secundo modo, hoc iterum esse non potest. Nam differentia specificans genus, non complet generis rationem: sed per eam acquiritur generi esse in actu. ratio enim animalis completa est ante additionem rationalis: sed non potest esse animal actu, nisi sit rationale vel irrationale. sic ergo aliquid complet necessitatem essendi quantum ad esse in actu, & non quantum ad intentionem necessitatis essendi. quod est impossibile, propter duo. Primò, quia eius quod est necesse esse, sua quidditas est suum esse: † vt suprà probatum est. Secundò, quia sic ipsi quod est necesse esse, acquireretur esse per aliquid aliud: quod est impossibile. non est ergo possibile ponere plura quorum quodlibet sit necesse esse per seipsum. †Cap.22.

9 Adhuc, si sunt duo Dij: aut hoc nomen Deus de vtroque prædicatur vniuocè, aut æquiuocè. Si æquiuocè, hoc est præter intentionem præsentem. Nam nihil prohibet rem quamlibet quolibet nomine æquiuocè nominari, si vsus loquentium admittat. Si autem dicatur vniuocè, oportet quòd de vtroque prædicetur secundum vnam rationem. & sic oportet, quòd in vtroque sit vna natura secundum rationem. Aut igitur hæc natura est in vtroque secundum vnum esse, aut secundum aliud & aliud. Si secundum vnum, ergo nō erunt duo: sed vnum tantùm. Duorum enim non est vnum esse, si substantialiter distinguantur. Si autem est aliud & aliud esse in vtroque: ergo neutrum erit sua quidditas, vel suum esse: sed hoc oportet in Deo ponere, † vt probatum est. ergo neutrum illorum duorum est hoc quod intelligimus nomine dei: sic igitur impossibile est ponere duos Deos. †Cap.22.

10 Amplius, nihil eorum quæ conueniunt huic signato inquantum est hoc signatum, possibile est alij conuenire: quia singularitas alicuius rei non inest alteri præter ipsum singulare. sed ei quod est necesse esse, sua necessitas essendi conuenit inquantum habet esse hoc signatum. ergo impossibile est quòd alicui alteri conueniat: & sic est impossibile quòd sint plura quorum quolibet sit necesse esse: & per consequēs impossibile est esse plures Deos. Probatio mediæ. Si enim illud quod est necesse esse, non est hoc signatum inquantum est necesse esse, oportet quòd designatio sui esse non sit necessaria secundum se, sed ex aliquo dependeat. vnumquodque autem secundum quod est actu, est distinctum ab omnibus alijs, quod est esse hoc signatū: ergo quod est necesse esse, dependet ab alio quantum ad hoc quod est esse in actu: quod est contra rationem eius quod est necesse esse. oportet igitur quòd id quod est necesse esse, sit necesse esse secundum hoc quod est signatum.

11 Adhuc, natura significata hoc nomine Deus, aut est per seipsam indiuiduata in hoc Deo, aut per aliquid aliud. si per aliud, oportet quòd ibi sit compositio. si per ipsam, ergo impossibile est quòd alteri conueniat. illud enim quod est indiuiduationis principium, non potest esse pluribus commune: impossibile est igitur esse plures Deos.

12 Amplius, si sunt plures Dij, oportet quòd natura deitatis non sit vna numero in vtroque: oportet igitur esse aliquid distinguens naturam diuinam in hoc & illo: sed hoc est impossibile, quia natura diuina non recipit additionem neque differentiam essentialium, neque accidentalium: vt suprà† ostensum est. Nec etiam diuina natura est forma alicuius materiæ vt possit diuidi ad materiæ diuisionem. impossibile est igitur esse plures Deos. †Cap.23.

13 Item, esse abstractum, est vnum tantùm: vt albedo si esset abstracta, esset vna tantū, sed Deus est ipsum esse abstractum: cùm sit suum esse, vt probatum† est suprà: impossibile est igitur esse nisi vnum Deum. †Cap.21.

14 Item, esse proprium cuiuslibet rei, est tantùm vnū: sed Deus est esse suum, vt probatum est suprà: impossibile igitur est esse nisi vnum Deum.

15 Ad hoc, secundum hunc modum res habent esse, quo possibile est vnitatem: vnde vnumquodque suæ diuisioni pro posse repugnat, ne per hoc in non esse tendat, sed diuina natura est potissime habens esse. est igitur in ea maxima vnitas: nullo igitur modo in plura distinguitur.

16 Amplius, in vnoquoque genere videmus multitudinem ab vnitate procedere: & ideo in quolibet genere inuenitur vnum primum, quod est mensura omnium quæ in illo genere inueniuntur. quorumcunque igitur inuenitur in aliquo vno genere conuenientia, oportet quòd ab aliquo vno dependeant: sed omnia in esse conueniunt. oportet igitur esse vnū tantùm quod sit rerum omnium principium, quod est Deus.

17 Item, in quolibet principatu ille qui præsidet, vnitatē desiderat. vnde inter principatus est potissima monarchia siue regnum. multorum etiam membrorum vnum est caput: ac per hoc euidenti signo apparet, ei cui conuenit principatus, vnitatem deberi. vnde & Deum qui est omnium causa, oportet vnum similiter constituere, & simpliciter confiteri.

†Hanc autem ostensionem diuinæ vnitatis etiam ex sacris eloquijs accipere possumus. Nam Deuteron. 6. dicitur: Audi Israel, Dominus Deus tuus, Deus vnus est. & Exod. 20. Non habebis Deos alienos coram me. Et ad Ephes. 4. Vnus Dominus, vna fides, &c. Auth. sacræ scripturæ,

Universidad de Deusto
Biblioteca

Hæc autem veritate repelluntur Gentiles deorum multitudinẽ confitentes: quanuis plures eorum vnum deum summum esse dicerent, à quo omnes alios quos deos nominabãt, creatos esse asserebant: omnibus substantijs sempiternis diuinitatis nomen asscribentes, & præcipuè ratione sapientiæ & fœlicitatis, & rerum gubernationis. Quæ quidem consuetudo loquendi etiam in sacra scriptura inuenitur, dum sancti Angeli aut etiã homines vel iudices Dij nominãtur, sicut illud Psal. 81. Non est similis tibi in dijs Domine. Et alibi, Ego dixi, Dij estis. & multa huius per varia scripturæ loca inueniuntur. Vnde magis huic veritati videntur contrarij Manichæi, duo prima principia ponentes, quorum alterum alterius causa non sit. Hanc etiam veritatem Arriani suis erroribus impugnauerunt, dum confitentur patrem & filium non vnum, sed plures Deos esse: cùm tamen filium verum Deum authoritatibus scripturæ credere cogantur.

Psal. 81. b.

Manichęi.

Arriani.

Super cap. 42.

POstquam determinauit Sanct. Thom. de bonitate diuina, nunc de ipsius vnitate determinat. Vbi aduertendum, quòd in determinando de perfectionibus diuinis, non seruat Sanct. Thom. ordinem qui ipsis perfectionibus secundum se conuenit, sed ordinem dependentiæ secũdum cognitionem ab ipso traditam. Quia enim ex eo quòd cognoscimus Deum esse perfectum, resultat cognitio quòd sit bonus, quia bonum est vnumquodque inquantum est perfectum, ideo post determinationem de perfectione, statim de bonitate determinauit, quantus bonitas sit naturaliter posterior vnitate. Similiter, quia ex eo quòd cognoscitur Deum esse summum bonum, statim habetur ipsum esse vnum, ideo post bonitatem de vnitate determinat. De hac ergo ponit hanc conclusionem, Non est nisi vnus Deus.

Probatur autem multipliciter, & primò sic, Deus est summè bonus, ergo est tantùm vnus. Probatur consequentia, quia quod per superabundantiam dicitur vni soli conuenit.

Superlatiuè aliquid dicitur dupliciter.

ADVERTENDVM, quòd non est idem omnino aliquid per superabundantiam dici, & superlatiuè. Nam superlatiuè aliquid dici potest, & per excessum ad alia, & per negationem excedentis. sicut calidissimũ, aut quia omnia calida excedit, aut quia nihil est ipso calidius. Per superabundantiam autem dici, est omnia excedere: & hoc vni tanto conuenit. Nam si aliquid hoc modo conueniret pluribus, vnum alterum non excederet, & sic non diceretur summum per superabundantiam ad omnia, & sic implicaretur contradictio. Si ergo Deus est summum bonum, tanquam omnia excedens bona, impossibile esse duos deos, quia tunc essent duo summè bona.

Secundò, si essent plures dij, essent plura perfecta quibus nihil deesset, sed hoc est impossibile, ergo, &c. Probatur sequela, quia vt est superius ostẽsum, Deus est omnino perfectus, cui nulla perfectio deest, falsitas verò consequentis probatur: quia si nulla eorum deest aliqua perfectio, neque ei aliqua imperfectio admiscetur, quod requiritur ad hoc quòd aliquid sit simpliciter perfectum: non erit in quo adminiceum distinguantur.

ADVERTENDVM quòd si aliquid esset in vno Deo, quo distingueretur ab alio Deo, oporteret aliquid esse in vno, quod non esset in altero. aut ergo illud esset aliqua perfectio, aut aliqua imperfectio. si perfectio, ergo ille alius Deus careret aliqua perfectione: quod repugnat omnino perfecto. si imperfectio, ergo in Deo esset aliqua imperfectio: quod etiam simpliciter & omnino perfecto non conuenit, propter ea bene arguit S. Thom. quòd si nulli eorum deest aliqua perfectio, neque ei aliqua admiscetur imperfectio, non erit in quo adminiceum distinguantur. Diceretur forte, quòd vnusquisque haberet omnem perfectionem alterius secundum speciem, licet non secundum numerum. Sed hoc nihil est, quia etiam si essent tantum numero distincti, oporteret in vno aliquid esse præter naturam speciei, vt inferius ostendetur, quo ab alio distingueretur.

Tertiò, quod sufficienter sic vno posito, melius est per vnum fieri, quàm per multa, sed rerum ordo melius est, quàm possit esse, quia potentia agentis primi non deest potentiæ quæ est in rebus ad perfectionem, & per vnũ principium omnia sufficienter complentur, ergo, &c. Circa illam propositionẽ, Rerum ordo est sicut melius potest esse, sciendum ex doctrina S. Tho. primo sen. d. 4. art. secundo & prima, q. 25. ar. 6. tertium, quod suppositis rebus quæ nunc sunt, & nullo modo mutatis: vniuersi ordo melior esse non potest, quia nihil est in rebus sine partibus vniuersi inordinatum, posset tamen aliũ Deus ordinem statuere per creationem aliarum creaturarum, aut per meliorationem accidentalem earundem partium.

Rerũ ordo est sicut melius esse potest.

SED circa probationem illius propositionis: quia videlicet potentia agentis primi non deest potentiæ quæ est in rebus ad perfectionem, occurrit dubium: videtur enim velle S. Thom. quòd in rebus sit quicquid perfectionis potest esse, hoc autem videtur falsum: nam multa sunt quæ non consequuntur perfectionem ad quam sunt in potentia naturali, ex aliquo impedimento. Similiter constat non consequi res omnia ad quæ sunt in potentia obedientiali, ergo, &c. Dicitur quòd Sanctus Thomas quum loquatur de ordine vniuersi, ordo autem ipse partium vniuersi consequatur perfectionem essentialem rerum, cùm inquit potentiã primi agentis non deesse potentiæ quæ est in rebus ad perfectionem, intelligit de perfectione essentiali, aut essentiam cõsequente: nam si Deus alicui rei non daret omnia quæ ad essentiam eius pertinent, non esset eadem res, cum essentiæ rerum sint sicut numeri in quibus vt dicitur 8. Metaphysicæ tex. 10. vnitate addita vel subtracta variatur species, si etiam non haberent omnia quæ essentiam consequuntur, non essent secundum suam naturam perfecta. non autem intelligit de perfectione accidentaliter adueniente.

Potentia agentis primi nõ deest potentiæ quæ est rebus ad perfectionem.

Cùm autem arguitur primò, quia non omnia consequuntur perfectionem ad quam sunt in potentia, dicitur quòd hoc est falsum de perfectione substantiali, aut substantiam consequente.

Cùm arguitur secundò, quòd non consequuntur res omnia ad quę sunt in potentia obedientiali: dicitur quòd intelligitur propositio de potentia naturali creaturæ, non autem de potentia obedientiali.

Quartò, Primus motus est vnus & continuus, ergo primus motor est vnus: probatur consequentia, impossibile est vnum motum continuum, & singula regulantẽ, à pluribus motoribus esse, si enim simul mouerent, tunc vterque esset imperfectus motor: quod non conuenit primo motori, cùm perfectum sit prius imperfecto, si autem non simul mouerent quilibet eorũ, quandoque moueret, quandoque non moueret, & sic non esset vnus motus continuus & regularis: tum quia vnus motus continuus est ab vno motore, & ideo si non esset semper vnus motor, motus non esset vnus: tum quia motor qui non semper mouet, irregulariter inuenitur mouere, vt patet in motibus violentis & naturalibus, vbi motus est aliquando velocior, aliquãdo tardior.

ADVERTE quòd ratio ista est ad philosophos ponentes Deum de necessitate mouere: non autem simpliciter concludit, quia posset aliquis dicere istos motores simul mouere, non propter imperfectionem potentiæ, quasi vnus absque alio mouere non possit, sed propter concordiam voluntatis, quamuis etiam possemus dicere eam simpliciter concludere, quia cùm non sit ponenda superfluitas, maximè in primo principio, si vnus per se sufficiat motum causare alius motor primus ponendus non erit.

Quintò, omnes motus corporalis creaturæ ordinantur ad vnum primum motum, præter quem non est alius primus qui non reducatur in ipsum: ergo præter substantiam spiritualem quæ est finis primi motus, non est aliqua quę non reducatur ad ipsam. hoc autem nomine Dei intelligimus, ergo, &c. Probatur consequentia, quia substantia corporalis ordinatur ad spiritualem sicut ad suum bonũ cui intendit assimilari, quia illa bonitas est plenior. omne autem quod est, desiderat optimum quantum possibile est.

ADVERTENDVM quòd vult Sanctus Thomas arguere ex comparatione substantiarum spiritualium, quæ sunt fines motuum ad ipsos motus substantiarum corporearum: intendítque sic arguere, qualis est ordo inter motus corporum, talis est ordo inter substantias spirituales, quæ sunt illorum motuum fines, sed inter motus corporum est tantùm vnus primus, ad quem omnes alii reducuntur, ergo & inter substantias spirituales est tantùm vna prima in quam omnes aliæ reducuntur, & hanc dicimus deum, ergo, &c. Maior probatur, quia vnaquæque substantia corporalis ordinatur ad spiritualem tanquam cui per suum motum intendit assimilari tãquam perfectiori, & in quo plenius bonitas continetur.

SED videtur quòd hæc ratio non concludat: posset enim aliquis dicere, quòd licet sit vna tantùm substantia spiritualis prima inter eas quæ sunt fines motuum, tamen sunt plures aliæ quæ non sunt fines proximi motuum, sed sunt simpliciter primæ.

Dicitur quòd istam rationem ponit San. Thomas tanquam ex Aristotele sumptam octauo physic. & duodecimo Metaphysicæ. Vbi postquam ostendit numerum substantiarum separatarum esse secundum numerũ motuum corporum cælestium, concludit vltimo loco esse vnum principem: vnde ista ratio non concludit simpliciter, sed est ad hominem Peripateticum.

Sextò, præter hunc mundum non est alius mundus, ergo est vnus omniũ gubernator: probatur consequentia, quia omnium ordinatorum adinuicem, ordo eorum adinuicem est propter ordinem ad aliquid vnum: sicut ordo partium exercitus est propter ordinem totius exercitus ad ducem. ratio autẽ huius est, quia diuersa in aliqua habitudine, vniri non possunt ex propriis naturis secundum quòd sunt diuersa, nec ex pluribus ordinantibus, quia illi vt diuersi non possunt vnum ordinem intendere: & sic ordo per accidens esset. ordo autem vniuersi non est per accidens, secundum quòd inferiora per superiora gubernantur, cùm sit semper, aut pro maiori parte. ergo oportet esse vnum primum ordinatorem & gubernatorem omnium.

ADVERTENDVM hic vt habetur prima parte quæstione vndecima, articulo tertio, quòd vnius per se vnum est causa totalis in vno ordine, & in vno genere causæ: & si multa sunt causa vnius, hoc non est nisi per accidens, hoc est per aliud, inquantum scilicet sunt aliquo modo vnum, ideo cùm primum ens & ordinans sit perfectissimum, & per se, melius est vt sit vnum quàm plura. propter hoc cùm hic dixerit multa vt diuersa sunt, non intendere vnum ordinem, subintulit quòd vniuersitas ordo rerum erit per accidens, vel oportet reducere ipsum ad aliquid vnum ordinãs omnia ad finem quem intendit, quia videlicet si ponatur ordo rerum esse per se, & multa non sint per se vnius ordinis causa, sed per aliud, inquantum scilicet sint vnum, oportet vt reducantur ad vnum principium quod sit causa per se.

Septimò, si essent plures, essent duo necesse esse. hoc autẽ est impossibile, ergo, &c. Probatur falsitas consequentis, quia cùm conuenirent in intẽtione, & quidditate necessitatis essendi, oporteret vt distinguerentur per aliquid additum vel vni tantùm, vel vtrique: & sic vel alterum vel vtrunque esset cõpositũ: q. repugnat ei quod necesse est esse per seipsum, vt superius est ostẽsum.

Octauò, & est confirmatio præcedentis illud quo differunt ista quæ in necessitate essendi conueniunt, aut requiritur ad necessitatem essendi, aut non. si non, ergo est aliquid accidentale. sed hoc est impossibile, quia neque causatur ab essentia eius quod est necesse esse, quia tunc vtrunque haberet illud, cùm vtrunque necessitatem essendi habeat, neque ab aliquo alio, quia tunc esse vtriusque dependeret ab aliquo, & sic neutrum esset necesse esse: probatur consequentia, quia tunc nisi illa causa esset, non esset illud accidẽs, & consequenter non esset illorum distinctio, & sic non essent duo, sed vnum. Si sic, aut hoc est quia includitur in ratione necessitatis essendi, aut quia necessitas essendi specificatur per illud. Non primum, quia tunc esset in vtroque, sicut & necessitas essendi. Non secundum, quia tunc compleret necessitatem essendi quantum ad esse, & non quantum ad intentionem necessitatis essendi, sicut differentia complet genus. hoc autem est impossibile, tum quia eius quod est necesse esse, sua quidditas est suum esse. tum quia ipsi acquireretur esse per aliud. hoc autem est impossibile, ergo, &c.

NOTANDVM primò, quòd differentia dupliciter ad genus potest cõparari. Vno modo secundum absolutam generis quidditatem & rationem: alio modo in ordine ad esse actualis existentiæ. Si primo modo comparetur, sic non est generis complentiua. genus enim habet ante additionem differentiæ diuisiuæ (vt dicit Sanct. Thom.) suam completam rationem. Si verò secundo modo comparetur, sic est completiua generis, quia videlicet constituit proprium susceptiuum esse, si sit vltima differentia. nam non expectat species specialissima aliud principium formale ad hoc vt sit, licet in rebus materialibus requirantur materialia principia. Si autem non sit vltima differentia, facit genus magis appropinquare ad esse, eò quòd genus nõ possit esse actu, nisi per differentiam limitetur, vt etiam superius est ostensum.

Notandum secundò, quòd cùm genus per differentiam limitatur & appropinquant ad esse, acquirit esse per aliquid aliud à se, non quidem realiter, sed formaliter distinctum. nam differentia à genere suo non distinguitur realiter, sed formaliter, licet in re aliquam distinctionem realẽ & compositionem requirat, hoc autem ei, quod est secundum se necesse esse, conuenire non potest, cùm in ipso non sint plura formaliter distincta quantum est ex parte rei secundum se. Ideo cùm deducit S. Tho. tanquam ad inconueniens, quòd ipsi necesse esse acquireretur esse per aliquid aliud, intelligendum est de alio formali alterate, se tenente ex parte rei secundum se, quæ aliquã compositionem requirit in re siue ex materia & forma, siue ex essentia & esse: de quo inferius latior erit sermo. Nono, Si sunt duo dij, aut hoc nomen Deus de ipsis dicitur æquiuocè, aut vniuocè. si primum, nõ perũnet ad præsentẽ intentionem. si secundum, aut eadem natura est in vtroque secundum vnum esse, aut secundum aliud, & aliud. Si secundũ vnum, ergo ipsi non erunt duo, quia duorum non est vnum esse, si substantialiter distinguantur. Si secundum aliud & aliud, ergo neutrum erit sua quidditas, aut suum esse: cuius oppositum superius est ostensum.

Duorum, si substantialiter distinguãtur, nõ est vnũ esse.

CIRCA illam propositionem, duorũ non est vnum esse, si substantialiter distinguantur, intelligendum, quòd aliqua substatialiter distingui, potest dupliciter intelligi. Vno modo quia sunt duæ substantiæ, quarum vna nõ est alia quomodocunque sint substantiæ. Alio modo, quia sunt totaliter secundum essentiam distinctæ, ita quòd nec essentia vnius est essentia alterius, nec ambæ sunt eiusdem essentiæ partes. Propositio ergo S. Tho. est intelligenda secundo modo, non primo. quia materia, & forma vnius compositi vnũ esse actualis existentiæ habent, eò quòd vnam essentiam constituant, & tamen sunt duæ substantiæ. sor. autem & Plato non possunt habere vnum esse, quia sunt essentiæ diuersæ, vnam numero essentiam non constituentes.

CIRCA illam conditionalem. Si natura ipsorum est secundum aliud, & aliud esse in ipsis, neutrum erit sua quidditas, vel suum esse: aduertendum, quòd inducitur consequens diffunctum: quia si ponatur quidditatẽ ipsorum esse vnam, esse verò quidditatis in istis duobus diuersificari, sequitur quidditatem, & esse realiter distingui. Et ideo si vnus illorum sit sua quidditas, oportet vt distinguatur ab esse. si verò sit suum esse, oportet vt à quidditate distinguatur: quia cum quidditas, & esse duo distincta ponantur, non potest vnũ supponi vtrique identificari: sed si vni identificatur, oportet vt distinguatur ab altero. Decimò, Ei quod est necesse esse, conuenit necessitas essendi inquãtum habet esse hoc signatum, & particulare, ergo necessitas essendi pluribus conuenire non potest, ergo non possunt esse plures dij. probatur prima consequentia, quia nihil eorum quę conueniunt huic signato inquantum est hoc signatũ, possibile est alii conuenire, antecedens etiam probatur. Si illud quod est necesse esse, non est hoc signatum inquantum est necesse esse, ergo designatio sui esse non est necessaria ex se, sed ex alio dependet, sed vnumquodque secundum quòd est actu, est distinctũ ab omnibus aliis quod est esse hoc signatum, ergo necesse esse dependet ab alio quantum ad esse actu, sed hoc est contra rationem necesse esse, ergo, &c.

Respondetur quòd ly, inquantum, non specificat hoc loco rationem formalem, sed denotat fundamentum, & concomitantiam, sicut si dicerem, fortes inquantum hic homo, est in actu, sensus est hunc hominem esse fundamentum existendi in actu, & quòd esse in actu, concomitatur hunc hominem, siue hominem signatum, non autem hominem in communi: & ideo non refert ad hunc sensum dicere, fortes inquantum est homo, est homo, est in actu: & dicere fortes inquantum est in actu, est hic homo. Similiter ergo quum sese concomitentur in eo quod est necesse esse, necessitas essendi, & esse hoc signatum, quia ipsum non habet necessitatem essendi sine hoc esse signato, non refert dicere, habet necessitatem essendi inquantum est hoc signatum, & est hoc signatum inquantum habet necessitatem essendi. esse enim hoc signatũ, est fundamentum secundum quòd sibi conuenit necessitas essendi. Similiter dicitur de illis, Vnumquodque secundũ quod est hoc aliquid, & distinctum, est in actu & vnumquodque secundum quòd est actu, est distinctum, & hoc signatum. Vtrobique enim denotatur ratio fundamentalis, & concomitantia. Ideo ista propositio, Illud quod est necesse esse, non est hoc signatum inquantum est necesse esse: æquiualet huic, Illud quod est necesse esse, non habet necessitatẽ essendi inquantum est hoc signatum. & similiter affirmatiua affirmatiuæ æquiualens est quantum ad veritatem. Vnde ratio est hæc, si necessitas essendi non conuenit ei quod necesse esse, inquantũ est hoc signatum: designatio sui esse & particularitas non est ex se necessaria, sed ab alio sibi conuenit, quia tunc necessitas essendi ex se non concomitatur ipsam designationem & determinationem naturæ. hoc autem est impossibile, quia cum esse in actu concomitetur designationem, & distinctionem ab aliis, si designatio conuenit sibi ex alio, etiam esse actu erit sibi ex alio.

Nec valet si dicatur (vt dicit Aureolus primo sententiarum) quòd philosophi dicerent ipsa necesse esse sore alterius speciei. & sic admisso quòd singularitas vnius nõ conueniat alteri, per hoc non tollitur quin sint plura necesse esse. patet enim hoc non valere. Nam quum illa cõueniant in intentione necessitatis essendi, oporteret tunc vt per aliquid superadditũ illi intentioni distinguerentur. Ostensum est autem superius in ratione octaua, per tale additum ea distingui nõ posse. Vndecimò, natura significata hoc nomine Deus, ergo impossibile est, vt alteri conueniat, quia quod est indiuiduationis principium, non potest pluribus commune esse. Duodecimò, natura diuina non potest diuidi, neque per differentiam essentialem, neque per accidentaleria, ergo non sunt plures dij. Patet consequentia, quia si essent plures, oporteret vt distinguerentur in hoc & in illo. Tertiodecimò, Deus est esse absolutum, ergo est tantùm vnus: quia esse abstractum est tantùm vnum, sicut albedo esset separata, esset tantum vna, quum secundum se nõ habeat multiplicitatem nisi ex recipiente: sicut neque eius est multiplex ratio, sed vnà. Quartodecimò, esse proprium cuiuslibet rei, est tantum vnum: sed Deus est esse suum, ergo est tantùm vnus Deus.

SED non videtur ista ratio concludere. Posito enim quòd sortes esset tantum esse, nõ sequitur quòd non sit aliquis homo, nisi sortes, sed tantùm quòd non sit aliquis alius sortes: sic non sequitur in proposito, quòd non sit alius Deus, sed quòd nõ sit alius hic Deus. Respondetur ex doctrina Sancti Thomæ veri. quæst. 2. artic. primo: quòd vbi essentia aliquius, est ipsum suum esse proprium, impossibile est vt eadem secundum eandem rationem alii conueniat, sicut impossibile est vt esse proprium vnius rei sit in alia re: & ideo si humanitas esset in sorte idem quod esse proprium sortis, non solùm non esset alius sortes secundum rem, sed neque alius homo eiusdem rationis cum sorte. similiter ergo si diuinitas huius Dei est eadem cum esse proprio ipsius, nullus poterit esse alius Deus eiusdem rationis cum ipso.

SED non videtur per hoc dubitatio tolli: Nam quanuis esse sortis, esset idem cum sua humanitate, non sequitur quòd humanitas eiusdem rationis non sit in alio, sed quòd hæc humanitas non est in alio: sicut licet rationale in homine sit idem quod animal, & rationale sit propriũ homini, non sequitur quòd animalitas secundum eandem rationem genericam non sit in aliis, sed tantùm quòd animalitas secundum quòd est contracta ad hominẽ, non est in aliis animalibus.

De cõparatione quiditatis ad esse.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd esse (vt superius diximus) non dicit naturam aliquam vnam ab inferioribus abstrahibilem & contrahibilem per differentias, sed dicit actum distinctissimum, & actualitatem omnium quæ sunt in re: ita quòd per idem esse sortis, & sortes, & homo, & animal, & substantia est in rerum natura, neque differt secundum rem in sorte, esse sortem, & esse hominem, & esse animal, si ista dicant actualẽ existentiam. similiter in Deo non differt esse Deum, & esse hunc Deum. Ex hoc sequitur, quòd si sortes sit suum esse actualis existentiæ, sicut sortes essentialiter est homo, ita essentialiter est esse hominis. & sic ratio hominis in sorte, est ratio actualis existentiæ suæ: & ideo sicut suum esse est sibi proprium, ita ratio hominis de ipso essentialiter dicta, est illi propria: & consequenter quum esse proprium sortis nulli alteri conueniat, nec ipsa ratio hominis dicti de sorte, alicui alteri conueniet, & si aliquid aliud dicatur homo, hoc erit secundum aliam rationem. Multò ergo magis hoc est inuenire in Deo, in quo natura non per aliquod additum, sed seipsa est indiuidua, nam si Deus est hic est suum esse proprium, & in ipso non differt Deus, & esse Deum: eadem erit ratio Dei, & ratio proprii sui esse. Si ergo suum esse est tantùm vnum, & alteri non conuenit, neque etiam ratio Dei alteri poterit conuenire: & sic non poterunt esse plures dij secundum eandem rationem, siue vniuocè.

AD rationem ergo dicitur primò, quòd inò sequeretur non solùm quòd hæc humanitas sortis, sed etiam quòd humanitas non esset eiusdem rationis in sorte & in aliis hominibus, quia esse sortis non solùm est esse huius humanitatis, sed etiam est esse humanitatis simpliciter. & ideo si esse non communicatur, neque etiam humanitas, quæ est eadem ipsi esse, communicabitur. Ad instantiam dicitur quòd non est simile, quod additur de differentia, quia differentia habet rationem actus contrahentis & limitantis, licet cum ipso genere materialiter identificetur. Alia autem ratio est contracti, & alia contrahentis: & ideo non inconuenit rationem differentiæ vni tantùm speciei conuenire, rationem verò generis pluribus. Esse verò non habet rationem actus contrahentis ad inferiora, sed simplicis actualitatis rei quæcunque intima penetrantis. ideo si ipsa res & quidditas sunt ipsum esse, non poterit vna ratio quidditatis abstrahi ab ipso esse, vt illa sit communis, esse autem sit proprium, sed vna erit ratio vtriusque: & si esse non communicatur, nec ipsa quidditas cõmunicari poterit. Quintodecimò, diuina natura potissimè habet esse, ergo est maximè vna, & sic in plura nõ diuiditur. probatur consequentia, quia secundum hunc modum res habet esse quo possidet vnitatem. vnde vnumquodque suę diuisioni pro posse repugnat, ne per hoc in non esse tendat.

ADVERTE quòd cùm vnum consequatur ens tanquam propria passio, supra ipsum addens tantùm indistinctionem: quanto res perfectius ens fuerit, tanto oportet vt perfectiori modo sit vnum. & ideo si aliquid fuerit maximè ens, oportet vt maximè sit vnum, & maximè indiuisum.

SED occurrit dubium. Nam decem homines sunt perfectius ens quàm vnus homo: & tamen non sunt magis vnum: non ergo secundum modum essendi est modus vnitatis.

Respondetur quòd decem homines non sunt perfectius ens, quàm vnus homo, sed multiplicius: & ideo non est magis vnum, sed est plures habens vnitates. Sextodecimò, quorumcunque in aliquo genere inuenitur contieníentia, oportet quòd omnia ab aliquo vno dependeant. videmus enim in quolibet genere inuenri vnum, quod est mensura aliorum, & sic multitudinem ab vnitate procedere. sed omnia in esse conueniunt, ergo oportet vt sit vnum quod omnium entium principium sit. Decimosexpimo, In quolibet principatu ille qui præsidet vnitatem desiderat: propter quod monarchia seu regnum optimus est principatus, similiter multorum membrorum est vnum caput, & sic à signo constat, et cui debetur principatus, vnitatem deberi. ergo & Deo, cui omnium conuenit principatus tanquam omnium causæ, vnitas est attribuenda.

ADVERTE quòd semper per vnum, si sapiens sit & bonus, melius vniuersitas gubernatur, quàm per multos, vt patet ex Aristotele in politicis, & 12. Metaphysicæ, ideo quum sapiens gubernator cupiat quantò melius potest suos subditos gubernare, desiderat vt solus sit in suo regimine, ne alii sibi sint aliqua ex parte impedimento. Varietas enim opinionum plurium gubernantium sæpenumero confusionem parit, estque reipublicæ non parùo detrimento: propterea bene inquit Sanctus Thomas quòd in quolibet principatu ille qui præsidet, vnitatem desiderat. Confirmatur vltimò conclusio authoritate Deuteronom. sexto: Audi Israel, &c. Item Exod. 20. Non habebis, &c. Item ad Ephes. 4. Vnus Dominus, &c.

EX hac conclusione triplex excluditur error. Primus fuit Gentilium ponentium multitudinem deorum, omnibus substantijs sempiternis diuinitatis nomen asscribentium, & præcipuè ratione sapientiæ, fœlicitatis, & gubernationis, licet multi Gentilium ponerent vnum summũ Deum omnium aliorum deorum patrem, sicut Borgona, aut aliquem alium.

ADDIT autem Sanctus Thomas hanc confusetudinem loquendi, vt scilicet ratione sapientiæ, fœlicitatis & gubernationis aliqui nominentur dii, in sacra scriptura inueniri, vt patet in Psalm. quum dicitur, Non est similis tui in diis. & alibi, Ego dixi dij istis, &c.

ADVERTE quòd non intendit Sanctus Thomas per hoc asserere ipsas immateriales substantias deos propriè esse, sed mens eius est quòd scriptura quandoque quidem cum Gentilibus quantum ad nomen conuenit: sed tamen illis eas substantias deos propriè appellabant, scriptura autem eas deos participatiuè tantùm nominat. Secundus error fuit Manichæorum ponentium duo prima principia quorum alterum alterius causa non sit, malorum scilicet omnium principium, & principium bonorum omnium. Tertius error fuit Arrianorum ponentium patrem & filium duos deos esse.

Aduerte quòd Arrius (vt inferius libro quarto narratur) non posuit filium dei esse verum Deum, sed tantùm per quandam similitudinis participationem præ cæteris creaturis. sed tamen licet non poneret expresse duos veros deos, ex sua tamen positione, addita veritate scripturæ, oportebat eum dicere patrem & filium esse duos veros deos. Nam cum ex sacra scriptura haberetur filium Dei verum Deum esse, si huic veritati positio Arrii addatur, fi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

sium scilicet secundum essentiam à patre distingui, sequitur vt verè duo Dii sint: & propter hoc subintulit Sanctus Thomas, quum tamen filium verum Deum authoritatibus scripturæ credere cogantur.

Quòd Deus est infinitus. Cap. 43.

†Idem p.p. q.7.ar.1.

†Cap.42.

VUm autem infinitum quantitatem sequatur, vt philosophi tradunt, non potest infinitas Deo attribui ratione multitudinis: quum ostensum sit† solum vnum Deum esse, nullamq; in eo compositionem, vel partium, vel accidentium inueniri. Secundum etiam quantitatem continuam infinitus dici non potest, quum ostensum sit† eum incorporeum esse. relinquitur igitur inuestigare an secũdum spiritualem magnitudinem esse infinitum ei cõueniat. Quæ quidem spiritualis magnitudo quantum ad duo attenditur: scilicet quantum ad potentiam & quantum ad propriè naturæ bonitatem siue completionem. Dicitur enim aliquid magis vel minus album secundum modum quo in eo sua albedo completur. Pensatur etiam magnitudo virtutis ex magnitudine actionis vel factorum. Harum autem magnitudinum vna aliam consequitur. nam ex hoc ipso quòd aliquid in actu est, actiuum est. secundum igitur modum quo in actu suo completur, est modus magnitudinis suæ virtutis: & sic relinquitur res spirituales magnas dici secundum modum suæ completionis. nam & Augustinus dicit† quòd in his quæ non mole magna sunt, idem esse est maius, quod melius. Ostendendum est igitur secundum huiusmodi magnitudinis modum Deum infinitum esse. non enim sic, vt infinitum priuatiuè accipiatur, sicut in quantitate dimensiua vel numerali. Nam huiusmodi quantitas nata est finem habere. vnde secundum subtractionem eorũ quæ sunt nata habere, infinita dicuntur: propter hoc in eis infinitum imperfectionem significat. sed in deo infinitum negatiuè tantùm intelligitur, quia nullus est perfectionis suæ terminus vel finis: sed est summè perfectum: & sic deo infinitum attribui debet. Omne nanque quod secundum suam naturam finitum est, ad generis alicuius rationem determinatur: Deus autem non est in aliquo genere: sed eius perfectio omnium generum perfectiones continet, vt suprà † ostensum est. est igitur infinitus.

†fili.6.de tri.cap.8.

Conclusio huius cap.

†Cap.28.

2 Adhuc, omnis actus alteri inhærens, terminationem recipit ex eo in quo est: quia quod est in altero, est in eo per modum recipientis. actus igitur in nullo existens, nullo terminatur. puta, si albedo esset per se existens, perfectio albedinis in ea non terminaretur: quo minus haberet quicquid de perfectione albedinis haberi potest: Deus autem est actus nullo modo in alio existens, quia non est forma in materia, vt probatũ est: nec esse suum inhæret alicui formæ vel naturæ, quum ipse sit suum esse, vt suprà † ostensum est. relinquitur ergo ipsum esse infinitum.

†Cap.18.

†Cap.27.

3 Adhuc, in rebus inuenitur aliquid quod est potentia tantùm, vt materia prima: aliquid quod est actus tãtùm, vt Deus, sicut suprà † ostensum est. aliquid quod est actu & potentia, vt res cæteræ. sed potentia quum dicatur ad actum, non potest actum excedere, sicut nec in vnoquoque, ita nec simpliciter. quum igitur materia prima sit infinita in sua potentialitate: relinquitur quòd Deus, qui est actus purus, sit infinitus in sua actualitate.

†Cap.6.

4 Item, tantò actus aliquis est perfectior, quantò minus habet potentiæ permixtum. vnde omnis actus cui permiscetur potentia, habet terminũ suæ perfectionis: cui autem non permiscetur aliqua potentia, est absque termino perfectionis, Deus autẽ est actus purus absque potentia, vt suprà † ostensum est: est igitur infinitus.

†Cap.17.

5 Amplius, ipsum esse absolutè consideratum, infinitum est. Nam ab infinitis & infinitis modis participari possibile est. si igitur alicuius esse sit finitum, oportet quòd limitetur esse illud per aliquid aliud quod sit aliqualiter causa illius esse, vel receptiuum eius. sed esse diuinum, non potest esse aliqua causa: quia ipse est necesse esse per seipsum: necesse eius est receptiuum, cùm ipse sit suum esse: ergo esse suum est infinitum, & ipse infinitus.

6 Adhuc, omne quod habet aliquam perfectionem, tantò est perfectius, quantò illam perfectionem magis & plenius participat. sed non potest esse aliquis modus: nec etiam cogitari, quo plenius habeatur aliqua perfectio, quàm ab eo quod per suã essentiam est perfectum, & cuius esse est sua bonitas. hoc autem Deus est. nullo igitur modo potest cogitari aliquid melius vel perfectius deo. est igitur infinitus in bonitate.

7 Amplius, intellectus noster intelligendo aliquid, in infinitum extenditur: cuius signum est, quòd quantitate qualibet finita data, intellectus noster maiorem excogitare posit. frustrà autem esset hæc ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. oportet igitur aliquam rem intelligibilem infinitam esse, quam oportet esse maximam rerum: & hanc dicimus Deum: Deus igitur est infinitus.

8 Item, effectus non potest extendi vltra suam causam: intellectus autem noster non potest esse nisi à Deo, (qui est prima omnium causa) non igitur potest aliquid cogitare intellectus noster maius Deo. si igitur omni finito potest aliquid maius cogitare, relinquitur Deum finitum non esse.

9 Amplius, virtus infinita non potest esse in essentia finita: quia vnumquodque agit per suam formam, quæ vel est essentia eius, vel pars essentiæ: virtus autem principium actionis nominat: sed Deus non habet virtutem actiuam finitam: mouet enim in tempore infinito: quod non potest esse nisi à virtute infinita, vt suprà † ostensum est. Relinquitur ergo Dei essentiam esse infinitam.

†Cap.16.

10 Hæc autem ratio est secundum ponentes æternitatẽ mundi: qua non posita, adhuc magis confirmatur opinio de infinitate diuinæ virtutis. Nam vnumquodque agens tantò virtuosius est in agendo, quantò potentiam magis remotam ab actu in actũ reducit: sicut maiori virtute opus est ad calefaciendũ aquã quàm aêrem. sed illud quod omnino non est, est infinitè distans ab actu, nec est in aliquo modo in potentia. igitur si mundus factus est postquam omnino prius factus non erat, oportet factoris virtutem esse infinitam. Hęc autem ratio etiam secundum eos qui ponunt æternitatẽ mundi, valet ad probandum infinitatẽ diuinæ virtutis. confitentur enim Deum esse causam mundanę substantię, quanuis eam sempiternã arbitrentur, dicentes hoc modo Deum ęternum sempiterni mundi causam existere, sicut pes ab æterno fuisset causa vestigij, si ab æterno fuisset impressus in puluere. Hac autem positione facta secundum rationem prædictam, nihilominus sequitur Dei virtutem infinitam esse. Nam siue ex tempore secundũ nos, siue ab æterno secundum eos res produxerit, nihil esse potest in re, quod ipse non produxerit, quũ sit vniuersale essendi principium. & sic nulla præsupposita materia vel potentia produxit. Oportet autem proportionem potentiæ vel virtutis actiuæ accipere secundum proportionem potentiæ vel virtutis passiuæ. nam quantò potentia passiua maior præexistit vel præintelligitur, tantò à maiori virtute actiua in actum completur. relinquitur igitur, quum virtus finita producat aliquem effectum præsupposita potentia materiæ: quòd Dei virtus quæ nullam potentiam præsupponit, non sit finita, sed infinita: & ita essentia infinita.

Auth. fac. scripturæ.

11 Amplius, vnaquæque res tantò est diuturnior, quantò eius causa est efficacior. illud igitur cuius diuturnitas est infinita: oportet quòd habeat esse per causam efficaciæ infinitæ, sed diuturnitas Dei est infinita. ostensum est enim suprà ipsum esse æternum: quũ igitur non habeat aliam causam sui esse præter seipsum: oportet ipsum esse infinitum. Huic autem veritati sacra scriptura testimonium perhibet. ait nanque Psalm. Magnus Dominus & laudabilis nimis: & magnitudinis eius non est finis. Huic etiam veritati attestãtur antiquissimorum philosophorum dicta, qui omnes infinitum posuerunt primum rerum principium, quasi ab ipsa

ipsa veritate coacti. propriam enim vocem ignorabant, existimantes infinitatem principij ad modum quantitatis discretæ secundum Democritum, qui posuit atomos infinitos rerum principia: & secundum Anaxagoram, qui posuit infinitas partes consimiles rerum principia. vel ad modum quantitatis continuæ, secundum illos qui posuerunt aliquod elementum vel confusum aliquod infinitum corpus esse primum omnium principium. sed cùm ostensum sit per sequẽtium philosophorum studium quòd non est aliquod corpus infinitum, & huic coniungatur quòd oportet esse primum principium aliquo modo infinitum: concluditur quòd neque est corpus, neque virtus in corpore, infinitum illud quod est primum principium.

Democr. Anaxag.

Super cap. 43.

VM ostensum sit Deum esse vnum, ostendit deinceps S. Tho. hanc vnum Deum esse infinitum. Circa hoc autem duo facit. Primò declarat quale infinitum & quomodo conueniat Deo. Secundo probat intentum.

Quantum ad primum, duplicem distinctionem ponit. Prima est. Cum infinitum quantitatem consequatur, duplex autem sit quantitas, scilicet corporalis, & spiritualis: duplex est infinitum, quoddam secundum quantitatem corporalem, quoddam secundum quantitatem spiritualem. Licet autem magnitudo spiritualis quantum ad duo attendatur, scilicet quantum ad virtutem, & quãtum ad naturæ bonitatem, & completionem (dicitur enim aliquid magis aut minus album, secundum modum quo in eo sua albedo completur, & ex magnitudine actionis & factorum, magnitudo virtutis consideratur) quia tamen magnitudo virtutis magnitudinem naturæ & perfectionis consequitur, cum ex hoc quòd aliquid est in actu, sit actuum, & iccirco secundum modum quo aliquid in suo actu completur sit modus suæ magnitudinis virtutis, ideo res spirituales absolutè magnæ dicuntur secundum modum suæ perfectionis, secundũ illud Aug. 6. tri. cap. 8. In iis quæ nõ mole magna sunt, idem est maius esse quòd melius: & sic absolutè dicentur infinitæ secundum modum suæ perfectionis. Secunda est, Infinitum dicitur dupliciter, scilicet priuatiuè, & negatiuè. Cùm ergo dicitur Deum esse infinitum, non loquimur de infinitate quantitatis corporalis: quia non est infinitus secundum multitudinẽ, cum sit vnus: nec secundum quantitatem continuam, cum non sit corpus: sed de infinitate quantitatis spiritualis siue perfectionis. Similiter non accipitur infinitum priuatiuè, qtiã aliquid dicitur priuatiuè infinitum ex eo quòd natum est habere finem, & sibi subtrahitur, propter quod est imperfectum: Deo autem imperfectio non conuenit, sed dicitur negatiuè infinitus, quia est summè perfectus, & nullus est perfectionis suæ terminus aut finis.

De infinito negatiuè & priuatiuè dicto.

ADVERTENDVM, quòd infinitum priuatè dicitur propter remotionem formæ, priuatio enim dicit negationem formæ debitę in esse: & ideo terminus qui excluditur per huiusmodi infinitum, habet rationem formæ, ex qua res finita habet complementum suæ mensurationis, propterea quòd caret tali termino sibi debito, quod est esse infinitum priuatiuè, caret sua perfectione & forma, & propter hoc tale infinitum, (quod etiam prima parte. quæst. 7. dicitur infinitum se tenens ex parte materiæ) imperfectum est. infinitum autem negatiuè in rebus spiritualibus dicitur propter remotionem susceptiui & materiæ limitantis formam ad aliquem gradum suæ perfectionis. nam & formæ amplitudo per materiam, & susceptiuum limitatur: & quia forma non limitata ad aliquem suorum graduum, sed omnem suam habens perfectionem est perfectior, quàm si sit ad particulare aliquem gradum limitata, ideo tale infinitum, quod dicitur infinitum se tenens ex parte formæ, est perfectissimum, aut simpliciter, si sit simpliciter infinitum, aut in suo genere, si sit infinitum in genere, propter hoc volens ostendere Sanct. Thom. quomodo sit Deus infinitus, absque imperfectione, siue negatiuè, infinitus, inquit quòd nullus est perfectionis suæ terminus, sed est summè perfectus, id est, non est limitata sua perfectio ad aliquem perfectionis gradum, ita quòd vnam perfectionem habeat, & non aliam: sed omnem perfectionem, & omnem perfectionis modum in se habet eminenter.

Quantum ad secundum probatur conclusio. Primò, Deus non est in genere, sed perfectiones omnium generum cõtinet vt superius est ostensum, ergo est infinitus. probatur consequentia, quia omne finitum secundum suam naturam ad generis alicuius rationem determinatur.

ADVERTE quòd cùm prædicamenta explicent omnes modos generales essendi entis finiti, nihil potest habere rationem entis finiti, nisi ad aliquod genus prædicamentale pertineat: & propterea inquit Sanctus Thomas omne finitum, secundum suam maturam ad generis alicuius rationem pertinere, quia oportet vt sub aliquo genere prædicamentali contineatur.

Secundò, Deus est actus nullo modo in alio existens, cùm nec sit forma in materia, nec esse suum alicui formæ, vel naturæ inhæreat, sed sit subsistes, ergo est infinitus. probatur consequentia, quia actus in nullo existens nullo modo terminatur, sicut econtrario omnis actus alteri inhærens terminatur ex eo in quo est: sicut si albedo per se existeret, non terminaretur, sed haberet quicquid est de perfectione albedinis.

Omnis actus alteri

CIRCA istam propositionem, Omnis actus alteri inhærens, terminationem recipit ex eo in quo est, dubitatur: nam (vt arguit Sco. primo sen. di. 2. q. 1. omnis essentia finita, est finita in se, vt præintelligitur omni comparationi sui ad aliam essentiam, ergo ex eo in quo recipitur, non finitur forma & limitatur. Similiter contra hunc processum, forma finitur per materiam: ergo forma quæ non est nata esse in materia, est infinita, arguit. Primò, quia sequeretur quòd Angelus qui est à materia & susceptiuo separatus, esset infinitus. Secundò, quia committitur fallacia consequentis. sicut enim non finitum ad corpus: est infinitum, nam tunc vltimum cælum esset infinitum: ita non valet, forma finitur per materiam: ergo si est separata à materia, est infinita.

inhærens limitatur ex eo in quo est.

A D huius euidentiam considerandum primò, quòd quum duo possimus in forma considerare, scilicet naturam specificam, & esse illi naturæ debitum: quum dicimus formam limitari per materiam, non intelligimus de forma quantum ad eius essentiam specificam. per suam enim propriam differentiam, est ad hanc speciem & ad hunc gradum entium limitata: non autẽ per materiam: sed intelligimus de forma quantum ad eius essendi modum.

Sciendum secũdò, quod forma in alio receptibilis sicut est ad determinatum gradum entium, & ad determinatam speciem limitata, ita habet esse determinatum in natura essendi simpliciter. Nam ita aliquod esse debetur albedini inquantum albedo, quòd aliud sibi non debetur: sed tamen ipsum esse naturæ tali debitum, latitudinem quandam essendi habet, secundum quod susceptiuum formæ diuersimodè disponi potest, & ipsa potest in diuersis recipiendo secundum hoc esse, limitari potest, vt scilicet non habeat totum, & perfectum esse suæ naturæ debitum, sed tantum aliquem eius gradum numerabilem habeat. Limitatur ergo forma per materiam: quia cum vnumquodque recipiatur in altero per modũ recipientis, id est, secundũ illum modũ secundũ quẽ susceptiuum natum est illud recipere, oportet vt forma recepta in alio limitetur secundum capacitatem susceptiui, id est, vt non habeat esse sibi debitũ eo perfecto modo quo posset habere: sed tantum secũdum susceptiui dispositionem & capacitatem. Sed si forma esset ab omni susceptiuo separata, nullam limitationem in esse sibi debito haberet, sed haberet esse perfectissimo modo secundum naturæ suæ condirionem, non limitata ad aliquem gradum essendi intra suam latitudinem, sed totum suum esse habens vnitè, & perfectionaliter omnes gradus continens secundum quos in suo susceptiuo esse posset. Ex quo sequitur, quòd si natura ipsa secundum se gradum aliquem entium determinatum non dicit, si ab omni susceptiuo sit separata, erit simpliciter infinita secundum perfectionem essendi, tanquam nullo modo limitata: sicut quia esse secundum se non dicit aliquem determinatum gradum essendi, sed indistinctè omnem essendi perfectionem includit, si sit per se subsistens, erit simpliciter infinitum, vtpote ad nullum simpliciter essendi gradum determinatum. Si autem natura ipsa dicat aliquem determinatum gradum entium separata ab omni susceptiuo non erit simpliciter infinita, cùm sibi aliquem determinatum gradum entium statuat ex sua ratione & quidditate, sed erit infinita secundum quid, id est, in suo genere, siue in sua specie, inquantum omnem perfectionem essendi debitam naturæ suæ habet. Sed decipiuntur qui Sanctum Thomam impugnant, quia infinitatem formæ accipiunt ad modum infiniti materialis & quantitatiui, & habentis ex ipso fine perfectionem, quum tamen non alia ratione dicatur forma infinita, quàm quia non contrahitur ad aliquem gradum suæ naturæ, sed omnem gradum sibi possibilem continere, habeat. Considerandũ vlterius, quòd quùm dicimus formam per susceptiuum limitari, non intelligimus hoc quasi materia aliquid in forma per modum efficientis producat, sed quia forma ex hoc quòd in susceptiuo recipitur, accipit limitationem secundum susceptiui exigentiam: quod est susceptiuum limitare formam per modum causæ materialis, non autem per modum efficientis.

Potẽtia nõ potest actũ excedere.

Istis suppositis dicitur ad primum Scoti, quòd forma finita, secundum se, & non per respectum ad aliud est finita formaliter & essentialiter, tanquam ad aliquem gradum entium determinata: non est tamen materialiter finita, tanquam ad aliquem gradum essendi intra latitudinem sui esse limitata, nisi ex materia in qua recipitur, de qua finitione loquitur Sanctus Thomas.

Ad secundum dicitur, quòd Angelus est infinitus in genere, & secundum quid, vt patet ex dictis, non autẽ simpliciter: quia propria ex ratione dicit naturam in entibus determinatũ gradum habentẽ. Ad tertium dicitur, quòd esse inhærens, & esse finitum, conuertuntur: similiter esse separatum, & esse infinitum. Et quia in conuertibilibus argui potest à destructione antecedentis ad destructionem consequentis, ideo in illis fallacia consequentis sic arguendo nõ cõmittitur. Sed valet, si est inhærẽs, est finita, ergo si non est inhærens, non est finita, eo modo quo declaratum est.

AD instantiam de corpore, dicitur quod non est ad propositum, quia corpus finitum non accipit limitationem ex eo quòd ad aliud corpus terminatur, sed accidit sibi secundum quòd est finitum, quòd sit aliud corpus ad quod terminetur. forma autem accipit materialem & individualẽ terminationem ex ipso susceptiuo, & sibi secundum quòd est taliter terminata, per se conuenit in susceptiuo esse. vnde non sunt conuertibilia, corpus esse finitum, & corpus ad aliud corpus terminari, sicut formam esse in alio, & formam esse in sua specie finitam.

Tertiò, materia prima quæ est potentia tantùm, est infinita in sua potentialitate, ergo Deus qui est tantum actus, est infinitus in sua actualitate. probatur consequentia, quia cùm potẽtia dicatur ad actum, sicut in vnoquoque non potest actum excedere, ita nec simpliciter.

CIRCA istam propositionem, potentia non potest actum excedere in vnoquoque, dubitatur. materia quæ est sub forma ignis, est etiam in potentia ad formam aquæ, ergo potentia in igne excedit actum. Respondetur quòd dupliciter loqui possumus de potentia ad aliquem actum vno modo materialiter, quantum scilicet ad id cui conuenit ratio potentiæ: alio modo formaliter, inquantum scilicet est potentia huic actum respiciens. Si primo modo accipiatur, sic non est inconueniens potentiam excedere actum quem habet, vt argumentum probat. si autem secundo modo, sic potentia non potest excedere actum quem respicit. potentia enim ad formam ignis dicit habitudinem ad formam ignis. impossibile autem est vt potentia ignis, vt formæ ignis receptiua, alterius formæ receptiua sit. est enim materia ignis sit receptiua formæ aquæ, non est tamen eius receptiua vt potentia ad formam ignis, sed vt potentia ad formam aquæ. potentia enim ad formam ignis dicit habitudinem tantùm ad formam ignis, si formaliter sumatur. Propositio ergo S. Thomæ intelligitur formaliter, non autem materialiter, vt obiectio procedebat. Quarto, Deus est actus purus absque permixtione vllius potentiæ, ergo est infinitus. Probatur consequentia, quia quantò actus est minus permixtus potentiæ, tantò perfectior est, & ille qui habet potentiam admixtam, habet terminum suæ perfectionis, qui autem non habet, nullum terminũ perfectionis habẽt.

ADVERTE quòd actus qui est in potẽtia ad aliũm actum (qui hoc loco dicitur habere potentiam admixtam) de necessitate aliqua perfectione caret, quia si non careret aliqua perfectione, nõ esset in potẽtia ad ipsum. nihil enim est in potentia ad id quod habet, & iccirco nõ est vniuersaliter perfectus, sed ita habet vnam perfectionem, quòd non aliam, & hoc est habere terminum suæ perfectionis. Actus autem cui nulla permiscetur potentia, nulla caret perfectione secundum se, sed est ipsum esse subsistens, quia omne quod non est esse, est ad ipsum ex natura sua in potentia, tãquam ad id quod est extra rei quidditatem, ideo nullum habet terminum perfectionis, sed est vniuersaliter perfectus. Quintò, Si esse alicuius est finitum, oportet quòd limitetur vel per aliquam causam eius, vel per susceptiuum: quia ipsum secun-

Universidad de Deusto
Biblioteca

dum se est infinitum tanquam ab infinitis, & modis infinitis participabile, sed esse Dei nullum habet causam, nullumque susceptiuum, cùm Deus sit suum esse, ergo non est finitum.

ADVERTE, quòd licet duos modos limitationis esse Sanct. Thom. tangat scilicet ex causa productiua & ex susceptiuo: tamen vnus ad alium de necessitate consequitur. Nam si in aliquo recipiatur, oportet vt ab aliqua causa producatur, cùm nihil seipsum de non esse ad esse producat: similiter si habet causam productiuam, oportet quòd ens sit aliquod susceptiuum, quia esse (vt superius ostendimus) non est hoc finitum & determinatum, nisi quia est huius aut actu, aut aptitudine & proportione. Sextò, Deo non potest cogitari aliquid melius, & perfectius, ergo est infinitus. probatur antecedens, tantò aliquid est perfectius secundum aliquam perfectionem, quantò illam melius, plenius que participat, sed non potest plenius participari quàm vt per suam essentiam sit tale, sicut Deus est ipsa bonitas, & ipsum esse, ergo, &c.

Sed videtur illa consequentia non valere, Deo nihil potest cogitari perfectius, ergo est infinitus: imò magis sequitur, *ergo* est finitus, quia infinitum est, cuius quantitatem accipientibus semper aliud est accipere.

Respondetur quòd consequentia bona, & necessaria, & proportionaliter ad quantitatem infinitam tenet, licet enim infinitum sit tale in se, quòd quantitate quàcunque finita eius accepta, semper remanet aliquid accipiendum, infinito tamen maius quantum cogitari non potest, eo modo quo est infinitum, & si aliquo quanto maius quantum potest cogitari, illud non est infinitum, sed finitum, quum possit excedi, simili modo infinitum secundum perfectionem tale est, quòd accepto quocunque modo finito in ipso secundum considerationem intellectus nostri, semper remanet alius modus accipiendus: nihil tamen ipso potest perfectius cogitari: imò si aliquo aliud perfectius potest cogitari, illud est finitæ perfectionis, vt pote potens à perfectiori exceedi. Septimò, Intellectus noster intelligendo in infinitum extenditur: quod hoc signo patet, quia quacunque quantitate finita data, potest maiorem in infinitum excogitare, ergo oportet esse aliquam naturam intelligibilem infinitam, quam oportet esse rerum maximam. probatur consequentia, quia alioquin frustra esset hæc ordinatio intellectus ad infinitum. Sed non videtur ista ratio concludere, propter duo. Primò, quia intellectus multa falsa, & impossibilia potest concipere. Secundò, quia non datur intellectui ordinatio ad apprehendendum aliquod intelligibile infinitum, licet habeat inclinationem ad intelligendum siue excogitandum aliquid maius quocunque finito dato diuisim in infinitum.

AD huius euidentiam sciendum quòd ordinatio huius intellectus ad infinitum nihil aliud est quàm virtus intellectus, ad cogitationem rei infinitæ, quam ex signo hoc conuincitur datam intellectui, quòd quocunque finito maius excogitat in infinitum, quasi natura ipsius intellectus impellente ad inquisitionem alicuius intelligibilis infiniti: propter quod non quiescit intellectus inquisitio quousque ad intelligibile infinitum peruenerit.

Vnde ad primum dicitur, quòd licet intellectus aliquando impossibilia excogitet, habet tamen inclinationem ad intelligibile infinitum, & ideo nisi illud inueniretur, frustra data esset sibi naturaliter hæc inclinatio. Similiter ad secundum negatur antecedens, imò ex modo cogitandi in infinitum, persuadetur quòd habeat inclinationem ad perueniendum ad aliquid intelligibile infinitum: veruntamen istam rationem persuasiuam puto, non demonstratiuam. Octauò, non potest intellectus noster cogitare aliquid maius Deo, ergo est infinitus. patet consequentia. quia quolibet finito potest intellectus maius cogitare, probatur antecedens, quia effectus non potest extendi vltra suam causam: intellectus autem est effectus Dei. Sciendum, quòd cùm effectus sit quædam causæ similitudo, non potest maioris virtutis esse sua causa, vt superius est ostensum, sed hoc est intelligendum proportionaliter secundum modum effectus. nam aliqui effectus à sua causa accipiunt virtutem alia producendi secundum esse naturale: aliqui verò secundum esse conceptibile, non secundum esse naturale, quemadmodum est intellectus speculatiuus. Sicut ergo effectus non potest per virtutem quam accipit à sua causa, producere effectum in esse naturæ sua causa perfectiorem, ita nec intellectus potest in esse conceptibili producere aliquid sua causa præstantius quod est dictu. non potest aliquid præstantius sua causa cogitare. Si ergo Deus intellectus nostri est causa, sequitur q. nihil potest maius, aut perfectius Deo cogitare. Nonò, virtus Dei est infinita, ergo eius essentia. antecedens probatur, quia mouet tempore infinito. consequens verò probatur, quia virtus nominat principium actionis, vnumquodque autem agit per formam suam, quæ est essentia, vel pars essentiæ.

Si dicatur, quòd hæc ratio supponit æternitatem motus, quam Theologi non ponunt, Dicitur quòd procedit quidem ex æternitate mundi, sed tamen infinitas virtutis magis etiam confirmatur non posita æternitate mundi. Tantò enim virtuosius est agens in agendo, quantò potentiam magis ab actu remotam reducit in actum: sicut maiori virtute opus est ad calefaciendum aquam, quàm aerem. sed quod omnino non est, infinitè distat ab actu. ergo si mundus factus est post quam omnino non fuit, factoris virtus est infinita. Licet autem hæc ratio ex æternitate mundi non sumatur, valet tamen etiam secundum ponentes mundi æternitatem, quum ponerent Deum æternum mundi sempiterni causam existere, sicut pes ab æterno fuisset causa vestigii, si ab æterno fuisset impressus in puluere. siue enim ab æterno, siue ex tempore sit productus mundus, nihil est in re quod non sit à Deo productum, & sic productus est nulla præsupposita materia, ex quo aliter formatur ratio. Proportio virtutis actiuæ accipitur secundum proportionem potentiæ passiuæ ad actum, quia quantò potentia passiua magis elongata ab actu præintelligitur vel præexistit, tantò à maiori virtute in actum reducitur, ergo cùm virtus finita requirat aliquam potentiam materiæ, illa quæ non requirit materiam, est infinita.

De proportione agentis ex omnino non ente ad agens ex aliquo ente.

CIRCA illã propositionem, Vnũquodque agit per formam suam quæ est essentia, vel pars essentiæ, aduertendum quòd intelligitur de primo principio formali, non autem de proximo: quia, vt inquit Sanctus Thomas prima par. quæst. 77. id est in creaturis substantia non est proximum principium actionis, sed forma accidentalis, quæ rationem potentiæ habet. similiter quum dicitur, virtus nominat principium actionis, accipitur indistincte, vt sit extensio ad primum & ad proximum. in creaturis enim virtus vt nominat principium proximum, non est rei substantia, sed accidens rei substantiam concomitans. vt autem nominat principium primum, est substantia. Sed quia in Deo primum formale principium & proximum non distinguuntur, quum sua virtus & sua operatio sint sua substantia, ideo in ipso vniuersaliter verum est quòd virtus Dei est eius essentia.

Ad primam rationis formam qua probatur virtutem Dei esse infinitam, quia ex nulla potentia produxit mundum: Scotus 4. sententiarum, dist. prima, quæst. prima, negat minorem, quando non extrema sunt immediata tanta præcisa est eorum distantia, quantum est extremum alterum maius, sicut si produceretur suprema creatura possibilis produci, adhuc inter ipsam & Deũ esset infinita distantia, quia Deus est infinitus, illa verò finita esset. distantia autem affirmationis & negationis, entis & non entis creati est immediata: & actus creatus non est infinitus, sed finitus. ergo distantia inter illa non est infinita, sed finita.

Ad secundam formam inquit quòd quanuis distantia nullius potentiæ ad actum nullam proportionem habeat ad distantiam quæ est alicuius potentiæ ad actum. ex hoc non sequitur, quòd virtus quæ potest super istam, sit improportionabilis virtuti quæ potest super illam, quia positiuum nõ est improportionabile alteri positiuo, nisi propter infinitatem in altero. in illis autem distantiis non est proportio, quia altera non habuit aliquam quantitatem secundum quam potuit proportionari, eo quòd sit distantia non entis ab ente.

PRO responsione ad ista, & confirmatione rationis Sancti Thomæ sciendum ex doctrina eius quarto sententiarum, dist. 5. quæst. 1. artic. 3. quòd duplex est distantia infinita. quædam est simpliciter infinita, quando scilicet ex parte vtriusque extremi est infinita. hoc autem est quando vtrumque extremum est infinitum. Quædam verò est secundũ quid infinita, & est quando ex parte vnius extremi tantùm est infinita. quum enim tantùm distet aliquid ab vno oppositorum, quantum accedit ad alterum: si accedat aliquid ad oppositum extremum, vt illud habeat infinitè, necesse est, vt ab altero distet infinitè. si autem participet opposito fine ab altero fine tantùm distabit. inter ens ergo & non ens omnino non est distantia infinita simpliciter, nisi illud ens sit infinitum. & quia nullum ens creatum est infinitum, ideo distantia entis creati ad non ens, non est simpliciter infinita, imò est finita ex parte ipsius entis: quia ens perfectius isto ente creato magis à nõ ente distat, quàm hoc ens: est tamen ex parte non entis ipsa distantia infinita, eo quòd à quocunque nihil magis distet, quàm non ens. vnde distantia non entis omnino, ab ente, nõ est proportionabilis distantiæ alicuius entis ab alio, alioquin posset dari distantia vnius entis ab alio maior, quàm sit distantia non entis omnino, secundum modum processus. Aristot. 4. & 8. physic. Inter ens ergo & nõ ens, est distantia secundum quid infinita. Sciendum secundò, quòd ista distantia secundum quid infinita, vtpote ex parte non entis tantùm, requirit virtutem infinitam, cùm virtus actiua proportionetur distantiæ potentiæ ab actu secundum proportionalitatem, hoc inquam modo, quòd qualis est proportio distantiæ vnius ab actu ad aliam distantiam, talis est proportio virtutum actiuarum inter se: quia vt inquit S. Thom. hic, tantò vnumquodque agens est virtuosius, & alius agens accedens, quantò potentiam magis remotam ab actu reducit ad actum. sed distantia non entis omnino, ad ens, nullam habet proportionem ad distantiam quæ est inter duo entia, alias esset inuenire aliquam distantiam entis ad ens æqualem distantiæ non entis ab ente. ergo virtus quæ operatur ex non ente, omnino nullam habet proportionem ad virtutem quæ operatur ex ente præsuppposito: ergo est infinita. patet consequentia, quia potentia actiua talis dicitur improportionata, quia excedit omnem potentiam finitam, sicut illa distantia quæ est inter ens & non ens, dicitur improportionata distantiæ omni quæ est inter entia, quia omni distantia quæ est inter entia, maior est. potentia autem excedens omnẽ potentiam finitam, est infinita.

SIC ergo patet rationẽ Sancti Thomæ efficacem esse, nec solutionem Scoti esse sufficientem: vnde ad primũ dicitur quòd vtique ex parte entis creati, illa distantia non est infinita, vt ratio probat, est tamẽ infinita ex parte non entis, vt diximus, cum nihil ab ente magis distare possit, quàm omnino non ens: & hæc infinitas distantiæ arguit infinitatem virtutis, quum proportionẽtur virtute elongationibus potentiarum ab actu.

Responsio etiam ad secundam formã rationis nulla est. negat enim istam consequentiã, distantiæ istæ sunt improportionabiles, ergo & virtutes, cùm tamen ostenderimus ipsam esse necessariam: quia qualis est proportio istarum distantiarum, talis est ipsarum virtutum: quia quantò vna distantia magis excedit aliam, tantò vna virtus magis aliam excedit, eo quòd maior distantia maiorem virtutem requirat.

SED adhuc probari potest ex processu quo Aristoteles 4. physic. tex. 27. probat motum factum in vacuo, nullam proportionem habere ad motum factum in pleno. si enim virtus agens ex nulla omnino præsuppposita potentia proportionatur ei quæ agit ex materia præsuppposita non obstante distantiarum improportione. detur gratia exempli quòd sit in duplo maior, tunc summo aliam virtutem quæ agat ex materia in duplo magis indisposita quàm sit materia ex qua agit alia virtus. ergo ipsa erit in duplo maior illa: sed in eadem proportione se habebat ad ipsam virtus agens ex nulla omnino præsuppposita materia: ergo virtus producens ex aliqua materia, est æqualis potentiæ agenti ex præsuppposita materia. sed hoc est inconueniens, quia per experientiam patet, quantò aliquid magis elongatur ab actu, tantò maiorem potentiam requirere, ergo, &c.

Potentia ad actum eius pliciter potest dici maior.

ADVERTENDVM autem circa illam propositionẽ Sancti Thomæ, quantò potentia passiua maior præexistit aut præintelligitur, tantò à maiori virtute actiua in actum completur, quòd potentiam passiuam maiorem esse, dupliciter intelligi potest. Vno modo, quia magis elongatur ab actu. Alio modo, quia magis dispositа est ad susceptionem actus, eo modo quo dicimus in ligno aut ære esse maiorem potentiam ad statuam quàm in aqua. Primo modo, potentia dicitur simpliciter maior potentia, quia scilicet minus habet de actu. Secundo modo dicitur maior in ordine ad actum, quia capacior est actus, & magis ad ipsum dispositа. Propositio ergo Sancti Thomæ intelligitur de potentia maiori primo modo, non autem secundo modo: difficilius enim est ex aqua facere statuam, & maiorem virtutem requirit, quàm ex ligno aut cupro. Decimò, diuturnitas Dei est infinita, ergo & Deo eius causa est efficacior. si ergo diuturnitas Dei est infinita, quum causam non habeat nisi seipsum, ipse erit infinitus. Aduertẽdum quum dicitur Deum non habere aliam causam nisi seipsum, quòd hoc non ideo dicitur, quasi ipse sui esse producat, hoc enim est impossibile, sed quia sua substantia est sibi ratio essendi, & non oportet ponere aliam causam eius productiuam.

Res tanto est diuturnior, quanto eius causa est efficacior.

CIRCA istam propositionem vnaquæque res tantò est diuturnior, quantò eius causa est efficacior dubium occurrit. Videtur enim contrariari ei quòd superius cap. 20. dixit Sanctus Thomas: ibi enim voluit quòd quia esse intellectuale non habet aliquam extensionem quantitatis, ideo duratio infinita ipsius infinitam virtutem non requirit, quia non refert quòd per illã virtutem aliquid duret tempore infinito vel finito. ergo maior diuturnitas in esse intellectuali nõ exigit maiorem & efficaciorem virtutem: cuius oppositum hic dicitur. Ad hoc dicitur primò, quòd nulla est contradictio in dictis sanctі Thom. quia hic loquitur de virtute causæ effectiuæ diuturnitatis, talis enim

enim est infinita, si durationem infinitam causet. superius autem loquebatur de virtute causæ formalis esse rei, quam non oportet esse infinitam si cauſet esse perpetuum. patet hoc ex doctrina Sancti Thomæ 12. Metaph. lectione 6. & in quæstionibus de anima, artic. 14. ad 4. Dicitur secundò, quòd ratio huius diuersitatis est, quia esse comparatur ad formam, sicut ipsam per se consequens. Quod autem aliquid per se consequens rem semper ei inist, non arguit eius infinitatem, sicut quòd dualitas semper sit par, non arguit ipsam esse infinitam. Ad causam autem efficientem comparatur sicut effectus ab eius virtute productus: effectus autem causæ efficientis tantò durabilior est cæteris paribus, quantò virtus agentis fuerit efficacior. Videmus enim quòd tantò est durabilior caliditas in aqua, quantò ab efficaciore virtute ignis fuerit introducta. vnde licet duratio temporis per accidens se habeat ad esse substantiale, ad ipsam tamen virtutem agentis se habet per se tanquam effectus conditio. Dicitur tertiò, quòd sicut res diuturnior est cuius causa efficiens est efficacior in agendo. ita si aliqua res careat causa efficiente propter suam perfectionem, tanto perfectior erit in se, quantò fuerit diuturnior, quia sua diuturnitas non prouenit ab alio, sed tantùm à perfectione naturæ propriæ. ideo bene infert Sanctus Thomas, quòd quia diuturnitas Dei est infinita, & ipse sibi suæ diuturnitatis est causa negatiue, id est, non habet diuturnitatem ab alio, sed si ipse est sua infinita duratio: eius virtus & perfectio est infinita.

Confirmatur vltimò authoritate Psalmistæ, authoritate etiam antiquorum Philosophorum, qui ab ipsa veritate coacti posuerunt primum principium esse infinitum, licet errarent in ponendo ipsum primum principium esse corpus.

Quod Deus est intelligens. Cap. 44.

†Idem p.p. 9.14.ar.1.

†Cap.13.

EX præmissis autem ostendi potest, quòd Deus sit intelligens. Ostensum est enim suprà, quòd in mouentibus & motis nõ est possibile in infinitum procedere, sed oportet omnia mobilia reducere, vt † probatum est, in vnum primum mouẽs seipsum. mouens autem seipsum, se mouet per appetitum & apprehensionem. sola enim huiusmodi inueniuntur seipsa mouere, vtpote in quibus est mouere, & & non moueri: pars igitur mouens in primo mouente seipsum, oportet quòd sit appetens & apprehendens. in motu autem qui est per appetitum & apprehensionem, appetens & apprehendens est mouens motum: appetibile autem & apprehensum est mouens non motum: cùm igitur id quod est omnium primũ mouens (quod Deum dicimus) sit mouens omnino non motum: oportet quòd comparetur ad motorem qui est pars mouentis seipsum, sicut appetibile ad appetentem, non autẽ sicut appetibile sensuali appetitu: nam appetitus sensualis non est boni simpliciter, sed huius particularis boni: quum & apprehensio sensus non sit nisi particularis: id autem quod est bonũ & appetibile simpliciter, est prius eo quod est bonum & appetibile vt hic & nunc. oportet igitur primum mouens esse appetibile vt intellectũ: & ita oportet mouens quod appetit ipsum, esse intelligens. multò igitur magis & ipsum primum appetibile erit intelligens: quia appetens ipsum sit intelligens actu per hoc quòd ei tanquam intelligibili vnitur. oportet igitur Deum esse intelligẽtem, facta suppositione, quòd primum motum moueat seipsum, vt Philosophi posuerunt.

2 Adhuc, idem necesse est sequi si fiat reductio mobilium nõ tantùm in aliquod primum mouens seipsum, sed in mouens omnino immobile. nam primum mouens est vniuersale principium motus. oportet igitur, quum omne mouẽs moueat per aliquam formã quam intendit in mouendo, quòd forma per quam mouet primum mouens, sit vniuersalis forma, & vniuersale bonum. forma autem per modum vniuersalem nõ inuenitur nisi in intellectu. oportet igitur primum mouẽs quod Deus est, esse intelligens.

3 Amplius, in nullo ordine mouentium inuenitur q̃ mouens per intellectum sit instrumentũ eius quod mouet absque intellectu, sed magis econuerso. omnia autem mouentia quæ sunt in mundo, cõparantur ad primum mouens quod est Deus, sicut instrumenta ad agens principale. quũ igitur in mundo inueniantur multa mouentia per intellectum, impossibile est quòd primum mouens moueat absque intellectu. necesse est igitur Deum esse intelligentem.

4 Item, ex hoc aliqua res est intelligens, quòd est sine materia: cuius signum est quòd formæ sunt intellectæ in actu per abstractionem à materia: vnde & intellectus est vniuersalium, & non singularium, quia materia est indiuiduationis principium: formæ autem intellectæ in actu, fiunt vnum cum intellectu actu intelligente, vnde si ex hoc formæ sunt intellectæ in actu, quod sunt sine materia: oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem, quòd est sine materia. ostensum est autem suprà, Deum esse omnino immaterialem: est igitur intelligens.

5 Adhuc, Deo nulla perfectio deest, quæ in aliquo genere entium inueniatur, vt suprà † ostensum: nec ex hoc aliqua compositio in eo consequitur, vt etiam ex superioribus patet. inter perfectiones autem rerum potissima est, quòd aliquid sit intellectiuum. Nam per hoc ipsum est quodammodo omnia habens in se, omniũ perfectiones: Deus igitur est intelligens. †Cap.19.

6 Item, omne quod tendit determinatè in aliquem finem, aut ipsum præstituit sibi finem, aut præstituitur sibi finis ab alio: alias non magis in hunc quàm in illũ finem tenderet, naturalia autem tendũt in fines determinatos. non enim à casu naturales vtilitates consequuntur: sicut enim non essent semper aut in pluribus, sed rarò: horum enim est casus. quum ergo ipsa non præstituant sibi finem, quia rationẽ finis non cognoscunt; oportet quòd eis præstituatur finis ab alio, qui sit naturæ institutor: hic autem est qui præbet omnibus esse, & est per seipsum necesse esse: quem Deum dicimus, vt ex supradictis † patet. non autem posset naturę finem præstituere, nisi intelligeret, Deus igitur est intelligens. †Cap.13.

7 Amplius, omne quod est imperfectum, deriuatur ab aliquo perfecto. nã perfecta naturaliter priora sunt imperfectis: sicut actus potẽtia, sed formæ in rebus particularibus existentes sunt imperfectæ: quia particulariter, & non secundum communitatem suæ rationis. oportet igitur, quòd deriuentur ab aliquibus formis perfectis, & non particularis. tales autem formæ esse non possunt nisi intellectæ, quum nõ inueniatur aliqua forma in sua vniuersalitate nisi in intellectu: & per consequens oportet eas esse intelligentes, si sint subsistentes. sic enim solùm possunt esse operantes. Deum igitur qui est actus primus subsistens, à quo omnia alia deriuantur, opertet esse intelligentem. Hanc autem veritatem etiam fides Catholica confitetur. Dicitur enim Iob 9. de Deo: Sapiens corde est, & fortis robore. Et 12. Apud ipsum est fortitudo & sapientia. Et in Psal. 138. Mirabilis facta est scientia tua ex me. Et Rom. 11. O altitudo diuitiarum sapientiæ & scientiæ Dei. Huius autẽ fidei veritas tantùm apud homines inualuit, vt ab intelligendo nomen Dei imponerent. † Nam theos quod secundũ Græcos Deum significat, dicitur à theaste, quod est considerare vel videre. †vt refert Dam. lib. 1. cap. 11.

Super cap. 44.

POstquam determinatum est S. Thom. de Perfectionibus diuinis ad naturam pertinentibus, nunc de iis quæ pertinent ad operationem, determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò enim determinat de perfectionibus ex quibus cognoscitur aliquid esse viuens. Secundò de ipsa vita cap. 97. Circa primum duo facit. Primò agit de ipsis perfectionibus. Secundò, de passionibus & virtutibus ad illas perfectiones pertinentibus, cap. 88. Circa primum duo facit. Primò agit de perfectione quæ est intellectus. Secundò, de perfectione quæ est voluntas, cap. 72. Circa prunum duo facit. primò agit de cognitione diuina ex parte intelligentis, secundo, ex parte obiecti cogniti, cap. 47. Circa primum duo facit. Primò agit de ipsa cognitione secundum se. Secundò, de ipsa ex parte medii cognoscendi. Circa primum duo facit. Primò ostẽdit quòd Deus est intelligens. Secundò, quòd est sui intelligere, cap. sequenti. Probat ergo primò, quòd Deus est intelligens: & arguit: Primò, supposito quòd oporteat deuenire ad vnum primum mouens seipsum, vt Aristoteles deducit.

Deus est primum appetibile, vt primum intellectum à primo mouente seipsum, ergo est intelligens. probatur consequentia: quia appetentes ipsum fit intelligens actu, per hoc quod ei tanquã intelligibili vnitur. cùm enim ipsum sit intellectũ, oportet vt appetens sit intelligens: antecedens quoque probatur. sic mouens seipsum scilicet motti locali, monet se per appetitum & apprehensionem, quia huiusmodi, sola habent in seipsis moueri, & non moueri, ergo pars mouens est appetens & apprehendens. sed appetens & apprehendens est mouens motum: appetibile autem mouens non motum. ergo primum mouens omnino non motum, qui est Deus, comparatur ad partem mouentem: sicut appetibile, non autem sicut appetibile sensuali appetitu, quia ille non est boni simpliciter, sed huius particularis boni, ad hic & nunc determinati: primum autem mouens oportet esse bonum simpliciter, cùm bonum & appetibile simpliciter sit prius bono vt hic & nunc, ergo primum mouens est primum appetibile & intellectum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ea quæ seipsa mouet, habent in seipsis moueri & non moueri.

CIRCA illam propositionem, ea quæ seipsa mouent, habent in seipsis moueri, & non moueri, quæ est Aristote. 8. phi. & quam intendit hic S. Tho. notandum ex doctrina eius veri. quæst. 24. artic. 2. quòd potentia motiua in brutis dupliciter potest considerari. Vno modo secundum se & absolutè. alio modo in ordine ad iudicium quo applicatur potentia motiua ad motum. similiter actio ipsius bruti potest & secundùs se considerari, & in ordine ad iudicium à quo proueniens si primo modo consideretur potentia motiua, & actio bruti, sic non magis determinantur ad vnum quàm ad alterum, in quo à rebus naturalibus differunt quæ habet formas ad vnum determinatas, & idem semper agentes secundum se. & hunc sensum intelligit Philosophus & San. Thom. omnia quæ seipsa mouent, habere in seipsis moueri, & non moueri: si autem secundo modo consideretur, sic sunt determinata ad vnum, quia & semper iudicijs sequuntur, & ipsum iudicium est ipsis à natura determinatum, sicut ouis videns lupum, naturaliter iudicat esse fugiendum: & sic non est in ipsis moueri & non moueri: sed hoc tantum habentis rationem de, cui non est iudicium à natura determinatum.

Vtrum appetibile mouea per modu causæ efficiens.

CIRCA istam propositionem, appetens & apprehendens est mouens motum, appetibile autem est motuens, non motum: aduerte quòd quidã Thomistarum tenent hanc propositionem quæ est Arist. tertio de anima, intelligi de mouente per modum causæ efficientis. volentes appetibile concurrere ad actum appetitus per modum efficientis formalis, & rationis agendi, quantum ad specificationem actus, non autem quantum ad exercitium, separata tamen secundum rem ab ipso appetitu, non autem solum per modum causæ finalis. Probant autem hoc. Primo, quia aliter Aristo. æquiuocasset de mouente tertio de anima, & 12. Metaphysicæ ordinem mouentium reducens ad vnum mouentem non motum scilicet appetibile. Nam cùm intenderet reducere ad vnum mouens effectiuè, si appetibile esset mouens tantum per modum finis, fieret transitus à fine ad efficientem. Secundò, quia Auer. 12. Metaphysicæ commento. 36. inquit quòd appetibile mouet appetitum in duplici genere causæ scilicet effectiuę secundum quòd est apprehensum, & finaliter secundum quòd est extra animam. Tertiò, cùm in apperione duo sint, exercitium scilicet actus & specificatio, oportet ipsius specificationis, sicut & exercitii dare aliquam causam effectiuam, hæc autem non potest esse sola voluntas, quia sic omnes eius actus essent eiusdem speciei, sicut omnes actiones à calore. ergo erit ipsum obiectum, quod est appetibile. Quartò, quia tunc voluntas non esset potentia passiua, cuius oppositum tenet S. Thom. prima parte q. 80. artic. 2. de ratione enim potentiæ passiuæ est vt à suo obiecto effectiuè moueatur, vt patet veri. quæst. 16. primo, ad 13. Quintò, subsistentia adiuncta alicui causæ non variat causalitatẽ illius de vno genere causandi in aliud, sed verbum subsistens causat per modum efficientis ipsum amorem, vt vult S. Thomas, imò & fides. ergo & verbum cordis nostri non subsistens. sed verbum cordis nihil aliud est quàm obiectum apprehensum, ergo, &c.

Sextò, si hoc non esset, sed diceremus appetitum seipsum mouere ad præsentiam appetibilis, nulla erit efficax via ad probandum aliquid pati ab alio, dicemus enim de intellectu respectu intelligibilis, de sensu respectu sensibilis, & de ligno respectu combustibilis, quòd non patiuntur, sed quòd ad præsentiam illorum seipsa mouent. Alii tenent appetibile nullo modo moueri per modum efficientis aut totalis aut partialis, sed tantùm per modum causæ finalis. vt tenet Capr. 2. sent. dist. 24. & 25. Licet autem vtraque opinio sustentari possit, habeatque vtraque doctissimos defensores, & vtraque videatur ex verbis Sancti Thomæ haberi, prima ex eo quòd ponit appetitum esse potentiam passiuã, secunda verò ex eo quòd in prima par. q. 82. & prima secundæ. quæst. 9. & veri. quæst. 22. & vbique tenere videtur quòd appetibile & intellectum mouet per modum finis, ponitque inter intellectum & voluntatem diuersum modum motionis volens intellectum mouere voluntatem duntaxat per modum finis, dum illi appetibile proponit: voluntatem autem mouere intellectum per modum efficientis: videtur tamen mihi media via incedendum esse. Nam appetibile siue finis dupliciter comparari potest ad voluntatem. Vno modo, respectu illius actus quo vult finem. Alio modo respectu illius actus quo vult ea quæ ordinantur ad finem. dico igitur duo, primum est, quòd si finis comparetur ad voluntatem respectu illius actus quo vult finem, non mouet voluntatem effectiuè propriè, tanquam videlicet forma quæ sit principium elicitiuum volitionis, sed mouet tantùm formaliter per modum formæ specificantis operationem extra potentiam operantem existentis. Alterum est, quòd si finis comparetur ad voluntatem respectu volitionis eorum quæ sunt ad finem, finis mouet voluntatem per modum efficientis tanquam ratio agendi.

Ad euidentiam primi dicti sciendum primò, quod licet hoc quod dicimus mouere, proprie apud nos significet actum & causalitatẽ efficientis, quia illa manifestior est causalitatibus aliarum causarum: extensum tamen est hoc vocabulum etiam ad significandum causalitatem finis & formæ, vnde dicitur finis metaphoricè mouere, & per similitudinem, quia sicut agens effectum ad sui similitudinem trahit, ita appetibi'e ad se trahit voluntatem, licet in efficiente illud sit per impressionem alicuius formę aut motus: in appetibili autem & finem non sit per impressionem alicuius in voluntate, sed tantùm per determinationem & specificationem actus ipsius voluntatis, dum ipse actus voluntatis ita terminatur ad hoc appetibile ex eo quòd est apprehensum, quòd non ad aliud. Vnde nihil est aliud voluntarem à fine mouere quantum ad ipsius finis volitionem, quàm ipsam inclinari in finem ex apprehensione ipsius finis. ex quo etiam sequitur, quòd metaphoricè secundum hanc considerationem ipsa potentia voluntatis dicitur passiua, & ipsum appetibile dicitur actiuum metaphoricè, vt illa dicatur passiua, quia est indifferens ad hoc vel illud obiectum, & ab illo potest aliquo modo trahi: & illud actiuum, quia voluntatem ad se trahit, tanquam ipsius volitionis formale specificatiuum.

Sciendum secundò, quòd quum finis & appetibile sit voluntati ratio mouendi: quia est illud cuius amore, siue propter quod voluntas agit & mouet, rationem autem agendi oporteat esse in agente, necesse est (vt dicitur veri. vbi suprà) quòd appetibile sit in appetente, non quidem secundum esse naturale, sed secundum esse intentionale, ita quòd esse intentionale sit conditio finis, vt est mouendi ratio, & vt est formale specificatiuum actus voluntatis, propter quod dicitur quòd finis mouet agentem secundum quòd est in intentione, quia videlicet esse intentionale eius est conditio ipsius requisita ad hoc vt moueat, tam formaliter, quàm sicut ratio agendi: sicut ad hoc vt calor sit ignis ratio calefaciendi, & ad hoc vt ipsum faciat formaliter calidum oportet vt sit in igne.

SED tamen cauẽdum, ne existimetur per hoc oportere, voluntatẽ ipsam suum obiectum cognoscere ad hoc vt in illud inclinetur, & præsertim quia sæpenumero dicit S. Thom. intellectum mouere voluntatem inquantum sibi suum obiectum proponit. hoc enim verum non est, quum appetitus animalis non sit potentia cognoscitiua. Sed quum voluntas in eadem essentia animæ cum intellectu radicetur, & voluntas ipsa non sit propriè volens & appetens, sed homo per voluntatem in appetibile inclinetur, oportet quidem vt ab appetente appetibile cognoscatur ad hoc, vt eius operatio specificetur, non tamen ab ipsa voluntate, idcirco intellectum proponere obiectum voluntati & præsentare, non est illi cognoscendum obiecere, sed illum in tali cõditione ponere, vt in eo qui habet tale appetibile, secundùs illud esse intentionale sequatur inclinatio voluntatis ad esse naturale appetibilis appetenti per tale esse intentionale repræsentatum. Sciendum tertiò, quòd species actus specificati non distinguitur realiter à subsistantia & natura ipsius actus, sed tantùm secundum rationem. non enim entitas calefactionis distinguitur à specie calefactionis, sed vna & eadem res est actio ipsa, & calefactio, propter hoc non oportet quærere particularem causam efficientem specificationis distinctam à causa efficiente subsistantiæ, & entitatis, alioquin sicut subsistantiæ attribuitur causa efficiens simpliciter ipsius productiua tanquam id quod agit, non tantùm tanquam ratio producendi, ita & specificationis oporteret aliam causam, non tantùm quæ esset ratio agendi, sed quæ esset agens, ponere. Id ergo quod est causa subsistantiæ actus per modum efficientis, est etiam causa speciei effectiuè, sed causa formalis à qua est species, est id quod est ratio vt sit talis actus, sicut causa motus sursum, & quantum ad subsistantiam, & quantum ad speciem motus per modum efficientis est mouens ipsum, qui non causat motum indeterminatum, sed specificatum. causa autem formalis à qua formaliter est motus sursum, est ipse terminus motus, ita quòd mouens, ideo causat motum sic specificatum, quia mouet mobile ad locum sursum. Similiter ergo motus appetitus circa finem non oportet quærere quantum ad eius specificationem, causam efficientem aliam ab ipso appetitu, sed appetitus ipse est causa actus specificati. ratio autem formaliter à qua formaliter habet ipse actus vt sit talis actus, & ipse appetitus vt actu sic specificatum producat: est ipsum appetibile existens in appetente intelligibiliter. Sic ergo in nolitione finis, appetibile mouet appetitum quantum ad specificationem actus, quia est ratio & forma vnde formaliter habet quòd actus eius sit talis: non autem effectiuè concurrit ad ipsum actum per modum elicientis operationem. Ad hunc ergo sensum intendit S. Thomas appetibile mouere voluntarem per modum finis, quantum ad ipsius appetibilis & finis volitionem, quia videlicet est forma à qua talis volitio specificatur.

AD euidentiam verò secundi dicti considerandum est, quòd voluntas non tantùm est propria actus causa, sed etiam motus exterioris per quem finis acquiritur. sed in tali causalitate, ipsa voluntas se habet sicut agens, finis autem se habet sicut ratio agendi: sicut in calefactione subsistantia ignis se habet vt calefaciens, calor autem sicut ratio calefaciendi: & quia voluntas nihil extrinsecè causat nisi mediante actu volendi, ideo dum causat motum ordinatum ad finis assequutionem, causat etiam in se volitionem ipsius motus: qua mediante causat motum. ideo sicut finis est voluntati ratio causandi motum inquantum non causat motum, nisi propter finis assequutionem, ita est ipsi voluntati ratio causandi volitionem in se illius motus qui ordinatur ad finẽ, ideo enim vult motum ipsum, quia vult finem per ipsum acquirendum. Vnde finis vt volitus concurrit actiuè tanquã ratio agendi ad volitionem eius quod est ad finem. Nam voluntas vt actuata volitione finis, elicit volitionẽ eius quod est ad finem. Et sic quod in loco allegato inquit S. Thomas finẽ mouere tanquam rationem mouẽdi intelligitur respectu motus extrinseci, ex qua exitionis ipsius motus ad finem ordinati, non autem respectu volitionis ipsius finis. Et hoc est mouere per modum finis, respectu eorum quæ sunt ad finem. Sic ergo conceditur, quòd aliquo modo finis mouet voluntatem formaliter tantùm, aliquo verò modo effectiuè.

Ad rationes autem primæ opinionis inquantum videntur esse contra primum dictum, respondetur. Ad primam enim dicitur, quòd Aristoteles non æquiuocauit de mouente, sed artificiosè ex eo quòd ostendit oportere primũ mouens esse omnino immobile, ostendit quòd etiam mouet per modum finis, tanquam scilicet ratio mouendi & agendi, quia quũ omne móuens quod non est finis, moueat propter finem alium à se, & sic moueatur ab alio motione finis ad ea quæ sunt ad finem, oportet vt illud quod omnino immobile est, absolutè moueat etiam per modum appetibilis & finis. hoc enim solum mouens est omnino immobile, quia ab alio non mouetur vt sic. vnde nõ intendit Aristoteles (vt ratio supponit) ostẽdere primum motorem esse immobilem, quia mouet sicut appetibile, sed econtrario, quia est omnino immobilis, ostendit quòd mouet per modum appetibilis, tũ appetibili in ordine motionis voluntariè conuenit vt sit mouens immobile. Nam si mouetur tãtùm per modum efficientis, & non per modum finis, non esset immobile omnino, eo quòd finis moueat efficientem ad operandum propter ipsum finem, tanquam scilicet id cuius gratia mouet & agit. Similiter in primo de anima non committit æquiuocationem, quia quum vellet ostendere animalia motu locali moueri per appetitum: considerauit in ordine illo rationem mouentis & mobilis absolutè, non autem rationem mouentis tantùm effectiuè, aut tantùm finaliter. Sic enim cùm finis sit causa causarum, appetibile quòd mouet in ratione finis, habet rationem mouentis immobilis. appetitus autem habet rationem mouentis & moti, eò quòd moueat quidem effectiuè, sed mouẽtur motione finis.

Dicitur vlterius, quòd ratio concludit, si aliquid concludit quòd finis aliquo modo effectiuè mouet voluntatem quantum ad volitionem eorum quę sunt ad finem, non autem quantum ad ipsam finis volitionem. Ad secundam dicitur primò quòd commentator propriè loquitur de fine per comparationem ad motum qui ad finis acquisitionem ordinatur, vt ex eius processu apparet. Sic enim finis secundum quòd est extra, causat motum per modum finis, inquantum motus sit propter ipsum acquirendum secundum esse quod habet extra animã: licet esse quod habet in anima, sit conditio eius vt sic moueat. secundum verò quòd habet esse in anima, causat motum per modum efficientis inquantum voluntas volens finẽ effectiuè causat & volitionem motus ad finem, & ipsum motum. Dicitur secundò, quòd per comparationem ad finis desiderium intelligitur impropriè dictum communi & extenso vocabulo. dicitur enim finis in anima, puta balneum, efficere sui desiderium formaliter, quod est efficere impropriè, sicut dicimus quòd calor facit ignẽ calidum. non autem propriè effectiuè. Ad tertiam patet ex dictis: nam ostensum est quòd non oportet aliam esse causam effectiuam specificationis actus præter ipsam voluntatem quæ actum specificatum elicit. Quum autẽ probatur quia tunc omnes actus essent eiusdem speciei, negatur consequentia. Non sufficit enim ad hoc vt actus sint eiusdem speciei, quòd ab eadem causa effectiua specificati producantur, sed etiam requiritur vt sit eadem forma specificans: sicut motus sursum & deorsum ab eodem motore producti specificati, nõ obstante quòd ab eodem motore producuntur, specificè distinguuntur, quia diuersos habent terminos, à quibus formaliter specificantur. modò non omnium actuum voluntatis est eadem forma: ideo non omnes sunt eiusdẽ speciei: vnde ipsa

de ipsa voluntas effectiuè specificat actus suos, quia ipsos suis formis adaptat, & commensurat, scilicet appetibilibus diuersis, sicut & dans formam à qua res specificatur, dicitur effectiuè specificare, ipsum autem appetibile specificat per modum formæ extrinsecæ. Ad quartam dicitur primo, quòd voluntas non est potentia passiua respectu volitionis finis, si accipiatur passiuum, vt respondet verè actiuo & efficienti, vt dicatur potentia passiua, in quam natum est obiectum aliquem actum aut formam producere. Si autem communius accipiatur pro omni indeterminato quod natũ est ab alio quomodocunque determinari, & reduci in actum: sic est potentia passiua: sicut si diceremus quòd ignis est potentia passiua respectu caloris ipsum informantis. & sic intelligit S. Thomas, vnde veri. vbi supra tertium, seipsum sic explanat, dicens quòd ex eo quod voluntas est potentia passiua, & per consequens habet moueri ab obiecto, nihil aliud concluditur, nisi quòd intellectus mouet voluntatem per modum finis, quia bonum apprehensum isto modo mouet. Dicitur secundò, quòd est propriè passiua respectu volutionis eorum quæ sunt ad finem: & sic conceditur quòd effectiuè mouetur ab appetibili, tãquam à ratione agendi, modo superius explicato. Ad quintã dicitur, quòd de ratione verbi nõ est causare amorem per modum efficientis, sed tantùm per modum formæ specificantis. Et quum dicitur quòd in diuinis verbum producit amorem per modum efficientis, dicitur quòd hoc non conuenit sibi vt est verbum, sed vt est verbum diuinum. Quum autem instatur, quia subsistentia non variat genus causalitatis: dicitur quòd hoc est falsum de subsistantia diuina. Dicitur tamen, quòd hoc non est naturaliter notum, scilicet quòd verbum diuinum habeat modum causalitatis efficientis, sed tantùm fide tenetur. Et si arguretur, ex ratione verbi inuenit in intellectu nostro, aut absolutè ex verbi ratione, quòd ipsum verbum diuinum habeat effectiuè producere amorem, non esset ratio efficax, sed adaptatio quædã ad id quod iam fide tenemus. non enim trinitas personarum demonstratiuè probari potest, vnde nihil illa ratio apud Philosophum concluderet, vtpote procedens ex falsis secundùm ipsum. Ad sextam dicimus, quòd non est similis ratio de appetitu & de aliis, quia appetitus nominat ex sua ratione inclinationem, non autem intellectus aut lapis. vnde posito in appetente appetibili, sequitur inclinatio appetitus secundùm inclinationem ipsius, nõ autem præsente obiecto, aut actiuo in aliis rebus ipsum quod diximus pati, seipsum mouet.

SED contra prædictam determinationem dubium relinquitur ex verbis Sancti Thomæ, prima quæst. 14. artic. 5. ad tertium. & primo contra ca. 49. & in aliis locis: vult enim quòd omnis operatio specificetur per formam, quæ est principium operationis. Et iis autem arguitur sic, operatio specificatur per formam, quæ est principium operationis, sed per appetibile parte specificatur actus voluntatis. ergo appetibile est forma quæ est principium volitionis. ergo appetibile mouet voluntatem per modum efficientis formalis, cuius oppositum dictum est superius.

Respondetur, quòd vtique omnis operatio per formam, quæ est operationis principium specificetur: sed non eodem modo intelligitur in omnibus agentibus formam esse operationis principium. in agentibus enim naturalibus forma est principium per modum elicientis operationẽ: in agentibus autem per cognitionem & ex appetitu finis, ipse finis cognitus est principium illius operationis quæ est volitio finis, non vt eliciens operationem: vt non est in voluntate quæ est immediatum principium elicitiuũ volitionis, sed in eius intellectu vt forma ante volitionem in supposito volente existens, ex qua existente in ipsius intellectu ad volitionem egreditur, vnde dicitur finis cognitus esse volitionis principium, prout omnis forma quæ in agente ante operationem præexistit secundum naturam, & qua posita ipsum operans ad actionem procedit, operationis principium dici potest, licet ipsam operationem nõ formaliter eliciat, sed tantùm specificet.

CIRCA probationem consequentiæ dubium non parum occurrit. non enim valet ista consequentia: Appetens deum fit intelligens actu per hoc quòd ei tanquam intelligibili vnitur: ergo ipsum intelligibile, est intelligens, quia sic eadem ratione lapis & lignum, & aliæ res materiales essent intelligentes, cum homo sit intelligens actu, eò quòd ipsis tanquam intelligibilibus per eorum species vniatur. Quia S. Thomas rationem hanc ex. 12. Metaphy. tex. 39. sumpsit, illic dubii solutiõ quærenda est.

AD huius igitur euidentiam considerandum quòd cùm primum appetibile, & primum intelligibile in ordine intelligibilium subsistantiarum collocentur, non autem in ordine sensibilium, eò quòd sit vniuersale bonum, & per consequens sit immaterialis subsistantia, necesse est quòd per vnionem ad ipsum, subsistantia quæ ipsum appetit & desiderat, sit actu intelligens: fit enim aliquid actu intelligens per hoc quòd vnitur intelligibili. Vnde sicut ponebat Plato intellectum nostrum fieri intelligentem actu ex contactu, & participatione specierum separatarum, ita & intellectus primi mobiliter secũdum Arist. fit actu intelligens ex contactu quodam ad primam subsistantiam intellectualem, & quia propter quod vnumquodque, & illud magis ideo sequitur ipsum intelligibile multo magis intellectiuum esse cum esse, intellectiuũ quãdam perfectionem dicat. Non est autem simile de rebus materialibus, quia ipsæ non sunt actu in seipsis intellectuales, imò per intellectum agentem intellectuales actu fiunt: ideo ex contactu ad ipsas res nõ fit intellectus actu intelligens, sed ex receptione speciemum lumine intellectus agẽtis illustratarum, nec tamen oportet illas species esse intellectiuas, quia nõ sunt subsistantiæ, sed accidentia. Dicitur ergo quòd illa ratio apud Arist. & Sanctum Thomã bona est: negaturque eadem ratione res materiales oportere esse intelligentes, & cum probatur quia homo per ipsas est actu intelligens, negatur quantum ad earum esse naturale: non sunt enim intellectuales actu, sed potentia, vnde vnione ad quam apperens ipsam fit intelligens actu, est intellectiua cum non sed primum appetibile est huiusmodi, ergo, &c.

ADVERTE autem quòd non accipitur vnio hoc loco ad ipsam subsistantiam intelligibilem per similitudinem quæ sit accidens, sed per aliquam subsistantiæ participationem ab intellectu.

Secundò, Primum mouens immobile est vniuersale principium motus, ergo forma per quam mouet, est vniuersalis, & vniuersale bonum, ergo Deus est intellectiuus. probatur prima consequentia: quia cùm omne mouens moueat per aliquam formam quam intendit in mouendo, oportet quòd vnitur, quia forma per modum vniuersalem non est nisi in intellectu.

ADVERTE fundamentum istius rationis esse, quòd quia ordo effectuum correspondet ordini causarum, vt dicitur secundo physicor. & 5. Metaph. ideo oportet vt forma quam primò & principaliter intendit agens, & mouens vniuersale, sit vniuersalis, id est, vt ratio formalis effectus ipsius causæ inquantum est eius effectus, sit ratio vniuersalis, & cùm non possit forma habere esse vniuersale nisi in intellectu, ideo oportet vt ipsum vniuersale agens sit intellectiuum.

Sed videtur ista ratio non concludere, quia ad hoc vt agens intendat formam vniuersalem, non oportet vt ipsa habeat esse vniuersale in agente, sed sufficit quod effectus sibi sub ipsa ratione vniuersali respondeat: sicut cælum est agens vniuersale, & tamen non habet in se formam secundi esse vniuersale. Sic licet Deus sit vniuersale agens, & intendat vniuersale bonum, nõ tamen oportet vt habeat in se formam vniuersalem, & sic non oportet vt propter vniuersalitatem formæ habeat intellectum. Vniuersale mouẽs per vniuersale formam mouet.

AD huius intelligentiam considerandum, quòd cùm oporteat (vt in præcedenti ratione de mente Sancti Thomæ addi'umtis) rationem agendi aliquo modo in agente esse: necesse est vt agens intendes formam vniuersalem, in se aliquo modo formam vniuersalem habeat, sed sicut duplex est agens vniuersale, scilicet secundum prædicationem, sicut dicimus quòd animal generat animal: & secundum perfectionem, sicut cælum, ita formam vniuersalem dupliciter esse oportet in causa vniuersali. in causa enim vniuersali secundum prædicationem, sufficit vt sit forma vniuersalis actu quidem habens esse particulare, potentia autem & fundamentaliter habens esse vniuersale, quia & in effectu habet esse particulare, & non intenditur ipsum vniuersale, nisi per accidens siue secundario ab agente particulari, inquantum videlicet in ipso particulari saluatur ratio vniuersalis, sicut & ipsum particulare est agens primò & per se, vniuersale autem secundariò, inquantum in particulari habet esse. Sed in causa vniuersali secundum perfectionem, quia ipsa primò & per se intendit vniuersale, & secũdariò particularia, vt ex ipso bonum vniuersale resultat: ideo oportet vt in ipso forma per quam agit, habeat esse vniuersale, & per consequens ipsa causa sit intellectiua, quum in solo intellectu forma habeat esse vniuersale.

Quòd autem instatur de cælo, dicitur quòd cælum si non sit animatum, est agens instrumentale intelligentiæ monentis, non autem particulare ages de quo hic loquimur, vt dicitur in tertio libro. cap. 24. & ideo non oportet esse in ipso formam secundum esse vniuersale, sed tantùm sit intelligentia mouente. si autem ponatur animatum, sic est principale agens, & habet in se formam secundum esse vniuersale per intellectum. Tertio, agentia quę per intellectum mouent, comparantur ad Deum sicut instrumẽtum ad agens principale: ergo Deus est intelligens. antecedens patet, quia omnia mouentia quæ sunt in mundo, comparantur ad Deum illo modo, eo quòd sit primum mouens. consequentia verò probatur, quia in quillo ordine mouentium inuenitur quòd mouens per intellectum, sit instrumẽtũ eius quòd mouet sine intellectu, sed bene econtrario. Quarto, Deus est omnino immaterialis: ergo est intellectiuus. Probatur consequentia, quia res sunt intellectę in actu ex hoc quòd abstrahuntur à materia: vnde etiam intellectus est vniuersalis, non autem particularium, quia vniuersalia abstrahunt à materia, quæ est indiuiduationis principium. sed formæ intellectę in actu, sunt vnum cum intellectu intelligẽte. ergo si ex hoc formę sunt intellectę actu, quòd sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem, quòd est sine materia.

Forma intellecta in actu, fiunt vnum cum intelligente

PRO declaratione istius propositionis, Formæ intellectæ in actu, fiunt vnum cum intelligente in actu: aduerte secundum Sanctum Thomam primo sententiarum, dist. 35. arti. primo, ad tertium, quòd non sic dicitur formam intellectam in actu, quasi fiat subsistantia, vel pars subsistantiæ intellectus possibilis, sed quia sit forma intellectus: & ex horum coniunctione fit hoc vnum quod est intellectus in actu, sicut ex anima & corpore fit vnum, quòd est homo, habens operationes humanas, nec tamen anima fit corpus, ista tamen cõparatio non est intelligenda per similitudinem quantum ad omnia, sed tantùm quantum ad hoc quòd est ex ipsis fieri vnum ad operationẽ: licet ex anima & corpore fortassis fiat vnum ab omnibus partibus simul sumptis distinctum, non autem ex intellectu & intelligibili, sicut nec ex subsistantia ignis & intellectu & intelligibili fit vnum operans & intelligens, sed etiam intellectus fiat ipsum intelligibile, secundum quòd dicitur tertio de anima, intellectum possibilem esse quo est omnia fieri. intellectum in actu cum intelligente in actu.

AD huius autem euidentiam considerandum quòd per rem intellectam in actu, duo possumus intelligere, scilicet aut ipsam speciem intelligibilẽ, quæ dicitur intellecta in actu, nõ quia sit id quod primò & directè intelligitur, sed quia est id quo res repræsentatam per ipsam intelligitur, aut ipsam rem quæ primò per ipsam speciem repræsentatur. Primo modo non propriè dicitur, verũ est quòd fit vnũ cum illo, inquantum ex ipsis vnitis fit hoc vnũ quod est intellectus in actu: & sic aliquo modo sunt vnũ, sicut totum est aliquo modo vnum cum sua parte, inquantum pars non est omnino extranea à toto. Secundò verò modo verum est illa esse idem, & vnum fieri reliquum.

PRO cuius notitia sciendum est, quòd forma quę recipitur in intellectu, est forma eadem quæ est extra intellectum secundum rationem, sed aliud & aliud esse habet: nam extra intellectum habet esse naturale, in intellectu autem habet esse intelligibile, vt patet à S. Thom. quolibet 8. art. 4. & ipsa natura vt existens perfectio rei existentis extra intellectum, recipitur in intellectu, vt est de mente Sancti Thom veri. q. 2. ar. 2. propter quod dicitur quòd talis natura, puta lapis. perficit intellectum. Quia autẽ vnumquodque est id quod est, per suam formam & suam naturam, ideo sequitur quòd intellectus in actu, qui est intellectus in actu vt habet formam & naturam rei intellectæ, sit ipsa res intellecta: intelligens enim lapidem, est lapis: sicut & habens in se formam lapidis, est lapis: sed tamen quia forma lapidis non habet esse naturale in intellectu, ex quo habet aliquid vt absolutè dicatur lapis, sed esse intelligibile, intellectus in actu respectu lapidis, non dicitur absolutè lapis, sed est lapis intelligibiliter. Hic est ergo modus quo intellectus informatus specie alicuius intellecti, dicitur ipsum intellectum, quia videlicet habet formam eius per quam est tale. eadem ratione ipsum intellectum est intellectus in actu, quia videlicet est intellectum in actu per eandem formam, per quam ipse intellectus in actu, est intellectus in actu. Nam per speciem intelligibilem existentem in intellectu, per quam intellectus dicitur intellectus in actu, res dicitur esse intellecta in actu: propter hoc dixit Commen. tertio de anima, commen. 5. quòd ex intellectu & intelligibili magis fit vnum, quàm ex materia & forma. & rationem affignat, quia non fit aliud ab eis sicut est in compositis ex materia & forma quod explanans duodecimo Metaphysic. com. 29. ait q. intellectum quum intelligitur, fit idem cum intellectu, & quòd intellectus est illud quod intelligitur. & propter hoc dicitur quòd in intellectus est res intellecta. quod cum materia non fit forma, sed ex eis fiat aliquod tertiũ, patet magis fieri vnum ex intellectu & intelligibili, quàm ex materia & forma.

Quod dictum est de intellectu, dicendum est etiam de sensu, quia etiam forma existens in sensu, per quam fit sensus in actu & forma rei sensatæ est vna, distincta tantum secundum diuersos modos essendi, vnde sicut Philoso-

Universidad de Deusto
Biblioteca

gnus de intellectu ait, quòd intellectus in actu, est intellectū in actu, & econuerso, ita de sensu in secundo de anima ait quòd sensus in actu, est sensibile in actu, & sensibile in actu, est sensus in actu.

Ex eo quòd aliquid est immateriale, sequitur vt sit intellectiuum.

CIRCA illam consequentiā, Formæ intellectuales in actu, fiunt vnum cum intelligente in actu: ergo si ex hoc formæ sunt intellectæ in actu, quòd sunt abstractæ à materia, oportet rem aliquam esse intelligentē, ex hoc quòd est abstracta à materia, dubitatur. Videtur quidem sequi oportere intellectū esse immaterialem ex eo quòd ad hoc vt aliquid sit actu intellectum, oportet vt sit à materia abstractum, non tamen quòd ex immaterialitate habeat vt sit intelligens: quasi omne quod caret materia, sit intelligens.

Ad huius euidentiam intelligendum est quòd ille processus Sancti Thomę à signo est, vt ipsemet dicit. quòd enim oporteat si aliquid debeat vniri intellectui, & facere vnum cum ipso, vt à materia abstrahatur, signū est ex hoc aliquem esse intelligentem, quòd materia caret. hoc autem sic possumus intelligere. Nam intelligibile in potentia per hoc quòd fit intelligibile in actu, trahitur ad superiorem quendam ordinem, qui intelligibilium ordo dicitur, in quo ordine includuntur & intelligentia & intelligibilia, & intelligēs fit ipsum intelligibile, sicut habens quidditatem est aliquo modo ipsa quidditas, & intelligibile fit ipsum intelligens, sicut quidditas est aliquo modo ipsum habens quidditatem, quòd autem vnum trahatur ad superiorem aliquem ordinem, non est nisi quia accipit conditionem, ex qua habet aliquid adæquatē vt sit in illo ordine. & si trahitur ad hoc vt sit idem cum aliquo ipsius ordinis, oportet vt eleuetur ad modum illius, à quo illud habet quòd sit tale: vt si aliquid debeat eleuari vt fiat homo, necesse est vt fiat animal rationale, ex quo homo habet quòd sit homo: ita quòd ex eadem causa precisè vnum fit aliud, ex qua illud est ipsum. Si ergo ex abstractione à materia aliquid trahitur ad ordinē intelligibilium, vt scilicet sit intellectum in actu, & ex hoc fit vnum cum intelligente, vt intelligens sit etiam ipsum intelligibile, necesse est vt ista sit conditio adæquata ordinis intelligibilium & intelligentis, scilicet abstractio à materia. alioquin non ex hoc precisè traheretur ad ordinem intelligibilium, & fieret idem cum intelligente, quòd à materia separatur. Ex hoc sequitur, q̄ omne quod secundum se est actu intelligibile, sit etiam intellectiuum, quia abstractio à materia est ratio vtriusque, scilicet & quòd sit aliquid actu intelligibile, & quòd sit intelligens: nisi sit in ipso aliquid repugnans intellectioni. hoc dico propter accidentia spiritualia, quæ sunt quidem actu intelligibilia propter separationem à materia, non sunt tamen intellectiua, quia esse intellectuum non est natum nisi substantiis conuenire. ideo cùm dicitur quòd immaterialitas est ratio quòd aliquid sit naturæ intellectiuæ intelligitur in substantiis subsistentibus, quia operari tantùm subsistentis est. Patet igitur consequentiam Sancti Thomæ optimam esse & subtilem: & ex eo quod intellectum in actu fit vnum cum intelligente, sequitur à signo, si fit tale in actu per abstractionem à materia, non solùm quòd intelligens sit immateriale, sed etiam q̄ ex hoc intelligens est, quod materia caret. Quinto, potissima perfectionum est vt aliquid sit intellectiuum, quum per hoc sit quodammodo omnia, omnium perfectiones in se habens, ergo Deus est intellectiuus. patet consequentia, qua Deo nulla perfectio deest eorum quæ compositionem in Deo non ponunt.

ADVERTE hic ex doctrina Sancti Thomæ, prima par. quæst. 14. & veri. quæst. 2. quòd quum vnaquæque res sit ad gradum suæ naturæ & perfectionis determinata, hoc habet proprium cognoscentia, vt & aliarum rerum naturas & perfectiones habere possint, dum ad cognoscendum, aliarū rerum similitudinibus informatur. & sic intellectus qui omnium est cognoscitiuus, omnium est receptiuus, & est quodammodo omnia, dum omnium similitudinibus informatur, ita quòd si sit potentialis intellectus, antequam informetur similitudinibus rerum, est illa res in potētia. quando autem est actu informatus, dicitur, illæ res in actu.

Quomodo cognoscētia aliarum rerum naturas in se recipiunt.

CONSIDERANDVM tamen, quòd licet etiam non cognoscentia recipiant in seipsis aliarum rerum naturas, hoc tamen differenter est à naturis cognoscentibus. Nam illa non recipiunt essentias subsistantiales aliarum rerum, sed tantùm accidentia, similiter accipiunt accidentia secundū aliquod eorum esse naturale. Perfectio quoque alterius rei non est in ipsis vt existens perfectio alterius, sed tantùm vt propria perfectio. in cognoscente autē præsertim intellectiuo natæ sunt esse, non tantùm accidentium essentię, sed etiam substantiarum. similiter non recipiuntur in eo secundum esse naturale, sed secundum esse intentionale. nō recipiuntur quoque vt perfectiones tantùm intellectus existentes, sed vt existentes perfectiones rerum extrinsecarū, sicut natura & perfectio lapidis, vt existens lapidis perfectio, in intellectu recipitur. est enim similitudo lapidis in anima, ipsa lapidis natura quæ est extra animā, sed in esse intelligibili. & hoc est proprium cognoscentis, vt perfectionē alterius, existentem alterius perfectionem, in seipso immaterialiter recipiat.

EX iis patet solutio cuiusdam instantiæ quæ posset fieri contra hāc propositionem, quam ponit S. Thomas explicitè prima parte quæst. 14. arti. 1. hic verò ponitur implicitè, scilicet sola cognoscentia nata sunt habere formā rei alterius in se. Si enim loquamur quantū ad esse naturale rerum, cōstat quòd etiam non cognoscentia, rerum aliarum formas suscipiunt. nam aqua recipit caliditatem, & paries albedinem. Si verò loquamur quantum ad esse intentionale, constat quòd in aere recipitur species albi & nigri, & soni, ac aliorum sensibilium.

SED patet ex dictis quòd instantia nulla est. tum quia propositio Sancti Thomæ intelligitur de formis, & naturis subsistentibus, non autem de formis accidentalibus. Manifestum est autem, quòd substantia non cognoscens non recipit aliarum substantiarum naturas in se, sed bene substantia cognoscitiua, tum quia licet in aere recipiatur forma albi secundum esse intentionale, non tamen recipitur in aere vt perfectio existens albi, sed tantùm vt perfectio aliquo modo aeris: in sensu autem & intellectu (vt dictum est) recipitur intentionaliter natura rei cognitæ, vt est ipsius rei cognitæ perfectio: ex quo habet cognoscens vt ipsam rem cognoscat.

POTEST etiam dici quòd naturæ cognoscitiuæ proprium est recipere formas aliarum rerum gratia sui ipsius, id est, propter propriam perfectionem, scilicet vt sua propria operatio sit perfecta. hoc autem non conuenit aeri. Nam in aere recipitur species colorati vt ipsam deferat ad sensum, non autem vt propria aeris operatio per talem speciem accipiat complementum.

Sexto, Deus omnibus rebus naturalibus præstituit & determinat finē, ergo est intellectiuus. probatur consequentia, quia non posset præstituere finē nisi intelligeret. antecedens verò probatur. naturalia tendunt in fines determinatos, cùm non à casu proueniant vtilitates naturæ, sed semper, aut pro maiori parte. ergo aut præstituunt sibi finem, aut ab alio eis determinatur, & præstituitur. sed non præstituunt sibi finem, cùm rationem finis non cognoscant. ergo ab alio eis præstituitur, qui eorum naturæ conditor est. hunc autem dicimus Deum, ergo, &c.

Nec naturalia, nec bruta præstituunt sibi finem.

ADVERTE hic quòd præstituere sibi finem, est statuere sibi aliquid ad quod propriæ operationes dirigantur, sicut sagittator statuit sibi terminū ad quem sagittam vult dirigere. hoc autē conuenire non potest, nisi cognoscenti & finem, & quid est finis, & quòd aliquid rationem finis habeat. non enim potest aliquid vt finis statui nisi à cognoscente & apprehendente quid sit esse finem, quia scilicet est vltimum ad quod opera diriguntur. Agentia autem naturalia, licet ordinātē in suis operationibus procedant, quia ab intellectu aliquo diriguntur, ipsum tamen finem non cognoscunt, & multò minus finis rationem, & quidditatem, bruta autem licet cognoscant id quod est finis suarum operationum materialiter, non tamen formaliter illud cognoscunt sub ratione finis. vnde & ipsa rationem finis non cognoscunt, & per consequens nec ipsa sibi præstituunt finem. Quum ergo duo requirantur ad hoc vt aliquid sibi statuat & determinet finem: scilicet vt cognoscat finem, & rationem finis, cognitio rationis finis est principaliter requisitum. ideo S. Tho. hoc pro causa hic assignauit, in quo naturalia cum brutis conueniunt, & ex quo illis conuenit vt sibiipsis finem non præstituant. Septimo, Deus est actus primus subsistens, à quo omnia dependent, ergo est intelligens. probatur consequentia: formæ in rebus existentes sunt imperfectæ: quia particulariter, & non secundum communitatem suæ rationis, ergo oportet vt deriuentur à formis non particularitatis, cùm imperfectum deriuetur ab aliquo perfecto: ergo à formis intellectis, cum non inueniatur forma in sua vniuersalitate nisi in intellectu, ergo à formis intelligentibus, si sunt subsistentes: sic enim solùm possunt esse operantes. ergo si Deus est actus à quo omnia dependent, oportet vt sit intelligens.

ADVERTENDVM hic, quod vt superius est ostensum, forma intellecta in actu, ideo est actu intellecta, quia est à materia separata, & sic nō habet limitationem in esse suæ naturæ, ideo forma intellecta vt sic, habet perfectius esse ipsa forma particulariter in re existente, quæ ex eo quòd in fuscepitiuo esse habet, limitatur quantum ad esse naturæ suæ conueniens, quia autem ex eadem causa (vt diximus) prouenit quòd aliquid sit intellectum, & sit intelligens, si subsistat scilicet ex immaterialitate, ideo bene concludit Sanctus Thomas illam formam habentem esse vniuersale & illimitatum, oportere esse intelligentem.

ADVERTE vlterius, cùm inquit Sanctus Thomas quòd formæ non sunt in rebus particularibus secundum communitatē suæ rationis, quòd hoc duplicem sensum habere potest. vnus est, quòd in rebus particularibus non sunt formæ, secundum omnia quæ ad earum rationem pertinent essentialem & hic sensus falsus est, & non est hic intentus. Si enim natura particulariter in re existens non esset secundum totam suam rationem in re, non diceretur res essentialiter talis: non enim sortes essentialiter esset homo, si in eo nō esset hominis quidditas non saluaretur. Alius sensus est, quòd ratio illa non est in re secundum esse illimitatum: & hic sensus verus est, & hic intentus. Licet enim in sorte sit homo secundum totam suam rationē, illa tamen ratio in ipso non habet communitatem suam, & illimitationem, sed tantùm secundum quòd est in intellectu.

SED aduertendum quòd forma quæ habet esse illimitatum in intellectu (quæ etiam dicitur forma intellecta in actu) aliquando nō est subsistens, sed accidens intellectus: & tunc à tali forma res materialis non dependet tanquam ab agente, sicut accidit de forma quæ est in intellectu nostro, quia operari est rei subsistentis, aliquando autem est subsistens, sicut forma quæ est in intellectu diuino. lapis enim immaterialiter in intellectu diuino existens, non est accidens intellectus diuini: sed subsistit & est ipsa diuina substantia: ideo sibi conuenit ratio producentis ipsam formam secundum esse particulare, & limitatum in rebus. Vnde non concluditur simpliciter formam habentē esse particulare dependere ab ipsa secundum quòd habet esse intellectum, sed cum hac additione, quòd subsistat, quia tunc illud esse est omnibus modis perfectius, cùm sit esse subsistens, illimitatum, & infinitum in sua natura, imò in Deo simpliciter infinitum.

Confirmatur vltimò authoritatibus scripturæ Iob 9. & 12. & Psal. & Ro: 11. etiam, & ex nominis impositione. Nam hoc vocabulum θεὸς: quòd apud Græcos Deum significat, dicitur à θεᾶσθαι quod est considerare, aut videre.

Quòd intelligere Dei est sua essentia. Cap. 45.

EX hoc autem quòd Deus est intelligēs, sequitur quod suum intelligere sit suæ essentia. Intelligere enim est actus intelligentis in ipso existēs, non in aliquid extrinsecum transiens: sicut calefactio transit in calefactum: non enim aliquid patitur intelligibile ex hoc q̄ intelligitur: sed intelligēs perficitur. quicquid autem est in Deo, est diuina essentia: intelligere ergo Dei est diuina essentia: & diuinum esse est ipse Deus. nam Deus est sua essentia, & suum esse.

2 Præterea intelligere comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam: sed esse diuinū est eius essentia, † vt suprà probatum est: ergo intelligere diuinū est eius intellectus: intellectus autem diuinus est Dei essentia: aliàs esset accidens Deo. oportet igitur quod intelligere diuinum, sit eius essentia. †Cap. 44.

3 Amplius, actus secundus est perfectior quàm actus primus: sicut consideratio quàm scientia: scientia autē vel intellectus Dei est ipsa eius essentia, si est intelligens, vt ostensum est: † quū nulla perfectio conueniat ei participatiuè, sed per essentiam, vt ex superioribus patet. † si igitur sua consideratio non sit sua essentia, aliquid erit sua essentia nobilius & perfectius: & sic non erit infinitæ perfectionis & bonitatis; vnde non erit primum. †Cap. 44. †Cap. 45. & 23.

Adhuc,

4 Adhuc, intelligere est actus intelligentis. si igitur Deus est intelligens, & non sit suum intelligere, oportet quòd comparetur ad ipsum, sicut potentia ad actum: & ita potentia erit in Deo & actus: quod est impossibile, vt suprà † probatum est. †Cap. 16. & 17.

5 Item, omnis substantia est propter suam operationem. si igitur operatio Dei sit aliquid aliud quàm diuina substantia, erit finis eius aliquid aliud ab ipso: & sic Deus non erit sua bonitas, quum bonum cuiuslibet sit finis eius. si autem diuinum intelligere sit eius esse, necesse est quòd intelligere eius sit simpliciter æternum & inuariabile, & actu tantùm existens: & omnia quę de diuino esse probata sunt. non igitur Deus est in potentia intelligens, aut de nouo aliquid intelligere incipiens, vel quamcunque mutationem aut compositionem in intelligendo habens.

Super cap. 45.

STensō quòd Deus sit intelligere, ostenditur vlterius quòd sit suum intelligere. Proponit autem conclusionem Sanct. Thom. dicens quòd ex hoc quòd Deus est intelligens, sequitur quòd suum intelligere est sua essentia. Et arguit primò sic, Quicquid est in Deo, est diuina essentia: sed intelligere Dei est in Deo, quum sit actio immanens, non autem transmutans ipsum intelligibile: ergo est sua essentia. diuina autem essentia, & diuinum esse est ipse Deus, ergo, &c.

ADVERTENDVM quum inquit S. Thomas quoniā ex hoc quod Deus est intelligens, sequitur suum intelligere esse suam essentiam, quòd hoc consequens non sequitur formaliter ex antecedente. Si enim sequeretur formaliter, Deus est intelligens, ergo suum intelligere est suum essentia: tunc in omni intelligente intelligere esset eius essentia. Sed sequitur tantùm gratia materiæ, ex eo quòd quicquid est in Deo, est Deus. Vnde li sequitur, magis dicit concomitantiam, quàm formalem dependentiam. Sensus enim est, quòd esse intelligentem in Deo, concomitatur identitas actus intelligendi cum intelligente.

Secundò, esse diuinum est eius essentia, ergo intelligere diuinum est eius intellectus, ergo est eius essentia. prima consequentia probatur, quia ita comparatur intelligere ad intellectum, sicut esse ad essentiam. secunda verò, quia intellectus eius est eius essentia, quum nullum accidens sit in Deo.

Intelligere cōparatur ad intellectum sicut eius esse.

NOTANDVM quòd differentia est inter operationes transeuntes non sunt perfectiones intrinsecæ agentis, sed patientis: immanentes autē sunt perfectiones & actualitates agentis: & ex hoc sumitur, quòd intelligere quæ est operatio immanens, comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam. sicut enim esse dicit vltimam actualitatem & perfectionem intrinsecam, per quam aliquid completiuè est in genere entium, ita intelligere est vltima perfectio intellectus intrinseca, per quam completiuè & actualiter est in genere intelligibilium. intellectus enim consideratus vt informatus specie intelligibili tantùm, & non actualiter intelligens, assimilatur rei habenti formam in illo priori quo consideratur & vnita materiæ, & nondum dans illi esse, sed constituens proprium susceptiuum esse, ideo sicut res habens formam in illo priori secundum intellectus consideriationem nondum habet vltimā actualitatem & perfectionem entis: ita intellectus in illo priori ante intelligere consideratur vt nondum completè in actu in genere intelligibilium. per ipsum autem intelligere completur in actu, & amplius vt sic in potentia non manet.

Tertiò, si non esset sic, aliquid esset Dei essentia perfectius & nobilius, & sic Deus non esset primum & perfectissimum ens. Probatur consequentia, quia actus secundus est perfectior actu primo, sicut consideratio quàm scientia, scilicet vbi actus secundus realiter distinguitur à primo, sed scientia & intellectus Dei est idem quòd eius essentia. ergo ille actus erit perfectior essentia diuina. Quartò, Deus cōpararetur ad intelligere sicut potentia ad actū, quia intelligere est actus intelligentis. hoc autem est impossibile, ex suprādictis, ergo, &c: Quintò, omnis substantia est propter suam operationem. ergo si operatio Dei est aliud à sua substantia, aliquid aliud erit finis eius intrinsecus, scilicet & proximus. ergo aliquid aliud erit bonitas eius. quum bonum cuiuslibet rei sit finis eius.

EX istis deducitur corollariè. Primò, quòd intelligere Dei sit æternum & inuariabile, & in actu tantùm existens: quia si est idem quòd suum esse, quicquid realiter conuenit ipsi esse, cōuenit ipsi intelligere. Secundò, quòd Deus non est in potentia intelligens, aut de nouo aliquid incipiens intelligere aut mutationem vel compositionem in intelligendo habens, quia omnia hęc conueniunt enti diuino in comparatione ad esse suum.

Quòd Deus per nihil aliud intelligit, quàm per suam essentiam. Cap. 46.

†Idem p. p. q. 14. ar. 2. †Cap. 45.

EX his autem quæ sunt suprà † ostensa, euidenter apparet quòd intellectus diuinus nulla alia specie intelligibili intelligat, quàm sua essentia. Species enim intelligibilis principium formale est intellectualis operationis, sicut forma cuiuslibet agentis principiū est propriæ operationis. diuina autē operatio intellectualis est eius essentia, vt ostensum est. † esset igitur aliquid aliud diuinę essentię principium & causa, si alia intelligibili specie, quàm sua essentia intellectus diuinus intelligeret: quòd suprà † ostensis repugnat. †Cap. 44. †Cap. 45.

2 Ad hæc, per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu: sicut per speciem sensibilem sensus actu est sentiens. comparatur igitur species intelligibilis ad intellectum, sicut actus ad potentiam. si igitur diuinus intellectus aliqua alia specie intelligibili intelligeret quā seipso, esset in potentia respectus alicuius. quod esse nō potest, vt suprà † ostensum. †Cap. 16. & 17.

3 Amplius, species intelligibilis in intellectu præter essentiam eius existens, esse accidentale habet: ratione cuius scientia nostra inter accidentia cōputatur. in Deo autem non potest esse aliquod accidens, vt suprà † ostensum est. igitur non est in intellectu eius aliqua species præter ipsam diuinam essentiam. †Cap. 23.

4 Adhuc, species intelligibilis est similitudo alicuius intellecti. si igitur in intellectu diuino sit aliqua intelligibilis species præter essentiā ipsius, similitudo alicuius intellecti erit. aut igitur diuinæ essentiæ, aut alterius rei. ipsius quidem diuinæ essentiæ non potest esse: quia sic diuina essentia non esset intelligibilis per seipsam: sed illa species faceret eam intelligibilem. Nec etiam potest esse in intellectu eius species alia præter essentiam ipsius, quæ sit alterius rei similitudo. illa enim similitudo imprimitur ei vel à se vel ab alio. Non autem à seipso, quia sic idem esset agens & patiens: esset q̄; aliquod agēs quod non suam, sed alterius similitudinem induceret in patiente. Et sic non omne agens sibi simile ageret. Nec ab alio: esset enim aliquod agens prius eo. ergo impossibile est quòd in ipso sit aliqua species intelligibilis præter ipsius essentiam. †Cap. 45.

5 Præterea intelligere Dei est eius esse, vt suprà † ostensum est. si igitur intelligeret per aliquam speciem quæ non sit sua essentia, esset per aliquod aliud à sua essentia: quod est impossibile. non igitur intelligit per aliquā speciem quæ non sit sua essentia.

Super cap. 46.

POst determinationem de cognitione diuina secundum se vlterius determinat Sanctus Thomas de ipsa ex parte medii cognoscendi, & ponit hanc conclusionem. Intellectus diuinus nulla alia specie intelligibili intelligit, quam sua essentia. probatur. Primò, quia si per speciem aliam ab essentia sua intelligeret, esset aliquid aliud diuinæ essentiæ principium & causa. Probatur consequētia, quia species est principium formale intellectionis, sicut forma cuiuslibet agentis est principium propriæ operationis. Quum ergo operatio intellectualis Dei sit eius essentia, aliquid aliud erit principium essentiæ.

ADVERTE hic, quòd forma quæ est ratio agendi, inhærens immediato principio operationis, & principium specificatiuum formaliter operationis est, & principium elicitiuum eius ac productiuum effectiuè, vt principium tamen quo non vt principium quod. propterea si esset in intellectu diuino species ab essentia distincta, suæ intellectionis esset aliquod principium effectiuum, & specificatiuum, & per consequens ipsius essentiæ.

Secundò, intellectus diuinus esset in potentia respectu alicuius, quia comparatur species ad intellectum sicut actus ad potentiam, quum per ipsam intellectus actuetur, & fiat intelligens actu.

NOTANDVM quòd per speciem fit intellectus intelligens actu, non quidem vltima actualitate, quia vt diximus, per intelligere fit completiuè actu in genere intelligibilium, sed in actu primo tantùm, eo modo quo per formā aliquid fit in actu secluso operatione.

Tertiò, in Deo non potest esse accidens: ergo neque species ab intellectu distincta. patet consequentia, quia species distincta ab essentia intellectus habet esse accidentale.

ADVERTE quòd ab vniuersalitate istius propositionis, excludenda est essentia diuina, quæ intellectui beatorum per modum speciei vnitur. illa enim non habet esse accidentale. Vel dicendum, quòd loquitur hic Sanctus Thomas de specie quæ vnitur formaliter intellectui secundum esse, quomodo non vnitur essentia diuina intellectui beatorum.

Quartò, illa species erit similitudo aut diuinæ essentiæ, aut alterius rei, quia species intelligibilis est similitudo alicuius intellecti, non diuinæ essentiæ, quia tūc nō esset intelligibilis per seipsam, sed per ipsam specie fieret intelligibilis, non alicuius alterius, quia imprimeretur ei aut à se, aut ab alio. Non à se, tū quia idem esset agens & patiens: tum quia esset aliquod agens quod non similitudinem sui, sed alterius in patiente induceret, & sic non omne agens ageret sibi simile. Nec ab alio, quia tunc esset aliquod agens prius eo, ergo, &c.

SED occurrunt in hac ratione plura dubia. Primum est, quia non videtur sequi: si in intellectu diuino sit similitudo ipsius diuinæ essentiæ, quòd ipsa non sit intelligibilis per seipsam. Nam vnus Angelus (vt inferius ostendetur) alium per speciem eius intelligit, & tamen quælibet est secundum se intelligibilis, quum sit immaterialis. Secundum est, quia non videtur inconueniens ex parte intellectus, quòd idem sit agens & patiens. Nam intellectus agit in seipso actum intelligendi, & conceptum.

Tertium est, quia non videtur inconueniens, quòd aliquid alterius similitudinem producat, sicut intellectus in actu producit conceptum qui est similitudo rei intellectæ: & imaginatio in se producit similitudinem montis aurei.

Respondetur ad primum, quòd non ideo facit Sanctus Thomas illam consequentiam, quasi nullum actu intelligibile possit absolutè per speciem intelligi, sed quia non indiget specie vt à seipso intelligatur. Nam quum sibi

ipsi

Universidad de Deusto
Biblioteca

ipsi præsens sit, non est opus specie ipsum intellectui repræsentante in esse intelligibili, si est actu intelligibile. Et si aliquis rei essentia indiget specie ad hoc vt intelligatur à seipsa, signum est quòd secundum seipsam intelligibilis non est, neque ponitur in genere intelligibilium tanquam actus aut existens in actu, sed tanquam potentia, quemadmodum intellectus noster. Adsecundum dicitur, quòd etiam apud intellectum non potest idem omnino esse agens & patiens. Intellectus enim simul cum specie qua intelligit, producit actum intelligendi & conceptum: solus autem illam recipit: vnde non est omnino idem agens & patiens. Si autem intellectus diuinus causaret in se species intelligibiles quibus intelligeret, idem omnino esset agens & patiens. Ad tertium dicitur, quod non est inconueniens vt aliquid alterius similitudinem producat, quando illud agenti etiam simile fuerit, quia quod est similitudo alicuius, est etiam similitudo illius cui illud assimilatur. sed inconueniens est, quòd agens producat formam quæ alterius similitudo tantùm sit, & non ipsius agentis: quod eueniret si intellectus diuinus nudè consideratus causaret in seipso similitudinem alicuius intelligibilis. Quod autem instatur de intellectu & imaginatione, dicitur quòd conceptus ab intellectu productus, non tantùm similitudo rei intellectæ, sed etiam similitudo intellectus informari specie intelligibili, inquantum intellectus in actu cum re intelligibili similitudinem habet, imò aliqualem identitatem. Similiter montis aurei similitudo ab imaginatione formata, est etiam similitudo imaginationis habentis in se speciem auri, & speciem montis. Quintò, sequeretur quòd esset per aliquid aliud à sua essentia: probatur consequentia, quia intelligere Dei est eius essentia.

ADVERTE quòd ista ratio differt à prima: quia prima arguebat de essentia, quòd haberet principium & causam productiuam: in hac autem arguitur quòd ipsum esse productum esset ab alio sicut ipsum intelligere, & sic Deus per aliud esset in rerum natura, tanquam per causam sui esse. licet autem esse & essentia in ipso sint idem, quia tamen formaliter ex parte intellectus nostri distinguuntur, ideo ab ipsis diuersæ rationes sumi possunt.

Quòd Deus perfectè intelligit seipsum. Cap. 47.

†Idem p.p. q.14.ar.3.

EX hoc autem vlterius patet, quòd ipse seipsum perfectè intelligit.

Quum enim per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet. vnum est, vt species intelligibilis perfectè rei intellectæ conformetur. aliud est, vt perfectè intellectui coniungatur. quod quidē tantò fit amplius, quantò intellectus in intelligendo maiorem efficaciam habet. Ipsa autem diuina essentia, quæ est species intelligibilis, quàm intellectus diuinus intelligit, est ipsi Deo penitus idem, estq; intellectui ipsius idem omnino. seipsum igitur Deus perfectissimè cognoscit.

2 Adhuc, res materialis intelligibilis efficitur per hoc, quòd à materia & à materialibus conditionibus separatur: quod igitur est per sui naturam ab omni materia, & materialibus conditionibus separatum, hoc est intelligibile secundum suam naturam. sed omne intelligibile intelligitur secundum quòd est vnum actu cum intelligente: ipse autem Deus intelligens est: vt

†Cap.44. †suprà † est probatum. igitur quum sit immaterialis, & omnino & maximè sibiipsi sit vnum: maximè seipsum intelligit.

3 Item, ex hoc aliquid actu intelligitur, quòd intellectus in actu, & intellectum in actu, vnum sunt. diuinus autem intellectus est semper intelligens in actu. Nihil enim est in potentia & imperfectum in Deo. essentia autem Dei secundum seipsam perfectè intelligibilis est:

†Cap.45. †Cap.46. vt ex prædictis patet. † Quum igitur intellectus diuinus & essentia diuina sint vnum, vt ex dictis † manifestum est. Relinquitur quòd Deus perfectè seipsum intelligat. Deus enim est & suus intellectus, & sua essentia.

4 Adhuc, omne quod est in aliquo per modum intelligibilem, intelligitur ab eo. essentia autem diuina est in Deo per modum intelligibilem. nam esse naturale dei, & esse intelligibile, vnum & idem sunt, quum esse suum sit suum intelligere. Deus igitur intelligit essentiam suam, ergo seipsum, quum ipse sit sua essentia.

5 Amplius, actus intellectus, sicut & aliarum animæ potentiarum, secundum obiecta distinguuntur. tantò igitur erit perfectior operatio intellectus, quantò erit perfectius intelligibile. sed perfectissimum intelligibile est essentia diuina cùm sit perfectissimus actus, & prima veritas. operatio autem intellectus diuini est etiam

†Cap.45. nobilissima, quum sit ipsum esse diuinum, vt ostensum est. † Deus igitur seipsum intelligit.

6 Adhuc, rerum omnium perfectiones in Deo maximè inueniuntur: inter alias autem perfectiones in rebus creatis inuentas maxima est intelligere Deum: cùm natura intellectualis alijs præmineat, cuius perfectio est intelligere: nobilissimum autem intelligibile Deus est: Deus igitur maximè seipsum intelligit.

Hoc autem authoritate diuina cõfirmatur: ait nanque Apost. 1. Cor. 2. quòd Spiritus Dei scrutatur etiam profunda Dei.

Super cap. 47.

POst quam determinauit Sanctus Thomas de cognitione diuina ex parte cognoscentis, nunc de ipsa ex parte obiecti determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò agit de primo & per se obiecto cognitionis diuinæ. Secundò, de secundario eius obiecto. cap. 49. Circa primum duo facit. primò ostendit quòd Deus seipsum perfectè cognoscit. Secundò, quòd solùm seipsum primò & per se. sequ. Primò ergo ponit hanc conclusionem, Deus seipsum perfectè intelligit. probatur autem primo. Species intelligibilis qua intellectus diuinus intelligit, est ipsi Deo penitus idem, quia est essentia diuina, & est omnino idem intellectui: ergo seipsum perfectissimè intelligit. probatur consequ. quia cùm intellectus per speciem intelligibilem in rem feratur intellecti, perfectio intellectionis est ex eo quod species intelligibilis perfectè rei intellectæ confirmatur, conformitate scilicet repræsentationis, & perfectè coniungitur intellectui. Non potest autem magis conformari species intelligibilis rei intellectæ, quàm si illi sit omnino idem. nec magis vniri intellectui, quàm si ille idem secundum rem, ergo, &c. Secundò, Deus est omnino immaterialis, & sibiipsi maximè vnum, ergo seipsum maximè intelligit. Probatur consequent. quia ex hoc aliquid est intelligibile secundum se quòd est immateriale, quum res materialis intelligibilis efficiatur per abstractionem à materia, & à materialibus conditionibus. Intelligitur autem secundum quòd est vnum actu cum intelligente. Quomodo intelligibile sit vnum actu cum intelligente, dictum est superius: sed tamen aduertendum quòd dixit Sanct. Tho. ipsum fieri oportere vnum actu, quia antequam intellectus informetur specie intelligibili, est vnum cum intellectu potentia tantùm, inquantum intellectus est in potentia ad eius receptionem, sed per hoc nõ intelligitur, imò requiritur vt actu vniatur intellectui. Similiter intellectus informatus specie, si non actualiter intelligat, est quidem vnum actu cum intelligibili, sed non actu perfecto: ideo tunc intelligitur res tantùm imperfecto modo, scilicet habituliter. Quando autem est in actuali consideratione, intelligibile est vnum cum intellectu perfecto modo: ideo tunc perfectè intelligitur. Tertiò, diuinus intellectus est sẽper intelligens actu, & essentia diuina est secundum se perfectè intelligibilis. Item, intellectus diuinus & essentia diuina sunt vnum. ergo Deus perfectè seipsum intelligit. probatur consequ. quia ex hoc aliquid actu intelligitur, quòd intellectus in actu, & intellectum in actu sunt vnum.

ADVERTE quòd ista ratio à præcedenti formaliter distinguitur, quia ibi considerabatur intellectus absolutè, & vnio intelligibilis ad ipsum: in hac autem consideratur intellectus vt actu semper intelligens, & vnio intelligibilis in actu ad intellectum semper actu intelligentem. Quartò, Deus intelligit essentiam suam: ergo seipsum: quia ipse est sua essentia. probatur antecẽd. quia essentia diuina est in Deo per modum intelligibilem, eò quòd esse naturale, & esse intelligibile Dei vnum & idem sint, cùm esse suum sit suum intelligere. omne autem quod est in aliquo per modum intelligibilem, intelligitur ab eo.

ADVERTENDVM quòd esse in aliquo modo intelligibili, est esse in ipso vt actu intelligibile ab ipso. & quia esse actu intelligibile, consequitur ad esse immateriale, vt superius est ostensum: ideo quod est in aliquo immaterialiter, est in ipso secundum modum intelligibilem. In Deo autem omnia sunt vt actu intelligibilia & immaterialiter: quia cùm vnumquodque recipiatur secundum modum recipientis, & esse naturale diuinum sit idem realiter quod intelligere: non potest aliquid in Deo esse, nisi modo intelligibili, eò quòd res materiale esse habens non possit esse in eo quod omnino immateriale est, & quod per ipsum intelligere in rerum natura realiter existit. Quintò, operatio intellectus diuini est nobilissima, cùm sit ipsum esse diuinum, ergo Deus intelligit se. probatur consequ. quia tantò est perfectior operatio, quantò fuerit perfectius intelligibile, eò quòd actus intellectus, sicut & aliarum potentiarum animæ, per obiecta distinguantur ac specificentur. sed essentia diuina est perfectissimum intelligibile, eò quòd sit perfectissimus actus, & prima veritas, ergo perfectissima intellectio debet ad essentiam diuinam terminari.

NOTANDVM quòd cùm ens & verum sint obiectum intellectus, vnum vt quod actus intellectus terminat, alterum vt quod omnem actũ intelligendi concomitatur, vtroque modo essentiæ diuinæ Sanct. Thom. attribuit rationem perfectissimi obiecti, quia inquam & perfectissimus est actus, & prima, & per consequens summa veritas est.

ADVERTENDVM quoque cùm inquit Sanct. Thom. actus intellectus per obiecta distingui, dat etiam intelligere, quòd specificantur & habent perfectionẽ ex obiectis. actus enim est qui distinguit formaliter & separat. ideo dicere quòd per obiecta distinguuntur, est dicere quòd obiecta sunt formæ ipsorum, & ex consequenti ab eis & speciem habent, & perfectionem. Sed de hoc fortassis inferius tractabitur latius. Sextò, intelligere Deum, maxima perfectio est, ergo maximè Deo conuenit, quia rerum omnium perfectiones maximè Deo conueniunt. antecedens probatur, quia natura intellectualis omnibus aliis præminet, & nobilissimum intelligibile est Deus. ex quo sequitur cùm per intelligere, aliis naturis intelligibilis natura præmineat, & perfectissimum intelligere sit quod ad perfectissimum intelligibile, quod est Deus, terminatur: quòd natura Deum intelligens omnibus simpliciter præminet. & sic intelligere Deum, est maxima perfectio. Confirmatur & authoritate Apostoli, 1. Cor. 2. dicentis quòd Spiritus dei scrutatur etiam profunda dei.

Quòd

Quòd Deus primò & per se solùm seipsum cognoscit. Cap. 48.

EX præmissis autem apparet quòd Deus primò & per se solùm seipsum cognoscit. Illa enim res solùm est primò, & per se ab intellectu cognita, cuius species intelligit. operatio enim formę, quę est operationis principium, proportionatur: sed id quo Deus intelligit, nihil est aliud quàm

†Cap.46. sua essentia, vt suprà † probatum est: igitur intellectum ab ipso primò & per se, nihil est aliud quàm ipsemet.

2 Adhuc, impossibile est simul multa primò & per se intelligere. vna enim operatio non potest simul multis terminis terminari. Deus autem quandoque seipsum

†Cap.47. intelligit, vt probatum est. † si igitur intelligit aliquid aliud quasi primò & per se intellectum, oportet quod intellectus eius mutetur de consideratione sui in considerationem alterius: id autem est eo ignobilius: sic igitur intellectus diuinus mutatur in peius: quod est impossibile.

3 Amplius, operationes intellectus distinguuntur penes obiecta. si igitur Deus intelligit se & aliud à se quasi principale obiectum, habebit plures intellectuales operationes: ergo vel sua essentia erit in plura diuisa, vel aliquam intellectualem operationem habebit, quæ non est sua substantia: quorum vtrunque impossibile esse monstratum est. Restat igitur nihil à Deo esse cognitum quasi primò & per se intellectum, nisi suam essentiam.

4 Item, intellectus secundum, quòd est differẽs à suo intellecto, est in potentia respectu illius. si igitur aliquid aliud sit intellectum à Deo primò & per se: sequetur quod ipse sit in potentia respectu alicuius alterius: quod

†Cap.16. est impossibile: vt ex dictis † patet.

5 Præterea, intellectus est perfectio intelligentis. secundum enim hoc intellectus perfectus est, quod actu intelligit: quod quidem est per hoc, quod est vnũ cum eo quod intelligitur. si igitur aliquid aliud à Deo sit primò intellectum ab ipso, erit aliquid aliud perfectio ipsius, & eò nobilius: quod est impossibile.

6 Amplius, ex multis intellectis intelligentis scientia integratur. si igitur sunt multa scita à Deo quasi principaliter cognita, & per se: sequitur quòd scientia Dei sit ex multis composita: & sic vel erit essentia diuina composita, vel scientia erit accidens deo. quorum vtrunque est impossibile, vt ex dictis manifestum est. relinquitur igitur quòd id quod est primò & per se intellectũ à deo, non sit aliud quàm sua substantia.

7 Adhuc, operatio intellectualis speciem & nobilitatem habet secundum id quod est per se & primò intellectum, quum hoc sit eius obiectum. si igitur Deus aliud à se intelligeret quasi per se & primò intellectum, eius operatio intellectualis speciem & nobilitatem haberet secundum id quod est aliud ab ipso: hoc autem est impossibile: quum sua operatio sit eius essentia, vt ostensum est. sic igitur impossibile est quòd intellectũ à Deo primò & per se, sit aliud ab ipso.

Super cap. 48.

Primò & per se cognosci dupliciter potest intelligi.

SEcunda conclusio quam ponit Sanctus Thomas, est ista, Deus primò & per se solum seipsum cognoscit. Pro cuius intelligentia notandum, quòd duplex est modus quo aliquid dicitur primò per se cognosci. Vnus, vt cognoscatur tanquam formale obiectum, sub quo omnia ad potentiam referantur. Nam quum in plura obiecta feratur potentia, sicut visus in plures colores, & vna potentia non feratur in plura inquantum plura sunt: oportet vt illa in aliquo vno conueniant, ea omnia continente & vniente: & hoc est quod dicitur primò, & per se obiectum potentiæ, quia nihil illorum plurium attingitur à potentia, nisi inquantum illo vno participat, sicut neque album neque nigruin videtur, nisi inquantum colorata sunt.

Alius modus est, vt cognoscatur non per aliud cognitum in quo cognoscatur, sed ipsum secundũ se à potentia apprehendatur. hoc modo dicitur videri albũ primò & per se, quando non videtur per aliud visum. Vtroque modo diuina essentia est primum, & per se obiecti intellectus diuini. & quia inquantum ab illo comprehenditur, non per aliquam aliam rationem quam participet, sed per seipsam intelligitur ex propria ratione, omniaque alio à diuino intelliguntur intellectu inquantũ in diuinæ essentiæ ratione per quandam participationem vniuntur, & qua intelligitur secundum se, non autem in alio intellecto. Sed licet vtroque modo primò & per se intelligatur, videtur tamen secundus modus hic esse intentus, eo quod comparetur ad alia primò & per se cognita, tanquam in alias intellectibus possit inueniri primo & per se cognita: constat autem hoc verum esse in secundo sensu, non autem in primo, quum ab vnitate illius primò & per se obiecti potentia tendat. Quòd autem ista sit mens Sancti Thomæ, hic ex rationibus additis apparet manifestè. Probatur autem conclusio. Primò id quod Deus intelligit nihil est aliud quàm diuina essentia. ergo primò & per se intellectum ab ipso, nihil aliud est quàm ipsemet. probatur consequen. quia illud solum est primò, & per se ab intellectu cognitum, cuius speciem intelligit, eò quòd operatio proportionetur formæ quæ est operationis principium.

ADVERTENDVM circa istam propositionem, Illud primò & per se ab intellectu cognoscitur, cuius speciem intelligit: & eius probationem, quod quum omne agens agat sibi simile, & omne cognoscens cognoscat sibi simile, eò q. simile simili cognoscatur: oportet vt operatio terminetur ad id quod est simile principio formali operationis; & hoc est operationem proportionari formæ, quæ est principium operationis, terminari scilicet ad simile formæ, ex qua elicitur aut specificatur operatio.

Illud primo & per se ab intellectu cognoscitur, cuius speciem intelligit.

Sed quia (vt diximus) dupliciter dici potest aliquid primò, & per se cognitum, ideo duplicem hæc assumpta propositio veritatem habere potest. Si enim velimus accipere primum & per se cognitum primo modo, considerandum est, quòd forma quæ est principium operationis, dupliciter potest considerari, scilicet materialiter, & formaliter. Sicut enim ex parte obiecti sunt materialia obiecta. s. particulares naturæ ad quas operatio potentiæ terminatur, & formalis ratio in qua omnia conueniunt, vt in visu materialia obiecta sunt albedo & nigredo, & alii specifici colores, formale autem est color, quia omnes colores ad visum referuntur inquantum colores sumpta ex parte formæ quæ est principium operationis, materiale, est forma huius particularis, inquantum est hæc forma, & forma illius inquantum est particulariter illius: formale autem est communis ratio, in qua omnes conueniunt formæ talis potentiæ, & qua primò & per se operatur potentia, sicut forma albedinis in visu, vt particulariter simulitudo albedinis, & forma nigredinis, vt nigredinis forma, est forma visus materialis. hoc autem quod dico similitudo coloris, in quo omnes formæ visus conueniunt, est formale in eis, & per ipsam primò & per se visus videt. Sic etiam est parte intellectus, licet in vno intellectu sint species, & similitudines diuersarum naturarum, illæ tamen secundum particulares rationes consideratæ materiales sunt formæ, sed id in quo omnes intellectus illius species conueniunt, est formale: & quod per illud repræsentatur intellectui, est primò, & per se cognitum: sicut quia omnes species intellectus nostri conueniunt in hoc, quòd vnaquæque est species quidditatis materialis loquendo de obiecto proportionato, aut entis loquendo de obiecto adequato: ideo species intellectus nostri formaliter sumpta, qua primo & per se intelligit, est species quidditatis naturalis, aut species entis: & sic quod hic dicitur id esse primò, & per se cognitum ab intellectu cuius speciem intelligit, intelligendum est de specie formaliter sumpta, qua primò & per se intelligit. Sic autem se habet essentia diuina ad intellectum diuinum, quin est forma qua primò & per se intelligit: imò hoc etiam habet proprium, quòd non multiplicatur in plures materiales species, sicut species intellectus nostri: sed vna numero manet, nihilque intellectui diuino repræsentat, nisi inquantum est diuina essentia aut formaliter, aut participative. ideo primò & per se cognitum ab intellectu diuino, est ipsa diuina essentia, & Deus ipse. Si autẽ accipiatur primò & per se cognitum secundo modo, vt diximus hoc loco accipi à Sancto Thoma, tunc intelligitur quòd illud primò, & per se cognoscitur ab intellectu, cuius speciem tanquam primò illud repræsentante, non autem repræsentante aliud prius in quo reluceat, intelligit. Et quia species qua intellectus diuinus intelligit primò & per se, diuinam essentiam repræsentat, alia autem vt in diuina relucent essentia, & nulla alia species est in diuino intellectu, ideo ipse solus primò, & per se à se intelligitur. Secundò, & est ratio sumpta ex 12. Met. tex. 51. Si non sic esset, tunc intellectus diuinus mutaretur de cõsideratione sui in considerationem alterius: & cum illud esset eo ignobilius, mutaretur in peius. probatur consequentia, quia impossibile est primò, & per se plura simul intelligere, eò quòd vna operatio simul multis terminis non possit terminari, ergo quum Deus se quandoque intelligat, si aliquid aliud intelligat tanquam primò, & per se intellectum, mutabitur intellectus sius de consideratione sui ad consideration em alterius.

ADVERTE quòd ista ratio supponit, quòd Deus seipsum primò, & per se intelligat ex præcedentibus: probat autem, quòd nihil aliud intelligit primò & per se. Sed occurrunt duo dubia.

Vna operatio nõ potest diuersis terminis primò & per se terminari.

Primum est, quia videtur quòd vna operatio possit diuersis terminis primò, & per se terminari: eadem enim solis calefactio liquefacit ceram, & lutum indurat. Secundò, circa rationem. Posset enim aliquis dicere, quòd ex eo quòd intellectus diuinus intelligit aliquid aliud, non oportet vt cesset ab intellectione sui. Nam & Angelus semper seipsum intelligens, vt inferius ostendetur, etiam alia intelligit primò, & per se ad sensum conclusionis.

Ad primum respondetur, quòd illa operatio, licet sit vna ex parte principii actiui formaliter. & ideo ab vna forma procedat, tamen virtualiter est plures, & ex parte passiuorum multiplicatur, vnumquodque enim illorum eum suo modo recipit. Ad secundum respondetur, quòd Angelus licet intelligat alia, non tamen cessat a cognitione sui, quia alia intelligit per species suæ essentiæ superadditas, & consequenter plures simul habere intellectiones potest ad diuersa primò, & per se terminatas, ideo non oportet vt dum alia intelligit desinat se intelligere. Deus autem sua tantùm essentia intelligit, vt sutellig

Universidad de Deusto
Biblioteca

tur. Vnde hoc loco cùm dicitur quòd operationes distinguuntur secundum obiecta, intelligitur de obiectis ad quæ per se & distincte omnino terminatur operatio, & de reali distinctione operationum. Quartò, intellectus diuinus esset in potentia respectu alicuius alterius. Probatur consequentia, quia intellectus differens à suo obiecto intellecto, est in potentia respectu illius.

Quintò, esset aliquid aliud perfectio diuini intellectus, & eo nobilius. Probatur consequentia, quia intellectum scilicet primum quod per propriam speciem intelligitur, est perfectio intelligentis, & per consequens, vt sic, est eo perfectius. Intellectus enim perfectus est (vltima scilicet perfectione) eò quòd actu intelligit: hoc autem est ex hoc, quòd est vnum cum eo quod intelligitur, tanquam scilicet ipso informatus. Sextò, scientia Dei esset composita, & sic Dei essentia esset composita, si scientia Dei est idem quòd eius essentia: vel scientia erit accidens Deo. Probatur consequentia, quia ex multis principaliter & primò intellectis integratur scientia.

ADVERTENDVM quòd scientia ex ea parte qua dicit ordinatam collectionem specierum intelligibilium, dicit quoddam vnum aggregatione & compositum. Ideo vbi multa per diuersas species cognoscuntur ab aliquo intellectu, illa scientia compositionem & multiplicitatem habet. Hoc autem euenit, vbi multa primò & per se intelliguntur: quia tunc vnumquodque non per alterius speciem intelligitur, sed per propriam speciem & adæquatam, ideo si essent plura primò & per se à Deo cognita, scientia Dei compositionem & multiplicitatem haberet. Septimò, si esset aliud primò, & per se cognitum à Deo, intellectio Dei speciem & nobilitatem haberet secundum id quod est aliud ab ipsa. hoc autem impossibile est, quum sua operatio sit sua essentia. Probatur consequentia, quia intellectio speciem & nobilitatem habet secundum id quod est primo, & per se intellectum, quum hoc sit eius obiectum.

SCIENDVM quòd quum vna intellectio ad multa possit simul terminari secundum quòd vnum in altero continetur, illud tamen quod primò & immediatè per speciem intelligibilem tanquam per propriam speciem repræsentatur, absolutè dicitur talis operationis obiectum, & primò & per se cognitum; non autem quæ repræsentantur secundariò tanquam contenta in primo & principali obiecto: sicut si aliquis videat speculum in quo multę imagines apparent, primò & per se cognitum & visum est ipsum speculum, non autem ea quæ in illo videntur: & ab eo specificatur, non à visis in eo. dicitur enim absolutè visio speculi, aliorum autem dicitur visio in speculo. Propter hoc inquit Sanctus Thomas intellectionem habere speciem & nobilitatem secundum primum, & per se cognitum, eò quòd illud sit obiectum suum, quod scilicet simpliciter & absolutè dicitur intellectionis obiectum.

Quod Deus cognoscat alia à se. Cap. 49.

†Idem p.p. q.14.ar.5.

EX hoc autem quòd Deus seipsum cognoscit primò & per se: quòd alia à seipso cognoscat etiam, ponere oportet. Effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suæ causæ. Vnde scire dicimur vnumquodque, quum causam eius cognoscimus. Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi alijs. quum igitur suam essentiam plenissimè cognoscat, oportet ponere quòd etiam alia cognoscat.

2 Adhuc, similitudo omnis effectus in sua causa aliqualiter præexistit, quum omne agens agat sibi simile. omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. si igitur Deus aliquarum rerum est causa, quum ipse sit secundum suam naturam intellectualis: similitudo causati sui in eo erit intelligibiliter. quod autem est in aliquo, per modum intelligibilem ab eo intelligitur. Deus igitur res alias à seipso verè cognoscit.

3 Amplius, quicunque cognoscit perfectè rem aliquã, cognoscit omnia quę de re illa verè possunt dicit: & quę ei conueniunt secundum naturam. Deo autem secundum suam naturam conuenit quod sit aliorum causa. cùm igitur perfectè seipsum cognoscat, cognoscit se esse causam. quod esse non potest nisi cognoscat aliqualiter causatum. quod est aliud ab ipso. nihil enim sui ipsius causa est. ergo deus cognoscit alia à se. Colligendo igitur has duas conclusiones, apparet deum cognoscere seipsum quasi primò & per se notum: alia verò sicut in essentia sua visa. Quam quidem veritatem expresè Dionysius tradit in 7.ca. de diui. nom. dicens, Non secundũ visionem singulis se immittit, sed secundum causæ continentiam scit omnia. Et infrà, Diuina sapientia seipsam cognoscens, scit alia. Cui etiam sententię attestari videtur scripturę sacrę authoritas. Nam in Psal.101. de deo dicitur, Prospexit de excelso sancto suo: quasi de seipso excelso alia videns.

Super cap. 49.

POstquam determinauit Sanctus Thomas de primo, & per se obiecto diuinę cognitionis: nunc de secundario obiecto determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de tali obiecto in generali, secundò in speciali, cap. 63. Circa primum duo facit. Primò agit de obiecto cognito per se, secundò de obiecto concomitante obiectum cognitum, scilicet de veritate, cap. 59. Circa primum duo facit. Primò agit de obiecto cognito, secundò, de modo cognitionis ipsius, cap. sequenti. Quantum ad primũ ponitur hæc conclusio, Deus cognoscit alia à se. Et probatur primò sic, Deus cognoscit suam essentiam plenissimè, ergo cognoscit alia à se. Probatur consequentia, quia effectus cognitio sufficienter habetur per cognitionem suæ causę. Vnde dicimur scire vnumquodque cùm causam eius cognoscimus. Deus autem per essentiam suam est causa essendi aliis, ergo, &c.

ADVERTENDVM quòd in ista conclusione non determinetur modus cognitionis, an scilicet perfectè vel imperfectè Deus alia cognoscat, sed absolutè agitur de cognitione aliorum, siue perfectè siue imperfectè cognoscantur. Vnde ex ista ratione absolutè concluditur quòd Deus alia à se cognoscit. Et quod inquit Sanctus Thomas, quoniam ex cognitione causæ sufficienter cognoscitur effectus, sufficientia illa non dicit perfectionem cognitionis, sed exclusionem necessitatis alterius, quia ad habendum absolutè cognitionem effectus, si causa cognoscatur inquantum causa, siue quantum ad virtutem secundum quam est causa, nihil aliud requiritur. Secundò, quod est in aliquo secundum modum intelligibilem, ab eo intelligitur. sed causata à Deo sunt in ipso intelligibiliter, ergo, &c. Maior supponitur vera: minor verò probatur, quia ad primam quidem partę, quia quilibet omne agens agat sibi simile, similitudo omnis effectus aliqualiter præexistit in sua causa.

Quo ad secundam verò partem, quia omne quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est, Deus autem secundum naturam suam est intellectualis. Tertiò, Deus cognoscit se esse causam: ergo cognoscit aliqualiter causatum: ergo alia à se, quia non est causa suipsius, sed alicuius alterius. probatur antecedens, quia quicunque cognoscit rem aliquam, cognoscit omnia quæ de illa verè possunt dici, & quæ ei conueniunt secũdum naturam. Deus autem seipsum perfectè cognoscit, & secundum suam naturam conuenit sibi quòd sit aliorum causa, ergo, &c.

CIRCA assumptum ad probationem antecedentis considerandum, quòd conuenienter addidit Sanctus Thomas, & quæ ei conueniunt secundum naturam: quia cognoscens perfectè aliquam rem, non oportet vt cognoscat omnia simpliciter quæ nata sunt illi à causa extrinseca conuenire, & verè de ipsa dici possunt, sed illa tantùm quæ verè dici possunt de ipsa conuenientia sibi secundum naturam, propter quod coniunctim accipienda est illa propositio, non autem diuisim.

CIRCA illã propositionem, Deo conuenit secundum naturam vt sit aliorum causa, aduertendum quòd duplicem sensum habere potest. Vnus est, vt natura diuina formaliter sumpta sit immediatum principium agendi. & hic sensus non est hic intentus, sed est falsus. Denotaretur enim Deum de necessitate naturæ agere, non per intellectum. Alius, vt importetur fundamentum remotum causalitatis esse naturam, sicut si diceremus hominem secundum naturam intelligere, non quia natura & essentia sit immediatum principium intellectionis, sed quia est remotum principium & fundamentum ex quo habet vt intelligat. & hic sensus est verus, & hic à Sancto Thoma intentus. Quòd enim Deus sit causa omnium aliorum per intellectum, conuenit sibi ex perfectione suæ naturæ originaliter & fundamentaliter.

Deo cõuenit secundũ naturam vt sit aliorum causa.

NOTANDVM etiam, quòd hæc ratio differt à prima, quia in ista cõsideratur virtus causæ cum habitudine ad effectũ: quod datur intelligi quum dicitur Deum cognoscere se esse causam: in prima autem consideratur absolutè virtus & perfectio causæ.

EX hac conclusione & præcedenti deducitur corolariè, quòd Deus seipsum cognoscit tanquam primò & per se notum, alia verò sicut in essentia sua visa: quod & authoritate Dionysii, septimo cap. de diuinis nominibus confirmatur, & in Psalm.101. dicitur, Prospexit de excelso sancto suo, quia de seipso alia videns.

Quomodo deus alia in seipso tantum videat.

CIRCA corolarium istud, & etiam conclusionẽ occurrit dubium, quomodo alia Deus in seipso tantùm videat, cùm res habeant esse ab ipso distinctum, & huiusmodi in alio cognoscere sit imperfectè cognoscere.

AD huius euidentiam considerandum, quòd effectus diuini (vt dicitur veri.q.8.artic.4.) non continentur in diuina essentia sicut rerum imagines in speculo continentur: quia quæ continentur in speculo, distincta sunt & multiplicia, realiter inter se distinctionem habentia in speculo: effectus autem diuini non continentur diuisim, & multipliciter in diuina essentia, sed continentur sicut effectus in causa per vnicam virtutem omnia producente, in qua effectus non diuisim & multipliciter, sed vnitè in vna virtute omnes eminenter continentè, ita quòd omnes sunt ipsa virtus indiuisibilis & simplex. Ideo cognoscere Deum res in sua essentia, non est videre eas sicut in speculo, quod est videre eas cum quadam distinctione existente in eo in quo videntur, sed est videre eas sicut in causa, quod est videre eas in vna indiuisibili essentia, omnia vnitè & eminenter continente, & omnia perfectissimè repræsentante. Et si aliquando inueniatur à scientis dictum diuinam essentiam esse speculum, intelligendum est quantum ad aliquid, inquantum scilicet in ea videntur omnia, non autem quantum modum existendi rerum in speculo. Sed dupliciter potest intelligi, alia à Deo in ipso videri, vno modo vt videantur res in diuina essentia solùm quantum ad esse quod in ipsa habent: & sic non accipimus hic: quia cùm illud esse rerum nihil aliud sit quàm esse diuinum, cognoscere sic res, esset diuinum tantùm esse cognoscere. Alio modo vt in ipsa diuina essentia non solùm videatur esse rerum quod in ipsa habent, sed etiam esse quod vnumquodque in seipso habet, inquantum diuina essentia rerum omnium, quantum ad omnia quæ in ipsis sunt, est expressa similitudo: sicut si imago quæ est in speculo, repræsentaret omnia quæ sunt in re, & esse particulare quod habet res in se, ex visione illius imaginis videretur etiam res ipsa perfectè. Ex quo sequitur, quòd dupliciter potest considerari quòd ab aliquibus dicitur Deum res alias intelligere terminatiuè. Vno modo vt idem sit quòd intellectum diuinum extendi sua actione ad esse rerum quod in seipsis habent, sit immediatè, siue hoc siue immediatè: & sic verum est, ipsum intelligere res terminatiuè. Alio modo vt idem sit quod immediatè ipsum intelligere res terminatiuè. Alio modo vt idem sit quod immediatè ipsum ad res terminari secundum quod in ipsis sunt, ita quòd non videatur esse earum in alio cognito in quæ repræsententur, & sic non intelligit eas Deus terminatiuè, quia ad eas vt seipsis sunt, non terminatur nisi secundariò, & per diuinam essentiam, in qua videntur tanquam per ipsum repræsentatæ.

Quod

Deum intelligere aliquid extra se, dupliciter potest intelligi.

Quomodo intelligit Ari. quòd diuinus intellectus vileſceret ſi intelligeret alia à ſe.

Quod autem videtur dicere Ari.12.tex.51. Deum seipsum tantùm cognoscere, & non alia extra se, non obstat. Dicitur enim quòd Deum intelligere aliquid extra se, duobus modis potest intelligi. Vno modo quia intelligit id quod est aliud ab ipso: & sic Deus intelligit aliquid extra se. Alio modo, quia cognoscit aliud à se primò & per se, non autem in ipso Deo: & sic non intelligit aliquid extra se, sed omne quod cognoscit, videndo essentiam suam intelligit: & sic intellexit Arist.

Quod etiam videtur velle ibidem Philosophus, quòd intellectus diuinus vileſceret si cognoſceret ea quæ sunt infra se, intelligitur similiter si illa cognoſceret tanquam primum, & per se obiectum, si autem non cognoſceret, tunc enim cognitio Dei terminaretur ad vile obiectum, intelligentia verò mouens orbem intelligeret ipsum Deum, quod est nobilissimum cognitum: & sic vilificaretur intellectus diuinus, dum ad res inferiores prætermisso nobilissimo ente terminaretur. Patet hoc esse de mente Arist. Ibidem, quia illud dixit respondendo ad quæstionem illam qua quærebatur: vtrum cognoscat se, an alia, & responder quòd non cognoscit alia scilicet solum, sed cognoscit se tanquam primo cognitum, &c. quia si solùm alia à se cognoſceret, cognitio sua vilis esset inter aliarum intelligentiarum cognitiones.

Potest etiam dici, quòd si intelligeret alia à se per mutationem ab intellectione sui ad aliorum intellectionem, vtique vileſceret, quia tunc transiret ab eo quod est nobilius, ad id quod est ignobilius.

AD dubium ergo dicitur, quòd quanuis res secundũ quòd in seipsis sunt, habeant esse distinctum à Deo, non tamen qua videntur in diuina essentia, imperfecto modo videntur. quando enim aliquid videtur in aliquo perfectissimè ipsum quantum ad omnia repræsentante, ita quòd per ipsum illud secundariò terminatur ad esse proprium rei, tunc non cognoscitur imperfectè, nec perfectissimè, sed bene imperfectè cognosceretur, si aut illud nõ esset eius perfecta similitudo, aut in ipsa tãtùm similitudine sisteret intuitus, & ad rem ipsam non terminaretur.

ADVERTENDVM tamen cùm dicitur diuinam cognitionẽ terminari secundariò ad res, quòd per hoc non intendimus ponere ordinem in ipsa cognitione diuina secundum se, sed tantùm inter cognita: & est sensus, quòd res aliæ sunt secundariò obiecta diuinæ cognitionis.

Quòd Deus habet propriam cognitionem de omnibus rebus. Cap. 50.

†Idem p.p. q.14.ar.6. opinio Auicen.8. Met. ca.6. Algazel & com. 12. Met. cõ. 51.

QVia verò quidam dixerunt quòd Deus de alijs rebus non habet cognitionem nisi vniuersalem, vtpote cognoscens inquantum sunt entia, ex hoc quòd naturam essendi cognoscit per cognitionem suiipsius: restat ostendum quòd Deus omnes alias res cognoscat, prout abinuicem sunt distinctæ, quod est cognoscere res secundum proprias rationes earum.

Ad huius autem ostẽsionem, Deum esse causam omnis entis. supponatur quod ex supradictis † aliquatenus patet: & infrà plenius ostendetur. Sic igitur nihil in aliqua re esse potest, quod non sit ab eo causatum vel mediatè vel immediatè. cognita autem causa cognoscitur eius effectus. quicquid igitur est in quacunque re, potest cognosci cognito Deo, & omnibus causis medijs quæ sunt inter Deum & res. sed Deus seipsum cognoscit, & omnes causas medias, quæ sunt inter ipsum & rem quãlibet. quòd enim seipsum perfectè cognoscat, iam ostẽsum est. seipso autem cognito, cognoscit quod ab ipso immediatè est: quo cognito, cognoscit iterum quod ab illo mediatè est. & sic de omnibus causis medijs vsque ad vltimum effectum. ergo Deus cognoscit quicquid est in re. hoc autem est habere propriam & completam cognitionẽ de re cognoscere. s. omnia quæ in re sunt, & cõmunia, & propria: Deus ergo propriam de rebus habet cognitionem secundum quòd sunt abinuicem distinctæ.

†Supra.c. 5.infrà.li. 2.cap.15.

2 Adhuc, omne quod agit per intellectum, habet cognitionem de re quam agit, secundum propriam factiratione: quia cognitio facientis determinat formam facto. Deus autem causa est rerum per intellectũ, quum suum esse sit suum intelligere. vnumquodque autem agit inquantum est actu. cognoscit igitur causatũ suum propriè, secundum quòd est distinctum ab alijs.

3 Amplius, rerum distinctio non potest esse casu: habet enim ordinẽ certum, oportet igitur ex alicuius causæ intentione distinctionem in rebus esse: non autem ex intentione alicuius causæ per necessitatem naturæ agentis, quia natura determinatur ad vnum: & sic nullius rei per naturę necessitatẽ agentis intẽtio potest esse ad multa inquantum distincta sunt, restat ergo quòd distinctio in rebus prouenit ex intentione alicuius causæ cognoscentis. videtur autem intellectus proprium esse, rerum distinctionem considerare. vnde & Anaxagoras distinctionis principium intellectum dixit. Vniuersalis autem rerum distinctio non potest esse ex intentione alicuius causarum secundarum: quia omnes huiusmodi causę sunt de vniuersitate causatorum distinctorum. est igitur primæ causæ, quæ per seipsam ab omnibus alijs distinguitur, intendere distinctionem omnium rerum. Deus igitur cognoscit res vt distinctas.

4 Item, quicquid Deus cognoscit, perfectissimè cognoscit. est enim in eo omnis perfectio sicut in simpliciter perfecto: vt suprà †ostensum est: quod autem cognoscitur in cõmuni tantùm, nõ perfectè cognoscitur. ignorantur enim ea quæ sunt præcipua illius rei. s. vltimæ perfectiones quibus perficitur proprium esse eius. vnde tali cognitione magis cognoscitur res in potentia quàm in actu. si igitur Deus cognoscendo essentiam suam, cognoscit omnia in vniuersali, oportet etiam quòd propriam habeat cognitionem de rebus. †Cap.28.

5 Adhuc, quicunque cognoscit naturam aliquam, cognoscit per se accidentia illius naturæ. per se autem accidentia entis inquantum est ens, sunt vnum & multa, vt probatur †in 4. Metaph. Deus igitur si cognoscendo essentiam siue naturam, cognoscit in vniuersali naturam entis, sequitur quòd cognoscat multitudinẽ. multitudo autem sine distinctione intelligi non potest. intelligit igitur res prout sunt abinuicem distinctæ. †tex.cõ.3. & 4.

6 Amplius, quicunque cognoscit perfectè aliquam naturam vniuersalem, cognoscit modũ quo natura illa potest haberi, sicut qui cognoscit albedinẽ, scit quòd recipit magis & minus. sed ex diuerso modo existenti constituuntur diuersi gradus entium. si igitur Deus cognoscendo se, cognoscit naturam vniuersalem entis: non autem imperfectè. quia ab eo omnis imperfectio longè est, vt suprà †probatum est: oportet quòd cognoscat omnes gradus entium: & sic de rebus alijs à se habebit propriam cognitionem. †Cap.28.

7 Præterea, quicunque cognoscit perfectè aliquid, cognoscit omnia quæ sunt in illo: sed Deus cognoscit seipsum perfectè, ergo cognoscit omnia quæ sunt in ipso secundum potentiam actiuam: sed omnia secũdum proprias formas sunt in ipso secundam potentiam actiuam, quum ipse sit omnis entis principium: ipse igitur habet cognitionem propriam de omnibus rebus.

8 Adhuc, quicunque scit aliquam naturam, scit an illa natura sit communicabilis. nõ enim animalis naturam sciret perfectè, qui nesciret illam pluribus communicabilem esse. diuina autem natura communicabilis est per similitudinem. scit ergo Deus quot modis eius essentiæ aliquid simile esse potest. sed ex hoc sunt diuersitates formarum, quia diuinam essentiam res diuersimodè imitãtur. Vnde Philosophus formam naturalem diuinum quoddam nominat: Deus igitur de rebus habet cognitionem secundum proprias formas.

9 Præterea apud homines & alios cognoscentes habetur cognitio de rebus prout in sua multitudine abinuicem sunt distinctæ. si igitur Deus res in sua distinctione non cognoscit, sequetur eum insipientissimum esse, secundum illos qui ponebant Deum non cognoscere lucem, quam omnes cognoscunt. quod pro inconuenienti habet † Philosophus in primo de anima, & in tertio Metaphysicæ. Hoc etiam authoritate scripturæ canonicæ edocemur. Dicitur namque Geneseos primo, Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. Et ad Hebræos quarto, Non est vlla creatura inuisibilis in conspectu eius: omnia autem nuda & aperta sunt oculis eius.

† Primo de anima, recõ.80.3. Meta.tex. com.15. Auth.fac. scripturæ.

Super cap. 50.

POstquam determinauit Sanctus Thomas de obiecto secundario generali diuinæ cognitionis secundum se, nunc de ipso quantum ad modum cognitionis determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò agit de modo se tenente ex parte obiecti secundò, de eo qui ex parte cognoscentis se tenet, cap. sequenti. Quantum ad primum, ponit hanc conclusionem, Deus cognoscit res alias à se prout abinuicem sunt distinctæ. declarat autem ipsam ex aliorum opinione. Nam fuit quorundam opinio, quòd Deus de aliis rebus non habet cognitionem, nisi vniuersalẽ, vtpote cognoscens illas inquantum entia sunt, eò quòd naturam entis per sui cognitionem apprehendat. de qua opinione in fine huius cap. pertractabitur. Nos autem dicimus, quòd Deus res alias cognoscit, nõ solùm quantum ad prædicata communia, in quibus conueniunt, sed etiam prout

Universidad de Deusto
Biblioteca

prout adinuicem distinctæ sunt, id est, quantum ad propria quibus vna res ab alia distinguitur, & hoc est cognoscere res secundum proprias earum rationes. Probatur autem conclusio, supposito quòd Deus sit causa omnis entis, siue mediatè, siue immediatè, quod infrà plenius ostendetur: & primo sic.

Deus cognoscit seipsum, & omnes causas medias quæ sunt inter ipsum & rem quamlibet: ergo de rebus habet propriam cognitionem, secundum quòd sunt adinuicem distinctæ. Probatur antecedès. nam quòd Deus seipsum perfectè cognoscat, ostensum est suprà, quod autem alias causas intermedias, ostenditur quia cognito seipso, cognoscit quod ab ipso immediatè est: quo cognito cognoscit iterum quod ab illo mediatè est, & sic vsque ad vltimum effectum: cum omnes secundæ causæ ab ipso procedant. consequèria etiam probatur, quia cognita causa cognoscitur eius effectus: & sic cognito Deo, omnibus causis intermediis, cognoscitur quicquid est in re, hoc autem est cognoscere communia & propria rei, & sic habere propriam completa & distinctam cognitionem de re.

Cognita causa cognoscitur effectus.

CIRCA istam propositionem, cognita causa cognoscitur effectus: Notandum quòd habet veritatem duabus conditionibus intellectis, loquendo de causa per se scilicet quòd cognoscatur quantum ad illud secundum quòd est causa effectus. Secundò quod cognoscatur formaliter inquantum causa: propter defectum primi si cognoscatur ignis quantum ad siccitatem solum, non propter hoc cognoscitur calidum ab ipso productum, sub ratione calidi, quia non cognoscitur quantum ad illud quo ignis est causa calidi: propter defectum secundi cognito igne quantum ad caliditatem, qua est causa huius calidi, si ipsum non cognoscam vt causam huius calidi, non propter hoc cognosco hoc calidum, ex cognitione. s. talis causæ. Quia autem Deus omnes causas rerum, quantum ad illud quo sunt causæ, & ipsas esse talium rerum causas, cognoscit, ideo ex cognitione causarum omnium, res omnes distinctè cognoscit. Secundò, Deus est causa rerum per intellectum, quia vnumquodque agit inquantum est actus, & esse Dei est eius intelligere, ergo cognoscit res distinctè. Probatur consequentia, quia omne agens per intellectum, habet cognitionem de re quam agit secundum propriam facti rationem, eò quòd cognitio facientis determinet formam facto. Sed dupliciter videtur ista ratio deficere. primò, quia si ex hoc quòd esse Dei est suũ intelligere, sequitur Deum agere per intellectum: ergo vbi esse causæ non erit suum intelligere, illa causa non aget per intellectum. Sicut enim affirmatio est causa affirmationis, ita negatio est causa negationis, & sic homo nullo modo per intellectum aget. Secundò, quia illi qui primam opinionem tenent, possent dicere quod Deus est omnium causa quantum ad esse tantùm, ideo sufficit quòd habeat tantùm cognitionem rerum inquantum sunt entia.

Respondetur ad primum, quòd non est ratio adæquata quare aliquid agat per intellectum, quia. s. suum esse sit intelligere, ideo non oportet vt negatio illius causæ sit ratio quare aliquid per intellectum non agat. illa enim Ari. propositio intelligitur tantùm de causa adæquata & propria, sed est ratio gratia materiæ concludens in Deo. Si enim vnumquodque agit inquantum actualiter existit, quia existere est conditio necessariò requisita ad hoc vt aliquid agat, sequitur cum existere Dei sit suum intelligere, quòd Deus agat inquantum intelligit, ita quòd intelligere est conditio necessariò requisita ad hoc vt agat.

Sed tunc magis insurgit dubium. Aut enim accipitur intelligere formaliter inquantum intelligere, aut materialiter quantum ad illam entitatem quæ est intelligere. Si formaliter, tunc falsum subsumitur scilicet quòd esse Dei sit formaliter intelligere, imò formaliter distinguuntur, & diuersis conceptibus à nobis intelliguntur. Si materialiter, non magis sequetur quòd Deus agat inquantum intelligit siue per intellectum, quàm quod agat inquantum est iustus siue per iustitiam: quia sicut intelligere est ide materialiter in Deo quod esse, ita & iustitia.

Respondetur quòd accipitur intelligere formaliter ex parte rei, & non tantùm materialiter, hoc enim habet proprium intelligere in Deo, quòd est formaliter idem cum esse diuino, ed quòd vtrunque vltimam actualitatem dicat: esse enim est vltima actualitas Dei vt est in genere entium: intelligere autem est eius vltima actualitas, vt est in genere intelligibilium: genus autem entis in Deo, & genus intelligibilis est formaliter idem, cum Deus sit & esse subsistens immateriale, & intelligere subsistens. hoc autem aliis quæ sunt in Deo non conuenit, cùm non dicant ex se vltimam actualitatem licet & ipsa subsistentia sint, vnde non sunt idem formaliter cum ipso esse inquantum est esse, sicut intelligere. Et propter hoc non oportet si agit inquantum est in actu, quòd agat inquantum est iustus.

Potest secundò respòderi, quòd esse Dei quo intelligitur subsistere dupliciter considerari potest. Vno modo absolutè vt actualitas essendi: alio modo vt formale principium contentiuum rerum à Deo producibilium. Si primo modo accipiatur, sic formaliter distinguitur ab intelligere. Si verò accipiatur secundo modo, sic est formaliter intelligere, quia in Deo continetur res virtualiter sicut in agente per cognitionem, non autem sicut in agente per naturam. In huiusmodi autem agente principium agendi est cognitio saltem habitualis: ideo cum in Deo nõ sit habitualis cognitio, sed tantum actualis principium agendi in Deo est ipsum intelligere. hoc ergo secundo modo accipit esse S. Thom. non autem primo modo. Nam per esse hoc modo sumptum, Deus est in actu rerum ab ipso producibilium.

Ad secundũ dicitur, q. ratio supponit deũ esse causam rerũ nõ tantũ inquãtum entia sunt, sed etiam inquantũ talia entia: quod inferius probandũ erit.

Tertiò, Deus intelligit causando res, distinctionem omnium rerum: ergo cognoscit res vt distinctas. Patet consequentia, quia nisi vt distinctæ sunt, eas cognosceret, non intenderet per cognitionem, distinctionem earum. Antecedens verò probatur. Aut rerum distinctio est à casu, aut ab agente per necessitatem naturæ, aut ex aliqua causa intelligente particulari, aut ex intentione primæ causæ, quæ est Deus. Non primum, quia certum habet ordinem. Non secundum, quia natura determinatur ad vnum, & per consequens, agens per necessitatem naturæ, non potest intendere multa inquantum sunt distincta. Vnde & Anaxagoras principium distinctionis dixit intellectum, tanquam intellectus proprium sit rerum distinctionem considerare. Non tertium, quia omnis huiusmodi causa est de numero causatorum distinctorum. Ergo quartum: quod erat intentum.

Agens per naturã non potest intẽdere multa inquantum sunt distincta.

SED occurrit dubium circa id quod dicitur agens per naturam non posse intendere multa inquantum sunt distincta. Nam intentio animalis generantis aliud animal, videtur ferri ad multas partes animalis, quum eas ordinatè producat, & diuersarum complexionem. Si dicatur quòd non intendit illas, nisi vt ipsis constituitur vnum animal, non autem vt distinctæ sunt: eodem modo dicetur quòd agens per intellectum, non intendit plura vt distincta sunt, sed vt in vno quodam ordine conueniunt vniuersi.

Respondetur, quòd agens per necessitatem naturæ intendit vnum simpliciter quantum ad primam intentionem naturæ, plura autem & distincta secundariò, inquantum illa ad vnitatem illius quod principaliter intendit, necessaria sunt, ita quòd nullo modo intendit illa vt distincta sunt, licet intendat distincta secundaria intentione: agens autem per intellectum, licet multa possit intendere vt in vnum ordinem conueniunt, potest tamen etiam plura intendere vt distincta sunt, intendẽdo eorũ distinctionem, & vnumquodque secundum propriam rationem, inquantum ex distinctione aliquorum vt distincta sunt, vnus ordo resultat, aut etiam absque ordine. Non est ergo differentia inter naturã & intellectũ, quasi intellectus possit plura intendere, natura autem nullo modo: sed quia si natura aliquo modo plura intendat quæ partis rationem habent non intendit illa vt plura & distincta, quasi eorum distinctionem per se intendens, intellectus autem plura quorum vnumquodque perfectum est, vt distincta sunt, potest intendere, eorum distinctionem intendendo & pluralitatem: sed deceptio in hoc accidit, quòd existimatur idem esse intendere plura, & intendere pluralitatem siue plura, vt plura sunt: quod vt ostendat Sanctus Thomas verum non esse, dixit non absolutè quòd agens naturale non intendat plura, sed quòd non intendit plura vt distincta sunt.

Quod cognoscitur in communi tantùm imperfectè cognoscitur.

Quartò, Deus quicquid cognoscit, perfectissimè cognoscit, ergo res propria cognitione, non tantùm vniuersaliter cognoscit. patet antecedens, quia in eo est omnis perfectio sicut in simpliciter perfecto. cõsequentia verò probatur. quia quod cognoscitur in communi tantùm, imperfectè cognoscitur, & magis in potentia quàm in actu, quum ignorentur ea quæ sunt præcipua illius, scilicet vltimæ perfectiones quibus perficitur proprium esse eius.

CIRCA istam propositionem, quod cognoscitur in communi tantùm, imperfectè cognoscitur, & in potentia: aduertendum, quòd in ea cognitione qua cognoscitur aliquid in communi, duo sunt quæ cognoscuntur, scilicet ipsum commune in quo aliud cognoscitur: & illud cui tale cõmune conuenit, inquantum in illo communi continetur. Si consideretur ipsum commune secundum se, sic non inconuenit vt illud in actu & perfectè cognoscatur, secundum scilicet quòd est quoddam totum essentiale. potest enim distinctè cognosci quantum ad omnia quæ sunt de eius ratione, sicut perfectò cognoscitur animal inquãtum totum quoddam essentiale est, quando cognoscitur quòd est substantia animata sensibilis: & cognoscuntur omnes eius proprietates sibi inquantum animal est, conuenientes. sed si consideretur res quæ in communi continetur & cognoscitur, dupliciter possumus intelligere rem in communi. Vno modo cognoscendo ipsum commune per modum abstractionis vniuersalis à particulari, non considerando scilicet ipsum vt est in particulari: sicut quum absolutè consideratur animal: quia eius in animali continetur homo, ideo dum cognoscitur animal, dicitur aliquo modo homo cognosci, tanquam aliquid potentialiter in animali contentum. Alio modo cognoscendo ipsum per applicationem ad particulare, vt quum cognoscitur hominem esse animal, vtroque modo res imperfectò modo cognoscitur, quia non cognoscitur quantum ad ea quibus distinguitur ab aliis, & in proprio esse constituitur. Similiter vtroque modo in potentia cognoscitur, sed tamen in ipso communi tantùm potentialiter continetur. quum enim animal abstractè cognosco, dicor & hominem potentialiter cognoscere, quia in animali homo potentialiter continetur: Sicut qui cognosceret materiam primam absolutè, siue per comparationem ad formam vniuersalitatem, tantùm cognosceret particulares formas in potentia, sicut in ipsa materia potentialiter continentur: sed in secundo modo cognoscitur in potentia tantùm secundum quid. cùm enim cognosco hominem esse animal, cognosco quidem hominem actualiter, cùm ad ipsum actus intellectus terminetur, potest tamen dici cognosci in potentia, inquantum cognoscitur, non quantum ad differentiam per quam constituitur in actu speciei, sed quãtum ad prædicatum in quo cum aliis potentialiter continetur. Quia ergo prædicta opinio dicebat deum cognoscere entia in communi primo modo, cùm dicerent ipsum ea cognoscere inquantum naturam essendi absolutè cognoscit, ideo simpliciter dixit Sanctus Thom. quòd tali cognitione magis cognoscitur res in potentia quàm in actu.

Quintò, Deus cognoscit naturam entis, ergo cognoscit multitudinem, ergo intelligit res prout sunt adinuicem distinctæ, patet secunda consequentia, quia multitudo sine distinctione intelligi non potest. prima etiam patet, quia vnum, & multa sunt accidentia entis inquantum est ens, vt dicitur quarto Metaphysicæ. tex. tertio & 4. quicunque autem cognoscit naturam alicuius, cognoscit per se accidentia illius naturæ. Sed videtur ista ratio non concludere. Cognoscens enim naturam non cognoscit accidentia illius naturæ, nisi inquantum illi naturę conueniunt, non autem vt alia conueniunt: sicut cognoscens hominem cognoscit risibilitatem vt homini conuenit, non autem vt est in illo homine particulari, aut in illo. Si ergo vnum & multa sunt propria accidentia entis inquantum ens, sequitur quòd cognoscens ens, cognoscit multitudinem vt ens commune consequitur, non autem vt istis, aut illis entibus conuenit: ideo non sequitur ex cognitione istius accidentis, inquantum concomitatur ens in communi, vt cognoscantur res inquantum sunt distinctæ. sicut ex hoc quòd cognoscitur risibilitatem hominis naturam consequi, & sic hominem esse risibilem, non sequitur quòd cognoscam formam esse risibilem, aut Platonem, quia stat quòd cognoscam naturam vniuersalem, & tamen non considerem particularia sub illa natura contenta.

Secundum Auer. deus de rebus nõ habet cognitionem nisi vniuersalem.

Respondetur, quòd quum ens non dicat vnam naturam simpliciter, vt superius ostendimus, sed multas naturas vt sunt vnum proportione, non accipiuntur passiones entis, vt consequentes vnam entis naturam in omnibus intentam, sed vt consequentes naturas quæ nomine entis signantur, vt tamen vnum proportione sunt. Et quia quæ sunt vnum proportione, perfectè cognosci non possunt, nisi cognita vtriusque proportione, sicut non potest cognosci sex & quatuor proportionalia in comparatione ad tria & duo esse, nisi cognoscatur sex esse duplum ad tria, & quattior ad duo, cùm non cognoscatur similitudo, nisi extrema similitudinis cognoscantur: ideo perfectè natura entis cognosci non potest nisi cognitis naturis inter se proportionem habentibus in ordine ad esse: neque perfectè natura passionis entis cognosci potest, nisi cognitis naturis contentis sub ente, quibus illa passio proportionabiliter conuenit. Singulariter autem multitudo cognosci non potest, nisi cognoscantur ea quæ multa sunt & distincta: quia multitudo consequitur ens, non quantum ad vnam naturam communem entis, sed quantum ad aliqua sub ente contenta, in quibus multitudo saluatur: aut per modum accidentis, aut per modum substantiæ. Et ideo, si debet cognosci multitudo, quantum aliquid in multis. & distinctis rebus existens, necesse est vt ea quæ multa sunt, cognoscãtur sub distinctione quadam vnius ab altero, & est simile de impari respectu numeri. ad hoc enim vt cognoscatur hæc passio numeri quam dicimus impar, non sufficit naturam numeri in communi cognoscere, quia hæc passio non consequitur numerum nisi ratione aliquarum specierũ suarum in quibus inuenitur: sed oportet vt illa numeri species cognoscatur, ad quam hęc passio consequitur, licet & ad numerum absolutè sub disiunctione cum pari consequatur. Ad instantiã ergo dicitur, quòd non est simile de risibilitate respectu hominis, & de multitudine respectu entis: quia risibilitas consequitur naturam hominis absolutè, quæ est simpliciter vna: multitudo autem consequitur ens ratione aliquorum contentorum sub ente. Sextò, Deus cognoscendo se, cognoscit naturam, vniuersalem entis & perfectè, quia ab eo omnis imperfectio remouetur: ergo cognoscit omnes gradus entium, & sic habet de rebus propriam cognitionem, probatur consequentia, quia cognoscens perfectè aliquam naturam vniuersalem, cognoscit modum quo natura illa potest haberi: ex diuisis autem modis existendi constituuntur diuersi gradus entium.

Cognoscẽs perfectè aliquã naturã vniuersalẽ, cognoscit modũ quo natura illa potest haberi.

CIRCA consequentię probationem dubium occurrit. Nam Metaphysicus naturam entis vniuersalem perfectè cognoscit, cùm eius subiectum formale sit ens, inquantum ens, & tamen non cognoscit omnem modum quo natura entis haberi potest, cùm non cognoscat res nisi in vniuersali, vt ex primo Metaph. habetur, ergo non oportet vt cognoscens aliquam naturã vniuersalem perfectè, omnem eius modum quo haberi potest cognoscat.

ADHUC euidentiam considerandum, quòd natura quælibet vniuersalis considerari dupliciter potest. Vno modo inquantum totum quoddam essentiale est, vt. s. habens naturam & essentiam ab aliis naturis vniuersalibus distinctam. Alio modo, inquantum totum vniuersale, scilicet vt plura in se potentialiter continens, & vt multis commune. Si primo modo consideretur, sic ad eius perfectam cognitionẽ non requiritur vt cognoscatur omnis eius modus quo ab inferioribus haberi potest, vt est totum vniuersale, sed sufficit vt cognoscantur omnia quæ de eius ratione sunt, & omnia quæ per se eius proprium rationem consequuntur. Sic enim perfectè cognoscitur animal, quando cognoscitur quòd est substantia animata sensibilis, & cognoscũtur omnia quæ illi inquantũ animal est, conueniunt. Si verò consideretur secundo modo, sic ad perfectam eius cognitionem requiritur vt cognoscantur omnes eius differentiæ quibus ad sua inferiora contrahitur: ipsa enim inferiora sunt eius partes, inquantum totum est essentiale. Propositio ergo Sanctus Thomæ intelligitur de perfecta cognitione vniuersalis, vtroque modo simul, non autem de eius cognitione primo modo tantùm.

AD instantiam autem de metaphysico, dicitur quòd metaphysicus non cognoscit perfectè ens vtroque modo, sed tantùm primo modo: hoc enim sufficit ad perfectam eius cognitionem inquantum est eius subiectum. Sed deus ipsum vtroque modo perfectè cognoscit. ideo instantia non est contra intentum.

Septimò, deus cognoscit seipsum perfectè: ergo de omnibus rebus habet propriam cognitionem. probatur consequentia, quia cognoscens perfectè aliquid, cognoscit omnia quæ sunt in illo. in deo autem sunt omnia secundum potentiam actuum quantum ad proprias formas.

ADVERTE quòd ista ratio à prima differt, licet cum illa eadem videatur. In prima enim considerabatur ordo omnium causarum ad effectum secundum quòd ex earum notitia deuenitur in cognitionem effectuum: hic autem formaliter cõsideratur existentia effectuum in ipso deo secundũ quòd formæ particulares omnium essentium in potentia actiua dei continentur, id est, secundum quòd in deo est virtus ad omnium rerum particulares formas tanquam in prima omnium causa. Octauò, deus scit quot modis aliquid simile ei esse potest: ergo cognoscit res secundum proprias formas: patet consequentia, quia ex hoc sunt diuersitates formarum, quia diuinam essentiam res diuersimodè imitantur: ideoque & Philosophus formam diuinum quiddam nominat. antecedens verò probatur, quia qui scit naturam aliquam, scit an & quomodo communicabilis sit: diuina autem natura per similitudinem communicabilis est.

ADVERTE quòd aliter communicabilis est natura vniuersalis, & aliter diuina natura. communicatur enim natura vniuersalis, quia secundum eandem rationem multis cõuenit, sed diuersa esse in illis habet: natura autem diuina non sic creaturis cõmunicatur, sed quia omnia aliqua imperfecta eius similitudine participant. omnis enim perfectio (vt superius est ostensum) est quædam participata similitudo diuini esse. Et hoc est quod intendit San. Th. quum inquit quòd diuina natura cõmunicabilis est per similitudinẽ, eò quòd vna existens terminat similitudinem creaturarum ad se, siue quod idẽ est, ipsa est cui omnis perfectio creaturæ assimilatur. Nonò, alii cognoscentes cognoscunt res vt sunt distinctæ: ergo & deus. Probatur cõsequentia, quia alioquin deus esset insipientissimus, vt arguit Philosophus primo de anima, tex. 80. & tertio Metaph. tex. 15. contra dicentes deum non cognoscere lucem, quam omnes cognoscunt.

Confirmatur & authoritate Gen. 1. Vidit deus cuncta, &c. & ad Heb. 4. Non est vlla creatura inuisibilis, &c. Quantum ad opinionem quæ hic impugnatur, sciendum quòd eam attribuit S. Th. primo sent. di. 37. ar. 3. Commentator: & habetur 12. Meta. com. 51. in fine. oppositum tamẽ videtur velle etiam. 12. Meta. commen. 52. & 2. physic. com. 75. & 2. de anima, com. 34. vbi vult primã causam habere solicitudinem de iis infernorũbus: quod manifestius etiam habetur 10. Ethic. ca. 10. vbi inquit quòd deus visitat sapientem sicut facit amicus cum amico. Nec valet dicere quòd ista solicitudo dicit causalitatem tantùm per modum finis, non autem rerum cognitionem: tum quia solicitudo non nominat causalitatem nisi cum cognitione: tum quia solicitum esse de aliqua re, non est esse finem eius, sed magis in finem cognitum dirigere. propter quod inquit com. 2. phy. quòd si diuinus non admitteret naturam agere propter finem, non posset saluare solicitudinẽ circa res: quia videlicet sequitur deum non dirigere res naturales ad finem: quod est de ipsis habere solicitudinem.

Magis itaque dicendum erit, aut quòd sibiipsi contradicat, quod tanto viro attribuendum non puto, præsertim quòd opposita in duobus commentis immediatis dicat, aut quòd intellexit istam solicitudinem esse de rebus solùm inquantũ entia sunt, sicut & illa cognoscit solùm inquantum entia sunt, ita quòd sicut naturam entis cognoscit, ita disponit vt natura entis sit, non descendẽdo ad hoc vel illud ens particulariter: per particularia autẽ agentia disponitur vt hoc & illud ens sit, & sic solicitudinem habet de istis inquantũ is naturam entis quæ saluatur in ipsis, intendit. Quod autem. 10. Ethic. inquit. ex ipsa rerum serie apparet quòd loquitur ex suppositione, si scilicet deus de singularibus vt singularia sunt curam gerat. Si quis autem vellet sustinere de mẽte Cõmentatoris, esse propter adductas authoritates, quòd deus de rebus propriam & distinctam cognitionem habeat, posset primò dicere, quòd in com. 51. 12. meta. intellexit, quòd cognoscit entia inquantum entia sunt, cognoscendo seipsum, quia alia non cognoscit distincte nisi cognoscendo se, qui est esse subsistens in quo omnia entia eminenter continentur. Posset secundò dicere, quòd San. Tho. illam opinionem attribuit Auerroi quantum verba eius in illo loco sonant. Nam ibi non aliter suam explicat intentionem, sed ex ipsis verbis eius habetur hoc, quòd entia in communi tantum scibcet inquantum entia sunt, cognoscat. Non autem curat San. Tho. quid ipse intellexit. Quantum autem fallitatus opinio hæc habeat, ex adductis rationibus patet.

Rationes ad inquirendum qualiter multitudo intellectorum sit in intellectu diuino. Cap. 51.

SED ne multitudo intellectorum in intellectum diuinũ cõpositionẽ inducat, inuestigandus est modus quo ista intellecta sunt multa.† Non autem hæc multitudo sic intelligi potest, quasi multa intellecta habeant esse distinctum in deo. Ista enim intellecta aut essent idem quod essentia diuina, & sic in essentia Dei poneretur aliqua multitudo quod suprà multipliciter est remotũ: aut essent super ad dita essentiæ diuinæ: & sic esset in deo aliquod accidẽs; quod suprà impossibile esse ostẽdimus. Nec iterum potest poni huiusmodi formas intelligibiles per se existere, quod Plato prædicta inconuenientia vitans videtur posuisse introducendo ideas. nam formæ rerum naturalium sine materia existere non possunt, cum nec sine materia intelligantur: quod etiam si poneretur: nec hoc sufficeret ad ponendum deum intelligere multitudinem: nam cùm formæ prædictæ sint extra dei essentiam, si sine his Deus multitudinem rerum intelligere non posset; quod ad perfectionem sui intellectus requiritur: sequeretur q. sua perfectio in intelligendo ab alio dependeret, & per consequens in essendo: cum suũ esse sit suum intelligere: cuius contrarium suprà ostensum est.† Item cùm omne quod est præter essentiam suam, sit causatum ab eo, vt infrà ostendetur: necesse est si formæ prædictæ extra deum sunt, ab eo causatas esse: ipse autem est causa rerum per intellectum:† vt infrà ostendetur. ergo deum intelligere huiusmodi intelligibilia, præexigitur ordine naturæ ad hoc quòd huiusmodi intelligibilia sint. non igitur per hoc Deus intelligit multitudinem, quòd intelligibilia multa per se existunt extra eum.

†Conclusio.

†Cap. 28.

†Li. 1. ca. 22. & 23.

Adhuc, intelligibile in actu, est intellectus in actu: sicut & sensibile, est sensus in actu: secundum verò quòd intelligibile ab intellectu distinguitur, est vtrunque in potentia: sicut & in sensu patet. neque enim visus est videns actu, neque visibile videtur actu, nisi cùm visus informatur visibili specie: vt sic ex visibili & visu vnum fiat. si igitur intelligibilia dei sunt extra intellectum ipsius, sequetur quòd intellectus suus sit in potentia, & similiter intelligibilia illius: & sic indigebit aliquo reducente in actu: quod est impossibile. nam hoc esset eo prius.

4 Præterea intellectum oportet esse in intelligente. non igitur sufficit ponere formas rerum per se existentes extra intellectum diuinum ad hoc vt deus multitudinem rerum intelligat: sed oportet quòd sint in ipso intellectu diuino.

Super cap. 51.

OSTenso quis sit modus ex parte rei cognitæ, quo Deus alia à se cognoscit: restat inuestigandum quis sit modus ex parte cognoscentis. Circa hoc autem duo facit Sanctus Thomas: primò agit de modo ex parte medii cognoscendi: secundò, ex parte ipsius cognitionis cap. 54. Circa primum duo facit: primò, quosdam excludit falsos modos: secundò, quis verus sit modus ostenditur cap. 53. Quantum ad primum, tres modos excludit, tripliciter enim falsò possumus intelligere deum multa cognoscere, aut scilicet ponendo in intellectu diuino multitudinem intellectorum habere esse distinctum, aut ponendo ipsas formas intellectas subsistentes esse, deinde per illas intelligere, aut ponendo ipsas habere esse in intellectu creato, & sic per ipsas deum intelligere. Quapropter ad excludendum tres istas imaginationes, tres ponuntur conclusiones. Prima & secunda ponitur in hoc cap. tertio, cap. seq. Prima itaque conclusio est, Multa à deo intellecta, in deo distinctum esse non habent. Probatur: Aut ista intellecta essent idem quod diuina essentia, aut essent illi superaddita. Non primum, quia tunc in essentia diuina aliqua esset multitudo, scilicet intrinseca. Nec secundum, quia in deo esset aliquod accidens, ergo &c.

ADVERTE quòd si multa haberent esse distinctum in Deo, & essent

Universidad de Deusto
Biblioteca

dem realiter cum essentia, non possunt ad ipsam essentiam comparari nisi tanquam eius partes essentiales: & sic ipsa essentia non esset simpliciter, sed ex partibus composita, ad modum essentiarum materialium. Propter hoc inquit San. Thomas quòd poneretur in eo multitudo, scilicet partium essentialium. Secunda conclusio est, Non possunt etiam poni huiusmodi formæ intellectæ per se existere, vt per eas diuinus intellectus intelligat, vt Plato ad euitanda dicta inconuenientia posuit. Probatur primò, formæ rerum naturalium sine materia intelligi non possunt: ergo multò minus possunt sine materia esse, quo facilicet modo sunt actu intellectæ.

ADVERTE quòd quantus Commentator septimo Metaph. com. 21. & 34. teneat (vt superius diximus) materiam cadere in diffinitione rerum materialium tantùm, vt id quod essentiam defert, non tanquam de essentia rei: tenet tamen San. Thomas prima par. q. 75. art. 4. & 7. Metaph. lect. 9. & in tractatu de ente & essentia, materiam esse partem quidditatis rei materialis, tum quia diffinitio rerum naturalium materiam & formam continet, nec ponitur materia in ea tanquam additum essentiæ: quia illud est proprium accidentis, diffiniri per additamentum, aut etiam formarum quæ sunt partes: tum quia materia est de essentia omnium individuorum naturalium, tum quia hæc Arist. intentio esse videtur, qui 8. Metaph. tex. 15. & 16. ponit differentiam inter quidditatem compositorum & simplicium quantum ad vnitatem, quòd compositorum diffinitio est vna, quia ex actu & potentia natum est fieri vnum, simplicium autem quidditates seipsis habent vnitatem, eo quòd formæ duntaxat sint. Nono etiã Metaph. in vltimis tex. dicit quòd in quidditatibus cõpositorum accidit error propter multitudinem partiũ, qui in simplicibus non accidit propter carentiam partium. Propter ergo hoc inquit San. Thomas, quòd formæ, id est, quidditates rerum naturalium sine materia nec esse, nec intelligi possunt, quia videlicet nihil potest intelligi aut esse absque eo quo ad eius [illegible]nec essentiam. Secundò, si deus per formas intellectas subsistentes extra ipsum, posito quòd essent intelligeret, sua perfectio intelligendo ab alio dependeret, & per consequens in essendo, quum suum intelligere sit suum esse. probatur consequentia, quia ad perfectionem intellectus diuini requiritur vt multitudinem rerum intelligat. ergo si formæ per quas intelligit, sunt extra ipsum, oportet vt ab alio perfectio suæ intellectionis dependeat.

HIC notanda sunt duo. Primum est quòd non inquit San. Tho. absolutè perfectionem diuini intellectus consistere in cognitione multitudinis rerum, sed quoniam ad hoc vt perfectionem sui intellectus requiritur. perfectio enim diuinæ intellectionis simpliciter dependet ex perfectione primi intellecti, quod est diuina essentia: sicut & in omnibus aliis virtutibus perfectio operationis attenditur in comparatione ad primum & principale eius obiectum, sed verum est quòd ad perfectionem diuini intellectus exigitur vt sua intellectio non solùm ad suam essentiam, sed etiam ad rerum multitudinem se extendat, id est, vt habeat in se vnde se ad rerum extendat multitudinẽ. tum quia tanto intellectus perfectior est intelligendo, quanto ad plura se extendit. tum quia non esset perfecta cognitio causæ, nisi effectus ab ipsa procedentes cognoscerentur.

Alterum est, quòd intellectus perfectionem dependere ad illis formis subsistentibus, dupliciter potest intelligi. Vno modo tanquam à forma eliciente actum intelligendi, eo modo quo intellectio nostra à specie intelligibili dependet. Alio modo tanquam ab obiecto immediatè actum intelligendi terminante, eo modo quo nostra intellectio perfectionem habet à conceptu per intellectum formato & producto. Vtrocunque igitur modo concurrant formæ intellectæ ad perfectionem intellectus, non potest diuini intellectus perfectio ab illis dependere, cùm quicquid est in deo, perfectissimum sit ex se.

Vtrum diuina intellectio à rebus intellectis dependeat.

SED tunc occurrit dubium. Nam non est intelligibile, quòd aliqua operatio possit esse aut intelligi, absque termino operationis suo modo, cùm omnis operatio ad aliquod obiectum terminetur, si ergo Deus rem intelligit quantum ad proprium esse quod habet in natura, ergo talis intellectio non poterit esse aut intelligi absque re quæ intelligitur. ergo à re extrinseca de necessitate diuina dependet intellectio, & sic etiam non erit inconueniens intellectionem diuinam dependere tanquam ab obiecto ab illis formis subsistentibus.

AD huius euidentiam considerandum primò, quòd aliter loquendum est si ponamus deum alia à se in sua essentia videre & aliter si ea in seipsis abstracta & subsistentia, vt actu intellecta deum intelligere ponamus. Nam primo modo res se habent vt secundariò intellecta, diuina autẽ essentia vt primò & per se intellectum, & quia operatio intellectus specificatur & perficitur ex primo & per se obiecto, non autem ex iis quæ in primo & per se obiecto videntur, ideo non oportebit perfectionem diuini intellectus dependere ab aliis, licet alia videat in seipso. Si autem ponamus deum intelligere res tanquam per se subsistentes actu intellectas, non tanquam contentas in diuina essentia, tunc habebunt rationem primi & per se intellecti, & ideo perfectio intellectus in intelligendo ab aliquo extrinseco dependebit.

Considerandum secundo pro maiori declaratione: quòd cum intellectum intelligatur secundum quòd est in intellectu, licet multitudo intellectorum requiratur ad perfectionem diuini intellectus, hoc tamen non intelligitur quantum ad esse quod in seipsis habent, sed quantum ad esse quod habent in diuina essentia intellecta. Et quia esse, quod in diuina essentia habent, est ipsa diuina essentia, ideo cùm dicitur quòd multitudo intellectorum requiritur ad perfectionem diuini intellectus, non dicitur quòd requiratur aliquid distinctum à deo, sed tantum ipsa diuina essentia, qua omnium intelligibilium est similitudo, ita quòd intelligit quidẽ deus multa intellecta, quantum ad eorum proprias existentias & naturas, sed tamẽ non requiritur ad perfectionem diuini intellectus quantum ad esse quod in seipsis habent, sed quantum ad esse quod habent in deo, & sic non perficitur diuinus intellectus ab aliquo alio à se.

Ad dubium ergo dicitur, quòd de intellectione diuina qua deus intelligit hanc rem puta lapidem, dupliciter possumus loqui. Vno modo quantum ad ipsam intellectionem absolutè secundum suam naturam consideratam: alio modo in quantum est huius intellectio. Si primo modo consideretur, sic non dependet ab hac re intellecta, sed & absque ea potest intelligi, quia non à lapide specificatur, sed ab essentia diuina primò & per se intellecta: potest autem intelligi vnumquodque absq; eo quod non est de ratione eius. Si secundo modo, sic non inconuenit diuinam cognitionem ab obiecto extrinseco dependere. Cùm enim dico diuinam intellectionem vt intellectionem lapidis, dico ipsam cum habitudine rationis ad lapidem: modò non est inconueniens aliquem respectum rationis intellectum in deo, à creatura dependere in ratione termini, & sine ea intelligi non posse: sicut non potest intelligi deus quòd sit dominus creaturæ non intellecta creatura. Tertiò. Deum intelligere præexigitur ordine naturæ ad hoc quòd hoc huiusmodi intelligibilia sint, si inquã ponantur subsistere, ergo nõ per hoc multa intelligibilia intelligit, quòd per se existant extra eum. probatur antecedens, quia necesse erit huiusmodi formas esse à deo causatas cum omne quod est præter essentiam suam, sit ab ipso causatum. vt infrà ostendetur. rerum causa est per intellectum vt etiam ostendetur.

ADVERTENDVM quòd dicit San. Thomas, deum intelligere hæc intelligibilia, præexigi ordine naturæ ad esse ipsarum, non autem dixit ordine temporis, quia possent quidem ab æterno esse productæ, & sic vnum non esset prius altero duratione: semper tamen necesse est vt ordine naturę præcedat, quia causa naturaliter est prior suo effectu.

Quartò, sequeretur quòd intellectus dei esset in potentia, & ipsa similiter intelligibilia essent intellecta in potẽtia, & sic indigeret aliquo reducente in actum: probatur consequentia, quia tunc tantùm intellectus est in actu, quando actu informatur intelligibili: & intelligibile in actu quando est vnũ cum intellectu. quãdo autem sunt separata, vtrunque est in potentia, sicut patet etiam in sensu & sensibili.

SED videtur falsum esse quod inquit San. Thomas, quoniam si illa intelligibilia non sint in intellectu diuino, erunt intelligibilia in potentia. dato enim quòd nullus intellectus intelligeret subsistantias separatas, adhuc tamen essent actu intelligibiles, quia separatæ à materia.

Respondetur quòd de huiusmodi formarum intelligibilitate dupliciter loqui possumus. Vno modo absolutè, alio modo in ordine ad hunc intellectum. Si absolutè loquamur, etiam si nullum intellectum informent, sunt actu intelligibiles. si autem in ordine ad intellectum diuinum, sic si ipsum non informant, sunt intellectæ in potentia ab ipso, sicut & intellectus non intelligẽs aliqua, potest quidẽ esse actu intelligens absolutè, alia videlicet intelligendo, non est tamen actu respectu eorum quæ non intelligit. Quinto, intellectum oportet esse in intelligente, ergo non sufficit ponere formas intellectas extra deum ad hoc vt intelligat.

Rationes quòd huiusmodi multitudo intelligibilium non est in intellectu diuino. Cap. 52.

Similia inducit. Com. contra remisti. 12. meta. com. 51.

EX eisdem etiã rationibus apparet quòd non potest poni quòd multitudo intelligibilium prædictorum sit in aliquo alio intellectu præter diuinum, vel animæ, vel angeli, siue intelligentiæ. nam sic intellectus diuinus quantum ad aliquam suam operationem dependeret ab aliquo posteriori intellectu: quod etiam est impossibile. sicut enim res in se subsistentes à Deo sunt, ita & quæ in rebus sunt. vnde & ad esse prædictorum intelligibilium in aliquo posteriorum intellectuum, præexigitur intelligere diuinum per quod Deus est causa: sequetur etiam intellectum diuinum esse in potentia, quum sua intelligibilia non sunt ei coniuncta: sicut etiam vnicuique est proprium esse, ita & propria operatio: non igitur esse potest vt per hoc quòd aliquis intellectus ad operandum disponatur, alius operationem intellectualem exequatur: sed ipsemet intellectus apud quem dispositio inuenitur: sicut vnumquodque est per essentiam suam, non per essentiam alterius. per hoc igitur q. intelligibilia multa sunt apud aliquem secundorum intellectuum, non poterit esse quòd intellectus primus multitudinem cognoscat.

Super cap. 52.

TERtia conclusio est, Non potest poni multitudo intelligibilium in alio intellectu præter diuinum, ad hoc vt à Deo intelligantur. probatur eisdem rationibus quibus probata est præcedens conclusio, tum inquam, quia diuinus intellectus quantum ad aliquam suam operationem dependeret ab aliquo posteriori intellectu: tum quia sicut rerum subsistentium, ita & rerum quæ sunt in alio, Deus est causa per intellectum, & sic oportet quòd intelligere dei, earum esse præcedat naturaliter: tum quia diuinus intellectus esset in potentia: tum quia non potest esse quòd aliquis intellectus ad operandum disponatur, scilicet formam habendo intelligibilem, & alius exæquatur: sed oportet vt idem disponatur & exæquatur: sicut vnumquodque est per essentiam suam, non per essentiam alterius.

ADVERTE quòd volui comparare Sanctus Thomas essentiam rei & formam intelligibilem proportionaliter in ordine ad esse & intelligere. sicut enim vnicuique est proprium esse, ita & propria operatio. Ideo quemadmodum se habet res ad dispositionem ad esse, ita ad dispositionem ad operationem. essentia autem quam consequitur esse, non est in alio ab habente esse, sed per essentiam in se existentem res est: ideo & forma quam consequitur intellectio, non est in alio ab ipso intelligente. Quomodo autem formam quæ est principium operationis oportet esse in operante, inferius ostendetur.

Quomodo

Quomodo multitudo intellectorum sit in deo. Cap. 53.

PRæmissa autem dubitatio faciliter solui potest, si diligenter inspiciatur qualiter res intellectæ in intellectu existant. Et vt ab intellectu nostro ad diuini intellectus cognitionem, prout est possibile procedamus: considerandum est quòd res interior intellecta à nobis, in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quòd species eius sit in intellectu nostro per quam fit intellectus in actu: existens autem in actu, per huiusmodi speciem, sicut per propriam formam intelligit rem ipsam: non autem ita quòd ipsum intelligere sit actio transiens in rem intellectam, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in ipso intelligente: & habet relationem ad rem quæ intelligitur, ex eo quòd species prædicta quæ est principium intellectualis operationis vt forma, est similitudo illius. Vlterius autem considerandum est quòd intellectus per speciem rei formatus intelligendo formatin seipso quandam intentionem rei intellectæ, quæ est ratio ipsius quam significat diffinitio. Et hoc quidem necessarium est, eo quòd intellectus intelligit indifferenter rem absentem & præsentem, in quo cum intellectu imaginatio conuenit: sed intellectus hoc amplius habet, quòd etiam intelligit rẽ vt separatam à conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit: & hoc non posset esse nisi intellectus intentionem sibi prædictam formaret. hæc autem intentio intellecta, quum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud specie intelligibili quæ facit intellectum in actu: quam oportet considerari vt intelligibilis operationis principium: licet vtrunque sit rei intellectæ similitudo. Per hoc enim quòd species intelligibilis quæ est forma intellectus, & intelligendi principium, est similitudo rei exterioris: sequitur quòd intellectus intentionẽ formet illi rei similem: quia quale est vnumquodque, talia operatur: & ex hoc quòd intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quòd intellectus formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat. Intellectus autem diuinus nulla alia specie intelligit quàm essentia sua, vt suprà † ostensum est: sed tamen essentia sua est similitudo omniũ rerum. per hoc ergo sequitur quòd conceptio intellectus diuini prout semetipsum intelligit, quę est verbum ipsius, non solùm sit similitudo ipsius dei intellecti, sed etiam omnium quorum est diuina essentia similitudo. Sic igitur per vnam speciem intelligibilem, quæ est diuina essentia, & per vnam intentionem intellectam, quæ est verbum diuinum; multa possunt à deo intelligi.

†Cap. 46.

Super cap. 53.

EXclusis falsis modis quibus ponebatur deum intelligere multa, ponit sanctus Thomas verum modum. Circa hoc autem duo facit. primò verum modum ponit: secundò, ipsum declarat cap. sequenti. Quantum ad primum ponitur hæc cõclusio, Deus intelligit multa per hoc, quòd essentia diuina quæ est species intelligibilis diuini intellectus, & verbum diuinum, est omnium similitudo.

Ad huius autem manifestationem, ex modo & conditione intellectus nostri in intelligendo procedit ad modum intellectus diuini inuestigandum. Quantum ad nostrum intellectum tria notat, primum est, quòd res à nobis intellecta est in intellectu nostro per speciem suam, per quam intellectus factus in actu intelligit rem ipsam, non quòd intelligere sit actio transiens, sed est actio manens in intelligente, & habet habitudinem ad rem quæ intelligitur, ex eo quòd species quæ intellectus intelligit, est similitudo rei intellectæ.

ADVERTENDVM quòd sicut scientia dicit aliquid absolutum cum portat etiam habitudinem ad scibile, ita operatio absolutum quiddam dicit, sed inomnis enim operatio est ad aliquod obiectum terminata. quia autem omne operans ex aliqua forma operatur, quæ est aliquo modo similitudo obiecti ad quod operatio terminatur, ideo ad illud operatio tanquam ad obiectum, hoc assignat rationem San. Thom. quare intelligere dicit habitudinem ad rem intellectam, quia forma qua intellectus intelligit, est eius similitudo. Intellectio enim qua lapis intelligitur, ideo ad lapidem terminatur, & ad ipsum est, quòd intellectus noster ex forma quam habet, necessariò in intelligendo conceptionem quandam in seipso formet, quæ etiam dicitur intentio intellecta, eò quòd indifferenter intelligat rem præsentem & absentem, vt etiam imaginatio facit, & intelligat rem à materialibus conditionibus abstractam, sine quibus in rerum natura non existit, in quo imaginationem superat, quod non posset esse, nisi sibi prædictam intentionem formaret. differt autem conceptio ipsa à specie intellectuali, quia est quasi terminus intellectionis, species autem est principium. Tertium est, quòd etiam ista conceptio est rei similitudo, sicut & species intellectualis, quia vnumquodque quale est, talia operatur, species autem quæ est principium intellectionis, & conceptus, est similitudo rei intellectæ, ex quo sequitur quòd intellectus formando huiusmodi intentionem rem intelligit.

ADVERTENDVM pro hoc vltimo dicto, quòd dupliciter potest ferri intellectus in intentionem rei intellectæ. Vno modo materialiter inquantum est res talis naturæ, puta qualitas aut accidens intellectus. Alio modo inquantum est rei similitudo & intentio. Si primo modo accipiamus, sic non fertur intellectus in rem extra dum conceptionem intelligit, sed secundo modo in vtrunque fertur, iuxta illud Aristotelis de memoria & reminiscentia. Idem motus est in imaginẽ, & in id cuius est imago: & quia non cognoscitur ipse conceptus inquantum res est dum primo producitur, sed tantùm vt rei similitudo, quia ad hoc tãtùm formatur ab intellectu, vt in ipso res intellecta videatur. ideo absolutè inquit San. Thomas, quòd intellectus formando huiusmodi conceptionem, rem intelligit cuius est conceptio, & quòd est quasi terminus, non autem simpliciter terminus, quia non terminatur ad ipsum vltimatè intellectio, licet sit immediatus terminus & proximus. Ex istis in nostro intellectu consideratis infert quòd intellectus diuinus nulla quidem alia specie intelligit quã diuina essentia: sed tamen sua essentia est similitudo omnium rerum: ex quo sequitur quòd cõceptio intellectus diuini prout seipsum intelligit, non solùm sit similitudo dei intellecti, sed etiam omnium eorum quorũ diuina essentia est similitudo, & ob hoc multa à deo intelligi possunt. Vult ergo San. Thomas ex hoc habere quòd non ideo multa intelliguntur à deo, quia in ipso habeant esse distinctum, & sic compositionem in ipso faciant, sed quia vnum esse in deo habent, quod est diuina essentia, & diuinum verbum omnia repræsentans.

NOTANDVM autem quòd cùm dicitur hic, conceptionem et verbum diuinum esse omnium similitudinem, non accipitur verbum vt est secunda persona in diuinis, quia nondum de trinitate metio facta est: & cum philosophis hoc loco disputat S. Th. contra quos nihil valeret huiusmodi declaratio. vnde per verbũ hoc loco intelligitur id ad quod immediatè terminatur actus intelligendi, siue sit aliquid realiter distinctum à re intellecta, siue sit res intellecta, vt est intellecta. essentia enim diuina, vt intellecta, est similitudo omnium rerum: & deus intelligendo ipsam, intelligit eam vt omnium similitudinem, & per hoc multa intelligit.

CIRCA conceptionem istam intellectus siue intentionem intellectam, siue verbum (omnia enim ista idem dicit) quod est positionis huius fundamentum, duo sunt videnda. Primum est, quæ necessitas sit ponendi huiusmodi conceptionẽ: secundũ est, quomodo ad actum intelligẽdi se habeat. Quantum ad primũ, videtur S. Th. tangere duplicem necessitatẽ. Prima est, vt obiectum sit præsens intellectui, quia intellectus indifferenter intelligit rem præsentem & absentem, in esse reali, secunda est vt obiectum habeat esse abstractum à conditionibus materialibus, quod non cõuenit rei materiali secũdum esse quod habet in natura, quia res materiales intellectus intelligit per abstractionem à materia. Quæ sit necessitas ponendi conceptionem in intellectu intelligente.

Sed circa istas causas non parũ dubitaris insurgit. Aut enim diuisim accipiendæ sunt, ita quòd vnaquæque per se, sufficiens causa huius necessitatis, aut coniunctim, ita quòd ambæ simul concurrant. Si primo modo, sequitur primo quòd sicut intellectus format verbũ intelligendo, ita et imaginatio imaginãdo, quia in hoc cõuenit intellectus cum imaginatione, vt dicit hic. S. Th. quòd indifferẽter intelligit rẽ præsentẽ & absentem: quod tamen non inuenitur in doctrina. San. Th. cũ hoc tanquam peculiare tribuat intellectui. Sequitur secundò quantum ad secundam causam quòd vnus angelus intelligẽs alium per speciem intellectualem non formabit de illo conceptum, quia secundũ se habet esse immateriale & abstractũ. Si secundo modo, quia videlicet, oporteret vt obiectũ sit præsens intellectui, & à cõditionibus materialibus abstrahatur, nõ erit vniuersaliter verũ, quòd intellectus in omni intellectione formet verbũ, tũ quia species intellectualis est ipsum obiectũ, sicut & talis intentio intellecta est enim eius similitudo sicut illa, & est præsens intellectui, & abstracta à materia, & sic ipsa sufficiet ad intelligendum: tum quia erit tantum verum in rebus materialibus, quæ indigent abstractione à materia, non autem in immaterialibus.

AD euidentiã huius difficultatis considerandum est, quòd cùm omnis operatio importat ordinẽ ad obiectũ, de ratione autẽ obiecti vt est obiectũ, sit vt terminet operationẽ: necesse est vt operatio in actu habeat obiectũ aliquo modo in actu, vt terminũ suum, sicut calefactio in actu requirit calorẽ in actu ad quem terminetur, non sufficit autẽ vt obiectũ sit in actu, nisi sit etiam debitè præsens operanti. Quantũcunq; enim coloratũ sit actu, nõ poterit videri, nisi sit præsens & propinquum cõuenienter videnti, eo modo quo est in actu. Veruntamen non omnis potẽtia eodem modo præsentiam sui obiecti requirit, aliqua enim requirit præsentiam, & propinquitatem sui obiecti, secundum esse naturale, vel localem vel temporalem, sicut sensus exteriores: non enim fertur sensus visus nisi in id quod secundũ esse naturale, & coloratũ est, & localiter visui appropinquat, cũ quadam tamen distantia, eò quòd in rem absentem sensus exteriores non ferantur. aliqua verò nò requirit præsentiam secundũ esse naturæ, sed requirit præsentia secundũ spirituale quendã modũ, quæ est præsentia in esse obiectiuo, eò quòd indifferẽter feratur in rẽ præsentem & absentẽ realiter, & in rerũ existentem secundum esse naturæ & in rem non existentem, sicut accidit in imaginatione. Non enim ad hoc vr imaginemur Iulium secundum Pontificem in sua sede Romæ esse, necesse est vt Romæ in sede sit, neque necesse est, vt ipse sedens nobis existentibus Ferrariæ præsens sit secundum locum: sed sufficit vt imaginationi spirituali quodãm modo appareat, & secundum esse imaginatum. Et quia huiusmodi esse non conuenit rei extra potentiam, necesse est vt intra potentiam tale esse non conuenit rei extra potentiam, necesse est vt intra potentiam tale esse sit in se obiectum habeat. Præter hanc quoque præsentiam obiecti, necesse est in se obiectum habeat. Præter hanc quoque præsentiam obiecti, necesse est in potẽtiis cognoscitiuis vt obiectum per modum formæ, potentiæ coniungatur, ita quòd ex potentia & obiecto fiat vnum, quamuis enim coloratum præsent

Universidad de Deusto
Biblioteca

aut per sui similitudinem. Ratione ergo primi requiritur conceptio per intellectum formata, dum res & quidditates materiales apprehenditur, quia non terminat quidditas materialis actum intellectus, nisi cum quadam abstractione à conditionibus materialibus & individuantibus, quo modo actum esse non potest extra intellectum, ideo vt actu sit: quod requiritur si debet actu obiectum esse, & operationem intellectus terminare, necesse est vt per intellectum constituatur in tali esse abstracto, & immateriali: quod fit dum intellectus format conceptionem quam dicimus verbum & intentionem intellectam. Ratione verò secundi, ex eo inquam quòd obiectum in actu positum, debet esse potentiæ debitè præsens aut in esse naturali, aut in esse intentionali, & obiectiuo terminante intellectionem per modũ termini intrinseci, necesse est vt de omnibus quæ intellectus intelligit, talem conceptionem formet. Cùm enim rei existentia nihil faciat ad intellectionẽ quidditatis & naturæ, & sic realem præsentiã non requirat intellectio eò quòd intellectus indifferenter feratur in rem siue sit siue non sit, necesse est ad hoc vt obiectum præsens sit intellectui sufficienter, quòd ipsi sit intrinsecè præsens obiectiuè & sic actum intellectus terminet. Quantumcunque enim res aliqua sit secundum se actu intelligibilis, & per speciem suam sit intellectui vnita, si nõ sit actu præsens intellectui in esse obiectiuo, & terminatiuo cognitionis (quod fit per conceptionẽ intellectus) non intelligetur: quia secundũ esse naturale quod habet extra intellectũ, nõ est sufficiẽter præsens intellectui vt sit actu obiectũ, & terminus operationis intellectibilis. Quod dico de cognitione quidditatis, dico etiam de cognitione complexa, licet enim veritas intellectus requirat vt ita sit in re sicut intellectus intelligat, realis tamen existentia rei extra intellectum non facit obiectum sufficienter præsens intellectui.

Ex istis sex deduco conclusiones. prima est. Intellectus noster nihil potest intelligere naturaliter, nisi formando conceptum. paret, quia nihil intelligit per essentiam intelligibilis in ipso existentem, sed omnia per speciem intellectualem abstractam à rebus. Vnde dicitur tertio de anima, quòd intelligit se sicut & alia & per consequens nihil est sibi sufficienter præsens in ratione obiecti actum terminantis: ideo necesse est vt per conceptum fiat sibi præsens. Secunda est, Speciali ratione in intellectione rerum materialium necesse est vt intellectus noster formet conceptum, quia videlicet obiectum vt terminat actum intellectus, non est in actu nisi per intellectum fiat, cùm non sit abstractum à materia extra intellectum, terminet autem secundũ quòd est abstractum à materia. Tertia est. Angelus cognoscendo se, formar verbum, consideratis causis huiusmodi necessitatis in intellectu nostro, licet enim non oporteat vt fiat actu intellectualis per abstractionem à materia, cùm sit immaterialis, sitque suo intellectui præsens vt principium intellectionis, oportet tamen vt fiat præsens in esse obiectiuo terminante intellectionem, cuius ipsa essentia angeli est principium, cùm idem non sit principium, & terminus operationis secundũ idem esse. Ostenditur hoc, quia quarto huius cap. 11. dicitur quòd intentio intellecta in angelis non est eorum substantia: & loquitur sanctus Thomas quando angelus seipsum intelligit ex quo apparet ipsum formare conceptionem in se intelligendo. Confirmatur etiam, quia potentia quæstio. 9. 5. & veri. quæstione 4. secundo, tenet san. Thom. quòd intellectus etiam dum intelligit se format conceptum sui.

Quarta est. Angelus cognoscendo alia à se per speciem intellectualem, formar verbum, quia aut necesse est vt fiant ei præsentia obiectiuè & terminatiuè, cùm non sint in ipso nisi per speciem quæ est principium intelligendi, non terminus & obiectum: aut etiam necesse est vt in actu fiant in esse obiectiuo vt materialia. licet enim angelus non abstrahat species à rebus materialibus, sed sint illi congenitæ, ex ipsis tamen speciebus formar conceptus in quibus sunt ipsæ quidditates materiales abstractæ à materia tanquam intellectionem terminantes.

Quinta est. De beatis potest vtrunque sustineri, scilicet & quòd formet verbum in quo diuinam essentiam intuentur, & quòd non formet primum potest sustineri, quia cùm verbum sive conceptus sit terminus intrinsecus intellectionis, sicut beati producunt intellectionem qua deum vident, ita necesse est, vt terminum intellectionis producant, quia nõ est res sine suo termino, sicut linea finita non est sine puncto. Confirmatur, quia prima quæstio. 27. articulo 1. inquit Sanctus Thomas intra omnem intelligentem, ex eò quòd intelligit, procedere aliquid quod est conceptio rei intellectæ, & de potentia quæstio. 9. art. 5. dicitur quòd conceptio est absolutè de ratione eius quod est intelligere ex quo concluditur in diuinis esse huiusmodi verbum & conceptum. Nec obstat quòd secundum eius mentem diuina essentia per nullam similitudinem creatam repræsentari potest. Diceretur enim quòd hoc est verum de similitudine quæ est species intellectus, & de similitudine quæ est species expressa, siue conceptio à specie creata producta, non autem de similitudine expressa à forma increata & infinita, qualis est diuina essentia, sicut est de verbo quòd à diuina essentia actuante intellectum beati per modum speciei intellectualis est expressum & productum. Nam species intellectualis & verbum, ab ea expressum habent rationem vnius perfecti, & totalis repræsentatiui rei intellectæ intellectui. Non obstat etiam. quod visio beata dicitur visio immediata diuinæ essentiæ, medium autem in quo tollit immediationem cognitionis, vt dicitur 4. sente. distin. 49. q. 2. articulo primo 15. Dicitur enim quòd medium extrinsecum à cognoscente, & omnino extraneum à cognitionis actu tollit immediationem cognitionis, & de hoc intelligitur dictum. sancti Thomæ non autem medium, intrinsecum cognoscenti, & intrinsecum cognitioni, veluti completiuum ipsius, quia tale comparatur tanquam vnum quoddam cum ipso actu, sicut terminus lineæ cum tale linea autem medium est conceptio & verbum intellectus. Secundum quoque sustineri posset dicendo quòd sicut beatus per nullam aliam speciem diuinam essentiam videtur, quàm per ipsammet essentiam, ita per nullum aliud verbum, quàm per verbum diuinum: ita quòd & diuina essentia se habeat tanquam species intelligibilis, & tanquam intentio intellecta, qua beatus, & deum & omnia alia videt. Ad dicta verò San. Thomæ diceretur, quòd loquitur de intelligere naturaliter naturæ intellectuali conueniente, nõ autem de intelligere nostri intellectus per formam supernaturalem & infinitam. Capreolus in prima distinctione 27. quæst. 2. tenet quòd visio beatifica terminatur ad vnicum verbum habitum de obiecto beatifico essentialiter in actu, plura autem verba de attributis vel creaturis in deo visis habitualiter haber. Vnde aliquando plura, aliquando pauciora format. In quarto verò distin. 49. quæst. 5. dicit communiter teneri quòd beati non habent aliud verbum quàm verbum diuinum propter intimam præsentiam eius ad intellectum beatum, & quòd vtraque pars probabilis est, sed quòd San. Thomas videtur tenere quòd sic.

Sexta est, quantum est ex assignatis causis. Deus cognoscendo se & alia, haber quidem verbum & intentionem intellectam, qua suo intellectui id quod intelligitur repræsentatur, non tamen ab essentia realiter distinctam, ratione assignanda inferius quarto libro, quia scilicet intelligere & esse in ipso sunt idem.

AD DVBIVM ergo dicitur, quòd illę causæ necessitatis conceptus ad intelligendum diuisim accipi possunt, vt vnaquæque per se sufficiat, non quidem respectu omnium intelligibilium, sed vna respectu aliquorum, alia respectu aliorum, possunt etiam accipi coniunctim in aliquibus scilicet respectu rerum materialium. Nam prima causa, absentia scilicet obiecti, causat necessitatem conceptus respectu omnium quæ non sunt intellectui coniuncta in esse obiectiuo & terminatiuo, etiam si secundum se sint intelligibilia. secunda verò scilicet non actualitas obiecti, in esse intellectui & obiectiuo, est causa huiusmodi necessitatis respectu rerum materialium: & per consequens respectu ipsarum vtraque causa concurrit.

Cùm autem obiicitur, primo quòd ex prima causa sequitur eodem modo imaginationem formare conceptum, dicitur quòd aliquando imaginatio fertur in rem extra per phantasma repræsentatam, aliquando verò fertur in idolum suum tanquam in rem veram. cùm secundo modo imaginatur, non est necesse vt aliquid in ipsa formetur in quo ipsam rem imaginatam inspiciat, cùm illi sit summa, & habeat esse imaginabile in ea: Sicut nec intellectus cùm terminatur ad ipsum conceptũ, secundum se formar conceptum de ipso conceptu. quando autem primo modo aliquid imaginatur, tunc conceptum quidem, & verbum non formar, quia conceptus & verbum interius proprie ad intellectum pertinet, aut etiam ad cogitatiuam vt rationem participat, sed formar idolum quoddam proportionale verbo intellectus, in quo rem imaginatam ad extra inspicit, & per quod res ad extra fit actu præsens imaginationi in esse obiectiuo. Nec hoc ex me tantùm dixerim, sed ex doctrina S. Thom. prima quæst. 85. ar. 2. 3. & quol. 5. articu. 9. 2.

Quòd secundò obiicitur, quoniam vnus angelus alium intelligendo per speciem, non formabit conceptum, quia est immaterialis, iam dictum est quòd illa causa non est vniuersalis, sed tantum respectu rerum materialium, alia tamen causa est in rerum immaterialium cognitione saluatur vt diximus. Quòd obiicitur tertiò, quia species intelligibilis sufficiet ad intellectionem dicitur ex doctrina San. Thom. præsertim de potentia quæst. 9. art. 5. quòd licet species intelligibilis sit immaterialis, & intellectui præsens aliquo modo, non tamen est in actu per modum obiecti terminantis actum, nec per ipsam obiectum est actu præsens in actu obiectiuo, sed tantùm in habitu: tum quoniã si per ipsam obiectum esset in actu quantum ad esse obiectiuum, tunc habes speciem semper intelligeret: intelligitur enim res, quando actu est in intellectu per modum obiecti, & termini operationis, tum quia species ponitur tanquã principium formale intellectionis per quod intellectus fit in actu: operatio autem non terminatur primo & immediatè ad suum principium formale & elicitiuum, sed ad aliquid simile illi, vnde præter speciem, necesse est etiam conceptum ponere, vt diximus. Quòd autem vltimo dicitur, quia tunc erit hoc verum tantum in rebus materialibus, iam concessum est, quòd in solis rebus materialibus illæ causæ coniunguntur, sed in aliis ex altera earum saltem necesse est conceptum ponere.

Quantum ad secundum. Scotus in primo senten. distin. 27. dicit duo: primum est quòd verbum non est aliquid productum per intellectionem, quia intellectio non est actio productiua alicuius termini. quod probat dupliciter.

Primò, quia non est possibile intelligere intellectionem intelligendo quòd non fit aliquius termini per ipsam producti. Secundò, quia operationes immanentes apud Aristot. primo Ethic. & 9. Metaphysicæ sunt actus vltimi. Secundum est, quia verbum est actualis intellectio, quæ dicitur notitia genita, dicitque per actum quidem intellectus productiuum produci verbum, non autem per actum intelligendi.

Sanctus Thomas duo dicit opposita iis quæ dicit Scotus. Primum est, quòd verbum per ipsum actum intelligendi producitur, vt patet hoc loco, vbi ait quòd intellectus intelligendo format in seipso quandam intellectionem intellectam. simile etiam dicit in aliis locis vbi loquitur de ista materia.

Secundum est, quòd actus intellectus differt ab ipso verbo, vt patet primæ parte. q. 34. art. 1. & potentia. q. 8. art. 1. veri. q. 4. 2.

Et quantis aliqui Thomistarum teneant verbum non realiter distingui ab actu intelligendi, sed tantùm per connotata, tamen magis mihi placet opinio aliorum Thomistarum tenentium de mente San. Thomæ esse quòd realiter distinguatur. Quod sanè apparet, quia non alia ratione ponitur verbum ab ipso, nisi vt fiat obiectum præsens actu ipsi intellectui in esse obiectiuo, & in ipso sic præsente videatur per actum intelligendi res quæ intelligitur. Vnde sicut videre non est id quod videtur, neque id in quo aliquid videtur, ita nec intelligere, quod est videre, erit ipsum verbum. Item quia frustra poneretur verbum in intellectu nostro tanquam terminus productus, ex quo esset idem cum actu intelligendi in ipso manens intellectu cum actu, & sic non oporteret San. Thomam solicitum esse an intellectus producat verbum nec ne.

Quod autem dicitur, quoniam motus est idem cum termino motus, non est simile: quia motus comparatur ad terminum sicut imperfectum ad perfectum, & via ad seipsum sub esse perfectiori, eo quòd sit actus imperfecti & existentis in potentia, modò vbi proceditur de potentia ad actum, idem est quod prius habet esse imperfectum, & postea perfectum. intelligere autẽ non est actus imperfecti, sed perfecti, & existentis in actu: & non comparatur ad verbum sicut via ad seipsum sub esse perfectiori, aut sicut imperfectum ad perfectum, sed sicut actus ad obiectum in esse obiectiuo, aut etiam in esse immateriali constitutum, & terminans operationem. obiectum autem primum operationis immanentis non est ipsa operatio.

Non obstat autem dictis quod inquit San. Thomas potentia. quæst. 8. art. primo. quoniam verbum non est extrinsecum ab ipso intelligere, eò quòd, non possit compleri sine ipso verbo. Dicitur enim quòd intelligit verbum esse actum, sed tamen sibi intrinsecum esse & colligatum, & de eius essentia tanquã in obliquo connotatum, sicut terminus lineæ finitæ est intrinsecus lineæ, & de eius essentia, in obliquo tamen, licet à linea realiter distinguatur: quem sensum dat intelligere cùm addit, quoniam absque verbo compleri non potest: quasi dicat, est quidem aliud ab actu intelligendi, ad complementum actus exigitur, quia non esset nisi existente verbo, sicut linea finita non esset non existente termino.

Ad motiua Scoti quæ sunt contra hanc determinationem, dicitur. Ad primum quidem, quòd licet intelligere vt est huius intelligentis, intelligi possit absque productione verbi, quia non omnis intelligens producit verbum, vt patet cùm in diuinis filio ac spiritui Sancto intelligere attribuitur: absolutè tamen quantum ad suam entitatem intelligi sine verbo non potest, cùm verbum rationẽ habeat termini intrinseci intellectionis: & sic etiam per illã entitatem quæ est intellectio diuina, producitur verbum diuinum, licet non vt per ipsum intelligit filius aut spiritus Sanctus.

Ad secun-

Verum verbum intellectus realiter ab actu intelligendi distinguitur.

Quomodo intelligere possit actu verbo esse.

Ad secundum dicitur, quòd per actionem immanentem, vt sic, nihil producitur quod sit extra potentiam operantem, sed tamen produci potest aliquid quod in ipsa potentia maneat. & hac ratione dicitur actus vltimus, quia scilicet ex ipsa non expectatur aliquid in extrinsecum patiens productã, quod sit eius finis, sicut accidit in operationibus transeuntibus. Sed productum per talem actionem ordinatur in ipsam actionem tanquam in finem, cùm ad hoc producatur, vt operatio ad sui obiectum terminari possit. Istam interpretationem ponit Sanctus Thomas prima quæstione 54. articulo secundo, si diligenter consideretur.

Quomodò diuina essentia vna existens sit propria similitudo & ratio omnium intelligibilium. Cap. 54.

SEd rursus difficile vel impossibile alicui videri potest, quòd vnum & idem simplex, vt diuina essentia, sit propria ratio siue similitudo diuersorum. Nam cùm diuersarum rerum sit distinctio ratione propriarum formarum quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, alteri necesse est vt dissimile inueniatur: secundũ verò quòd diuersa aliquid commune habẽt, nihil prohibet ea vnam similitudinem habere, sicut homo & asinus inquantum sunt animalia: ex quo sequitur quòd deus de rebus propriam cognitionem non habeat, sed communem. nam secundum modũ quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio: sicut & calefactio secundum modum caloris. similitudo enim cogniti in cognoscente est sicut forma qua agitur. oportet igitur, si deus de pluribus propriam cognitionem habet, quòd ipse sit propria ratio singulorum: quod qualiter sit inuestigandũ est. Vt enim philosophus dicit in 8. Meta.† Formæ & diffinitiões rerũ quæ eas signant, sunt similes numeris. nã in numeris vna vnitate addita vel subtracta, species numeri variatur, vt patet in binario & ternario. similiter autem est in diffinitionibus. nam vna differentia addita vel subtracta variat speciem. substantia enim sensibilis, rationali aut irrationali addito, specie differt. In his autem quæ in se multa continet, non sic se habet intellectus vt natura. nam ea quæ ad esse alicuius rei coniuncta requiruntur, illius rei natura diuisa esse non patitur. non enim remanebit animalis natura, si à corpore anima subtrahatur. intellectus verò ea quæ sunt in esse coniuncta, interdũ disiunctim accipere potest: quando vnum eorum in alterius rationem non cadit: & propter hoc in ternario considerare potest binarium tantùm, & in animali rationali id quod est sensibile tantùm. Vnde intellectus, id quod plura complectitur, potest accipere vt propriam rationem plurimorũ apprehendẽdo aliqua illorum absque aliis. Potest enim accipere denarium vt propriam rationem nouenarii, vna vnitate subtracta: & similiter vt propriam rationem singulorum numerorum infrà inclusorum. Similiter etiam & in homine accipere posset proprium exemplar animalis irrationalis, inquãtum huiusmodi, & singularum specierum eius: nisi aliquas differentias adderent positiuas. Propter hoc† quidã philosophus Clemẽs nomine dixit q̃ nobiliora in entibus sunt minus nobilium exẽplaria: diuina autẽ essentia in se nobilitas omnium entiũ cõprehẽdit: nõ quidẽ per modũ cõpositionis, sed per modũ perfectionis, vt suprà† ostẽsum est. forma autem omnis tam propria quàm communis secũdũ illud quòd aliquid ponit: perfectio quædã est, nõ autẽ imperfectionẽ includit nisi secundum quòd deficit à vero esse. Intellectus igitur diuinus id quod est proprium vnicuique in essentia sua, cõprehẽdere potest, intelligendo in quo eius essentia imitetur: & intelligendo in quo à sua perfectione deficit vnũquodque, vtpote intelligẽdo essentiam suã vt imitabilẽ per modũ vitæ, & nõ cognitionis, accipit propriã formã plantæ, si verò vt imitabilem per modũ cognitionis, & non intellectus, propriam formam animalis, & sic de aliis. Sic igitur patet quòd essentia diuina inquantum est absolutè perfecta, potest accipi vt propria ratio singulorũ: vnde per eam deus propriam cognitionẽ de omnibus habere potest. Quia verò propria ratio vnius distinguitur à propria

† tex. c. 10.

† vt refert Diony. 5. cap. de diuino.

† Cap. 31.

Super cap. 54.

POsito verò modo quo deus multa intelligit, quia magnã modus ipse difficultatem habet, ideo in hoc capite ipsum Sanctus Thomas declarare intendit. Circa hoc autem duo facit. Primò mouet difficultatem: secundò respondet. Quantum ad primum, difficultas est quomodo deus intelligendo essentiam suam vt omnium similitudinem, omnia intelligat. Videtur enim alterum istorum sequi, aut scilicet quòd nõ habeat de rebus propriam cognitionem, quòd supernus est improbatiuum: aut quòd ipse sit propria ratio singulorum, quod non videtur. Si enim deus omnia per essentiam suam cognoscit tanquam per similitudinem communem omnium, sequitur quòd de rebus communem tantùm cognitionem habeat, & non propriam, quia secundum modum quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio, cùm similitudo talis sit forma qua agitur & producitur operatio: & sic si diuina essentia est communis similitudo repræsentans illud in quo res conueniunt, erit communis, nõ propria cognitio. Si autem essentia diuina sit propria similitudo singulorum, quod requiritur si debeat per ipsam singula deus propria cognitione cognoscere, hoc non videtur posse esse, quia cùm diuersarum rerum distinctio sit ratione propriarum formarum, quod alicui secundum propriam formã simile fuerit, necesse est vt alteri sit dissimile, licet secundum quod aliqua in vno communi participant, vnam communem similitudinem habere possint. Si ergo diuina essentia fuerit propria similitudo vnius, tanquam videlicet propriam eius formam repræsentans, alterius similitudo esse non poterit. Quantum ad secundum, primò ostendit diuinam essentiam accipi posse ab intellectu diuino vt propriam rationem & similitudinem singulorum. Secundò quomodo istæ propriæ rationes multæ cum vnitate esse possunt. declarat. Primò ergo ponitur ad quæstum responsio hæc, quòd diuina essentia inquantum est absolutè perfecta, potest accipi vt propria ratio singulorum.

Ad cuius manifestationẽ tria præmittuntur. Primũ est quòd quidditates rerũ & diffinitiones sunt sicut numeri, vt dicitur 8. Metaph. quia sicut in numeris vnitate addita vel subtracta variatur species numeri, ita in diffinitionibus addita vel subtracta differentia variatur species. Substantia enim sensibilis considerata absque rationali, differt specie à substantia sensibili addito rationali, saltem negatiuè, quia non est eadem species. & similiter in comparatione ad irrationale. Secundum est, quòd circa ea quæ multa continent, aliter & aliter se habent natura & intellectus. Si enim aliqua requirantur coniuncta ad esse alicuius, natura non patitur vt sint separata. non enim remanet natura animalis si anima sit à corpore separata, sed intellectus ea quæ sunt coniuncta interdum disiungere potest intelligendo vnũ sine altero, quando vnum eorum in alterius ratione non cadit: tunc enim non potest intelligi res absque eo quòd in eius claudatur ratione. declaratur per exemplũ in numero ternario, & in animali rationali. Existis deducitur, quòd vbi in vno multa continentur, scilicet perfectionaliter, illud potest accipere intellectus vt propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum absque aliis. ex primo enim notato habetur quòd subtracta differentia variatur species: & ideo si vnum accipiatur sine altero, sequitur quòd accipientur diuersa, & sic quod accipitur vt exemplar pluriũ repræsentatiuum, scilicet vniuscuiusque per se absque alio, accipitur vt propria ratio vniuscuiusque illorũ. declaratur hoc in numero denario, qui accipi potest vt ratio propria numerorum in ipso inclusorum. declaratur etiam in animali rationali, qui accipi posset vt propria ratio omnium animalium irrationalium nisi aliquas differentias adderet positiuas. declaratur & authoritate Clementis philosophi apud Diony. 5. cap. de diuinis no. inquientis, quòd nobiliora in entibus sunt minus nobilium exemplaria. tertium est. quòd diuina essentia continet in se nobilitates omniũ entiũ per modum perfectionis, non per modum compositionis, & per consequens continet in se quidditatem cuiusque rei inquantũ aliquid ponit, quia ex ea parte perfectionẽ dicit: imperfectionẽ vero inquantũ deficit à vero esse quod est esse diuinũ. Istis suppositis: probatur diuinã essentiã posse vt propria ratione singulorum. illud in quo multa perfectionaliter continentur, accipi potest vt proprium exemplar & propria ratio eorum quæ sic in ipsò continentur. sed in deo omnia perfectionaliter cõtinentur: ergo potest accipi vt propria ratio singulorũ. Vnde quod est proprium vnicuique in sua essentia, comprehendere potest intelligendo in quo suã essentiam imitetur & in quo à sua perfectione deficit, intelligẽdo enim essentiã suã vt imitabilẽ per modum vitæ & non cognitionis, accipit propriã formã & rationem plantæ. intelligẽdi vitæ & non cognitionis, accipit propriã formã & rationem plantæ. intelligendo verò eam vt imitabilem per modũ cognitionis & non intellectus, accipit propriam formã animalis, et sic de aliis. Et sic patet quòd diuina essentia accipit propriam formã animalis, et sic de aliis. Et sic patet quòd diuina essentia ex eo quòd est omnibus modis perfecta, potest accipi vt propria ratio singulorũ.

ADVERTENDVM est totam rationẽ & fundamentum. S. Th. esse quòd continens aliqua perfectionaliter, potest accipi vt propria ratio eorum quæ continet: quod intelligendum est non secundũ adæquatam rationẽ eius, sed secundum aliquã inadæquatã & deficientem eius rationem. Nã si accipe secundum aliquã inadæquatã & deficientem eius rationem. Nã si acciperetur quod plura continet secundum suã totalẽ perfectionẽ sibi adæquatã, nõ esset propria ratio cõtentorũ, sicut numerus denarius in quo omnes inferiores numeri vnitè & perfectionaliter continentur, non diuisim tanquã distinctæ species: si accipiatur quantũ ad suã totalẽ perfectionẽ, nõ est propria ratio,

Intellectus noster nihil potest intelligere sine verbo naturaliter.

Angelus cognoscendo se format verbum.

Angelus cognoscendo alia à se format verbũ.

Potest sustineri quòd beati formet verbum.

Sustineri potest q. beati non formet verbum.

Deus cognoscendo se producit verbum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

aut propria similitudo nouenarii, quia nouenarius non adæquat perfectionẽ denarii: sed si accipiatur quantũ ad perfectionem nouenarii in ipso perfectionaliter, & vnitè existentem, sic accipitur vt propria similitudo nouenarii.

Animal rationale posset accipi vt proprium exemplar animalium irrationalium nisi aliquas differentias adderent positiuas.

ADVERTENDVM etiam circa exemplum de animali rationali, cũ inquit Sa. Th. ipsum accipi posse vt propriũ exemplar animalium irrationaliũ, nisi aliquas differentias adderẽt positiuas, quòd loquitur proportionaliter ad numeros. In numeris enim ex sola subtractione vnitatis remanet alia species, ex sola enim subtractione vnitatis à numero denario remanet numerus nouenarius, ideo cũ consideratur in numero denario perfectio eius quẽ habet non considerata vllius eius vnitate, consideratur vt propria ratio nouenarii: nihil enim aliud est vt sic, quàm nouenarius. simili ergo ratione, si ex sola remotione rationalis ab animali rationali, relinqueretur species animalis, quæ est animal irrationale considerando in homine naturã sensitiuam remoto rationali, acciperetur vt propria ratio animalis irrationalis, inquantũ nihil esset, vt sic, quã animal irrationale, sed quia ad speciẽ animalis irrationalis non sufficit remotio, & absentia huius differentiæ quæ est rationale, sed constituuntur illæ species per differentias positiuas additas animali, ideo quantuncũque consideretur in ipso natura sensitiua absque rationali, non consideratur vt propria ratio animalis irrationalis, quod speciem animalis dicit positiuã, sed tantum vt propria ratio animalis absolute sumpti, quod potest dici animal irrationale negatiuè, quia nõ includit in sua quidditate rationale. Vnde quod inquit Clemens philosophus nobiliora esse ignobiliorum exemplaria: non est verum quantum ad propriam rationem vniuersaliter, sed quantum ad aliquid.

Diuinam essentiam posse accipi vt propriam rõnẽ dupliciter potest intelligi.

CONSIDERANDVM etiã, cum dicitur diuinã essentiam posse accipi vt propriã rationẽ, quòd hoc dupliciter potest intelligi. Vno modo vt proprietas se teneat ex parte rei repræsentatæ, & tũc dicitur propria ratio illa quæ repræsentat propria rei. Alio modo vt se teneat ex parte formæ repræsentantis: & tunc dicitur propria ratio alicuius, quæ ita est ratio ipsius, q. nõ alterius. Primo modo esse propriam rationem singulorum, non conuenit diuinæ essentiæ ex ipso intellectu concipiente ipsam cũ habitudine ad res, sed ex plenitudine perfectionis suæ qua omniũ rerũ perfectiones in se continet. nisi enim in seipsa rerũ omniũ perfectiones cõtineret, no possent res per ipsam quàtum ad earũ proprias naturas cognosci. Secundo autem modo non habet quòd sit propria ratio nisi ex intellectu: quod enim diuina essentia sit propriũ verbũ, & propria conceptio rei hoc modo, nõ habet nisi inquantũ concipitur à deo siue intelligitur vt imitabilis à perfectione ipsius & illius. propter hoc dicit S. Th. quòd accipit essentiam suam vt propriam rationem: quod est dicere, intelligit ipsam in ordine ad hoc & illud, & sic intellecta habet rationem proprii exemplaris huius: & proprii exemplaris illius. Ex hoc autem patet quòd non est mens. S. Tho. vt Scotus illi videtur imponere primo sen. d. 35. quòd respectus ille diuinæ essentiæ ad creaturas, dent illi vt propria creaturarũ repræsentet, imò ex sua perfectione hoc habet, sed ex illis respectibus habet vt in plura exẽplaria rerum, & in plures rationes earũ distinguatur. ipsa enim concepta cum habitudine & proportione ad naturam lapidis, tanquam videlicet imitabilis à lapidis natura, & eius in seipsam perfectionem præhabens, distinguitur secundum rationem à seipsa præcise vt imitabili à planta, & sic de aliis.

Quid est deum intelligere essentiã suam vt propriã aliciuius rationem.

SED ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ primo sen. dist. 27. q. 2. artic. 3. quartum, quòd tripliciter potest intellectus ferri in formam conceptam. Vno modo inquantum est similitudo rei præcise, id est, quantum intellectus vtitur ipsa vt medio, per quod rem cognoscit, & sic nullam habet considerationem de ipsa forma, sed tantùm de re per ipsam repræsentata. Alio modo inquantum est talis res tale esse habens in anima, & sic nullam habet considerationem de re representata, sed tantùm de ipsa forma. Tertio modo per comparationem vnius ad alterum, pura dum consideratur vnum esse alterius representatiuum, & sic simul vtrunque cognoscit. Intellectus igitur diuinus in essentiam suam tripliciter potest ferri. Simpliciter & absolutè inquantum est talis res, & sic intelligendo essentiam suam, non concipit proprium exemplar rerum, & propriam rationem ipsarum formaliter, & inquantũ vtitur ipsa vt medio per quod sibi res creatæ representantur: & sic etiam non intelligit ipsam vt proprium exemplar. Et inquantum intelligit ipsam vt imitabilem à creatura secundum hunc perfectionis modum, puta secundum gradum vitæ, & sic cognoscit ipsam vt propriam rationem formaliter, quia apprehendit ipsam cum habitudine ad creaturam: ex qua habet vt formaliter proprium exemplar creaturæ. Vnde intellectus diuinus apprehendens essentiam suam absolutè, apprehendit proprium exemplar rerum materialiter, quia apprehendit illam rem quæ est exemplar denominatiuè, non autem apprehendit proprium exemplar formaliter, quia non apprehendit ipsam cum habitudine ad rem, ex qua formaliter habet vt sit propria ratio & proprium exemplar, sicut apprehendens naturam animalis absolutè, apprehendit genus materialiter, quia apprehendit illam rem quæ denominatur genus, non tamen apprehendit genus formaliter, quia non apprehendit illam cum habitudine ad species, ex qua aliquid habet vt formaliter & completiuè sit genus. intelligitur autem diuinus apprehẽdens essentiam cum habitudine imitationis à rebus, apprehendit proprium exemplar & propriam rationem rei formaliter, sicut apprehendens animal cum habitudine prædicabilis ad species, apprehendit formaliter genus. Propter hoc ergo inquit Sanctus Thomas, quòd deus intelligendo essentiam suam vt imitabilem per modum plantæ, accipit propriam formam & rationem plantæ: & eadem ratio est respectu aliorum, quasi diceret quòd non apprehendit essentiam suam tanquam propriam rationem alicuius rei formaliter, nisi inquantum ipsam cum tali respectu intelligit, licet apprehendendo ipsam sine tali respectu apprehendat propriam rationem vniuscuiusque materialiter & fundamentaliter.

Ostenditur secundò quomodo istæ propriæ rationes in deo multæ sint. oportet enim multas esse, cùm propria ratio vnius distinguatur à propria ratione alterius, & ponitur hæc conclusio. Rationes rerum in intellectu diuino non sunt plures vel distinctæ nisi secundum plures respectus imitabilitatis. Secundum enim quod deus intelligit proprium respectum assimilationis quam habet vnaquæque creatura ad ipsum, sic sunt in ipso plures rationes. Et sic saluatur dictum August. lib. 83. quæst. 6. pluraliter in mente diuina rationes esse dicentis. Saluatur etiam aliqualiter positio Platonis de ideis. dicit autem aliqualiter, quia ipse ideas quidem posuit, sed non in mente diuina, vt nos ponimus, imò per se subsistentes, vt illi Arist. asscribit.

ADVERTE quòd isti respectus intellecti à deo secundũ quòd intelligit se à diuersis creaturis diuersimodè imitabilem, qui sunt respectus rationis, non faciunt diuinam essentiam in se pluificari, quasi propter diuersos respectus ipsa sit realiter multa: sed dicuntur facere formaliter pluralitatem & distinctionẽ idearum & propriarum rationum in esse cognito. Cùm enim hic accipiatur propria ratio & idea creaturarum pro essentia diuina vt intellecta tanquam representatiua omnium perfectionum inuentarum in creaturis, non intelligitur vt distincta ratio plurium, nisi quia intelligitur cum diuersis respectibus ad creaturas: & sic vna existens in se, intelligitur tanquam multiplices respectus creaturarum ad se terminans, & ex hoc habens multiplicitatem & distinctionem in esse intellecto & cognito. Ex quo nulla multiplicitas ponitur in re, sed tantùm quòd multipliciter intelligitur ex parte rei cognitæ propter respectuum multiplicitatem.

Quòd deus omnia simul intelligit. Cap. 55.

Idem p. 2. q. 14. ar. 5.

EX his autem vlterius apparet quòd Deus omnia simul intelligit. Intellectus enim noster simul actu multa intelligere non potest: quia cùm intellectus in actu, sit intellectum actu: si plura simul actu intelligeret, sequeretur quòd intellectus simul esset plura secundum genus vnum, quod est impossibile. Dico autem secundum vnum genus: quia nihil prohibet idem subiectum informari diuersis formis diuersorum generum: sicut idem corpus est figuratum & coloratum: species autem intelligibiles quibus intellectus formatur ad hoc quòd ipsa sint intellecta in actu, omnes sunt vnius generis. habent enim vnam rationem essendi secundum esse intelligibile: licet res quarum sunt species, in vnam essendi non conueniant rationem: vnde nec contrariæ sunt per cõtrarietatem rerum quæ sunt extra animam. Et inde est quòd quando aliqua multa accipiuntur, quocunque modo vnita simul intelliguntur. simul enim intelligit totum continuum, non partem post partem: & similiter simul intelligit propositionem, non prius subiectum, & postea prædicatum: quia secundum vnam totius speciem omnes partes comprehẽdit.

Ex his igitur accipere possumus quòd quæcunque plura vna specie cognoscuntur, simul possunt intelligi: omnia autem quæ deus cognoscit, vna specie cognoscit, quæ est sua essentia: vt ex dictis patet. omnia igitur simul intelligere potest. Cap. 46.

2 Item, vis cognoscitiua non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio: vnde & phantasmata in organo conseruata, interdum non actu imaginamur: quia intẽtio non refertur ad ea. appetitus enim alias potentias in actum mouet in agentibus per voluntatem. multa igitur ad quæ simul intentio non fertur, non simul intuemur. quæ autem oportet sub vna & eadem intentione cadere, oportet simul esse intellecta. qui enim comparationem duorum considerat, intentionem ad vtrunque dirigit, & simul intuetur vtrunque. omnia autem quæ sunt in diuina scientia, sub vna intentione necesse est ea dere. intendit enim deus suam essentiam perfectè videre: quod est videre ipsam secundum totam virtutem suam, sub qua omnia concluduntur. deus igitur videndo essentiam suam, simul omnia intuetur.

3 Amplius, intellectus successiuè multa considerantis impossibile est esse vnam tantùm operationem. cùm enim operationes secundum obiecta differant, oportebit diuersam esse operationem intellectus qua considerabatur primum, & qua considerabatur secundum. intellectus autem diuini est vna operatio, quæ est sua essentia, vt suprà † probatum est. non igitur successiuè, sed simul omnia sua cognita considerat. †Cap. 45.

4 Adhæc, successio sine tempore intelligi non potest, nec tempus sine motu: cùm tempus sit numerus motus secundum prius & posterius. in deo autem impossibile est esse motũ aliquem, vt ex supradictis † haberi potest. nulla igitur in consideratione diuina successio cadit: & sic omnia quæ cognoscit, simul considerat. †Cap. 23.

5 Itẽ, intelligere dei est ipsum suũ esse, vt ex supradictis patet. in esse autẽ diuino non est prius & posterius: sed est totum simul. vt suprà † ostensum est. igitur nec consideratio dei habet prius & posterius, sed omnia simul intelligit.

6 Præterea omnis intellectus intelligens vnum post aliud, quandoque est intelligens in potentia, & quandoque in actu. dum enim intelligit primum in actu, intelligit secundum in potentia: intellectus autem diuinus nunquam est in potentia, sed est semper in actu intelligens. non igitur intelligit res successiuè, sed omnia simul intelligit. † Huic autem veritati testimonium sacra scriptura affert. dicitur enim Iacobi 1. Apud deum non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio. Auth. sacræ scrip.

Super cap. 55.

POstquam determinauit Sanctus Thom. de modo cognitionis diuinæ ex parte medii cognoscendi, nunc determinat de modo cognitionis ex parte ipsius cognitionis. Quatuor autem sunt quæ de hoc modo Sanctus Thomas ostendit. Primo namque ostendit quòd deus omnia simul cognoscit. Secundò, quòd in ipso non est habitualis cognitio, cap. sequenti. Tertiò, quòd eius cognitio non est discursiua, cap. 56. Quarto, quòd in ipsa non est compositio neque diuisio, cap. 57.

Quantum ad primum ostendit quòd deus omnia simul intelligit: & arguit primò sic. Omnia cognoscit deus per vnam speciem, quæ est essentia sua, ergo omnia simul cognoscit. probatur consequentia, quia quæcunque plura vna specie cognosci possunt, simul possunt intelligi. declaratur assumptum hoc in intellectu nostro. Quòd enim intellectus noster multa simul intelligere non possit, est, quia non potest multa simul esse secundum genus vnum: quod accideret, si multa simul intelligeret. nam omnes species intelligibiles sunt eiusdem generis, cùm habeant vnam rationem essendi secundum esse intelligibile. intellectus autem est intellectum in actu: & sic si plura simul intelligeret, esset plura eiusdem generis. Notandum tamen, quòd nihil prohibet aliquid simul informari formis diuersorum generum, sicut idem corpus est figuratum & coloratum, licet pluribus formis eiusdem generis informari non possit. Ex his sequitur quòd vbi aliqua multa accipiantur quocunque modo vnita, simul intelliguntur, sicut partes continui in continuo, & subiectum & prædicatum in propositione: quia scilicet tunc intellectus non est multa, sed vnum. vbi ergo aliqua in vna specie vniuntur, illa simul intelligi possunt.

Quod intellectus plur simul intelligere possit.

CIRCA istam rationem multipliciter dubitatur. Contra enim assumptum illud, quæcunque vna specie cognosci possunt, simul possunt intelligi. arguitur: quia aut intelligitur de cognitione confusa, aut de cognitione distincta. Si de cognitione confusa, non est ad propositum, quia Deus non cognoscit res confuse, sed distinctè. Si de cognitione distincta, tunc plures cõceptus omninò distincti erunt simul in intellectu: quod non est minus inconueniens quàm duas species simul esse actu in intellectu. probatur consequentia, quia cognosci proprie & distinctè, est cognosci proprio & distincto conceptu.

Contra rationem quare intellectus noster non intelligat plura, arguitur primò, quia in aëre simul est singere albi & species nigri secundũ eandem partem, si album & nigrum sint in aëre propinqua. ergo formæ eiusdem generis possunt simul esse in eodem subiecto. Secundò, omnes formæ quæ sunt in intellectu angelico, sunt eiusdem generis, quia respiciunt eandem potentiam. intra enim ea quæ dicit sanctus Thomas prima parte, & in aliis locis, formæ quæ eandem potentiam respiciunt, sunt eiusdem generis, sed multæ illarum simul sunt in actu in intellectu angelico. simul enim cognoscit se per suam essentiam & alias res per speciem, & deum visione beata, per ipsam diuinam essentiam: ergo potest intellectus simul esse in actu per plures species.

Contra rationem quare omnes species intelligibiles sunt eiusdem generis, arguitur, quia si per hoc quòd habent eandem rationem essendi secundum esse intelligibile, sunt eiusdem generis: ergo & ea quæ ab intellectu nostro per illas species intelliguntur, erunt eiusdem generis. conuenirent enim omnia in eadem ratione essendi secundum esse materiale: quod tamen est falsum vt hic vult Sanctus Thomas.

AD horum euidentiam considerandum, quòd cùm operatio accipiat vnitatem ab vnitate obiecti secundum quòd habet in operante similitudinem, & per consequens etiam ab vnitate formæ, quæ est operationis principium: non est intelligibile quòd vna sit operatio, & obiectum ac principium operationis nõ sit aliquo modo vnum. ideo vbi intellectus multa vnica operatione intelligit, oportet vt & illa inter se aliquam habeant vnitatem, & principium intellectionis sit aliquo modo vnum. Cùm ergo intellectus noster plura intelligit differentia, puta hominem & equum, intelligendo hominem non esse equum, ex specie hominis quia intellexit naturam hominis, & ex specie equi qua naturam equi intellexit, format in se speciem quandam repræsentatiuam differentiæ hominis & equi, sicut in simili inquit Sanctus Thomas prima parte. quæstione. 12. articul. 9. secundum quòd ex præconceptis speciebus generis & differentiæ formæ rationem speciei: & sic licet homo & equus sint multa, conueniunt tamen vt intelliguntur in ratione differentiæ, & sic est aliquia vnitas ex parte obiecti, ex parte quoque principii est aliqua vnitas, quia in intellectu est vna species repræsentatiua differentiæ ipsorum & licet species hominis & species equi sint absolutè plures in intellectu, in hac tamen intellectione efficiuntur vnum dum quælibet earum habet earum virtualiter aliquo modo contentam: & sic vlterius tam species militudo est, vt conueniunt in vno conceptu intellectus, qui obiectorum similitudo effectus, & sic in aliis multis ab intellectu nostro cognitis est existimãdum. Sed quia non solum contingit ab aliquo intellectu multa simul intelligi vnica operatione intellectus, sed etiam multa diuersis actibus, & diuersis formis & se & aliqua eorum quorum habet species, diuersis actibus, & diuersis speciebus.

CONSIDERANDVM vlterius, ex doctrina Sancti Thomæ veri, quæstione 8. articulo 14. sextum & prima parte quæstione 58. articulo 7. secundum, quòd vbi vnum est ratio alterius, ibi quodam modo est vnum, qua ex forma & materia fit vnum, sicut color & lumen sunt vnum visibile, quia lumen colori est ratio quòd videatur. ideo vbi vnum est ratio intelligendi alterum, aliquo modo ibi est vnum intelligibile: & plures species intelligibiles, quantum vna ad alteram comparatur vt forma, quia est sibi aliquo modo ratio repræsentandi suum obiectum, sunt aliquo modo vna species: & actus intelligendi. quorum vnus ad alterum ordinatur, sine quorum vnus est ratio alterius, sunt quodammodo vnus actus. possunt ergo plura simul intelligi diuersis intellectionibus & diuersis speciebus, quando & species & intellectiones ordinẽ formaliter inter se habent, ita quòd vnum est ratio alterius in intelligendo. & multo magis plura simul intelligi possunt, quando per vnam speciem & per vnam operationem intelliguntur, sicut accidit in cognitione diuina qua deus omnia intelligit. Quod itaque inquit sanct. Th. intellectum non posse simul actuari pluribus speciebus intelligibilibus, intelligendum est, quòd nõ potest actuari pluribus vt plures sunt, sed bene pluribus vt sunt aliquo modo vna species, quarũ. f. vna est ratio alterius, id est, vius vnitus est ratio vtendi alia, sicut accidit in cognitione angeli cognoscentis se & alia diuersis cognitionibus.

AD primum ergo dubium dicitur primò quòd accipitur cognitio simpliciter & absolutè & abstrahit à confusa & distincta. Dicitur secundò quòd aliquando cognoscuntur confusè illa plura, sicut quando species illa plura cõfusè repræsentat. quod accidit intellectui nostro quando per speciẽ totius partes cognoscit vt sunt in toto. Aliquãdo verò cognoscuntur distinctè, sicut cũ species intelligibilis distinctè repræsentat ferè est in intellectu diuino omnia per suam essentiam (quæ sibi distinctè omnia representat) intelligenæ, & in intellectu angelico plura per vnam speciem cognoscente, saltem plura individua vnius speciei.

Et cum instatur, quia tunc plures conceptus distincti omnino simul erunt in intellectu: dicitur quòd loquendo de angelo, qui solus plura per vnicam speciem distinctè cognoscit, formando conceptum a se distinctum (nam intellectus noster plura per vnam speciem nõ cognoscit distinctè, eo quòd habeat species intelligibiles limitatas: intellectus autem diuinus non intelligit per cõceptum alium à sua essentia), dum angelus sic plura intelligit, non formæ plures conceptus, sed vnicum, cum non intelligat componendo & diuidendo, sed simplici intuitu: non distinguerentur enim illi plures conceptus neque ratione subiecti, neque ratione principii, neque ratione durationis, quia in eodem intellectu reciperentur, & ab eadem producerentur specie, & simul.

VBI aduertendum quòd sicut ipsa species intelligibilis intellectus angelici vna existens, virtualiter continet omnes species singularium quæ in nostra imaginatione sunt, & propter hoc repræsentat ipsa singularia sicut eorum particulares species repræsentarent, & adhuc excellentiori modo, ita ex illa specie format intellectus angelicus conceptum simplicem illi adæquatum, virtualiter continentem conceptus omniũ quæ per illam speciem repræsentantur, & qui omnium talium est propria ratio, & in quæ omnia alia actualiter relucent, vnde non valet ista consequentia, intellectus angelicus ista distinctè cognoscit, ergo distinctis conceptibus: sed sufficit quòd vno conceptu cognoscat qui sit ratio singulorum. non enim cognosci distinctè, est cognosci distincto conceptu à conceptu alterius secundum rem, sed conceptu qui sit propria eius ratio, siue sit ab alio realiter siue secundum rationem distincta, & rem distinctè repræsentet.

Ad argũenta secundi dubii respondetur. Ad primum dicitur de mente Sancti Thomæ in quæst. veri. quæst. 8. artic. 14. octauum, quòd formæ illæ non sunt in aëre perfecto modo, sed tantùm sicut in differente: & sic etiam concedimus plures species in intellectu simul esse in habitu. qui est actus imperfectus. non autem possunt simul esse in actu perfecto, scilicet secundùm actualem considerationem, quomodo sunt in vltima actualitate in genere intelligibilium, de quo genere hic est sermo.

Ad secundum dupliciter responderi potest primò, quòd mens Sancti Thomæ est plures species eiusdem generis inquantum plures, id est, vt nullam inter se vnitatem habentes, non posse simul esse in eadem potentia, sed bene illas quæ aliquam inter se habent vnitatem, & maximè quando se habent ordine quodam perfectionali inter se. quomodo est in proposito.

Secundò quòd non omnes illæ formæ eiusdem generis sunt, nec respiciunt eandem potentiam formaliter, licet sint in eodem intellectu: sicut licet idem corpus habeat albedinem & dulcedinem, non dicuntur tamen illæ formæ respicere eandem potentiam formaliter: quoniam albedo recipitur in illo vt habet naturam diaphani: dulcedo autem vt habet naturã humidi. nam species intelligibiles respiciunt intellectum vt aliquid carens esse actuali ad intelligendum alia, & receptiuum speciẽrum per informationem. diuina autem essentia & substantia angeli ipsum respiciunt, non vt actuabilem ab ipsis per informationem, sed solùm vt actuabilem ad operandum: & sic alterius rationis est potentialitas eius respectu speciẽrum intelligibilium, & alia potentialitas respectu diuinæ essentiæ & substantiæ angelicæ, similiter diceretur de scientia infusa & de acquisita in intellectu nostro, quia ad vnam intellectus habet potentiam naturalem: ad aliam verò potentiam obedientialem. ideo non erunt scientiæ eiusdem rationis, quamuis in eodem intellectu recipiantur.

Ad tertium dubium respondetur quòd si diligenter considerentur verba Sancti Thomæ, non est mens eius, ideo species intelligibiles esse eiusdem generis, quia omnes habent esse intelligibile. ex enim & deus & intelligentiæ, & ipsæ species intelligibiles, omnia essent eiusdem generis, quia omnia habent esse intelligibile: sed quòd ideo sunt omnes eiusdem generis, quia conueniunt in vna ratione essendi eius quod est esse intelligibile, nam cùm esse intelligibile multos modos essendi habeat, in vno modo essendi intelligibilis esse, omnes species intelligibiles intellectus nostri conueniunt, & habent eundem essendi modum intelligibilem. conuenirent enim in hoc modo esse intelligibilis, quòd omnes fiunt actu in esse intelligibili ab intellectu agente per abstractionem à phantasmatibus, & per consequens respiciunt eandem potentiam intellectus nostri, formaliter scilicet secundum quòd est perfectibilis ab intellectu agente tanquam à proprio agente per species repræsentatiuas quidditatum duntaxat: & similiter omnes species intelligibiles angelici quibus secundum esse intelligentiæ, habent eundem essendi modum intelligibilem, quia ex illatant ex essentia angeli: & eodem modo respiciunt intellectum angelicum, & sunt similitudines non solùm naturarum, sed etiam principiorum individualium, eò quòd intellectus angelicus eadem ratione omnes recipiat. Sensum ergo hunc insinuauit Sanctus Thomas ex modo loquendi. non enim dixit ideo illas esse eiusdem rationis, quia omnes habeant esse intelligibile, sed quia habent vnam rationem essendi secundum esse intelligibile, id est, habent vnum modum essendi de his qui sunt modi esse intelligibilis. & quia ratio in oppositum ex falsò intellectu

Universidad de Deusto
Biblioteca

verborum sancti Thomæ procedebat, tanquam vellet ideo omnes esse eiusdem generis quia haberent esse intelligibile: ideo nō oportet aliter respōdere.

Secundò, omnia quæ sunt sub diuina scientia, necesse est sub vna intentione cadere. ergo simul omnia deus intuetur. probatur antecedens, quia intendit deus suam essentiam perfectè videre: quod est videre secundum totam suam virtutem sub qua omnia concluduntur. consequentia quoque probatur, quia quæ sub vna intentione necesse est cadere, oportet simul esse intellecta: sicut qui comparationem duorum considerat, intentionem ad vtrunque dirigit, & simul vtrunque intuetur.

Vis cognitiua non cognoscit aliquid nisi adsit intentio.

AD huius autem declarationem notat quòd vis cognoscitiua non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio: vt patet in imaginatione, quæ quandoque non imaginatur phantasmata in se existentia, quia non adest intentio. huius autem ratio est, quia appetitus alias potentias ad actū mouet in agentibus per voluntatem, & sic quæ sub vna intentione non cadunt, non simul apprehenduntur, sed bene quæ sub vna cadunt intentione.

CIRCA illam propositionem, Vis cognoscitiua non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio, considerandum est quòd loquitur Sanctus Thomas quando vtimur potentijs liberè & ex electione, propter hoc inquit quòd appetitus mouet alias potentias in agentibus per volitionem: est enim vniuersaliter verum quòd cùm liberè operamur, intentio voluntatis applicat potentiam ad operationem: in motione autem voluntatis qua intellectum mouet, cum voluntas non feratur nisi in cognitum, aliqua quidem notitia, confusa saltem, præcedit ipsam voluntatem, ad quam non mouetur intellectus à voluntate, sed ab aliquo superiori extrinseco intellectu, vt dicitur prima parte quæstione 82. quarto, tertiūm & maximè quæstione 6 & est de mente philosophi in libro de bona fortuna, alioquin oporteret procedere in infinitum in motione intellectus & voluntatis: sed tamen quia intellectus & voluntas sunt potentiæ reflexiuæ super seipsas, & vna super aliam vt dicitur veri. quæstione 22. voluntas ab intellectu sic confusè apprehendēte aliquid mota motione finis, econtrario intellectum ad distinctam cognitionem eius quòd tibi confusè proposuit, mouere potest efficienter: & sic quantuis aliquando sensus repentinè aliquid sentiant, & imaginatio similiter ex aliqua transmutatione corporali circa phantasmata operetur, vt in somnis accidit, intellectus quoque ad aliquid cognoscēdum ab extrinseco intellectu moueatur, hoc non est contra sensum propositionis sancti Thomæ quia tales operationes non sunt in nobis ex electione & liberè.

CIRCA illam propositionem, quæ oportet sub vna intentione cadere, similiter oportet cognosci, aduertendum quòd sicut intellectus nō potest ferri in plura vt plura sunt, sed vt sunt vnum aliquo modo, ita intentio potest simul quidem in multa ferre etiam non habentia ordinem inter se, sed tamen non potest in illa ferri, nisi vt in aliquo vno conueniuntur, vt dicitur 12. quæstione 12. articulo tertio secūdum, propter hoc inquit Sanctus Thomas quòd intentio diuina fertur in omnia inquantum deus intendit totam suam virtutem cognoscere, sub qua omnia continentur, quod est intendere plura vt sunt aliquo modo vnum.

Dubiū circa hāc propositionem quę oportet sub vna intentione cadere oportet simul esse intellecta.

CIRCA probationem antecedentis dubitatur. Nam eadem ratione angelus poterit omnia distinctè & simul cognoscere, quorum apud se naturales habet species, quia ipse intendit se perfectè cognoscere, & suas naturales proprietates, quæ sunt species intelligibiles, sub quibus omnia ab ipso intelligibilia continentur, & sic omnia intelligibilia ab ipso sub vna intentione cadunt.

DVBITATVR etiam circa illam propositionem, Quæ oportet sub vna intentione cadere, oportet simul esse intellecta. Aut enim loquimur de cognitione præcedente intentionem, aut de consequente. Si de præcedente, sic illa est confusa, quando intentio fertur ad aliqua cognoscenda, non enim voluntas mouet intellectum, ad cognitionem quam habet ante voluntatis actum, nisi forte quantum ad continuationem, sed ad illam quam non habet. Si ergo voluntas mouet intellectum, ad cognitionem distinctam aliquorum, illa quæ præcedit actum voluntatis, non erit distincta, sed confusa. Si de ea quæ sequitur actum voluntatis, non videtur propositio vera: potest enim voluntas intendere cognitiones diuersorum successiuè, sicut cum aliquis proponit librum vnum legere, & posterius alium, siue prius de elementis, & posterius de corporibus cælestibus considerare.

AD primum dubium respondetur, quòd aliter comparatur virtus diuina ad res productas, & aliter species intelligibiles intellectus angeli ad obiecta intelligibilia ab ipso. nam diuina essentia, & diuina virtus est omnium similitudo actualis, per quam intellectui diuino omnia præsentia sunt actualiter in esse obiectiuo, eo modo quo res sunt præsentes nostro intellectui per speciem qua actualiter intelligimus, & per conceptum ab intellectu formatum, ideo dum deus intendit suam essentiam & suam virtutem continentem omnia videre, intendit etiam omnia videre actualiter vt in sua essentia & virtute continentur: species autem intellectus angelici non sunt actuales similitudines suorum obiectorum, sed habituales, vnde non ponuntur per eas obiecta in esse actuali obiectiuo, ideo non oportet vt angelus intendens videre suas naturales species, intendat videre actualiter obiecta, sed intendit videre ea vt sunt in ipso habitualiter in actu primo: & sic videt omnia illo modo simul videndo species suas vt sunt vnum in essentia sua: quod est videre in confuso, non autem propria distincta cognitione, sicut & cùm videntur partes in toto.

Sed occurrit dubium. Licet enim species non sit similitudo obiecti per modum conceptus, est tamē rei similitudo. cognita autem similitudine, cognoscitur id cuius est similitudo, ergo, &c.

Respondetur quòd cognita tali similitudine alicuius vt est perfectio cognoscentis, cognoscitur ipsa res non secundum quòd in se est, sed secundum quòd est in imagine: & sic conceditur quòd angelus cognoscit obiecta illa secundum esse quod habent in ipsis speciebus, non autem vt in seipsis sunt.

Ad secundum dicitur, quòd intelligitur de cognitione sequente intentionem, vt patet ex eo quòd inquit, quoniam vis cognoscitiua non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio. quæ propositio non est vera nisi de cognitione sequente, non autem de præcedente intentionem.

SED aduertendum quòd non dixit Sanctus Thomas absolutè & simpliciter, quæ cadunt sub vna intentione, oportet simul esse intellecta, sed apposuit etiam necessitatem ex parte intentionis, dicens: Quæ oportet sub vna & eadem intentione cadere, oportet simul esse intellecta. Aliqua enim cadunt sub vna intentione de necessitate, ita scilicet quòd si vnum intendatur, necesse est vt & aliud intendatur, sicut cùm intenditur medicina sub ratione ordinati ad sanitatem, necesse est vt & sanitas intendatur. Aliqua verò cadunt sub vna intentione non de necessitate, sed ex libertate voluntatis: sicut cùm aliquis ex vna re plures intendit vtilitates: posset tamen vnam vtilitatem intendere, & non aliam. similiter ergo & in cognitionibus intentis, de quibus intelligitur propositio sancti Thomæ aliquæ necessariò sub vna intentione cadunt, quia non potest vnius cognitio intendi quin intendatur alterius cognitio: & hæc sunt quæ tantam colligationem habent inter se, quòd vnum absque alio cognosci non potest, siue hit ratione ipsorum obiectorum, sicut illa quorum vnum in alterius ratione cadit: siue ex parte medii cognoscendi. Aliqua verò sunt quæ non habent talem connexionem, sed vnum absque alio intendi potest, licet sub vna intentione cadant: sicut cùm quis intendens philosophiæ cognitionē, simul intendit cælum cognoscere & elementa. Vbi ergo aliquæ cognitiones simul ex necessitate sub vna intentione cadunt, necesse est vt simul etiam sint in intellectu, quia nulla alia ratione sub vna intentione necessariò cadunt, nisi quia vna absque alia esse non potest: & sic quia omnium cognitio de necessitate sub vna intentione diuinæ voluntatis cadit intendentis diuinam essentiam perfectè videre, eò quòd diuina essentia perfectè videri non possit, nisi secundum totam eius virtutem videatur, sub qua omnia comprehenduntur: iccirco non potest intendi cognitio perfecta diuinæ essentiæ quin aliorum cognitio intendatur, & per consequens oporteat deum omnia simul cognoscere.

Ad rationem in oppositum dicitur quòd non est contra intentum Sancti Thomæ. licet enim illæ cognitiones simul intendantur, non tamen necessariò sub vna intentione cadunt.

Impossibile est intellectus successiuè multa considerantis vnā operationē esse.

Tertiò, Si non omnia deus cognoseret simul, non omnia intelligeret vna operatione. hoc autem est impossibile, cùm sua operatio sit sua essentia, ergo, &c. probatur antecedens, quia intellectus successiuè multa considerantis impossibile est vnam tantùm operationem esse, cùm operationes secundum obiecta differant, & sic oporteret primi esse primam operationem, & secundam secundi.

Sed videtur fundamentum huius rationis falsum esse. Nam angelus considerans hominis naturam, non considerat sortem nondum genitum, quia non fertur intellectus eius ad futura: forte autem genito, perseuerante prima cognitione, considerat sortem: quia per eandem speciem cognoscit omnia singularia speciei simul existentia. ergo possunt aliqua successiuè cognosci per vnam & eandem operationem, & sic dicimus deum successiuè rerum cognitionem habere, sicut res successiuè esse habent, manente tamen vna & eadem operatione intellectus diuini.

AD hoc dubium, si sustinere voluerimus quòd nullo modo vnica operatione possint plura successiuè cognosci, dicendum est quòd argumentum falsum supponit, scilicet quòd sortes nouiter generatus cognoscatur cognitione eadem qua cognoscebantur alia individua prius existentia. hoc enim falsum est. sicut enim species hominis non erat actu similitudo sortes antequam sortes esset, ita conceptus quem formauit intellectus per illam speciem, non erat conceptus eorum quæ sunt propria sortis. ideo si deberet angelus nouiter sortem intelligere, necesse est vt alium actum eliciat, aliumque conceptum formet.

Si autem instetur, quia operationes non differunt nisi secundū obiecta ad quæ primò & per se terminantur, cuius signum est quòd omnia videt deus vnica operatione, quia vnicum est primò & per se obiectum intellectionis diuinæ in quo alia videntur, singularia autem non sunt primo & per se obiecta intellectionis angelicæ, & sic ex eorū multiplicitate & successione non oportebit intellectiones multiplicare.

Respondetur. Si ponamus quòd singulare nouiter productum non cognoscatur vna intellectione per se, sed eandem simul cum aliis quòd non potest simul cognosci cum aliis nisi per notam intellectionem qua & ipse, & alia cognoscantur, & tunc ista cognitio differt ab illa qua alia singularia cognoscebātur sine isto, ex eo quòd cognoscitur natura specifica alio modo quā prius, non enim prius cognoscebatur vt istis principijs indistinctis quantibus limitata, postmodum verò cognoscitur vt sic limitata: & sic aliquo modo sunt duo obiecta formalia istarum intellectionum. non enim videtur imaginabile quòd nouiter cognoscatur, nisi aut ipsum cognoscatur primò & per se, aut nouiter cognoscatur aliquod obiectum in quo videatur, aut obiectum prius cognitum alio modo cognoscatur: sicut cum in principio aliquo aliqua conclusio cognoscitur quæ prius non cognoscebatur, hoc est quia principium perfectius cognoscitur, & sic habet rationem alterius obiecti aliquo modo inquantum potentiæ perfectiori modo obiicitur quàm prius. propositio ergo Sancti Thomæ accipitur absolutè non specificando primò & per se obiectum, quia quomodocunque sit successio in cognitione aliquorum: oportet vt sit aliqua pluralitas primò & per se obiectorum vt potentiæ obiiciuntur, & sic necesse est vt sint plures operationes, & præsertim vbi operatio vna intendi & perfici non potest, sicut est in deo.

Si autem voluerimus aliam partem sustinere scilicet quòd plura possunt successiuè vna operatione cognosci, non quidem in seipsis, sed in alio, (quod mihi probabilius videtur, quum operatio habeat speciem & vnitatem ab obiecto principali, non autem à secundario quòd in principali videtur) dicendum est, quòd non est simile de angeli cognitione respectu singularium, & de cognitione dei respectu aliorum à se, quia singularia quæ ab angelo successiuè cognoscuntur, videntur non in seipsis, sed in natura specifica, cùm per speciem naturæ specificæ intelligantur. Si autem deus successiuè multa cognosceret, illa videret deus in seipsis, non autem in essentia diuina, quia essentia diuina non potest successiuè creaturas repræsentare, cum sit actualis similitudo non solum existentium, sed etiam non existentium. Vnde propositio ista intellectus multa considerantis successiuè, impossibile est vnam operationem esse: intelligitur de intellectu considerante vnumquodque illorum in seipso, non autem de intellectu considerante illa in alio primo & principaliter viso. Patet ista interpretatio, ex ratione quam adducit Sanctus Thomas quia inquam operationes secundum obiecta differunt: constat enim hāc propositionem veram esse tantum de obiectis principaliter visis, non autem de obiectis quæ videntur in alio.

Cùm autem dicebatur in prima responsione quòd non videtur imaginabile quòd aliquod individuum nouiter cognoscatur, nisi aut per se primò sit cognitum, aut nouiter aliquod cognoscatur in quo videatur, aut obiectum prius cognitum alio modo cognoscatur.

Respondetur quòd in hoc casu obiectum principale alio modo cognoscitur quàm prius, non quidem per aliam cognitionem, sed per nouam dispositionem ipsius obiecti principalis, sicut enim vna & eadem species intellectualis repræsentabat naturam specificam absque hoc singulari, & postmodum ipsam cum hoc singulari repræsentat, non propter variationem speciei intellectualis, sed propter mutationem induuidui, & aliquo modo naturæ specificè, ita cognitio talis naturę absque sui intrinseca variatione prius terminabatur ad naturam specificam absque tali individuo, postea verò terminatur ad ipsam etiam cum ipso individuo, eadem quoque ratio est de conceptu per illam speciem elicito, quòd scilicet absque sui variatione diuersimode

naturam

naturam specificam in tali casu repræsentat, diuinitate dico ex parte rei repræsentatæ se tenente.

Quarto, In deo nullus potest esse motus, ergo non est successio in eius cognitione, probatur consequentia, quia successio non potest intelligi sine tempore, nec tempus sine motu.

ADVERTENDVM hic duo. Primum, quòd secundum doctrinam San. Thomæ præter tempus continuum est etiam discretum, sicut præter motum continuum est etiam motus discretus. discretus enim motus est compositus ex diuersis operationibus instantaneis sibimetipsis succedentibus, & ab existente in actu procedentibus, & successio talium operationum dicitur tempus discretum, ideo bene inquit San. Thomas quòd nulla successio potest intelligi sine tempore scilicet continuo aut discreto.

Secundum est, quòd aliquando vnica operatio instantanea dicitur motus, secundum quòd motus est actus perfecti, eo modo quo Plato dixit deum mouere seipsum, quia intelligit se, sed hoc modo non loquitur hic San. Tho. cùm inquit impossibile esse vt aliquis motus sit in deo: sed accipit motum vt successionem includit, quomodocunque sit successio & transitus ab vno in aliud.

Quintò, Esse diuinum non habet prius & posterius: ergo nec consideratio. ergo omnia simul cognoscit. patet consequentia, quia intelligere dei, est ipsum esse.

Hæc ratio probat non esse successionem ex parte ipsius operationis. Sextò, Intellectus diuinus nunquam est in potentia: ergo omnia simul intelligit. probatur consequentia, quia omnis intellectus intelligens vnum post aliud, dum intelligit primum in actu, secundum intelligit in potentia. Confirmatur conclusio authoritate Iaco. 1.

Quòd in deo non est habitualis cognitio. Cap. 56.

Idē p. p. 14. ar. 1. ad primum.

EX hoc autem apparet quòd in deo non est habitualis cognitio. In quibuscunque enim est habitualis cognitio non simul omnia cognoscuntur, sed quædam cognoscuntur actu, & alia cognoscuntur habitu. deus autem simul actu omnia intelligit, vt

†Cap. 55. probatum est. †non est igitur in eo habitualis cognitio.

2 Præterea habens habitum, & non considerans, est quodammodo in potentia, aliter tamen quàm antè intelligeret. ostensum est autem quòd intellectus diuinus nullo modo est in potentia. nullo igitur modo est in ipso habitualis cognitio.

3 Amplius, omnis intellectus habitualiter cognoscētis aliquid, est aliud eius essentia quàm sua operatio intellectualis, quæ est ipsa consideratio. intellectui enim habituliter cognoscenti deest sua operatio: non autem eius essentia deesse ei potest. in deo autem sua es-

†Cap. 45. sentia est sua operatio, vt suprà. † ostensum est. non est igitur in eius intellectu habitualis cognitio.

4 Item, intellectus habitualiter tantùm cognoscens, non est in sua vltima perfectione. vnde nec fœlicitas quæ est optimum, ponitur secundum habitum, sed secundum actum. si igitur deus est habitualiter cognoscens per suam substantiam, secundum suam substantiam consideratus nō erit vniuersaliter perfectus: cuius

†Cap. 28. contrarium ostensum est suprà.†

5 Amplius, ostensum est quòd ipse deus est intelligēs per essentiam suam, non autem per aliquas species intelligibiles essentiæ superadditas. omnis autem intellectus in habitu per aliquas species intelligit. nam habitus vel est habilitatio quædam ad recipiendum species intelligibiles quibus actu fiat intelligens: vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum existentium in intellectu, non secundum completum actum, sed medio modo inter potentiam & actum. Non est igitur in deo habitualis scientia.

6 Præterea, habitus quædam qualitas est: deo autem non potest nec qualitas nec aliquod accidens accidere, vt suprà probatum † est. non igitur deo competit habitualis cognitio. Quia verò dispositio qua quis est habitu tantùm considerans, aut volens aut agens, assimilatur dispositioni dormientis. hinc est quòd Dauid vt habitualem dispositionem à deo remoueret, dicit: Ecce nō dormitabit neque dormiet qui custodit Israel. Hinc etiam est quòd Ecclesiastici 23. dicitur: Oculi domini multo sunt lucidiores super solem. nam sol semper est in actu lucendi.

†Cap. 23.

†vt dicit philosop. 1. com. 12. in metaphysic. cō men. 50.

Auth. sacræ scrip.

Super cap. 56.

SEcundò ostendit quòd in deo non est habitualis cognitio, & arguit primò sic. Deus omnia simul actu cognoscit, ergo non est eius cognitio habitualis. patet consequentia, quia vbi est habitualis cognitio, aliqua cognoscuntur habitu tantùm, non autem actu. Secundò, intellectus diuinus nullo modo est in potentia, ergo, &c. patet consequentia: quia habens habitum, & non considerans, est in potentia quodammodo scilicet accidentali, non autem essentiali.

Tertiò. In deo operatio est sua essentia. ergo &c. probatur consequentia, quia vbi intellectus habitualiter cognoscit, ibi aliud sunt essentia & actualis operatio, habitualiter enim cognoscenti deest actualis consideratio vt sic: essentia autem ei deesse non potest.

Quartò. Si hoc esset, Deus non esset vniuersaliter perfectus. probatur cōsequentia, quia intellectus habitualiter cognoscens non est in sua vltima perfectione. i. secundum genus intellectus vt sic, vnde nec fœlicitas ponitur à philosopho esse secundum habitum, sed secundum actum. Quintò. Non sunt in intellectu diuino aliquæ species superadditæ. ergo &c. probatur consequentia, quia omnis intellectus in habitu intelligit per aliquas species, quia habitus vel est habilitas quædam ad recipiendum species intellectuales: vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum intellectibilium existentium in intellectu medio modo inter actum & potentiam.

Quomodo habitus scientiæ sit simplex qualitas.

ADVERTENDVM, quòd San. Thom. hic de habitu scientiæ sub distinctione loquitur, propter varias opiniones de ipso. Nam Auic. vt dicitur veri. quæstio. 12. articulo 1. & 4. senten. distin. 50. arti. 2. posuit habitum scientiæ esse, habilitatem quandam animæ nostræ ad recipiendum illuminationē intelligentiæ agentis, & species intelligibiles ab ea effluentes. Alii verò dixerunt habitum scientiæ esse collectionem specierum. San. Thom. autem aliquando videtur dicere ipsum esse quandam simplicem qualitatem: vt prima secundæ quæst. 54. articul. 4. aliquando verò quòd sit collectio multarum specierum, vt veri. quæst. 20. articul. Dicerem ego pro expositione opinionis San. Tho. quòd de habitu scientifico intellectus nostri dupliciter loqui possumus: scilicet formaliter & fundamentaliter, siue originatiue. Si fundamentaliter & originatiuè loquamur, sic est collectio ipsarum specierum: non enim potest intellectus conclusiones aliquas considerare nisi sit in actu per species intellectuales virtute intellectus agentis, à phātasmatibus abstractas, sed quia habens huiusmodi species non potest ipsis ordinarè vti & scientificè, nisi per exercitationem in demonstrationibus ex iis speciebus factis, ex quibus in intellectu causatur qualitas quædam quæ intellectus est habilis ad considerandum conclusiones vnius scientiæ promptè & delectabiliter: ideo ipsa habilitas est essentiale & formale in habitu scientifico, nomine habilitatis intelligendo non habitudinem & relationem duntaxat, sed qualitatem per quam intellectus fit habilis proximè ad vtendum speciebus intelligibilibus, & ad cōsiderandum scientiæ conclusiones: propter hoc dicit San. Thomas habitum esse collectionem specierum ordinatarum, quia videlicet ipsę species non habent rationem habitus scientifici, nisi ipsa habilitas qua fiunt ordinatæ in intellectu, quātum ad vsum ipsarum superueniat, vnde scientia dicitur effectus demonstrationis esse, non quidem quantum ad ipsum fundamentum, quia species intellectuales non causantur per opus intellectus potentialis, cuiusmodi est demonstratio: sed per actum intellectus agentis: sed quantum ad formale scilicet quantum ad habilitatem: per demonstrationem enim redditur intellectus habilis ad vtendum speciebus intelligibilibus circa conclusionem demonstratam: & quia per vnam demonstrationem circa vnum genus intelligibilium causatur habilitas in intellectu ad considerandum per species illius generis: ideo per alias demonstrationes circa idem genus non causatur noua qualitas & noua habilitas: sed prius causata extenditur & perficitur secundum quòd intellectus per ipsam fit habilis ad considerandum plures conclusiones circa idem genus intelligibile ad quas prius erat in potentia tantum iuxta ea quæ dicit, San. Thomas in potentia secundæ.

Simili ter possumus dicere in intellectu angelico habitum esse fundamentaliter ipsas species: formaliter autem esse quandam habilitatem ad vtendum ipsis speciebus: siue sit aliquid distinctum in ipsis ab ipso intellectu, siue sit ipsum lumen naturale intellectus. Hanc difficultatem plenissimè alii Thomistæ pertractant: ideo de ipsa dicta à nobis hoc loco sufficiant.

Sextò. In deo non est qualitas, ergo &c. patet consequentia, quia habitus qualitas est.

CONSIDERANDVM ex doctrina San. Thomæ primo sententiarum distinctione trigesimaquinta & prima parte quæstione decimaquarta quòd cum scientia dicat perfectionem ratione certitudinis, imperfectionē autem inquantum qualitas est, & inquantum discursum importat, sicut alia dicuntur de deo per remotionem omnis imperfectionis: ita cum scientia attribuitur deo attribuitur illi ratione certitudinis, non autem ratione qualitatis & discursus: & quia hic loquimur de habitu proprie, cui conuenit quòd sit qualitas ideo absolutè dicitur hic quòd habitus est qualitas.

Confirmatur postremò authoritate Psalm. Non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel: quia dispositio habitualiter cognoscentis assimilatur dispositioni dormientis, vt dicitur 12. metaphysic. com. 50. Item authoritate Ecclesiast. 33. Octuli domini, &c.

Quòd cognitio dei non est discursiua. Cap. 57.

Idem p. p. q. 4. ar. 2.

EX hoc autem vlterius habetur, quòd diuina consideratio non est ratiocinatiua vel discursiua. Tunc enim ratiocinatiua est nostra consideratio, quando ab vno considerato in aliud transimus: sicut syllogizando à principijs in conclusiones: nō enim ex hoc aliquis ratiocinatur vel discurrit, quòd inspicit qualiter conclusio ex præmissis sequatur, simul vtrunque considerans. hoc enim contingit non argumentando, sed argumenta indicādo; sicut nec cognitio ma-

Universidad de Deusto
Biblioteca

terialis est ex hoc quòd materialia dijudicat. ostensum
†Cap.5. est † autem quòd deus non considerat vnum post aliud
quasi successiuè, sed simul omnia; non ergo cognitio
eius est ratiocinatiua vel discursiua: quamuis omnium
discursum & ratiocinationem cognoscat.

2 Item, omnis ratiocinans alia consideratione intuetur principia, & alia conclusionem: non enim oporteret
†Cap.54. consideratis principijs ad conclusionem procedere, si
ex hoc ipso quòd principia considerantur, conclusiones
etiam considerarentur. deus autem cognoscit omnia
operatione vna, quæ est sua essentia: vt suprà † probatum est. non est igitur sua cognitio ratiocinatiua.

3 Præterea, omnis ratiocinatiua cognitio habet aliquid de potentia, & aliquid de actu: nam conclusiones
†Cap.16. in principijs sunt in potentia: in diuino autem intellectu potentia non habet locum: vt suprà † ostensum est.
non est igitur eius intellectus discursiuus.

4 Amplius, in omni scientia discursiua oportet aliquid esse causatum: nam principia sunt quodammodo
causa efficiens conclusionis: vnde & demonstratio dicitur syllogismus faciens scire. in diuina autem scientia
nihil causatum potest esse: cùm ipsa dei scientia sit ipse
†Cap.45. deus, vt ex superioribus † patet: dei igitur scientia non
potest esse discursiua.

5 Adhuc, ea quę naturaliter cognoscuntur, absque ratiocinatione nobis sunt nota: sicut de primis principijs
patet. sed in deo non potest esse cognitio nisi naturalis,
imò nisi essentialis: sua enim scientia est sua essentia, vt
†Cap.45. suprà † ostensum est. dei igitur cognitio non est ratiocinatiua.

6 Præterea, omnem motum necesse est reduci in primum mouens quod est mouens tantùm, & non motum. illud igitur à quo est prima origo motus, oportet
omnino esse mouens, & non motum. hoc autem est
†Cap.31. intellectus diuinus, vt suprà † ostensum est. oportet igitur intellectum diuinum omnino esse mouentem, non
motum: ratiocinatio autem est quidam motus intellectus transeuntis ab vno in aliud. non est igitur diuinus intellectus ratiocinatiuus.

7 Item, quod est supremum in nobis, est inferius eo quod est in deo. nam inferius non attingit superius nisi
in suo summo. supremum autem in nostra cognitione
non est ratio, sed intellectus, qui est rationis origo: dei
igitur cognitio non est ratiocinatiua, sed intellectualis
tantùm.

8 Amplius, à deo omnis defectus remouendus est,
†Cap.28. eò quòd ipse est simpliciter perfectus, vt suprà † ostensum est. sed ex imperfectione intellectualis naturę prouenit ratiocinatiua cognitio. nam quod per aliud cognoscitur, minus est notum eo quòd per se cognoscitur. nec ad id quod per aliud est notum, natura cognoscentis sufficit sine eo per quod fit notum. in cognitione autem ratiocinatiua fit aliquid notū per aliud: quod autem intellectualiter cognoscitur, per se est notum; & ad ipsum cognoscendum natura cognoscentis sufficit absque exteriori medio. vnde manifeitum est quòd defectus quidam intellectus est ratiocinatio. diuina igitur scientia non est ratiocinatiua.

9 Ad hoc, absque rationis discursu comprehenduntur ea quorum species sunt in cognoscente. non enim
visus discurrit ad lapidem cognoscendum, cuius similitudo in visu est: diuina autem essentia est omnium similitudo, vt suprà † probatum est. non igitur procedit
†Cap.54. ad aliquid cognoscendum per rationis discursum.

†Solutio contrariæ opin. †Patet etiam solutio eorum qui discursum in diuinam scientiam inducere videntur: tum ex hoc quòd
per essentiam suam alia nouit: quod quidem ostensum
est non fieri discursiuè, cùm eius essentia se habeat ad
alia, non sicut principium ad conclusiones, sed sicut species ad res cognitas. Tum ex hoc quod inconueniens
fortè aliquibus videretur si deus syllogizare non posset. habet enim syllogizandi scientiam tanquam iudicans, & non syllogizando discurrens. Huic autem
veritati rationibus probatæ etiam sacra scriptura testimonium perhibet. Dicitur enim Heb. 4. Omnia nuda
& aperta sunt oculis eius. Quæ enim ratiocinando scimus, non sunt secundum se nobis nuda & aperta, sed
ratione aperiuntur & nudantur.

Super cap. 57.

ERtiò ostendit quòd diuina consideratio non est ratiocinatiua vel discursiua. probatur primò. Deus non cognoscit vnum post aliud quasi successiuè ergo non discurrit. Probatur consequentia: quia nostra consideratio est ratiocinantia vel discursiua, quando ab vno considerando in aliud transimus. Pro quo nocat San. Thomas quòd non dicitur aliquis ratiocinari ex hoc quòd inspicit qualiter ex præmissis sequatur conclusio simul vtrunque considerans: quia hoc contingit non argumentando, sed argumenta iudicando: sicut nec cognitio materialis est ex hoc quòd materialia diiudicat.

Quid sit discursus intellectus.

ADVERTENDVM ex doctrina San. Thomæ 1. qtæst. 58. verit. q. 8. quòd ad rationem discursus duo requiruntur. Primum, vt distinctis cognitionibus cognoscantur plura. Secundum, vt cognitio vnius sit causa cognitionis alterius: vnde discurrere est ex vno prius cognito in cognitionem alterius posterius noti deuenire quod prius erat ignotum. Propter defectum primi, videns plura in speculo non dicitur discurrere: quia omnia vnica visione cognoscit. Propter defectum secundi, cognoscens primo hominem, & secundo lapidem, non dicitur discurrere: quia vna cognitio non est causa alterius. ideo bene hic dicitur quòd considerans qualiter conclusio ex præmissis sequatur, simul vtrunque considerans, non discurrit: quia videlicet non procedit à prius noto ad posterius notum. Secundò, Omnia deus vnica operatione cognoscit: ergo non discurrit. probatur consequentia, quia ratiocinans alia operatione considerat principia, & alia conclusionem. non enim oporteret consideratus principijs ad conclusionem procedere, si ex hoc ipso quòd principia considerantur, conclusiones etiam considerarentur.

Quomodo principia simul cum conclusione cognoscantur.

ADVERTENDVM, quòd principia dupliciter considerari possunt. vno modo secundum se & absolutè: alio modo vt ordinata ad conclusionem inferendam. Cum primo modo considerantur, puta cum consideratur hominem esse animal rationale per se: & similiter cum consideratur animal rationale esse risibile per se & separatim: non cognoscitur conclusio, puta homo est risibilis: sed alia cognitione secundum se unaquæque præmissarum consideratur & alia cognitione conclusio. Cùm autem secundo modo considerantur, cùm scilicet minor accipitur vt subsumpta ad maiorem, simul cognoscitur minor subsumpta, & conclusio. Propter hoc dicitur Posteriorum primo, quòd alia cognoscens, simul inducens cognouit. Sed secunda cognitio præsupponit primam. non enim ordinantur propositiones ad inferendam conclusionē, nisi prius ipsis propositionibus secundum se cognitis. propter hoc dicit San. Thomas quòd ratiocinans prius intuetur principia quàm conclusionē: quia videlicet prius cognoscit ipsa absolutè, quàm per ordinē ad cōclusionē. & per cōsequēs alia & alia cognitione cognoscit vtrunq;

ADVERTENDVM quòque quòd hæc ratio secunda est alia à prima, quia in prima proceditur ex successiōe cognitionis quæ requiritur in discursu: in secunda autem ex aliquate cognitionis principiorum & conclusionis: non est autem formaliter idem successiuè cognoscere, & diuersis cognitionibus considerare: licet vnum alterum concomitetur.

Tertiò. In diuino intellectu non est potentia, ergo &c. Probatur consequentia: quia omnis ratiocinatiua cognitio habet aliquid de potentia, & aliquid de actu. eò quòd in principijs sint conclusiones in potentia.

Sed videtur ista ratio non concludere: quia principia non continent conclusiones nisi in potentia actiua. vt dicitur 2. phy. si formaliter sumantur, non est autem inconueniens aliqua potentialiter isto modo cōtineri in deo: cùm in ipso sic omnes creaturæ contineantur.

Respondetur: quòd licet in principijs contineantur conclusiones in potentia actiua: tamen ex hoc quòd taliter in principijs continentur, & cognoscantur in ipsis potentialiter: necesse est in intellectu ponere potentiam ad notā actionem, & etiam potentiam passiuam: quia sic intellectus est in potentia ad eliciendum actum cognitionis quem non habet: & est in potentia ad recipiendum actualem cognitionem quæ ex principiorum cognitione causari potest: ex hoc autem quòd creaturæ sunt in deo secundum potentiam actiuam, non oportet ponere in ipso aliquam potentiam ad eliciendum notum actum, neque potentiam passiuam. ideo non est simile.

Quarto. In diuina scientia nihil potest esse causatum, cùm sit idem quod ipse deus, ergo &c. probatur consequentia: quia in scientia discursiua principia sunt quodammodo causa efficiens conclusionis: vnde & demonstratio est syllogismus faciens scire.

ADVERTE quòd San. Thom. dicit principia esse quodammodo causam efficientem conclusionis, non autem simpliciter esse causam, quia non sunt causa quæ efficiat cognitionem conclusionis tanquam agens quod, sed tanquam ratio agendi. intellectus enim ex cognitione principiorum causat cognitionem conclusionis in seipso. Quinto. In deo non potest esse nisi cognitio naturalis, ergo &c. probatur consequentia, quia (vt in nobis patet) quæ naturaliter cognoscimus vt sunt prima principia, cognoscimus absque discursu: ex sola. s. cognitione terminorum. Sexto, ratiocinatio est quidam motus intellectus transeuntis ab vno in aliud: ergo non conuenit deo. probatur consequentia, quia omnem motum oportet ad motiens omnino immobile reducere: intellectus autem diuinus est prima origo motus, vt inferius ostenderur. Septimò. supremum in nobis non est ratio, sed intellectus, qui est rationis origo. ergo deus non discurrit. probatur consequentia, quia supremum in nobis est inferius eo quod est in deo, cùm inferius non attingat superius nisi in suo supremo.

ADVERTE quòd intellectus in nobis dicitur rationis origo, inquantum cognitio principiorum, quæ ad intellectum pertinet, est causa & origo discursus qui pertinet ad rationem.

Octauò. Ex imperfectione intellectualis naturæ prouenit ratiocinatiua cognitio. ergo &c. probatur antecedens, quia quod per aliud cognoscitur, sicut accidit in cognitione ratiocinatiua, est minus notum, eo quod est per se notum. & illud non sufficit natura cognoscentis sine eo per quòd fit notum.

ADVERTE, quòd licet intellectus noster natus sit multas conclusiones per certitudinem, & euidenter cognoscere, non tamen potest earum certā & euidentem notitiā habere nisi per resolutionem ad prima principia, vt inquit. S. Thom. tertio sc. d. 23. ar. 2. q. 3. Propter ea hic dicitur quòd non sufficit intel-

intellectus illas cognoscere absque medio: sed si intellectualis nostra natura omnino perfecta esset, posset in principijs conclusiones cognoscere vno intuitu, nec opus esset transitio ab vno in aliud, ideo huiusmodi discursiua cognitio arguit imperfectionem naturæ intellectualis. Vltimò. Diuina essentia est omnium similitudo, ergo &c. probatur consequentia, quia absque discursu cognoscuntur ea quorum species sunt in cognoscente.

ADVERTE quòd aliqua possunt habere speciem in intellectu dupliciter, scilicet mediatè, & immediatè. Immediatè, quando immediatè repræsentantur per illam. mediatè quando secundariò repræsentantur & remotè. Quidditates ergo rerum immediatè & proximè habent speciem in intellectu nostro: complexiones verò remotè, & mediatè, sed in intellectu diuino sunt species tam complexorum quàm incomplexorum immediatè: cùm diuina essentia omnium sit propria similitudo. Quod ergo inquit Sanct. Thomas cognosci absque discursu ea quorum sunt species in cognoscente, intelligendum de iis quæ sunt primò & immediatè per species repræsentata, quo modo omnia in deo habent speciem & similitudinem aliquo modo.

Existis soluuntur rationes quę contra hanc conclusionem adduci possent. Prima est, quia deus omnia per suam essentiam nouit. dicitur enim quòd hoc non sufficit ad discursum, cùm essentia diuina se habeat ad alia nō sicut principium ad conclusiones, sed sicut species ad res cognitas. Sed videtur San. Thomas veri. q. 2. 4. oppositum dicere huius. dicit enim ibidem, quòd res esse in deo assimilatur illi modo quo effectus sunt in causa, & conclusiones in principijs.

Respondetur, quòd cùm in omni similitudine coniungatur etiam aliquat dissimilitudo, similia vno modo, possunt alio modo dissimilia dici. Principia ergo intellectus nostri comparantur ad conclusiones: sicut causa ad effectum in ipsa virtualiter contentum, non autem sicut similitudo actualiter & distincte repræsentatiua conclusionum, & propria eorum ratio. ideo cùm essentia diuina sit causa omnium creaturarum, est aliqua similitudo inter essentiam diuinam respectu creaturarum, & principium respectu conclusionum: sed inquantum essentia diuina actu repræsentat omnes creaturas & distinctè, non autem principia suas conclusiones in ipso virtualiter contentas, in hoc inter ipsam & principia est dissimilitudo. Ratione ergo vnius dictum est in quæstionibus de veritate quòd sunt similia, ratione verò alterius hic negatur similitudo, & præsertim quia hic agitur de cognitione qua vnum per aliud cognoscitur, in quo differt essentia diuina à principijs demonstrationum. Illa enim sic ducunt in cognitionem alterius, quòd prius cognoscuntur, & posteà ex eorum cognitione deuenitur in cognitionem conclusionum, non autem sic est de essentia diuina, sed ipsa ducit in cognitionem aliorum sicut species intelligibilis, & sicut species concepta: quæ non prius duratione cognoscitur quàm id quod per ipsam repræsentatur.

Secunda obiectio est, quia cùm nos syllogizemus, inconueniens esse videtur si deus syllogizare non possit. Sed dicitur, quòd licet non syllogizet, quia hoc imperfectionem nostri intellectus sequitur, habet syllogizandi scientiam tanquam iudicans de argumentis.

Confirmatur posttremò conclusio Heb. 4. vbi dicitur quòd omnia nuda sunt & aperta oculis eius: quę autem argumentatione noscuntur, non sunt secundum se nobis nuda & aperta, sed ratione nudantur & aperiuntur.

Quòd deus non intelligit componendo & diuidendo. Cap. 58.

Idem p.p. q. 14. ar. 14.

PEr eadem etiam ostendi potest quòd intellectus diuinus non intelligit per modum intellectus componentis & diuidentis. Cognoscit enim omnia cognoscēdo essentiam suam: essentiam autem suam non cognoscit componēdo & diuidendo: cognoscit enim seipsum sicut est: in ipso autem nulla est compositio. nō igitur intelligit per modum intellectus componentis & diuidentis.

2 Adhuc, ea quæ intellectu diuiduntur & componuntur, nata sunt seorsum ab eo considerari. compositione enim & diuisione opus non esset si in hoc ipso quòd de aliqua re apprehenditur quid est, haberetur quid ei inesset vel non inesset. Si igitur deus intelligeret per modum intellectus componentis & diuidentis: sequeretur quòd non vno intuitu omnia considerarentur, sed seorsum vnumquodque: cuius contrarium suprà † ostensum est.

†Cap.55.

3 Amplius, in deo non potest esse prius & posterius. compositio autem & diuisio posterior est cōsideratione eius quod quid est, quæ est eius principium: in operatione igitur diuini intellectus compositio & diuisio esse non potest.

4 Item, proprium obiectum intellectus est quod quid est: vnde circa hoc non decipitur intellectus, nisi per accidens: circa compositionem autem & diuisionem decipitur: sicut & sensus qui est propriorum, est semper verus: in alijs autem fallitur: in intellectu autem diuino non est aliquid per accidens, sed solùm quod per se est. in diuino igitur intellectu non est compositio & diuisio, sed solùm simplex rei acceptio.

5 Amplius, propositionis per intellectum componentem & diuidentem formata compositio in ipso intellectu existit, non in re quæ extra animam est. Si igitur intellectus diuinus de rebus iudicat per modum intellectus, ipse est compositus: quod est impossibile: vt ex supradictis patet.

6 Item, intellectus componens & diuidens diuersis compositionibus diuersa dijudicat. compositio enim intellectus compositionis terminos non excedit. vnde compositionem qua intellectus dijudicat hominem esse animal, non dijudicat triangulum esse figuram. compositio autem vel diuisio operatio quædam est intellectus. si igitur deus considerat res componendo & diuidendo, sequetur quòd suum intelligere non sit vnum tantùm sed multiplex: & sic etiam sua essentia non erit vna tantùm: cùm sua operatio intellectualis sit sua essentia, vt suprà ostensum est. Non autem propter hoc oportet nos dicere quòd enunciabilia ignorat: nam essentia sua cùm sit vna & simplex, exemplar est omnium multiplicium & compositorum: & sic per ipsam deus omnium multitudinem & compositionem tam materiæ quàm rationis cognoscit. His autem sacræ scripturæ authoritas consonat. Dicitur enim Isaiæ 55. Non enim cogitationes meæ cogitationes vestræ. Et tamen in Psalmo 93. dicitur, Dominus scit cogitationes hominum, quas constat per compositionem & diuisionē intellectus procedere. Dionysius etiam dicit 7. cap. de diui. nomi. Igitur diuina sapientia seipsam cognoscens, cognoscit omnia, & materialia immaterialiter, & indiuisibiliter diuisibilia, & multa vnitiuè.

Cap.45.

Auth. sacræ scrip.

Dionys.

Super cap. 58.

QVarto ostendit quòd intellectus diuinus non intelligit per modum componentis & diuidentis. Et arguit primo sic. Omnia cognoscit cognoscendo essentiam suam: ipsam autem non cognoscit componendo & diuidendo, cùm in ipsa nulla sit compositio. ergo, &c.

Cōpositiōi & diuisioni intellectus, oportet correspondere compositionem aliquam ex parte rei.

ADVERTĖ ex doctrina San. Thoinę prima parte. q. 85. 5. tertium, quòd compositioni & diuisioni intellectus oportet correspondere compositionem aliquam ex parte rei, siue sit ex materia & forma, siue ex substantia & accidente, siue quocunque alio modo: sed hoc ego intelligo quòd conueniat rei aut secundum se & ex natura sua, aut secundum quòd est in concepti nostro. non enim requiritur vt ipsa res de qua formatur compositio & diuisio, in seipsa aliquam habeat compositionem: alioquin omnes propositiones quas de deo formamus, falsę essent, cùm in ipso nulla sit compositio) sed requiritur quòd saltem in intellectu multiplicitatem habeat secundum quod de ipsa multos cōceptus formamus. Sed quia hoc accidit ex imperfectione intellectus nostri non valentis ipsam secundum quòd in se est comprehendere, ideo vbi intellectus est illi adequatus, cuiusmodi etiam intellectus diuinus, in ipsa non est cōpositio etiam secundum quòd intelligitur, cùm non sub pluribus conceptibus concipiatur. ideo à tali intellectu sine compositione cognoscitur. Propter hoc ergo dixit San. Thomas deum ideo non componere essentiam suam cognoscendo, quia ipsa composita non est, scilicet in se, & addidit etiam quòd cognoscit seipsum sicut est: vt ostendat quòd nec etiam secundum quòd à seipso intelligitur, compositionem habet. & sic ex nulla parte ipsam intelligendo componit: cùm oporteat compositioni intellectus aliquam compositionem ex parte rei altero illorum modorum correspondere. Secundò, Si componeret & diuideret: non vno intuitu omnia considerarent, sed seorsum. probatur consequentia, quę componuntur & diuiduntur, nata sunt seorsum abinuicem considerari. Nam si cognito quid est res, statim cognosceretur quid ei ineſt vel non ineſt, non esset opus compositione & diuisione.

ADVERTENDVM (vt habetur p. p. q. 85. & 58.) quòd ideo intellectus noster cognoscit componendo & diuidendo, quia cum procedat de potentia ad actum, non statim habet perfectam rei cognitionem, sed primò rei quidditatem cognoscit, deinde passiones & habitudines circumstantes. vnde necesse est vt ea quę diuisim cognouit, vniat componendo aut diuidendo ad habendam perfectam notitiam de re. Si autem apprehensa quidditate, simul in ipsa videret quę illi insunt aut non insunt, non indigeret compositione, quia statim de re perfectam notitiam haberet: quod sane intellectui diuino contingit, qui vnico actu omnia quę in re esse aut non esse possunt, apprehendit. Tertio, In deo non potest esse prius & posterius: ergo non est in ipso compositio. Probatur consequentia, quia compositio & diuisio est posterior consideratione quod quid est.

ADVERTE quòd ista ratio differt à precedente: quia illa procedebat ex ordine cognitorum simplicium, hęc autem ex ordine ipsarum cognitionum, simplicis inquam, & compositę.

Quarto, In diuino intellectu non est aliquid per accidens: ergo in ipso nō est compositio & diuisio. probatur consequentia, quia in cognitione quod quid est, non decipitur intellectus nisi per accidens: circa compositionem autem & diuisionem decipitur, sicut & sensus in propijs sensibilibus non fallitur, sed bene in aliis.

ADVERTE fundamentum huius rationis esse quòd in intellectu diuino non potest intelligi esse compositio & diuisio, nisi eo modo quo in intellectu cognoscente quod quid est, potest reperiri: quia intellectus diuinus est simpliciter intellectus, & omnia cognoscit eo modo quo noster intellectus cognoscit quod quid est: vt dictum est superius: & quia in cognitione quod quid est, vt sic, non admiscetur compositio nisi per accidens, ratione cuius & in ipso falsitas esse potest, ideo nec isto modo potest compositio esse in intellectu diuino, in quo nihil est per accidens. Quinto, sequeretur quòd intellectus diuinus compositus sit. probatur consequentia, quia compositio formata per intellectum, existit in intellectu, non in re, quę est extra intellectum, licet aliquid sibi correspondeat in re, vt suprà diximus. Si ergo intellectus

diuinus

Universidad de Deusto
Biblioteca

diuinus componat, erit in ipso forma ab ipso distincta: & sic erit in ipso aliqua compositio.

Sextò, Si sic est, ergo intelligere dei non est vnum tantùm: ergo sua essentia non est vna tantum, cùm eius operatio sit sua essentia. probatur prima consequentia, quia intellectus componens & diuidens, diuersis compositionibus diuersa iudicat. compositio enim intellectus compositionis terminos non excedit. Nam compositione qua intellectus iudicat hominem esse animal, non indicat triangulum esse figuram.

ADVERTE, quòd compositionis nomine aliquando significatur ipsa operatio intellectus, aliquando conceptus per illam operationem productus, hic autem accipitur pro ipsa operatione. Verum enim est quòd talis operatio non excedit terminum per ipsam productum: sicut & nulla alia operatio suum terminum excedit. & ideo si terminus vnius compositionis est hominem esse animal, nihilque aliud representat in re, non poterit illa operatio ad aliud iudicandum extendi. Sed quia posset aliquis deducere quòd deus non cognoscat enuntiabilia, quia non componit: hoc remouet Sanct. Thomas dicens quod hoc ex dictis non sequitur: quia licet deus non componat aut diuidat, omnium tamen cognoscit compositionem, eò quòd essentia sua vna & simplex exemplar sit omnium multiplicium & compositorũ tam secundum rem quàm secundum rationem.

Sed occurrit hoc dubium. Nam entia rationis nullum habent esse, sed solùm cognoscuntur: ergo per diuinam essentiam non cognoscitur compositio rationis. essentia enim diuina non est exemplar entium nullum habentium esse, nec habere potentiam.

Respondetur, & dicitur primò, quòd per compositionem rationis non intelligit San. Thomas compositionem quæ sit ens rationis, vt ens rationis distinguitur contra ens reale, sed compositionem & conceptum complexum, formatum per intellectum & rationem, qui est ens reale, distinctum tamen contra ens naturale quod extra intellectum per ipsum representatur.

Dicitur secundò, quòd essentia diuina est etiam aliquo modo exemplar entis rationis ex ea parte qua aliquo modo participat esse. Confirmatur postremò & conclusio, & sensus conclusionis, authoritate Isaiæ 55. vbi dicitur. Non enim cogitationes meæ, &c. cùm tamen dicat in Psalm. Dominus scit cogitationes hominum. item Dionys. cap. 7. de di. no.

Quòd à deo non excluditur veritas enuntiabilium.

Cap. 59.

Idem p. p. q. 10. art. 5. ad primum, & 16. met. com. 8. † 6. meta. tex. cõ. 8.

EX hoc autem apparet quòd licet diuini intellectus cognitio non se habeat ad modum componentis & diuidentis, non tamen excluditur ab eo veritas: quæ secundum philosophũ † solùm circa compositionem & diuisionem intellectus est. Cùm enim veritas intellectus sit adæquatio intellectus & rei, secundum quòd intellectus dicit esse quòd est, vel non esse quod non est; ad id in intellectu veritas pertinet, quod intellectus dicit, non ad operationem qua id dicit. non enim ad veritatem exigitur vt ipsum intelligere, rei adæquetur, cùm res interdum sit materialis, intelligere verò immateriale: sed illud quòd intellectus intelligendò dicit & cognoscit, oportet esse rei æquatum, scilicet vt ita in re sit, sicut intellectus dicit. deus autem sua simplici intelligentia (in qua non est compositio & diuisio) cognoscit non solùm rerum quidditates, sed etiam

† Cap. 54. enuntiationes, vt ostensum † est. & sic illud quod intellectus diuinus intelligendo dicit, est compositio & diuisio. non ergo excluditur veritas ab intellectu diuino ratione suæ simplicitatis.

2 Amplius, cùm aliquod incomplexum vel dicitur vel intelligitur: ipsum quidem incomplexum, quantũ est de se, non est rei æquatum, nec rei inæquale: cùm æqualitas & inæqualitas secundum comparationem dicantur. incomplexum autem quantum est de se, non continet aliquam comparationem vel applicationem ad rem: vnde de se nec verum nec falsum dici potest, sed tantùm complexum: in quo designatur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis aut diuisionis: intellectus tamen incomplexus intelligendo quod quid est, apprehendit quidditatem rei in quadam compositione ad rem: quia apprehendit eam vt huius rei quidditatem. vnde licet ipsum incomplexum & etiam diffinitio non sit secundum se verum vel falsum, tamen intellectus apprehendens quod quid est: dicitur quidem per se semper esse verus. vt patet in tertio de anima. † & si per accidens possit esse falsus, in-

† Tex. c. 26. quantum vel diffinitio includit aliquam complexionem, vel partium diffinitionis adinuicem, vel totius diffinitionis ad diffinitum: vnde diffinitio dicetur secundum quòd intelligitur vt huius vel illius rei diffinitio: secundum quòd ab intellectu accipitur; vel simpliciter falsa si partes diffinitionis non cohæreant inuicem: vt si dicatur animal insensibile. vel falsa secundum hanc rem, prout diffinitio circuli accipitur vt triangulidato igitur per impossibile quòd sic intellectus diuinus solùm incomplexa cognosceret, adhuc esset verus cognoscendo suam quidditatem vt suam.

3 Adhuc, diuina simplicitas perfectionem non excludit: quia in suo esse simplici habet quicquid perfectionis in alijs rebus per quandam aggregationem perfectionum seu formarum inuenitur, vt suprà † ostensum est. intellectus autem noster apprehendendo incompleta, nondum pertingit ad vltimam sui perfectionem: quia adhuc est in potentia respectu compositionis vel diuisionis: sicut in naturalibus simplicia sunt in potentia respectu mixtorum, & partes respectu totius. deus igitur secundum suam simplicem intelligentiam illam perfectionem cognitionis habet, quam intellectus noster habet per vtranque cognitionem & complexorũ & incomplexorum: sed veritas cõsequitur intellectum nostrum in sui perfecta cognitione quando iam vsque ad compositionem peruenit. ergo & in ipsa dei simplici intelligentia est veritas. † Cap. 48.

4 Item, cùm deus omnis boni bonum sit, vtpote omnes bonitates in se habens, vt suprà † ostensum est: bonitas intellectus ei deesse non potest: sed verum est bonum intellectus, vt patet per Philosophum in sexto Ethicorum: † ergo veritas in deo est. Et hoc est quod dicitur Roma. 3. Et autem deus verax. † Cap. 49. † Cap. 3.

Super cap. 59.

QVia veritas secundum Philosophum tertio de anima inuenitur in intellectu nostro secundum quòd componit & diuidit, cùm dictum sit deum non componere neque diuidere, posset aliquis existimare veritatem in diuino intellectu non esse: ideo ad hoc excludendum determinat San. Thomas de veritate intellectus diuini.

Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit in deo veritatem esse. Secundò ostendit qualis sit ipsa veritas, cap. 61. Circa primum duo facit. Primò ostendit quòd in deo sit veritas. Secundò quòd sit sua veritas, cap. seq. Quantum ad primum ponitur conclusio ista. Licet intellectus diuinus non componat aut diuidat, non tamen ab eo veritas excluditur, quæ secundum philosophum, solùm circa compositionem & diuisionem intellectus est. & probatur primò. Diuinus intellectus non solùm quidditates, sed etiam enuntiationes cognoscit. ergo quod intellectus diuinus intelligendo dicit, est compositio & diuisio. ergo non excluditur veritas ab intellectu diuino. patet prima consequentia, quia enuntiatio compositio quædam est. Secunda verò probatur, quia veritas ab intellectu ad id quod intellectus dicit, pertinet, non ad operationem intellectus: quia non oportet operationem adæquari rei intellectæ, cùm res quandoque sit materialis, & intelligere sit immateriale: sed ad illud quod intellectus intelligendo dicit & cognoscit. cùm ergo veritas intellectus sit adæquatio intellectus & rei, secundum quòd intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est: sequitur quòd intellectus sit verus quando ita est in re sicut dicit: & sic si dicit compositionem veram, quòd sit verus.

ADVERTENDVM circa diffinitionem veritatis ex doctrina Sanct. Thomæ prima quæst. 16. & veri. q. 1. quòd diffinitio hæc qua dicitur, veritas est adæquatio rei & intellectus, quæ est Isaac, est data secundum id quod formaliter rationem veri perficit, & tam ad veritatem rei potest pertinere quàm ad veritatem intellectus. nam res dicitur vera secundùm quòd adæquatur intellectui: & intellectus dicitur verus secundùm quòd est rei adæquatus: quia scilicet ita est in re sicut dicitur & intelligitur per intellectũ. Ista autem adæquatio intellectus ad rem, non accipitur ex parte actus, quia actus non habet rationem similitudinis rei intellectæ, vt illi dicatur adæquatus vel inadæquatus, licet ex aliqua eius similitudine procedat, & ad similitudinem terminetur: sed accipitur ex parte formæ intellectus, secundum quam intellectus dicitur rei esse similis, & illi adæquatus. Vnde veritas ex parte intellectus dicit aliquam formam in intellectu, quæ est similitudo rei intellectæ secundum quòd per ipsam intellectus rei adæquatur, ita quòd illa similitudo non est formaliter veritas, nisi ratione illius adæquationis. Veritas est adæquatio intellectus & rei.

ADVERTENDVM etiam cùm dicitur quòd veritas intellectus est adæquatio intellectus & rei, secundum quòd intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est: quòd intelligitur de veritate vt cognita est & dicta. Sensus enim est, quòd tunc intellectus est verus, tanquã verum cognoscens aut dicens, quando dicit aut cognoscit esse sicut est, aut non esse sicut nõ est. Hoc etiam modo intelligitur quod dicitur 4. met. tex. 27. scilicet quòd verum est ens esse, & non ens non esse. intelligitur enim de vero cognito. nã tunc verum cognoscitur, quando cognoscitur esse quod est, & non esse quod non est: & similiter tunc dicitur verum, quando dicitur esse quod est, & non esse quod non est.

SED circa ea quæ hic dicuntur, triplex occurrit dubium. Primum est, quia San. Thomas veri. q. prima art. 1. inquit quòd cognitio est quidam veritatis effectus. sed id quod dicitur, est terminus & effectus cognitionis, non autem causa ejus: ergo veritas non pertinet ad id quod dicitur: cuius oppositum est hic dictum.

Secundum est, quia si illud quod intellectus diuinus dicit, est compositio & diuisio, ergo intellectus diuinus componit & diuidit: quia nihil aliud in nobis est componere & diuidere quàm dicere conceptum aliquem complexum. hoc autem falsum est, vt superius est ostensum. ergo falsum est quòd intellectus diuinus dicat compositionem & diuisionem. Tertium est, quia quòd intelli-

intelligere sit immateriale, & res intellecta aliquando materialis, non videtur sufficiens ratio quare ipsum intelligere non oporteat rei adæquari: nam & conceptus complexus in intellectu immaterialis est, & tamen rei materiali adæquatur, aut inadæquatur.

Cognitio est veritatis effectus.

Ad primum horum responderi dupliciter potest. primò quòd cùm veritas importet similitudinem rei cognitæ secundum quam intellectus est rei conformis & adæquatus, dupliciter inuenitur veritas in intellectu, sicut dupliciter inuenitur in ipso rei intellectæ similitudo. inuenitur enim in eo similitudo quandoque imperfecte, sicut quãdo informatur specie intelligibili, sed actualiter non conideratur. quandoque autem perfecte, sicut quando actualiter intelligit & format conceptum rei conformem. ideo inuenitur veritas in intellectu & imperfectè ratione speciei intelligibilis præcisè sumptæ: & perfectè ratione conceptus formati de re. Cùm ergo dicitur in quæstionibus de veritate, quòd cognitio est veritatis effectus, intelligitur de veritate imperfectè sumpta: cùm autem hoc dicitur veritatem pertinere ad id quod dicitur, intelligitur de perfecta & completa veritate.

Potest secundò responderi, quòd cognitio intellectus nostri ad duo terminatur, scilicet ad conceptum qui per actum intelligendi formatur: & ad rem per talem conceptum repræsentatam: & prius ordine naturæ producitur conceptus quàm res ad extra intelligatur: ex quo sequitur quòd prius natura intellectus per conceptum adæquatur rei, quàm rem extrinsecam, secundum q. extra intellectum existit, cognoscat. Et quia veritas consistit in adequatione intellectus & rei, ideo prius ordine naturæ intellectus est verus, quàm ad rem ad extra terminetur: & hoc modo cognitio, non quidem simpliciter sumpta, & vt egreditur ab intellectu, sed vt ad rem inquantum est in seipsa terminatur, est effectus veritatis, & tamen veritas pertinet ad id quod dicitur. Dico ergo quòd id quod dicitur, non est effectus & terminus cognitionis, vt cognitio terminatur ad extra, imò sicut est causa eius, quia conceptus est ipsi cognitioni ratio vt terminetur ad extra, licet absolutè loquendo sit operationis intelligibilis effectus terminus. Nam conceptus intellectus apud San. Thomam dicitur principium cognoscendi prout cognitio ad rem per conceptum repræsentatam terminatur, non autem vt egreditur ab intellectu. Vt enim patet in prima parte. q. 15. & veri. q. 3. idea nominat conceptum, qui est terminus per actum intellectus productus: & ponitur principium non solùm productionis, sed etiam cognitionis rerum. Hanc responsionem meliorem puto, & magis ad intentionem San Thomæ.

Intellectus diuinus cõpositionem & diuisionẽ dicit.

Ad secundum dicitur quòd non est sic intelligendum quod dicitur hoc loco, diuinum intellectum compositionem aut diuisionem dicere, quasi dicat compositionem per ipsum diuinum intellectum factam vt obiectio procedit: sicut intellectus noster dicit verbum complexum illud producendo, sed quia dicit, id est, concipit & intelligit compositionem & diuisionem intellectus nostri per verbum simplex, quod omnem intellectus nostri compositionem repræsentat. patet, quia deducit hoc ex eo quòd cognoscit enuntiationes, nõ quidem ab ipso formatas, cùm ostensum sit ipsum non componere, sed ab intellectu nostro: quod etiam patet verum esse ex iis quæ dicuntur prima quæst. 16. art. 5. primum, vbi dicitur quòd intellectus diuinus secundum suam simplicem intelligentiam iudicat de omnibus, & cognoscit omnia cõplexa. Hoc autem sufficit ad propositum suum, quo vult ostendere ipsum veritatem cognoscere, licet non componat. Si enim cognoscit compositionem intellectum nostri, simpliciter tamen, & absq; compositione ex parte actus sui, cùm ipsa compositio veritatem contineat: sequitur quòd veritatem cognoscat.

Ad tertium dicitur quòd cùm intelligere non habeat rationem repræsentantis obiectum, sed tantùm attingentis ipsum, nulla posset in ipso intelligi adæquatio, nisi in esse naturæ: & ideo cùm ipsum necessariò sit immateriale, si res intellecta sit materialis, non poterit inter illa esse adæquatio. conceptus autem intellectus est forma representativa rei intellectæ. ideo licet non sit inter ipsum & rem adæquatio secundum esse naturæ, potest tamen esse adequatio secundum representationem, dum repræsentat secundum quòd est in re. ideo illa est sufficiens ratio de ipso intelligere: quæ non esset sufficiens de eo quod dicitur, siue de conceptu. Secundò, dato per impossibile quòd intellectus diuinus solùm incomplexa cognosceret illo modo quo noster intellectus adhuc esset verus. ergo ex hoc quod non componit, ab eo non est veritas removenda. probatur consequentia, quia intellectus noster in apprehendendo quidditatem, semper est verus.

AD huius manifestationem notat duo. Primum est quòd differentia est inter incomplexum quod dicitur vel intelligitur, & complexum: quia incomplexum quantum est ex se, non est rei æquatum, nec inæquale. cùm ex se nõ contineat aliquam compositionem vel applicationem ad rem, sed bene incõplexum, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis & diuisionis. Secundum est, quòd tamen intellectus incomplexus apprehendit quidditatem rei in quadam compositione ad rem: quia apprehendit eam vt huius rei quidditatem. ideo dicitur talis intellectus semper verus per se, vt dicitur tertio de anima, cap. 26. licet falsus esse possit per accidens ratione admixtæ complexionis, vel partium diffinitionis inter se, vel totius diffinitionis ad diffinitum. quorum vna dicitur simpliciter falsa diffinitio, altera verò falsa respectu huius rei. Similiter ergo diuinus intellectus verus esset cognoscendo essentiam suam vt suam.

CIRCA ea quæ hic dicuntur de incomplexo, considerandum est quòd non sunt idem conceptus incomplexus, & incomplexum, hoc loco: sed incomplexum est ipsum obiectum formaliter & præcisè sumptum quod per primã operationem intellectus apprehenditur, & repræsentatur per conceptum incomplexum, quem in seipso concipit intellectus. & sic distinguuntur incomplexum & conceptus incomplexus, sicut repræsentatum & similitudo actuarationale, ex parte rei dupliciter considerari potest. Vno modo absolutè & & sic constat quòd nullam importat comparationem ac adæquationem ad rem: animal enim rationale nihil aliud dicit quàm ipsam naturam humanam specificè significatam, hoc est significatam sine accidentibus individuantibus. Alio modo potest considerari secundum quòd apprehenditur ab intellectu. & sic includit comparationem ad rem concomitanter. & hoc est ipsum intelligi cum compositione ad rem. Intellectus enim apprehendit animal rationale non per abstractionem à quocunque & indifferenter, sed vt huius rei quidditatem. Volens enim intelligere hominis quidditatem, format de ipso hanc quidditatem, animal rationale. & sic quod secundum se comparationem ad rem non dicit, & consequenter nec verum nec falsum est: intelligitur cum comparatione, & verè intelligitur, inquantum ita est in re, quòd illa est eius quidditas: sicut intellectus apprehendit hanc vt huius quidditatẽ, & sic intellectus est verus tanquam habens in se adæquationem ad rem intellectam. quæ adæquatio formaliter complet rationem veritatis, non tamen tanquam verum actualiter cognoscens, cùm talem adæquationem sui conceptus ad rem per hanc operationem quia quidditatem format, non apprehendat.

In complexo importatur comparatio incomplexi ad rem.

CIRCA illam propositionem, In complexo designatur comparatio incomplexi ad rem: sciendum est ex doctrina San. Thomæ veri. q. 1. ar. 9. & 6. Metaphi. lect. vlti. quod veritas cognoscitur ab intellectu secundum quòd reflectitur supra actum suum, & similitudinem. quod sanè non solùm est verum de cognitione naturæ veritatis, quod pertinet ad primam operationem intellectus: sed etiam de ipsa actuali conformitate vt intellectum denominãte per complexum importata, quod pertinet ad secundam intellectus operationem. Quod vtique ego sic intelligo, non quòd cognitio veritatis sit propriè & simpliciter actus reflexus secundum eandem speciem actus: quia constat in cognitione cuiuscunque propositionis quæ actu directo cognoscitur, veritatem cognosci. sed quia cognitio pertinens ad secundam operationem intellectus, quæ est absolutè cognitio directa complexi, potest dici cognitio reflexa per comparationem ad simplicem rei apprehensionem, eò quod intellectus formare propositionem non possit nisi reflectatur supra cognitionem simplicem qua conideratur prius quidditatem aut aliquid aliud simpliciter, & hoc est quod intendit San. Thom. cùm inquit quòd in complexo designatur comparatio incomplexi ad rem, id est, intellectus formando conceptum complexum comparat quod prius conceperat incomplexè ad rem, illud sic incomplexè conceptum rei attribuendo: & sic in ipso complexo importatur comparatio incomplexi prius intellecti ad ipsam rem, cui attribuitur per copulam verbalem.

ADVERTENDVM secundò quòd cùm complexũ & incomplexũ non differant (vt hic dicitur) nisi sicut comparationem formaliter importans, & quod non importat comparationem talem, sed absolutè dicitur, & complexo obiecto respondeat conceptus complexus, sicut incomplexus respondet incomplexo: compositio & complexio in intellectu non intelligitur tanquam sit aliquid per actum intellectus constitutum, quod ex pluribus conceptibus componatur, ita quòd ex illis fiat vnum, sicut ex materia & forma: sed quia formatur in intellectu conceptus repræsentatiuus rei, & eius quod de re incomplexè concepit intellectus, & etiam ipsius conformitatis ad rem, quã per copulam verbalem exprimit: & hac ratione dicitur conceptus complexus: sicque componendo intellectus cognoscit & iudicat se esse adæquatum rei quia quod de re incomplexè concepit, rei ad extra attribuit, & sic iudicat ita esse in re sicut concepit de ipsa: quod est cognoscere se esse adæquatum rei. Vnde cùm dicit intellectus hominem esse animal, non solùm comparatur animal ad hominem vt ipsum animal extra intellectum est, sed etiam vt est ab intellectu conceptum: in quo importatur comparatio intellectus concipientis illud incomplexum ad rem extra intellectum. Propter quod inquit Sanctus Thomas prima quæst. 16. art. 2. quòd tunc primò intellectus cognoscit & dicit verum, quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, ita videlicet quòd subiectũ propositionis dicit rem cui intellectus aliquid de ipsa conceptum attribuit: & prædicatum dicit formam quam de ipso prius incomplexè conceperat, & posterius cum complexione ad rem intelligit & dicit & hanc complexionem significat nota compositionis & diuisionis.

Quomodo intelligitur quidditas in comparatione ad rem.

CIRCA illud dictum, quòd intellectus incomplexus apprehendendo quod quid est, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rẽ: & propter hoc intellectus dicitur per se semper esse verus, licet incomplexum vel diffinitio non sit secundum se vera, vel falsa: multiplex occurrit dubium. Primum est, quia si intellectus incomplexus intelligens quod quid est, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem: sequitur quòd in intellectu incomplexo erit complexio & compositio, quod contradictionem implicat. patet consequentia, quia dictum est complexum nulla alia ratione ab incomplexo differre, nisi quia in ipso designatur comparatio incomplexi ad rem, quæ non designatur per incomplexum.

Secundum est, quia vt arguit San. Thomas prima quæst. 17. art. 3. intellectus circa quod quid est non decipitur: quia directè informatur similitudine quidditatis rei. Ex hac enim ratione sequitur quòd intellectus cognoscens quod quid est, nullo modo potest esse falsus: non quidem propter comparationem partium diffinitionis adinuicem, quia non format diffinitionem nisi secundum repræsentationem speciei. non etiam secundum attributionem ad cui non conuenit: quia semper cognoscit (vt dicitur hic) tanquam huius diffinitionem. & sic etiam ex specie fit talis cognitio. ergo, &c.

Tertium est, quia videtur etiam ex hac parte implicari contradictio. Nam si primæ operationi conuenit per se apprehendere quidditatem cum quadam comparatione ad id, vt cuius quidditas apprehenditur: ergo & per se conuenit quod natum est sequi ex illa comparatione. sicut accidit in secunda operatione. sed ad talem operationem nata est sequi falsitas, cùm formicer apprehendit vt quidditas alicuius cuius non est quidditas, vt conceditur in litera. ergo implicat dicere quòd intelligat cum tali comparatione, & tamen in ipso sit falsitas tantùm per accidens, scilicet ratione extranei.

Quomodo intelligitur quidditas in comparatione ad rem.

Quartum est, quia (vt dictum est superius in prima ratione) veritas solùm est circa compositionem & diuisionem intellectus. ergo falsum est quod hoc dicitur, scilicet quòd intellectus cognoscens quod quid est, per se semper est verus.

AD euidentiam primi dubii intelligendum est primò q. intelligere quidditatem in comparatione ad rem, dupliciter potest intelligi, scilicet ex parte rei intellectæ, & ex parte modi cognoscendi. Ex parte rei intellectæ accipitur, quando ipsa comparatio est obiecti cognitum: ex parte verò modi cognoscendi tantùm accipitur, quando ipsa comparatio non intelligitur quidem, sed ipsum actum & modum intelligendi concomitatur. Intelligere primo modo cum comparatione, est intelligere hoc habere ad illud comparationem: & hoc est componere. sed secundo modo non est componere, sed ipsum tãtum incomplexum dicere & intelligere. non per abstractionem omnino dam à re, sed vt quidditatem huius. propter hoc inquit San. Thomas, quòd in hac intellectione ipsum incomplexum, & etiam diffinitio non est secundum se vera vel falsa, id est, id quod per talem operationem dicitur aut intelligitur, nõ dicit ipsam comparationem formaliter. licet intellectus ipsum comparatiuè quantum ad modum intelligendi concipiat. Et est simile ei quod dicitur potentia. q. 7. art. 11. quòd aliquæ sunt relationes rationis consequentes modum intelligendi, secundum quòd aliqua non habentia ordinem inter se, ordinatè intelliguntur, licet intellectus non intelligat ea habere ordinem: quia tunc esset falsus. ita in proposito dicendum est, quòd intellectus in prima operatione intellectus apprehendit quidditatem cum quadam comparatione intelligendo ipsam tanquam huius quidditatem. ad quem modum intelligendi cõsequitur habitudo rationis quidditatis ad id cuius est quidditas: non tamen apprehendit ipsam quidditatem habere comparationem.

Ad argu-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ad argumentum ergo negatur consequētia. ad probationem dicitur quòd non intendit San. Thomas quòd ipsum quod dicitur, comparationem includat vt dictum, aut etiam formaliter ipsam in sua ratione includat, quo modo complexum dicit comparationem: sed quòd in modo intelligendi est cōparatio. non enim intellectus incomplexus dicit hominem esse animal rationale, quod est ipsam comparationem quidditatis ad rem dicere, licet hanc quidditatem apprehendat vt hominis quidditatem, inquantum de homine hanc format diffinitionem animal rationale, non autem de lapide, sicut & sensus visus licet cognoscat albedinem vt huius. quia indicium eius ad particulare fertur, non tamen dicit hoc esse album, quasi conformitatem sui ad rem iudicando.

Quomodo in intellectu incomplexo est veritas aut falsitas.

PRO intelligentia eorum quæ in secundo dubio tanguntur, considerandum est quòd eum illud dicatur rei conuenire secundum se, quod conuenit illi ex propria ratione, per accidens verò siue per aliud, quod conuenit illi ex aliquo quod est ab eius ratione extraneum: intellectum incomplexum esse verum per se, est ipsum inquantum simpliciter quidditatem apprehendit, vt sic, verum esse. propria enim ratio eius consistit in apprehensione quidditatis. Ipsum autem esse falsum per accidens siue per aliud, est ipsum falsum esse ex aliqua extrinseca ratione illi adiuncta, scilicet ex adiunctione compositionis ad simplicem quidditatis apprehensionem.

CONSIDERANDVM secundò, quòd compositionem primæ operationis intellectus admiscet dupliciter intelligi potest. Vno modo formaliter, quia videlicet formando diffinitionem, aliquam propositionem formet. Alio modo virtualiter, quia videlicet ex ipsa formatione diffinitionis nata est sequi propositio per secundam intellectus operationem. Primo modo, primæ operationi intellectus compositio admisceri non potest. Nam si intellectus formaret propositionem in quidditatis apprehensione, puta si diceret, homo est animal rationale, illa non esset simplicium intelligentia compositioni & diuisioni intellectus conditiua. Secundo autem modo adiungi tali operationi compositionem non est inconueniens. Nam ex hoc quòd intellectus de homine hanc format diffinitionem, animal rationale: habet vt per secundam operationem hanc propositionem formare possit, homo est animal rationale, & sic de aliis. Cùm ergo dicitur quòd in prima operatione intellectus potest esse falsitas per accidens ratione compositionis admixtæ, intelligitur de admixtione compositionis virtualis, non autem formali. Dum enim intellectus de circulo hanc diffinitionem, figura quadrata, concipit, in hac apprehensione virtualiter includitur circulum esse figuram quadratam. & dum formar hanc diffinitionem, animal insensibile: virtualiter includitur aliquod animal esse insensibile. propter hoc dicitur 1.q.17.art.3.quod intellectus formando hanc diffinitionem, animal rationale quadrupes, est falsus: quia falsus est in formando hanc propositionem, aliquod animal rationale est quadrupes. & veri.q.1.art.12.& primo sen.dist.19.q.5. artic.1.septimum, dicitur quòd diffinitio non est falsa nisi inquantum affirmationem falsam implicat. Et hic dicitur quòd intellectus cognoscendo quidditatem per accidens est falsus, inquantum diffinitio includit aliquam complexionem. Nam siue sit simpliciter falsa diffinitio, quia videlicet componitur ex partibus non cohærentibus, siue respectu huius, quia videlicet non est huius diffinitio. non est falsa nisi ratione falsæ propositionis in ea virtualiter inclusę. & intellectus quidditatem apprehendens non est falsus nisi ratione falsæ compositionis in tali apprehensione virtualiter inclusæ.

CONSIDERANDVM tertiò, quòd de ratione quidditatis inquantum huiusmodi non est vt aliquam compositionem importet. Sunt enim aliquæ quidditates, scilicet quidditates substantiarum separatarum, quę nullam habent compositionem, neq; inquam ex partibus, cùm simplices sint: neque cum supposito, eò quòd in ipsis nō differant in rinsecè quod quid est, & id cuius est: vt patet 7. Meta. ideo intellectus cognoscens quod quid est, inquantum huiusmodi, secundum se nullam habet compositionem includere: cùm non sit compositio in intellectu cognoscente rem secundum quòd in se est, nisi ex aliqua compositione in re existente. Quòd si aliqua cognitio quod quid est, implicitè complexionem contineat: hoc non conuenit sibi inquantum est absolutè cognitio quod quid est: sed inquantum est cognitio quod quid est rei materialis & compositæ, cuius cognitio ex diuersis sumitur partibus. Nam cùm diffinitio talis rei ex diuersis sumatur, non est quandoque tota ex specie aliqua primò & immediatè à phantasmate causata, sed oportet eam per diuisionem & compositionē inuestigare: ex qua inuestigatione causatur in intellectu cognitio quod quid est cum quadam complexione in ea implicitè & virtualiter contenta. Et quia in tali compositione differentiarum inter se, & diffinitionis cum diffinito, intellectum contingit errare dum scilicet componit differentias in vna diffinitione, quæ simul esse non possunt: aut aliquam diffinitionē attribuit rei cui non conuenit: ideo & in intellectu cognoscente quod quid est, huiusmodi contingit esse falsitas, & inadæquatio ad rem ratione falsæ compositionis implicatæ. Si ergo intellectus cognoscens quod quid est, absolutè & secundum se consideretur: inquantum scilicet est cognoscens quod quid est, habet quod semper sit verus, quia quantum est ex sui natura, habet statim cognoscere quod quid est ex forma intelligibili ipsum directè & immediatè representante: in qua cognitione semper rei adæquatur intellectæ: sicut & sensus semper suo proprio sensibili adæquatur, quod immediatè ex propria specie appræhendit, nisi propter aliquod extrinsecum impediatur. Si autem consideretur vt cognoscit quod quid est rei compositę, sic falsus esse potest, inquantum oportet per diuisionē & compositionē ipsum inuestigare, & sic cum quadam compositione formare. Quia ergo talis compositio & inquisitio præcedens, cognitioni quod quid est absolutè consideratæ accidit: ideo falsitas intellectui cognoscenti quod quid est, dicitur per accidens conuenire, vtpote præter rationem talis cognitionis euentiens.

Sed ex dictis dubium insurgit. Sicut enim in intellectu cognoscente quod quid est rei compositæ, includitur aliquando falsa complexio virtualiter: ita & aliquando vera includitur complexio. si ergo ideo dicitur falsus per accidens, quia falsam compositionem intellectus implicitè & virtualiter continet, eadem ratione propter veram compositionem implicitam dicetur per accidēs verus. vtraque enim compositio illi cognitioni extranea est. Sed huius oppositum dicetur & ab Aristot. &. S. Tho. ponentibus quòd semper per se est verus. ergo, &c.

Respondetur, & dicitur primò, quòd vtique quantum ad veritatem quæ compositionem implicitam in cognitione quod quid est concomitatur, intellectus cognoscens quod quid est, per accidens dicitur verus, sicut & falsus per accidens, ratione falsæ compositionis inclusæ: & si non aliunde haberet veritatem quàm ex ipsa vera compositione implicita, non diceretur verus nisi per accidens.

Dicitur secundò quòd præter veritatem hanc, habet etiam veritatem sibi ex se inquantum est cognitio quod quid est, formaliter continentem: eò quòd natus sit quidditatem simplici intuitu ex specie intelligibilis repræsentatione apprehendere, in qua apprehensione semper est rei adæquatus, cùm per speciem intelligibilem rei habeat intellectus intelligere tanquam per propriam formam suam vt est cognoscens, nisi ex aliquo extrinsecus adjuncto ad falsitatem trahatur. non sic autem potest dici falsus per se, quia ex sola adiunctione compositionis habet quòd sit falsus. nisi enim cognitione quod quid est adiungeretur compositio, nunquam falsus esset, nunquamque rei inadæquatus.

Attendendum autem quòd aliud est loqui de prima operatione intellectus, & aliud de cognitione quidditatis vniuersaliter. loquendo enim de prima operatione intellectus, quæ dicitur simplicium intelligentia, alii operationi quæ dicitur compositio & diuisio conditiua: sic dictum est in ipsa falsitatē non esse, nisi per accidens. loquendo autem de cognitione quidditatis in communi, sic in eius cognitione falsitas esse potest etiam per se. Dupliciter enim quidditas cognosci potest. Vno modo simpliciter & absolutè, quod est ipsam per primam operationem cognosci: & sic in eius cognitione per se falsitas nō est. Alio modo attributiuè, quod est ipsam per secundam operationem intellectus alicui attribui: & tunc in eius cognitione per se falsitas esse potest, sicut & in aliarum rerum attributione. Ex iis patet ad dubium. Dicitur enim quòd virus cognoscitiua vtique non potest deficere per se respectu eius cuius similitudine primò & per se informatur: per accidens tamen deficere potest, quādo scilicet non ex simplici & sola repræsentatione speciei apprehenditur ipsa quidditas, sed ex diuersis phantasmatibus & sensibilibus cum quadam compositione intuetigatur, sicut accidit in rebus compositis.

Ex hoc etiam patet responsio ad tertium dubium, dicitur enim quòd non conuenit per se primæ operationi intellectus quòd intelligat quidditatem vt huius rei distinctæ à quidditate, quia hoc non conuenit, nisi vbi est aliqua compositio in re, ex quo inter quidditatem & habentem quidditatem aliqua distinctio accipi potest. vnde si intellectus noster apprehenderet quidditatē substantiæ separatæ vt in se est, non apprehenderet ipsam vt huius, sed absolutè, eò quòd non esset ibi distinctio aliqua inter quidditatem & habentem quidditatem. propterea deceptio intellectui nostro per accidens accidit, non autem per se, inquantum accidit sibi ex conditione obiecti compositi cum aliqua compositione apprehendere quidditatem. non enim quidditatem rei cōpositæ, vt quidditatē apprehendere potest, nisi apprehēdat ipsam vt huius: quia talis quidditas est aliquius quidditas in compositis. neque etiam sine partibus eam potest apprehendere.

Virum veritas sit in intellectu incōplexo.

AD EVIDENTIAM quarti dubii considerandum quòd quidam Thomistæ circa veritatem dicunt primò quòd non conformitas cuiuscunq; intellectus, sed intellectus complexi tantum est veritas. Dicunt secundò, quòd nullis intellectū incomplexo vt sic conuenit per se conformitas ad rem, quia incomplexum vt sic respectum nullum æqualitatis, aut inæqualitatis ad alterum includit. Dicunt tertiò quòd ad veritatem intellectus vt cognoscēs est, exigitur quòd veritas sit in eo vt cognita. Dicunt quartò, quòd non dicitur intellectus cognoscere veritatem, quia cognoscat conformitatem intellectus simplicis ad rem quam ipse intellectus simplex non cognoscit: tum quia fallsum est quòd illam conformitatem intellectus simplex non cognoscat, quum sit quoddam diffinibile: tum quia illa conformitas non cognoscitur nisi reflexè, verum autem cognoscitur directè: sed quia intellectus, componens & diuidens cognoscit sui conformitatem ad rem, eò quòd omnis complexa enuntiatio per se claudituir in propria ratione quòd sit æqualis aut inæqualis rei enuntiatæ, quoniam essentialiter est similitudo, quòd hoc insit vel non insit illi.

Quoniam autem hanc opinionem ego ad mentem San. Thom. esse non puto, ostendam omnia hæc per ordinem falsa esse, & sic positio San. Thom. declarabitur: ex qua declaratione patebit ab dubium motum responsio. Primum ergo dictum eorum apud San. Thom. falsum est. Nam non solùm conformitas intellectus complexi ad rem, sed etiā intellectus incomplexi apud ipsum, formaliter est veritas, ita quòd veritas est similitudo intellecta existens in intellectu siue simplici siue componente & dividente, per quam intellectus rei intellectæ conformatur. patet hoc. Primò ex eo quod habetur p.p. quæst. 16. art. 3. 2. & veri. q. 1. art. 1. 3. ens non potest intelligi sine vero, quia non potest intelligi sine hoc, quòd adæquatur intellectui. Ex hoc enim arguitur sic. In omni intellectione qua intelligitur ens, oportet ens conformari & adæquari intellectui, ergo & intellectum oportet adæquari & conformari rei, sed ens dicitur verum ex tali adæquatione: vt patet ex verbis San. Thom. ergo & conformitas intellectus simplicis ad ipsum ens intellectum est veritas. patet consequentia, quia res non dicuntur veræ nisi in ordine ad veritatem intellectus. Propterea vt inquit San. Thomas hoc loco, si etiam per impossibile intellectus diuinus solùm incomplexa cognosceret, adhuc esset verus: quia intellectus noster in apprehendendo quidditatem, semper est verus, sed non dicitur intellectus verus nisi ratione conformitatis & adæquationis: ergo & ipsa conformitas simplicis intellectus est veritas.

Præterea. Loco allegato dicitur quòd est intellectus simplex verus, sicut res vera. ergo in ipso est veritas. ergo sua conformitas & adæquatio est veritas. Adhuc, res dicitur vera à veritate intellectus, & non solùm enunciabilia, vt patet 1.q.16.arti.1.& 7.ergo in intellectu simplici est veritas. ergo &c.

Ex istis patet secundum dictum illius positionis falsum esse. si enim intellectus incomplexus est per se verus apprehendendo quod quid est, necesse est in ipso esse per se conformitatem ad rem. Licet enim incomplexum non importet comparationem, conceptus tamen representatiuus incomplexi est cōformis rei, & habet talem habitudinem ad rem inquantum representat quidditatem alicuius vt suam: & ita in re est, & ratione huius dicitur intellectus conformis & verus: sicut album dicitur similis alicui ratione albedinis quæ est fundamentum similitudinis.

Tertium etiam dictum illius opinionis est expresè contra mentem San. Thom. in p.p. ibi enim articul. 2. vult quòd forma intellectus inquantum est cognoscens, est similitudo rei cognitæ: & quòd cognoscere illam conformitatem, est veritatem cognoscere. licet secundum primam operationem, conformitatem illam sui ad rem intellectus non cognoscat, sed dicatur verus tantùm sicut res vera. Ex his enim constat quòd ad veritatem intellectus vt res cognoscens est, non requiritur quòd sit cognita. Nam secundum eius mentem, veritas non est cognita per intellectum simplicem, & tamen in ipso vt cognoscens est, inuenitur conformitas vt in re vera: & cognoscere hanc conformitatem, est veritatem cognoscere.

Quartum quoque dictum & in se falsum est & contra mentem S. Thomæ esse ostenditur. Quòd sit falsum, arguitur. Verum primò cognoscitur per intellectum componentem, & diuidentem directè, etiam secundum illorum opinionem, sed conformitas ipsius intellectus ad rem quam habet dum

dum componit aut diuidit, non cognoscitur nisi per reflexionem. ergo non dicitur intellectus componens & diuidens cognoscere verum, quia cognoscat conformitatem sui ad rem quam habet dum componit. probatur minor. Nō potest intellectus cognoscere se conformiter & adæquatè ad rem intelligere, nisi intelligat se intelligere: quia vnum alterum includit, sed intellectus non intelligit se intelligere nisi per reflexionem, ergo &c.

Nec obstat quod dicitur omnem compositionem intellectus includere per se quòd ipsa sit æqualis aut inæqualis rei. si enim intelligatur quòd repræsentet obiectum complexum, & sui conformitatem ad tale obiectum hoc falsum est, quia conceptio complexa intellectus nihil repræsentat nisi ipsum cōplexum: sicut & incomplexa nihil nisi incomplexum repræsentat. conceptus enim quo intellectus intelligit hominem esse animal, nihil aliud repræsentat quàm hominem esse animal. si autem intelligatur quod talis conceptus est fundamentum per se conformitatis, sic hoc non magis conuenit conceptui complexo quàm incomplexo. cùm per vtrunque conceptum intellectus conformetur & adæquetur rei.

Quod etiam sit contra San. Thom. ostenditur. Tum quia in p.p. cùm dixisset intellectum esse verum ex eo quòd habet in se rei similitudinem, & similiter sensum: subiungit quòd conformitatem sui ad rem neque sensus neq; intellectus cognoscendo quod quid est cognoscit, sed tantùm intellectus cōponens & diuidens, & ex hoc dicitur verum cognoscere. hæc autem non essent vera, nisi intellectus intelligendo verum intelligeret conformitatem sui in prima operatione ad rem. Tum quia sexto Metaphysicæ lectione vltima vult, quòd intellectus habet apud se similitudinem rei intellectæ, secundum quod rationes incomplexorum concipit: non tamen propter hoc ipsam similitudinem diuidicat, sed solum cùm componit & diuidit: & quòd in secunda operatione intellectus est veritas & falsitas secundum quòd super ipsam similitudinem reflectitur cognoscendo & diuidicando ipsam. Ecce quod apud ipsum intellectus cognoscit veritatem cognoscendo conformitatem intellectus simplicis ad rem. Tum quia in hac ratione inquit quòd complexum dicitur verum aut falsum, quia in ipso designatur comparatio incomplexi ad rem. Ex his constat quòd intellectus simplex proprie & per se dicitur verus formaliter & intrinsece tanquam in seipso veritatem habens: & sic verificatur dictum Philosophi, quòd per se semper est verus, licet non sit verus tanquam cognoscens veritatem.

Ad primam confirmationem huius quarti dicti, dicitur quòd cognoscere conformitatem intellectus contingit dupliciter. Vno modo quidditatiuè, quod est cognoscere quid sit talis conformitas. Alio modo denominatiuè, quod est cognoscere ipsum intellectum esse actualiter conformem rei. Primo modo intellectus simplex potest cognoscere veritatem, non autem secundo modo, & de hoc intelligit San. Thomas quòd conformitatem sui non cognoscit intellectus, cognoscendo quod quid est.

Ad secundam dictum est superius, quomodo etiam verum dicitur reflexè aliquo modo intelligi, & aliquo modo directè.

Ad dubium ergo motum dicitur, quòd veritatem esse in aliquo contingit dupliciter. Vno modo si obiectiuè, tanquam scilicet forma in subiecto existes: & sic non est in sola compositione & diuisione intellectus, sed etiam in simplici apprehensione, siue in intellectu simplici, & hoc modo intelligitur intellectum simplicem esse per se semper verum. Alio modo obiectiuè, scilicet tanquam cogniram. & sic est in sola compositione & diuisione. Et vniuersaliter vbi San. Thomas aut Aristot. inquit veritatem pertinere ad compositionem & diuisionem intellectus: intelligendum est de veritate vt cognita. Vbi attendendum est quòd cùm conceptus quem intellectus intelligendo format, non sit id quod intelligitur, licet tit terminus intrinsecus intellectionis per ipsam productus, sed sit medium quo intellectus in rem cognitam fertur, tanquam ipsius repræsentatiuus, ad videndum an per aliquam operationem suam intellectus verum cognoscat nec ne: non est inspiciendum an conceptus per talem operationem formatus sit verus, quia omnis conceptus intellectus siue inquātum simplex sit, siue cōplexus, aut est verus aut falsus: (si em sit rei adæquatus, est verus: si autem inadæquatus, est falsus. & sic in omni intellectione aut veritas est aut falsitas) sed inspiciendum est ad id quod per conceptum repræsentatur. Si enim illud importat comparationem æqualitatis aut inæqualitatis intellectus ad rem, dicetur intellectus per talem operationem verum aut falsum cognoscere: quia veritas & falsitas in adæquatione & in inadæquatione consistunt. Si autem nullam huiusmodi comparationem importet, nō dicetur intellectus per talem operationem verum aut falsum cognoscere. Quia ergo conceptus per simplicem operationem intellectus productus incomplexum repræsentat, ipsum incomplexum nullam comparationem ad rē dicit, vt superius dicebatur. animal enim rationale quod per simplicem conceptum intellectus exprimitur, nullam comparationem importat. ideo intellectus incomplexè cognoscens, puta dum animal rationale apprehendit: non cognoscit verum aut falsum. Quia verò conceptus per actum componentis aut diuidentis productus, complexum repræsentat ipsum autem complexum comparationem intellectus ad rem importat. (hoc enim quod dico hominē esse animal, importat intellectum esse adæquatum rei, dūm de homine animalitatem incomplexè concipit, quod significat & dicit dum animal attribuit hominī, dicendo hominem esse animal) ideo intellectus componendo & diuidendo verum aut falsum cognoscit. propterea bene dictum est quòd in sola compositione & diuisione intellectus est verum obiectiuè tanquam cognitum. Nam potest quidem dici esse in intellectu cognoscente quod quid est, aliquo modo obiectiuè: inquantum scilicet ipse conceptus rei adæquatus (qui est essentialiter veritas) est intrinsecus terminus intellectionis: sed non est in ipso obiectiuè tanquam cognitum: quia ipse conceptus non est id quod cognoscitur, sed incomplexum quod per talem conceptum repræsentatur.

Quod autem videtur dici veri. quæst. 1. articulo tertio, quoniam inquam tunc tantùm intellectus adæquatur rei, quando componit aut diuidit: intelligendum est de perfecta & completa adæquatione. licet enim intelligendo quidditatem alicuius sit rei adæquatus: quia tamen adhuc est in potentia ad compositionem in qua vltima eius perfectio consistit, vt dicitur in sequenti ratione: tunc est incompletè adæquatus rei: completur autem & perficitur huiusmodi adæquatio per iudicium quo iudicat rei, contenire quod de ipsa simpliciter concepit: quod fit componendo & diuidendo.

Non obstat etiam prædictis quod inquit San. Thomas p.p.q. allegata, articulo primo, scilicet quòd propriè loquendo veritas est in intellectu componente & diuidente: non autem in intellectu cognoscente quod quid est. Dicitur enim quòd dupliciter potest intelligi veritatem propriè esse in intellectu. Vno modo proprietate rei: quia videlicet id quod propriè est veritas, est in intellectu. & sic veritas est propriè etiam in intellectu simplici. Alio modo proprietate locutionis, id est, secundum proprium propositionis sensum: & sic veritas est propriè in intellectu componente & diuidente tantùm. Cùm enim dicitur, verum est in intellectu cognoscente: propriè significatur quod ab intellectu cognoscitur, hoc autem soli intellectui componenti & diuidenti conuenit, & ad hunc sensum verba San. Thomæ intelliguntur.

Ad eundem sensum intelligitur quod dicitur ibidem, scilicet quòd nomen veri importat cognitum. intelligitur enim de nomine ipso vt ponitur in hac propositione, verum est in intellectu cognoscente. significatur enim quòd sit in ipso obiectiuè, vt cognitum formaliter. ipsum verò nomen veri per se sumptum absolutè, conceptum rei adæquatum significat.

Tertiò, in deo est perfectio quam intellectus habet per cognitionem incomplexorum & complexorum, sicut & aliarum omnium rerum: sed veritas consequitur intellectum secundum quòd est perfectus. ergo, &c. probatur minor, quia intellectus apprehendens incomplexum, nondum pertingit ad suam vltimam perfectionem: quia adhuc est in potentia respectu compositoris & diuisionis. cùm autē ad compositionem perueniat, iam est perfectus: veritas autem consequitur intellectum quando iam vsque ad compositionem peruenit: cùm propriè loquendo verum sit tantùm in compositione & diuisione.

Quomodo cognitio incomplexa est perfectior cognitione cōplexa.

ADVERTENDVM hic quòd cognitio incomplexorum & complexorum dupliciter potest considerari. Vno modo vtrunque per se considerando ex parte actus: alio modo in comparatione ad rem intellectam, vt scilicet sunt cognitiones vnius & eiusdem rei. primo modo simplex apprehensio perfectior est, vtpote simplicior, & ad intima rei pertingens. secundo autē modo cognitio complexa perfectior est. non enim per simplicem apprehensionem intellectus nostri habetur completa & vltima cognitio omnium quæ sunt in re: sed opus est complexione ad perfectam rei cognitionem: vnde & sic complexa cognitio incomplexam includit.

Attendendum etiam cùm dicitur veritatem consequi intellectum quando iam vsque ad compositionem peruenit: quòd hoc non sic intelligitur quasi veritas nō in ipsa compositione includatur, sed sequatur ad ipsam. hoc enim iuxta prædicta patet falsum esse: sed quia non inuenitur formaliter veritas in intellectu vt cognita, nisi dum componit aut diuidit: quia tunc tantùm adæquationem sui ad rem intelligit: quod est propriè veritatem in intellectu esse secundum locutionis proprietatem.

Quartò, Verum est bonum intellectus, vt dicitur sexto Ethicorum cap. 3. ergo veritas est in deo. probatur consequentia, quia deus omnes bonitates in se habet: vt dictum est superius.

ADVERTENDVM quòd verum dicitur bonum & perfectio intellectus inquantum est cognitum: vt dicitur p.p.q.16.art.2.tertium. ideo in illo intellectu tantùm est absolutè loquendo à quo cognoscitur: & quia ab intellectu componente & diuidente tantùm cognoscitur. ideo simpliciter est tantùm in ipso: licet alio modo dicatur esse in sensu, & in intellectu simplici: sicut videlicet in re vera, ex quo sequitur quòd etiam in intellectu diuino cōtinente perfectionem intellectus componentis, per quandam eminentiam sit etiam verum vt cognitum & intellectum. Confirmatur postremò conclusio & authoritate apostoli ad Rom. 3.

Quòd Deus est veritas.
Cap. 66.

EX præmissis autem apparet quòd ipse deus est veritas. Veritas enim quædam perfectio intelligentiæ est, siue intellectualis operationis: vt dictum est. † intelligere autem dei est sua substantia. ipsum etiam intelligere, cùm sit diuinum esse, vt ostensum est, † non superueniente aliqua perfectione perfectum est, sed est per seipsum perfectum: sicut & de diuino esse suprà ostensum est. relinquitur igitur quòd diuina substantia sit ipsa veritas. Idem p.p. q.16.ar.3. †Cap.39. †Cap.28.

2 Item veritas est quædam bonitas intellectus secundum Philosophum. deus autem est sua bonitas, vt suprà † ostensum est. ergo est etiam sua veritas. †Cap.3.

3 Præterea, de deo nihil participatiuè dici potest, cùm sit suum esse, quod nihil participat: sed veritas est in deo, vt suprà † ostensum est. si igitur non dicatur participatiuè, oportet quòd dicatur essentialiter, vt suprà † ostensum est. deus ergo est sua veritas. †Cap.64.

4 Amplius, licet verum propriè non sit in rebus, sed in mente, secundum Philosophum in sexto Metaphys. res tamen interdum vera dicitur secundum quòd actum propriæ naturæ consequitur: vt Auicen. dicit in sua Metaphysica, † quòd veritas rei est proprietas esse vniuscuiusque rei, quod stabilitum est ei inquantum talis res nata est de se facere veram æstimationem: & inquantum propriam sui rationem quæ est in mente diuina, imitatur. sed deus est sua essentia: ergo siue de veritate intellectus loquamur, siue de veritate rei: deus est sua veritas. Hoc autem confirmatur authoritate domini de se dicentis Ioan. 14. Ego sum via, veritas, & vita. †Li. 2. c. 4.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 60.

STensò in deo veritatem esse, ostenditur nunc quòd ipse sit sua veritas. Et probatur primò sic. Intelligere dei est diuina essentia: ergo & veritas. probatur consequentia, quia veritas est perfectio intellectualis operationis. hæc autem non perficitur per aliquid superueniens, sicut nec esse diuinum: sed per seipsam est perfecta. ergo si intelligere est diuina substantia, etiam veritas est diuina substantia.

ADVERTE quòd verum est perfectio intellectualis operationis sicut terminus eius, cùm sit conceptus intellectus cum adæquatione ad rem intellectam. in diuino autem intellectu non est aliquis conceptus ab ipso actu intelligendi distinctus, sed est ipsa diuina essentia intellecta vt propria ratio vniuscuiusque. propter hoc perfectio diuini intellectus quæ est veritas, ab ipso actu intelligendi non distinguitur.

Veritas nõ dicit tãtùm respectũ adæquationis.

Ex hoc sequitur quòd veritas non dicit in sua ratione tantùm respectum adæquationis, nec respectum inquam rationis, quia tunc deus non esset veritas, cum non sit ens rationis, nec realem, quia dei ad creaturam non est relatio realis. sed dicit absolutum cum respectu, & deus est veritas quantum ad absolutum quod importatur, scilicet quantum ad similitudinem intellectam: non autem quantum ad respectum connotatum. Secundò, deus est sua bonitas: ergo & sua veritas. quia veritas est bonitas intellectus, vt dictum est suprà. Tertiò, nihil in deo participatiuè dici potest, cùm sit suum esse: ergo cùm veritas sit in deo, deus est essentialiter veritas, Quartò, veritas licet in intellectu ponatur, est tamen etiam in re, secundum quod inquit Auicen. veritatem rei esse proprietatem sui esse quod stabilitum est ei, & hoc secundum quòd nata est res de se facere veram existimationem in intellectu, & inquantum propriam sui rationem quæ est in mente diuina, imitatur. sed deus est sua essentia: ergo est sua veritas. sine de veritate intellectus loquamur, siue de veritate rei.

ADVERTE ex doctrina San. Thomæ p. p. & in quæstionibus de veritate, quòd res dicuntur veræ & in comparatione ad intellectum diuinum, & in comparatione ad intellectum humanum. Ad intellectum quidem diuinum, secundũ quòd unitantur formâ suâ in mente diuina existentem: sicut & res artificiales dicuntur veræ inquantum imitantur formam artis existentem in mente artificis, & secundum istam propositionem res dicuntur simpliciter & absolutè veræ, eò quòd ab intellectu diuino secundum esse dependeant. In comparatione autem ad intellectum humanum speculatiuum, scilicet à quo non dependent, dicuntur veræ, inquantum natæ sunt de se facere veram existimationem in ipso intellectu: & sic dicuntur veræ secundum quid, eò quòd ad intellectum humanum non habeant comparationem nisi per accidens, cum ab ipso non dependeant.

Veritas dicit absolutum cũ respectu ex parte rei quàm ex parte intellectus.

Ex quibus sequitur, quòd sicut veritas intellectus dicit duo, scilicet absolutum & respectum, siue materiale & formale: ita & veritas rei. Absolutum est esse, siue entitas rei, respectus autem est habitudo ad intellectum. Si quæratur autem an isti respectus sint reales, vel rationis: dicitur quòd respectus ad intellectum diuinum est realis, quia est respectus mensurati ad mensuram. est enim intellectus diuinus mensura omnium rerum, sicut intellectus artificis est mensura artificiatorum. Respectus verò ad intellectum humanum speculatiuum est respectus rationis: quia est mensuræ ad mensuratum. veritas enim intellectus nostri ab ipsa remensuratur: dicitur enim verus intellectus, eò quòd ita intelligit sicut est in re. Sciendum quoque quòd licet veritas modo sit in re, tamen illa impropriè dicitur veritas, cùm veritas primò & per se sit in intellectu, vnde simpliciter & propriè loquendo res non dicitur vera nisi extrinseca denominatione à veritate intellectus. A forma autem in se existente intrinsecè dicitur vera, sed impropriè, sicut medicina propriè dicitur sana, à sanitate existente in animali: impropriè autem à virtute in ipsa existente. concluditur ergo San. Thom. quòd siue loquamur de veritate intellectus, siue de veritate rei: deus est sua veritas: cùm sit sua essentia: quia si accipiamus veritatem impropriè, à qua scilicet res intrinsecè dicitur vera: non est aliud quàm ipsa substantia rei, vel eius esse: iccirco si deus est sua essentia, sequitur quòd sit sua veritas. Si etiam accipiamus veritatem rei à qua propriè res denominatur vera quatuis extrinsecè, quæ est veritas intellectus: sic etiam dictum est quòd est ipsa dei essentia. Quomodocunque igitur res dicatur vera: sequitur quòd deus est sua, veritas. Confirmatur conclusio author. Io. 14. Ego sum via, veritas, & vita.

Quòd Deus est purissima veritas. Cap. 61.

HOc autem ostẽso manifestum est quòd in deo est pura veritas, cui nulla falsitas & deceptio admisceri potest.

Veritas enim falsitatem non compatitur: sicut nec albedo nigredinem: deus autem non solùm est verus, sed est ipsa veritas: ergo in eo falsitas esse non potest.

2 Amplius, intellectus non decipitur in cognoscendo quod quid est: sicut nec sensus in proprio sensibili: omnis autem cognitio diuini intellectus se habet ad modum intellectus cognoscentis quod quid est: (vt ostensum est) impossibile est igitur in diuina cognitione errorem siue deceptionem aut falsitatem esse.

3 Præterea, intellectus in primis principijs non errat, sed in conclusionibus interdum, ad quas ex primis principijs ratiocinando procedit: intellectus autem diuinus non est ratiocinatiuus aut discursiuus: vt suprà †ostensum est: non igitur potest esse in ipso falsitas nec deceptio. †Cap.53.

4 Item, quantò aliqua vis cognoscitiua est altior, tantò eius proprium obiectum est vniuersalius, plura sub se continens, vnde id quod visus cognoscit per accidẽs, hoc sensus communis aut imaginatio apprehendit sub proprio obiecto contentum: sed vis diuini intellectus est in fine sublimitatis in cognoscendo: ergo omnia cognoscibilia comparantur id ipsum sicut cognoscibilia propriè & per se, & non secundum accidens. in talibus autem virtus cognoscitiua non errat: in nullo igitur cognoscibili possibile est diuinum intellectum errare.

5 Amplius, virtus intellectualis est quædam perfectio intellectus in cognoscendo: secundum autem virtutem intellectualem non contingit intellectum falsum dicere, sed semper verum. Verum enim dicere est bonus actus intellectus: virtutis autem est actum bonum reddere: sed diuinus intellectus perfectior est per suam naturam, quàm intellectus humanus per habitum virtutis: est enim in fine perfectionis: relinquitur igitur quòd in intellectu diuino non potest esse falsitas.

6 Ad hæc, scientia intellectus humani à rebus quodammodo causatur: vnde prouenit quòd scibilia sunt mensura scientiæ humanæ. ex hoc enim verũ est quòd intellectu dijudicatur: quia res ita se habet, & non ecõuerso. intellectus autem diuinus per suam scientiam est causa rerum: vnde oportet quòd scientia eius sit mensura rerum: sicut ars est mensura artificiatorum: quorũ vnumquodque intantum perfectum est, inquantum arti concordat. talis igitur est comparatio intellectus diuini ad res, qualis est rerum ad intellectum humanũ: falsitas autem causata ex inæqualitate intellectus humani & rei, non est in rebus, sed in intellectu. si igitur non esset omnimoda adæquatio intellectus diuini ad res, falsitas esset in rebus, non in intellectu diuino: nec tamen in rebus est falsitas: quia quantum vnumquodque habet de esse, tantum habet de veritate. nulla igitur inæqualitas est inter intellectum diuinum & res: nec aliqua falsitas in intellectu diuino esse potest.

7 Item, sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum ipsius. naturaliter enim appetimus verum cognoscere, & refutamus falsò decipi: malum autem in deo esse non potest, vt probatum est †. non potest igitur in eo esse falsitas. Hinc est quod dicitur Rom. 3. Est autem deus verax. Numeri 23. Non est deus quasi homo vt mentiatur. Ioan. 1. Deus lux est, & tenebræ in eo non sunt vllæ. †Cap.59

Super cap. 61.

POstquam ostendit San. Thomas quòd in deo sit veritas: nunc qualis sit diuina veritas, ostendit. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quòd sit purissima. Secundò quòd sit prima & summa, cap. sequenti. Primò ergo ostendit quòd in deo est purissima veritas: cui scilicet nulla deceptio aut falsitas admisceri potest. Et probatur primò sic. Veritas scilicet abstracta & subsistens, falsitateut non compatitur, sicut neque albedo nigredinem, intellige si albedo subsistens esset, vt per abstractum significatur. Deus est ipsa veritas. ergo, &c.

Secundò, Intellectus diuinus se habet ad modum intellectus cognoscentis quod quid est: ergo, &c. Probatur consequentia, quia in illo intellectu non est falsitas, sicut nec in sensu respectu proprii sensibilis, nisi scilicet per accidẽs, vt suprà dictum est. in deo autem nihil per accidens esse potest.

Tertiò, Intellectus diuinus non est discursiuus: ergo, &c. Probatur consequentia, quia cùm in primis principiis non sit error, in conclusionibus tantùm erit, secundum quòd à principijs ad conclusiones intellectus discurrit.

Error quòd est in primis, sed tantùm in conclusionibus.

Sed posset aliquis dicere, quòd error accidit non solùm circa cõclusiones, ad quas intellectus peruenit discurrendo, sed etiam circa propositiones per se sumptas. experimur enim nos decipi circa aliquas propositiones dum etiam non discurrimus, sicut cùm dicimus & iudicamus sortem præsentem esse Platonem.

Dici potest quòd semper in deceptione est aliquis discursus, licet fortassè aliquando in imperceptibili tempore fiat. Occurrente enim mihi forte habente similitudinem cum Platone, puta in rotunditate faciei, argumentatur imperceptibiliter intellectus: iste habet rotundam faciem, ergo est Plato: & sic de aliis.

Quartò, Omnia cognoscibilia comparantur ad intellectum diuinum, sicut propriè & per se cognoscibilia, id est, sicut proprium, & per se obiectum. ergo, &c. probatur consequentia, quia in talibus virtus cognoscitiua non errat. antecedens verò probatur, quia diuinus intellectus est in fine sublimitatis, id est, non habet aliquam virtutem cognoscitiuam sublimiorem se: & omnem sublimitatem quæ esse possit, habet scilicet infinitam. Quantò autem virtus cognoscitiua est altior, tantò eius obiectum plura sub se continet: vt patet de sensu communi & imaginatione respectu sensus particularis: ergo oportet vt omnia cognoscibilia contineantur sub obiecto per se diuini intellectus.

Quintò, Intellectus diuinus est ex natura sua perfectior quàm intellectus humanus virtute intellectuali perfectus, sicut est sapientia & scientia, cũ ipse sit in

sit in fine & extremo perfectionis, sed iste non dicit falsum, sed semper verum, quia virtutis est actum bonum reddere: verum autẽ dicere est bonus actus intellectus, ergo &c. Sexto. Si diuinus intellectus diceretur falsus, falsitas à quia diceretur falsus, non esset in deo, sed in rebus, sed nec etiam est in rebus, quia quantum vnumquodq; habet de esse, tãtum habet de veritate, ergo &c. probatur antecedens, quia talis est comparatio intellectus diuini ad res, qualis est rerum ad intellectum humanum, eò quòd sicut veritas intellectus humani mensuratur à rebus, ita econuerso res mensurantur ab intellectu diuino, cùm deus per suam scientiam sit causa rerum. Cùm ergo res non dicantur falsæ nisi propter falsitatem intellectus humani, inquantum scilicet natæ sunt facere talem sui existimationem, aut quia significantur falsò intellectu: econtrario diceretur intellectus diuinus falsus propter rerum falsitatem, quæ scilicet diuini intellectus formam non imitarentur.

ADVERTE pro falsitate consequentis, ex doctrina San. Thomæ vbi suprà quòd in ordine ad intellectum diuinum res non possunt dici falsæ. cùm quicquid in rebus accidit, ex ordine diuini intellectus procedat, nisi in voluntarijs agentibus fortassis, in quorum potestate est subducere se ab ordine diuini intellectus inquantum est causa rerum. Vnde nulla res est, quæ secundum omnem entitatem in se existentem non conformetur diuino intellectui, in ordine autem ad intellectum humanum res dici possunt falsæ, eò quòd ex exterioribus accidentibus, quibus cum aliis rebus similitudinem habent, natæ sint de se falsum existimationem facere, aut etiam quia repræsentantur sermone vel intellectu falso. Sed quia res ad intellectum diuinum essentialem comparationem habent, ideo cùm per comparationem ad ipsum falsæ non sint, sed veræ, simpliciter & absolutè dici potest nullam rem esse falsam, quantus secundum quid aliqua possint dici falsa in ordine ad intellectum nostrum, ad quem secundariò habent ordinem. Septimò. In deo malum esse non potest, ergo &c. consequentia patet quia falsum est malum intellectus, sicut verum est eius bonum. Confirmatur & authoritate Roma. 3. & Numeri 23. & Io. primo.

Quòd diuina veritas est prima & summa veritas. Cap. 62.

†Idem p. p. q. 16. arti. 5.

EX his autem quę ostensa sunt, manifestè habetur quòd veritas diuina sit prima & summa veritas. Sicut enim est dispositio rerum in esse, ita & in veritate: vt patet per Philosophum in secundo Metaph. † & hoc ideo, quia verum & ens se inuicem consequuntur. est enim verum, cum dicitur esse quod est, & non esse quod non est. sed diuinum esse est primum & perfectissimum: ergo & sua veritas est prima & summa. †Tex. cõ. 4.

2 Item, quod per essentiam alicui conuenit, perfectissimè ei conuenit: sed veritas deo attribuitur essentialiter, vt ostensum † est: sua igitur veritas est prima & summa veritas. †Cap. 60.

3 Præterea veritas in nostro intellectu ex hoc est, q adæquatur rei intellectæ. æqualitatis autem causa est vnitas, vt patet in 5. Metap. † cùm igitur in intellectu diuino sit omnino idem, intellectus, & quod intelligitur: sua veritas erit prima & summa veritas. †tex. cõ. 20.

4 Amplius, illud quod est mensura in vnoquoque genere, est perfectissimum illius generis. vnde omnes colores mensurantur albo: sed diuina veritas est mensura omnis veritatis, veritas enim nostri intellectus mensuratur à re quę est extra animam. ex hoc enim intellectus noster verus dicitur, quòd consonat rei: veritas autem rei mensuratur ad intellectum diuinum, qui est causa rerum (vt infrà probabitur) sicut veritas artificiatorum ad artem artificis. tunc enim vera est arca, quando consonat arti: cùm ergo deus sit primus intellectus, & primum intelligibile: oportet quòd veritas intellectus cuiuslibet eius veritate mensuretur, si vnumquodque mẽsuratur primo sui generis, vt philosophus tradit in 10. Metaph. Diuina igitur veritas est prima, summa & perfectissima veritas. †Tex. cõ. 2.

Super cap. 62.

SEcundò ostendit quòd diuina veritas est prima & summa veritas. probatur primò, diuinum esse est primum & perfectissimum: ergo diuina veritas est prima & perfectissima. probatur consequentia, quia ex secundo Metaph. sicut est dispositio rerum in esse, ita & in veritate, eò quòd ens & vnum se inuicem consequantur. quod ergo est primum esse, oportet vt primæ veritati correspondeat.

ADVERTENDVM primò ex doctrina San. Thomæ prima parte quòd verum quod est in rebus, conuertitur cum ente secundum prædicationem. omne enim ens est verum, & omne verum est ens. Verum autem quod est in intellectu, conuertitur cum ente secundum repræsentationẽ, sicut manifestatiuum cum manifestato, eò quòd cuilibet vero intellectui correspondeat aliquid in re: & econuerso cuilibet enti correspondeat verus intellectus, saltem diuinus. Isto secundo modo videtur accipere hoc loco San. Tho-

mias consecutionem entis & veri, quia assignat rationẽm talis consecutionis ex hoc, quòd verum est, cum dicitur esse quod est, & non esse quod non est: quod pertinet ad consecutionem repræsentantis & repræsentati.

ADVERTENDVM secundò circa illam propositionem ex secundo Metap. sumptam. Sicut est dispositio rerum in esse, ita & in veritate: quòd dispositio non accipitur secundum quòd est in genere qualitatis, sed secundum quòd quendam ordinem importat: & est sensus, quòd vbi inuenitur quod est maxime ens, inuenitur etiam quod est maxime verum: quia ratio veri rationem entis consequitur. Ita exponit San. Thomas veritate quæstione prima, articulo primo, quintum.

Secundò, veritas conuenit deo essentialiter, vt dictum est, ergo perfectissimè: quia quod per essentiam alicui conuenit, illi perfectissimè conuenit. Tertiò, In deo omnino idem est intellectus, & quod intelligitur. ergo, &c. probatur consequentia, quia veritas consistit in adæquatione. æqualitatis autem causa est vnitas, vt dicitur 5. Metaph. tex. 20. ergo vbi est maxima vnitas intellectus & rei intellectæ, ibi erit maxime & perfectissime veritas. Quarto, veritas diuina est mensura omnis veritatis, ergo perfectissima. patet consequentia, quod est mensura in vnoquegenere, est perfectissimum illius generis. antecedens verò probatur. Deus est primus intellectus, & primum intelligibile, ergo veritas intellectus cuiuslibet à veritate eius mensuratur. probatur consequentia, quia omnis veritas aut mensuratur à re, sicut veritas intellectus nostri: aut mensuratur ab intellectu, sicut omnis rei veritas mensuratur in ordine ad intellectum diuinum, à quo causatur. sed vtro modo mensuretur, mensuratur à primo, cum vnumquodque mensuretur à primo sui generis, ergo oportet vt omnis veritas mensuretur, aut à primo intelligibili, aut à primo intellectu. Si ergo deus est primum intelligibile, & primus intellectus, erit mensura omnis veritatis.

ADVERTENDVM quòd in hac ratione includit San. Thomas etiam intellectum angelicum implicitè. Cum enim veritas intellectus angelici habeat mensuram, cùm non sit prima veritas, oportet vt mensuretur aut ab aliquo intellectu, aut ab aliquo intelligibili, quia ab altero istorum omnis veritas mensuratur. & sic si ponimus ipsam à re mensurari, oportebit vt à primo intelligibili mensuretur. Si autem ab intellectu, quemadmodum veritas cuiuslibet alterius rei: oportet vt mensuretur à primo intellectu: & sic cùm deus sit primus intellectus & primum intelligibile, necesse est vt mensuretur à veritate dei. Propter hoc non concluditur solùm de intellectu humano, sed vniuersaliter de omni intellectu, concludens quòd oportet vt veritas intellectus cuiuslibet, eius veritate mensuretur.

Sed videtur in hac ratione falsum quoddam assumi, scilicet quòd veritas intellectus nostri mensuretur à re quæ extra animam est. Nam res non dicitur vera nisi in ordine ad intellectum: ergo non mensurat veritatem intellectus. mensura enim non dependet à re mensurata.

Respondetur & dicitur primò, quòd licet res non dicatur formaliter vera nisi per comparationem ad intellectum, non tamen dicitur vera primò & principaliter in ordine ad intellectum humanũ, sed in ordine ad intellectum diuinum: & ideo potest sibi per prius conuenire ratio veritatis quàm intellectui nostro, licet illa non sit propriè veritas.

Dicitur secundò, quòd non dixit San. Thomas veritatem intellectus nostri mensurari à veritate rei, sed à re. multum enim differunt hæc inter se. Nam ab esse quidem rei mensuratur veritas intellectus nostri, non autem à veritate rei, secundum quòd in ordine ad intellectum nostrum dicitur vera. Et cùm dicitur quòd mensura non dependet à re mensurata, &c. Dicitur quòd hoc verum est formaliter loquendo: mẽsura enim secundum illam rationem qua mensura est, non dependet à mensurato inquantum huiusmodi: sed bene potest alia ratione dependere. sicut animal inquantum sanum, formaliter non dependet à medicina quantum ad rationem propriè sani, imò medicina ab animali, cùm non dicatur sana nisi in ordine ad sanitatem animalis: & tamen animalis sanitas causatur à medicina. sic etiam veritas intellectus non dependet à veritate rei, imò econuerso, veritas rei est veritas intellectus: sed tamen ipsa veritas dependet à re, & ab ipsa in intellectu nostro causatur.

Rationes volentium à deo subtrahere cognitionem singularium. Cap. 63.

†Vt Auerrois qui has rationes formar varijs locis hãc ponit Auerrois in lib. de som. & vi.

SVnt autem quidam † qui perfectioni diuinæ cognitionis singularium notiam subtrahere nituntur. Ad quod quidem confirmandum septem vijs procedunt. Prima est ex ipsa singularitatis conditione. Cùm enim singularitatis principium sit materia signata, non videtur per aliquam virtutem immaterialẽ singularia posse cognosci, si omnis cognitio per quandam assimilationem fiat. vnde & in nobis illę solę potẽtię singularia apprehendunt, quę materialibus organis vtuntur vt imaginatio, & sensus, & huiusmodi. intellectus autem quia immaterialis est, singularia non cognoscit. multò igitur minus intellectus diuinus singularium est cognoscitiuus, qui maximè à materia recedit: & sic nullo modo videtur quòd deus singularia cognoscere possit. Secunda est quòd singularia non semper sunt. aut igitur semper scientur à deo: aut quandoque scientur, & quandoque non scientur. primum, esse non potest: quia de eo quod non est, non potest esse scientia, quæ solùm verorum est. ea autem quæ non sunt, vera esse non possunt. Secundum etiam esse non potest, quia diuini intellectus cognitio est omnino inuariabilis, vt ostensum est. † Tertia est ex eo, quòd non omnia singularia de necessitate proueniunt, sed quædam contingenter: vnde de eis

Universidad de Deusto
Biblioteca

serta cognitio haberi non potest,nisi quando sunt.certa enim cognitio est, quæ falli non potest. cognitio autem omnis quæ est de contingenti,falli potest,cùm futurum est. potest enim euenire oppositum eius quod cognitione tenetur.si enim non posset oppositum euenire,iam necessarium esset. vnde & de contingentibus futuris non potest esse in nobis scientia,sed coniecturalis æstimatio quædam. supponere autem oportet omnem cognitionem dei esse certissimam & infallibilem, vt suprà † ostensum est.impossibile est etiam quòd deus aliquid de nouo cognoscere incipiat, propter eius immutabilitatem,vt dictum est. † ex his igitur videtur sequi quòd singularia contingentia nõ cognoscat. Quarta est ex hoc, quòd quorundam singularium causa est voluntas:effectus autem antequam sit, non potest nisi in sua causa cognosci . sic enim solùm esse potest antequam in se esse incipiat.motus autem voluntatis à nullo possunt per certitudinem cognosci , nisi à volente in cuius potestate sunt. impossibile est igitur quòd deus de huiusmodi singularibus quæ causam ex voluntate sumunt,notitiam certam habeat.

†Cap.50.

†Cap.55.

Quinta est ex singularium infinitate.Infinitum enim inquantum huiusmodi est ignotum. Nam omne quod cognoscitur, cognoscentis comprehensione quodammodo mensuratur: cùm mensuratio nihil aliud sit quã quædam certificatio rei mensuratæ.vnde omnis ars infinita repudiat.singularia autem sunt infinita ad minus in potentia : impossibile igitur videtur quòd deus singularia cognoscat.

Sexta † est ex ipsa vilitate singulàrium . Cùm enim nobilitas scientiæ ex nobilitate scibilis quodammodo pensetur , vilitas etiam scibilis in vilitatem scientiæ reduridare videtur . diuinus autem intellectus nobilissimus est. non igitur eius nobilitas patitur quòd deus quædam vilissima inter singularia cognoscat.

†Hanc ponit com. 12. Metap. cõ. 15.

Septima † est ex malitia quæ in quibusdam singularibus inuenitur. Cùm enim cognitum sit aliquo modo in cognoscente , malum autem in deo esse non possit, vt suprà ostensum est:videtur sequi quòd deus malum & priuationem omnino non cognoscat , sed solùm intellectus qui est in potentia. priuatio enim non nisi in potentia esse potest : & ex hoc sequitur quòd non habeat deus de singularibus notitiam , in quibus malum & priuatio inuenitur.

†Hanc sequitur cõ.3. de anima com.25.

Super cap. 63.

POstquam determinauit San. Thomas de cognitione diuina quantum ad obiectum in communi, nunc ad cognitionem ipsius circa particularia accedit. Circa hoc autem tria facit. Primò enim adducit rationes volentium probare quòd deus singularia non cognoscat: secundò proponit ordinem respondendi:tertio de materia vniuscuiusque argumenti tractat.

Quantum ad primum in hoc cap. septem rationes adducit. Arguitur enim primò sic. Intellectus noster quia immaterialis est, singularia materialia non cognoscit: ergo multò minus intellectus diuinus, qui maximè à materia recedit.

Secundo,singularia non sunt semper. aut igitur semper scientur à deo, aut quandoque scientur,quandoque non scientur. Non primum , quia de eo quod non est,non potest esse scientia. Nec etiam secundum, quia diuini intellectus cognitio est omnino inuariabilis.ergo,&c.

Tertiò, de futuris contingentibus cognitio certa esse non potest , cùm oppositum eius quod cognitione tenetur,euenire possit.scientia autem dei certa est,& infallibilis:ergo non potest de illis esse . Quartò,Motus voluntatis à nullo possunt per certitudinem cognosci, nisi à voluntate . ergo impossibile est deum de singularibus quæ causam ex voluntate sumunt, notitiam certam habere. Quintò,Singularia sunt infinita,ad minus in potentia:ergo impossibile est deum illa cognoscere: quia infinitum inquantum huiusmodi est ignotum . Sextò,Intellectus diuinus nobilissimus est,ergo quædam singularia quæ sunt vilissima,non cognoscit. patet consequentia, quia vilitas scibilis in vilitatem scientiæ reduridare videtur . Septimò,In deo malum esse non potest: ergo deus non habet notitiam de singularibus , in quibus malum & priuatio inuenitur.probatur consequentia, quia cognitum est aliquo modo in cognoscente.

Ordo dicendorum circa diuinam cognitionem. Cap. 64.

AD huius autem erroris exclusionem,vt etiam diuinæ scientiæ perfectio ostendatur, oportet diligenter veritatem inquirere circa singula prædictorum , vt ea quæ sunt veritati contraria,repellantur . Primò ergo ostendemus quòd diuinus intellectus singularia cognoscit . Secundò, quòd cognoscit ea quæ non sunt in actu. Tertiò.quòd cognoscit contingentia futura infallibili cognitione. Quartò, quòd cognoscit motus voluntatis . Quintò, quòd cognoscit infinita . Sextò,quòd cognoscit quælibet vilia & minima in entibus . Septimò, quòd cognoscit mala & priuationes quaslibet vel defectus.

Super cap. 64.

POsitis argumentis quibus particularium cognitio à deo videtur removeri , nunc ad eorum solutionem volens Sanctus Thomas accedere,proponit ordinem dicendorum , eo quòd vnaquæque illarum argumentationem specialem exigat considerationem . Vnde sicut argumenta erant septem , ita septem ordinatè considerãda proponit,& sic septem erunt conclusiones declarandæ.

Quòd deus singularia cognoscat. Cap. 65.

PRimò igitur ostendamus quòd singularium cognitio deo non potest deesse. †Idem p.ii. q.14. art.6.

Ostensum est enim suprà † quòd deus cognoscit alia inquãtum est causa eis: effectus autem diuini subsistentes sunt res singulares : hoc enim modo deus causat res,inquãtum facit eas esse in actu. vniuersalia autem non sunt res subsistentes,sed habent esse solùm in singularibus:vt probatur in. 7. Meta. Deus igitur cognoscit res alias à se non solùm in vniuersali, sed etiam in singulari. †Cap.43. †Tex.cõ.35.

2 Item , cognitis principijs ex quibus constituitur essentia rei, necesse est rem illam cognosci : sicut cognita anima rationali & corpore tali,cognoscitur homo:singularis autem essentia constituitur ex materia designata, & forma indiuiduata : sicut Socratis essentia ex hoc corpore, & hac anima : vt etiam essentia hominis vniuersalis ex anima & corpore,vt patet in 7. metaph. vnde sicut hęc cadunt in diffinitione hominis vniuersalis, ita illa caderent in diffinitione Socratis , si posset diffiniri.cuicunque igitur adest cognitio materiæ,& eorum per quæ materia designatur,& formæ in materia indiuiduatæ : ei non potest deesse cognitio singularis : sed dei cognitio vsque ad materiam & accidentia indiuiduantia & formas pertingit.cùm enim suum intelligere sit sua essentia : oportet quòd intelligat omnia quæ sunt quocunque modo in eius essentia: in qua quidem virtute sunt sicut in prima origine omnia quę esse quocunque modo habent : cùm sit primum & vniuersale principium essendi, à quibus materia & accidens non sunt aliena : cùm materia sit ens in potentia : & accidens sit ens in alio . deo igitur cognitio singularium non deest. †tex.cõ.34

3 Amplius. Natura generis non potest cognosci nisi eius differentiæ primæ & passiones propriæ cognoscãtur ; non enim perfectè scireturr natura numeri , si par & impar ignorentur : sed vniuersale & singulare sunt differentiæ vel per se passiones entis : si igitur deus cognoscendo essentiam suam , perfectè cognoscit naturã communem entis: oportet quòd perfectè cognoscat vniuersale & singulare. Sicut autẽ non perfectè cognosceret vniuersale,si cognosceret intentionem vniuersalitatis,& non cognosceret rem vniuersalem , vt hominem aut animal ; ita non perfectè cognosceret singulare , si cognosceret rationem singularitatis , & non cognosceret hoc vel illud singulare . oportet igitur quòd deus res singulares cognoscat. †Cap.22.&23.

4 Adhuc,sicut deus est ipsum suum esse:ita est suum cognoscere,† vt ostensum est. sed ex hoc quòd est suum esse , oportet quòd in ipso inueniantur omnes perfectiones essendi : sicut in prima essendi origine vt suprà habitum est. oportet ergo ꝙ in eius cognitione inueniatur omnis cognitionis perfectio , sicut in primo cognitionis fonte . hoc autem non esset, si ei singularium notitia deesset, cùm in hoc aliquorum cognoscentium perfectio consistat . impossibile est igitur eum singularium notitiam non habere. †Cap.28.

Præterea,

5 Præterea, in omnibus virtutibus ordinatis cõmuniter inuenitur quòd virtus superior ad plura se extendit,& tamen est vnica : virtus verò inferior se extendit ad pauciora , & tamen multiplicatur respectu illorum: sicut patet in imaginatione & sensu. Nam vna vis imaginationis se extendit ad omnia quæ quinque vires sensuum cognoscunt , & ad plura. sed vis cognoscitiua in deo est superior quàm in homine.quicquid ergo homo diuersis viribus cognoscit,intellectu, imaginatione , & sensu : hoc deus vno suo & simplici intellectu considerat.est igitur singularium cognoscitiuus,quæ nos sensu & imaginatione apprehendimus.

6 Amplius , diuinus intellectus ex rebus cognitionẽ nõ sumit sicut noster, sed magis per suam cognitionem est causa rerum, & mensura ipsarum, vt infra ostendetur.& sic eius cognitio quam de rebus alijs habet,est ad modum practicæ cognitionis. practica autem cognitio non est perfecta , nisi ad singularia perueniatur . nam practicæ cognitionis finis est operatio , quæ in singularibus est.diuina igitur cognitio quam de alijs rebus habet,se vsque ad singularia extendit.

7 Adhuc, primum mobile mouetur à motore mouente per intellectum & appetitum,vt suprà † ostẽsum est. non autem posset aliquis motor per intellectũ causare motum , nisi cognosceret mobile inquantum natum est moueri secundũ locum: hoc est inquantum est hic, & nunc, & per consequens inquantum est singulare.intellectus igitur qui est motor vel causa primi mobilis , cognoscit primum mobile inquantum est singulare.qui quidem motor vel ponitur deus,& sic habetur propositum:vel aliquid quod est infra deum: cuius intellectus si potest cognoscere singulare sua virtute, quod intellectus noster non potest: multò magis hoc poterit intellectus dei. †Cap.44.

8 Item,agens,honorabilius est patiente:& actor sicut actus,potentia. forma igitur quæ est inferioris gradus, non potest agendo producere suam similitudinem in gradum altiorẽ : sed forma superior potest producere agendo suam similitudinem in gradum inferiorem:sicut ex virtutibus incorruptibilibus stellarum producuntur formę corruptibiles in istis inferioribus. virtus autem corruptibilis non potest producere formam incorruptibilem: cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis & cogniti. in hoc tamen differũt, quòd assimilatio in cognitione humana fit per actionẽ rerum sensibilium in vires cognoscitiuas humanas : in cognitione autem dei est econuerso per actionem formæ intellectus diuini in res cognitas . forma igitur rei sensibilis cùm sit per suam materialitatẽ indiuiduata, suæ singularitatis similitudinem producere non potest in hoc quòd sit omnino immaterialis,sed solùm vsque ad vires quæ organis materialibus vtuntur. Ad intellectum autem producitur per virtutem intellectus agentis,inquantum omnino à conditionibus materiæ exuitur: & sic similitudo singularitatis formæ sensibilis non potest peruenire vsque ad intellectum humanum. similitudo autem formæ intellectus diuini cùm pertingat vsque ad rerum minima ad quæ pertingit sua causalitas,peruenit vsque ad singularitatem formæ sensibilis & materialis . intellectus igitur diuinus potest cognoscere singularia,non autem humanus.

↑ Vt suprà allega. est cap.50.

9 †Præterea sequeretur inconueniens quod Philosophus contra Empedoclem induxit, scilicet deum esse inlipientissimum si singularia non cognoscit quę etiam homines cognoscunt. Hæc autem probata veritas etiã scripturæ sacræ authoritate confirmatur. Dicitur enim Hebræorum quarto,Non est vlla creatura inuisibilis in conspectu eius. Error etiam contrarius concluditur Ecclesiastici decimosexto,Non dicas, à deo abscondar: & ex summo quis mei memorabitur? Patet etiam ex dictis qualiter obiectio in contrarium facta non rectè concludit.Nam id quo intellectus diuinus intelligit,etsi immateriale sit, est tamen & materiæ & formæ similitudo, sicut primum principium productiuum vtriusque.

Auth.sacræ scrip. conclusio err.

Solutio rationis in cõtrarium.

Super cap. 65.

PRima conclusio ad resolvendum propositam quæstionem est ista. Deus cognoscit singularia & intelligitur de singularibus materialibus. probatur primò . Effectus diuini subsistentes sunt res singulares , non autem vniuersales, quia vniuersalia non subsistunt , vt probatur 7. Metaph. tex. 35. ergo deus res singulares cognoscit.probatur consequentia, quia cognoscit alia inquantum est eis causa.

CIRCA probationem consequentiæ aduertendum quòd ly inquantũ, potest specificare rationem cognitionis,& potest dicere concomitantiam cognitionis,& causalitatis. Si specificet rationem cognitionis, duplicem sensum habere potest. primus est,quòd ratio causalitatis sit causa cognitionis. Alius, quòd ipsa causa cognita,sit causa cognoscendi alia . Primo modo sensus est quòd deum esse causam rerum , scilicet talem quæ per cognitionem operatur, est ratio quare deus alia cognoscat . Secundo autem modo sensus est, quòd cùm per essentiam suam sit causa rerum , & cognoscendo essentiam suam alia cognoscat. sequitur quòd ex cognitione causæ ipsarum rerum , de ipsis habeat cognitionem. Sed primus sensus verus esse non potest : & ideo non intentus à San. Thoma. In agentibus enim per intellectum, cognitio præcedit causalitatem ordine naturæ,cùm causalitas super cognitionem fundetur: & ideo esse causam agentem per intellectum , non est ratio quòd aliquid cognoscatur,sed magis econuerso,ideo agit per intellectũ, quia cognoscit scilicet practicè. propterea accipiendo ly inquantum specificatiuè , secundus sensus est amplectendus. Videtur tamen verius, quòd ly inquantum non accipiatur specificatiuè,sed dicat concomitantiam causalitatis & cognitionis, & sic sensus, quòd necessariò cognoscit omnia quorum est causa eo quòd sit causa per intellectum agens, & per consequens se concomitanetur in ipso causalitas & cognitio:& ideo necesse sit vt prius secundum nostrum modum intelligendi cognoscat rem, quàm agat. Deus cognoscit alia inquantum est causa eis.

Secundò,Deus cognoscit materiam,& accidentia indiuiduantia,& formas in materia indiuiduata existentes.ergo,&c. probatur antecedens. Intelligere dei est eius essentia:ergo intelligit omnia quæ quocunque modo sunt in eius essentia:ergo omnia illa cognoscit,quia in essentia sua virtualiter sunt omnia quæ quocunque modo esse participant , cùm sit primum & vniuersale essendi principium . materia autem habet esse in potentia & accidens esse in alio, quæ sunt quædam participationes esse; consequentia etiam probatur, quia cognitis principijs ex quibus essentia rei constituitur,necesse est rem illam cognosci : essentia autem singularis constituitur ex hac materia designata, & forma indiuiduata, & caderent in diffinitione ipsius si posset diffiniri. De materia huius rationis dictum est superius.

Tertiò, Deus perfectè cognoscit communem naturam entis, essentiam suam cognoscendo : ergo cognoscit vniuersale & singulare : ergo cognoscit naturam singularem, & sic non repugnat sibi singulare cognoscere.probatur prima consequentia,quia vniuersale & particulare sunt differentiæ,vel per se passiones entis.natura autem generis non potest cognosci, nisi eius differentiæ primæ & passiones propriæ cognoscantur . secunda etiam consequentia probatur , quia sicut non perfectè cognosceret vniuersale, qui intentionem tantùm vniuersalitatis cognosceret , & naturam vniuersalem non cognosceret:ita nec singulare, qui intentionem tantùm singularitatis cognosceret , & naturam particularem non cognosceret. Deus cognoscit alia inquantum est causa eis.

ADVERTE circa illam propositionem . Natura generis non potest cognosci nisi eius differentiæ primæ cognoscantur , quòd enim genus sit totum quoddam vniuersale , & non possit esse in natura nisi sit per aliquam differentiam limitatum , non potest perfectè cognosci nisi cognitis differentiis quibus limitatur. nõ enim perfectè cognoscitur aliqua natura nisi cognoscatur eo modo quo in natura esse potest. Facit autem mentionem de primis differentiis,non autem de aliis, quia ad hoc vt genus sit in natura, sufficit sibi quantum est ex se, quòd sic ad vnam suarum differentiarum limitatum : & si aliquid aliud requiratur aliquando,homo non est ratione sui,sed ratione inferioris requirentis alias differentias ad hoc quòd sit. verbi gratia , ad hoc quòd corpus sit in natura, sufficit sibi quòd sit animatum : quod autem non sit animati non potentis esse in natura , nisi & ipsum per aliquam differentiam limitetur,eò quòd ipsum etiam genus sit.nam genus proximum limitatum ad vnam speciem non exigit aliam differentiam ad hoc quòd sit. Natura generis nõ potest cognosci nisi eius differentiæ primæ cognoscãtur.

ADVERTE etiam cùm dicitur quòd vniuersale & singulare sunt differentiæ entis,aut passiones, quòd largo modo San. Thom.accipit differentias. nam vt superius est ostensum,ens differentias habere non potest,sed dicuntur differentiæ entis,quia explicant aliquos modos essendi oppositos,qui nomine entis non exprimuntur . Non curat autem San.Thomas an dicantur isto modo differentiæ,vel magis passiones , quia ad propositum nihil refert. Videntur autem magis passiones esse quàm differentiæ,propter implicationem intentionis secundæ.

Quartò,an cognitione diuina continetur omnis cognitionis perfectio,ergo cognoscit singularia. patet consequentia, quia in hoc aliquorum cognoscentium perfectio consistit.antecedens verò probatur,sicut deus est suum esse,ita est suum intelligere.sed ex hoc quòd est suum esse, continentur in ipso omnes perfectiones essendi,sicut in prima essendi origine. ergo ex hoc quòd est suum cognoscere,oportet quòd in eius cognitione contineatur omnis cognitionis perfectio,sicut in primo cognitionis fonte.

ADVERTE , quòd sicut cognoscentia in duplici rerum ordine collocantur,scilicet in ordine entium , & in ordine cognoscentium: ita oportet quòd ad duo prima reducantur, à quibus ipsi ordines originem exemplariter ducant. & ideo sicut quantum ad ordinem entium reducuntur in esse diuinum tanquam in id quod est exemplar omnis esse , ita secundum quòd sunt in ordine cognoscentium, reducuntur in diuinam cognitionem. sicut in exemplarem formam omnis cognitionis, propter hoc inquit S. Thomas ꝙ in ipsa continetur omnis cognitionis perfectio,sicut in primo cognitionis fonte.

Quartò, Quicquid homo intellectu,imaginatiõe & sensu cognoscit,deus vno & simplici suo intellectu considerat:ergo singularia cognoscit. illa enim vno & simplici suo intellectu considerat:ergo singularia cognoscit. probatur antecedens,quia vis cognoscitiua & imaginatione cognoscimus.probatur antecedens,quia vis cognoscitiua in deo est superior quàm in homine . in omnibus autem virtutibus ordinatis communiter inuenitur,quòd virtus superior ad plura se extendit vnita existens , inferior verò ad pauciora & multiplicatur , vt patet de imaginatione & sensu. imaginatiua enim virtus ad omnia se extendit ad quæ sensus exteriores,& etiam ad plura.

Sed occurrit dubium circa fundamentum rationis. Nã intellectus humanus est superior imaginatione & sensu , & tamen non cognoscit singularia

Universidad de Deusto
Biblioteca

Virtus superior ad omnia se extendit in quæ inferior potest, & ad huc in plura.

quæ sensu & imaginatione cognoscuntur: ergo illud fundamentum non est vniuersaliter verum, quòd virtus superior se extendat ad omnia in quæ inferior potest, & adhuc in plura.

Tripliciter ad hoc potest responderi. primò negando assumptum: inò intellectus noster potest singularia cognoscere absolutè consideratus, licet ea non cognoscat nisi indirectè & reflexè coniunctus corpori, propter modum intelligendi quem habet, scilicet per abstractionem à materia, vnde separatus illa potest cognoscere, per species non abstractas, sed infusas.

Secundò, quòd propositio San. Thomæ intelligitur in naturis distinctis & completis in specie, cuiusmodi sunt deus, angelus & homo, non autem in virtutibus eiusdem naturæ, sicut est in proposito de intellectu, imaginatione & sensu: quia licet istæ sint diuersæ virtutes, sunt tamen omnes hominis virtutes, qui est vnius speciei. Sed non videtur ista responsio ad mentem San. Thomæ, quia & hic & alibi ad manifestationem illius propositionis dat exemplum de imaginatione & sensu, quæ tamen vni conueniunt naturæ.

Tertiò potest responderi, quòd intellectus noster potest cognoscere singularia, sed modo eminentiori, quàm sensus & imaginatio. Vnde propositio San. Thomæ quæ est Boëtij 5. de consol. intelligitur vt dicitur veri. quæst. 2. artic. 6. quartum, & quæst. 10. artic. 5. quintum, & prima quæst. 8. ar. 1. quartum, quòd quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior, sed eminentiori modo. Vbi considerandum est, quòd quia natura vniuersalis extra intellectum non est realiter distincta à natura singulari. sed in ipso singulari indiuiduantibus conditionibus est limitata, ideo qui cognoscit naturam vniuersalem, cognoscit & naturam singularem, sed verum est quòd qui cognoscit ipsam absque accidentibus indiuiduantibus: cognoscit ipsam vt vniuersalem, & immaterialiter & abstractè: qui autem cognoscit ipsam vt materialibus conditionibus determinatam, ipsam materialiter cognoscit & concretè ad principia indiuiduantia & inquantum est singularis, intelligit ergo intellectus noster substantiam quæ est singularis, eminentiori modo, quia ipsam vniuersaliter & immaterialiter cognoscit, sensus autem materialiter, & sic nobiliori modo cognoscit cùm cognoscat ipsam singulariter quantum ad naturam intimam speciei, sensus autem quantum ad materialia accidentia. Sed adhuc non videtur ista responsio satisfacere, non enim videtur saluari intentum rationis hic inductæ. Nam vult San. Tho. hìc concludere, quòd deus cognoscit singularia non solùm quantitum ad essentiam per abstractionem à conditionibus materialibus, sed etiam quantum ad ipsas materiales conditiones: ergò oportet illam propositionem intelligere de eodem modo cognitionis, quod scilicet quicquid cognoscit virtus inferior, potest virtus superior eodem modo cognoscere. Dicitur primò, quòd quicquid potest virtus inferior, potest superior semper quidem nobiliori modo ex parte operantis, aliquando verò etiam ex parte cogniti. Sed ex parte cogniti dupliciter potest esse, aut quia. 5. potest non quidem in illum modum obiecti in quem potest virtus inferior, sed quia potest in aliquem superiorem: aut quia & in illum modum potest, & in aliquem alium. Intellectus igitur noster cognoscit singularia nobiliori modo ex parte intelligentis & rei intellectæ, quàm sensus, quia est immaterialis in cognoscendo, & intelligit rem non quantum ad eius accidentia extrinseca, sicut sensus, sed quantum ad ipsam quidditatem: in deo autem est modus eminentior, quàm sit modus intellectus nostri & sensus, & ex parte cognoscentis, & ex parte cogniti, quia sensus cognoscit tantùm accidentia materialia per se, intellectus noster tantùm naturam & substantiam eius: intellectus autem diuinus cognoscit & substantiam & accidentia, quæ est perfectior cognitio singularis inquantum est singulare, & vlteriùs eius cognitio est nobilissima ex parte cognoscentis.

Dicitur secundò, quòd omne quod potest virtus inferior, potest & superior, aliquando etiam eodem modo ex parte obiecti, quia scilicet fertur in illum modum obiecti in quem fertur inferior, licet & in aliquem alium possit. si inquam ex parte superioris non sit aliquid repugnans. vnde dixit San. Thomas illud communiter verum esse, quasi diceret: est vniuersaliter verum, quòd potest eodem modo, nisi inueniatur aliquid repugnans in superiori. Quod etiam dat intelligere verit. quæstione decima articulo quinto quintum, vbi exponens dictam propositionem inquit, quòd illud quod potest virtus inferior, potest superior, non tamen semper eodem modo, sed quandoque altiori: ex quo relinquit, quòd etiam aliquando eodem modo potest scilicet ex parte obiecti, modò in intellectu diuino nihil est quod repugnet cognitioni singularium in sua singularitate, in intellectu autem nostro est aliquid repugnans, quia scilicet species quibus intelligit, sunt similitudines vniuersalium tantum, cùm per abstractionem quandam à conditionibus indiuiduantibus recipiantur in intellectu, vt infertur dicitur, ideo non potest intellectus noster intelligere singularia eo modo quo sensus ex parte rei cognitæ, sed eminentiori modo intelligit. Intellectus autem diuinus in sua singularitate ea cognoscit sicut & sensus, scilicet quantum etiam ad ipsam singularitatem, & vlteriùs quantum ad quidditatem ipsius subsstantialem: quod sensus non potest. Vnde ratio bene propositum concludit, si bene fundamentum rationis intelligatur scilicet quòd illud quod potest virtus inferior, potest superior aut eodem modo aut eminentiori, & semper eodem modo ex parte obiecti, in illum scilicet modum obiecti in quem fertur inferior, & aliquando cum illo in altiorem alium modum obiecti tendendo, nisi sit aliquid repugnans naturæ & modo superioris, semper autem potest eminentiori modo ex parte agentis.

Sextò. Cognitio diuina de rebus est, ad modum practicæ cognitionis, ergo &c. Antecedens patet, quia per suam cognitionem deus est causa rerum. consequentia verò probatur, quia practica cognitio non est perfecta nisi ad singularia perueniatur, cùm finis eius sit operatio, quæ in singularibus est.

ADVERTE quòd hæc ratio distinguatur a prima & secunda, quia hìc consideratur ipsa conditio cognitionis secundum se, in illis autem considerabantur res cognitæ.

ADVERTE etiam, quòd ideo dixit. San. Thom. cognitionem dei de aliis rebus esse ad modum practicæ cognitionis, non autem absolutè esse practicam, quia cum deus vna & eadem cognitione, & se & alia cognoscat, non potest simpliciter dici practica, cùm seipsum speculatiuè cognoscat, sed eminenter continet, & speculatiuam & practicam, comparando tamen ipsum ad alia à se tanquã producenda induit modũ practicæ, eò q; ordinetur ad opus.

Septimò, Intellectus qui est motor vel causa primi mobilis, cognoscit ipsum mobile inquantum est singulare. ergo deus singulare cognoscit. probatur antecedens, quia primum mobile mouetur à mouente per intellectum & voluntatem. non autem posset mouere motor per intellectum & voluntatem nisi cognosceret mobile inquantum est hic & nunc, & per consequens singulare, quia sic est mobile. consequentia etiam probatur, quia aut ille motor est deus. & sic habetur propositum: aut aliquod est infra deum, cuius intellectus potest cognoscere singulare sua virtute, quod intellectus noster non potest, & tunc multò magis hoc potest intellectus dei.

ADVERTE quòd si intellectus aliquis ex sua perfectione habet, vt in aliquid possit in quod non potest intellectus humanus, oportet vt in illud multò magis possit intellectus diuinus, cum in ipso nulla sit repugnantia ad intelligendum quamcunque rem, & ipse sit perfectissimus omnium intellectuum: ideo San. Thomas optimè arguit quòd si alius intellectus singulare humano intellectui incognitum ex perfectione sua potest cognoscere, multò magis diuinus hoc potest intellectus.

Octauò, si negaretur à deo singularium cognitio, hoc esset quia videmus intellectum nostrum ratione suæ immaterialitatis singularia non cognoscere, cum deus multò immaterialior sit: sed hoc non obstat, quia est aliqua particularis ratio in intellectu nostro quare singularia non intelligat, quæ non est in intellectu diuino. ergo, &c. minor probatur, & primò quantum ad primam partem. Supponendo quòd assimilatio ad rem cognitam in nobis fiat per actionem rerum sensibilium in potentias cognoscitiuas, forma inferioris ordinis non potest agendo suam similitudinem producere in gradum altiorem, ergo forma rei sensibilis non potest suæ singularitatis similitudinem producere ad hoc vt sit omnino immaterialis. ergo in intellectu nostro non potest esse similitudo singularitatis formæ sensibilis. ergo forma singularis sensibilis ab intellectu nostro cognosci non potest. patet antecedens, quia agens est honorabilius patiente & acto. prima etiam consequentia patet ex se. secunda quoque constat, quia similitudo quæ est in intellectu, est immaterialis. vltima verò probatur, quia cognitio omnis fit per assimilationem cognoscentis & cogniti. Secundo probatur minor quo ad secundam partem, quia non est cognito dei per actionem cogniti in cognoscentem, sed econtrario cognitio est causa rerum. Vnde cùm sua causalitas se extendat vsquè ad singularitatem formæ sensibilis, similitudo singularitatis eius erit in intellectu: & sic potest singulare cognoscere. tota ergo ratio diuersitatis est, quia in intellectu nostro non est similitudo rei singularis, sed bene in intellectu diuino.

ADVERTENDVM ex iis quæ dicit San. Thomas quòd immaterialitas specierum intellectus nostri non est ratio quare non sint similitudines singularium, quia sic etiam essẽt in intellectu diuino, sed quia similitudo accipitur ab ipsis sensibilibus virtute intellectus agentis. singulare autem non potest causare in intellectu similitudinem sui vt sic.

CIRCA hunc processum dubitatur multipliciter. Primò, si forma inferioris gradus non potest producere similitudinem sui in gradum altiorem, sequitur quòd forma sensibilis non poterit causare suam similitudinem in medio & sensu, quia illa est nobilioris gradus quàm forma materialis.

Secundò, intellectus agens non producit speciem intelligibilem in intellectu nisi per phantasma, sed phantasma est similitudo rei singularis, ergo producetur similitudo rei singularis, licet immaterialis producatur. Si dicatur quòd phantasma non agit nisi ratione formæ vniuersalis, ideo non causat instrumentaliter nisi similitudinem formæ vniuersalis.

Vtrum forma inferioris ordinis possit producere in gradum altiorem.

Contra: Primò, quia agere est tantùm rei particularis, non autem vniuersalis. Secundò, quia non agit nisi inquantum similitudo: non est autem similitudo vniuersalis sed particularis. ergo, &c. Tertiò, sequeretur quòd nullo modo intellectus posset cognoscere singularia si ad cognitionẽ requiritur similitudo, & in intellectu nostro non est similitudo singularis: hoc attenta est falsum, quia vt dicitur prima parte, & veri. vbi supra cognoscuntur indirectè & reflexè. Quarto, intellectus noster (vt dicitur prima parte quæst. 84. articulo septimo) ad hoc vt intelligat suum obiectum proprium, necesse est vt conuertat se ad phantasmata ad hoc vt speculetur naturam vniuersalem in particulari existentem: sed non potest hoc nisi cognoscendo singulare, sicut non potest aliquid in speculo videri nisi speculum videatur. ergo intellectus noster singularia secundum doctrinam Sancti Thomæ cognoscit.

Sẽsibile potest suam similitudinẽ causare in sensu, quamuis sit alicuius gradus.

Ad primum horum dicitur quòd licet forma rei sensibilis recipiatur in medio & sensu sine materia, non recipitur tamen absque conditionibus materialibus, cùm recipiatur sub determinatis dimensionibus, & determinato situ: vt patet etiam de formis in speculo resultantibus. ideo contingit intra latitudinem formæ materialis. quædam enim forma est materialis, quia est cũ materia & conditionibus materialibus: quædam autem quia habet conditiones materiales. propter hoc forma sensibilis non producit similitudinem suam ad altiorem gradum simpliciter, sed ad aliquem gradum perfectiorem, intra tamen latitudinem sui ordinis. propositio autem illa, forma inferioris gradus non potest producere similitudinem suam in gradum altiorem, intelligenda est de gradu simpliciter altiori, qui scilicet sit supra totam latitudinem sui ordinis. vnde volens ex hac San. Thomas propositum concludere, deducit quòd forma sensibilis non potest suæ singularitatis similitudinem producere ad hoc vt sit omnino immaterialis. quasi diceret, quòd licet possit producere rem aliquo modo immaterialem, quia illa potest intra latitudinem sui ordinis contineri, non tamen omnino immaterialem potest producere, cùm illa sit supra totum ordinem formæ materialis. propter hoc inquit de spiritualibus creaturis artic. 10. vltimum, & in quæst. de anima articulo quarto primum, quòd forma quæ est in sensu, potest imprimere formam in imaginatione, quia sunt eiusdem generis, cùm vtraque sit individualis & materialis. forma autem imaginaria non potest per se imprimere speciem intelligibilem, quia est alterius generis, cùm sit forma vniuersalis. & de anima, vbi suprà ad tertium ait quòd conditio recipientis non potest speciem receptam transferre de genere in genus, potest tamen eodem genere manente variare speciem receptam secundum aliquem modum essendi.

Si dicatur quòd ratio adducta pro illa propositione, quia scilicet agens est nobilius patiente & acto, ita probat de gradu intra latitudinem sui ordinis, sicut de gradu omnino superiori, quia etiam intra proprii ordinis latitudinem agens est nobilius acto, & sic nullo modo potest aliqua forma producere nobiliorem se etiam intra suam latitudinem: respondetur ex doctrina Sancti Thom. potentia, quæst. quinta articulo octauo, quòd actio sensibilis ad diffusionem similitudinis suæ formæ in medio secundum spiritualem intentionem continet sibi secundum quòd participat aliquid de proprietate superioris naturæ, scilicet substantiarum separatarum, quia inferiora semper aliquam superioris participationem habent. Ex quo habetur quòd agens quod secundum naturam propriam est ignobilius, potest producere formam nobiliorem, vt participans naturam superiorem, tanetiam agens proximum, & secundum se agens, intra tamen latitudinem sui ordinis. dicitur ergo quòd intra latitudinem proprii ordinis non oportet quòd agens secundum propriam naturam, qua est tale, sit nobilius forma producta, quando non agit actione quæ conuenit sibi vt est tale, sed ex participatione superioris naturæ, quo modo sensibile agit in medium & in sensum spiritualiter.

Ad se-

Phantasma causat speciẽ in intellectu, quæ est similitudo tantùm naturæ.

Ad secundum dicitur quòd phantasma non concurrit ad causandum speciem ratione propriæ naturæ qua ad subiectum comparatur, secundum vltimo delicet quòd est tale accidens, sed inquantum similitudo rei ad extra. Et quia res ad extra (vt dicitur veri. q. 8. ar. 11.) non agit per materiam, sed per formã: ideo per se loquendo, considerata natura agentis, phantasma est similitudo rei quantum ad formam, licet per accidens inquantum recipitur in organo corporali materialiter recipiente, habeat vt sic etiam similitudo materialium dispositionum, inquantum ex materialitate sua repræsentat etiam conditiones formæ agentis ad extra, propter hoc in intellectu causat similitudinem tantùm formæ, non autem materialium dispositionum, quia agit vt similitudo formæ per se, & sic forma tantùm à qua sumitur natura vniuersalis, est sibi ratio in intellectum instrumentaliter agendi, cum intellectu agente. Licet ergo phantasma sit similitudo rei singularis, non tamen oportet vt producat in intellectu similitudinem rei singularis, quia non agit ratione materialium dispositionum rei singularis, sed ratione naturæ & formæ latentis in phantasmate, & ideo responsio ibi data bona est, & est San. Thomæ veri. q. secunda, articulo quinto.

Ad primam improbationem dicitur, quòd licet agere non sit rei vniuersalis, scilicet vt stat sub intentione vniuersalitatis, quia sic non habet esse nisi obiectiuum, sed rei singularis, ipsa tamen natura potest esse ratio agendi ratione formæ, vnde sumitur natura vniuersalis, & non ratione conditionum materialium, vnde sumitur singularitas.

Ad secundum dicitur quòd sicut in re singulari extrinsecus tantùm apparent accidentia, & tamen sub ipsis latet natura & substantia, propter quod illa dicuntur talis substantiæ accidentia, ita species quæ est in sensu & imaginatione, licet sit similitudo expressè sensui & imaginationi extrinseca repræsentans accidentia ratione materialitatis subiecti in quo recipitur, est tamen vtrauiter & implicitè similitudo formæ à quâ causatur, & potest in subiecto immateriali simul cum intellectu agente causare similitudinem naturæ tantùm repræsentatiuam intellectui, non autem accidentium materialium.

Quomodo intellectus noster singularia cognoscat.

Pro responsione ad tertium considerandum primò, quòd quando intellectus deuenit in cognitionem vnius ex alterius cognitione, non requiritur semper vt propriam de illo speciem habeat, sed illa species per quam cognoscitur primum, sufficere potest ad eius cognitionem, & potest dici aliqualiter eius similitudo: sicut quia in cognitionem aliqualem subsstantiarum separatarum ex sensibilibus deuenimus, non oportet vt propriam earum similitudinem habeamus, sed sufficiunt species sensibiles, quæ aliquo modo possunt dici remotæ similitudines illarum, quemadmodum & ipsæ res sensibiles sunt aliquales similitudines rerum immaterialium. Cùm ergo intellectus non cognoscat singularia primò & directè, sed per reflexionem, dum cognita quidditate redit ad considerationem sui actus & speciei intelligibilis, ex qua ad phantasma & singulare conuertitur, non oportet vt propriam similitudinem, quæ est species intelligibilis, habeat in intellectu, sed sufficit vt remotam quandam habeat.

Vtrum autem in cognitione ista per reflexionem formet in seipso intellectus proprium conceptum singularis, dicerem ego quòd sic, sicut & ex quidditatibus materialibus formant quemcunque aliquem proprium de subsstantia immateriali, licet quidditatiuus non sit, propter intellectus nostri debilitatem. Moueor autem ad hoc, quia cùm intellectus ponat comparationem inter singulare & vniuersale, sicut cùm dicit prima parte, vbi supra. oportet vt cognitio reflexa præcedat formationem & cognitionem illius complexi. Nec valet si dicatur quòd hoc non requirit formationem proprii conceptus, sed per alienum conceptum qui est quodammodo conceptus, fortes argutitiæ non repræsentatiuè cognosci potest, sicut de ignoti deitate, si vocaretur a, intellectus formaret hanc propositionem, a, est substantia prima, &c. Intellectus enim in formatione illius propositionis solo conceptu confuso, & quid nominis est contentus: hoc inquam non valet, tum quia non loquitur San. Thomas de cognitione confusa singularis, sed distincta, cùm illud velit indirectè & per reflexionem cognosci, quod negat cognosci directè singulare, scilicet in sua singularitate, quia de illo quæritur, & ex tali cognitione velit vt formet hanc propositionem, fortes est homo. ex illa autem cognitione confusa non cognosceretur fortes esse homo vt fortes est, sed quoddam singulare indistinctè: vnde & nunquam cognosceretur deitatem esse subsstantiam primam, &c. nisi haberetur aliquis conceptus distinctus de deitate, quãtuis quidditatiuus simpliciter non esset. tum quia ad hoc vt aliquid intelligatur, necesse est vt præsens fiat intellectui obiectiuè. ad hoc autem ponit San. Thomas necessariũ esse conceptum: & ideo si debet intelligi singulare in sua singularitate, oportet vt formetur de ipso conceptus aliquis proprius, aut scilicet omnino distinctus ab alio conceptu, aut qui virtualiter ipsum proprium contineat, expressè scilicet singulare in sua singularitate repræsentans.

Nec obstat quòd secundum San. Thomam repugnat intellectui nostro habere similitudinem materialis individui, quia aliter non abstraheret ab hic & nunc. dicitur enim quòd repugnat intellectui habere similitudinem individui quæ sit species intelligibilis à re causata, quia intellectus accipit species ex motione ipsarum rerum, & per abstractionem à materialibus conditionibus: & ideo etiam in intelligendo ea quæ per species directè cognoscuntur, abstrahit ab hic & nunc, eò quòd ipsa species vniuersaliter repræsenter, non autem repugnat intellectui similitudinem habere singularis, quæ sit conceptus ab ipso intellectu formatus, dum cognoscendo speciem intelligibilem ex ipsa cognita format in se conceptum phantasmatis & singularis, à quibus ipsa species est aliquo modo causata, nec oportet vt abstrahat ab hic & nunc intellectus inquantum ad ea quæ cognoscit reflexè, licet in se immaterialis sit, quia ille conceptus immaterialis existens, & non determinatus ad hic & nunc in essendo, materiales conditiones immaterialiter repræsentat, sicut & species intellectus angelici.

Non obstat etiam quod inquit San. Thomas in quæstione 8. de anima, articulo secundo, primum. secũdo loco obiectorum, scilicet quòd ista reflexio non perficitur nisi ex adiunctione virtutis imaginatiuæ. hoc enim non arguit singulare non cognosci proprio conceptu, sed quòd sicut in cognitione directa requiritur opus imaginationis constituentis phantasma in actu, ita etiam in cognitione reflexa, qua cognoscitur singulare, propter dependentiam & colligationem intellectus in intelligendo ad vires sensitiuas.

Quomodo intellectus in intelligendo ad phantasma conuertitur

AD quartum dubium dicitur quòd ista conuersio intellectus ad phantasmata non est cognitio phantasmatis, quasi intellectus ad hoc vt videat obiectum suum, necesse sit vt videat naturam vniuersalem in phantasmate, & re particulari visa ab ipso, sicut res in viso speculo videntur. Sed hanc conuersionem ego sic intelligo, vt oporteat intellectum in intelligendo ipsam naturam vniuersalem vniri per quandam continuationem ad imaginationem, vt. s. naturam vniuersalem intelligere non possit, nisi & ipsa imaginatione cõstituente phantasmata in actu ex imperio ipsius intellectus, vt inquit Sanct. Thom. inferius. Et quòd hunc sensum habeat San. Thom. patet ex eius processu ibidem. Nam volens probare, quòd necesse est intellectum conuerti ad phantasmata, probat quòd ad hoc vt intellectus per scientiam iam acquisitã intelligat, requiritur actus imaginationis & cæterarum virtutum intellectiuarum, & inferius probat idem, quia, non cognoscitur natura vniuersalis perfectè, nisi cognoscatur vt in particulari existens: particulare autem cognoscimus per sensum & imaginationem: ex quibus relinquitur quòd intellectum conuerti ad phantasmata nihil aliud est quàm mouere imaginationem ad formationem phantasmatis. uerti oportet.

Sed adhuc remanet dubium, ex eo enim quòd imaginatio phantasma formet, & singulare cognoscat, non videtur sequi quòd intellectus cognoscat naturam vt in particulari existentem, cùm intellectus ex ista expositione non apprehendat ipsum singulare, sed imaginatio. Respondetur quòd sicut sensus exterior accidentia existentia in subsstantia, vt existentia in subsstantia videt & tamen ipsam subsstantiam nõ videt, sed intellectus est qui subsstantiam videt, aut etiam cogitatiua, si ipsa subsstantia vt particularis est consideretur, ita econtrario non inconuenit intellectum videre subsstantiam & naturam vniuersalem secundùm quòd est in singulari, & tamen ipsum non videre singulare, sed imaginationem, vnde non dicitur videri in singulari tanquam in re visa ab intellectu, sed quia videtur secundum modum quo est in singulari per modum formæ vniuersalis, dum ipsum singulare imaginatio vider. Cùm autem instatur, quia non potest videri aliquid in speculo nisi & speculum videatur, dicitur primò quòd vtique & singulare videtur ab homine considerante naturam vt existentem in singulari, non quidem per intellectum, sed per imaginationem. Dicitur secundò quòd similitudo de speculo, non valet, quia ideo res videntur in speculo quia in visu recipitur species speculi, per quã, & speculum, & res in speculo videntur: & ideo oportet vt vtrunque videatur. hoc autem non videtur natura in particulari per speciem singularis existentem in intellectu, sed per speciem quæ est duntaxat similitudo naturæ vniuersalis: sicut & accidentia naturæ singularis videntur in subsstantia, nõ vtia subsstantia nisi per accidens, quia species quæ est visa, est similitudo accidentium tantùm, non autem subsstantiæ, vnde potest etiam concedi quòd intellectus tunc intelligit singulare per accidens, quia scilicet intelligit aliquid coniunctũ singulari: sicut & visus per accidens videt subsstantiam inquantum ipsa coniungitur per se visibili.

Nonò. Sequeretur deum esse insipientissimum iuxta rationem philosophi contra Empe. vt superius est allegatum, si singularia nõ cognosceret. quæ etiã homines cognoscunt: probatur etiam authoritate Hebre. 4. & error contrarius excluditur Eccle. 16. Ex prædictis patet solutio ad rationem in oppositũ. cùm enim dicitur quòd per virtutem immaterialem non potest cognosci singulare materiale, cum omnis cognitio fiat per assimilationem, negatur assumptum & ad probationem dicitur, quòd licet id quo intellectus diuinus intelligit, sit immateriale, est tamen similitudo materiæ, & formæ: intelligo de similitudine repræsentatiua, quæ requiritur ad cognitionem, non autem de similitudine, quæ dicit contenientiam in natura, aut si intelligamus de similitudine conteniente in natura, quia etiam aliquo modo inter deum & creaturam est similitudo, vt dictum est, intelligendum est tuxta ea quæ dicuntur prima par. q. 57. art. 2. 2. non de conuenientia in genere vel in specie, sed secundum quandam analogiam, sicut superius habet similitudinem cum inferiori, sicut sol cum igne.

Quòd Deus cognoscit ea quæ non sunt. Cap. 66.

Idem p. p. q. 4. art. 9.

SEcundò ostendendum est quòd deo non deest notitia eorum etiam quæ non sunt. Vt enim ex supradictis patet, eadem est comparatio scientiæ diuinæ ad res scitas, quę scibilium ad scientiã nostram. Est autem hæc comparatio scibilis ad nostram scientiã. quòd scibile potest esse absque eo quòd eius sciẽtia à nobis habeatur. (vt ponit exemplũ philosophus in prædicamentis de circuli quadratura) non autem econuerso. talis ergo erit comparatio diuinæ scientiæ ad res alias, quòd etiam non existentium esse potest.

2 Item, cognitio diuini intellectus comparatur ad res alias, sicut cognitio artificis ad artificiata, cùm per suam scientiam sit causa rerum. Artifex autem suæ artis cognitione etiam ea quæ nondum sunt artificiata cognoscit. formæ enim artis ex eius scientia effluunt in exteriorem materiam ad artificiatorum constitutionem: vnde nihil prohibet in scientia artificis esse formas quę nondum exterius prodierunt. sic igitur nihil prohibet, deum, eorum quæ non sunt, notitiam habere.

3 Præterea, deus cognoscit alia à se per essentiã suam, inquantũ est similitudo eorũ quę ab eo procedũt, vt ex †supradictis† patet. sed cùm essentia dei sit infinitæ perfectionis: vt suprà ostensum est. quælibet autẽ alia res habeat esse & perfectionẽ terminatã: impossibile est q; vniuersitas rerũ aliarũ adæquet essentię diuinę perfectionẽ. extẽdit igitur se vis suæ repræsentationis ad multò plura q; ad ea quę sunt. si igitur deus totaliter virtutẽ & perfectionẽ essentiæ suę cognoscit: extẽdit se eius cognitio nõ solùm ad ea quę sunt, sed etiã ad ea quę nõ sunt.

†Cap. 54.

Universidad de Deusto
Biblioteca

4 Amplius, intellectus noster secundum illam operationem qua cognoscit quod quid est, notitiam habere potest etiam eorum quæ non sunt actu. potest enim equi vel leonis essentiam comprehendere omnibus huiusmodi animalibus interemptis. intellectus autem diuinus cognoscit ad modum cognoscentis quod quid est, non solùm diffinitiones, sed etiam enuntiabilia, vt ex supradictis † patet. potest igitur etiam eorum quæ non sunt notitiam habere. †Cap. 59.

5 Adhuc, effectus aliquis in sua causa prægnoscí potest etiam antequam sit: sicut cognoscit astrologus eclipsim futuram ex consideratione ordinis cælestium motuum; sed cognitio dei est de rebus omnibus per causam. se enim cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit, vt suprà † ostensum est. nihil igitur prohibet quin etiam quæ nondum sunt cognoscat. †Cap. 49.

6 Amplius, intelligere dei successionem nõ habet, sicut nec eius esse: est igitur totum simul semper manẽs, †quod de ratione æternitatis est: temporis autem dura tio successione prioris & posterioris extenditur. proportio igitur ęternitatis ad totam tẽporis durationem, est sicut proportio indiuisibilis ad continuum, non qui dem eius indiuisibilis quod terminus cõtinui est, quod non adest cuilibet parti continui. (huius enim similitudinem habet instans temporis) sed eius indiuisibilis quod extra continuum est, cuilibet tamen parti continui siue puncto in continuo signato coexistit. nam cùm tempus motum non excedat æternitas quæ omnino extra motum est, nihil temporis est. Rursum, cùm ęterni nunquam esse deficiat: cuilibet tempori vel instanti temporis præsentialiter adest æternitas. Cuius exemplum vtcunque in circulo est videre. punctum enim inter circunferentias signatum, etsi indiuisibile sit, non tamen cuilibet puncto alij secundum situm coexistit simul. ordo enim situs continuitatem circunferentiæ facit. centrum verò quod est extra circunferentiam, ad quodlibet punctum in circunferentia signatum directè oppositionem habet. quicquid igitur in quacunque parte temporis est, coexistit æterno, quasi præsens eidẽ, etsi respectum alterius partis temporis sit præteritum vel futurum. Aeterno autem non potest aliquid præsentialiter coexistere, nisi toti: quia successionis durationem non habet. quicquid igitur per totum decursum tẽporis agitur, diuinus intellectus in tota sua æternitate intuetur quasi prẽsens. nec tamen quod quadam parte temporis agitur, semper fuit existens. Relinquitur igitur quòd eorum quæ secundum decursum temporis nondum sunt, deus notitiam habet. Qualis pro portio ęternitatis ad tẽpus.

7 Per has igitur rationes apparet quòd deus non entium notitiam habet: non tamen omnia non entia eandem habent habitudinem ad eius scientiam. ea enim quæ non sunt, nec erunt nec fuerunt, à deo sciuntur quasi eius virtuti posibilia. Vnde non cognoscit ea vt existentia aliqualiter in seipsis, sed existentia solũ in diuina potentia: quæ quidem à quibusdã dicuntur à deo cognosci secundum notitiam simplicis intelligentiæ. Ea verò quæ sunt præsentia, præterita vel futura à nobis, cognoscit deus secundum quòd sunt in potentiâ sua, & in proprijs causis, & in seipsis. & horum cognitio dicitur notitia visionis. nõ enim deus rerum quæ apud nos nondum sunt, videt solùm esse quod habẽt in suis causis, sed etiã illud quod habent in seipsis: inquantum eius æternitas est præsens sua indiuisibilitate omni tempori. & tamen omne esse cuiuscunque rei deus cognoscit per essentiam suam. nam sua essentia est repręsentabilis secundum multa quæ non sunt, nec erunt, nec fuerunt, ipsa etiam est similitudo virtutis cuiuslibet causæ: secundum quam præexistit effectus in causis. esse etiam cuiuslibet rei quod habet in seipsa, est ab ea exemplariter deductum. sic igitur non entia cognoscit deus inquantum aliquo modo habent esse vel in potentia dei, vel in causis suis, vel in seipsis, quod rationi scientiæ non obsistit. His autem quę prẽmissa sunt, etiam scripturæ sacræ authoritatis testimonium perhibet. Dicitur enim Eccles. 23. Domino deo nostro antequã crearentur nota sunt omnia: sicut & post perfectum cognoscit omnia. Et Hier. primo, Priusquam te formarem in vtero, noui te. †Patet autem ex prędictis quòd non cogimur dicere, sicut quidam dixerunt, deum vniuersaliter singularia cognoscere, quia cognoscit ea in causis vniuersalibus tantùm: sicut qui cognosceret eclipsim hanc, non prout hæc, sed prout prouenit ex oppositione: cum ostensum sit quòd diuina cognitio se extendit ad singularia prout sunt in seipsis. †Excl. error Auic.

Super cap. 66.

SEcunda conclusio est: Deus cognoscit etiam ea quæ non sunt. Circa quam tria facit San. Thom. Primo ipsam probat, secundò declarat, tertiò errorem quendam remouet.

Probatur ergo primò: scibile potest esse absque eo q̃ sit scientia nostra de ipso, ergo & scientia dei de aliquo potest esse absque eo quòd ipsa res sit. antecedens patet per exemplum philosophi de quadratura circuli. consequentia verò probatur, quia vt ex supradictis patet, eadem est comparatio scientiæ diuinæ ad res scitas, quæ scibilium ad scientiam nostram.

ADVERTE fundamentum huius rationis esse, quòd scibile est prius scientia natura naturaliter, tanquam eius causa: scientia autẽ diuina est prior omni scibili: remoto autem priori remouetur quidem posterius, sed non eõuerso: imò prius potest esse absque posteriori, nisi posterius sequatur ad prius per naturalem sequelam, & ideo scibile potest esse non existente scientia nostra & scientia diuina non existente scibili.

Secundò. Scientia dei est sicut scientia artificis, cùm sit causa rerum, sed artifex ea quæ nondum sunt artificiata cognoscit, cùm forma artis ex scientia artificis effluat in exteriorem materiam, ergo &c.

ADVERTE, quòd ratio hæc differt à præcedente, quia ibi arguebatur ex comparatione scibilis & scientiæ diuinæ, hic autem ex conditione diuinæ scientiæ absolutè.

Aduerte etiam, quòd similitudo scientiæ diuinæ ad artem attendenda est quantum ad aliquid, non autem quantum ad omnia. Est enim similitudo quantum ad causalitatem, qua vtraque est causa scibilis: sed est dissimilitudo, quia scientia artificis præsupponit materiam in quam agat, vt alibi dicit San. Thomas, & formam tantum producit in materia: scientia autem diuina, est causa & materiæ & formæ. Tertiò, deus totaliter virtutem & perfectionem essentiæ suæ cognoscit, sed essentia sua est repræsentatiua non tantùm entium, sed etiam non entium, ergo cognoscit non tantùm entia, sed etiam non entia. consequentia verò cum maiori patet. minor verò probatur, quia essentia diuina est similitudo eorum quæ ab ipsa procedunt, scilicet aut actu, aut virtute. Tota autem vniuersitas rerum aliarum. s. existentium, diuinam virtutem & perfectionem non adæquat, quum quælibet res alia habeat esse & perfectionem limitatam, essentia autem diuina est infinitæ perfectiõis, ergo est repræsentatiua multò plurij quàm sint ea quæ sunt in actu.

ADVERTE quòd ex hoc quòd quælibet res alia à diuina essentia habet esse limitatum, vult habere San. Thomas quòd etiam vniuersitas omnis entium habet esse limitatum, quia ex habentibus esse & perfectionem finitam non resultat perfectio infinita, nisi fortassis illa essent secundum speciem infinita, sicut ex finitis quantitatibus non resultat quantitas infinita: & per consequens habetur quòd vniuersitas entium non potest perfectionem diuinam infinitam adæquare. Quartò, intellectus diuinus cognoscit ad modum cognoscentis quod quid est, non solùm diffinitiones, sed etiam enuntiabilia, vt ex supradictis patet. ergo etiam eorum quæ non sunt; potest notitiã habere. patet cõsequentia, quia intellectus ea cognitione qua cognoscit quod quid est, potest notitiam habere eorum etiam quæ non sunt.

SED occurrit dubium. Nam cognitio an est, præsupponitur cognitioni quid est. ergo cognitio quid est, non potest esse non entium. Dicitur primò negando consequentiam. licet enim quæstio quid est, præsupponat quæstionem an est, quo ad nos, potest tamen cognitio quid est, esse non entium actu, quia intellectus in cognoscendo quod quid est, abstrahit ab actuali existentia: & ideo siue res sit actu, siue non sit, nihilominus intellectus apprehendit quod quid est eius. Quare quum dicitur quòd cognitio an est, præcedit cognitionem quid est, nõ est sensus, quòd oporteat rem esse actu, & cognosci prius necesse sit ipsam esse actu, quàm cognoscatur quid sit, sed quòd oportet ipsam naturam entis habere, & sibi esse conuenire suo modo, scilicet aut certis temporibus, aut in virtute suæ causæ, aut aliquo alio modo: hoc autem potest conuenire rei non existenti pro aliquo tempore in natura. Vnde nos de rosa non existente in actu quod quid est intelligimus. supponimus tamẽ ipsam naturam quandam entis habere, & esse suo modo in natura. deus autem ea quæ nunquam habebunt esse in natura, sed tamen possent esse, cognoscit quidditatiuè, & cognoscit illa esse entia, & habere esse in virtute ipsius dei, licet non in seipsis. Dicitur secundò, secundum doctrinam Sancti Thomæ veri. q. 2. art. 8. quòd aliter loquendum est de scientia dei, & aliter de scientia nostra. Nam scientia dei est causa rerum, scientia autem nostra causatur à rebus. ideo scientia dei potest præcedere res scitas: & sic cognitio quid est, potest apud ipsum esse de re quæ nunquam habuit esse, cùm causa possit suum effectum præcedere, vt patet in arte, quæ esse artificiati præcedit. scientia autem nostra non potest esse, nisi res præexistant à quibus causatur, quia posterius non potest esse remoto priori, idcirco cognitio quid est, non potest acquiri à nobis, nisi res prius habeat esse, & prius via sensuum cognoscatur esse: licet ipsa cognitio quid est, cùm haberur, abstrahat ab esse. Illa ergo propositio, Cognitio an est, præcedit cognitionem quid est, habet veritatem tantùm in acquisitiosie scientiæ nostræ, dum prius per sensus cognoscimus rem esse, siue rem sub actuali existentia, quã causetur in intellectu cognitio quid est: nõ habet autẽ veritatẽ in scientia dei, quæ nõ causatur à rebus.

AD hunc sensum intelligitur quod dicitur primo posteriorum. De subiecto oportet præcognoscere quia est. Nam in inuentione scientiæ necesse est nos prius per sensus cognoscere rem esse, antequam aliqua passio de ipsa cognoscatur: quia ab illa cognitione qua res sub actuali existentia cognoscitur, tota scientia originatur. & ideo de re quæ nunquam fuit, non possumus, scientiam per inuentionem acquirere. Quomodo cognitio an est, cognitionem quid est præcedit.

Quintò,

Quintò, deus de rebus cognitionem habet per causam, dum se cognoscẽdo, qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit, ergo &c. probatur consequentia, quia effectus aliquis in sua causa cognosci potest antequã fit, sicut eclipsis futura ab astrologo ex consideratione cælestium motuum.

ADVERTE quòd hoc loco non intuetur modus cognitionis non entium, sed absolute eorum cognitio: ideo præcedentes rationes absolutè probant deum non entia cognoscere, siue illa in seipsis videat, siue in causa, ratio autem quæ sequitur, probat quòd ea videt & cognoscit etiam vt in seipsis sunt.

Sextò intelligere dei mensuratur æternitate: ergo ad omnia quę secundum temporis cursum nondum sunt, se extendit. patet antecedens, quia successionem intelligere dei non habet, sicut nec esse eius, sed est totum simul, & semper manens, vt dictum est suprà, hoc autem de ratione æternitatis est. consequentia verò probatur, quia æternitas cuilibet tempori vel instanti temporis potentialiter adest, quum comparetur ad totum temporis decursum sicut indiuisibile ad continuum, non quidem sicut indiuisibile quod est terminus cõtinui, cùm omnino æternitas extra tẽpus sit, sed sicut illud quod est extra cõtinuum, cuilibet tamen parti continui, aut puncto in continuo signato coexistit, cuilibet tamen parti continui, aut puncto in continuo signato coexistit, sicut centrum circuli se habet ad circunferentiam, ergo quicquid in quacunque parte temporis est, coexistit æterno, quasi ei præsens: & cùm æternũ successionem non habeat, sequitur quòd omnia toti æternitati sint præsentia. ergo diuinus intellectus in tota sua æternitate intuetur quasi præsens, quicquid per totum decursum temporis agitur. In hac ratione duo sunt quę difficultatem faciunt. Primum est fundamentum rationis. Si enim quicquid agitur in toto decursu temporis, est præsens æternitati. ergo nunc est verum dicere, quòd Antichristus est, quia nihil est actu præsens alicui, nisi dũ est. ergo non erit futurum: & eadem ratione nihil erit futurum, sed omnia erunt præsentia. Item. Ideo angeli secundum doctrinam San. Thom. prima parte. q. 57. art. 3. 3. non cognoscunt singularia quando non sunt: quia species quæ sunt in mente angeli, non sunt actus similitudines ipsorum, nisi quando sunt, quia licet ipsæ species quantum est ex se, æqualiter se habeant ad præsentia, præterita, & futura: tamen ista non æqualiter se habent ad species. præsentia enim naturam habent per quam illis assimilentur. futura autem nondum habent naturam per quam illis assimilentur. Similiter ergo dicetur, quòd licet æternitas quantum est ex se æqualiter se habeat ad præsentia, præterita & futura, non tamen ista æqualiter se habent ad æternitatem, quia illa quæ non sunt, non habent naturam per quam coexistant æternitati, ergo non entia æternitati non coexistunt.

Secundum dubium est circa probationem consequentiæ, non enim videtur sequi, æternitas cuilibet parti temporis adest: ergo intelligere quod mensuratur æternitate, fertur ad omnia quæ pro quacunque temporis differentia sunt. Non enim valet. Instans præsens mensurat visionem meam: ergo ego video omnia visibilia quæ huic instanti sunt præsentia. Neque etiam ex parte intellectus valet, omnia intelligibilia nunc sunt præsentia instanti mensuranti meam intellectionem: ergo ego intelligo omnia intelligibilia. Pro solutione primi dubii attendendum, quòd cùm dupliciter possit intelligi non entia esse præsentia deo in æternitate, scilicet secundum realem coexistentiam ipsorum ad deum, & secundum esse cognitum, & obiectiuum tantùm, quidã Thomistarum tenent non entia esse præsentia deo in æternitate in esse obiectiuo, quia videlicet ab æterno, cognoscuntur à deo, non autem secundum realem coexistentiam esse rerum ad esse diuinum. Mihi autem videtur (quod & plerique Thomistæ tenent) esse de mente San. Thom. quòd vtroque modo omnia tam præterita & futura quàm præsentia sunt deo in æternitate præsentia, ita quòd & illi realiter coexistunt in æternitate, & æternaliter ab ipso cognoscuntur. moueor autem inde, quia vbicunque San. Thom. de hac materia loquitur pro ratione quare deus cognoscat futura contingentia certitudinaliter assignat hoc, quia omnia sunt quòd deo & æternitas & æternitati præsentia cuilibet tempori vel instanti temporis adest, vt patet in hoc ca. & prima quæstione 14. articulo nono & 13. & veri. quæstione 2. articulo 12. Item primo sen. distinct. 38. art. 5. Esset autem petitio principii si intelligeret quòd omnia sunt præsentia deo intuitiuè, non autem secundum realem coexistentiam, quia assumeret quod haberet probare: quod cùm non sit tanto viro, & in re tanta attribuendum, dicendum est quòd ipse volebat arguere deum intelligere omnia futura contingentia, quia intelligere diuinum se extendit ad omnia quæ sunt præsentia suæ mensuræ, & illi coexistunt. mensura autem diuinæ intellectionis est æternitas, cui non solùm nobis præsentia, sed etiam nobis futura realiter coexistunt. Sequendo itaque hanc partem, quæ profectò difficultatem maximam videtur pati propter assuetionem nostram ad res temporales, ad eius etiidentiam considerandum primò ex doctrina San. Thom. primo sen. dist. 20. q. 2. & prima. q. 10. quòd æternitas & tẽpus licet in hoc conueniant, quòd ambo accipiuntur tanquam mensuræ durationis rei, differunt tamen: quia tempus est mensura rei successiuæ, & diuisibilis scilicet motus: æternitas autem est mensura esse indiuisibilis, & secundum se totum simul existẽtis, ac omnino inuariabilis, quod est esse diuinum. Ex hac autem differentia, & alia differentia prouenit. quia enim motus qui mensuratur tempore, diuiditur in partes successiuas, quorum vna recedente alia succedit, & vna existente altera expectatur, oportet vt & tempus ipsum diuidatur in consimiles partes, in tales scilicet quòd aliqua sit præterita, & aliqua futura: oportet enim propriam mensuram esse proportionatam mensurato: æternitas verò, quia mensurat esse indiuisibile totum simul existens, non diuiditur in plures partes, quarum vna sit præterita, & altera futura, sed tota simul existit, & se habet sicut quoddam nunc, & sicut duratio indiuisibilis semper stans, & semper præsens, nullamque suscipiens variationem. propter quod bene diffinitur à Boetio, quinto libro de consolatione, quod est interminabilis vitæ tota simul & perfecta possessio.

Considerandum secundò, quòd sicut esse diuinum ad omne esse creatum comparatur sicut commune ad proprium, communitate scilicet perfectionis, & causalitatis, propter quod dicuntur omnia esse in deo sicut in sua causa, & suo exemplari: ita æternitas in ratione mensuræ comparatur ad quodcunque tempus mensurans esse rei temporalis, sicut mensura communis ad propriam mensuram, ita quòd in ipsa omnes temporis differentiæ continentur. sicut propria & particularis mensura continetur in mensura communi & excedẽte. Propter quod inquit San. Thomas quòd æternitas comprehendit omne tempus: & quia quod continetur à mensura particulari, continetur etiam à mensura communi illius contentiua, sicut quod continetur à vase, continetur etiam à cælo: oportet vt omne quod sub aliqua temporis differentia continetur, sine sit tempus præteritum, siue præsens, siue futurum, etiam sub æternitate contineatur, vt sicut dicitur esse in tempore aliquo, sicut in mensura propria & adæquata, ita dicatur esse in æternitate, sicut in mensura inadæquata & excedente: sicut omnia quæ sunt in propriis locis, dicuntur esse in aëre aut in cælo, sicut in loco omnibus communi. & sic dicimus quòd omnia quæ sub quacunque temporis differentia continentur, tam videlicet præterita & futura quàm præsentia, sunt in æternitate. Et quia æternitas non habet partes, vt possit dici vna res sub vna parte æternitatis esse, & alia res sub alia parte, sed est tota simul existens: ideo contenentissimè dicitur quòd omnia continentur, & sunt in tota æternitate. omnia sunt deo in æternitate præsentia.

Considerandum tertiò ex Arist. 4. Phy. quòd aliter dicuntur duę res quę habent rationem mensurati, coexistere, & aliter duę durationes. duo enim mensurata secundum durationem sui esse, dicuntur coexistere, quia eorum existentię in eadem mensura durationis præsenti continentur, sicut duo homines in eadem die habentes esse, aut in eodem instanti temporis, dicuntur coexistere: duę autem mensuręproprię loquendo, coexistere dicuntur, quia vna in altera continetur, sicut dies simul est cum mense, quia continetur à mense. Cùm ergo dicitur temporale coexistere ęterno, sensus est quòd esse rei temporalis, & esse rei æternæ vna mensura durationis præsenti mensurãtur. quod cùm non possit verificari de tempore quod est propria mensura rei temporalis, quia æternum nulla temporis differentia mensuratur, sed est supra omne tempus, oportet vt intelligatur de æternitate quæ est mensura propria & adæquata esse æterni: mensura verò excedens & inadæquata esse rei temporalis. Et sic dicimus res creatas & temporales coexistere deo, etiam quæ nondum sunt in tempore præsenti, inquantum & esse dei, & esse rerum temporalium, hac mensura præsenti, & si diuisa in præteritum & futurum mensuratur, vnum sicut mensura adæquata, alterum sicut mensura excedente. Quum ergo inquit San. Thomas, quòd res coexistunt deo etiam quæ nõ sunt in tempore nobis præsenti, sed sunt præterita aut futura nobis, intelligitur quòd esse vtriusque mensuratur vna mensura præsenti, quæ est æternitas. non autem quòd esse vtriusque tempore nobis præsenti mensuretur, vt videntur intelligere qui hanc San. Thom. positionem impugnant. Similiter quum dicitur quòd æternitas adest cuilibet tempori, non est sensus quòd in tempore nobis præsenti sint & æternitas, & omne tempus (hoc enim contradictionem implicaret) sed quòd omne tempus continetur in æternitate, quæ est mensura semper præsens, sicut propria & particularis mensura in mensura communi & excedente continetur. Quomodo res tempora les etiam futurę dicuntur deo coexistentę.

SED tamen aduertendum, quòd difficultatem in hac re nobis affert, quia quum cognitio nostra sit à rebus temporalibus originata, verba imposita à nobis ad aliquid significandum, rem scilicet aut actionem, aliquam differentiam temporis consignificant: & ideo cùm dicimus, hoc coexistit deo, videtur consignificari existentiam huius cum deo esse in tempore nobis præsenti. quod quidem sic intelligendo non potest de re non coexistente veri ficari. sed si significationem verbi præsentis temporis abstrahamus à consignificatione huius durationis præsentis quæ est tempus, sed tantùm consignificentis aliquam mensuram durationis præsentem non descendendo ad hanc vel illam, tolletur difficultas & impossibilitas. Si enim cùm dico, Antichristus coexistit deo, nihil aliud intelligatur quàm quòd & esse dei, & esse Antichristi sunt in vna mensura durationis, quæ non est præterita aut futura, sed præsens: patet ex prædictis quòd est verificina, quia sunt in æternitate, quæ est mensura præsens. Sed si quum hoc intelligeretur quòd talis mensura præsens, sit tempus nobis præsens, esset falsa: sicut quum dicitur quòd sortes est animal, si nihil aliud intelligatur quàm quòd est substantia animata sensibilis, verum dicitur. si autem intelligatur quòd est talis substantia sensibilis, quæ est brutũ, dicitur falsum. Ex hoc patet quòd cùm dicitur, non existentia in tempore nobis præsenti, siue futura aut præterita coexistunt deo, ad sensum verum quem intendit San. Thomas, non oportet intelligere quòd sint simul cum deo in nunc æternitatis, licet hoc sit verum: sed sufficit intelligere quòd simul sunt in aliqua mensura durationis, quæ est præsens, quæcunque sit illa. descẽdendo autem ad particulares mensuras, est verum de hac mensura quæ est æternitas, in qua omnia esse habent: sicut cùm dicitur, fortes est animal, non oportet ad veritatem propositionis intelligere quòd sit hoc animal quod est homo, quamuis non sit aliud animal quàm homo. Quando autem dicitur quòd omnia coexistunt deo in tota æternitate, descendituradparticularem mensuram quæ est æternitas: & est sensus quòd esse omnium, & esse dei, sunt in hac præsenti mensura durationis, quæ est æternitas non habens partes, sed tota simul existens: & est simile sicut si diceretur de Sorte, quòd est hoc animal quod est homo. Vtrum Adã & Antichristus nũc coexistãt deo.

SI autem quæratur vtrum secundum positionem San. Thomæ, nunc Adam coexistat deo, & similiter de Antichristo: Respondetur quòd ly nunc, potest importare tempus ex parte propositionis significantis, tanquam videlicet mensuram veritatis ipsius, & potest importare tempus ex parte rei significatæ, tanquam ipsius esse mensurans. primo modo sensus est, quòd in isto nunc hæc propositio est vera, Adam coexistit deo. & tunc dicitur quòd est verum, quia Adam, & tempus in quo erat verum dicere, Adam est, conueniat cum deo in mensura præsenti, quæ est æternitas, vt iam diximus. Secundo modo sensus est, quòd esse dei, & Adam sunt in hoc instanti temporis: & tũc dicitur quod est falsum. Et similiter dicitur de istis propositionibus, semper omnia coexistunt deo, omnia æternaliter coexistunt deo, & omnia sunt præsentia deo, & de similibus. Sic ergo intellecta positio San. Thomæ nullam patitur calumniam. imò necesse est sic tenere: quod manifestè ostendi potest hac ratione. Quæro enim aut verum est nunc ad sensum dictum, vt scilicet ad æternitatem sit relatio quòd Adam coexistit deo & Antichristus, aut non est verum quòd coexistat, sed tantùm quòd Adam coexistit, & quòd Antichristus coexistet. Si detur primum, habetur propositum: si secundum detur, ergo in æternitate est præterirum & futurum. nihil enim dicitur præteritum, aut futurum in ordine ad aliquam suam durationem nisi illa duratio habeat in se præteritum & futurum, vt in tempore patet, sed hoc rationi ęternitatis repugnat, ergo &c. omnia sunt in æternitate, & ab ea continentur.

AD primam rationem in oppositum quæ sumitur ex Scoto in prim. d. 39. patet solutio ex dictis. Conceditur enim quòd sicut Antichristus est præsens æternitati, quia scilicet æternitate mensuratur tanquam mensura inadæquata, quæ est mensura præsens: ita verum est dicere quòd Antichristus est, id est, mensuratur aliqua præsenti mensura. s. æternitate pro tempore in quo erit verum dicere quòd Antichristus est. Sicut autem non est verum quòd sit in tempore nobis præsenti: ita non est verum quòd sit præsens deo in tempore nobis præsenti tanquam præsentialitas eius ad eum tempore præsenti mensuretur.

Ad eundem etiam sensum conceditur quòd omnia sunt præsentia, & nihil est futurum. s. secundum quòd deo & æternitati comparantur, licet secundũ quòd comparantur tempori, non omnia sint præsentia, sed aliqua sint præterita, & aliqua sint futura. Verum autem debeat simpliciter & absolutè concedi Antichristus est, & quòd omnia sunt præsentia, & nihil est futurum, dicitur quòd non: quia cùm esse & præsens esse absolutè sumptum secundum

Universidad de Deusto
Biblioteca

consiteram significationem importet esse in tempore præsenti,& nihil ponatur in illa propositione per quod possit determinari ad æternitatem,denotaretur & Antichristum & omnia esse in tempore præsenti. Cum autem dicitur quòd omnia sunt præsentia deo, aut quòd omnia coexistunt deo, quia ratione illius termini deo, potest intelligi præsentialitas, & coexistentia esse in aliqua mensura communi deo & creaturæ,quæ est æternitas,ideo potest absolutè concedi vtrumque.

Ex quo patet defectus rationis Scoti loco prælallegato, cùm deducit quòd si aliquid futurum est in actu respectu dei, simpliciter est in actu,& impossibile est ipsum postea poni in actu, quia quod dicitur tale respectu causæ primæ,simpliciter potest dici tale. Patet enim quòd illud non sequitur.si aliquid futurum est in actu respectu dei,quòd sit in actu simpliciter, & absolutè loquendo:assumptum autem ad probationem illius non habet veritatem, quando pro diuersis mensuris intelligitur quod dicitur de re cum respectu ad primam causam,& quod dicitur de re simpliciter,vt est in proposito. Nam cùm dicitur, hoc futurum nobis,est in actu respectu dei,verificatur pro mẽsura præsenti,quæ est æternitas. Quum autem absolutè dicitur, hoc est in actu,intelligitur pro præsenti mensura quæ est tempus. ideo primum est verum,secundum est falsum, & propterea nihil prohibet qum futurum nobis possit poni in actu.

Patet etiam ex eodem fundamento solutio ad aliam rationem Scoti,cùm ait, quòd si sessio mea est præsens æternitati in esse existentiæ, ipsa nunc est producta in illo esse:quia nihil aliud à deo habet esse in tempons fluxu, nisi sit productum à deo secundum illud esse. Patet enim illud non sequi,quia nõ dicitur quòd sessio mea sit presens deo in hoc præsenti tempore,sed in aliqua mensura præsenti quæ est æternitas, dicitur autem esse nunc producta absolutè quando habet esse in tempore præsenti locutionem mensurante. Patet etiam ex dictis solutio rationis alterius, qua arguitur, quòd tunc non esse rei non præcedet esse,sed simul erunt, & sicut contradictoria erunt simul vera. Dicitur enim quòd absolutè non est dicendum, non esse rei est simul cũ esse ipsius, quia hoc referetur ad tempus præsens, & sic implicaretur contradictio,sed bene verum est, quòd sunt simul in comparatione ad deum, & in æternitate, quæ simul absque successione attingit esse, & non esse rei. De contradictoris autem propositionibus nunquam concedendum est quòd sint simul veræ,etiam ad deum & æternitatem res comparando,semper enim altera propositio est falsa. Cùm enim dicitur Antichristus est præsens deo, Antichristus non est præsens deo,negatiua est falsa.similiter cũ dicitur, Antichristus non est in æternitate, falsa est propositio negatiue sumpta, falsum est enim quòd non sit præsens deo, & quòd non habeat esse in æternitate, sed si illa propositio acciperetur in sensu affirmatiuo, t esset: sensus: Antichristus non est.i.habet non esse in æternitate, ita quòd prædicatum esset negatium siue infinitum,propositio autem affirmatiua, tunc vtraque esset vera. Antichristus enim in æternitate & habet esse & habet non esse, inquantum æternitas simul attingit,& eius esse, & eius non esse, sed tunc constat quòd non sunt contradictoriæ propositiones, cum vtraque affirmatiuè sumatur. Si autem dicatur quòd ab affirmatiua de prædicato infinito, aut negato valet ad negatiuam de prædicato finito, aut affirmato. valet enim est iniustus, ergo non est iustus & per consequens etiam videlicet,habet non esse,ergo nõ habet esse,& sic si affirmatiua est vera,etiam negatiua est vera. Dicitur quòd illa regula tenet, vbi propositio aliquam mensuram temporis importat quia enim in vno tempore non possunt esse simul opposita prædicata, & esse ae non esse eiusdem rei: ideo cum alicui pro vno tempore attribuitur prædicatum infinitum, siue non esse, oportet vt pro eodem tempore ab eo excludatur prædicatum finitum, & esse illi oppositum. Non autem tenet regula illa vbi propositio importet mensuram quæ est æternitas: quia vt dictum est, æternitas, tota simul existens simul vtrumque oppositorum, & esse & non esse rei mensurat tanquam mensura communis & inadæquata, vt possit dici quòd in æternitate res habet esse & non esse. Pro responsione ad confirmationem sciendum ex doctrina. San.Tho. in locis prælegatis, quòd licet æui quo esse angelorum mensuratur,sit totum simul, & nullam habeat partium diuersitatem, sicut neque æternitas, tamen aliquam successionem & diuisionem patitur adiungi sibi in eo quòd æuo mensuratur,quod sanè est ab æternitate alienum,quæ nullam alterationem & successionem in re æterna compatitur. Vnde licet esse rei æuiternæ sit totum simul: operatio tamen angeli, qua res alias à se intelligi t,non est tota simul, sed vni intellectioni succedit alia, & ideo intellectio angeli non mensuratur æuo quod non habet successionem,sed tempore discreto, quod successionem habet, sicut & ipsa operatio. Vnde plures intellectiones tempore discreto mensurantur,vnica autem intellectio mensuratur instanti temporis discreti. Sicut autem est de intellectione,ita est de repræsentatione speciei per quam fit intellectio,quòd scilicet eius repræsentatio non est tota simul, sed successiua, secundũ quòd res successiuè capiunt esse. Et ideo non est eadem ratio de similitudine intellectus angelici & de æternitate, quia videlicet in æternitate nulla est successio, in repræsentatione autem speciei angelicæ potest esse successio. Ex hoc sequitur rationem Scoti vbi supra nihil contra nos concludere. Ait enim quòd cùm æuum toti tempori secundum nos coexistat, per eandem rationem sequatur angelum qui æuo mensuratur,omnia futura cognoscere. Dicitur enim quòd repræsentatio per speciem angelicam non mensuratur æuo, sed tempore discreto,& ideo non est tota simul,ideo non oportet vt omnia simul cognoscat quæ futura sunt,quanuis etiam si mensuraretur æuo, non oporteret ob hoc vt futura angelus cognoscret, sicut de deo arguimus, quia intelligere angeli non mensuratur æternitate sicut intelligere diuinum, sed tempore discreto, siue instanti temporis discreti,vt ostendetur inferius.

Nunquam est concedẽdum contradictoria simul esse vera.

AD secundum dubium respondetur, quòd supponit ratio ista ex præcedentibus deum omnia cognoscere quæ actu potentia sunt sibi secundum esse,& quæ sub eadem duratione cadunt cum sua intellectione,eò quòd essentia sua vna existens sit similitudo omnium entium, sed quia aliqui volebant non entium cognitionem à deo remouere, eò quòd scientia sit tantùm entium, ostendit quòd hoc non habet remouere cognitionem non entium à deo, quia licet non entia in hoc tempore non sint actu, sunt tamen æternitati(quæ est mensura diuinæ intellectionis) præsentia pro tempore pro quo erunt,nos autem vno actu videndi aut intelligendi non cognoscimus omnia quæ nobis realiter præsentia sunt per coexistentiam,sed ea tantùm quæ sunt actu nobis præsentia in esse obiectiuo, & ideo non est simile.

Potest etiam dici, quòd differentia est inter cognitionem nostram & cognitionem diuinam: quia non omnis cognitio possibilis nobis in esse, est tota simul,sed habet successionem,dum nunc vnum,nunc aliud cognoscimus. cognitio autem omnis possibilis deo inesse,est in ipso simul, cùm intellectus diuinus non sit in potentia,quia tota latitudo suæ cognitionis mẽsuratur æternitate quæ successionem non habet,sed est tota simul. Propter hoc bene arguitur sic, Tantùm se extendit cognitio diuina, quantum sua duratio, quæ est æternitas, quia tota latitudo cognitionis diuinæ mensuratur æternitate tanquam mensura adæquata,sed æternitas comprehendit omne tempus,& consequenter omne quod est in quocunque tempore, ergo & intellectio diuina se extendit ad omne tempus, & ad esse rerum in quocunque tempore: & sic procedit rario San. Thomæ. Non valeret autem argumentum de cognitione nostra,quia maior esset falsa, scilicet tantùm se extendit nostra cognitio quam nunc habemus, quantũ se extendit mensura ipsius quæ est tempus præsens:quia tota latitudo cognitionis nobis possibilis messe,nõ mensuratur hoc tempore præsenti demonstrato tanquam mensura adæquata, cum in nostra cognitione sit successio diuersarum cognitionum, secundum diuersa tẽpora. Non est ergo similis ratio de intelligere diuino, & de intelligere nostro: esset autem simile,si tempus præsens in quo est hoc intelligere nostrum,esset mensura adæquata omnis cognitionis nobis possibilis in ipso tempore, ita quòd tota latitudo huiusmodi cognitionis inesturaretur hoc tempore. quum enim hoc tempore possimus omnia quæ nobiscum coexistunt,cognoscere,diuisim loquendo,& quantum est ex parte intellectus,sequeretur quòd ipso intelligere omnia nobiscum existentia intelligeremus: & si poneremus ipsum tempus nunc præsens coexistere simul tempori præterito & tempori futuro, ac per hoc mensurare omnem cognitionem possibilem in nobis esse in tempore præterito & in tempore futuro, tunc per præsens intelligere cognosceremus & præterita & præsencia quia autem hoc non est,ideo non est simile. Quantum ad secundum duo notantur ad probatæ conclusionis declarationem. Primum est,quòd ea quæ nec sunt,nec erunt,nec fuerunt,aliter cognoscuntur quàm ea quæ sunt præsentia vel præterita vel futura. Illa enim cognoscitur non in seipsis, sed vt existentia in diuina potentia: & dicuntur cognosci notitia simplicis intelligentiæ: ista verò cognoscuntur vt existentia in potẽtia sua,in propriis causis,& in seipsis,& dicuntur cognosci notitia visionis. Secundum est, quòd omnium talium cognitionem habet deus per essentiam suam,inquantum est repræsentabilis secundum multa quæ non sunt nec erit nec fuerunt, quæ ad primam cognitionem pertinent, quæ est similitudo virtutis cuiuslibet causæ & esse cuiuslibet rei quod habet in seipsa. Ex quibus patet responsio ad obiectionem, quæ erat, quòd scientia erat tantùm entiũ. dicitur enim quòd omnia cognita à deo aliquo modo sunt, quia vel sunt in potentia dei,vel in suis causis proximis,vel in seipsis. Confirmatur conclusio authoritate Eccl.23.& Hiere.primo.

De scientia simplicis intelligentiæ & visionis.

ADVERTENDVM pro notitia distinctionis illius cognitionis diuinæ in notitiam simplicis intelligentiæ & visionis,quòd non est ista distinctio accipienda ex parte diuinæ scientiæ, quasi ipsa in se aliquam multiplicitatem habeat,quum dictum sit superius deum omnia vna simplici & indiuisibili notitia cognoscere,sed ex parte obiectorũ quæ per ipsam cognoscuntur. Quædam enim sunt à deo cognita quæ pro nulla temporis differentia habent esse: & respectu horum illa notitia dicitur notitia simplicis intelligentiæ, quia terminatur ad rem & naturam producibilem non coniunctam esse actualis existentiæ extra ipsum deum, sed simpliciter vt in deo esse habet. Quædam autem habent aliquando esse, & respectu horum eadem indiuisibilis notitia dicitur notitia visionis, quia à nobis videntur res quando habent esse in seipsis, ita quòd vna est solùm diuina notitia in se qua omnia deus cognoscit, multiplicatur autem secundum rationem:& diuersa sortitur vocabula secundum diuersitatem obiectorum ad quæ terminatur. Quantum ad tertium, excludit errorem dicentiũ deum singularia tãtùm cognoscere, quia cognoscit in causis vniuersalibus tantùm,sicut qui cognoscret eclipsin hanc non prout est hæc, sed vt prouenit ex oppositione. Patet enim hoc falsum esse, cùm dicamus quòd singularia non tantùm in suis causis cognoscit, sed etiam vt in seipsis sunt.

Quomodo cognoscere aliquid in sua causa, est illud vniuersaliter cognoscere.

SED occurrit circa hoc dubium,quia videtur San.Thom.velle,quòd cognoscere singulare in sua causa,sit cognoscere tãtùm vniuersaliter. hoc enim non videtur verum.Nam astrologus cognoscens eclipsin futuram, cognoscit ipsum tali determinato tempore,& in tali situ: hoc autem est cognoscere singulare in sua singularitate,quia singulare ideo est singulare, quia est determinatum ad hic & nunc. Respondetur, quòd cognoscere singulare in causa vniuersali, non est cognoscere ipsum & determinatum ad hic & nunc, quia hoc per sensum dumtaxat cognosci potest. Et cùm dicitur quòd astrologus cognoscit eclipsin determinatam ad hic & nunc,dicitur quòd hoc non est verum, sed bene cognoscit quòd quocunque tempore est talis oppositio in tali situ,tunc est eclipsis:nunc etiam in tali situ esse talem oppositionem cognoscere potest arguitiuè: sed nunc & in tali situ esse hanc eclipsin non cognoscit in seipsa,nisi sensu experiatur. Vnde per illam cognitionem non cognoscitur res vt hic & nunc,sed vniuersale quiddam secundum aliquam determinationem temporis & loci. Vnde cognoscere rem vt hic & nunc,est cognoscere ipsam,vt actualiter sub hoc tempore existentem,& in hoc situ: quod rei non conuenit quandiu est in causa, & propterea non cognoscitur vt singulare, quando cognoscitur vt virtualiter tantum existens in causis.

Quòd Deus cognoscit singularia contingentia futura. Cap. 67.

Idem p. 1. q.14.art.13. ite in 2. sent. d. 38. & de ver.q.2.art. 12.

EX his autem iam aliqualiter patere potest, quòd contingentium singularium ab æterno deus infallibilem scientiam habuit: nec tamen contingẽtia esse desistunt. Contingens enim certitudini cognitionis non repugnat,nisi secundum q̃ futurum est,non autẽ secundum q̃ præsens est. contingens enim cũ futurum est, potest non esse: & sic cognitio æstimantis ipsum futurum esse,falli potest.fallletur enim si non erit quod futurum esse æstimauit.ex quo autem præsens est, pro illo tempore non potest nõ esse: potest autem in futurum non esse.sed hoc nõ iam pertinet ad contingens prout præsens est,sed prout futurum est. vnde nihil certitudini sensus deperit quum quis videt currere hominem,quanuis hoc dictũ sit contingens. omnis igitur cognitio quæ supra contingens

tertur

fertur prout præsens est, certa esse potest. diuini autem intellectus intuitus ab æterno fertur in vnumquodque eorum quæ temporis cursu peraguntur, prout præsens

†Cap.66. est: vt suprà ostensum est. Relinquitur igitur quòd de contingentibus nihil prohibet deum ab æterno scientiam infallibilem habere.

2 Item, contingens à necessario differt secundum q̃ vnumquodque in sua causa est. contingens enim sic in sua causa est,vt non esse ex ea possit, & esse: necessariũ autem ex sua causa non potest non esse.secũdum id verò quod vtrunque horum in se est, non differt quantũ ad esse,supra quod fundatur verum: quia in contingenti secundum id quod in se est, non est esse, & non esse, sed solùm esse: licet in futurum contingens possit non esse.diuinus autem intellectus ab æterno cognoscit res non solùm secundum esse quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent in seipsis. nihil igitur prohibet ipsum habere æternam cognitionem de contingentibus infallibilem.

3 Amplius, sicut ex causa necessaria sequitur effectus certitudinaliter: ita ex causa contingenti completa, si

†Cap.65. non impediatur. sed cùm deus cognoscat omnia,vt ex supradictis† patet: scit non solùm causas contingentiũ, sed etiã ea quibus possunt impediri. scit igitur per certitudinem an contingentia sint vel non sint.

4 Adhuc, effectum excedere suæ causę perfectionem non contingit:interdum tamen ab ea deficit. vnde cùm in nobis causetur cognitio ex rebus, contingit interdũ quòd necessaria non per modum necessitatis cognoscimus,sed probabilitatis. sicut autem apud nos res sunt causa cognitionis, ita diuina cognitio est causa rerum cognitarum.nihil igitur prohibet ea in se contingentia esse,de quibus deus necessariam scientiam habet.

5 Præterea,effectus non potest esse necessarius, cuius causa est contingens. contingit enim effectum esse remota causa.effectus autem vltimi causa est & proxima &remota.si igitur proxima fuerit contingens: eius effectum contingentem oportet esse,etiam si causa remota necessaria sit: sicut plantæ non necessariò fructificat, quanuis motus solis sit necessarius, propter causas intermedias contingentes.scientia autem dei etsi sit causa rerum scitarum per ipsam,est tamen causa remota eius.igitur necessitati scitorum contingentia non repugnant:cùm contingat causas intermedias contingentes esse.

6 Item, scientia dei vera non esset & perfecta, si non hoc modo res euenirent,sicut deus eas euenire cognoscit.deus autem cùm sit cognitor totius esse, cuius est principiũ, cognoscit vnumquenque effectum non solùm in se, sed etiam in ordine ad quaslibet suas causas proximas. Ordo autem contingentium ad suas causas proximas,est vt contingenter ex eis prouenient. cognoscit igitur Deus aliqua euenire, & contingenter euenire. sicut igitur diuinæ scientię certitudo & veritas, rerum contingentiam non tollit. Patet igitur ex dictis quomodo obiectio cognitionum contingentium in deo repugnans sit repellenda:non enim posteriorum variatio prioribus variabilitatem inducit:cùm contingat ex causis necessarius primis effectus vltimos contingentes procedere: res autem à deo scitæ non sunt priores eius scientia,sicut apud nos est:sed sunt ea posteriores.non enim sequitur,si id quod est à deo scitum, variari potest,quòd eius scientia possit falli, vel qualitercunque variari. secundum consequens igitur decipimur: sed quia nostra cognitio rerum variabilium variabilis est:propter hoc in omni cognitiõe hoc necessariò accidere putetur. Rursus, quum dicitur, deus scit vel sciuit hoc futurum:medium quoddam accipitur inter diuinam sciẽtiam & rem scitam, sciliçet tempus in quo est locutio: respectu cuius id quod à deo scitum dicitur,est futurum:non autem respectu diuinæ scientiæ est futurum:quæ in momento æternitatis existens,ad omnia præsentialiter se habet:respectu cuius si tempus locutionis de medio subtrahatur, non est dicere hoc esse cognitum quasi non existens, vt locum habeat quæstio

Solutio rationum cõtrariarum. Solutio 1.

Solutio 2.

qua quæritur an possit non esse: sed sic cognitum diceretur à deo,vt iam in sua essentia visum: quo posito nõ remanet prædictæ quæstioni locus: quia quod iam est, non potest quantum ad illud instans non esse. deceptio igitur accidit ex hoc quòd tempus in quo loquimur,coexistit æternitati: vel etiam tempus præteritum, quod designatur cùm dicitur. deus sciuit: vnde habitudo tẽporis præteriti vel præsentis ad futurum, æternitati attribuitur.quod omnino ei non competit: & ex hoc accidit secundum accidens falli. Præterea, si vnumquodque à deo cognoscitur sicut præsentialiter visum: sicut necessarium erit esse quòd deus cognoscit: sicut necessarium est Sortem sedere ex hoc, quòd sedere videtur: hoc autem nõ necessarium est absolutè,velut à quibusdã dicitur,necessitate consequentis:sed sub conditione vel necessitate consequentiæ. hæc enim conditionalis est necessaria:si videtur sedere, sedet.vnde & si cõditionalis in categoricam transferatur, vt dicatur: quod videtur sedere,necesse est sedere:patet eam de dicto intellectam & compositam, esse veram: de re verò intellectam & diuisam,esse falsam: & sic in his & in omnibus similibus quæ Dei scientiam circa contingentia oppugnantes argumentantur, secundum compositionem & diuisionem falluntur. Quòd autem deus futura contingentia sciat,etiam authoritate scripturæ sacrę ostenditur. Dicitur enim Sapien. octauo de diuina sapientia: Signa & monstra scit antequam fiant: & euentus temporum & seculorum. Et Ecclesiastici trigesimonono, non est quicquam absconditum ab oculis eius: à seculo & vsque in seculum respicit. Et Isaiæ quadragesimo octauo, Prædixi tibi extunc: antequam veniret,indicaui tibi.

Auth.sac. scripturæ.

Super cap. 67.

ISTa conclusio tertię respondens obiectioni est. Contingentium singularium ab æterno deus infallibilem scientiam habuit, nec tamen contingentia esse desistunt.

Circa quam conclusionem tria facit sanctus Thomas: primo ipsam rationibus confirmat. secundo ad obiectionem inductam respondet.tertiò propositum authoritatibus corrobat.

Quantum ad primum, aduertenda sunt duo in conclusione. Primum,quòd sit mendo de singularibus contingentibus,quia quòd deus cognoscat contingentia quantum ad naturas vniuersales, hoc difficultatem non habet,quum ipsa vniuersalia necessitatem quandam habeant, & immutabilitatem, & sic subdi possint certæ cognitioni. Sed quòd singularia cognoscat,non paruam habet dubitationem propter eorum mutabilitatem: ex quo videtur quòd certæ & infallibili cognitioni, qualis est cognitio diuina, subdi non possint. Propter hoc vt ostendat sanctus Thomas velle se omnem difficultatem tollere in conclusione, & quod ad diuinam scientiam, & quod ad contingentiam pertinet, assumit, inquiens quòd & de istis habet Deus cognitionem infallibilem, non fallibilem & incertam sicut nos, ab æterno. in quo datur intelligi quòd ea cognoscit antequam sint, & tamen contingentia esse non desistunt,id est, ex eo quòd sic à deo cognoscuntur, non tollitur ab ipsis contingentia & mutabilitas, vt aliqui volunt suadere, imò & certitudo diuinæ scientiæ, & rerum contingentia simul stant. Probatur ergo conclusio primò sic, Diuini intellectus intuitus ab æterno fertur super vnumquodque eorum quæ temporis cursu peraguntur, prout est præsens,vt suprà est ostensum: ergo nihil prohibet deum de contingentibus ab æterno infallibilẽ scientiam habere.probatur consequentia, quia omnis cognitio quę supra contingens fertur,vt est præsens,certa esse potest.

AD HVIVS assumpti declarationẽ notat sanctus Thomas quòd contingens non repugnat certitudini cognitionis, nisi secundum quòd futurum est: quia quum possit non euenire, existimans ipsum futurum esse, potest falli:secundum autẽ quòd præsens est potest per certitudinem cognosci, quia pro tunc nõ potest non esse, licecin futurum possit non esse, quod tam pertinet ad contingens, vt est futurum. Vnde certus est sensus videns hominem currere: licet hoc quod dico hominem currere,sit contingens.

CIRCA illud assumptum ad probationem consequentiæ, notat quòd sanctus Thomas inquit cognitionem quæ fertur supra contingens, vt præsens est posse esse certam non autem absolutè esse certam, quia non est necessarium talem cognitionem esse certam. potest enim decipi sensus circa communia sensibilia præsentia, & etiam circa propria per accidens. sed tamen licet non sit necesse vt certa sit,non repugnat tamen sibi vt est cognitio rei præsentis,quòd sit certa,cùm ipsum quod præsens est,possit per certitudinem cognosci:& ideo illa cognitio in qua error secundum se accidere non potest ad contingens,vt est præsens,etiam certitudine potest ferri,quia videlicet quantum est ex parte contingentis, non repugnat quin per certitudinem sciri possit,prout est præsens.

CIRCA assignatam differentiam inter contingens vt est futurum,& vt est præsens,considerandum ex doctrina sancti Thomæ.veri.quæst.2. artic.12. quòd si aliqua cognitio est certa omnino,ita quòd in ea falsitas esse non possit,oportet vt cognoscibile nihilquam deficiat ab eo quod de ipso cognoscitur. nam si deficeret sequeretur ipsam cognitionem esse falsam,sicut si iudicarem Sortem sedere, & non sederet, falsum cognoscerem: & ideo oportet vt tale quod cognoscitur, in se quandam necessitatem non habet, quum impedire possit ne eueniat,& sic possit nõ esse.sed quum iam est præsens, & non amplius futurum,

Universidad de Deusto
Biblioteca

necessitatem habet, & non potest impediri ne sit pro illo tempore pro quo est: & per consequens pro tunc nō potest non esse: quia omne quod est quādo est, necesse est esse, vt dicitur primo perihermenias. ideo vt futurum, certæ cognitioni subdi non potest, sed bene vt presens.

Cognosci contingens vt futurum dupliciter intelligi potest.

SED tamen aduertendum, quòd cognosci contingens vt futurum, dupliciter intelligi potest. Vno modo vt modus futuri se teneat ex parte esse quod conuenit rei in sua causa: alio modo vt se teneat ex parte esse effectus in se. Ex parte causæ cognoscere contingens vt futurum, est cognoscere causam esse dispositam ad eius productionem: ex parte autem effectus, est cognoscere, quòd ipse effectus erit, & quòd aliquando erit verum dicere, hoc est, ipso demonstrato. Multum autem differunt istæ cognitiones, sicut & multum differunt causam esse dispositam ad aliquid producendum, & ipsum esse aliquando futurum: potest enim aliquando causa esse disposita ad productionem alicuius effectus, & tamen ille effectus nunquam eueniet, vnde & secundo de generatione, inquit Arist. q. futurus quis incedere, non incedet. Quod ergo dicitur contingens vt futurum certæ cognitioni subdi non posse, intelligendum est secundo modo, non autem primo: non enim potest per certitudinem iudicari quòd illud erit, sed bene quòd causa sit ad eius productionem dispositа, potest certe sciri, quia illud habet quandam necessitatem. pro tempore enim pro quo causa est ad productionem sui effectus disposita, non potest non esse disposita: sicut & de effectu præsente dictum est quòd pro tunc non potest non esse.

Cōtingens vt præsens pro illo tēpore non potest non esse.

CIRCA illam propositionem, Contingens vt præsens, pro illo tempore non potest non esse: aduertendum quòd ly pro illo tempore, potest determinare ly non potest, & potest determinare ly non esse. si primo modo, sic esset falsum, nec est intentum à Thom. Est enim sensus quòd contingens in tempore in quo est, non habet potentiam ad non esse quod est falsum, esi corruptibile sit, & possit non esse in alio tempore, & absolutè etiam illo tempore non esse. Secūdo modo sensus est, quòd contingens præsens existens, non habet potentiam vt illo tempore non sit, in quo est. Hoc autem dupliciter potest intelligi. Vno modo de possibilitate absoluta, alio modo de possibilitate mutabilitatis. Si de possibilitate absoluta, sic verum est in sensu composito. Nam hæc propositio contingens vt præsens existens, non est, est impossibilis. In sensu autem diuiso est falsum, & eius oppositum est verum. demonstrato enim Sorte existente, est verum dicere hoc potest isto tempore non esse, cum non sit de ratione Sortis absolutè considerati quòd isto tempore sit, sed bene de ratione eius vt existentis pro isto de tempore. Si autem possibilitate mutabilitatis: sic in vtroque sensu est verum, quod enim est præsens pro aliquo tempore, non potest in illo tempore mutari de presente in non præsens. Similiter etiam propositio philosophi, omne quod est, quando est, necesse est esse: distinguenda est vt præcedens. Intelligit ergo sanct. Tho. in sensu. Secundò propositionem suam, & in sensu composito propter hoc subinuxit, quòd potest in futurum non esse, & quòd hoc iam pertinet ad futurum, quia videlicet licet præsens vt præsens non possit non esse in tempore in quo est presens habet tamen potentiam vt in tempore futuro non sit: quia respectu futuri temporis, puta diei crastinæ habet potentiam ad hoc vt sit vel non sit, & sic habet rationem futuri. Sed duo sunt quæ videntur difficultatem habere. Primum est, quòd contingens futurum certæ cognitioni subdi non potest. contra enim arguit Durandus. Sicut ex causa necessaria sequitur infallibiliter proprius eius effectus: ita ex causa impedibili, non impedita, sed cognita causa necessaria propter infallibilitatem productionis effectus, per certitudinem cognoscitur eius effectus. ergo & cognita causa impedibili, & omnibus quæ impedire possunt, & quod non impedietur, per certitudinem eius effectus cognosci potest, sed aliquis, puta deus, hoc potest cognoscere, ergo contingens vt futurum per certitudinem potest cognosci.

Argnitur etiam argumēto Aureoli. Deus per certitudinem cognoscit quòd Antichristus erit, sed hoc est cognoscere contingens vt est futurum: ergo contingens, vt futurum subditur certæ cognitioni. Secundum est, quòd deus cognoscit contingens vt est præsens. Contra arguit Aureolus. Si sic est, sequitur quòd contingens ab æterno est presentialiter in seipso, quod est falsum. probatur consequentia sicut ex cognitione attingente rem vt præteritam, infertur quòd ipsa res fuit, & ex cognitione attingente rem vt futuram, infertur quòd ipsa res erit: ita ex cognitione attingente rem vt præsentem in seipsa, infertur quòd res est presens in seipsa. Valet enim: vidi Sortem sedere, ergo Sortes sedit: videbo Sortem sedere, ergo Sortes sedebit: video Sortem sedere, ergo Sortes sedet. Si ergo deus videt ab æterno contingens, vt presens, sequitur quòd ipsum ab æterno sit in sua presentialitate in seipso, non tantùm in cognitione cognoscentis.

Contingēs futurū per certitudinem sciri nō potest.

AD primum contra primam propositionem dicitur, quòd duo tanguntur in propositione Sa. Thom. scilicet quòd cognitum sit contingens, & sit futurum. Quodcunque horum desit, potest effectus per certitudinem cognosci, nam si effectus in causa necessitatem habet, quantunctunque sit futurus, potest per certitudinem cognosci, quia in tua causa determinationem & immutabilitatem habet, sicut eclipsis futura: si etiam in causa necessitatem non habeat, sed contingentiam, si consideretur vt presens, quia iam est determinatus, & extra suam causam potest subdi certæ cognitioni. dicitur ergo quòd effectus existens in causa absolutè impedibili, vt consideratur nullo modo impedita, neque ante productionem, neque in ipsa productione, non habet rationem contingentis vt sic, sed necessarii effectus, quia dicitur tunc tantùm effectus contingentiam habere in causa, quando impediri causa potest. ideo si consideretur vt in causa semotis omnibus quæ impedire possunt, consideratur vt habens in causa necessitatem, non autem contingentiam, præsertim loquendo de causis naturaliter agentibus. Nam causa est, ad quam necessariò sequitur effectus deductis impedimentis: & cognoscere contingens isto modo, non est cognoscere contingens vt contingens est, sed vt necessarium. Loquitur autem sanctus Thomas de contingenti vt contingens est in sua causa, non autem vt necessitatem habet in ea, quia tunc etiam vt futurum per certitudinem cognosci potest. Ista responsio haberi potest ex tertia ratione inferius adducenda.

ALITER etiam dici potest, scilicet quòd tunc non cognoscitur contingens vt futurum, sed vt presens, quia non potest certitudinaliter cognosci causa nullo modo impediri à productione effectus, nisi quando cognoscitur vsque ad ipsam productionem effectus inclusiuè quòd non impeditur. in quolibet enim instanti precedenti potest impediri, & sic cognoscitur effectus vt presens. Ad secundum dicitur quòd ly, vt positum in consequente, dupliciter potest intelligi: primò, vt denotet conditionem cognitam de re: secundò, vt denotet rationem certitudinis ex parte rei cognitæ. Primo modo sensus est, quòd Deus cognoscendo quòd Antichristus erit, cognoscit futuritionem Antichristi, & non solùm Antichristum. Secundo modo sensus est, quòd ratio quare futurum ipsum per certitudinem cognoscitur, est ipsa futuritio, siue quia cognoscitur in causa. Si primo modo accipiatur, sic etiam dupliciter illud consequens potest intelligi. vno modo conditionem accipiendo in ordine ad deum cognoscentem, & sic negatur minor. Ad hoc enim vt cognoscatur aliquid vt futurum, cognoscenti non sufficit vt cognoscatur propositio de futuro, sed requiritur iuxta doctrinā sancti Thomæ, veri. q. 2. art. 12. vt inter cognitionem cognoscentis, & rei euentum sit ordo præsentis ad futurum. Ordo autem cognitionis diuinæ ad rem contingentem non est huiusmodi, sed est ordo præsentis ad presens, vt patuit superius. Alio modo accipiēdo conditionem illam in ordine ad nos: & sic conceditur minor, & totum argumentum, sed non arguitur contra intentum. non enim intendimus quòd res non possit cognosci per certitudinem habere hanc condtionem, quòd sit futura, sed quod ex eo quòd cognoscetur vt futura, non habet vt per certitudinem cognoscatur. Si autem secundo modo accipiatur, sic est quidem contra intentum, sed negatur minor. quantus enim deus cognoscat quòd Antichristus erit per certitudinem, ratio tamen certitudinis ex parte rei cognitę est, quia videt ipsum in sua præsentialitate, non autem quia cognoscit ipsum in sua causa, secundum quòd dicitur cognosci vt futurus nobis. Si enim cognosceret ipsum tantùm vt est in suis causis, & non cognosceret ipsum vt præsentem in seipso, non cognosceret per certitudinem istam propositionem, Antichristus erit.

Multiplicitèr potest intelligi re cognosci vt præsentē.

AD rationem contra secundam propositionem respondetur conformiter ad ea quæ dicta sunt in præcedēti cap. quod dupliciter potest cognosci res vt presens. Vno modo, quia attingitur vt presens secundum tempus quo ipsa cognitio mensuratur: & tunc verum est quòd ex tali cognitione potest absolutè inferri quòd res est in seipsa: sicut & ex cognitione qua attingitur aliquid vt præteritum, infertur quòd fuit. Alio modo, quia attingitur vt presens secundum aliquam mensuram presentem superiorem tempore, in qua & ipsa existentia rei, & tempus nondum existens, in quo aliquando verum erit dicere, hoc est, continetur. & tunc negatur quòd ex tali cognitione possit inferri quòd res sit absolutè, quia talis cognitio terminatur ad rem vt præsentem, non secundum tempus nobis presens, sed secundum æternitatem, & secundum tempus nobis futurum, vt & ipsum est in æternitate. Cum autem dicitur absolutè hoc est, significatur quòd habeat esse in tempore præsenti nobis, vt superius patuit. Modo diximus quòd deus cognoscit futura vt præsentia in sua actualitate, non quidem in tempore nobis præsenti, sed in æternitate, & in tempore nobis futuro, secundum quòd & ipsum in æternitate continetur. ideo non sequitur quòd ex eius cognitione inferatur futura iam esse.

De contingentia & necessitate effectus.

Secundò, res cognoscuntur à deo secundum esse quod habēt in seipsis. ergo &c. probatur consequentia, quia contingens secundum quòd est in seipso, non differt à necessario quantum ad esse supra quod fundatur verum, licet differat ab ipso secundum quòd vtrumquodque consideratur in sua causa, sed necessarium potest infallibiliter cognosci. ergo & contingens isto modo.

PRO declaratione eorum quæ inducuntur hoc loco, considerandum quòd effectus necessarius & etiam contingens habet & quòd sit res, & nattira quædam in se. & quòd sit effectus, primo modo absolutè dicitur, secundo modo dicit ordinem ad causam. Sic ergo necessitatem & contingentia possumus in istis dupliciter cōsiderare. s. absolutè secundū quòd sunt naturæ quedam, & inquantum effectus sunt secundum ordinem, scilicet ad causam. Si absolutè & secundum se consideretur, sic dicitur res necessaria illa quæ quātum est ex natura sua, deficere non potest, nec potest non esse, sicut dicimus corpora cælestia esse entia necessaria. Contingens autē dicitur illa, quę quantum est ex condtione propriæ naturæ potest deficere & non esse: quæ etiam dicitur res possibilis & corruptibilis, sicut Sortes & Felsio eius. & ista necessitas & contingentia est intrinseca & essentialis rei, & nunquam remouetur à re. in quocunque enim statu ponatur res contingens, semper est contingens, & nunquam intrinsecè necessaria: & res necessaria semper est necessaria, & nunquam contingens. Si autem consideretur in ratione effectus, siue in ordine ad causam, dicitur effectus necessarius ille qui procedit à causa necessario agente, & quæ impediri non potest. Dicitur autem effectus contingens ille, qui à causa quæ impediri potest, natus est prouenire. & per consequens licet quandoque causa sit inclinata ad eius productionem, potest tamen non euenire. Sed dupliciter potest iste effectus in ratione effectus, & vt ordinem ad causam dicit, considerari, scilicet quantum ad naturam effectus, vt effectus est, & quantum ad modum essendi quē habet. Si quantum ad effectus naturam consideretur, si contingentia semper ei conuenit quicunque enim effectus contingens esse habeat, semper est contingens effectus. ilsemper est effectus causæ impedibilis. Si autem quantū ad modū essēndi. sic quandoque est contingens, quandoque est necessarius. Inquantum enim virtualiter est in causa, & nondum est productus, sic est contingens, quia vt sic potest esse & non esse. Inquantum autē habet esse in actu in seipso tanquā iam productus extra suam causam, sic est necessarius, quia iā determinatus est ad esse, & non potest amplius pro illo tempore non esse quo est.

Hoc est ergo quod inquit sanctus Thomas, quoniam contingens differt à necessario secundum quòd vnumquodque est in sua causa, non autem secundum id quod vtrunque horum in se est. Non quia natura contingentis mutetur in necessarium, aut vt res est, aut vt est effectus, sed quia modus essendi mutatur, & secundum vnum sibi conuenit contingentia, secundū alium vero necessitas. Nam secundum quòd est in causa, conuenit sibi contingentia: & in hoc differt à necessario, quia necessarium secundum etiam quod est in causa modum habet necessitatis, eò quòd non potest non produci. Contingens autem secūdum quòd est in causa, habet modū contingētiæ, quia potest impediri ne producatur. secundum verò quòd est in seipso, sibi conuenit necessitas, & in hoc non differt à necessario: quia sicut necessarius effectus, vt in contingens secundum illum modum est ad esse determinatus, & pro tunc nō potest non esse, licet possit in futurum non esse. Et quia veritas cognitionis & enuntiationis super esse rei fundatur, siue ipsum esse rei concomitatur, ideo ex illo consurgit quòd ita de effectu contingente potest determinatè, & verè dici quando est in seipso quòd est, sicut de necessario. Sorte enim currente ita verè dici potest quod sortes currit, sicut de eclipsi existēte quòd eclipsis est. Secūdum autem quòd vterq; consideratur vt futurus, scilicet secūdum quòd virtualiter est in causa, non similiter potest determinatè affirmatiuè dici de vtroque quòd erit. De eclipsi enim determinatè dici potest quòd erit, nō autē de sorte quòd curret. Et hoc significauit sanctus Thomas, cum dixit quòd cōtingens secundū quòd in seipso est, non differt à necessario quantū ad esse supra quod fundatur verū, quia scilicet ita est determinatū pro tunc quantum ad esse sicut necessarium: & per consequens ita potest certitudinaliter & determinatè cognosci ac enunciari verè, sicut necessarium.

ADVERTENDVM postremò, q. ista ratio differt à prima, quia illa procedit

Tertiò, deus scit non solùm causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impediri, cognoscendo scilicet quòd impedient, aut quòd non impedient. ergo &c. probatur consequentia, quia sicut ex causa necessaria sequitur effectus certitudinaliter, ita ex causa contingenti completa, si non impediatur.

ADVERTE, vt dictum est in prima ratione ad obiectionem Durandi, quòd ista cognitio qua cognoscitur causæ contingentis, & q. non impedientur, vel quòd impedientur, non est cognitio contingentis vt contingens est, sed vt habet necessitatem, & intelligitur de effectu causarum naturalium, quia fortassis de effectibus voluntaris cognitio causarum & impedimentorum non sufficit ad certitudinem cognitionis, nisi cognoscatur ipsa causa vt actu vltimatè operans non impedita, quod est cognoscere effectum, vt iam est in suo esse, non autem solùm vt est in causis.

Quartò. Sicut res apud nos sunt causa cognitionis, ita econtrario scientia dei est causa rerum, sed necessaria interdum non modo necessario, sed probabili cognoscimus: ergo & contingentia possunt esse cognita à Deo, & tamen scientia de ipsis necessaria haberi minor probatur, quia licet effectum non contingat perfectionem suæ causæ attingere, interdum tamen ab ea deficit.

Quinto. Si negaretur taliūn cognitio à deo, hoc maximè esset quia scientia Dei est causa rerum scitarum, & est necessaria, causa autem necessaria non prouenit effectus contingens. Sed hoc non obstat, quia scientia dei est causa remota, non autem proxima. Licet autem causa remota sit necessaria, si tamen causa proxima fuerit contingens, effectus contingens erit: alioquin contingere effectum esse remota causa. Videmus, enim quòd plantę non necessario fructificant, licet motus solis sit necessarius, propter causas intermedias contingentes.

CIRCA hanc rationem duo sunt quæ difficultatem faciunt. Primum est, quòd scientia Dei rebus contingentibus est à causa necessaria. Secundum est, quòd cùm eius necessitate stat effectus contingentis, eo quòd sit causa remota, non autem proxima. Contra primum dubitatur, Quia autem accipitur scientia in ratione scientiæ, aut in ratione causæ. Si in ratione scientiæ, videtur quòd non sit necessaria, sic. Actus diuinę voluntatis circa contingentia non est necessarius. ergo nec actus diuinæ cognitionis. antecedens patet, quia alioquin deus vellet existentias creaturarum de necessitate naturæ, & non liberè. consequentia etiam patet, quia res contingens non est prius scibilis formæ quàm sit volita formæ. Si in ratione causæ, arguitur etiam quòd non sit causa necessaria. Scientia Dei est necessaria: ergo non potest esse quin eius effectus eueniat, hoc enim est de ratione causæ necessariæ, ergo eius effectus non est contingens, & sic non stat contingentia effectus cum necessitate scientiæ diuinæ, cuius oppositum hic dicitur.

Contra secundum arguitur rationibus Scoti primo sen. dist. 39. Primò, quia omnia erunt necessaria, probatur consequentia. Causa mouens inquantum mota, si necessariò mouetur, necessariò mouet: sed omnis causa secunda mouet inquantū mouetur à prima: ergo si à prima necessariò mouetur, & ipsa necessariò mouebit. & sic omnis effectus erit necessarius. Secūdò. Causa prior prius naturaliter respicit effectū qūam causa posterior. ergo in illo priori, si habet necessariā habitudinem ad ipsum, dabit sibi esse necessarium. ergo secunda non poterit illi dare esse contingens.

Tertiò. Quicquid producitur à causis posterioribus, potest immediatè produci à causa prima, & tunc eandem entitatem haberet quam prius, & esset contingens sicut modo. ergo contingentium suam modo habet à causa prima, & non tantùm à causa proxima. Quartò. Deus multa produxit immediatè & producit, & tamen omnia contingenter, ergo &c.

Ad primæ difficultatis euidentiam considerandum primò, quòd hic non loquimur de scientia quantum ad entitatem eius, (certum est enim cùm sit idem quòd diuina essentia, quòd est entitas necessaria) sed loquimur de ipsa secundum quòd dicit ordinem ad scitum contingens, siue sit ordo scientiæ inquantum scientia est ad ipsum scitum vt est scitum, siue sit ordo scientiæ, vt est causa ad scitum inquantum est effectus eius: & loquimur de scientia visionis, non autem de scientia simplicis intelligentię, quam constat secundum rationem præcedere actum voluntatis, & necessariam omnino esse, vt dicitur prima quæstione 19. articul. 3. 6.

Quomodo scientia diuina inquantū scientia sit necessaria.

CONSIDERANDVM secundò, quòd scientiam diuinam, inquantum scientiam, esse necessarium, dupliciter intelligi potest scilicet, aut absoluta necessitate, aut necessitate immutabilitatis, si loquamur de absoluta necessitate, sic non est necessaria, quia illud dicitur absolutè necessarium, cui repugnat absolutè loquendo aliter esse: sicut dicimus hominem necessariò esse animal rationale, quia homini repugnat non esse animal rationale, quicquid autem deus scit scientia visionis, non repugnat absolutè deum nescire: quia sicut ab æterno determinauit illud fore, puta Antichristum: ita ab æterno potuit determinare Antichristum non fore: quum ad esse creaturæ voluerit dum non necessitetur: & ideo sicut ab æterno cognouit ipsum fore, ita potuit ab æterno cognouisse ipsum non fore, scientia enim visionis sequitur determinationem diuinę voluntatis. Si autem loquamur de necessitate immutabilitatis, sic est necessaria, quia quod ab æterno scibile fuit, semper scit, & non potest mutari, vt prius sciar, & postmodum nesciat, sicut accidit scientiæ nostrę.

Quomodo hoc antecedens, Deus scibile esse futurū, est necessarium absolutè.

SED tamen aduertendum, quia sanctus Thomas quandoque dicit hoc antecedens, deus scibile esse futurum, esse necessariūm absolutè: quod necessarium absolutè potest accipi dupliciter. Vno modo pro eo quod ex terminorum rationibus est necessarium, ita quòd eius oppositum est impossibile, tanquam ex terminis contradictionem implicans, sicut hominem esse animal rationale. Alio modo pro eo quod in se est necessarium, non autem solùm quantum ad dependentiam ad aliam propositionem: & sic dicitur necessaria propositio absolutè, cuius proprium significatum est necessarium. Necessarium verò secundum dependentiam ad aliam propositionem tantùm est, cuiusmodi significatum non est necessarium, sed tantùm ordo ipsius ad aliud est necessarius: sicut istius conditionalis, si fortes currit, fortes mouetur: consequens est necessarium necessitate consequentię tantùm, scilicet quantum ad ordinem dependentię ad antecedens, non autem quātum ad suum significatum. Necessarium absolutè hoc modo sumptum communius est quā necessarium absolutè primo modo sumptum. continet enim sub se & illud necessarium absolutè, & necessarium necessitate immutabilitatis. Cùm ergo in illo antecedente duplex possit esse necessitas. s. consequentię siue ordinis ad aliquod antecedens, & necessitas significati in se, determinauit sanctus Thomas modum necessitatis, dicens ipsum esse necessariam absolutè quasi diceret, in ista conditionali, Si deus scibile aliquid futurum esse, illud erit, antecedens non fo-

necessariò ad aliquod antecedens consequatur, sed etiam est necessarium in se, id est, secundum suum proprium significatum. Est enim necessarium necessitate immutabilitatis, quia de vero in falsum mutari non potest. Vnde & in fine huius cap. idem vocat necessarium absolutè, & necessarium necessitate consequentis. Et sic patet non esse contradictionem dicti sancti Thomę ad id quod diximus.

EX his ostenditur error illorum qui dicunt sanctum Thomam intelligere in illo antecedente de necessitate absoluta primo modo. Dicunt enim quòd ipse accipit necessarium absolutè pro eo cuius oppositum est simpliciter impossibile, & quòd loquitur de scientia dei non in se, sed vt significatur per verbum præteriti temporis, vt quum dicimus, deus sciuit hoc, licet enim scientia dei de contingentibus non sit necessaria absolutè, ista tamen est necessaria absolutè, deus scibile hoc, quia est de præterito. propositio verò de præterito est absolutè necessaria, & eius contradictorium est simpliciter impossibile, etiam per diuinam potentiam.

ISTA enim opinio quantum ad tres sui partes assumit falsum. Falsum est enim quòd sanctus Thomas non loquatur de scientia dei in se, sed tantùm vt significatur per verbum præteriti temporis, imò non facit differentiam inter scientiam dei in se, & ipsam vt significatur in præterito. Falsum est etiam quòd loquatur de necessario absolutè primo modo. Et falsum est, quòd propositio omnis de præterito sit absolutè necessaria, ita quòd eius contradictorium sit simpliciter impossibile.

Primum horum patet ex primo sententiarum, distinct. 38. artic. vltimo, ad quartum. Ibi enim aic sanctus Thomas quòd illud antecedens est necessarium absolutè, tum ex immobilitate diuini actus, tum ex ordine ad scitum, quia terminatur scientia dei ad rem vt est in seipsa, vbi constat quòd loquitur de scientia dei in se, non autem secundum quòd significatur per verbum præteriti temporis, quia illæ conditiones conueniunt scientiæ Dei in se, non autem vt significatur. Secundum quoque est falsum. patet ex dictis, quia Sanctus Thomas in prima parte, & q. veri. ponit hoc consequens, hoc erit, esse similiter absolutè necessarium, sicut & antecedens. nullus autem diceret illud consequens esse ullo primo modo necessarii absolutè, imò sanctus Thomas in prima par. declarat eius necessitatis rationem, quia omne quod est, quando est, necesse est esse: quod econtra necessarium esse non absolutè, sed immutabiliter pro eodem nunc.

Tertium quoque falsum esse continetur, & in se, & apud sanctum Thomam. In se quidem, quia accipio hanc propositionem veram de præterito, Adam fuit, & arguo sic, Deus absolutè loquēdo potuit non producere Adam, quia liberè produxit: ergo potuit nunquam vera esse hęc propositio, Adam est. ergo & ista de præterito, quæ illam de præsenti præsupponit, potuit non esse vera. ergo sua oppositа potuit esse vera, scilicet Adam non fuit. ergo ista, Adam fuit, non est necessaria absolutè, tanquam videlicet sua oppositа implicet contradictionem. ergo non omnis propositio de præterito, est illo modo necessaria absolutè.

Apud sanctum Thomam quoque illud esse falsum constat ex iis quæ dicit veri. quęst. 23. art. 4. Ibi enim ad quartum inquit quòd deum voluisse aliquid, postquam voluit, est necessarium ex suppositione: sicut & Sortem cucurrisse, postquam cucurrit. manifestū est autem quòd ille sint propositiones de præterito, ergo &c. Sed verum est quòd implicando in re præterita præteritionem, propositio est absolutè necessaria, sicut fi dicam, Adam præteritus fuit, in sensu composito.

Quomodo causa existente necessaria non potest euis effectus euenire.

Considerandum tertiò, quòd etiam scientiam inquantum causam necessariam esse, dupliciter potest intelligi. Vno modo, ex parte causæ in se, alio modo, ex parte productionis effectus. primo modo dicitur causa necessaria quando dispositio secundum quam est productiua effectus, & quæ est fundamentum habitudinis ad effectum tanquam ad producibile, est in se necessaria, & non potest aliter se habere: eo modo quo dicimus motum solis esse causam necessariam, quia non potest non esse secundum scilicet opinionem philosophorum. Secundo modo dicitur causa necessaria quādo non potest non producere effectum, sicut motum orbium dicimus esse causam necessariam defectionis solis aut lunæ. Vtroque modo scientia diuina est causa necessaria rerum scitarum, & quia. s. non potest non esse, & quia non potest impediri quin effectus diuinæ scientiæ eueniat secundum modum quo statutum est per illam, vt eueniat.

Scientiam dei vt causam esse necessariā dupliciter potest intelligi.

Attendendum tamen quòd cùm sit duplex necessarium. s. absolutè necessarium, & ex suppositione, ac etiam immutabilitatis necessitate, non sic intelligitur diuinam scientiam esse in se necessariam ex parte causæ, & ex parte dependentię effectus, quasi in illis sit necessitas absoluta (hoc enim non est verum ad mentem S. Th. cùm apud ipsum scientia visionis potuerit nō esse ab æterno, sicut & deus potuit ab æterno nō determinasse creaturarū productionem: similiter & effectus liberè ab ipsa proueniant, cùm potuerit deus ab æterno determinare vt non eueniret) sed intelligitur de necessitate suppositionis, & immutabilitatis. Supposito enim quòd in scientia Dei fit vt ille effectus eueniat, non potest impediri quin eueniat: quod in causis secundis contingentibus non inuenitur. potest enim aliqua talis causa esse dispositа ad productionem effectus, & tamen impediri ab eius actuali productione. & similiter supposito quòd deus habeat scientiam de aliquibus rebus vt producendis, non potest mutari vt illam non habeat.

ISTIS suppositis, ad dubium contra primam propositionem respondetur, quòd hic quidem sermo est de scientia dei vt habet habitudinem causæ ad causatum, veruntamen vtroque modo est necessaria aliquo modo, vt ostendimus. Cùm primò improbatur quòd necessitatē non habeat in ratione scientiæ, respondetur quòd actus diuinæ voluntatis circa contingentia, licet non sit necessarius absolutè, est tamen necessarius necessitate immutabilitatis: quo modo diximus scientiam visionis esse necessariam.

Cùm autem improbatur quòd nec in ratione causę sit necessaria: dicitur primò quòd eo modo quo causa est necessaria, non potest esse quin eius effectus eueniat. si enim est necessaria absolutè, non potest esse absolutè quin effectus eueniat: si autem sit necessaria ex suppositione, non potest esse ex suppositione quin eueniat effectus. modò dictum est scientia dei esse necessariam non absolutè, sed ex suppositione: ideo non sequitur quòd eius effectus non ponsit non esse nisi ex suppositione. Cùm autē infertur, ergo non est contingens, negatur consequentia, quia necessitas ex suppositione non tollit contingentiam. Sortem enim sedere, absolutè est contingens, & tamē est necessarium suppositо quòd sedeat. Dicitur secundò, quòd causa existēte necessaria, nō potest esse quin eius effectus eueniat eo modo quo est eius effectus. si enim sit eius effectus quantum ad esse rei absolutè, non potest esse quin effectus eius eueniat quantum ad esse absolutè consideratum. si autem sit eius effectus quantum ad esse simul & modum contingentiæ & necessitatis, non potest esse quin eueniat secundum illum modum. scientia autem dei est causa rerum

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quomodo causa existente necessaria potest effectus esse contingens.

quantum ad esse & modum, ideo non potest esse quin effectus ille eueniat necessario, qui est in scientia dei vt eueniat necessario: & non potest esse quin contingenter eueniat effectus, qui in scientia dei est vt contingenter eueniat. Constat autem ex hoc non tolli contingentiam effectus, imò potius poni.

AD eundem secundi dubii considerandum primò ex doctrina S. Th. vbi suprà, & veri. q.2. arti. 14. quòd cùm ad esse effectus dependentis à pluribus causis ordinatis, vtraque causa requiratur, vtrusq; defectus inducit defectū in effectu: & ideo siue causa prima sit contingens, siue secunda, effectus cōtingēs erit: nō autē si vna sit necessaria, effectus erit necessarius. defectus enim alicuius quod ad esse requiritur, defectum inducit in effectu. ad integritatem autem rei requiritur integritas cuiuscunq; factoris ad esse rei. Nam malum, vt inquit Dionysi. ex singulis defectibus accidit, bonum verò ex integra causa. Vnde & videmus in syllogismis quòd minori existente contingente, sequitur conclusio contingens, quantus maior sit necessaria. Considerandum secundò, quòd cum dupliciter causa possit dici necessaria, scilicet aut quia sua dispositio semper eodem modo se habet, & mutari non potest, aut quia suum effectum necessario producit, ita quòd non potest illi m non produceré, cùm inquit sanctus Thomas, quòd licet prima causa sit necessaria, tamen effectus potest esse cōtingens propter contingentiam secundæ causæ, non intelligitur primam causam esse necessariam secundo modo, sed tantum primo modo. Nam secundo modo accipiendo implicat contradictionē aliquam causam esse necessariam, & tamen eius effectum posse non produci. Nam si potest effectus non produci, potest causa non producere. Propter hoc bene inquit Scotus secundo sent. d. 1. q. 3. quòd philosophi latenter concesserunt duo cōtradictoria, dicendo aliquid contingenter fieri, & primam causam necessariò causare. Patet etiam ex hoc exēplo S. Th. dat enim exemplum de motu cæli quem dicit necessariū esse. Constat autem quòd est in se quidem necessarius, non autem necessariò causat hęc inferiora, vt dicitur infra in hoc tertio cap. 86. & 1. q. 115. art. 6. Sensus ergo est q. stante simul primam causam alictiius effectus esse in se necessariam & immutabilem, secundum dispositionem qua est actiua, & semper eodem modo se habentem, & tamen eius effectum contingenter euenire propter contingentiam & immutabilitatem secundæ causæ, non autem quòd prima causa sit necessariò sui effectus productiua, & tamen ille effectus contingenter eueniat. Ad primum igitur Scoti dicitur primò, quòd non procedit contra sensum S. Th. procedit enim ac si diceret S. Th. posse simul stare, vt prima causa necessariò absolutè producat effectum, & tamen effectus contingenter eueniat, admisso etiam causam primam necessariò agere, non quidem respectu vltimi effectus mediante causa secunda producti, sed respectu ipsius causæ secundæ, ita videlicet quòd in causam secundam necessariò agat. Dicitur secundò ex doctrina S. Th. 1. sent. d. 38. ar. 5. & veri. q. 5. art. 9. ad 10. quòd cùm virtus causæ primæ recipiatur in causa secunda secundum modum causæ secundæ, agentis prima causa in secundam, si causa secunda contingens sit & defectibilis, etiam effectus contingenter eueniet & defectibiliter. vnde assumptū ad probationem consequentię falsum est. stante enim simul, causam mouentem inquantum mota est, necessariò moueri à causa prima, & tamē non necessariò mouere, eo quòd actio primæ causæ modificetur in causa secunda secundum modum ipsius causæ secundæ. Ad secundum dicitur quòd causa prima producens effectum mediante causa secunda, non in aliqua priori duratione attingit effectum, in qua non attingatur à causa secunda, licet dicatur prius agere inquantum secunda non agit nisi virtute primæ. vnde non oportet vt effectus in aliquo priori instanti habeat necessitatem à prima causa, sed simul productus à causa necessaria & contingente, propter causæ secundæ contingentiam & ipse contingentiam habet.

Ad tertium dicitur primò quòd habere contingentiam à causa prima, dupliciter potest intelligi. Vno modo quòd prima causa sit causa contingentiæ rerum, & sic verum est contingentia habere à causa prima contingentiam. causat enim deus & res, & necessitatem & contingentiam rerum. Alio modo quòd res sint contingentes propter contingentiam & inefficaciam causæ primæ cuius effectus impedin possit, & hoc modo res non habent contingentiam à causa prima. Dicitur secundò quòd si aliquid eorum quæ nata sunt produci à causa prima mediante causa secunda contingente, à sola causa prima produceretur, illud esset contingens secundū quòd est res, quia posset quantum est ex se deficere & non esse: esset etiam contingens absolutè in ratione effectus. quia esset effectus natus produci à causa propria impedibili, nō esset tamen contingens in ordine ad causam tunc producētem, sed esset effectus liberè productus. Ad quartum dicitur quòd eorum quæ immediatè à Deo producuntur, tanquam. f. à solo deo producibilia, aliqua sunt res in se necessariæ, sicut corpora cęlestia, & animæ rationales: aliqua verò sunt res secundū se contingētes, vt gratia, iuxta ea quæ superius in secunda ratione sunt dicta, quia. f. sunt tales naturæ quibus conuenit secundum se vt possint non esse: nihil tamen est contingens contingentia conueniente rei in ordine ad causam, tanquam. f. causam contingentem & impedibilem habens, sed sunt effectus liberè producti.

Sextò, deus cognoscit vnumquenque effectum non solùm in se, sed etiam in ordine ad qualibet suas causas proximas. ergo cognoscit aliqua & euenire, & contingenter euenire. ergo cum certitudine diuinæ scientiæ stat rerum contingentia. probatur antecedens, quia deus est cognitor totius esse cuius est principium. Prima quoque consequentia patet, quia ordo contingentium ad suas causas proximas est vt contingenter ex eis proueniant. secundā verò probatur, quia scientia dei non esset vera & perfecta, si non hoc modo res euenirent, sicut deus eas euenire cognoscit; si ergo cognoscit, & ipsas habere esse aliquando siue aliquando euenire, & contingenter, cum veritate suæ cognitionis, & certitudine stat quòd effectus contingenter eueniat.

Quantum ad secundum, respondet ad obiectionem factam, & dicit ipsam tripliciter deficere. obiectio autem erat: cognitio omnis quæ est de cōtingenti, cùm est futurum, falli potest, cùm possit euenire oppositum eius quod existimatur: alioquin necessarium esset, quod etiam patet ex nostra cognitione, quæ est de ipsis tantùm coniecturalis: dei autem cognitio falli non potest. ergo non potest esse de futuris contingentibus. Si autem diceretur quòd licet diuina scientia falli non possit, potest tamen mutari secundum rerum mutationem per nouam rei cognitionem, hoc non obstat rationi, quia impossibile est, quòd deus aliquid de nouo cognoscere incipiat, eò quòd immutabilis sit. Respondet ergo primò, & quòd falsum assumitur, & quòd in illius assumptione committitur fallacia consequentis. Falsum quidem assumitur, quia non est verum quòd omnis cognitio de futuro contingenti falli possit, aut quomodocunque variari. nam posteriorum variatio, prioribus variabilitatem non inducit, quum contingat effectus vltimos contingentes esse primis causis necessariis existentibus: & ideo quum res scite à Deo posteriores sint eius scientia, non autem priores sicut apud nos, ipsarum variatio non inducit variationem in scientia diuina, neque scilicet de veritate in falsitatem, neque de ignorantia ad cognitionem. Committitur quoque fallacia consequentis, si ex hoc quòd nostra cognitio de rebus variabilibus est variabilis, arguatur id in omni cognitione accidere.

ADVERTE quòd quum arguitur sic, scientia nostra, de rebus variabilibus, est variabilis: ergo omnis cognitio talium est variabilis: non committitur formaliter fallacia consequentis, cùm (vt dicitur in tractatu fallaciarum San. Thomæ) illa fallacia accidat tantū in conditionalibus argumentationibus: sed tamē virtualiter & fundamentaliter talis fallacia committitur: sic enim in ista, homo currit, ergo omne animal currit: quia virtualiter continetur argumentatio à positione consequentis ad positionem antecedentis, sic arguēdo, si homo currit, animal currit, ergo si animal currit, homo currit: tanquam videlicet consequens sit omnino idem cum antecedente. similiter in proposito virtualiter continetur similis argumentatio, ac si omnino sit idem cognitio nostram rerum variabilū variabilem esse, & absolutè cognitionem talium esse variabilem.

Quomodo ad rei variationē diuina scientia non variatur.

SED OCCVRRIT dubium circa primam partem responsionis. licet enim variatio posterioris non inducat necessariò variationem prioris in omnibus, vbi tamen oportet prius & posterius esse adæquata, ibi necessariò variato vno necesse est alterum variari, si debeat æqualitas remanere. nam si ab vno æqualium remoueatur aliquid quantitatis, non remanent amplius æqualia, nisi tantundem ab alio remoueatur. modò inter scientiam dittinam & rem scitam oportet esse adæquationem, cùm de ratione veræ cognitionis sit adæquatio, ergo facta variatione in re, necesse est aut mutari cognitionem per notiam existimationem, aut ipsam eandem manentem falsam esse & inadæquatam.

AD huius euidentiam considerandum quòd aliter tempus in quo res est sub aliqua dispositione, se habet ad cognitionem nostram, & aliter ad cognitionem diuinam. ad nostram enim cognitionem comparatur sicut ad rem existētem sub tempore. vnde sic vt quum cognoscitur aliqua res dispositio vt presens, & ipsa res cognita, & cognitio intelligatur præsenti tempore mensurari. quum autem cognitio fertur in aliquid sicut futurum, aut sicut præteritum, intelligatur illud esse futurum aut præteritum in comparatione ad ipsam etiam cognitionem. cùm enim iudico Sortem sedere, intelligitur sessionem Sortis esse in presenti tempore in quo est mea cognitio: & quum iudico Sortem sedisse, intelligitur sessionem sortis esse præteritam respectu temporis in quo mea cognitio est. & similiter quum iudico Sortem esse sessurum, intelligitur sortis sessionem respectu cognitionis meæ futuram esse. ex quibus sequitur quum in diuersis partibus temporis res diuersimodè se habeat, quòd etiam secunduin quòd ad cognitionem nostram comparatur, variationem habet. Si enim Sortes hodie sedeat, & iudicem ipsum sedere, sessio ipsius est præsens cognitioni meæ: si autem cras non sedeat, & iudicem etiam ipsum sedere, erit sessio non amplius præsens cognitioni meæ, sed præterita, & per consequens remanet inæqualitas inter cognitionem meam & rem, quum iudicem ipsam esse in tempore in quo est mea cognitio, & tamen in illo non sit. Si autem debet esse æqualitas, oportet vt & iudicium mutetur, vt scilicet die crastina ipsum Sortem iudicem non sedere, sed sedisse, sicut ipse mutatus est de sedente in non sedentem. Ad cognitionem autem diuinam comparatur tempus non sicut ad rem sub tempore contentam, sed sicut ad id quod est supra omne tempus, vtpote æternitate mensuratum, quæ omni differentiæ temporis adest. ideo quantumcunque res in seipsa varietur, non variatur tamē secundum quòd ad diuinam cognitionem refertur, quum semper quantum ad omnem sui dispositionem sit diuino conspectui presens, pro omnibus temporis partibus quibus diuersimodè disponitur. Si enim Sortes hodie sedeat, semper Deus videt Sortem hodie sedere: & si cras non sedeat, semper videt ipsum cras non sedere, & sic res nunquam variatur in comparatione ad diuinam cognitionem vt sit sibi aliquando presens, aliquando præterita, aliquando futura, sed semper est sibi præsens, licet cognoscat Deus, esse nobis eam aliquando præteritam, aliquando futuram: & sic ex rei variatione in se neque tollitur adæquatio scientiæ diuinæ & rei scitæ manente eadem cognitione: neque oportet Deum nouam formare cognitionem, quia non variatur res in ordine ad diuinam cognitionem, vt nūc vno modo se habeat ad eam, nunc alio modo, sicut euenit cognitioni nostrę, cui aliquando sessio Sortis est præsens, aliquando præterita, aliquando futura. Quod autem adducitur de æqualibus quātitatibus, non cogit, quia quando vnum quantum æquale alteri quantō variatur secundum quantitatem, sicut variatur in se, ita etiam variatur in ordine ad quantum etiī erat æquale, & ideo tollitur æqualitas in illa. quod autem intelligitur à deo, licet varietur in se, non tamen in ordine ad diuinam cognitionem variatur: ideo non tollitur adęquatio inter scientiam dei, & rem ab ipso scitam.

SED insurgit aliud dubium, Si res semper eodem modo se habet in comparatione ad diuinam cognitionem, quum antequā Christus nasceretur, deus sciret Christum nasciturum, & quando nascebatur, sciret Christum nasci: sequitur quòd nunc etiam deus scit Christum esse nasciturum, & Christum nasci: quod tamen est falsum, quum Christus non sit nunc nasciturus, neque nunc nascatur. Respondetur quòd quum dicitur deus nunc scit Christum nasciturum, præsens tempus per verbum & aduerbium importatum potest se tenere aut ex parte cognitionis, aut ex parte rei cognitæ. Si ex parte cognitionis teneatur, sic deus nunc cognoscit Christum nasciturum. sensus est ergo nunc quòd nunc est illa cognitio dei, qua cognoscit Christū nasciturum pro tēpore scilicet in quo erat verum Christum nasciturum quo ad nos: quod sanè verissimum est, quum cognitio dei sit æterna, & tempus in quo fuit verum dicere Christus est nasciturus, ab æterno sit diuinæ cognitioni presens. Si autem ex parte rei cognitę teneatur, sic non cognoscit deus nunc Christum nasciturum. sensus enim esset ipsum cognoscere quòd nunc Christus est nasciturus, quod esset falsè cognoscere, quum Christus non sit nunc nasciturus. nec tamen sequitur quòd in diuina scientia sit mutatio, sed tantùm quòd rerum mutationem deus cognoscit, dum cognoscit quòd Christus aliquando respectu nostrum est nasciturus, & aliquando est natus, & quod vnum tempus ex parte cognitionis, negatur falsitas consequentis: & ad probationem negatur consequentia. licet enim nunc non sit Christus nasciturus, est tamen nunc cognitio, qua cognoscitur nasciturus pro tempore in quo erat verum dicere, Christus est nasciturus. Si autem accipiatur tempus ex parte rei cognitæ, negatur consequentia, quia licet res in comparatione ad diuinam cognitionem semper eodem modo se habeat, quia semper est sibi præsens secundum omnem sui dispositionem, in seipsa tamen mutatur, vt aliquando Christi natiuitas nobis præsens sit, aliquando præterita, aliquando futura: & ideo cognoscitur à Deo esse nobis aliquando præsens, aliquando præterita, aliquando futura.

EX HIS patet sensus istius propositionis, quam sanctus Thomas primæ parte con-

parte concedit. s. non quicquid deus scitit, scieri non ad res, sed ad enunciabilia referatur. Si enim tempus importatum per hoc verbū scit, ex parte scientis se teneat, sic quicquid deus scitit, modò scit. Sensus est enim quòd de quocunque enunciabili deus scientiam habuit in tempore nobis præterito, etiam nunc de eo scientiam habet, pro illo scilicet tempore in quo est verum, quia de ipsum enunciabile, & tempus in quo est verum, semper est diuino conspectui præsens. Si autem ex parte enunciabilis sciti se teneat, sic non quicquid deus scitit, scit: quia non quodcunque enunciabile scitum esse verum in tempore nobis præterito, scit verum esse in tempore nobis præsenti. Nam scitit hoc enunciabile, Christus nascetur verum esse antequam Christus nasceretur. Non scit autem quòd nunc sit verum, quia verum non est. Ad huius ergo sensum admittit sanctus Thomas hanc propositionem esse veram, Non quicquid deus scitit, scit. non autem ad primum sensum.

SED REMANET dubium, quare illam propositionem admittat, si ad enunciabilia referatur, non autem si referatur ad res. Nam sicut enunciabile idem manens de veritate in falsitatem variatur, ita eadem res de esse variatur in non esse, & de vna dispositione in aliam, si ergo propter variationem enunciabilis conceditur quòd non quodcunque enunciabile deus scitit, scit: ita propter variationem rei debet concedi quòd non quamcunque rem deus scitit, scit.

Respondetur quòd non est eadem ratio de illa propositione si de nunciabilibus intelligatur, & si intelligatur de rebus: quia cum de enunciabilibus intelligitur deum aliquid scitisse aut scire, significatur veritatem enunciabilis simul esse in tempore per illud verbum importato cum diuina cognitione, cùm enim dicitur deus sciit Christum esse nasciturum, significatur hoc enunciabile tempore præterito habuisse veritatem in quo deus de ipso scientiam habuit. Similiter cum dicitur deus scit Christum esse nasciturum, significatur in tempore præsenti simul esse veritatem ipsius enunciabilis, & diuinam cognitionem de ipso. Et quia non omne enunciabile quòd fuit verum in præterito tempore, est verum in præsenti tempore, licet in tempore præsenti deus de ipso cognitionem habeat pro tempore pro quo est verum modo superius exposito, ideo non quodcunque enunciabile deus scitit, modo scit, intellige modo superius exposito, scilicet si tempus ex parte scibilis se teneat. Cùm autem dicitur Deum aliquam rem scitisse, aut scire, non importatur rem simul esse cum diuina cognitione in tempore per verbum importato, sed tantùm quòd res diuinam terminet cognitionem, & quia ab æterno res diuinam terminat cognitionem quantum ad omnem suam dispositionē, eò quòd omne tempus ab æterno diuinę cognitioni sit præsens: ideo quancunque rem deus scitit, etiam modò scit: quia eius intuitus semper in rem in quacunque dispositione sit, feratur. Prima ergo responsio San. Th. est, quòd maior in obiectione assumpta est falsā. Respondetur secundò ad probationem maioris, & negatur assumptum, ostenditurque ibi accidere fallaciam accidentis. Est quidem assumptum hoc falsum, quòd possit euenire oppositū eius quod existimatur de futuro contingenti scilicet secundum quòd cognoscitur à deo. licet enim cum dicitur, deus scitit vel scit hoc futurum, quoddam modo sit verum accipiatur inter diuinam cognitionem & rem scitam scilicet tempus locutionis respectu eius res scita dicitur futura, non tamen dicitur res futura respectu diuinæ cognitionis, quæ in momento æternitatis existens ad omnia potentialiter se habet: & quia quod est, non potest quantum ad illud instans in quo est, non esse. ideo res futura cognita a deo vt ab ipso cognoscitur, non potest aliter euenire ex suppositione, vnde si subtraheretur tempus locutionis, non diceretur hoc esse cognitum a deo tanquam futurum & non ens, vt habeat locum quæstio, an possit non esse, sed sic diceretur cognitum tanquam in sua existentia visum: quo in loco non habet locum quæstio, an pro tunc possit non esse. Committitur autem fallacia accidentis: quia cùm tempus præsens & præteritum coexistat æternitati, habitudo præsentis temporis aut præteriti ad futurum attribuitur æternitati, dum dicitur quòd cognitum à Deo est futurum & non ens, tanquam videlicet sit futurum diuinæ scientiæ, in quo per accidens est deceptio, quia cùm habitudo temporis præsentis aut præteriti ad futurum nō conueniat tempori vt coexistit æternitati, sed aliunde vt ab æternitate distinguitur, non debet hoc attribui æternitati, ideo fi attribuatur, est deceptio secundum accidens.

ADVERTE quòd per hanc responsionem non vult excludere Sanct. Tho. à deo cognitionem futuri ad futurum est nobis, sed tantùm cognitionem futuri vt futurum suæ cognitioni, & cognitionem futuri vt est tantùm in causis suis, eo modo quo nos futurum cognoscimus, sic enim (vt superius ostendimus) futurum contingens non subest certæ cognitioni. Nam deus futurum cognoscit secundum esse quod habet in causis suis, secundum quod dicitur nobis futurum, & secundum esse quod habet in seipso. propter hoc cognitio sua de ipso nobis futuro est certissima, & res quæ hoc modo cognoscitur, secundum scilicet quòd est in causis, & secundum quòd est in seipsa, ex hac suppositione quòd in seipsa cognoscatur, non potest aliter euenire pro illo tempore pro quo cognoscitur secundum suum esse licet absolutè loquendo possit aliter euenire.

Respondetur tertiò ad probationem assumpti, conceditur enim quòd futurum cognitum à Deo, est necessarium, cum vnumquodque cognoscatur tanquam præsentialiter visum sed est necessarium non quidem absolutè (velut à quibusdam dicitur) necessitate consequentis, sed sub conditione vel necessitate consequentiæ. Vnde huiusmodi rationes peccāt secundum fallaciam compositionis & diuisionis. cùm enim dicitur, quod videtur sedere, necesse est sedere: de dicto, & in sensu composito est vera, nam ista propositio est necessaria, quod videtur sedere, sedet. de re autem siue de sensu diuisio est falsa, non enim necessarium est sortem sedere qui videtur sedere, cum contingenter sedeat. vnde quia non est necessarium, Sortem sedere quæ videtur sedere, in sensu diuiso: concludere non esse necessarium sedere quod videtur sedere, in sensu composito, scilicet secundum quòd illud stat sub cognitione, est arguere a sensu diuiso ad compositum.

ADVERTENDVM quòd sanctus Thomas propositionem de sensu composito vocat de dicto, illam autem de sensu diuiso vocat de re: quia in illa de sensu composito modus ponitur tanquam totius dicti determinatio. quum enim dicitur, quod videtur sedere, necesse est sedere, sensus est istam propositionem esse necessariam, quod videtur sedere, sedet. vbi patet quòd modo necessitatis totum quod dicitur determinat, in illa autem de sensu diuiso modus determinat rem subiectā. quum enim dicitur, quod videtur sedere, necessarium est sedere in sensu diuiso, sensus est quòd huic rei, puta Sorti, quæ videtur sedere, conuenit vt sedeat de necessitate, & non contingenter. Quantum ad tertium confirmatur conclusio authoritate Sapien. 8. Eccle-siast. 39. & Isaiæ 48.

Quòd deus cognoscit motus voluntatis. Cap. 68.

†1.dist.p.p. q.57.ar.4.

DEinde oportet ostendere quòd Deus cogitationes mentium & voluntates cordium cognoscat in virtute causæ, quum ipse sit vniuersale essendi principium. Omne enim quòd quocunque modo est, cognoscitur à Deo, inquantum suam essentiam cognoscit, vt suprà ostensum est. ens autem quoddam in anima est, quoddam in rebus extra animam: cognoscit igitur deus omnes huius entis differentias, & quæ sub eis continentur. ens autem in anima est, quod est in voluntate vel cogitatione. Relinquitur ergo quòd deus ea quæ sunt in cogitatione & voluntate cognoscat.

2 Amplius, sic deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per coginitionem causæ cognoscuntur effectus. omnia igitur deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo ad quæ sua causalitas extēditur. extendit autem ad operationes intellectus & voluntatis. nam quum quælibet res operetur per suam formam à qua est aliquod esse rei: oportet fontale principium totius esse, à quo est etiam omnis forma: omnis operationis principium esse quum effectus causarum secundarum in causas primas principalius reducantur: cognoscit igitur Deus cogitationes & affectiones mentis.

3 Item, sicut esse suum est primum, & per hoc omnis esse causa: ita suum intelligere est primum, & per hoc omnis intellectualis operationis causa. sicut igitur deus cognoscendo suum esse vel intelligendo, cognoscit esse cuiuslibet rei: ita cognoscendo suum intelligere & velle, cognoscit omnem cogitationem & voluntatem.

4 Adhuc, deus non solùm cognoscit res secundum quòd in seipsis sunt, sed etiam secundum quòd sunt in causis suis: vt ex supradictis † patet. cognoscit enim ordinem causæ ad suum effectum. sed artificialia sunt in artificibus per intellectum & voluntatem artificum, sicut res naturales sunt in causis suis per virtutes causarum. sicut enim res naturales assimilant sibi suos effectus per suas virtutes actiuas, ita artifex per intellectum inducit formam artificiati per quam assimilatur suæ arti: & similis ratio est de omnibus quæ à proposito aguntur. scit igitur deus & cogitationes & voluntates.

†Cap.77. post sextā rationem.

5 Item, deus non minus cognoscit substantias intellectuales, quàm ipse vel nos substantias sensibiles: cùm substantiæ intellectuales sint magis cognoscibiles, puta magis in actu existentes. Informationes autem & inclinationes substantiarum sensibilium cognoscuntur & à Deo, & à nobis. Quum igitur cogitatio animæ sit per informationem quandam ipsius, affectio autem quædam sit inclinatio ipsius ad aliquod (nam ipsam inclinationem rei naturalis appetitum naturalem dicimus). Relinquitur quòd deus cogitationes & affectiones cordium cognoscat.

Hoc autem testimonio sacræ scripturæ confirmatur. Dicitur enim in psalm. Scrutans corda & renes Deus. & Prouerbiorum 15. Infernus & perditio coram deo: quantò magis corda filiorum hominum? & Io. secundo: Opus ei non erat vt quis testimonium perhiberet de homine. ipse enim sciebat quid esset in homine. Dominum autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle vel nō velle, excludit determinationem virtutis ad vnum, & violentiam causæ exterius agentis: non autem excludit influētiam superioris causæ à qua est ei esse & operari: & sic remanet causalitas in causa prima quæ deus est, respectu motuum voluntatis: vt sic deus seipsum cognoscendo huiusmodi cognoscere possit.

Auth. sic, scripturæ.

†quomodo non excluditur libertas voluntatis per supradicta.

Super

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 68.

QVarta conclusio quartæ respondens obiectioni est. Deus cogitationis mentium & voluntates cordium cognoscit. Pro cuius intelligentia notandum, quòd quia cor est principium motus in animalibus inter inouentia corporalia, ideo motus voluntatis dicuntur motus cordis similitudinariè. Nam & ipsa voluntas est simpliciter primum motus principium. Vel etiam dicuntur motus cordium propter sui occultationem, vnienim homini motus cordium propter sui occultationem, vt enim homini motus voluntatis alterius sunt occulti, sicut & cordis affectiones, & per cogitationes mentium actus intellectus.

Probatur autem conclusio primò. Deus cognoscit ens in anima, & ens extra animam, ergo cognoscit ea quæ sunt in voluntate, & in cogitatione. patet antecedens, quia vt suprà dictum est, omne quod quocunque modo est, cognoscitur à deo, inquantum suam essentiam cognoscit: ens autem quoddam est in anima, & quoddam extra animam. consequentia verò probatur, quia ens in anima est quod est in cogitatione & voluntate.

ADVERTE, quod actus intellectus & voluntatis dupliciter possunt considerari: vno modo absolutè vt accidentia animæ sunt: alio modo vt ad obiecta terminantur. Quia ergo deus non solùm cognoscit ipsam actuũ substantiam, sed etiam ad quæ obiecta illi actus terminentur, intuetur ideo concludit, quòd ea quæ sunt in cogitatione & volitate, cognoscit, ipsa scilicet obiecta secundum quòd terminant actus intellectus & voluntatis, quod est cognoscere ipsos actus vt ad obiecta terminãtur, quãuis etiam posset intelligi de ipsis actibus & non de obiectis immediatè, quia videlicet cognoscit ipsos actus existentes in anima, & quia non possunt perfectè cognosci nisi cognoscatur ad quæ obiecta terminentur cùm ab ipsis specificẽtur, ideo necesse est vt deus etiam ad quæ obiecta terminentur, cognoscat.

Secundò. Dei causalitas extenditur ad operationes intellectus & voluntatis, ergo & dei cognitio. patet consequentia, quia deus essentiam suam cognoscendo cognoscit omnia ad quæ sua causalitas extenditur. antecedens verò probatur. Deus est fontale principium totius esse, à quo est omnis forma. ergo est omnis operationis principium. patet consequentia, quia omnis res operatur per formam à qua est esse rei, effectus autem causarum in primas causas principalius reducuntur, ergo omnis operatio cuiuscunque formæ reducitur in primam causam omnis formæ. Tertiò. Intelligere diuinum est principium & per consequens causa omnis intellectualis operationis, sicut suum esse est primum & causa omnis esse, ergo cognoscendo suum intelligere & suum velle, cognoscit omnem cogitationem & voluntatem. patet consequentia, quia & cognoscendo suum esse cognoscit esse cuiuslibet rei.

ADVERTE quòd sicut est diuinum est causa exemplaris omnium esse, non autem propie effectiua, si formaliter sumatur vt ab aliis distinctum attributis. ita intelligere vt intelligere per modum scilicet actus immanentis, & similiter velle, vt habetur ex doctrina San. Thom. primo dist. 38. artic. 1. habent rationem causæ exemplaris omnis intelligere, & omnis velle, eò quòd omne intelligere & velle sit quædam participatio intellectionis, & volitionis diuinæ. Quartò. Deus cognoscit res non solùm secundum quòd in seipsis sunt, sed etiam secundum quòd sunt in causis: cùm cognoscat ordinem causæ ad effectum. ergo &c. probatur consequentia, quia sicut res naturales sunt in suis causis per virtutes earum, ita artificialia sunt in artificibus per intellectum & voluntatem artificum, eò quòd artifex in artificiato producat formas per quas assimilatur suæ arti, & similiter est in omnibus quæ à proposito aguntur.

ADVERTENDVM EST quòd in omni agenti commune est vt producat effectum similem formæ per quam agit. ideo quum agens à proposito, agat per conceptionem intellectus sui adiuncta voluntate, oportet vt in effectu producatur forma similis conceptioni & proposito agentis, non quidem similis actui concipiendi, sed similis formæ conceptæ saltem secundum aliquam vnitatem rationis, etsi non secundum eundem modum essendi. Signum ergo quòd agens à proposito, agit per intellectum & voluntatem, est, quòd producit effectum similem suæ conceptioni & volitioni: & ideo Deus qui cognoscit effectum secundum quòd est in dispotione causæ, cognoscit actum intellectus & voluntatis per quos agens à proposito disponitur ad operandum. Quintò, informationes & inclinationes rerum naturalium cognoscuntur à deo & à nobis, ergo & deus cognoscit informationes ac inclinationes animæ, ergo cogitationes & affectiones. probatur prima consequentia, quia deus non minus cognoscit substantias intellectuales quàm ipse vel nos substantias sensibiles, quum substantiæ intellectuales sint magis cognoscibiles. vtpote magis in actu. Secunda quoque probatur, quia cogitatio animæ est per quandam informationem ipsius, affectio autem est quædam inclinatio eius in aliquid, vnde & inclinationem rei naturalis appetitum naturalem dicimus.

DVO SVNT hic notanda. Primum est, quòd ex eo quòd deus informationes rerum sensibilium cognoscit, sequitur vt & informationes rerum intellectualium cognoscat, non autem sequitur illud in nobis: quia quanto aliqua magis sunt secundũ se intelligibilia, tanto magis ab intellectu diuino cognoscuntur, qui est maximè in actu: à nobis autem maximè intelligibilia minimè cognoscuntur propter imperfectionem intellectus nostri: & ideo si res sensibiles à deo cognoscuntur, multò magis res intelligibiles: non autem si nos res sensibiles & materiales cognoscimus, oportet vt res intelligibiles magis intelligamus. Secundum est, quòd dictum sancti Thomæ, (quoniam scilicet cogitatio animę est per quandam informationem ipsius, affectio autem per inclinationem) non est sic intelligendum quasi cogitatio informet animam, non autem affectio: imò quum vtrunque dicat actum immanentem, vtroque anima informatur: sed quòd cogitatio fit per hoc, quòd obiectum intellectum aliquo modo informat animam: affectio autem per hoc quòd anima inclinatur in ipsam rem extra animam. verum enim quod pertinet ad intellectum, est in anima, vt dicitur sexto Metaphysicæ. bonum autem quod pertinet ad voluntatem, est in rebus: & sic deus cognoscit cogitationem secundum quam informatur conceptu & verbo intellectus, & inclinationem voluntatis in rem extrinsecam. Confirmatur conclusio authoritate Psalm. & Prouerb. 15. ac Ioan. 2. Ad obiectionem autem in oppositum, quæ in hoc consistit, quia actus voluntatis est in potestate voluntatis, ideo à solo volente cognosci potest: respõdetur quòd hoc quod est in potestate voluntatis velle & non velle, excludit quidem determinationem ad vnum, & violentiam causæ extrinsecæ mouentis, non autem excludit influentiam superioris causę à qua est ei esse & operari. ideo negatur consequentia ista, actus voluntatis est in potestate voluntatis: ergo à solo volente cognoscitur.

Quòd deus cognoscit infinita. Cap. 69.

†Idẽ p. p. q. 14. art. 12. in. 1. sen. d. 39. q. 1. art. 3. & ar. 4. & ar. 9.

PRoost hoc ostendendum est quòd Deus infinita cognoscat. Cognoscendo enim se esse causam rerum: alia à se cognoscit. vt ex superioribus patet. ipse autem est causa infinitorum, si infinita sunt entia. est enim omnium eorum quæ sunt causa. est igitur infinitorum cognoscitiuus.

2 Item, deus suam virtutem perfectè cognoscit, vt ex supradictis† patet. virtus autem non potest cognosci perfectè, nisi cognoscantur omnia in quæ potest, quum secundum ea quantitas virtutis quodam modo attendatur. sua autem virtus quum sit infinita, vt ostensum est suprà, ad infinita se extendit. est igitur deus infinitorum cognitor. †Cap. 67.

3 Amplius, si dei cognitio ad omnia se extendit quæ qualitercunque modo sunt, vt ostensum est: oportet ꝙ non solùm cognoscat ens actu, sed etiam ens in potentia, sed in rebus naturalibus est infinitum in potentia, etsi non actu, vt probat Philosophus in tertio physicorum. cognoscit igitur deus infinita, sicut vnitas, quæ est principium numeri, infinitas species numerorũ cognosceret, si cognosceret quicquid est in se in potentia. est enim vnitas potentia omnis numerus.

4 Amplius, deus per essentiam suam sicut quodam medio exemplari alia cognoscit, sed quum sit perfectionis infinitæ, vt suprà † ostensum est: ab ipso exemplari possunt infinita habẽtia infinitas perfectiones: quia nec aliquod vnum eorum, nec quamlibet plura exemplata perfectionem exemplaris adæquare possunt. & sic semper remanet nouus modus quo aliquid exẽplatum ipsum imitari possit. nihil igitur prohibet ipsum per essentiam suam infinita cognoscere. †Cap. 45.

5 Præterea, esse dei est suum intelligere. sicut igitur suum esse est infinitum, vt ostensum est††: ita suum intelligere est infinitum. sicut autem se habet finitum ad finitum, ita se habet infinitum ad infinitum. si igitur secundum intelligere nostrum quod finitum est, finita capere possumus, et deus secũdum suum intelligere infinitum: infinita capere potest. †† Cap. 45.

6 Præterea, intellectus cognoscens maximum intelligibile, non minus cognoscit minora, sed magis, vt patet per Philosophum in tertio de anima. quod ex hoc prouenit, quia intellectus non corrumpitur ex excellenti intelligibili, sicut sensus, sed magis perficitur. sed si accipiantur infinita entia, siue sint eiusdem speciei, vt infiniti homines: siue infinitarum specierum: etiam si aliqua vel omnia essent infinita secundum quantitatem: si hoc esset possibile: vniuersum eorum esset minoris infinitatis quàm deus. nam quodlibet eorum & omnia simul haberent esse receptum & limitatum ad aliquam speciem vel genus: & sic secundũ aliquid esset finitum, vnde deficeret ab infinitate dei: qui est infinitus simpliciter, vt suprà† ostẽsum est. quum igitur deus perfectè seipsum cognoscat, nihil prohibet eum etiam illam summam infinitorum cognoscere. †Cap. 43.

7 Adhuc, quantò aliquis intellectus est efficacior & lympidior in cognoscendo, tantò ex vno potest plura cognoscere: sicut omnis virtus quantò est fortior, tantò est magis vnita. intellectus autem diuinus secundum efficaciam siue perfectionem est infinitus, vt suprà† ostẽsum est. potest ergo per vnum quod est sua essentia, infinita cognoscere. †Cap. 43.

8 Præterea, intellectus diuinus est perfectus simpliciter, sicut & eius essentia. nulla igitur perfectio intelligibilis ei deest: sed id ad quod est in potentia intellectus noster, est eius perfectio intelligibilis. est autem in potentia ad omnes species intelligibiles: species autem huiusmodi sunt infinitæ. nam etiam numerorum species infinitæ sunt & figurarum. Relinquitur igitur quòd deus omnia infinita huiusmodi cognoscat. Item, quum intellectus noster sit cognoscitiuus infinitorum

Super cap. 69.

QVinta conclusio quintæ respondens obiectioni est, Deus cognoscit infinita. Circa quam quatuor facit Sanctus Thomas. Primò, ipsam probat: secundò, ostendit differentiam intellectus diuini & humani respectu infinitorũ: tertiò, respondet fundamẽto obiectionis, quartò, ostendit cui scientiæ diuinę infinitorum cognitio tribuatur.

Quantum ad primum, arguitur primò sic, Infinitorũ deus est causa, si infinita sint entia, quã sit causa omnium eorum quę sunt, ergo est infinitorum cognoscitiuus, quia cognoscendo se esse causam rerũ, alia à se cognoscit. Probatur ista ratio ꝙ sit cognoscitiuus infinitorum, non absolutè, sed sub conditione, si scilicet sunt infinita. Secundò, virtus diuina ad infinita se extendit, quum sit infinita. ergo &c. probatur consequẽtia, quia non cognoscitur perfectè virtus, nisi cognoscatur omnia in quæ potest, quum secundum ea quantitas virtutis quodammodo attendatur, deus autem suam virtutem perfectè cognoscit.

ADVERTE quòd ideo dicit sanctus Thomas, quantitatem virtutis quodammodo attendi secundum obiecta, non autem quòd secundum ea simpliciter attendatur, quia vt dicitur prima quæst. 42. artic. primo, ad primum, quantitas virtutis primò quidem attenditur in radice, in ipsa scilicet perfectione formæ vel naturæ: & sic dicitur magnitudo spiritualis quomodo dicitur magnus calor propter suam perfectionem. in effectibus autem formæ attenditur secundario, scilicet secundum comparationem virtutis ad obiecta. Et quia (vt dicitur primo sententiarum, distinct. 17. quæst. 2. artic. primo) vno modo dicitur virtus habere quantitatem ex ordine ad extrinsecum, non quia in se diuisionem aliquam habeat. ideo non attenditur simpliciter quantitas virtutis secundum obiecta, sed tantum secundum quid, simpliciter autem attenditur secundum formæ perfectionem. Vnde attẽditur quantitas virtutis.

Tertiò, in rebus naturalibus est infinitum in potentia, vt dicitur tertio physicorum. ergo deus cognoscit infinita. Patet consequentia, quia Dei cognitio ad omnia se extendit quæ qualitercunque sunt, siue actu, siue potentia. Confirmatur per exemplum de vnitate, si cognosceretur quicquid est in ipsa in potentia, quia est potentia omnis numerus.

ADVERTE quòd ideo vnitas est potentia omnis numerus, quia est in potentia ad infinitas additiones numerorum, ex quibus infinitæ numerorum species resultant. potest enim vnitati addi vnitas, & sic resultat binarius: potest addi binarius, & sic resultat ternarius, & sic in infinitum: & ideo vnitas, quæ fundamentum ponitur omnium numerorum, secundum eorum ordinatum processum est potentia omnis numerus. propter hoc si quis cognosceret quicquid in ipsa potentialiter continetur, cognosceret infinitas species numerorum. eodem modo, si deus cognoscit quicquid est in potentia vnitatis, cognoscit infinita. & si cognoscit quicquid est in potentia communi potentialiter continentis infinitas partes, & infinitas diuisiones, infinita cognoscit.

Quartò, a deo infinita exemplan possunt habẽtia infinitas perfectiones. quia nec vnum eorum nec plura exemplata perfectionem ipsius adęquare possunt, quum sit infinitæ perfectionis. ergo &c. patet consequentia, quia per essentiam suam tanquam medio exemplari alia cognoscit. Rectè intelligendum est à deo infinita exemplari posse, sic videlicet, quòd quacunq, perfectione producta, potest alia produci. & illa producta, alia: & sic in infinitum. non autem quia possint simul esse actu infinitæ perfectiones à deo productæ. propter hoc addidit quod semper remanet nouus modus quo aliquid exemplatum ipsum imitari potest.

Quintò, intelligere dei est infinitum, sicut suum esse. ergo &c. probatur consequentia, quia sicut finitum ad finitum, ita infinitum ad infinitum. intelligere autem nostrum finitum, finita capere potest, ergo intelligere dei infinitum infinita.

SED VIDETVR ista comparatio non valere, quia non repugnat finito vt totum accipiatur, repugnat autem infinito totum capi: quum infinitum sit cuius quantitatem accipientibus semper remanet aliquid accipiendum.

Respondetur quòd repugnat infinito secundum se totum capi ab intellectu. si successiuè accipiatur: & sic intelligitur quòd remanet semper aliquid accipiendum. procedens enim successiuè in cognitione infiniti, nunquam prouenit ad cognitionem totius, sed semper remanet aliquid accipiendum. Non autem repugnat infinito totum comprehendi per intellectum infinitum simul, ita scilicet quòd nihil ipsius remaneat intelligendum, aut sit extra intellectum infinitum.

Sextò, deus perfectè cognoscit seipsum, ergo &c. probatur consequentia, quia intelligens maximum intelligibile, non minus cognoscit minora, sed magis, vt dicitur tertio de anima. infinita autem entia quomodocunque sint infinita, essent minoris infinitatis quàm deus, & secundum aliquid essent finita, quia haberent esse receptum. ergo si deus intelligit se, potest etiam omnia infinita cognoscere.

ADVERTE quòd vnum infinitum simpliciter maius esse non potest alio infinito simpliciter, sed bene infinitum simpliciter, est maius infinito secundum quid: sicut si esset corpus secundum omnem dimensionem infinitum, esset maius corpore infinito secũdum longitudinem tantùm. ideo quum Deus sit simpliciter infinitus, omnia autem creata quantumcunque ponantur infinita, sint infinita secundum quid propter limitationem eorum ad certum gentis aut speciem, inquit sanctus Thom. quòd sunt minoris infinitatis quàm Deus.

Septimò, intellectus diuinus secundum efficaciam siue perfectionem est infinitus, ergo per vnum, quod est essentia sua, potest infinita cognoscere. Probatur consequentia, quia quantò intellectus est efficacior & lympidior in cognoscendo, tantò ex vno potest plura cognoscere, sicut omnis virtus quantò est fortior, tantò est magis infinita.

Octauò, nulla perfectio intelligibilis diuino intellectui deest, quum sit sim pliciter perfectus, sicut essentia: sed id ad quod intellectus noster est in potentia, est eius perfectio intelligibilis. est autem in potentia ad infinitas species intelligibiles, quum & numerorum, & figurarum species sint infinitæ. ergo &c.

Confirmatur, quia alioquin intellectus noster esset plurium cognoscitiuus quàm intellectus diuinus, vel intellectus diuinus non cognosceret omnia a quorum est cognoscitiuus in potentia. probatur consequentia, quia intellectus noster potest in infinitum species numerorum multiplicare: ergo si illas infinitas species non potest cognoscere deus, plura cognoscere potest intellectus noster quàm intellectus diuinus. si autem cognoscere potest, sit intellectus noster quàm intellectus diuinus. si autem cognoscere potest, sed non actu cognoscit, ergo non cognoscit omnia simul, quorum est cognoscitiuus.

ADVERTE

†Cap. 55.

nitorum in potentia (potest enim in infinitũ species numerorũ multiplicare) si intellectus diuinus non cognosceret infinita etiam actu, sequeretur quòd vel plurium esset cognoscitiuus intellectus humanus quàm diuinus, vel quòd intellectus diuinus non cognosceret omnia actu quorum est cognoscitiuus in potentia. quorum vtrunque est impossibile: vt ex supradictis† patet.

9 Adhuc, infinitum cognitioni repugnat, inquantum repugnat numerationi. nam partes infiniti numerari secundum se impossibile est, quasi contradictionem implicans: cognoscere autem aliquid per numerationem suarum partium, est intellectus successiuè cognoscentis partem post partem, non autem intellectus simul diuersas partes apprehendentis. quum igitur diuinus intellectus absque successione cognoscat omnia simul, non magis impeditur cognoscere infinita quàm finita.

10 Amplius, omnis quantitas in quadam multiplicatione partium consistit. & propter hoc numerus est prima quantitatum. vbi ergo pluralitas nullam differentiam operatur, ibi nec aliquid quod quantitatem consequitur, aliquam differentiam facit. In cognitione autem dei plura hoc modo cognoscuntur vt vnum: quum non per diuersas species, sed per vnam speciem, quæ est dei essentia, cognoscantur. vnde & simul multa cognoscuntur à Deo: & ita in dei cognitione nullam differentiam pluralitas facit: ergo nec infinitum, quod quantitatem consequitur. nihil ergo differt ad intellectum diuinum infinitorum & finitorum cognitio, & sic quum cognoscat finita, nihil prohibet etam eum cognoscere infinita.

Auth. sac. scripturæ.

Huic autem consonat quod in Psalm. 146. dicitur: & sapientiæ eius non est numerus.

Patet etiam exprædictis quare intellectus noster infinitum non cognoscit sicut intellectus diuinus.

Quadruplex differẽtia inter intellectũ diuinum & nostrum.

Differt autem intellectus noster ab intellectu diuino quantum ad quatuor, quæ hanc differentiam faciunt.

Primum est, quòd intellectus noster simpliciter finitus est, diuinus autem infinitus.

Secundum est, quòd quum intellectus noster diuersa per diuersas species cognoscat, non potest in infinita secundum vnam cognitionem sicut intellectus diuinus.

Tertium est ex hoc proueniens, quòd intellectus noster quia per diuersas species diuersa cognoscit, non potest simul multa cognoscere. & ita infinita cognoscere non posset nisi successiuè ea numerando. quod non est in intellectu diuino, qui simul multa intuetur quasi per vnam speciem visa.

Quartum est, quòd intellectus diuinus est eorũ quæ sunt, & eorum quæ non sunt: vt ostensum est.

Responsio ad dictum Philosophi quod videtur contrarium, sed non est.

Patet etiam quomodo verbum Philosophi quo dicit quòd infinitum secundum quòd infinitum, est ignotum, præsenti sententiæ non obuiat, quia quum infinitati ratio quantitati competat, vt ipse dicit: infinitum vt infinitum cognosceretur, si per mensurationem suarum partium notum esset. Hæc enim est propria cognitio quantitatis. sic autem deus non cognoscit. vnde (vt ita dicatur) non cognoscit infinitum secundum quòd est infinitum, sed secundum quòd ad suam scientiam se habet acti esset finitum: vt ostensum est. Sciendum est tamen quòd deus infinita non cognoscit scientia visionis, vt verbis aliorũ vtamur: quia infinita non sunt actu, nec fuerunt, nec erunt: quum generatio ex neutra parte sit infinita secundum fidem catholicam: scit tamen infinita scientia simplicis intelligentiæ: prout scit etiam quæ non sunt. scit enim deus infinita quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, quæ tamen sunt in potentia creaturæ.

Et scit etiam infinita quæ sunt in potentia sua, quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.

Responsio ad rationẽ contrariæ opin.

Vnde quantum ad quæstionem de cognitione singularium pertinet, respondeti potest per interemptionem maioris, non enim singularia sunt infinita. si tamen essent, nihilominus deus ea cognosceret.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ADVERTE primò, quod quia species intelligibilis ad quam intellectus noster est in potentia, est intelligibilis perfectio intellectus: ideo oportet vt omnes species intellectus nostri ad quas est in potentia, sint in intellectu diuino, secundum tamen modum intellectus diuini, non autem secundum modum intellectus nostri. & quia secundum species infinitas ad quas intellectus noster est in potentia, nata sunt intelligi infinita, ideo potest deus per illas in ipso existentes intelligere infinita.

ADVERTE secundò, quòd intellectus noster dicitur esse in potentia ad infinitas species intelligibiles, non quia possit simul informari infinitis speciebus intelligibilibus (hoc enim repugnat infinito, vt scilicet sit in actu) sed quia quotcunque species habeat, adhuc alias potest recipere in infinitum, si daretur in infinitum, & cognoscat per acceptionem specierum: eodem modo intelligendum est quòd potest in infinitum species numerorum multiplicare. vnde potentialitas intellectus est infinita aliquo modo in potentia, non potentialitate reducibili totaliter in actum perfectum, sed eductibili in actum permixtum potentiæ, vt dicitur de infinitate numerorum, & diuisionis continui.

Nonò, diuinus intellectus cognoscit omnia simul, ergo &c. probatur consequentia, quia infinitum non repugnat cognitioni nisi inquantum repugnat numerationi qua successiuè cognoscitur. sic enim eius cognitio compleri non potest, nec eius numeratio, sed bene potest ab aliquo intellectu totaliter cognosci.

Decimo, pluralitas nullam differentiam in dei cognitione facit, ergo nec infinitas, ergo nihil differt ad intellectum diuinum finitorum vel infinitorum cognitio. ergo quum finita cognoscat, nihil prohibet vt etiam infinita cognoscat. antecedens patet, quia plura simul cognoscuntur à Deo. consequentia verò probatur, quia quum omnis quantitas in quadam multiplicatione partium consistat: ex quo numerus habet vt sit prima quantitatum, si pluralitas nullam facit differentiam, nec etiam quod quantitatem consequitur, qualis est infinitas, aliquam faciet differentiam.

Quantitas discreta est prior formaliter quantitate continua.

ADVERTE quòd vt dicitur super Boetium trin. quæst. 4. artic. 2. ad sextum, formaliter quidem quantitas discreta est prior quantitate continua, sed materialiter quantitas continua est prior discreta, quum numerus causetur ex diuisione continui: & ideo quum inquit Sanctus Thomas quòd numerus est prima quantitatum, intelligendum est de primitate formali, et perfectionali: vt patet ex principijs quantitatis discretæ & continuæ. vnitas enim simplicior est & abstractior, ac per hoc perfectior puncto, quod supra indiuisibilitatem addit positionem in continuo. patet etiam quòd, vt innuit hoc loco Sanctus Thomas, id vnde sumitur ratio quantitatis, scilicet multiplicitas partium. perfectius conuenit numero quàm aliis quantitatibus: imò non videtur continuò conuenire nisi ratione numeri in continuo potentialiter incluso.

Quomodo si deus, potest plura simul finita cognoscere, potest etiã cognoscere infinita.

OCCVRRIT autem dubium circa hanc rationem. Quamuis enim aliquid alteri non repugnet ratione alicuius communis, potest tamen sibi repugnare ratione propriæ naturæ: sicut diuidi in partes æquales, non repugnat numero impari ratione quantitatis aut numeri, repugnat tamen sibi inquantum est numerus impar, ita diceret aliquis quòd licet infinitis non repugnet cognosci ratione pluralitatis, repugnat tamen sibi ratione infinitatis, & sic licet pluralitas non faciat differentiam in diuina cognitione, potest tamen infinitas differentiam facere vt scilicet possit deus finita cognoscere, non autem infinita, & multum differt deum cognoscere finita, & ipsum cognoscere infinita. Respondetur quòd vbi est eadem ratio repugnantiæ prioris & posterioris, si ab aliquo remoueatur ratio repugnantiæ prioris, nec etiam posterius repugnabit. propter hoc inquit philosophus 4. phy. quòd si duo corpora possent esse in eodem loco, etiam infinita possent esse, cum ergo eadem sit ratio in intellectu nostro quare plura non possit simul intelligere, & quare non possit intelligere infinita, quia videlicet per plures species illa intelligeret, non potest autem simul pluribus speciebus vti si ab aliquo intellectu remoueatur quòd ea quæ intelligit, per plures species cognoscat: sicut poterit plura per vnam speciem simul intelligere, ita & infinita quantum est ex parte intellectus cognoscentis, & ita cùm pluralitas intelligibilium nullam faciant differentiam in cognitione diuina, eò quòd quicquid intelligit, per suam essentiam simul intelligat, nec etiam infinitas differentiam faciet, quantum est ex parte intellectus diuini: quod intendit San. Tho. per istam rationem concludere, sicut enim plura per suam essentiam simul cognoscit, ita per eandem infinita potest cognoscere simul. cui si addatur quòd in præcedenti ratione sumptum est, scilicet quòd infinito non repugnat cognosci, nisi inquantum successiuè cognoscitur: relinquitur nullam repugnantiam esse, quin intellectus diuinus infinita cognoscat, neque inquam ex parte intellectus, neque ex parte cognoscibilis. Vnde ista ratio est prioris rationis confirmatio. Confirmatur & authoritate psalmistæ vbi dicitur sapientiæ eius non est numerus. Quantum ad secundum deducit, San. Tho. ex prædictis differentiam inter intellectum diuinum & nostrum in cognitione infiniti: & ponit quadruplicem differentiam quæ huius diuersitatis est causa. Prima est, quia intellectus noster simpliciter est finitus: secunda est, quia intellectus noster cùm diuersa per diuersas species cognoscat, non potest infinita per vnam cognitionem cognoscere, sed bene intellectus diuinus. Tertia est ex præcedenti sequens quia intellectus noster non potest simul multa cognoscere, & ita non potest infinita cognoscere nisi successiuè ea numerando, intellectus autem diuinus multa simul intuetur, quasi per vnam speciem visa, quarta est, quia intellectus diuinus est eorum quæ sunt, & eorum quæ non sunt, non autem intellectus noster.

ADVERTENDVM quòd prima differentia, quia scilicet intellectus noster est finitus, intellectus autem diuinus infinitus, per se sumpta non est causa diuersitatis respectu cognitionis infinitorum, sed cum aliis: quia secundum doctrinam San. Thomæ anima Christi cognoscit infinita in verbo, & tamen intellectus eius est finitus. Vel etiam dicendum, quòd quia intellectus noster est finitus, ideo non potest cognoscere simpliciter infinitum. neque etiam anima Christi, vt dicitur tertio sententiarum, sed tantùm infinitum secundum quid, quando per aliquid vnum anima cognoscit, sicut anima Christi per verbum: intellectus autem diuinus qui est infinitus, potest simpliciter infinita cognoscere.

Quantum ad tertium, respondetur obiectioni, & quia fundatur obiectio super authoritate philosophi dicentis, quòd infinitum inquantum infinitum est ignotum, dicitur quòd est ignotum, si per mensurationem suarum partium cognoscere ipsum aliquis vellet, quod esset cognoscere infinitum inquantum infinitum, non autem sic ipsum deus cognoscit, sed totum simul, vnde non cognoscit (vt ita dicatur) infinitum secundum quòd est infinitum, sed vt ad suum scientiam se habet ac si esset finitum.

ADVERTE, Primò ex doctrina sancti Thomæ prima parte quæst. 14. artic. 12. primum cum de ratione quantitatis sit ordo partium, & infinitum sequatur quantitatem: cognoscere infinitum per modum infiniti, est cognoscere ipsum numerando partem post partem, & ideo inquit Sanctus Thomas hic, quòd hæc est propria ratio quantitatis, vt scilicet per numerationem suarum partium cognoscatur, & quia nunquam completi posset numeratio infiniti, ideo infinitum inquantum infinitum est ignotum. Quid est cognoscere infinitum per modum infiniti.

Aduertendum secundò quòd ideo dixit Sanctus Thomas deum non cognoscere infinitum inquantum infinitum: addito (vt ita dicatur) quia vt dicitur veri. quæstione secunda secundæ septimum de ipso deo: si fiat vis in verbo, infinitum, nulli est finitum: sed pro tanto potest aliquo modo dici finitum comparatum ad diuinam cognitionem, quia ita perfectè ab ipsa cognoscitur, sicut finitum ab intellectu finito, & quia non cognoscitur successiuè, sed simul sicut finitum.

Quomodo infinitum à deo perfectè cognoscitur.

CONSIDERANDVM postremò, quòd quum dicimus deum infinitam multitudinem perfectè cognoscere, non est sic intelligendum, quasi ad aliquod vltimum eius cognitio pertingat. repugnat enim infinito ea parte qua est infinitum, habere vltimum, sed quia nulla pars illius latet eius cognitionem: & sicut quacunque data parta infiniti adhuc vlterior datur in infinitum: ita quacunque visa videt deus vlteriorem: & quum nulla remaneat sibi incognita, videt tamen nullam esse vltimam: & hoc est ipsum infinitum perfectè cognosci à Deo.

Quantum ad quartum, quum dupliceum ponamus in Deo scientiam, scilicet visionis, & simplicis intelligentiæ: inquit Sanctus Thomas deum cognoscere infinita scientia simplicis intelligentiæ: quia cognoscit ea quæ sunt in potentia sua, & creaturæ, quæ sunt infinita. non autem scientia visionis, cuius ea quæ aliquando sunt actu, non sunt infinita. ex quo sequitur maiorem rationis, qua sic arguebatur, singularia sunt infinita, sed infinitum est ignotum: ergo non cognoscit singularia, esse falsam. non sunt enim singularia infinita, quum generatio secundum fidem ex nostra parte sit infinita.

Deus quo modo cognoscit infinita scientia visionis.

SED occurrit dubium, quia Sanctus Thomas videtur sibipsi contradicere. Nam in quæst. de veri. quæst. 20. artic. 4. ad primum. & p. p. quæst. 14. artic. 14. tenet quòd non solùm potest absolutè loquendo, deus cognoscere infinita scientia visionis, sed etiam nunc de facto cognoscit: quia cognoscit infinitas cogitationes damnatorum, si animæ damnatorum perpetuæ sunt, & habent volubiles cogitationes: cuius oppositum hic dicitur. Respondetur quòd hoc loco loquitur de naturis subsistentibus: quia argumentum supponebat singulana subsistentia esse infinita. De istis enim non est verum quòd scientia visionis infinita cognoscat, quia deus non produceret infinita subsistam scientia visionis ad accidentia & non per se subsistentia extenditur. sic enim infinita scientia visionis cognoscit, sicut infinitas partes continui, & infinitas cogitationes damnatorum.

Quòd Deus cognoscit vilia. Cap. 70.

HOc autem habito, ostendendum est quòd Deus cognoscit vilia: & quòd hoc nobilitati scientiæ eius nõ repugnat, sed attestatur. †1.dist.35. q.2.ar.3. ad 5.

Quantò enim aliqua virtus actiua est fortior, tantò in remotiora suam actionem extendit, vt etiam in sensibilium actionibus apparet. vis autem diuini intellectus in cognoscendo res similatur virtuti actiuæ. intellectus enim diuinus non recipiendo à rebus cognoscit, sed magis per hoc quòd eis influit. quum igitur sit infinitæ virtutis in intelligendo, vt ex supradictis patet: oportet quòd eius cognitio vsque ad remotissima extendatur. sed gradus nobilitatis & vilitatis in omnibus entibus attenditur secundum propinquitatem & distantiam à deo, qui est infinitæ nobilitatis: ergo quantumcunque vilissima in entibus deus propter maximã virtutem sui intellectus cognoscit.

2 Præterea, omne quod in eo quod est, vel quale quid est, actu est: & similitudo primi actus est, & ex hoc nobilitatem habet, quia etiam quod potentia est, ex ordine ad actum nobilitatis est particeps. sic enim esse dicitur. Relinquitur igitur quòd vniumquodque in se consideratum nobile est: sed vile dicitur respectu nobilioris. à Deo autem distant nobilissimæ aliarum rerum, non minus quàm vltimæ rerum creaturam distent à supremis. Si igitur hæc distantia impediret diuinam cognitionem, multò magis impediret illa, & sic sequeretur quòd nihil Deus cognosceret aliud à. se quod suprà † probatum est. si igitur aliquid aliud à se cognosceret quantumcunque nobilissimum pari ratione cognosceret quodlibet quantumcunque dicatur vilissimum. †Cap. 2.

3 Amplius, bonum ordinis vniuersis nobilius est qualibet parte vniuersi, quum partes singulæ ordinentur ad bonum ordinis, qui est in toto sicut ad finem, vt per Philosophum patet in vndecimo Metaphysicæ. † si igitur deus cognosceret aliquam aliam naturam nobilem, maximè cognosceret ordinem vniuersi. hoc autem cognosci non potest nisi cognoscantur nobiliora & †vel 12. c. com. 52.

ra & viliora, in quorum distantijs & habitudinibus ordo vniuersi consistit. Relinquitur igitur quòd Deus cognoscit non solùm nobilia, sed etiam quæ vilia reputantur.

4 Adhuc, vilitas cognitorum in cognoscentem non redundat per se. hoc est enim de ratione cognitionis, vt cognoscens contineat species cogniti secundum modum suum. per accidens autem potest redundare in cognoscentem vilitas cognitorum: vel eò quòd dum vilia considerat, à nobilioribus abstrahitur cogitandis, vel eò quòd ex consideratione vilium in aliquas indebitas affectiones inclinatur: quod quidem in Deo esse non potest, vt ex dictis patet: non igitur derogat diuinæ nobilitati vilium rerum cognitio: sed magis pertinet ad diuinam perfectionem: secundum quòd omnia in seipsa habet, vt suprà ostensum est. †Cap. 54.

5 Adhuc, virtus aliqua non iudicatur parua, quæ in parua potest, sed quæ ad parua determinatur. nam virtus quæ in magna potest, etiam in parua potest. cognitio ergo quæ simul potest in nobilia & vilia, non est iudicanda vilis: sed illa quæ in vilia tantùm potest: sicut in nobis accidit. Nam alia consideratione cõsideramus diuina & humana: & alia scientia est vtriusque. vnde compositione nobilioris inferior vilior reputatur: in Deo autem non est sic. nam eadem scientia & consideratione seipsum & omnia alia considerat. Non igitur eius scientiæ aliqua vilitas asscribitur ex hoc quòd quæcunque vilia cognoscit.

Auth. sacr. scripturę.

Huic autem consonat quod dicitur Sapien. septimo de diuina sapientia, quòd attingit vbique propter suam munditiam: & nihil inquantum incurrit in illam.

Respõsio ad rationẽ cõtrarię opin.

Patet etiam ex prædictis quòd ratio quæ in oppositum obijciebatur, ostensæ veritati non repugnat. nobilitas enim scientiæ attenditur secundũ ea ad quæ principaliter ordinatur scientia. & non ad omnia quæcunque in scientia cadunt. sub nobilissima enim scientia apud nos cadunt, non solùm suprema in entibus, sed etiam infima. nam philosophia prima considerationem suam extendit à primo ente ad ens in potentia, quod est vltimum in entibus. Sic autem sub diuina scientia comprehenduntur infima entium, quasi cum principali cognito simul nota. diuina enim essentia est principale à Deo cognitum, in quo omnia alia cognoscuntur, vt suprà ostensum est.

Patet etiam quòd hæc veritas non repugnat dictis Philosophi in vndecimo Metaphysicæ: nam ibi intendit ostendere quòd diuinus intellectus non cognoscit aliud à se, quod sit sui intellectus perfectio, quasi principale cognitum: & secundum hunc modũ dicit quòd vilia melius ignorantur quàm cognoscantur: quando scilicet est alia cognitio vilium & nobilium: & vilium consideratio consideratione nobilium impedit.

Super cap. 70.

SExta conclusio respondens sextæ obiectioni est, Deus cognoscit vilia: nec hoc eius derogat nobilitati, imò eam attestatur. Probatur primò, Deus est infinitæ virtutis in intelligendo. ergo eius cognitio vsque ad remotissima extenditur: ergo ad quæcunque vilissima. Probatur prima consequentia, quia vis diuini intellectus in intelligendo assimilatur virtuti actiuæ: quum non accipiendo à rebus cognoscat, sed magis per hoc quòd eis influit. quãto aut virtus actiua est fortior: tanto ad remotiora suam actionem extẽdit. Secunda quoque probatur, quia gradus nobilitatis & vilitatis in entibus, attenditur secũdum propinquitatem & elongationem à Deo.

ADVERTE quum inquit Sanctus Thomas quòd Deus magis intelligit per hoc, quòd rebus influit, quòd ly per hoc, non accipitur causaliter, sed consecutiue, & concomitanter. non enim influere rebus, est causa Deo intelligendi res, sed econuerso quia intelligit, influit, quod intellectu concepit.

Secundò, si non cognosceret vilia, sequeretur quòd nec etiam nobilissima intelligeret, & sic intelligeret alia à se. Probatur consequentia, supponendo quòd vniumquodque in se consideratum nobile sit, quia omne quod quomodocunque est, siue actu, siue potentia, est similitudo primi actus, & ex hoc nobilitatem habet. sed vile dicitur aliquid respectu nobilioris tunc sic. A deo nobilissimæ aliarum rerum non minus distant, quàm vltimæ rerum creaturam à supremis, quia videlicet illæ distant sicut finitum ab infinito: istæ autem sicut finitum à finito. ergo si distantia vilium à nobilissimis impedit ne vilia cognoscantur à Deo, multò magis distantia nobilissimarũ rerum à Deo impediet earum cognitionem.

Tertiò, Deus cognoscit ordinem vniuersi, ergo nobiliora & viliora cognoscit. Probatur antecedens, quia bonum ordinis vniuersi est nobilius quàm libet parte vniuersi, quum partes singulæ ad eius bonum ordinentur, vt dicitur 12. Metaphys. tex. 52. & ideo si Deus aliquam naturam nobilem cognosceret, maximè cognosceret vniuersi ordinem. consequentia etiam probatur: quia talis ordo cognosci non potest nisi cognoscantur nobiliora & viliora, in quorum distantijs & habitudinibus consistit.

ADVERTE quum inquit Sanctus Thomas, quoniam bonum ordinis vniuersi nobilius est qualibet parte vniuersi, quòd hoc non est sic intelligendum, quasi ipsa ordinis habitudo secundum se sit nobilissimum entium: sed quoniam omnes partes vniuersi simul sumptæ secundum quòd sunt ordinatæ est nobilissimum entium, & qualibet parte per se sumpta nobilius.

Quartò, si vilitas cognitorum redundaret in cognoscentem, non posset esse nisi per accidens, vel scilicet quia dum vilia considerat, à nobilioribus abstrahitur cogitandis, vel quia ex eorum consideratione in aliquas indebitas affectiones inclinatur. horum autem neutrũ Deo potest contenire: ergo, &c. maior probatur, quia de ratione cognitionis est vt cognoscens contineat cognitum secundum modum suum, id est quantumcunque res cognita vilis sit, in intelligente tamen est secundum modum intelligentis: ideo vilitas per se in intelligente redundare non potest: sed si redundat, hoc est per accidens.

Quinto, cognitio quæ simul potest in nobiliora & vilia, non est iudicanda vilis, sed talis est cognitio diuina, quum Deus & se & alia eadem scientia & consideratione consideret. ergo, &c. Probatur maior, quia virtus non iudicatur parua quæ in parua potest, sed quæ ad parua determinatur, quia scilicet in parua tantùm potest. nam quæ potest in magna, potest etiam in parua, quando scilicet parua continentur in magnis. non autem si sint omnino disparata: ergo similiter cognitio quæ potest simul in nobilia & vilia, non est iudicanda vilis, sed quæ potest tantùm in vilia, sicut in nobis, in quibus alia scientia diuinorum, & alia humanorum, & in comparatione nobilioris, inferior vilior reputatur. Confirmatur authoritate Sapientis septimo.

EX ISTIS respondetur ad rationem in oppositum, & ex abundanti ad authoritatem Aristotelis quæ adduci potest. Quum enim dicitur, quòd nobilitas scientiæ ex nobilitate scibilis pensatur: respondetur, quòd hoc intelligendum est de iis ad quæ scientia principaliter ordinatur, & non de omnibus quæ in scientia cadunt. Sub nobilissima enim scientia apud nos cadunt, non solùm suprema in entibus, sed etiam infima: vt patet in philosophia prima, cuius consideratio extenditur à primo ente, vsque ad ens in potentia: infima autem sub diuina scientia cadunt quasi cum principali cognito simul nota.

ADVERTE quòd prima philosophia licet de materia quæ est potentia, tractet, quæ etiam est de consideratione naturalis, alia tamen & alia ratione in vtraque consideratur. pertinet enim ad primam philosophiam inquantũ pars entis, ad naturalem autem inquantũ pars entis mobilis, & subiectum primum transmutationis. Ens reale est subiectũ Metaphysicæ. Ex hoc quod dicit Sanctus Thomas primæ philosophiæ considerationem extendi à primo ente vsque ad ens in potentia, habetur quòd ens reale est subiectum Metaphysicæ, non autem ens commune enti reali & enti rationis. Nam si esset ens commune enti reali & enti rationis, non poneretur hic ens in potentia pro infimo ad Metaphysicam pertinente, sed ens rationis. quod manus habet de entitate, quàm ens in potentia, quod est materia. Ad Aristotelem qui videtur velle 12. Metaphysicę text. 51. quòd Deus non intelligit aliud extra se, & quòd vilia melius ignorantur quàm sciuntur, dicitur primò quòd mens eius est, quòd Deus nihil aliud à se intelligit quod sit perfectio sui intellectus, quasi principale cognitum. Dicitur secundò, quòd vilia melius ignorantur quàm sciuntur, quando alia est cognitio vilium & nobilium, & vilium consideratio impedit considerationem nobilium. Metaphysicæ.

Quòd Deus cognoscit mala. Cap. 71.

ITem restat ostendere quòd Deus etiam cognoscat mala. Bono enim cognito malum oppositũ cognoscitur. sed Deus cognoscit omnia particularia bona, quibus mala opponuntur: cognoscit igitur Deus mala. †Idem p. p. q. 14. ar. 10.

2 Præterea, contrariorum rationes in anima nõ sunt contrariæ: aliàs non simul essent in anima, nec simul cognoscerentur: ratio ergo qua cognoscitur malum, non repugnat bono, sed magis ad rationem boni pertinet. Si igitur in Deo propter suam absolutam perfectionem inueniuntur omnes rationes bonitatis, vt suprà † ostensum est: relinquitur quòd in ipso sit ratio qua malũ cognoscitur, & sic est etiam malorum cognoscitiuus. †Cap. 50.

3 Item, verum est bonum intellectus: ex hoc enim aliquis intellectus dicitur bonus, quòd verum cognoscit. verum autem non solùm est bonum esse bonum, sed etiam malum esse malum. sicut enim verum est esse quod est, ita verum est non esse quod non est. bonum igitur intellectus etiam in cognitione mali consistit. sed cùm diuinus intellectus sit perfectus bonitate, non potest illi deesse aliqua intellectualium perfectionum. adest igitur illi malorum cognitio.

4 Amplius, Deus cognoscit rerum distinctionem: † vt suprà ostensum est, sed in ratione distinctionis est negatio. distincta enim sunt quorum vnum nõ est aliud. vnde & prima quæ seipsis distinguuntur, mutuò negationem includunt: ratione cuius negatiuæ propositiones in eis sunt immediatæ: vt, nulla quantitas est substantia. cognoscit enim Deus negationem. priuatio autẽ quæ- †1 ex. c. 4.

Universidad de Deusto
Biblioteca

dam negatio est in subiecto determinato, vt in 4.Meta. ostenditur: cognoscit igitur priuationem, & per consequens malum, quod nihil est aliud quàm priuatio debitæ perfectionis.

†Cap.49. †tex.co.13. 5 Præterea, si Deus cognoscit omnes species rerum, vt suprà ostensum est & probatum: & etiam à quibusdam philosophis cõceditur & probatur: oportet quòd cognoscat contraria. tum quia quorundam generum species sunt contrariæ, tum quia differentiæ generum sunt contrariæ, vt patet in Metap. † sed in contrarijs includitur oppositio formæ & priuationis: vt ibidem habetur. ergo oportet quòd Deus cognoscat priuationem, & sic per consequens malum.

†Cap.56. 6 Adhuc, Deus non solùm cognoscit formam, sed etiam materiam, vt suprà † ostensum est: materia autem cùm sit ens in potentia, cognosci perfectè non potest: nisi cognoscatur ad quæ eius potentia se extendit: sicut & in omnibus alijs potentijs accidit. extendit autem se potentia materiæ & ad formam, & ad priuationem. quod enim esse potest, potest etiam & non esse. ergo Deus cognoscit priuationem, & sic cognoscit per consequens malum.

Item, Deus cognoscit aliquid aliud à se: ergo maximè cognoscit quod est optimum: hoc autem est ordo vniuersi, ad quem sicut ad finem omnia particularia bona ordinantur: in ordine autem vniuersi sunt quædam quæ sunt ad remouendum nocumenta quæ possent ex quibusdam alijs prouenire: vt patet in his quæ dantur animalibus ad defensionem: ergo huiusmodi nocumenta Deus cognoscit: cognoscit igitur mala.

7.ratio. Præterea, in omnibus malorum cognitio nunquam vituperatur, secundum id quod per se scientię est, id est, secundum iudicium quod habetur de malis, sed per accidens, secundum quòd per considerationem malorum interdum aliquis ad malum inclinatur. hoc autem non

†Cap.13. est in Deo, quia immutabilis est, vt suprà † ostensum est: nihil igitur prohibet quin Deus mala cognoscat.

Auth.sacr. scripturę. Huic autem consonat quod dicitur Sapien. septimo, quòd Dei sapientiam nõ vincit malitia. Prouerbiorum decimoquinto, Infernus & perditio coram Domino. Et in Psalm. 68. Delicta mea à te non sunt abscondita. Et Iob vndecimo dicitur, Ipse nouit hominum vanitatem: & videns iniquitatem, nónne considerat? Scien-

Pulchra declaratio quomodo aliter intellectus diuinus intelligat malum, quàm intellectus noster. dum tamen quòd circa cognitionem mali & priuationis aliter se habet intellectus diuinus, atque aliter intellectus noster. nam quum intellectus noster singulas res per singulas species proprias cognoscat & diuersas: id quod est in actu, cognoscit per speciem intelligibilem, per quam fit intellectus in actu. vnde & potentiam cognoscere potest inquantum ad talem speciem quandoque se habet in potentia: vt sicut actum cognoscit per actum, ita etiam potentiam per potentiam cognoscat: & quia potentia est de ratione priuationis (nam priuatio est negatio cuius subiectum est ens in potentia) sequitur quòd intellectui nostro competat aliquo modo cognoscere priuationem, inquantum est natus esse in potentia. Licet etiam dici possit quòd ex ipsa cognitione actus sequitur cognitio potentiæ & priuationis. intellectus autem diuinus, qui nullo modo est in potentia, non cognoscit modo prædicto priuationem, nec aliquid aliud. Nam si cognosceret aliquid per speciem quæ non est ipse, sequeretur de necessitate quòd proportio eius ad illam speciem, esset sicut proportio potentiæ ad actum. vnde oportet quòd ipse intelligat solùm per speciem quæ est sua essentia. Et per consequẽs quòd intelligat se tantùm sicut primum intellectum: &

†Cap.46. intelligendo tamen se, cognoscit alia: sicut suprà † ostensum est: non solùm autem actus, sed potentias & priuationes. Et hic est sensus verborum quem Philosophus ponit in tertio de anima † dicens, aut quomodo malum cognoscit, aut nigrum. contraria enim quodam modo cognoscit. oportet autem potentiam esse cognoscens, & esse in ipso: si verò alicui non inest contrarium, scilicet in potentia, seipsum cognoscit, & actu est, & separabile.

† te.cõ.53.

Impugnatio Auer. 3. cõ.25.3. de anima. Neque oportet sequi expositionem Auerrois, qui vult quòd ex hoc sequatur, quòd intellectus qui est tantùm in actu, nullo modo cognoscat priuationem: sed sensus est quòd nõ cognoscat priuationẽ per hoc quòd est in potentia ad aliquid aliud: sed per hoc quòd cognoscit seipsum, & est semper actu.

Rursus, sciendum quòd si Deus hoc modo seipsum cognosceret, quòd cognoscendo se, non cognosceret alia entia quæ sunt particularia bona: & nullo modo cognosceret priuationem aut malum, quia bono quod est ipse, non est aliqua priuatio opposita: quum priuatio & suum oppositum sint nata esse circa idem: & sic ei quod est actus purus, nulla priuatio opponitur, & per consequens, nec malum. vnde posito quòd Deus se solùm cognoscat: cognoscendo bonum quod est ipse, non cognosceret malum. sed quia cognoscendo se cognoscit etiam entia in quibus nata sunt esse priuationes: necesse est vt cognoscat priuationes oppositas, & mala opposita particularibus bonis.

Sciendum etiam, quòd sicut Deus absque discursu intellectus cognoscẽdo se, cognoscit alia, vt suprà ostensum est: ita non oportet quòd eius cognitio sit discursiua, si per bona cognoscit mala. nam bonum est quasi ratio cognitionis mali: cùm malum nihil sit aliud quàm priuatio boni: vnde cognoscuntur mala per bona: sicut res per suas diffinitiones, non sicut conclusiones per principia. Nec etiam ad imperfectionem diuinę cognitionis cedit si mala per priuationem bonorum cognoscit: quia malum non dicitur esse nisi inquantum est priuatio boni: vnde secundum hunc solum modum est cognoscibile. nam vnumquodque quantum habet de esse, tantum habet de cognoscibilitate.

Super cap. 71.

Septima conclusio respondens septimæ obiectioni, est, Deus cognoscit mala. Circa quam tria facit Sanctus Thomas. Primò ipsam probat. Secundò eam declarat. Tertiò remouet quædam dubia. Quantum ad primum arguitur primò. Deus cognoscit omnia particularia bona quibus mala opponuntur, ergo, &c. patet consequentia, quia cognito bono malum oppositum cognoscitur, vt inferius declarabitur. Secundò, In Deo est ratio qua malum cognoscitur. ergo, &c. Probatur antecedens. Ratio qua cognoscitur malum, non repugnat bono, imò magis ad rationem boni pertinet, inquantum scilicet ipsa ratio bonum quoddam est, cùm contrariorum rationes in anima non sint contrariæ. alioquin non simul essent in anima, nec simul cognoscerentur. Sed in Deo propter suam absolutam perfectionem inueniuntur omnes rationes bonitatis. ergo, &c.

Respondẽs contrariorũ simul cognoscitur. ADVERTE circa illam propositionem implicitè dictam. Rationes contrariorum simul cognoscuntur ab anima, quòd hic intelligẽdum est non vt distinctæ omnino sunt, cùm vt superius ostensum est, intellectus noster non possit plura simul intelligere vt plura sunt, sed vt conueniunt in vna intentione contrarietatis. Intellectus enim intelligens album & nigrũ esse contraria, simul, vt sic, intelligit album & nigrum.

In Deo est ratio qua malum cognoscitur. CIRCA illam propositionẽ, In Deo est ratio qua malum cognoscitur, dubitatur: quia S. Tho. tenet veri. q.3. ar.4. quòd mali non potest concipi aliqua forma, nec in intellectu, nec in imaginatione. ergo in Deo non est ratio qua malum cognoscitur. Dicitur quòd nec in intellectu nostro, nec in intellectu diuino est ratio mali omnino distincta à ratione boni: sed bene potest esse ratio quæ boni rationẽ aliquo modo includat: ideo nulla est contradictio; quomodo autẽ hoc fit, inferius ostendetur. Tertiò, Intellectui diuino non potest deesse aliqua intellectualis perfectionũ: sed bonum intellectus etiã in cognitione mali cõsistit: ergo, &c. Probatur minor: verũ est bonũ intellectus. sed non solùm verum est bonum esse bonũ, sed etiam malum esse malũ, &c.

ADVERTE, quòd (vt superius dictum est) intellectus tunc est verus, quando quod concipit de re, illi conuenit. tunc enim rei est adæquatus. cùm autem de malo concipit quòd sit malum, tunc conuenit malo id quod intellectus de ipso concepit. ideo sic intelligendo est verus. & hoc est quod inquit S. Thomas, quoniam verum est malum esse malum. quia videlicet intellectus dicens malum conuenire malo, verum dicit. Quarto, Deus cognoscit negationem: ergo priuationem. ergo malum. Probatur antecedens. cognoscere rerum distinctionem: ergo negationem, quia in ratione distinctionis est negatio. vnde & prima quæ seipsis distinguuntur, mutuò negationem includunt, ratione cuius dicuntur immediatè negatiuæ propositiones in eis. patet etiam prima consequentia, quia priuatio est negatio quædam. secunda etiam patet, quia malum est priuatio quædam.

Prima quæ distinguuntur, mutuò negatione includunt. ADVERTE cùm dicitur, prima quæ distinguuntur, mutuò negationẽ includere: quòd non est hoc formaliter intelligendũ. non enim de ratione substantiæ est negatio quãtitatis, sed materialiter tantùm, & fundamentaliter ex propria ratione, quod in multis aliis nõ conuenit. licet enim homo non sit lapis: fundamentũ tamen primum huius negationis est homo, non inquantum homo, sed inquantũ sensibilis. propter hoc non est immediata propositio, homo non est lapis. sed negatio substantiæ à quantitate fundatur in propria ratione substantiæ, vt substãtia est: ideo secundũ se fundamentaliter negationẽ à quantitate includit. Quinto, Deus cognoscit contraria, cũ omnes rerum species cognoscat, quarum quędã sunt contrarię. & differentiæ etiã generum contrariæ sunt: ergo, &c. patet consequentia: quia in contrariis includitur oppositio priuationis & habitus, vt dicitur 10. Metaphysicæ tex. 13.

Sexto,

Sextò, Cognoscit materiam. ergo ea ad quæ se materia extendit. ergo priationem. ergo malum. Probatur prima consequentia, quia cùm sit potentia, non potest perfectè cognosci nisi cognoscatur ad quæ eius potentia se extendit. Secunda verò patet, quia se extendit eius potentia ad formam & priationem, cùm id quod potest esse, per materiæ scilicet transmutationẽ possit etiam non esse. Septimò, Cognoscit ordinem vniuersi: ergo nocumenta quæ possent ex quibusdam aliis prouenire: ergo malum. Probatur antecedens, quia si cognoscit aliud à se, maximè cognoscit quod est optimum, qualis ordo vniuersi, ad quem sicut ad finem particularia bona ordinantur. consequentia verò patet, quia quædam sunt in vniuerso ad remouendum talia nocumenta, vt patet in iis quæ dantur animalibus ad defensionem, vt cornua, & huiusmodi. Octauò, Non vituperatur malorum cognitio per se, scilicet ratione iudicii de malis, sed per accidens ratione inclinationis ad malum ex tali consideratione sequentis. sed hoc in Deo non est, cùm sit immutabilis. ergo, &c. Confirmatur authoritate Sapien. 7. Prouerb. 15. Psalm. & Iob 11.

Quantum ad secundum. Primò declarat Sanctus Thomas differentiam intellectus nostri, & diuini in cognitione priuationis & mali. Secundò ostendit quid sit quod impediret cognitionem diuinam de malis. Quantum ad primum dicit, quòd dupliciter intellectus noster cognoscere potest priuationẽ. primò inquantum cognoscit singula per singulas species, & aliquando est in potentia ad speciem. & sic sicut actum cognoscit per actum quem in se habet, hoc est per speciem intelligibilem: ita potentiam cognoscit per potentiam, inquantum scilicet aliquando est in potentia ad speciem intelligibilem, & per consequens cognoscit priuationem, cùm potentia sit de ratione priuationis. secundò inquantum ex cognitione actus cognoscit & potentiam, & priuationem. Intellectus autem diumus non intelligit per speciem quæ sit ipse, sed per suam essentiam: & ideo non intelligit per potentiam & priuationem in se existentem. sed intelligendo essentiam suam, intelligit priuationem: quia intelligendo se tanquam primum intellectum, intelligit alia, non solùm actus, sed etiam potentias & priuationes. Ad hunc sensum inquit Sanctus Thomas intelligenda sunt verba Aristot. 3. de anima text. 25. scilicet quòd intellectus qui est tantùm in actu, non cognoscit priuationem per hoc quòd est in potentia ad aliquid aliud: sed per hoc quod intelligit seipsum, & est semper in actu, non autem quòd nullo modo cognoscat priuationem: vt male interpretatus est Auerrois.

Quomodo intellectus noster cognoscit priuationẽ per potentiam in ipso existentem. CIRCA primum modum quo intellectus noster cognoscit priationem per potentiam, scilicet in ipso existentem cognoscendo potentiam & priationem. considerandum quòd intellectum cognoscere potentiam per potentiam dupliciter potest intelligi. Vno modo vt potentialitas intellectus quę nominat carentiam formæ, cum habilitate ad illam sit principium eliciti-uum intellectionis, & cognitionis potentię, sicut per actum, id est per speciem, intelligit id quod est in actu, id est, illud quod naturam quandam postmodum dicit. & hic modus est impossibilis. solus enim actus est principium actionis, non autem potentia aut priuatio. Alio modo vt cognoscendo propriam potentialitatem & priuationem, cognoscat etiam potentiam & priuationem extrinsecam. sed & hoc dupliciter intelligere possumus, scilicet aut quòd cognoscat propriam potentiam & priuationem antequam informetur specie intelligibili ad quam est in potentia: aut postquam est informatus specie. Primo modo non videtur possibile: quia cùm intellectus intelligat se sicut & alia, sicut alia si intelligit antequam specie informetur, ita neque se, neque suam potentialitatem ante speciem potest intelligere. Ideo secundus modus est accipiendus. propter quod non dixit Philosophus solùm quòd oportet cognoscentem priuationem esse in potentia, sed addidit, & esse in illo, scilicet speciem vnius oppositi: vt exponit Sanctus Thomas tertio de anima. Oportet enim si intellectus per priuationem in ipso existentem debet cognoscere priuationem, quòd aliquando sit in potentia ad speciem actus, & quòd dum illum potentialiter cognoscit, habeat in se habitum oppositum. imaginor enim quòd intellectus aliquando fuit in potentia ad speciem albi, & postmodum in actu, postquam per albi cognitionem reflexè cognouit se habere speciem albi, & esse album intelligibiliter, conuertitur etiam ad cognoscendum se quandoque fuisse non album, dum cognoscit se priuatum fuisse specie & forma albi, ac per hoc non potuisse ante huiusmodi speciem cognoscere album. & ex hoc etiam cognoscit, quòd in esse naturæ, id est, nõ album, quod forma albedinis caret. & similiter dico de cæcitate, & aliis priuationibus. Mens ergo Sanct. Thom. & Aristot. est quòd intellectus noster per speciem habitus in se existentem cognoscens priuationem formæ quæ in ipso aliquando fuit, & potentialitatem ad speciem, cognoscit etiam priuationem & potentialitatem rei existenti extra intellectum contenientem, ex similitudine proportionali intellectus ad rem.

Quia potẽtia est de ratione priuationis ideo intellectui cõpetit priationẽ cognoscere. CIRCA illam rationem, quia potentia est de ratione priuationis, sequitur quòd intellectui nostro competat aliquo modo cognoscere priuationem. Aduerte, quòd non sequitur vniuersaliter, vt qui cognoscit id quod ponitur in diffinitione alicuius, cognoscat & diffinitum, nisi confuse & indeterminatè. prius enim potest cognosci non cognito posteriori. in proposito tamen, quia potentia est de ratione priuationis, sicut subiectum de ratione suæ propriæ passionis: non potest intellectus complete cognoscere se esse in potentia, nisi etiam priuationem cognoscat in se existentem, & præsertim cùm priuatio sit immediatè consequens ens in potentia: sicut non potest cognosci perfectè homo, nisi cognoscatur proprietas ipsius, quæ ipsum immediatè concomitatur: & cognoscens hominem potest illius passiones & proprietates cognoscere. Secundò, Sanctus Thomas ostendit, quid impediret Dei cognitionem de malis, & inquit, quòd si Deus cognoscendo se non cognosceret particularia bona, nullo modo cognosceret priuationem, aut malum: quia cum ipsi malum non opponatur & priuatio, eo quòd sit actus purus, si bonum tantùm, quod est ipse, cognosceret, non cognosceret malum, quia. s. neque quia sit in potentia, vt dictum est, neque per cognitionem boni oppositi. Quia autem cognoscendo se, cognoscit etiam in quibus nata sunt esse priationes, necesse est vt cognoscat priuationes oppositas. Ex his patet quòd intellectus diuinus differt quantum ad mali cognitionem ab intellectu nostro, quia non cognoscit per potẽtiam & priuationem in se existentem, neque per propriam speciem boni oppositi intellectum perficientem, sicut intellectus noster: licet in hoc conueniat, quòd per cognitionem boni oppositi cognoscit malum, sicut & noster intellectus.

Bono diuino nihil opponitur vt priuatio. ADVERTE, cùm dicitur bono diuino nihil opponi vt priuationem, quòd intelligendum est secundum propriam rationem, sed secundum comunem rationem boni, scilicet inquantum absolutè est bonum, bene sibi opponitur malum, vt dicitur veri. quæst. 2. artic. vlt. malum enim & bonum sunt opposita.

Quantum ad tertium duo remouet dubia. Posset enim primò aliquis dicere, cognoscit Deus mala per bona. ergo cognitio Dei est discursiua: cuius oppositum ostensum est suprà. secundò cognoscere aliquid tantùm per aliud cognitum, est imperfectè cognoscere: ergo si malum Deus cognoscit tantùm per bonum, cognitio Dei erit imperfecta. Ad primum respondet quòd non est discursus, quia cognoscuntur mala per bona, non sicut conclusiones per principia, sed sicut res per suas diffinitiones. bonum enim est quasi ratio cognitionis mali, cùm malum nihil aliud sit quàm priuatio boni. Ad secundum dicit, quòd cognitio mali per bonum, non est imperfecta, quia malum non est natum alio modo cognosci.

Malum cognoscitur per bonũ sicut per suam rationem. CIRCA respondionem ad primũ dubitatur. Si bonum est ratio mali, & cognoscitur malum per bonum, sicut res per suam diffinitionem: ergo malum non differt à bono, quia res non differt à sua diffinitione. secundo sequitur quòd intellectus cognoscens malum non format proprium conceptum de ipso. hoc autem est falsum, nam de cæcitate concipit quòd est priuatio visus: qui conceptus conuenit tantùm cæcitati, & sic de aliis.

Vtrum intellectus de malo proprium conceptum formet. AD primum horum dicitur, quòd non est mens Sanct. Thom. dicere bonum esse diffinitionem mali, sed quòd in eius diffinitione clauditur, malum enim est priuatio boni, & cæcitas priuatio visus. & quia cùm aliquid cognoscitur per id quod est de eius ratione, nõ dicitur illud per discursum cognosci: sed per primam operationem intellectus: ideo dictum est quòd ille modus cognitionis quo malum cognoscitur per bonum, pertinet ad modum quo res cognoscitur per suam diffinitionem: id est, ad primam operationem intellectus pertinet.

Vtrũ Deus habeat propriam ideã mali. AD secundum primò respondeti potest, quòd vtique verum est quòd de malo nullus formatur conceptus quidditatiuus, cùm nullam quidditatem dicat, sed magis negationem quidditatis & formæ, sed intellectus sicut per eam dem speciem intellectualem qua cognoscit bonum, cognoscit malum: ita per eundem conceptum quo cognoscit quidditatem boni, cognoscit etiam malum illi oppositum. non enim oportet vt omne cognitum cognoscatur per proprium speciem, aut per proprium conceptum illius repræsentatiuum, sed sufficit quòd aliquod per similitudinem sui oppositi cognoscatur. Vnde veri. q.2. ar.15. dicitur quòd ex hoc ipso quòd cognoscitur aliquid, cognoscitur eius priuatio. Non obstat autem huic, quòd malum proprio nomine significatur, nomen autem nihil significat nisi mediante conceptu. Potest enim dici, quòd tali nomine non importatur aliquis conceptus quid rei, sed tantùm quid nominis dicens. Potest secundò respondeti, quòd licet intellectus de malo proprium conceptum formet, illumque proprio nomine explicet, ille tamen conceptus non excludit boni conceptum & rationem, imo per ipsam speciem & similitudinem boni format in se conceptum mali continentem boni rationẽ: sicut cùm dicimus cæcitatem esse priuationem visus. vnde negatur consequentia si intelligatur de conceptu proprio, id est, sibi soli conuenienti. si autem intelligatur de proprio secundum præcisionem siue exclusionem conceptus boni, conceditur, & negatur falsitas. ad cuius probationem dicitur, quòd conceptus ille est propriis primo modo, non autem secundo modo, vt ex se constat. Vnde & quod aliquando dicit Sanctus Thomas, quòd malum non potest cõcipi aliqua forma, vt veri. q.3. 4. sextum. intelligẽdum est de forma excludente rationem boni, nõ autem quòd nullus de malo formetur conceptus: alioquin non intelligeretur vt aliquid à bono distinctum.

Vtrũ Deus habeat propriam ideã mali. SED secundum istam responsionem resultat dubium. Sequitur enim secundum ipsam, quòd Deus mali in se propriam habeat ideam, cuius oppositum vbicunque de ideis loquitur, Sanctus Thomas tenet. probatur sequela: quia cùm idea secundum quod nominat similitudinem & rationem cognoscendi, conceptui intellectus nostri proportionabiliter respondeat, videtur quòd de omnibus habeat proprias ideas quæ proprio conceptu à nobis cognoscuntur.

Ad hoc dubium negatur sequela. Ad cuius probationem dupliciter dici potest. primò quòd Deus habet proprias ideas omnium quæ proprio conceptu, id est, omnem conceptum alterius rei excludente, intelliguntur. modo dicitur quòd malum non intelligitur à nobis proprio conceptu hoc modo, vt patuit: ideo non sequitur quod inferebatur. Secundò, quòd Deus habet propriam ideam eorum quæ proprio conceptu intelliguntur, si naturam aliquam dicant: non autem si dicant negationem, quia idea quæ est in mente diuina, repræsentat per se ea quæ aliquo modo diuina essentia participant. malum autem non dicit diuinæ essentiæ participationem, imò magis participationis huiusmodi negationem: ideo ipsius non oportet esse propriã ideam, licet à nobis aliquo conceptu proprio concipiatur.

Quòd Deus sit volens. Cap. 72.

†Idem p.p. q.9. ar.1. EXpeditis his quę ad diuini intellectus cognitionem pertinent, nunc restat considerare de Dei voluntate. Ex hoc enim quòd Deus est intelligẽs, sequitur quòd sit volẽs. cùm enim bonum intellectum sit proprium obiectum voluntatis: oportet quòd bonum intellectum inquãtum huiusmodi sit volitum: intellectum autem dicitur ad intelligentẽ: necesse est igitur quòd intelligens bonum inquantum huiusmodi sit volens. Deus autem intelligit bonum. cùm enim sit perfectè intelligens, vt ex supradictis patet: intelligit ens simul cum ratione boni. est igitur volens.

2 Adhuc, cuicunque ineat aliqua formarũ: habet per illam formam habitudinem ad ea quæ sunt in rerũ natura: sicut lignum albũ per suam albedinem est aliquitura: sicut lignum albũ per suam albedinem est aliquibus simile, & quibusdam dissimile: in intelligente autem & sentiente est forma rei intellectæ & sensatę. cùm omnis cognitio fiat per aliquam similitudinem. oportet igitur esse habitudinem intelligentis & sentientis ad ea quæ sunt intellecta & sensata secundum quòd sunt in rerum natura: non autem hoc est per hoc quòd intelligunt & sentiunt: nam per hoc magis attenderetur habitudo rerum ad intelligentem & sentientem: quia in

Universidad de Deusto
Biblioteca

telligere & sentire est secundum quòd res sunt in intellectu & sensu secundum modum vtriusque. habet autem habitudinem sentiens, & intelligens ad rem quæ est extra animam, per voluntatem & appetitum: vnde omnia sentientia & intelligentia appetunt & volũt: voluntas tamen propriè in intellectu est. cùm igitur Deus sit intelligens, oportet quòd sit volens.

3 Amplius, illud quod consequitur omne ens, conuenit enti inquantum est ens. quod autem est huiusmodi, oportet quòd in eo maximè inueniatur, quod est primum ens. Cuilibet autem enti competit appetere suam perfectionem, & conseruationem sui esse: vnicuique tamen secũdum suum modum: intellectualibus quidem per voluntatem: animalibus per sensibilem appetitum, carentibus verò sensu per appetitum naturalem: aliter tamen quæ habent, & quæ non habent. nam ea quæ non habent, per appetitiuam virtutem sui generis desiderio tendunt ad acquirendum quod eis deest: quæ autem habent, quietantur in ipso. Hoc igitur primo enti quod Deus est, deesse non potest. cùm igitur ipse sit intelligens, inest sibi voluntas qua placet sibi suum esse, & sua bonitas.

4 Item, intelligere quantò perfectius est, tantò delectabilius est intelligenti: sed Deus intelligit, & suum intelligere est perfectissimum, vt suprà ostensum est. ergo intelligere est ei delectabilissimũ. Delectatio autem intelligibilis est per voluntatem: sicut delectatio sensibilis est per concupiscentiæ appetitum. est igitur in deo voluntas. ‡Cap.44.

5 Præterea, forma per intellectum considerata non mouet nec aliquid causat nisi mediante voluntate: cuius obiectum est finis & bonum, à quo mouetur aliquis ad agendum: vnde intellectus speculatiuus non mouet neque imaginatio pura absque æstimatione boni vel mali. sed forma intellectus diuini est causa motus & esse in alijs. agit enim res per intellectum, vt infrà ostendetur. oportet igitur quòd ipse sit volens.

6 Item, in virtutibus motiuis & habentibus intellectum primò inuenitur voluntas: nam volũtas omnem potentiam applicat ad suum actum. intelligimus enim quia volumus: imaginamur quia volumus, & sic de alijs: & hoc habet, quia obiectum eius est finis: quanuis intellectus non secundum modum causæ efficientis & mouentis, sed secundum modum causæ finalis moueat voluntatem proponendo sibi suum obiectum, quod est finis. primò ergo mouenti conuenit maximè habere voluntatem.

7 Præterea, liberum est, quod sui causa est. & sic liberum habet rationem eius quod est per se. voluntas autem primò habet libertatem in agendo. inquantum enim voluntariè agit quis, dicitur liberè agere quamcunque actionem. primò igitur agenti maximè competit per voluntatem agere, cui maximè competit per se agere.

8 Amplius, finis, & agens ad finem, semper vnius ordinis inueniuntur in rebus. vnde & finis proximus qui est proportionatus agenti, incidit in idem specie cum agente tam in naturalibus quàm in artificialibus. nam forma artis per quam artifex agit, est species formę quę est in materia: quæ est finis artificis: & forma ignis generantis qua agit, est eiusdem speciei cum forma ignis geniti, quæ est finis generationis. Deo autem nihil coordinatur quasi eiusdem ordinis nisi ipse. aliàs essent plura prima: cuius contrarium ostensum est suprà. ipse igitur est primum agens propter finem, qui est ipsemet, ipse: igitur non solùm est finis appetibilis, sed appetens (vt ita dicam) se finem, & appetitu intellectuali, cùm sit intelligens qui est voluntas. Est igitur in Deo voluntas.

Hanc autem Dei voluntatem sacræ scripturæ testimonia confitentur. Dicitur enim in Psalmo 134. Omnia quæcunque voluit fecit Dominus. Et Roma. 11. Voluntati eius quis resistit?

Super cap. 72.

POstquam determinauit Sanctus Thomas de perfectione diuina quantum ad intellectum, incipit determinare de ipsa quantum ad voluntatem. Circa hoc autem duo facit. Primò agit de voluntate inquantum voluntas est: secundò, inquantum habet rationem liberi arbitrii. cap. 87. Circa primum duo facit. Primò agit de ipsa voluntate. secundo, de conditione volendi, cap. 80. Circa primum tria facit. Primò determinat de voluntate diuina quantum ad esse: secundo, quantum ad qualitatem, cap. sequenti: tertiò, quantũ ad obiectum, cap. 73. Quantum ad primum ponitur conclusio hic. Deus est volens, & probatur, primò ex prædictis. Deus est intelligens bonum: ergo est volens. Pater antecedens, quia cùm sit perfectè intelligens, intelligit ens simul cum ratione boni. consequentia verò probatur. Bonum intellectum est proprium obiectum voluntatis: ergo bonum intellectum inquantum huiusmodi est volitum. ergo intelligens bonum inquantum huiusmodi est volens. prima consequentia non probatur: secunda verò probatur, quia intellectum dicitur ad intelligentem.

Quomodo bonum intellectũ est obiectum voluntatis.

CIRCA antecedens & eius probationem considerandum, quòd bonum dupliciter potest apprehendi ab intellectu, materialiter scilicet & formaliter. Materialiter apprehenditur, quando considerantur res quæ secundum se quidem est bona, sed tamen non considerantur in ipsa ratio bonitatis, sed ratio veritatis, aut aliqua alia ratio. Formaliter autem apprehenditur, quando consideratur in ipso ratio bonitatis, ita videlicet quòd intellectus iudicat illud esse bonum & conueniens intelligenti. Bonum primo modo apprehensum non habet rationem obiecti actualis voluntatis, nec habet mouere voluntatem, sed tantùm secundo modo. Propter hoc volens ostendere Sanctus Thomas quòd Deus intelligit bonum secundum quòd habet rationem actualis obiecti voluntatis, concludit quòd intelligit ens simul cum ratione boni propter perfectionem cognitionis suæ, qua omnem rei rationem apprehendit. cognoscit enim ens habere rationem boni, & per consequens habere rationem appetibilis & volibi.

CIRCA primam consequentiam aduerte quòd sicut nihil aliud est dicere, hoc est proprium obiectum intellectus, quàm hoc est intellectum siue intelligibile: quia intellecti siue intelligibilis nomine (hic enim pro eodem vtrunque accipimus) importatur formalis ratio obiecti intellectus inquantum est obiectum: sicut per visibile importatur ratio formalis obiecti visus inquantum est obiectum. ita nihil aliud est dicere, bonum intellectum est proprium obiectum voluntatis, quàm bonum intellectum inquantum huiusmodi est volitum. significatur enim quòd ratio obiecti voluntatis inquantum obiectum est, quæ importatur per hoc quòd dico volitum siue volubile, fundatur super bono apprehenso formaliter, inquantum est apprehensum & intellectum: ita quod non haberet bonam rationem voliti, nisi esset formaliter intellectum: sicut si diceremus quòd corpus inquantum coloratum habet rationem visibilis. quia ergo idem dicitur per antecedens & consequens primæ consequentiæ, sed in consequente exprimitur proprium nomen obiecti voluntatis, quod in antecedente non exprimitur: ideo illam consequentiam tanquam ex se manifestam Sanctus Thomas non probat.

CIRCA secundum consequẽtiam & eius probationem aduerte, quòd cùm ordo potentiarum sit secundum ordinem obiectorum: necesse est, si obiectum voluntatis vt obiectum est fundatur super obiecto intellectus vt est obiectum: quòd etiam fundetur voluntas super intellectum, & quòd volens fundetur super intelligens: ita scilicet quòd vnum alterum concomitetur. Et super hoc fundatur consequentia & probatio eius. bonum enim intellectum inquantum huiusmodi, id est, inquantum intellectum, est fundamentum voliti, & sunt materialiter idem, ratioque vnius rationem alterius concomitatur: ita quòd nihil habet rationem voliti nisi sit bonum intellectum, & ad bonum intellectum inquãtum huiusmodi consequitur ratio voliti. Intellectum autem dicit ordinem ad intelligentem tanquam eius scilicet formale obiectum vt obiectum est: sicut visibile dicit ordinem ad videntem: ideo oportet vt intelligens & volens sit materialiter idem, quantum videlicet ad suppositum: & esse intelligentem sit fundamentum vnde aliquid habet vt sic volens.

Secundò, Omna intelligentia & sentientia appetunt & volunt, sed Deus est intelligens: ergo est volens. Probatur antecedens: in omni intelligente & sentiente est habitudo ad rem secundum quòd est extra, cùm in ipsis sit forma rei intellectæ & sensatæ. habens autem aliquam formam, per illam habet habitudinem ad ea quę sunt in rerum natura: vt patet de ligno albo quod per suam albedinem aliquibus est simile, aliquibus verò dissimile, aut, ergo hoc est per hoc quod intelligunt & sentiunt, aut per aliquid aliud scilicet per appetitum & volũtatem. non primum: quia per hoc magis attenderetur habitudo rerum ad intelligentem & sentientem, cùm intelligere & sentire sint secundum quòd res sunt in intelligente & sentiente, ergo secundum, ergo, &c.

CIRCA antecedens aduerte quòd accipiendum est diuisim, reddendo, scilicet singula singulis, non enim omnia sentientia volunt, sed omnia sentientia appetunt, & omnia intelligentia volunt, vnde subiunxit Sanctus Thomas: Voluntas autem propriè in intellectu est, id est, in natura intelligente.

CIRCA hunc autem processum multipliciter dubitatur. Primò, quia videtur Sanct. Thom. contradictionem implicare. si enim cuicunque inest aliqua formarum, illud habet per illam habitudinem ad ea quæ sunt in rerum natura. in intellectu autem & sensu inquantum intelligens & sentiens est, intelligitur forma rei intellectæ & sensatæ: sequitur quòd intelligens & sentiens per hoc quòd intelligit & sentit, habet habitudinem ad rem secundum quòd est extra, ergo implicatur contradictio cùm subiungitur quòd hoc non est per hoc quòd sentiunt & intelligunt. secundò intelligis rem secundum esse quod in seipsa habet, & similiter sensus sentit. Et assimilatur rei existenti extra per formam quam habet. ergo falsum est quòd intelligens & sentiens per hoc quòd intelligit & sentit, non habet habitudinem ad rem secundum quòd est extra. Tertiò, sicut ad hoc quòd intellectus intelligat, necesse est vt res sit in anima: ita ad hoc vt volens velit: quia voluntas non fertur in bonum nisi vt cognitum. ergo non magis volens habet habitudinem ad rem vt est extra quàm intellectus. Quartò, Si iste processus teneret, sequeretur quòd intelligens vellet quicquid intelligeret. si enim in intelligente est habitudo ad rem secundum quòd extra est, & hoc habitudo non contenit sibi nisi per voluntatem: ergo omne quod intellectus intelligit, sub voluntate cadit, hoc autem falsum est: quia quod speculatiuè intelligitur, non cadit sub voluntate vt sic. ergo, &c.

Verum intelligens & sentiens inquantũ huiusmodi habet habitudinem ad rem extra.

AD euidentiam primi dubii considerandum est, quòd aliter conuenit habitudo intellectui ad rem intellectam, vt intellecta est per formam quam in se habet: & aliter rebus materialibus ad id quod habet eandem formam aut oppositam. intellectus enim habitudo ad rem intellectam vt est intellecta, est habitudo fundata super vnitate quadam, secundum quòd intellectus in actu est ipsum intellectum in actu. Et ideo eo modo sibi conuenit habitudo per formam quam habet ad ipsam rem intellectam, quomodo sibi conuenit vt sit ipsum intellectum in actu. est autem ipsum intellectum in actu, non secundum esse quod habet extra intellectum: quia secundum illud esse non vnitur intellectui sed secundũ esse intentionale quod habet in intellectu. ex quo resultat vt per eandem formam intelligibilem intellectus sit actu, & intellectum sit actu intellectum: vt superius est explicatum. Sequitur ergo quòd intelligens vt intelligens non dicit habitudinem ad rem intellectam vt intellecta est secundum esse quod habet extra intellectum: sed secundum quòd est in intellectu. & idem dico de sentiente. Propter hoc dicit S. Thom. quòd per hoc magis attenditur habitudo rerum ad intelligentem & sentientem, quia videlicet ex hoc quod res intelligitur & sentitur, necesse est vt eleuetur ad spirituale esse per quod vnitur intelligenti & sentienti in quo fundatur habitudo huiusmodi, quod enim a suo esse naturali necesse est abstrahi, si ad aliquid dicitur habere habitudinem, ei potius attribuitur aliimilatio & habitudo, vt possit dici quòd ipsa res in esse naturali existens habet habitudinem ad aliud per esse abstractum quod in ipso habet, quam econtrario aliud habeat ad ipsam habitudinem vnionemque, & identitatem consequentem. Ad argumentum ergo dicitur, quòd vtique intellectus informatus rei similitudine, habet aliquam habitudinem ad rem extra. Illa tamen habitudo non est habitudo intelligentis in actu vt sic, ad intellectum in actu vt sic: secundum quod intellectum formaliter refertur ad intelligentem. & econuerso quæ scilicet est habitudo identitatem & vnionem cum altero consequens. non enim intellectum formaliter est actu intellectum per esse quod habet extra, sed per esse quod habet in intellectu. Ideo non valet hæc consequentia: intelligens habet habitudinem ad rem secundum quod est extra: ergo illam habet per hoc quòd intelligit formaliter. habet quidem, sed non per hoc quòd intelligit, imo per hoc quòd vult, vnde illa propositio, intelligens per hoc quòd intelligit, habet habitudinem ad rem extra, potest habere duplicem sensum. vnus est quòd intelligendo habeat talem habitudinem formaliter, quasi habitudo ad rem extra sit habitudo intelligentis, vt intelligens est, ad rem intellectam, vt est actu intellecta: & tunc propositio est falsa, & eius oppositum tenet hic Sanctus Thomas. non enim habitudo intelligentis, vt intelligens est ad rẽ est vt extra, sed vt est in intellectu: vt ostendimus. Alius est quòd talis habitudo & connexitur intelligentẽ vt est intelligẽs, quasi intelligere sit origo talis habitudinis. & sic habet veritatem. habitudo enim volentis & inclinatio in rem apprehensam per intellectum, consequitur ad apprehensionem intellectus.

Ad secundum dicitur, quòd ista propositio, Intellectus intelligit rem secundum esse quod habet in seipsa, sine secundum esse quod habet extra intellectum, duplicem sensum habere potest. vnus est quod ipsum esse rei ad extra, sit id quod intelligitur. alius est, quòd esse ad extra, sit rei ratio quòd sit actu intellecta, & fundamentum habitudinis illius. si primo modo intelligatur, conceditur quòd res intelligitur secundum esse quod habet ad extra, & sic potest concedi quòd intelligens inquantum intelligens habet habitudinem ad rem ad extra, sed sic non loquitur hoc loco Sanctus Thomas, cùm hæc sit materialis consideratio rei intellectæ. Si secundo modo intelligitur, sic negatur illa propositio. non enim esse ad extra est rei ratio quare sit actu intellecti ab aliquo intellectu, licet esse in intellectu, & sic intelligens vt intelligens. siue vt dicens habitudinem ad intellectum in intellectu, non dicit habitudinem ad rem secundum quod est ad extra, sed secundum quòd in intellectu. Et quia Sanctus Thomas loquitur formaliter, ideo absolutè negatur intelligentem per hoc quòd intelligit, habere habitudinem ad rem extra vt est extra. & ideo cùm oporteat vt habens aliquam formam habeat habitudinem ad ea quæ sunt in rerum natura formaliter, vt sunt in rerum natura: oportet aliud quærere vnde intelligens habitudinem habeat ad rem extra intellectum formaliter: ita quod esse ad extra, sit ratio terminandi illam habitudinem.

Vbi aduertendum quòd cùm species intelligibilis non habeat esse completum, nisi dum intellectus actu intelligit: non perfectè & actualiter intellectus habet similitudinem ad rem intellectam nisi dum intelligit. Ideo loquens Sanctus Thomas de habitudine intelligentis quæ consequitur formam intelligibilem, loquitur de habitudine quæ conuenit intelligenti secundũ quòd actu intelligit. & quia habitudo intelligentis actu vt sic ad rem intellectam formaliter, non est ad rẽ vt extra, sed vt in intellectu. ideo inquit quòd intelligens non dicit habitudinem ad rem secundum quod est extra per hoc quod intelligit: cùm hoc autem sit aut quòd & res ad extra, & esse eius extra intellectum potest esse materialiter res intellecta.

Ad tertium dicitur quòd esse in anima, aliter requiritur ex parte obiecti intellectus, & aliter ex parte obiecti voluntatis. ex parte enim obiecti intellectus requiritur tanquam ratio formalis, à qua aliquid habet vt sit actu intellectum respectu huius intelligentis. est enim actu intellectum per hoc quòd est vnum cum intellectu. ex parte verò obiecti voluntatis requiritur vt conditio obiecti, ad hoc vt moueat in ratione causæ finalis: quia nisi bonum apprehenderetur, non moueret voluntatem: sed ipsum esse ad extra est ratio formalis qua re appetatur res. appetitus enim fertur in rem non secundum esse intentionale quod habet in anima, sed secundum quòd extra animam esse habet: ita quòd esse reale est rei ratio quòd sit volita & desiderata, & ratio voliti, vnde habet quòd sit volita. esse autem in anima est obiecti conditio in ratione mouentis considerati.

Ad quartum dicitur quòd loquitur Sanctus Thomas de forma absolutè, & simpliciter secundum propriam rationem formæ, non de hac vel illa in particulari. per formam enim intelligibilis, & sensibilis absolutè, & secundum suum ordinem consideratam intelligens & sentiens habet habitudinem ad rem secundum quòd est extra, qua sicut formam naturalem consequitur inclinatio naturalis, ita formam apprehensam sequitur inclinatio & appetitus animalis. sed tamen oportet vt illa forma apprehensa sit boni & conuenientis, vt bonum & conueniens est. vnde quod & ait S. Thom. alibi, Quolibet forma in particulari absolutè considerata, sed de quolibet ordine formarum. ad vnum enim formarum ordinem sequitur inclinatio naturalis, ad alium verò inclinatio animalis. Ideo oportet esse appetitum naturalem, & appetitum animalem: qui tamen non habet actualem habitudinem & inclinationem ad rem, nisi sit sub ratione conuenientis apprehensa. Ex istis patet error Scoti in 4. sen. dist. 49. q. 4. dicentis non esse differentiam inter intellectum & voluntatem quantum ad hoc quòd est ad extra vel ad intra terminari. & quòd notitia intuitiua terminatur ad rem in se. constat enim ex dictis, quòd nulla notitia terminatur ad rem extra, nisi ipsa res sit intra intellectum per suam similitudinem. & sic esse in intellectu est ratio rei quòd sit actu intellecta: licet res ad extra sit id quod est immaterialiter intellectum.

Tertiò, Deo placet suum esse, & sua bonitas: ergo est volens. Patet consequentia, quia Deus est intelligens: & ideo si appetit aliquid, hoc est per voluntatem quæ est appetitus intellectiuus. Probatur antecedens: cuilibet enti conuenit appetere suam perfectionem, & conseruationem sui esse suo modo: vt dum non habet, desideret per appetitiuam virtutem sui generis, videlicet aut naturalem, aut sensitiuam, aut intellectiuam: & dum habet, quietetur in ipso. ergo & hoc primo enti conuenit: quia quod consequitur omne ens, conuenit enti inquantum est ens. quod autem huiusmodi est, maximè conuenit primo enti.

Quomodo appetitus essendi sit naturalis.

SED occurrit dubium. appetere enim conseruationem sui esse pertinet ad appetitum naturalem. ergo per hoc quod Deus cõplacet in suo esse, non sequitur quòd sit volens. Respondetur quòd dupliciter potest dici appetitus naturalis, aut. I. vt opponitur libero appetitui, aut vt opponitur ei qui sequitur apprehensionem. primo modo appetitus sui esse conseruandi, est naturalis in habentibus intellectum non autem secundo modo. licet enim natura intellectualis inquantum naturalis est, naturalem & necessariam inclinationem habeat ad conseruationem sui esse, ista tamen inclinatio pertinet ad voluntatem, & sequitur apprehensionem intellectus.

Quarto, Intelligere Deo est delectabilissimum. ergo Deus est volens. Probatur antecedens: quia intelligere quanto est perfectius, tanto est delectabilius intelligenti. Consequentia etiam probatur, quia delectatio intelligibilis est per voluntatem, sicut sensibilis per concupiscentiæ appetitum.

Quinto, forma intellectus diuini est causa motus & esse in alijs, cùm Deus agat res per intellectum. ergo, &c. Probatur consequentia, quia forma per intellectum considerata, non mouet nec aliquid causat nisi per voluntatem, cuius obiectum est finis & bonum, à quo aliquis mouetur ad agendum. intellectus enim speculatiuus nõ mouet, neque imaginatio pura absque æstimatione boni vel mali.

ADVERTE quòd non propter hoc vult dicere Sanctus Thomas, quòd intellectus speculatiuus possit mouere adiuncta existimatione boni vel mali. hæc enim existimatio iam ad intellectum practicum aliquo modo pertinet, qua iudicatur aliquid esse fugiendum vel prosequendum: sed est sensus, quòd intellectus simpliciter si ecclatiuus non mouet, sicut neque imaginatio pura, quæ scilicet nihil dicit de fugiendo aut prosequendo. sed bene intellectus aliquo modo practicus, qui est de ratione boni aut mali, & imaginatio de aliquo vt bonum est aut malum.

Sextò, Deus est primum mouens: ergo, &c. Probatur consequentia, quia in virtutibus motiuis & habentibus intellectum primo inuenitur voluntas, eò quòd ipsa omnem potentiam applicet ad actum suum quod habet, quia obiectum eius est finis, quanuis & intellectus per modum causæ finalis, non autem per modum efficientis mouet voluntatem.

Quomodo potentia ad quam pertinet finis, habet mouere omnes alias efficiendo.

ADVERTE ex iis quæ dicit hic Sanctus Thomas quòd potentia ad quam pertinet finis, habet mouere omnes alias efficiendo: & ideo tenet primum locum in ordine mouentium effectiuè: non autem tenet primũ locum in ordine mouentium simpliciter: quia ipsa ab intellectu mouetur motione finis, dum proponit sibi obiectum suum: quomodo autem ho- sit, est in superioribus ostensum.

Per se agere dupliciter contingit.

Septimò, Deo maximè competit per se agere: ergo agere per voluntatem. Probatur consequentia, quia liberum habet rationem eius quod est per se: cùm liberum sit quod sui causa est. sed voluntas primò habet libertatem in agendo. dicitur enim quis liberè agere inquantum voluntariè agit: ergo quod per se agit, per voluntatem agit.

ADVERTENDVM quòd per se agere dupliciter potest intelligi: aut scilicet vt idem est quod agere per propriam formam: & sic agere per se non est vniuersaliter agere per voluntatem. aut vt idem est quod agere non per motionem necessariam alicuius exterioris: & sic agere per se est agere per voluntatem. voluntas enim à nullo extrinseco cogi potest, & vt liberà a nullo necessitari.

ADVERTE ex doctrina Sancti Thomæ veri, quæst. 29. quòd libertas arbitrii formaliter quidem residet in voluntate, ad quam formaliter pertinet electio: sed tamen radicaliter est in ratione: quia appetitus sequitur modum cognitionis. ideo hoc loco inquit, quòd voluntas primo habet libertatem in agendo. quasi dicet et quòd illi primo conuenit libere agere, & eligere formaliter: licet ita libertas ex modo cognitionis originem ducat.

Octauò, Deus est finis appetibilis, & appetens se finem, vt ita dicatur: ergo est volens. Patet consequentia, quia cùm sit intelligens, si se appetit, intellectuali appetitu appetit. Antecedens verò probatur, quia finis, & agens ad finem, semper vnius ordinis inueniuntur in rebus. quod patet ex eo, quòd finis proximus, qui est proportionatus agenti, incidit in idem specie cum agente, tam innaturalibus quàm artificialibus: sed Deo nihil coordinatur tanquam eiusdem ordinis nisi ipse, cùm non sint plura prima entia. ergo ipse est primum agens propter se finem. ergo est appetens se finem: cùm agens propter finem appetat finem.

ADVERTE fundamentum huius rationis esse, quòd cùm agens propter finem, proximum & proportionatum sit vnius ordinis entium cum ipso fine, quia videlicet agens naturale agit propter formam naturalem, & agens artificiale propter formam artificiatam, & sic de aliis: nihil autem collocetur in vno ordine cum Deo, eò quod solus ipse sit primum ens. nam: oportet dicere Deum non esse finem proximum alicuius agentis creati, nec aliquem finem creatum esse proportionatum agenti diuino: sed ipsum Deum esse finem ipsius Dei agentis. & Deum agere propter finem ipsum: & quia finis intelligibilis, necesse est vt intelligibi proportionatum. & cùm ipse sit finis intelligibilis, necesse est vt intelligibiliter appetatur, quod est per voluntatem appetere.

ADVERTE etiam quòd cùm dixit Sanctus Thomas Deum appetere se finem: addidit, vt ita dicatur: quia secundum proprietatem vocabuli appetere est respectu rei non habitæ, & accipitur prout idem est quod desiderare, sed tamen aliquando eius extenditur significatio, vt omnis actus voluntatis dicatur appetere. & hoc modo hic accipitur cùm dicitur Deum appetere se finem. addidit ergo Sanctus Thomas illa verba, vt improprietatem locutionis ostenderet. Confirmatur postremò authoritate Psalm. Omnia quæcunque voluit, &c. Et Apostoli Rom. 11. Voluntati eius quis resistit, &c.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quòd voluntas Dei sit eius essentia. Cap. 73.

†Idem p.p. q.19.ar.1. ad tertium. q.10.ar.3. ad secundũ.

EX hoc autem apparet quòd sua voluntas nõ est aliud quàm sua essentia. Deo enim conuenit esse volentem inquantum est intelligens, vt ostensum est. Est autem intelligens per essentiam suam, vt suprà† probatum est. ergo & volens. Est igitur voluntas Dei ipsa eius essentia.

†Cap.44.

2 Adhuc, sicut intelligere est perfectio intelligentis: ita & velle est perfectio volentis. Vtrunque enim est actio in agente manens: non autem transiens in aliquid passum, sicut calefactio: sed intelligere Dei est eius esse, vt suprà probatum est: eò quòd cùm esse diuinum sit secundum se perfectissimum, nullam superuenientẽ perfectionem admittit, vt suprà ostensum est. est igitur & diuinum velle esse ipsius. ergo voluntas Dei est eius essentia.

3 Amplius, cùm omne agens agat inquãtum actu est: oportet quòd Deus qui est actus purus, per suam essentiam agat: velle autem est quædam Dei operatio: oportet igitur quòd Deus per suam essentiam sit volens. sua igitur voluntas est sua essentia.

4 Item, si voluntas esset aliquid additum diuinę substantiæ: cùm diuina substantia sit quid completum in esse, sequeretur quòd voluntas adueniret ei quasi accidens subiecto: sequeretur etiam quòd diuina substantia compararetur ad ipsam quasi potentia ad actũ: & quòd esset compositio in Deo, quæ omnia suprà improbata sunt † Non est igitur possibile quòd diuina voluntas sit aliquid additum diuinæ essentiæ.

†Cap.16.

Super cap.73.

SEcundò agit de voluntate diuina quantum ad eius quidditatem, & ponit hanc conclusionem. Voluntas Dei non est aliud quàm sua essentia. Probatur. Primò, Deus est intelligens per essentiam suam: ergo & volens. ergo voluntas est eius essentia. Probatur prima consequentia, quia Deo conuenit esse volentem inquantum est intelligens.

Ordo volitatis ad diuinã essentiam ordini intellectus ipsam proportionatur.

ADVERTENDVM quòd cum voluntas non conueniat Deo nisi inquantum naturæ intellectiuæ est, & actualis volitio sibi non conueniat nisi inquantum actu intelligit: oportet vt ordo voluntatis ad essentiam, ordinis intellectus ad ipsam proportionetur. & ideo si intellectus est idem quod essentia in Deo, sit quòd Deus per suam essentiam intelligat, non per aliquid superadditũ, necesse est vt & voluntas sit ipsa essentia, & ita quòd Deus per suam essentiam velit: & hoc est huius rationis fundamentum. Secundò, Velle est perfectio volentis, cùm sit actio vnumanens, sicut intelligere: ergo velle diuinum est eius esse. ergo voluntas, eius essentia. Probatur prima consequentia ex proportione ad intelligere: quia intelligere est esse diuinum, eò quòd esse diuinum cùm sit perfectissimum, nullam superuenientem perfectionem admittat. Tertiò, Deus per suam essentiam agit, cùm sit actus purus. ergo per essentiam suam est volens, cùm velle Dei sit quoddam operari. ergo, &c.

Quartò, Nisi sic esset, sequeretur quòd voluntas adueniret Deo sicut accidens, cùm diuina substantia sit quid completum in esse. sequeretur etiam quòd diuina substantia compararetur ad ipsam vt potentia ad actum, & quòd esset compositio in Deo: quæ omnia superius sunt improbata. ergo, &c.

Quòd principale volitum Dei est diuina essentia. Cap. 74.

†Idem p.p. q.19.ar.1. ad tert. de po. q.1.ar.1. 27. ad quar.

EX hoc autem vlterius apparet quòd principale diuinæ voluntatis volitum est eius essentia. Bonum enim intellectum est obiectum volũtatis, vt suprà dictum est: id autem quod à Deo principaliter intelligitur, est diuina essentia, vt probatum est. † diuina igitur essentia est id de quo principaliter est diuina voluntas.

†Cap.48.

2 Item, appetibile comparatur ad appetitum sicut mouens ad motum, vt suprà dictum est: & similiter se habet volitum ad volentem: cùm voluntas sit de genere appetitiuarum potentiarum in nobis. si igitur voluntatis diuinæ sit aliud principale volitum quàm Dei essentia: sequetur quòd aliquid aliud sit superius diuina voluntate quod ipsam mouet: cuius cõtrarium ex prædictis patet.

3 Præterea, principale volitum vnicuique volenti est causa volendi. cùm enim dicimus, volo ambulare, vt sanet: causam nos reddere arbitramur. & si quæratur, quare vis sanari, procedetur in assignatione causarum, quousque perueniatur ad finem vltimum, qui est principale volitum, quod est causa volendi per seipsum. Si igitur Deus aliquid aliud velit principaliter quàm seipsum: sequetur quòd aliquid aliud sit ei causa volendi. sed suum velle est suum esse, vt ostensum est. † ergo aliquid aliud erit ei causa essendi, quod est contra rationem primi entis. †Cap.73.

4 Adhuc, vnicuique volenti principale volitum est suus vltimus finis: nam finis est per se volitus, & per quem alia fiunt volita: vltimus autẽ finis est ipse Deus: quia ipse est summũ bonum, vt ostensum est. † ipse igitur est principale volitum suæ voluntatis. †Cap.41.

5 Amplius, vnaquæque virtus ad suum obiectũ principale secundum æqualitatem proportionatur: nam virtus rei secundum obiecta mensuratur, vt patet per Philosophum in primo de cælo & mundo. Voluntas igitur essentiæ ex æquo proportionatur suo principali obiecto: & similiter intellectus & etiam sensus. Diuinæ autem voluntati nihil ex æquo proportionatur nisi eius essentia: igitur principale obiectum diuinæ voluntatis est diuina essentia. Cùm autem diuina essentia sit Dei intelligere, & omnia alia quæ in ipso esse dicuntur: manifestum est quòd eodem modo principaliter, vult se intelligere, se velle, se esse vnum: & quicquid aliud est huiusmodi. text.cõ.116.

Super cap. 74.

TErtiò ostendit Sanctus Thomas quæ sint diuinæ voluntatis obiecta. Circa hoc autem duo facit. primo agit de volito principali, secundò de volitis secundariis, cap. sequenti. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem. Principale volitum diuinæ voluntatis est diuina essentia. Probatur primò sic. Quod à Deo principaliter intelligitur, est diuina essentia. ergo, &c. Probatur cõsequentia, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, aduerte quod principaliter intellectum non solùm accipitur id quod primum secundum nostrum modum concipiendi apprehenditur, sed etiam id quod est summè intelligibile, tale enim est etiam summè volitum, & principaliter. Secundò, Si non sic esset, aliquid esset superius diuina voluntate, quod ipsam moueret. cuius contrarium ex prædictis patet. Probatur consequentia: quia appetibile comparatur ad appetitum sicut mouens ad motum, & similiter volitum ad volentem, cùm voluntas sit de genere appetitiuarum potentiarum in nobis.

Appetibile mouet voluntatem.

ADVERTENDVM ex doctrina Sanct. Thom. veri. q.23. articul.1. tertium & prima quæst.19. artic.2. secundum. Cùm dicitur appetibile comparari ad appetitum, sicut mouens ad motum, quòd hoc intelligitur de primo & per se appetibile quod est finis: non autem de secundario appetibili, quod propter finem appetitur. Nam tale (vt dicitur primo se. d.45.ar.2. secundum) non se habet vt mouens voluntatem, sed vt effectum & motum ab ea.

ADVERTE etiam quòd inquit Sanct. Thom. voluntatem in nobis esse de genere potentiarum appetitiuarum, vt ostenderet oportere etiam in Deo secundum nostrum modum intelligendi finem mouere voluntatem. genus enim potentiarum appetitiuarum inuenitur in Deo suo modo proportionaliter ad nostrum appetitum: sicut & genus cognoscitiuarum potentiarum: sed sicut potentia cognoscitiua est in Deo quantum ad perfectionem actus, qui est cognoscere, non autem quantum ad imperfectionem: ita & appetitus est in Deo, non quidem quantum ad hunc actum qui est appetere, qui aliquam imperfectionem includit, sed quantum ad alios actus, quales sunt delectari, amare, & huiusmodi: & quia commune est appetitui quantum ad omnem actum respectu finis vt à fine moueatur, ideo & hoc in Deo ponere oportet secundum nostrum modum intelligẽdi, quo ex creaturis Deum cognoscimus, & quo apprehendimus Dei voluntatem ac eius bonitatem vt duo distincta. Si autem finis diuinæ voluntatis poneretur aliquid ab ipsa realiter distinctum, oporteret vt ab illo voluntas diuina realiter moueretur motione causæ finalis, & hoc est fundamẽtum huius rationis. Tertiò, Si Deus aliquid aliud velit principaliter quàm seipsum, aliquid aliud erit Deo causa volendi, ergo & causa essendi, cùm suum velle sit suum esse. Probatur consequentia, quia principale volitum vnicuique volenti est causa volendi.

ADVERTE quòd hæc ratio distinguitur à præcedenti, quia in illa comparabatur obiectum ad potentiam, in ista autem comparatur ad actum, sicut causa ad effectum. Quartò, Deus est vltimus finis, quia est summum bonum: ergo, &c. Probatur consequentia, quia vnicuique volenti principale volitum est suus vltimus finis. Quintò, Diuinæ voluntati nihil ex æquo proportionatur, nisi eius essentia, ergo, &c. Probatur consequentia, quia vnaquæque virtus ad suum obiectum principale secundum æqualitatem proportionatur, cùm virtus rei secundum obiecta mensuretur, vt dicitur primo de cælo text.116.

Omnis virtus ad suũ obiectũ secundũ æqualitatẽ proportionatur.

CIRCA probationem consequentiæ attendendum, quòd ista æqualitas inter virtutem & obiectum non est semper accipienda secundum æqualitatem prædicationis, sed in aliquibus accipitur secundum qualitatem alicuius continentiæ, vt scilicet omne ad quod terminatur virtus, contineatur in principali obiecto: & quicquid continetur in principali obiecto, natum sit attingi à potentia: sic autem dicimus diuinam essentiam adæquari diuinæ voluntati, quia omne quocunque modo volitum ab ipsa continetur, in diuina essentia, tanquam in summo bono, & exemplari omnis bonitatis. nullum autem bonum creatũ continet omne quod cadit sub diuina voluntate nisi fortè continentia rationis, & analogiæ. Vbi aduertendum, quòd licet in aliis inferioribus pro adæquato obiecto potentiæ assignetur aliquid commune secundum rationem, oportet tamen Deo, quantum ad operationes immanentes assignare obiecta communia communitate virtualis continentię: quia cùm virtus diuina sit perfectissima, perfectissimam sibi obiecti communitatem oportet assignare. perfectior est autem communitas virtualis continentiæ, quàm communitas rationis secundum prædicationem, cùm illa sit continentia actualis, ista autem sit continentia potentialis, & materialis. ideo diuinæ voluntati assignatur hic diuina essentia tanquã proportionatum obiectũ, vtpote quæ virtualiter & secundum eminentiam omne volitũ contineat.

Quòd Deus volendo se, vult etiam alia à se. Cap. 75.

†Idem p.p. q.19.ar.2.

HInc autem ostẽdi potest quòd Deus volendo se vult etiam alia. Cuius enim est velle finem, eius est velle ea quæ sunt ad finem ratione finis. est autem Deus vltimus rerum finis, vt ex prædictis aliquatenus patet: ex hoc igitur quòd vult se esse, etiam alia vult quæ in ipsum sicut in finem ordinantur.

Dupliciter potest intelligi Deum velle bonitatem suam multiplicari quãtũ possibile est.

2 Item, vnusquisque eius quod est propter seipsum ab ipso volitum & amatum, perfectione desiderat. quæ enim propter se amamus, volumus esse optima, & semper meliora, & multiplicari quantum possibile est: ipse autem Deus suam essentiam propter seipsam vult & amat: non autem secundum se augmentabilis & multiplicabilis est, vt ex suprædictis † manifestum est: sed solùm multiplicabilis est secundum suam similitudinem quæ à multis participatur: vult igitur Deus rerum multitudinem ex hoc quod suã essentiam & perfectionem vult & amat. †Cap.73.

Vtrũ creaturarũ multiplicatio sit de perfectione diuina.

3 Amplius, quicunque amat aliquid secundum se & propter ipsum, amat per consequens omnia in quibus illud inuenitur: vt qui amat dulcedinem propter ipsam, oportet quòd omnia dulcia amet: sed Deus suum esse, & secundum se & propter ipsum vult & amat, vt suprà ostensum est. † omne autem aliud esse est quædam sui esse secundum similitudinem participatio, vt ex prædictis aliquatenus patet. Relinquitur igitur quòd Deus ex hoc ipso quòd vult & amat se, vult & amat alia. †Cap.73.

Deum velle alia à se, nõ dicit aliquã perfectionẽ in Deo inquantũ huiusmodi.

4 Adhuc, Deus volendo se vult omnia quæ in ipso sunt. omnia autem quodammodo præexistunt in ipso per proprias rationes, vt suprà† ostensum est. Deus igitur volendo se, etiam alia vult. †Cap.71.

5 Item, quantò aliquid est perfectioris virtutis, tantò sua causalitas ad plura se extendit, & in magis remota, vt suprà dictum est. causalitas autem finis in hoc consistit, quòd propter ipsum alia desiderantur. quantò igitur finis est perfectior, & magis volitus: tantò voluntas volentis finem ad plura extenditur ratione finis illius. diuina autem essentia est perfectissima in ratione bonitatis & finis: igitur diffundet suam causalitatẽ maximè ad multa: vt propter ipsam multa sint volita: & præcipuè à Deo, qui eam secundum totam suam virtutem perfectè vult.

6 Præterea, voluntas consequitur intellectum: sed Deus suo intellectu intelligit se principaliter, & in se intelligit omnia alia. igitur simul principaliter vult se & volendo se, vult omnia alia. Hoc autem authoritate sacræ scripturæ confirmatur. Dicitur enim Sapien. 11. Diligis omnia quæ sunt: & nihil eorum odisti quæ fecisti. Auth. sacræ scrip.

Super cap. 75.

OStenso quod sit principale volitum diuinæ voluntatis, vlterius Sanctus Thomas ostẽdit quòd sunt eius etiam aliqua secundaria volita. Circa hoc autem duo facit. Primò agit de obiectis secundariis in communi: Secundò, in particulari de quibusdam illorum, cap. 79. Circa primum duo facit. primò agit de ipsis obiectis: secundò, de modo volendi illorum, cap. sequenti. Quantum ad primum ponitur hæc conclusio. Deus volendo se, vult etiam alia. Probatur. Primò Deus vult se vt finem vltimum. ergo & alia à se vult volendo se. Probatur consequentia, quia cuius est velle finem, eius etiam est velle ea quæ sunt ad finem rationis finis.

Secundò, Vnusquisque eius quod est propter seipsum ab ipso volitum, perfectionem desiderat, & multiplicationem quantum possibile est, cùm ea quæ propter se amamus, velimus optima esse. sed diuina essentia est propter se volita à Deo. non est autem secundum se augmentabilis & multiplicabilis, sed solùm secundum suam similitudinẽ qua à multis participatur. ergo Deus volendo suam essentiam, vult etiam rerum multitudinem.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Deus volendo se vult omnia quę in ipso sunt.

Respondetur, quòd illa propositio, Deus volendo se, vult omnia quæ in ipso sunt, dupliciter potest intelligi. vno modo quòd velit illa quantũ ad esse quod habent in Deo, & sic tam entia quàm non entia in seipsis, vult esse in ipso Deo: quia non solùm entia, sed etiam non entia in Deo habent esse & rationem. Alio modo potest intelligi, quòd velit illa in seipsis esse, & sic sola entia vult esse, & ly omnia distribuit pro entibus tantùm, non autem pro non entibus, & cùm assumitur quòd omnia præexistunt in ipso per proprias rationes, intelligitur de omnibus ab ipso producendis: & per propriam rationem intelligit proprium exemplar, & propriam ideam. Vnde sensus est quòd omnia à Deo producenda sunt in ipso quantum ad eorum propriam ideam, & proprium exemplarum, non autem quantum ad proprium esse quod in seipsis habent, tales autem non sunt rationes rerum quæ nunquam erunt.

Videtur autem quòd primus sensus sit magis ad propositum. Dixit autem huiusmodi entia præexistere in Deo non absolutè, sed quodam modo: quia nõ præexistunt in eo secundum propria esse. Quintò, Causalitas finis constitit in hoc quòd propter ipsum alia desiderantur. ergo quanto finis est perfectior, & magis volitus, tanto voluntas volentis finem ad plura extenditur ratione illius finis: quia quanto aliquid est perfectioris virtutis, tanto eius causalitas ad plura & remotiora se extendit. ergo essentia diuina diffundet suam causalitatem maximè ad multa, vt propter ipsam multa sint volita maximè à Deo: quia ipsa est perfectissima in ratione bonitatis, & finis.

Quæ sit causalitas finis.

Ex antecedente hic sumpto habetur clarè à Sancto Thoma, in quo causalitas finis consistat, & quid sit causalitatem finis consistere in Metaphorica motione voluntatis: hoc enim nihil aliud est quàm esse illud propter quod alia desiderantur. Sed tamen aduertendum quòd illa res quę est finis, non de necessitate habet vt ipsam volens, velit alia propter ipsam. posset enim aliquis velle sanitatem complacendo in ipsa, & nihil ad ipsam ordinando, & similiter absolutè loquendo Deus potuisset velle bonitatem suam absque hoc quòd vellet creaturas esse. Sed si sub ratione causæ finalis ipsa res sit volita, necesse est vt aliquid propter ipsam sit volitum. propter hoc causalitas finis, vt finis est, ponitur esse vt aliquid propter ipsum desideretur. & ideo si Deus velit essentiam suam tanquam finem creaturarum, necesse est vt creaturas velit propter ipsam diuinam essentiam. Propterea concludit S. Thomas quod multa sunt volita propter diuinam essentiam maximè à Deo, qui eam secũdum totam suam virtutem perfectè vult. Nam cùm ipsa sit causa finalis creaturarũ, vult ipsam Deus vt causam finalem: & per consequens vult creaturas propter ipsam. Sexto, Deus intelligendo se principaliter intelligit omnia alia in se. ergo volendo se principaliter, vult omnia alia. patet consequentia, quia voluntas sequitur intellectum.

Sed videtur ista ratio non concludere. Cognitio enim diuini intellectus terminatur ad res secundum quòd sunt in essentia diuina. actus autem voluntatis terminatur ad res secundum quòd sunt in seipsis. modò non potest res nõ esse in diuina essentia: potest autẽ nõ esse in seipsa. ergo licet intellectus videns diuinam essentiam videat alia in ipsa, non tamen oportet quòd Deus volens essentiam suam, velit alia à se.

Respondetur quòd vtique non est necessarium, quòd Deus volendo se velit alia, vt inferius ostendetur: sicut etiam non est necessarium quòd intelligendo se, intelligat alia practicè: sed tamen sicut intellectus libere intelligit alia practicè intelligendo se, ita voluntas quæ intellectu consequitur volendo se, vult alia libere. & sic est proportio inter intellectum diuinum, & diuinam voluntatem. vnde ista ratio aut concludit non repugnantiam voluntatis diuinæ ad volendum alia, aut procedit ex suppositione quòd alia velit. Si enim alia vult Deus, illa vult volendo se.

Confirmatur conclusio authoritate sacræ scripturæ. Sapientiæ 11. Diligis omnia quæ sunt.

Quòd Deus vno actu voluntatis se & omnia alia velit. Cap. 76.

†Idem p. p. q. 19. ar. 2.

HOc autem habito sequitur quòd Deus vno actu voluntatis se & alia velit.

Omnis enim virtus vna operatione vel vno actu fertur in obiectum, & in ratione formalem obiecti: sicut eadem visione videmus lumen & colorem, qui fit visibilis actu per lumen. cùm autem aliquid velimus propter finem tantùm, id quod propter finem desideratur, accipit rationem voliti ex fine: & sic finis comparatur ad ipsum sicut ratio formalis ad obiectum: vt lumen ad colorem. cùm igitur Deus omnia alia velit propter se sicut propter finem, vt ostensum est: † vno actu voluntatis vult se & alia. †Cap. 75.

2 Amplius, quod perfectè cognoscitur & desideratur, secundum suam totam virtutem cognoscitur & desideratur. finis autem virtus est nõ solùm secundũ quòd in se desideratur, sed etiam secundum quòd alia fiunt appetibilia propter ipsum. qui igitur perfectè desiderat finem, vtroque modo ipsum desiderat, sed non est ponere aliquem actum Dei volentis quo velit se, & quo non velit se perfectè, cùm in eo nihil sit imperfectum. quolibet igitur actu quo Deus vult se, vult se & alia propter se: alia verò à se non vult nisi inquantum vult se, vt probatum est. Relinquitur igitur quòd se & alia non alio & alio actu voluntatis vult, sed vno & eodem.

3 Adhuc, sicut ex supradictis patet, in actu cognoscitiuæ virtutis discursus attenditur secundum quòd semotim cognoscimus principia, & ex eis in conclusiones venimus. si enim in ipsis principijs intueremur conclusiones, ipsa principia cognoscendo non esset discursus: sicut nec quando aliquid videmus in speculo. sicut autem principia se habent ad conclusiones in speculatiuis, ita finis ad ea quæ sunt ad finem, in operatiuis & appetitiuis. nam sicut conclusiones cognoscimus per principia, ita ex fine procedit appetitus & operatio eorũ quæ sunt ad finem. si igitur aliquis semotim velit finem, & ea quæ sunt ad finem: erit quidam discursus in eius voluntate. hoc autem in Deo esse est impossibile, cùm sit extra omnem motum: relinquitur igitur quòd simul & eodem actu voluntatis Deus vult se & alia.

4 Item, cùm Deus semper velit se: si alio actu vult se, & alio alia, sequetur quòd simul sint in eo duo actus voluntatis: quod est impossibile. nam vnius simplicis potentiæ non sunt simul duæ operationes.

5 Præterea, in omni actu voluntatis volitum comparatur ad volentem vt mouens ad motum. si igitur sit aliqua actio voluntatis ex qua vult alia à se diuersa à voluntate qua vult se, in illa erit aliquid aliud mouens diuinam voluntatem qua vult se: quod est impossibile.

6 Amplius, velle Dei est suum esse, vt probatum † est. †Cap. 73. sed in Deo non est nisi vnum esse: ergo non est ibi nisi vnum velle.

7 Item, velle competit Deo secundum quòd est intelligens. sicut igitur vno actu intelligit se & alia inquantum essentia sua est exemplar omnium: ita vno actu vult se & alia inquantũ sua bonitas est ratio omnis bonitatis.

Super cap. 76.

POstquam determinauit S. Thomas de obiectis secundarijs diuinæ voluntatis: nunc de modo volendi ipsa determinat. Et primò ex parte volentis, Secundò ex parte voliti, cap. 78. Circa primum duo facit. Primò determinat de ipso volendi modo: secundò infert vnum corollarium, cap. sequenti.

Quantum ad primum ponitur hæc conclusio. Deus vnico actu voluntatis se & alia vult. Probatur primò, Deus omnia alia vult propter se tanquam propter finem: ergo vno actu & se & alia vult. Probatur consequentia, quia finis comparatur ad id quod propter ipsum tantùm desideratur, sicut ratio formalis ad obiectum. virtus autem vno actu fertur in obiectum, & in rationem formalem obiecti, sicut eadem visione videmus lucem & colorem qui fit visibilis actu per lumen. Propter quid requiritur lumen ad videndũ.

ADVERTE cùm dixit S. Thomas quoniam cùm aliquid voluntis propter finem tantùm, illud accipit rationem voliti ex fine: quòd ideo addidit tantùm, quia id quod est ad finem, dupliciter potest appeti, scilicet secundum se, & in ordine ad finem, sicut medicina dulcis potest appeti & inquantum dulcis, & inquantum conferens ad sanitatem. quando appetitur ratione propriæ bonitatis, sic non habet rationem voliti ex ordine ad aliquem alium finem, sed tunc tantùm quando appetitur vt vtile, & ordinatum ad finem.

ADVERTE etiam quòd S. Thomas aliquando indeterminatè loquitur de effectu luminis, sicut prima quæst. 79. art. 3. fecisdum, vbi recitat & opinionem quæ tenet lumen requiri ad visum, vt faciat colores actu visibiles: & hic autem accepit primam opinionem, quã etiam tenere videtur verit. quæst. 8. artic. 14. sextum. & primo sentẽ. distinct. 45. artic. 2. primum, secundũ quam opinionem dicendum esset quòd color licet in tenebris fit actu color, non est tamen in actu sufficienti ad mouendum diaphanum motione spirituali, & propter hoc non est actu visibilis. vnde esse visibile in potentia, & fundamentaliter conuenit quidem colori in secundo modo per se: non autem esse actu visibile secundum actum completum, sed completur per hoc quòd est actu illuminatus, vt ex lumine & colore fiat vnum obiectum visus, in quo lumen est formale, color autem materiale obiectum: & lumen videtur terminatum ad corpus coloratũ, quod in corpore terminato videri posset vt sic: ittxta ea quæ dicuntur veri. quæst. 14. artic. 8. quartum. Posset tamen dici, quòd S. Thomas nec hic nec alibi dicit lumen requiri propter colores, quasi illam opinionem sequatur: sed ex suppositione illius opinionis vult habere, quòd vno actu fertur visus in colorem & lumen. si enim requiritur propter colorem, comparatur ad ipsum vt formale ad materiale.

Secundò, Quolibet actu quo Deus vult se, vult se & alia propter se: sed alia à se non vult nisi inquantũ vult se, ergo, &c. minor probata est in præcedenti capite: maior verò probatur. Non est ponere aliquem actũ Dei volentis quo velit se, & quo non velit se perfectè, cùm in eo nihil sit imperfectũ, ergo volendo se, vult se secundum totam suam virtutẽ. ergo vult se & alia propter se quolibet actu quo vult se. Prima consequentia probatur, quia quod perfectè cognoscitur & desideratur, secundum totam suam virtutem cognoscitur & desideratur. secunda verò probatur: quia finis virtus est non solùm secundum quòd in se desideratur, sed etiam secundum quòd alia fiunt appetibilia propter ipsum.

SED circa hunc processum dubium occurrit. Ex hoc enim videtur probari posse quòd Deus necessariò absolutè velit alia à se, cuius oppositum inferius ostenditur. Arguetur enim sic. Deus necessariò vult se perfectè. ergo necessariò vult se secundum totam suam virtutem. ergo necessariò vult alia propter se. antecedens patet, quia in ipso nihil potest esse imperfectum. prima consequentia & secunda probatur ex eisdem propositionibus, ex quibus probatæ sunt hoc loco in propositionibus de ineffe. prima quidẽ, quia quod perfectè desideratur, secundum totam suam virtutem desideratur. secunda verò, quia virtus finis est vt per ipsum alia appetantur. Respondetur, quòd ratio S. Thom. optimè cõcludit propositũ, nec ex ipso processu argui potest, quòd Deus alia à se necessitate absoluta velit, sed bene necessitate ex suppositione, quam

quam concedit S. Tho. inferius in volitione diuina respectu aliorum à se reperiri. Supponit enim ista ratio Deum velle alia à se propter seipsum tanquã propter finem, id quod in præcedenti capite est ostensum: & consequenter supponit diuinam bonitatem exercere causalitatem finis respectu creaturarum: & ex hac suppositione vult ostendere, quod eodem actu velit & se & alia. Ex istis autem suppositis sequitur, quòd Deus alia à se de necessitate suppositionis velit, non autem de necessitate absoluta. Nam si supponamus Deũ exercere causalitatem finis in creaturis, necessariò sequitur quòd Deus velit se tanquam exercentem causalitatem finis: & consequenter quòd necessariò velit alia à se. Sed quia illa suppositio non est absolutè necessaria, quia non necessariò Deus exercet finis causalitatem (potuit enim ab æterno nolle aliquid producere, & sic non exercere causalitatem finis, quæ est vt propter ipsum alia desiderentur & fiant) ideo non vult Deus alia à se necessariò absolutè, sed liberè. Vnde ad rationem adducta, intellectio primo consequente de virtute Dei quantum ad eius exercitium, & actualem causalitatem, conceditur consequentia de necessitate ex suppositione: negatur autem de necessitate absoluta: & ad probationem, negatur assumptum de virtute quantum ad eius actum exercitum. Similiter accepto primo consequente in sensu quo concedi tur virtus consequentia, conceditur de necessario ex suppositione, negatur autem de necessario absolutè: nec assumptum probat consequentiam de necessario absolutè, sed tantùm de necessario ex suppositione. Si autem primum consequens intelligatur de virtute finis quantum ad actum signatum, & actum primũ: sic conceditur prima consequẽtia de necessitate etiam absoluta, sed negatur vltima consequentia: ad cuius probationem dicitur quòd virtus finis hoc modo sumpta non est vt propter ipsum alia actu desiderentur: sed vt propter ipsum alia desiderari possint: sicut virtus agentis quantum ad actum primum non est vt aliquid per ipsam producatur, sed vt per ipsam aliquid produci possit. Sed ista responsio aliquam videtur difficultatem pati. si enim ista consequentia, Deus necessario vult se perfectè, ergo necessariò vult se secundum totam suam virtutem, quantum ad eius actum exercitum, & causalitatem actualem, valet facta suppositione quòd Deus causalitatem finis in creaturis exerceat: non autem valet non facta illa suppositione: sequitur quòd aliquid pertineat ad perfectionem volitionis diuinæ facta aliqua suppositione, quod non pertinet ad eius perfectionem illa suppositione non facta. Ex hoc autem vlterius sequitur, quòd absolutè aliqua perfectio quæ nunc inest diuinæ volitioni absolutè potest illi non inesse, cùm conditio quæ nunc supponitur, scilicet quòd Deus exerceat causalitatem finis in creaturis absolutè, potuerit non esse: & sic non omnis perfectio conueniens Deo est absolutè necessaria, sed aliqua est possibilis: quod est contra ea quæ in præcedentibus sunt determinata. Quomodo aliqua perfectio in existens nunc diuinę volitioni potest absolutè illi non inesse.

Respondeti ad hoc potest, quòd dupliciter aliquid ad perfectionem diuinæ volitionis potest pertinere. Vno modo intrinsecè, scilicet ex parte actus volendi in se. Alio modo extrinsecè, scilicet ex parte obiecti voliti. Si loquamur de pertinente ad perfectionem volitionis intrinsecæ: sic negatur sequela. Nam cùm actus diuinæ volitionis sit vnus respectu omnium volitorũ à Deo, & sit idem quod diuina essentia: quantũcunque ponatur ex aliqua suppositione ad aliquam rationem voliti extendi, ad quam illa suppositione facta non extenderetur, propter hoc ipse actus non haberi in se perfectionem aliquam, quam non haberet illa suppositione non facta: sed semper remanet eiusdem perfectionis intrinsecæ, sicut & diuina essentia semper eiusdem in se perfectionis manet. quantumcunque secundum diuersos respectus rationis aliquo modo possit intelligi variari. Si verò de pertinente ad perfectionem volitionis extrinsecè loquamur: sic non est inconueniens, aliquid pertinere ad perfectionem volitionis diuinæ aliqua suppositione facta, quod illa suppositione non facta ad eius perfectionẽ non pertineret. hoc enim nihil aliud est dictu, quàm quòd volitionis diuinæ perfectio, ad aliquod obiectum, vel ad aliquam rationem obiecti aliqua suppositione facta habitudinem habet, ad quod illa suppositione remota habitudinem non haberet: sicut si ponamus Deum determinasse se producturum alium mundum, pertinet ad perfectionem diuinæ scientiæ extrinsecæ. vt ad hanc Dei determinationem extendatur, hoc autem non suppositio, non pertinet ad diuinæ scientiæ perfectionem, vt ad hanc determinationem habitudinem habeat. Cùm autem instatur, quia tunc aliqua perfectio quæ nunc inest diuinæ volitioni, poterit absolutè non inesse, & sic non omnis perfectio diuina erit absolutè necessaria: dico quòd nullum horum est magis inconuenieris de perfectione sibi extrinsecè conueniente, quàm quòd habitudo diuinæ voluntatis ad creata possit absolutè sibi non conuenire, & non sit necessaria absolutè.

Tertiò, Si alio & alio actu vellet se & alia, esset quidam discursus in eius voluntate: hoc autem in Deo non est, cùm sit extra omnẽ motum. ergo, &c. Probatur antecedens, quia ita se habet finis in operabilibus, sicut principia in speculabilibus: quia sicut per principia cognoscimus conclusiones, ita ex fine procedit appetitus, & operatio eorum quæ sunt ad finem. Sed in intellectu est discursus per hoc quòd separatim cognoscuntur principia, & ex eis in conclusiones deueniuntur: ergo si aliquis seorsum velit finem, & ex eo velit ea quæ sunt ad finem, erit ibi discursus voluntatis.

ADVERTE quòd licet discursus propriè pertineat ad rationem, tamen improprie & per quandam similitudinem potest etiam in voluntate poni discursus, secundum quòd in ipsa ponitur successio operationum, quarum vna est alterius causa.

Quarto, Sequeretur quòd duo actus simul essent in voluntate diuina, quod est impossibile: quia vnius simplicis potentiæ non sunt simul duæ operationes, scilicet totaliter distinctæ. probatur consequentia, quia Deus semper vult se.

Quinto, Sequitur quòd erit aliquid aliud mouens diuinam voluntatem. Probatur consequentia, quia in omni actu voluntatis volitum comparatur ad voluntatem vt mouens ad motum: quod intelligendum est de primo & per se volito aliquo actu, vt conueniret aliis à Deo, si Deus alia vellet, non quidem volendo se, sed seorsum & separatim.

Sexto, Esse Dei est tantum vnum: ergo & velle: quia velle Dei est suum esse.

Vltimò, Intelligit vno actu se & alia, inquantum essentia sua est exemplar omnium. ergo vult se & alia vno actu, inquantum bonitas est ratio omnis bonitatis. Patet consequentia, quia velle competit Deo secundum quòd est intelligens, scilicet concomitanter & consecutiuè.

Quòd volitorum multitudo non repugnat simplicitati diuinæ substantiæ Cap. 77.

EX hoc autem sequitur, quòd volitorum multitudo non repugnat vnitati, & simplicitati diuinæ substantiæ. Nam actus secundum obiecta distinguuntur. si igitur volita plura quæ Deus vult inducere rent in ipso aliquam multitudinem: sequeretur quòd non esset in eo vna tantùm operatio voluntatis, quod est contra præostensa. Idem p. p. q. 19. ar. 2. ad quartũ.

2 Item, ostensum est quòd Deus alia vult inquantum vult bonitatem suam: hoc ergo modo comparãtur aliqua ad voluntatem Dei, quo comprehenduntur à bonitate eius. sed omnia in bonitate eius vnum sunt. sunt enim aliqua in ipso secundum modum eius, scilicet materialia immaterialiter, & multa vnitæ, vt ex supradictis †patet: relinquitur igitur quòd multitudo volitorum non multiplicat diuinam substantiam. †Cap. 55.

3 Præterea, diuinus intellectus & volũtas sunt æqualis simplicitatis, quia vtrunque diuina est substantia, vt probatum est. † Multitudo autem intellectorum nõ inducit multitudinem in essentia diuina, neque compositionem in intellectu eius: ergo neque multitudo volitorum inducit, aut diuersitatem in essentia diuina, aut compositionem in voluntate. †Cap. 73.

4 Amplius, hoc inter cognitionem & appetitum interest, quòd cognitio fit secundum quòd cognitum est aliquo modo in cognoscente: appetitus autem nõ, sed econtra secundum quòd appetitus refertur ad rem appetibilem, inquantũ appetens quærit in quo quiescat: & propter hoc bonum & malum quę respiciunt appetitum, sunt in rebus: verum autem & falsum quæ respiciunt cognitionem, sunt in mente, vt Philosophus dicit in 6. Metaph. † Quòd autem aliquid ad multa se habeat, non repugnat simplicitati eius: cùm & vnitas sit multorum numerorum principium. multitudo igitur volitorum à Deo non repugnat eius simplicitati. †tex. cõ. 8.

Super cap. 77.

EX præcedenti cõclusione deducit S. Tho. corollarię, quòd multitudo volitorum non repugnat vnitati & simplicitati diuinæ substantiæ. Probatur primò sic. Si plura volita inducerent in Deo aliquam multitudinem, non esset in eo vna tantùm operatio voluntatis: cuius oppositum est ostensum. Patet consequentia, quia secundum obiecta distinguuntur actus.

ADVERTE, quòd ex ista probatione vult habere S. Tho. quòd distinguibile proportionatum obiecto est actus: & ideo si plura obiecta faciant aliquam pluralitatem, illa erit actuum pluralitas: non autem intendit quòd per quæcunque plura obiecta plurificentur actus. vnde sensus illius propositionis est, quòd actus est id quod propriè & primò pluralitatem, quando pluralitas obiectorum aliquam pluralitatem inducit.

Secundò, omnia in bonitate diuina sunt vnum: quia aliqua sunt in ipso secundum modum eius, scilicet materialia immaterialiter, & multa vnitè: ergo, &c. Probatur consequentia, quia hoc modo comparantur aliqua ad voluntatem Dei, quo comprehenduntur à bonitate eius, cùm Deus alia velit inquantum vult bonitatem suam.

ADVERTE, quòd omnia dicuntur vnum esse in bonitate Dei, inquãtum bonitas diuina est exemplar omnis bonitatis: non autem quia cõueniant in aliqua vna bonitate à Deo producta.

Tertiò, multitudo intellectorum non inducit multitudinem in essentia diuina, neque compositionem in intellectu eius: ergo, &c. Patet consequentia, quia diuinus intellectus & diuina voluntas sunt æqualis simplicitatis, cùm vtrunque sit diuina substantia.

Quartò, appetitus est secundum quòd fertur in rem appetibilem, inquantum appetens quærit in quo quiescat: ergo, &c. Antecedens patet ex differentia inter cognitionem & appetitum: & etiam ex authoritate Arist. dicentis 6. Meta. quòd bonum & malum sunt in rebus: verum autem & falsum in intellectu. consequẽtia verò probatur, quia quòd aliquid ad multa se habeat, non repugnat eius simplicitati: vnde & vnitas est multorum numerorum principium.

Quòd diuina voluntas ad singularia bona se extendit. Cap. 78.

EX quo etiam apparet quòd non oportet nos dicere ad conseruandam simplicitatem diuinam, quòd velit alia bona in quadam vniuersitate, inquãtum vult se esse principium bonorum, quæ possunt ab ipso fluere, non autem velit ea in particulari. Nam velle est secũdum comparationem volentis ad rem volitam: nõ autem

Universidad de Deusto
Biblioteca

tem prohibet diuina simplicitas quin possit comparari etiam ad multa particularia. dicitur enim Deus optimũ vel primum etiam respectu singularium: ergo sua simplicitas non prohibet quin in speciali vel particulari alia à se velit.

2 Item, voluntas Dei ad alia comparatur inquantum bonitatem participant ex ordine ad bonitatẽ diuinam, quæ est ratio volendi Deo: sed non solùm vniuersitas bonorum, sed & singulum eorum à bonitate diuina bonitatem sortitur sicut & esse. voluntas igitur Dei ad singula bonorum se extendit.

3 Amplius, secundum Philosophum in 11. Metap. duplex bonum ordinis inuenitur in vniuerso. Vnum quidem secundum quòd totum vniuersum ordinatur ad id quod est extra vniuersum: sicut exercitus ordinatur ad ducem. † Aliud secundum quòd partes vniuersi ordinatur adinuicem: sicut & partes exercitus adinuicem. Secundus autem ordo est propter primũ: Deus autem ex hoc quòd vult se vt finis est, vult alia quæ ordinatur in ipsum vt in finem: † sicut probatũ est. vult igitur bonum ordinis totius & vniuersi in ipsum, & bonum ordinis vniuersi secũdum partes suas adinuicem. bonum autem ordinis consistit ex singulis bonis. vult igitur etiam singula bona.

†12. tex. com. 52.

†Cap. 75.

4 Præterea, si Deus non vult singula bona ex quibus constat vniuersum: sequitur quòd in vniuerso sit à casu ordinis bonũ. non enim est possibile quòd aliqua pars vniuersi omnia particularia bona cõponat in ordinem vniuersi, sed sola vniuersalis causa totius vniuersi, quæ Deus est qui per suam voluntatem agit, vt infrà ostendetur. quòd autem ordo vniuersi sit casualis, est impossibile, quia sequeretur quòd multò magis alia posteriora essent à casu. Relinquitur igitur quòd Deus etiam singula bonorum vult.

5 Adhuc, bonum intellectum inquantum huiusmodi est volitum: sed Deus intelligit etiam particularia bona, vt suprà probatum est. † vult igitur etiam particularia bona. Hoc autem authoritate scripturæ confirmatur, quæ Gen. primo ad singula opera complacentiam diuinæ voluntatis ostendit, dicens: Vidit Deus lucem quòd esset bona. similiter de alijs operibus. & postea de omnibus simul: † Vidit Deus cuncta quæ fecerat & erant valde bona.

†Cap. 65.

†Author sacr. scrip.

Super cap. 78.

SEcundo loco determinat Sanct. Thom. de modo ex parte voluntatis se tenente. Et ponit hanc conclusionem. Deus vult alia bona, non tantùm in quadam vniuersalitate, inquantum vult se esse principium bonorum quæ ab ipso possunt effluere, sed etiam in particulari: nec hoc eius simplicitati repugnat. Probatur primò. Velle etiam secundum comparationem volentis ad rem volitam. sed diuina simplicitas non prohibet quin etiam ad multa singularia comparari possit, cùm dicatur optimum & primum etiam respectu singularium, ergo, &c.

Secundò, Non solùm vniuersitas bonorum, sed etiam singulum bonorum à bonitate diuina bonitatem sortitur, sicut & esse. ergo, &c. patet consequentia: quia voluntas diuina ad alia comparatur inquantum participant diuinam bonitatem.

Tertiò, Deus vult bonum ordinis totius vniuersi in ipsum, & bonum ordinis vniuersi secundum partes suas adinuicem. ergo, &c. Patet consequẽtia, quia bonum ordinis consistit in singulis bonis. Antecedens verò probatur, quia Deus ex hoc quòd vult se vt est finis, vult alia quæ ordinantur in ipsum vt in finem: quod pertinet ad primum ordinem vniuersi: & per consequens vult etiam secundum ordinem, quia ille secundus est propter primum: vt habetur 12. Meta. 1. 52.

ADVERTE, quòd inquit Sanct. Thom. Deum ex hoc quòd vult se vt est finis, velle alia quæ ordinantur in ipsum, quia causalitas finis vt suprà dictum est, consistit: in hoc vt propter ipsum alia desiderentur. vnde si Deus vellet se absolutè, non autem vt causam finalem, non vellet alia propter seipsum. quia autem vult se sub ratione causæ finalis, ideo & alia propter seipsum vult.

Quartò, Si Deus non vult singula bona ex quibus constat vniuersum, bonum ordinis vniuersi erit à casu: hoc autem est impossibile, quia multò magis alia posteriora essent à casu. Probatur consequentia, non est possibile vt aliqua pars vniuersi, omnia particularia bona componat in ordinem vniuersi: ergo si neque causa vniuersalis quæ per voluntatem agit, ea componat: erit ordo ille à casu.

Quintò, Deus intelligit etiam particularia bona intellectu scilicet practico: ergo, &c. Patet consequentia: quia bonum intellectum inquantum huiusmodi est volitum.

Confirmatur autem Gene. primo cap. vbi ad singula opera complacentia diuinæ voluntatis ostenditur: Cùm dicitur: Vidit Deus lucem quòd esset bona. & sic de aliis operibus, & postea de omnibus simul. Vidit Deus cuncta.

Quòd Deus velit etiam quæ nondum sunt. Cap. 79.

SI autem velle est per comparationẽ volentis ad volitum: fortè alicui potest videri quòd Deus non velit, nisi ea quæ sunt: nam relatiua oportet simul esse, vt vno interempto interimatur alterũ, vt Philosophus docet. si igitur velle per cõparationem volentis ad volitum, nullus potest velle nisi ea quæ sunt.

2 Amplius, voluntas dicitur ad volita sicut creatura & creator: non autem potest dici Deus esse creator vel Dominus, vel Pater, nisi eorum quæ sunt: ergo non potest dici velle nisi ea quæ sunt. † Ex hoc autem posset vlterius concludi, si diuinum velle est inuariabile, sicut & suum esse: & non vult nisi ea quæ actu sunt, quòd nihil velit quod non semper sit. † Dicunt autẽ ad hoc quidam, quòd ea quæ non sunt in seipsis, sunt in Deo, & in eius intellectu: vnde nihil prohibet ea quæ non sunt in seipsis, Deum velle secundum quod in eo sunt.

†Coroll.

†Respõsio quorundã

†Hoc autem non videtur sufficienter dictum: nam ideo secundum hoc dicitur quilibet volens aliquid velle, quòd voluntas sua refertur ad volitum. si igitur diuina voluntas non refertur ad volitum, quod non est nisi secundum quod est in ipso, vel in eius intellectu: sequeretur quòd Deus non velit illud aliter, nisi quia vult illud esse in se, vel in eius intellectu. hoc autem non intendunt loquentes: sed quòd Deus huiusmodi quæ nõdum sunt, velit etiam esse in seipsis.

†Improbatio.

Rursus, si voluntas comparatur ad rem volitam per suum obiectum, quod est bonum intellectum: intellectus autem non solùm intelligit bonum esse in se, sed etiam in propria natura, voluntas comparabitur ad volitum, non solùm secundum quòd est in cognoscente, sed etiam secundum quòd est in seipso.

†Dicamus igitur quòd cùm bonum apprehensum moneat voluntatem, oportet quòd ipsum velle sequatur conditionem apprehensionis: sicut & motus aliorum mobilium sequuntur conditiones mouẽtis, quod est causa motus. relatio autem apprehendentis ad apprehensum est consequens ad apprehensionem ipsam. per hoc enim refertur apprehendens ad apprehensum, quòd apprehendit ipsum: non autem solùm apprehendens apprehendit rem secundum quòd est in ipso, sed secundum quòd est in propria natura: quia non solùm cognoscimus rem intelligi à nobis, quod est eam esse in intellectu: sed eam esse vel fuisse vel futurã esse in propria natura. licet igitur tunc res illa non sit nisi in cognoscente: relatio tamen consequens apprehensionem est ad eam, non prout est in cognoscente, sed prout est secundum propriam naturam quam apprehendit apprehendens. Voluntatis igitur diuinæ relatio est ad rẽ non existentem secundum quòd est in propria natura secundum aliquod tempus, & non solùm secundum quòd est in Deo cognoscente. vult enim Deus rem quæ non est nunc, esse secundum aliquod tempus: & non solùm vult secundum quòd ipse eam intelligit. Nec est simile de relatione volentis ad volitum, & creantis ad creatũ, & facientis ad factum, aut domini ad subiectam creaturam nam velle est actio in volente manens: vnde nõ contingit intelligi aliquid extra existens actu: sed facere & creare & gubernare significant actionem terminatam ad exteriorem effectum: sine cuius existentia huiusmodi actio non potest intelligi.

†Respõsio bona.

Super cap. 79.

POstquam determinauit S. Thomas de volitis secundarijs in communi, nunc de quibusdam in particulari determinat, & ponit hanc conclusionem. Deus vult etiam ea quę non sunt. Hanc autem conclusionem non probat Sanctus Thomas, sed adducit instantias contra ipsam, & soluit singulatim, ex earum solutione relinquens conclusionem esse veram, & probatam. Circa hoc autem duo fa-

Obiectio tacita.

cit. Primò ponit instantias. Secundò ad illas respondet. Quantũ ad primum duo sunt quæ circa hanc conclusionem faciunt difficultatem. Vnum est, quia cùm relatiua oporteat simul esse, & velle dicatur per comparationem volentis ad

tis ad volitum: videtur quòd nullus possit velle ea quæ non sunt. Alterũ est, quia Deus non potest dici Creator, Dominus & Pater, nisi eorum quæ sunt: ergo à simili non potest velle nisi quæ sunt. Ex quibus sequitur quòd Deus nihil velit quod non sit semper, cùm velle diuinum sit immutabile.

Quantum ad secundum respondet S. Thomas, & duo facit. Primò falsum quandam responsionem reprobat: secundò ponit veram responsionem. Dicebant ergo quidam ad has obiectiones, quòd licet aliqua in seipsis nõ sint, in Deo tamen sunt, & in eius intellectu: & sic Deus vult non entia, secundum scilicet quòd in ipso sunt.

Contra hanc responsionem quòd sit insufficiens, arguit S. Thomas dupliciter. Primò sequitur quòd Deus non velit non entia aliter quàm sine in ipso, vel in eius intellectu: sed hoc non intendunt qui de hac quæstione loquuntur, sed quòd Deus velit ea esse in seipsis: ergo, &c. Probatur consequentia, quia volens secundum hoc dicitur aliquid velle, quod refertur ad volitum. si ergo diuina voluntas ad non ens refertur tantum vt est in Deo, & in eius intellectu, sequitur quòd velit illud tantum esse in Deo, & in eius intellectu. Secundò, Intellectus diuinus non solùm intelligit bonum esse in se, sed etiam in propria natura. ergo & voluntas comparatur ad volitum eodem modo. Patet consequentia, quia voluntas comparatur ad rem volitam per suum obiectum, quod est bonum intellectum.

Ex hoc dicitur volens aliquid velle q. voluntas sua refertur ad volitum.

CIRCA propositionem illam in prima reprobatione assumptam, secundum hoc dicitur quilibet volens aliquid velle, quòd voluntas sua refertur ad volitum: attendendum quòd eius potest duplex esse sensus. vnus, quòd habitudo volentis ad volitum, sit volenti ratio quòd velit, accipiendo habitudinem pro ipso solo respectu: & iste sensus est falsus. non enim ex respectu habet volens quòd velit, imò econtrario, quia habet actum volendi circa volitum, sequitur habitudo ad ipsum. Alius sensus esse potest, quòd ex actu quo inclinatur voluntas in volitum, & ad quem consequitur respectus ad ipsum, dicitur volens velle aliquid: & hic sensus est verus, & hic intentus. Volens enim dicitur aliquid velle, quia eius voluntas in volitum inclinatur actu elicito super quem fundatur habitudo volentis ad volitum. ex quo sequitur, quòd si voluntas inclinetur in volitum tantùm, vt habet esse in intellectu, quòd volens velit tantùm esse, quod illud habet in intellectu.

Circa secundam rationem aduertendum, cùm inquit S. Thom. voluntatem comparari ad rem volitam per suum obiectum, quòd non vult excludere rem volitam ab obiecto voluntatis, quasi res volita non sit obiectum voluntatis, (hoc enim repugnatiam includit) sed vult rem volitam distinguere ab obiecto formali voluntatis. ipsa enim res volita est obiectum materiale. hoc autem quod dico, bonum intellectum est obiectum formale: & quia potentia nõ terminatur ad materiale obiectum, nisi vt subsistat rationi formali, ideo dicitur quòd voluntas non comparatur ad rem materialiter volitam nisi per bonum intellectum, id est, nisi inquantum habet rationem boni intellecti.

ADVERTENDVM quoque quòd hoc loco non facit differentiam inter intellectum & voluntatem, quantũ ad hoc quòd est comparari ad rem secundum quòd est in seipsa, cùm tamen superius inter illa quantum ad hoc posuerit differentiam, quia vt ibi declaratum est, quantum ad id quod terminat materialiter habitudinem intelligentis & volentis, non differt intellectus à voluntate. intelligit enim intellectus rem quantum ad esse quod habet extra intelligentem: & similiter voluntas vult rem secundum esse quod habet in seipsa: & hoc modo loquitur hic S. Tho. Quantum autem ad id quod est ratio terminandi propriam habitudinem vtriusque, differūt esse enim quod habet res extra intellectum, siue in ipsa, non est ratio quòd aliquid sit actu intellectum, & terminet habitudinem intelligentis vt intelligens est, sed esse quod habet in anima. esse autem rei in seipsa est ei ratio quare sit volita, & terminet habitudinem volentis, vt est volens: & hoc modo loquimur est supernus, vnde nulla est contradictio.

Quædã inter actionẽ immanentẽ & transeuntem differentia.

Remota igitur hac falsa responsione ponit S. Tho. veram responsionem. Ad primum enim respondet quòd cùm relatio consequens apprehensionem sit ad rem non solùm secundũ quòd est in intellectu, sed etiam secundũ quòd est in seipsa, licet tunc non sit nisi in intellectu, cùm apprehendens apprehendat ipsam esse secundum quòd in se est, eò quòd non solùm apprehendat ipsam intelligi, quod est ipsam esse in intellectu, sed etiam eam esse vel fuisse, vel futuram esse: oportet etiam vt relatio diuinæ voluntatis ad non entia sit non solùm secũdum quòd sunt in Deo cognoscente, sed etiam secundũ quòd in propria natura sunt secundum aliquod tempus. ipsum enim velle sequitur modum apprehensionis.

Relatiua sunt simul natura.

Sed non videtur ista ratio argumento satisfacere, non enim per hanc respondetur ad propositionem ab Arist. sumptam scilicet relatiua oportet simul esse: ex qua sequitur non posse esse habitudinem volentis nisi ad rem existentem. Dicitur quòd ex iis quæ dicit S. Tho. hic relinquitur illam propositionẽ assumptam falsam esse, si de ipsis rebus quæ relatiue denominantur (quæ & dicuntur relatiua) materialiter intelligatur. non enim oportet res quæ relatiuæ dicuntur, simul esse: imò potest esse habitudo existentis ad non existens in seipso. si autem intelligatur de relatiuis formaliter, siue de ipsis relationibus, sic oportet illa simul esse. non enim potest vna relatio esse, quin opposita etiã sit: neque vnum potest ad aliud referri, quin & illud aliquo modo referatur ad ipsum.

Sed cùm relatio omnis exigat fundamentum, remanet dubium quomodo possint simul esse relationes, & tamen res relatiuæ non simul esse. Respondetur, quòd relatio realis exigit fundamentum reale & existens: ideo non possunt simul esse relationes reales, quin etiã sint in actu res relatiuæ. & fundamenta relationum. relatio autem rationis non exigit fundamentum reale, & in natura existens, sed sufficit quòd sit in apprehensione, sicut & ipsa habitudo non habet esse nisi in apprehensione. Cùm ergo habitudo inter ens & non ens, qualis est habitudo intelligentis & volentis non ens, sit habitudo rationis, sufficit vt ipsa res intellecta & volita sit intellecta. Ideo hic dicit Sanct. Thom. quòd licet ista res cognita non sit nisi in cognoscente, relatio tamen consequens apprehensionem est ad eam prout est secundum propriam naturam, non prout est in cognoscente. quasi diceret relatio est quidem ad esse rei in propria natura, sed sufficit quòd ipsa res & propria natura, & eius esse pronon est simile de relatione volentis ad volitum, & de aliis inductis, quia velle est actio immanẽs, ideo potest terminari ad id quod nõ est actu existẽs extra. facere autem, creare, & gubernare significat actionem terminatam ad exteriorem effectum, sine cuius existentia huiusmodi actio non potest intelligi.

ADVERTE differentiam esse inter actionem immanentem & transeuntem, quòd per immanentem inquantum immanens est, non producitur aliquis effectus in materiam exteriorem: per transeuntem autem aliquis effectus producitur: & quia actio non est productiua effectus proximi completè & perfectè, nisi cùm effectus per ipsam capit esse, ideo talis actio non potest esse nisi respectu rei nunc existentis: & habitudo quæ illam actionem consequitur, non est nisi ad rem habentem esse. Propter hoc inquit S. Tho. actionem huiusmodi non posse intelligi, scilicet esse in natura, sine rei existentia, id est, nisi intelligatur ipsa res esse. quia verò actio immanens non est termini extrinseci productiua, ideo ad eius esse non oportet terminum esse. neque habitudo quæ illam consequitur actionem, requirit vt terminus eius sit in rerum natura, imò & potest intelligi ipsa actio immanens duro quòd terminus eius non sit in actu: non autem facere aut creare, quæ significantur per modum actionis transeuntis.

Quòd Deus de necessitate vult suum esse & suam bonitatem. Cap. 80.

EX his autem quæ suprà ostensa sunt, sequitur quòd Deus de necessitate velit suum esse & suam bonitatem, nec possit contrarium velle. Ostensum est enim suprà † quòd Deus vult suũ esse & suam bonitatem vt principale obiectum, quod est sibi ratio volendi alia: in omni igitur volito suum esse & suam bonitatem vult: sicut visus in omni colore videt lumen. Impossibile est autem Deum non velle aliquid actu. esset enim volens in potentia tantùm: quod est impossibile, cùm suum velle sit suum esse. Necesse igitur est quòd velit suum esse, & suam bonitatem.

Idem p.p. q. 19. ar. 3.

†Cap. 74.

2 Item, quilibet volens de necessitate vult suum vltimum finem: sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem: nec potest velle misericordiam. Sed Deus vult se esse sicut vltimum finem, vt ex prædictis patet: † necessariò igitur vult se esse: nec potest velle se non esse.

†Cap. 75.

3 Amplius, in appetitinis & in operatiuis finis hoc modo se habet sicut principium indemonstrabile in speculatiuis. sicut enim ex principijs concluduntur in speculatiuis cõclusiones, ita in actuis & appetitiuis ratio omnium agendorum & appetendorum ex fine sumitur. sed in speculatiuis intellectus de necessitate assentit primis principijs indemonstrabilibus: quorum contrarijs nullo modo potest assentire: ergo voluntas necessariò inhæret fini vltimo vt non possit contrarium velle: & sic si diuinæ voluntati non est alius finis quàm ipse: de necessitate vult se esse.

4 Adhuc, omnia inquantum sunt, assimilantur Deo, qui est primò & maximè ens. omnia autem inquãtum sunt, suo modo naturaliter diligunt suum esse. multò igitur magis Deus suum esse diligit naturaliter: natura autem eius est per se necesse esse: vt suprà † probatum est: Deus igitur ex necessitate vult se esse.

†Cap. 13.

5 Præterea, omnis perfectio & bonitas quæ in creaturis est, deo conuenit essentialiter, vt suprà † probatum est. diligere autem Deum est summa perfectio rationalis creaturæ: cùm per hoc quodammodo Deo vniatur, ergo in Deo essentialiter est: ergo ex necessitate diligit se: & sic vult se esse.

†Cap. 28.

Super cap. 80.

POstquam determinauit S. Thomas de voluntate diuina ex parte obiecti, nunc determinat de ipsa quantũ ad conditionem volendi. Circa hoc autem duo facit. Primò agit de necessitate volendi. Secundò de causalitate cap. 81. Circa primum duo facit. Primò agit de necessitate volendi respectu Dei volti: Secundò respectu aliorum, ea. sequenti. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem. Deus de necessitate vult suum esse, & suam bonitatem: nec potest contrarium velle. Probatur primò. Impossibile est deũ non velle aliquid actu, quia sic esset tantùm volens in potentia & per consequens ens in potentia, cùm suum velle sit suũ esse. ergo necesse est quòd velit suum esse, & suam bonitatem. Probatur consequentia, quia in omni volito vult suum esse, & suam bonitatem, sicut visus in omni colore videt lumẽ, vult enim suum esse & suam bonitatem vt principale obiectum, quod est sibi ratio volendi alia.

ADVERTE quòd ista ratio concludit Deum velle se, quo ad specificationem actus de necessitate, eò quòd in omni volito velit se: supponit autem ipsum se necessariò velle quantum ad exercitum actus, eò quòd non sit volens in potentia.

Vtrũ possit Deus non voluerit creaturas esse, quia potuit illas non producere, sed hoc nullibile sit. esse.

SED tunc occurrit dubium. Nam possibile fuit absolutè loquẽdo quòd fuerit impossibile in esse non velle aliquid actu, quia sic esset tantùm volens in potentia & per consequens ens in potentia, cùm suum velle sit suũ esse. ergo necesse est quòd velit suum esse, & suam bonitatem. Probatur consequentia, quia in omni volito vult suum esse, & suam bonitatem, sicut visus in omni colore videt lumẽ, vult enim suum esse & suam bonitatem vt principale obiectum, quod est sibi ratio volendi alia.

ADVERTE quòd ista ratio concludit Deum velle se, quo ad specificationem actus de necessitate, eò quòd in omni volito velit se: supponit autem ipsum se necessariò velle quantum ad exercitum actus, eò quòd non sit volens in potentia.

SED tunc occurrit dubium. Nam possibile fuit absolutè loquẽdo quòd Deus non voluerit creaturas esse, quia potuit illas non producere, sed hoc nullibile sit. esse. lam possuisse in Deo imperfectionem, aut potentialitatem, ergo si etiam seipsum non vellet, nulla esset in ipso potentialitas. aut ergo dicere oportet quòd possibile est Deum nihil velle in actu, cuius oppositum hic dicitur. aut oportet dicere quòd actualiter vult omne volibile ab ipso, quod falsum est. sicut falsum est quòd producat omne producibile. Respondetur, quòd aliud est dicere, hoc nõ est volens absolutè. & aliud, hoc nõ est volens respectu huius.

Esse

Universidad de Deusto
Biblioteca

Esse enim aliquem simpliciter non volentem, est ipsum nullum simpliciter habere actum voluntatis: esse autem non volentem respectu huius, est non quidem omnino carere actu volendi, sed non habere actum volendi ad hoc terminatum. Primo ergo modo non potest dici Deus non volens, quia hoc imperfectionem & potentialitatem in re quæ nata est velle, dicit: sed de necessitate voluntas sua habet actum volendi. & cùm sua bonitas sit sibi ratio volendi alia, necesse omnino est vt suam velit bonitatem. omnis enim actus voluntatis terminatur primò ad rationem volendi. Secundo autè modo non inconuenit Deum absolutè loquendo esse non volentem: quia cùm hoc nihil aliud importet quàm quòd actus diuinæ voluntatis non habet respectum rationis ad hoc, quem tamen absolutè posset habere, nullam imperfectionem poneret in Deo. Vnde si poneremus quòd Deus non voluisset esse creaturarum, propter hoc nulla poneretur in ipso imperfectio, nullaque potentialitas realis, sed tantùm poneretur libertas in ipsa voluntate diuina, & carentia cuiusdam respectus rationis. Si autem absolutè poneremus Deum non velle suam bonitatem, sequeretur Deum esse simpliciter in potentia volentem, & carere perfectione actus volendi: quia si non vellet suam bonitatem, quæ est proprium voluntatis eius obiectum, nullum actum volendi haberet: vnde ratio non sequitur. Secundò, Deus vult se esse sicut vltimi finé. ergo, &c. Probatur consequentia. quia quilibet volens de necessitate vult sui vltimi finé, sicut homo de necessitate vult suæ beatitudinē, nec potest velle per miseriam.

Homo de necessitate vult suæ beatitudinem.

CIRCA hanc propositionem, homo suam beatitudinem vult ex necessitate: sciendum est ex doctrina Sancti Thomæ, quòd intelligenda est de beatitudine secundum vniuersalem rationem beatitudinis accepta, non autem secundum propriam rationem, similiter quo ad specificationem actus, non autem quo ad exercitium. si enim voluntas eliciat actum circa beatitudinem in communi, ille actus erit velle, & non potest esse nolle. Nullus enim potest velle non esse beatus, sed tamen potest voluntas nullum actum habere circa beatitudinem, sicut vnusquisque de facto in seipso experitur.

Tertiò, Intellectus de necessitate assentit primis principijs speculatiuis: ergò voluntas necessariò adhæret vltimo fini. ergo si diuinæ voluntatis non est alius finis quàm ipse, de necessitate vult se esse. Probatur consequentia, quia ita se habet finis in appetituis, sicut principium intidemonstrabile in speculatiuis. Ista ratio est confirmatio præcedentis. Quartò, Omnia inquantum sunt, suo modo naturaliter diligunt suum esse. ergo Deus: quia omnia inquantum sunt, assimilantur Deo. ergo de necessitate diligit se, quia sua natura est per se necesse esse. Quintò, diligere Deum est summa perfectio rationalis creaturæ, cùm per hoc quodammodo Deo vniatur. ergo in Deo essentialiter est, & ex necessitate. Patet consequentia, quia omnis bonitas & perfectio quę est in creaturis, conuenit Deo essentialiter.

Diligere Deum est summa rationalis creaturæ perfectio.

CIRCA istam propositionem, Diligere Deum est summa perfectio rationalis creaturæ, aduerte quòd secundum aliquorum expositionē habet veritatem in via. Nam dilectio Dei in via est nobilior & dignior cognitione Dei, iuxta illud Apostoli 1. Cor. 13. Si nouerim mysteria omnia, & habuero omnem fidem, charitatem autem non habeam, nihil sum. secus autem in patria, vbi visio diuinæ essentiæ est tota essentia beatitudinis, sed tamen etiam in patria aliquo modo dilectio præminet cognitioni. de hoc autem in tertio libro erit sermo latior.

Quòd Deus non de necessitate vult alia à se. Cap. 81.

Idem p.p. q.19.ar.3.

†Cap.73.

SI autem diuina voluntas est diuinæ bonitatis & diuini esse ex necessitate, posset alicui videri quòd etiam aliorum ex necessitate esset: cùm omnia alia velit volēdo suam bonitatem: vt suprà† probatum est. Sed tamen rectè consideranti bus apparet, quòd non est aliorum ex necesitate. est enim aliorum vt ordinatorum ad finem suæ bonitatis: voluntas autem nō ex necesitate fertur in ea quæ sunt ad finem, si finis sine his esse posit. non enim habet necesse medicus ex suppositione voluntatis quam habet de sanando: illa medicamenta adhibere infirmo, sine quibus potest nihilominus infirmum sanare. Cùm igitur diuina bonitas sine alijs esse posit, quinimo nec per alia ei aliquid accrescat: nulla inest ei necesitas vt alia velit ex hoc quòd vult suam bonitatem.

2 Adhuc, cùm bonum intellectum sit proprium obiectum voluntatis: cuiuslibet per intellectum concepti potest esse voluntas, vbi saluatur ratio boni: vnde quantūis esse cuiuslibet inquantum huiusmodi bonum sit, non esse autem malum: ipsum tamen non esse alicuius potest cadere sub volūtate ratione alicuius boni adiuncti: quod saluatur, licet non ex necesitate: est enim bonum aliquid esse etiam alio non existente. solùm igitur illud bonum voluntas secundum sui rationem non potest velle non esse, quo non existente tollitur totaliter ratio boni. tale autem nullum est præter Deum. potest igitur voluntas secundum sui rationem velle non esse quamcunque rem præter Deum: sed in Deo est voluntas secundum totam suam facultatem. omnia enim in ipso sunt vniuersaliter perfecta: potest igitur Deus velle non esse quamcunque rem aliam præter se; non igitur de necesitate vult esse alia à se.

3 Amplius, Deus volendo bonitatē suam, vult etiam alia à se prout bonitatem eius participant. cùm autem diuina bonitas sit infinita, infinitis modis participabilis, etiam alijs modis quàm ab his creaturis quæ nunc sunt, participetur: si ex hoc quòd vult bonitatem suam, vellet de necesitate ea quæ ipsam participant: sequeretur quòd vellet esse infinitas creaturas infinitis modis participantes suam bonitatem, quod patet esse falsum: quia si vellet, essent: cùm sua voluntas sit principium essendi rebus, vt infrà ostendetur: non igitur ex necesitate vult etiam ea quæ nunc sunt.

4 Item, sapientis voluntas ex hoc quòd est de causa, est de effectu qui ex causa de necesitate sequitur. stultum enim esset velle solem existere super terram, & nō esse diei claritatem: sed effectum qui non ex necesitate sequitur ex causa, nō est necesse aliquem velle ex hoc quòd vult causam. à Deo autem procedunt alia nō ex necesitate, vt infrà ostendetur: non igitur necesse est, quòd Deus alia velit ex hoc quòd vult se.

5 Amplius, res procedunt à Deo sicut artificiata ab artifice, vt infrà ostendetur. sed artifex quanuis velit se habere artē, non tamen ex necesitate vult artificiata producere: ergo nec Deus ex necesitate vult alia à se esse.

Est ergo considerandum quare Deus alia à se ex necesitate sciat, non autem ex necesitate velit: cùm tamen ex hoc quòd intelligit & vult se, intelligat & velit alia. Huius autem ratio est: quòd enim intelligens intelligat aliquid, ex hoc est, quòd intellectus se habet quodam modo. ex hoc enim quòd aliquid actu intelligitur, est eius similitudo in intelligente: sed quòd volens aliquid velit, ex hoc est, quòd volitum aliquo modo se habet. volumus enim aliquid vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur. Esse autem omnia in Deo vt in eo intelligi possint, ex necesitate requirit diuina perfectio: non autem diuina bonitas ex necesitate requirit alia esse quæ in ipsam ordinantur vt in finem: & ob hoc necesse est Deum alia scire, non autem velle: vnde nec omnia vult quæ ad bonitatem ipsius ordinem habere possent: omnia autem scit quæ ad essentiam eius per quam intelligit qualemcunque ordinem habent.

Super cap. 81.

QVia autem ex iis posset alicui videri quòd etiam alia Deus ex necesitate vellet, cùm alia velit volendo suam bonitatem, ideo secundo loco ostendit S. Tho. quòd voluntas Dei non est aliorum à se ex necesitate. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit veritatem conclusionis, secundò ad quasdam obiectiones respondet. Quantum ad primum duo facit. Primò probat conclusionē, secundò retractat quoddam dubium. Probatur ergo primò conclusio sic. Diuina bonitas sine aliis esse potest, imò nec per alia ei aliquid accrescit. ergo nulla est necessitas quòd alia velit ex eo quòd vult suam bonitatem. Probatur cōsequentia, quia voluntas non fertur necessariò in ea quæ ad finem sunt, si finis sine iis esse possit. Probatur ex actione medici circa infirmum, voluntas autem diuina est aliorum vt ordinatorum ad finem suæ bonitatis. ergo, &c.

A D euidentiam huius rationis considerandum est, quòd cùm finis sit tota ratio volēdi id quod est ad finem, vt ad finem ordinatur, tunc tantùm sub eadem necesitate voluntatis & finis, & id quod est ad finem, cadit, quando inter finem, & id quod est ad finem, necessaria est habitudo: hoc autem est quando finis esse & haberi non potest sine illo quod ad ipsum ordinatur: sicut nauigium est necessarium ad transfretationem: ideo volens transfretare, necessariò vult nauigium. Quando autem non est necessaria talis habitudo, tunc potest voluntas velle finem, & tamē non necessariò velle id quod est ad finem: sicut volens sanitatem, nō de necesitate vult eam medicinam sine qua esse potest.

Considerandum secundò, quòd aliquid esse necessarium ad finem, dupliciter potest esse. Vno modo quia finis absque illo simpliciter & absolutè esse non potest, & tale dicitur esse absolutè necessarium ad finē. Alio modo, quia licet finis absque illo absolutè esse possit, non potest tamen absque illo bene & complerè esse. & tale dicitur necessarium non absolutè, sed ad bene esse, & ad completam perfectionem finis. Primo modo dicimus cibum esse necessarium animali ad vitæ conseruationem. Secundo verò modo dicimus pictorem esse necessarium ad domus constitutionem. Quia ergo nihil creatum est necessarium ad diuinam bonitatem, neque inquam quantum ad esse simpliciter, neque quantum ad bene esse: ideo dixit S. Tho. quòd & diuina bonitas sine aliis esse potest, & per alia nihil ei accrescit.

S E D circa hanc responsionem dubium occurrit. Nam si voluntas diuina est aliorum vt ordinatorum ad suam bonitatem, vt hic dicitur, sequitur quòd velit alia propter bonitatem sui tamquam propter finem. Sed nullus potest aliquid velle propter finem, nisi simul volendo finem velit quod propter finem vult: ergo non potest Deus velle suam bonitatem nisi alia velit. Et sic contra intentionem rationis sequitur q; Deus alia à se de necesitate velit.

Quomodo Deus non vult alia ex necessitate, licet illa velit vt ad finem bonitatē ordinata tantùm quam ad finem.

Respondetur, quòd finis dupliciter potest considerari, Vno modo quantum ad entitatem suam absolutè ex qua habet vt propter se desideretur aut ametur: alio modo vt comparatur ad id quod est ad finem in ratione causæ finalis, & sic voluntas potest dupliciter velle finem: vno modo absolutè volendo eius perfectionem propter se: alio modo volendo ipsum sub ratione causæ finalis aliorum. Cùm ergo inquit S. Th. quòd nulla est necessitas quòd Deus

Deus alia velit ex eo quòd vult suam bonitatem, intendit de volitione suę bonitatis absolutè inquantum diuina bonitas est, non autem inquantum causalitatem finis exercet. Cum hoc tamen stat, quòd volendo ipsam bonitatem sub ratione causæ finalis, & vt vult alia tanquam in ipsam ordinata, de necesitate volendo suam bonitatem velit alia à se. sed ista est necesitas ex suppositione scilicet ex hoc quòd supponitur Deum velle alia à se propter bonitatem suam tanquam propter finem, quam non vult S. Thom. per hanc rationem excludere, sed tantum necesitatem absolutam. Secundò, Potest Deus velle non esse quamcunque creaturam præter se. ergo, &c. Probatur antecedens, solùm illud bonum voluntas secundum sui rationem non potest velle non esse, quo non existente tollitur totaliter ratio boni. sed tale nullū est præter Deum. ergo nullum est ens quod non possit voluntas secundum sui rationem velle non esse, excepto Deo. ergo & Deus potest quamcunque aliam rem præter se velle non esse. Probatur antecedens, quia cum bonum intellectum sit obiectum voluntatis, cuiuslibet concepti per intellectum vbi saluatur ratio boni, potest esse voluntas. Vnde quanuis non esse alicuius malū sit, ipsum tamē potest cadere sub voluntate ratione alicuius boni adiuncti quod saluatur, licet non ex necesitate. Est enim bonum aliquid esse, etiam alio nō existente, id est, per non esse alicuius non tollitur necessariò ratio boni. Si ergo non possit aliquid velle non esse, oportet vt in illo non esse nullo modo saluetur ratio boni. Patet autem vltima consequentia, quia voluntas est in Deo secundum totam suam facultatem, quantum scilicet ad omnem perfectionem quam dicit, cùm in ipso sint omnia vniuersaliter perfecta.

Quomodo nō esse possit sub volitate cadere.

ADVERTENDVM quòd non esse secundum se acceptum, boni rationem habere non potest, cùm ratio boni fundetur in esse, vt superius est ostensum: & ideo per se sub voluntate cadere non potest: sed quia contingit non esse alicuius coniungi alicui bono, sicut non esse ouis, vitæ leonis coniungitur: ideo per accidens siue ratione alterius potest cadere sub voluntate, ingitur: ideo per accidens siue ratione alterius potest cadere sub voluntate, inquantum scilicet bonum cui coniungitur, sub voluntate cadit. Quod autem addit Sanct. Thom. licet non ex necesitate, ad duo potest referri, scilicet ad id quod immediatè dixerat, vt sit sensus, non esse cadere posse sub voluntate ratione boni adiuncti, quod saluatur, licet illud bonum non saluetur ex necessitate posito non esse alterius. quanuis enim ad non esse alterius non consequatur de necesitate hoc bonum determinatum, si tamen contingi possit, nihilominus ratione illius potest non esse cadere sub voluntate. Potest etiam referri ad id quod dixerat non esse posse cadere sub voluntate, vt sit sensus, quòd non esse potest quidem ratione alicuius boni adiuncti cadere sub voluntate, non tamen potest cadere sub voluntate de necesitate, tanquam sibi licet necessario volitum, cum neque formalem rationem obiecti voluntatis dicat, neque ad finem necessariam habeat habitudinem, eò quòd sit nō ens, & per consequens secundum se sit extra rationem boni & appetibilis. & hoc mihi magis placet. Tertiò, Sequeretur quòd Deus vellet esse infinitas creaturas infinitis modis suam bonitatem participantes. hoc autem est falsum, quia tunc essent infinitæ, cùm eius voluntas sit principium essendi rebus. Probatur consequentia. Deus volendo bonitatem suam, vult alia à se prout bonitatem eius participant. sed cùm sit infinita, participabilis est infinitis etiam aliis modis quàm participetur. ergo si ex hoc quòd vult bonitatem suam, vellet de necesitate ea quæ ipsam participant, sequeretur quòd vellet infinitas creaturas.

Sapientis voluntas ex hoc q; est de causa, est de effectu & ex causa id: necessitate sequitur.

CIRCA probationem minoris aduertendum, quòd non vult deducere Sanct. Thom. quòd essent simul infinitæ creaturæ, si Deus vellet infinitas creaturas: quia licet nunc Deus velit finitas creaturas, non tamen sequitur quòd omnes simul sint. sed vult habere hoc solùm, quòd essent infinitæ creaturæ absolutè, siue successiuè, siue simul secundum dispositionem voluntatis: quod secundum fidem est falsum, quæ ponit generationem quandoque cessaturam, & productionem rerum subsistentium, & per consequens non esse futuras infinitas creaturas etiam successiuè.

SED circa ipsum rationis processum occurrit dubium. Posset enim aliquis dicere, quòd Deus volendo bonitatem suam, de necesitate vult omnes creaturas per ipsum producendas, non autem producibiles, & potentes eius bonitatem participare. & sic non sequitur quòd velit infinitas creaturas esse.

Respondetur, quòd necessariò sequitur ipsum velle infinitas creaturas, quia illæ quas dicis de necesitate volitas, aut sunt necessariò volitæ à Deo volente suam bonitatem inquantum participatiuæ bonitatis eius, aut inquantum per sapientiam diuinam sunt ordinatæ vt producantur, & diuinam bonitatem participent. Si primo modo, cùm non sit magis necessaria habitudo secundum se vnius ad bonitatem diuinam, quàm alterius, qua ratione vult necessariò hoc participatiuum suæ bonitatis, eadem ratione volet omnia tanquam vnum enim vt sic non habet magis rationem volti: quàm alterum: & sic sequitur quòd volet infinita. Si secundò modo, sic ista non erunt necessariò volita, nisi suppositis dispositione diuini intellectus: & sic non erunt necessariò volita absolutè, vt hic loquimur de necessario volito, sed tantùm ex suppositione. Primo ergo modo deduxit consequentiam Sanct. Thom. non secundo modo. Quartò, Sapientis voluntas ex hoc quòd est de causa, est de effectu qui ex causa de necesitate sequitur. vt patet de volente solem esse super terram, & diei claritatem, non autem est necessariò de effectu qui non de necesitate sequitur ex causa. sed à Deo alia procedunt non ex necesitate, vt infrà ostendetur: ergo non est necesse Deum alia velle ex eo quòd vult se.

CIRCA illam propositionem, sapientis voluntas ex hoc quòd est de causa, est de effectu qui ex causa de necesitate sequitur: aduertendum, quòd dixit Sanctus Thomas sapientis voluntas, quia stulti voluntas posset esse de causa, & non de effectu, intelligenda est etiam de considerante effectum necessariò sequi ex causa, cum voluntas non feratur in incognitum. Nam si aliquis nesciret effectum ex causa necessariò sequi, non oporteret vt volendo causam vellet effectum: sed si videat ex causa necessariò effectum sequi, & sapiens sit, necesse est, si vult causam, vt etiam effectum velit. Quintò, Res procedunt à Deo sicut artificiata ab artifice. ergo, &c. Probatur consequentia, quia artifex licet velit se habere artem, non tamen vult ex necesitate artificiata producere.

Quomodo bonitas diuina artificiata paratur.

ADVERTE quòd Sanct. Thom. videtur bonitatem diuinam arti comparare, vt sicut artifex vult quidem se habere artem, non tamen vult necessariò propter hoc artificiatum producere, imò illo stante potest velle artificiatum non producere: ita Deus vult quidem se habere bonitatem, non tamen necessariò vult alia ex eo quòd vult suam bonitatem, ista autem comparatio non est accipienda quasi bonitas diuina concurrat ad rerum productionem sicut ars, hoc enim verum non est, cùm ars concurrat per modum causæ formalis, qua bonitas autem per modum causæ finalis aut formalis ad quam. Sed est accipienda ista comparatio ex parte ipsius effectus: cùm enim diuinæ bonitas non hoc modo sit finis creaturarum, vt per ipsas habeat esse, sed magis econtrario vt res ipsam participent, eiusque aliquam similitudinem capiant, sicut artificiata sunt quædam similitudines artis: ita alia à Deo sunt quædam similitudines diuinæ bonitatis, vnde se habet bonitas diuina ad artem diuini intellectus, sicut forma exemplaris ad conceptum, quem in seipso formar artifex de ipsa, vt effectum illi formę similem producat: concipit enim diuinus intellectus in se diuersos modos participationis diuinæ bonitatis à creaturis: & secundum hos diuersi creaturarum gradus producuntur, ex hoc ergo bene sequitur, quòd sicut artifex potest velle artem suam, non de necesitate volendo artificiata producere, ita Deus potest velle suā bonitatem, non de necesitate volendo alia à se, quia effectus vtriusque est quædam participata similitudo suæ causæ, licet non secundum eandem rationem causalitatis. Quantum ad secundum remouet Sanctus Thomas dubium quoddam. Videtur enim quòd Deus velit alia à se de necesitate. Nam sicut ex hoc quòd vult se, vult alia ita ex hoc quòd intelligit se, intelligit alia: sed intelligit alia ex necesitate intelligendo se, loquendo scilicet de scientia simplicis intelligentiæ, vt dictum est suprà. ergo vult alia ex necesitate volendo se. Respondet autem quòd non est eadem ratio de intellectu & voluntate, quia intelligit ex hoc quod intellectus se habet quodammodo, ex hoc enim quòd aliquod actu intelligitur, est eius similitudo in intelligente, quòd autem volens aliquid velit, est ex hoc quòd volitum aliquo modo se habet. volumus enim aliquid vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur. perfectio autem diuina exigit de necesitate vt omnia in Deo sint, vt in eo intelligi possint, nō autem bonitas diuina de necesitate requirit alia esse quæ in ipsum ordinantur vt in finem.

CIRCA hanc responsionem dupliciter dubitatur. Primò, quia non videtur vera esse differentia posita inter intelligentem ad hoc quòd intelligat, & volentem ad hoc quòd velit. sicut enim ex hoc volens vult, quod volitum aliquo modo se habet: ita intellectus intelligit ex hoc, quòd res intellecta aliquo modo se habet: ex hoc inquam quòd est in intellectu per suam similitudinem, vt hic dicitur. Secundò, quia non dicitur sufficiens diuisio volitī hic assignata, scilicet volumus aliquid vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur. constat enim quòd aliquid volumus neque tanquam finem, neque tanquam ad finem ordinatum, sicut volumus scientiam aliquando non vt finem, quia illam appetimus, nihil propter ipsam appetendo, neque vt ordinatam ad finem cùm possimus eam propter se appetere, & non ex ordine ad aliquid aliud. Similiter Deus absolutè loquendo potuit velle tantùm bonitatem suam, & tunc non voluisset ipsam vt finem, quia nihil voluisset propter ipsam. neque vt ordinatam ad finem, cùm sit perfectissimum omnium entium. ergo, &c.

Differentia inter intellectum & voluntatē.

Ad primum dicitur, quòd loquitur Sanctus Thomas de modo rei in se. ipsa. volens enim fertur in volitum, non quia voluntas aliqua dispositione fiat in actu, sed quia volitum est talis naturæ in se, quia scilicet aut est finis, aut vtile ad finem, vel quomodocunque ordinabile ad finem, intelligens autem voluntatē. intelligit ex hoc, quòd intellectus disponitur & actuatur similitudine intelligibilis, non autem ex hoc quòd intelligibile in seipso taliter se habeat, licet requiratur vt aliquo modo se habeat in alio secundum aliud esse, quàm sit esse quod in seipso habet.

Quomodo omne bonū aut est finis, aut ordinatū ad finē.

Ad secundum respondetur, quòd omne bonum, aut est finis, aut est ordinatum ad finem ex natura sua: sed quia contingit esse multos fines subordinatos, quorum vnus ordinatur ad alium, ideo contingit quòd aliquid est finis tantum, vt bonitas diuina: aliquid est ordinatum ad finem tantum, vt medicina amara: aliquid verò est medio modo, scilicet & finis respectu aliquorum, & respectu alterius ordinatum ad finem, vt sanitas. vnde necesse est vt omne bonum, aut sit finis, aut sit ordinatum ad finem: & vtroque modo aut simpliciter, aut secundum quid. Sed attendendum quòd fini duo conueniunt, scilicet quòd sit propter se appetibilis, & quòd alia propter ipsum sint appetibilia. Primum conuenit sibi inquantum est bonum, habēs in se sufficientem appetibilitatem. Secundum sibi conuenit inquantum est causa eorū quę sunt ad finem. Sed quia contingit aliquid esse causam, & tamē non actualiter causare, ideo contingit quòd aliquid habet bonitatem, propter quam alia possūnt appeti, & tamen nihil propter ipsum appetatur, & sic quòd sit finis, & tamen causalitatem finis actu non exerceat. Dicitur ergo quòd omne bonum aut est finis, aut ordinatum ad finem, inquantum omne bonum, aut est propter se appetibile, & propter quod alia appeti possunt: aut est propter aliud appetibile, non autem sic, quòd omne bonum aut sit quòd actualiter appetitur propter aliud, aut sit propter quod aliud appetitur in actu. In hoc autem secundo sensu procedit obiectio, ideo non est contra intentum.

Quomodo ad rationē voluntatis pertinet cō municare bonū quod quis habet.

Sed contra conclusionem huius capituli ex doctrina Sancti Thomæ argui potest. Nam prima parte q. 19. artic. 2. inquit quòd hoc pertinet ad rationem voluntatis, vt bonum quod quis habet, aliis communicet secundū quod possibile est: & ex hoc probat Deum velle alia à se. Tunc sic: Quod est de ratione voluntatis, continetur voluntati necessariò, sed communicare bonū quod quis habet, pertinet ad rationem voluntatis. ergo voluntas diuina necessariò communicat bonum suum. ergo necessariò vult.

Responderi primò potest, quòd non accipitur ibi ratio pro diffinitione, sed pro conditione cuiusdam conuenientiæ & decentię, sensus est enim quòd pertinet ad quandam decentiam & conuenientiam voluntatis, vt velit aliis communicare bonum volentis. Quòd autem hic sensus sit intentus à sancto Thoma patet, quia in fine illius determinationis concludit Deum velle alia à se, inquantum condecet diuinam bonitatem, alia etiam ipsam participare.

Secundò respondeti potest, quòd vtique accipitur ibi ratio pro diffinitione, sed non est sensus quòd de diffinitione voluntatis sit, vt bonum quod quis habet, aliis communicet, Sed quòd habenti rationem voluntatis, siue ei quod secundum naturam suam est volens, conuenit suo modo vt communicet suum bonum, scilicet voluntariè & liberè, sicut res naturales suo modo communicant, scilicet naturaliter.

Rationes contra præmissa, & earum solutiones. Cap. 82.

VIdentur tamen sequi inconuenientia si Deus ea quæ vult, non ex necesitate velit. Si enim Dei voluntas respectu aliquorum volitorum non determinetur quātum ad illa, videtur se ad vtrumlibet habere. omnis autem virtus quæ est ad vtrumlibet, est quodammodo in potentia: nam ad vtrū libet

Universidad de Deusto
Biblioteca

libet species est possibilis contingentis: erit enim Dei voluntas in potentia: non igitur erit Dei substantia, in qua nulla est potentia, vt suprà †ostensum est. †Cap.16.

2 Adhuc, si ens in potentia inquantũ huiusmodi natum est moueri, quia quod potest esse, potest non esse: sequitur vlterius diuinam voluntatem esse variabilem.

†Cap.49. 3 Præterea, si naturale est Deo aliquid circa causata sua velle, necessarium est: materiale autem nihil in eo esse potest. non enim in ipso potest esse aliquid per accidens neque violentum, vt suprà †ostensum est.

4 Item, si quod est ad vtrumlibet indifferenter se habens, non magis in vnum quàm in aliud tendit, nisi ab alio determinetur: oportet quòd Deus vel nihil eorum velit ad quę ad vtrumlibet se habet, cuius contrariũ suprà †ostensum est: vel quòd ab alio determinetur ad vnum. & sic erit aliquid eo prius, quod ipsum determinet ad vnum. Horum autem nullum necesse est sequi. Ad vtrumlibet enim esse alicui virtuti potest conuenire dupliciter. vno modo ex parte sui: alio modo ex parte eius ad quod dicitur. †Ex parte quidem sui, quando nondum cõsecuta est suam perfectionem per quam ad vnum determinetur. vnde hoc in imperfectionem virtutis redundat, & ostenditur esse potentialitas in ipsa: sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia, ex quibus ad alterum determinetur. †Cap.23.

†Solutio primæ rationis.

Ex parte autem eius ad quod dicitur, inuenitur aliqua virtus ad vtrumlibet esse, quando perfecta operatio virtutis à neutro dependet, sed tamen vtrunque esse potest: sicut aliquis qui diuersis instrumentis vti potest æqualiter ad idem opus perficiendum. hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad eius eminentiam; inquantum vtrumlibet oppositorum excedit, & ob hoc determinatur ad neutrum, sed ad vtrumlibet se habens. sic autem est in diuina voluntate respectu aliorum à se. nam finis eius à nullo aliorum dependet, cùm tamen ipsa fini suo perfectissima sit vnita. non igitur oportet potentialitatem aliquam in diuina voluntate ponere: similiter autem nec mutabilitatem. Si enim in diuina voluntate nulla est potentialitas, non sic absque necessitate alterum oppositorum præaccipit circa sua causata, quasi cõsideretur in potẽtia ad vtrunque, vt primo sit volens potentia vtrunque, & postmodum volens actu: sed semper est volens actu, quicquid vult non solùm circa se, sed etiam circa causata. sed quia volitum non habet necessarium ordinem ad diuinam bonitatem, quæ est proprium obiectum diuinæ volũtatis per modum quo nõ necessaria, sed possibilia enuntiabilia dicimus, cùm non est necessarius ordo prędicati ad subiectum. vnde cùm dicitur, Deus vult hoc causatum: manifestum est esse enuntiabile non necessarium, sed possibile illo modo quo dicitur aliquid possibile non secundum aliquam potentiam: sed quod non necesse est esse, nec impossibile est esse, vt Philosophus tradit in 5. Metaph. †sicut triangulum habere duo latera æqualia, est enuntiabile possibile: non tamen secundum aliquam potentiam, cùm in mathematicis nõ sit potentia neque motus. Exclusio igitur necessitatis prædictæ immutabilitatem diuinæ voluntatis non tollit: quod etiam scriptura sacra profitetur primi Regum 15. Triumphator in Israël pœnitudine non flectetur. †tex.cõ.17.

†Solutio secundæ rationis.

†Solutio tertiæ rationis.

†Quanuis autem diuina voluntas ad sua causata non determinetur, non tamen oportet dicere quòd nihil eorum velit, aut quòd ad volendum ab aliquo exteriori determinetur. cum enim bonũ appræhensum voluntatem sicut proprium obiectũ determinet, intellectus autem diuinus non sit extraneus ab eius voluntate, cùm vtrunque sit sua essentia: si voluntas Dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio voluntatis diuinę per aliquid extraneum facta. intellectus enim diuinus non solùm appræhendit diuinũ esse, quod est bonitas eius, sed etiam alia bona, vt suprà †ostensum est: quæ quidem appræhendit vt similitudines quasdam diuinę bonitatis & essentiæ: non vt eius principia: & sic voluntas diuina in illa tendit vt suæ bonitati conuenientia, non vt ad suam bonitatem neeessaria. Sic autem & in nostra voluntate accidit, quòd cùm ad aliquid inclinatur quasi necessarium simpliciter vt ad finem, quadam necessitate mouetur in illud: cùm autem tendit in aliquid solum propter conuenientiam quandã, non necessariò in illud tendit: vnde nec diuina voluntas tendit in sua causata necessariò. †Nec etiam oportet propter præmissa innaturale aliquid in Deo ponere. voluntas nanque sua vno & eodem actu vult se & alia: sed habitudo eius ad se, est necessaria & naturalis: habitudo autem eius ad alia, est secundum conuenientiam quandam: non quidem necessaria & naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria. quod autem est voluntarium, neque naturale, neque violentum, neque necesse est esse. †Solutio quartæ rationis.

Super cap. 82.

CONtra dictam conclusionem arguunt quidam, tum quia sequitur ex ea quòd voluntas Dei sit ad vtrumlibet, & cõtingens, & per consequens in potentia: tum quia sequitur quod voluntas Dei variabilis sit: tum quia aliquid innaturale esset in Deo: tum quia sequitur quòd aut velit, aut ab aliquo determinetur ad vnum, & sic habeat aliquid prius se.

Sed ad primum horum respondet S. Thom. quòd ad vtrumlibet esse, potest alicui virtuti dupliciter conuenire. Vno modo ex parte sui: alio modo ex parte eius ad quod dicitur. Ex parte sui est, quãdo nondum est cõsecuta suam perfectionem per quam ad vnum determinetur. Ex parte verò eius ad quod dicitur, est, quando perfecta operatio virtutis à neutro depender, sed tamen vtrumque esse potest: sicut aliquis diuersis instrumentis vti potest æqualiter ad idem opus perficiendum. Differunt autem isti modi, quia primus in imperfectionem virtutis redundat, & ostendit potentialitatem in ipsa, vt patet in intellectu dubitantis qui nondum assecutus est principia, quibus ad alterum oppositorum determinetur. Secundus autẽ modus ad imperfectionẽ virtutis non pertinet, sed magis ad eius eminẽtiam inquantum vtrumlibet oppositorum excedit. Conceditur igitur quòd volitas diuina ad vtrumlibet est, sed tamen quia ad vtrumlibet conuenit sibi non ex parte sui, sed ex parte alterius à se. non sequitur esse in ipso aliquam potentialitatem.

Quomodo voluntas diuina ad vtrumlibet sit.

CIRCA istam responsionem aduerte, quòd voluntatem diuinam esse ad vtrumlibet respectu aliorum à Deo, nihil aliud est quàm ipsam secundum se non magis determinari ad esse eorum, quàm ad non esse: vt sicut vult illa esse, ita absolutè possit velle illa non esse, aut non velle vt sint. ista autem indifferentia non sequitur ex potentialitate & imperfectione virtutis, vt in causis non habentibus complementum formæ per quam operentur, coniungit, sed sequitur ex independentia finis à rebus quæ ordinantur ad finem. quia enim siue illæ res sint, siue non sint, diuina tamen bonitas quam perfectissimè vult diuina voluntas, est in ipsa perfecta: ideo voluntas diuina quantum est ex se existens perfectissima, & perfectissimè volens diuinam bonitatem, potest velle esse rei creatæ, & velle non esse ipsius, ac non velle illius esse, & sic propter eminentiam suam indifferens est ad multa.

Ad secundum respondet, quòd non sic voluntas diuina absque necessitate alterum oppositorum præaccipit, quasi cõsideretur in potentia ad vtrunque, vt primo sit volens potentia vtrunque, & postmodum volens actu: imò semper est volens actu quicquid vult. cùm nulla sit in diuina voluntate potentialitas: sed quia volitum non habet necessarium ordinem ad diuinam bonitatem, quæ est obiectum proprium voluntatis diuinæ, sicut non necessaria, sed possibilia enuntiabilia dicimus, cum non est necessarius ordo prędicati ad subiectum. Vnde cum dicitur. Deus vult hoc causatum, est enuntiabile non necessarium, sed possibile, non prout possibile dicitur secundum aliquam potentiam, sed prout dicitur possibile quod non necesse est esse, nec est impossibile non esse, vt Philosophus tradit 5. Metaphysicæ: sicut triangulum habere duo latera æqualia, est enuntiabile possibile. Ex istis S. Tho. negare intendit sequelam, scilicet quòd sequeatur voluntatem Dei esse variabilem. Nam variabilitas & mutatio sequitur realem potentiam, non autem logicam, qualis est in proposito.

Confirmatur etiam authoritate primi Reg. 15. vbi dicitur. Triumphator in Israel pœnitudine non flectetur.

Aliter dicitur volitas nostra ad vtrumlibet & aliter voluntas diuina.

Ex ista responsione haberi potest, quòd aliter dicitur voluntas nostra ad vtrumlibet, & aliter voluntas diuina. Nam voluntas nostra respectu aliquorum ad vtrumlibet se habet, & quia ad illa necessariam habitudinem nõ habet, & quia est in potentia ad volendum vtrunque oppositorum, aliquando neutrum illorum actu volens: voluntas autem diuina ad vtrumlibet se habet ratione primi tantùm, quia videlicet ad volita necessariam habitudinem non habet: non autem ratione secundi, quia nunquam caret actu circa vnum oppositorum, vt ob hoc possit dici esse in potentia ad vtrumlibet oppositorum: vnde voluntas nostra & est potentia ad vtrumlibet se habens, & est in potentia ad vtrumlibet: voluntas autẽ diuina est quidem potentia ad vtrumlibet se habens, quia ad rationem huiusmodi potentiæ sufficit non necessaria habitudo ad vtrunque oppositorum: sed non est in potentia ad vtrumlibet respectu causatorum, vt hic dicitur, quia ad huiusmodi esse in potentia requiritur, vt non sit actu respectu alicuius oppositorũ: quod diuinę voluntati non conuenit, quæ semper est in actu ad vnum oppositorum determinata. Et hæc sunt valde notanda, quia ad multa deseruiunt.

AD quartum respondet prius quàm ad tertium, propter dependentiam solutionis eius ad præcedentem solutionem. Negat autem consequentiam. neque enim sequitur vt nihil Deus velit: neque q. ab aliquo exteriori determinetur. Nã dicitur primo, quòd cùm bonũ cognitũ voluntatem sicut eius proprium obiectũ determinet, & intellectus diuinus nõ sit extraneus ab eius voluntate, cùm vtrunque sit sua essentia: si diuina voluntas per intellectus cognitionẽ determinetur, non erit determinatio per aliquod extraneum facta. Dicitur secundò, quòd est intellectus diuinus appræhendat alia bona vt similitudines diuinæ bonitatis & essentiæ, nõ autẽ vt eius principia, tanquã videlicet sint causæ diuinæ bonitatis, vt medicina sanitatis est causa: diuina voluntas in illa tendit vt suæ bonitati conuenientia, non vt ad eam necessaria: ideo non necessariò in illa tendit, sicut etiam apparet in nostra voluntate.

CIRCA

Vtrum diuina voluntas ab aliquo determinetur.

CIRCA istam responsionem multipliciter dubitatur. Primò, quia determinari est tantùm existentis in potentia, sed voluntas diuina non est in potentia, vt dictum est: ergo non determinatur ab aliquo. Secundò, quia Sanct. Thom. prima parte respondens ad hoc argumentum inquit, quòd voluntas diuina seipsam determinat: ergo non ab intellectu determinatur, vt hic dicitur. Tertiò, Si voluntas determinatur, ista determinatio est ab obiecto cognito, vt videtur concedere Sanct. Thom. sed obiecta cognita ad quæ determinatur, sunt aliæ res à Deo. ergo ab aliquo extrinseco determinatur. Nec valet dicere quòd determinatur à primo volito, quod est eius bonitas: quia respectu suæ bonitatis necessaria est, & non eget determinante, sed respectu aliorum est libera, & indiget determinante, tum etiam quia ea quæ ad finem ordinantur, trahunt ad se voluntatem, secundum quod cognita sunt, & sic ipsam determinant.

AD primum horum dicitur primò, quòd determinari non solùm eius est quod est in potentia, sed cuilibet secundum se indeterminati, & ad vtrumlibet se habentis, sed tamen secundum diuersum modum indeterminationis, & se habendi ad vtrumlibet, est enim diuersus modus determinationis, & se habendi ad vtrumlibet ex parte virtutis, oportet vt tale sit in potentia, & absuae, & sic ad vtrumlibet ex parte virtutis, oportet vt tale sit in potentia, & absque aliquo extrinseco agente determinetur: si autem sit indeterminatum per modum agentis liberi, & ad vtrumlibet se habentis ex parte eius ad quod dicitur, non oportet tale esse in potentia, nec ab aliquo extrinseco determinari, sed ipsum se ratione suæ libertatis determinare potest, hoc autem modo diuina voluntas est indeterminatiua, & ad vtrumlibet se habens, ideo non oportet in ipso ponere aliquam realem potentialitatem, sed solam logicam potentialitatem, quæ sola habitudinem terminorum possibilem importat. Dicitur tamen secundò, quòd licet voluntas diuina à nullo effectiue determinetur, determinatur tamen ab aliquo formaliter scilicet ab intellectu proponẽte obiectum voluntati determinatæ, sed neque necesse est, vt secundum istum modum sit aliquando in potentia, quia sicut voluntas diuina est æterna, ita & intellectus eam determinans: vnde nunquam fuit voluntas, quin ab ipso fuerit determinata. ideo illa propositio. Determinari est tantùm existentis in potentia, non est vniuersaliter vera.

Quomodo in Deo sit potentia voluntatis respectu oppositorum.

SED remanet adhuc dubium. Licet enim ab æterno actus diuinæ voluntatis sit determinatus, propter æternitatem determinãtis, & sic diuina voluntas nunquam sit in potentia, forma tamen quælibet, siue intrinseca, siue extrinseca, comparatur ad id cuius est forma, sicut actu ad potentiam: sicut si forma esset ab æterno producta in materia, cõpararetur ad ipsam sicut actus ad potentiam. ergo omne quod determinatur per aliquid formaliter, oportet aliquid potentialitatis habere. cùm igitur nihil potentialitatis ponatur in voluntate diuina, sequitur, vt prius, quòd à nullo determinetur. Respondetur, quòd vbi determinans & determinatum, realiter inter se distinctionem non habent, neque ratione naturæ, neque ratione actualis existentiæ, id quod determinatur, non habet aliquid potentialitatis in se, & maximè quando talis indeterminatio non consequitur realem potentialitatem, sed tantùm logicam, quæ dicit non repugnantiam. sic autem est in Deo, quia intellectus determinans voluntatem diuinam, est omnino idem realiter cum voluntate, ab ipsa sola ratione distinctus: & voluntas diuina dicitur indeterminata secundum se, non quia realem habeat potentialitatem ad diuersa, sed quia nullum oppositorũ sibi repugnat. ideo potest absque potentialitate determinari.

SED tunc aliud resultat dubium. Si nanque dicitur Deus vtrunque oppositorum posse velle, potentia tantùm logica, non autem reali potentia: ergo non erit in Deo potentia voluntatis realiter vtrumque oppositorum respiciens. Dicitur quòd esse in Deo potentiam voluntatis respectu oppositorum, dupliciter potest intelligi. Vno modo quòd sit in Deo illa res quæ dicitur potentia voluntatis oppositorum volitiua. Alio modo quòd sit in eo potentialitas voluntatis ad opposita. Si primo modo accipiatur, negatur consequentia. id Deo enim semper actu volẽte quicquid vult, est illa potentia quã in nobis dicimus voluntatem, secundum quam ad vtrunque oppositorum absolutè indifferentiam habet. Si autem secundo modo accipiatur, negatur falsitas consequentis. licet enim in Deo sit voluntas, non tamen in Deo potentialitatem vllam passiuam dicit, sed ipsi conuenit, vt nullum sibi oppositorum per modum secũdarió volti repugnet. Ad secundum dupliciter potest responderi. primò quòd mens Sancti Thomæ est, quòd voluntas non determinatur ab aliquo extrinseco, & realiter distincto ab ipsa, sed seipsam determinat, hoc est, aliquo determinatur, quod ab ipsa realiter non distinguitur. hãc autem non repugnat quòd ab intellectu determinetur, quum intellectus diuinus voluntati diuinæ sit realiter idem. Secundò, quòd loquitur ibi de determinante effectiuè, quia argumentum de tali determinante erat. mens enim Commentatoris secundo physicorum (cuius authoritas adducitur in illo loco) est quòd contingens ad vtrumlibet requirit aliquod agens per quod determinetur. sic enim necesse est esse in agentibus naturalibus, de quibus ibi loquebatur, quæ ex se contingentia sunt. Hoc ergo modo verum est, quòd voluntas diuina non determinatur ab aliquo, cùm sit agens liberum, & sit ex se necessaria, sed ipsa seipsam determinat per modum efficietis siue producentis actum ad tale obiectum terminatum: hic autem sermo est de determinante per modum specificantis, & proponentis obiectum vt volendum. nam hoc ad intellectum diuinum pertinet. Ad tertium dubium dicitur, quòd quum voluntas eodem actu fertur in finem, & in id quod est ad finem, operatio sumit speciem ex ipso fine, qui est principaliter volitus, non autem ex ordinato ad finem, quod est secundarió volitum. quum enim aliquis vult amaram potionem propter sanitatem, dicitur absolutè velle sanitatem, potionem autem secundum quid. & quia nihil aliud est obiectum voluntatis determinare ipsam voluntatem, quàm eius actum specificare, eo modo quo illi species potest conuenire: ideo talis actus non determinatur per id quod est ad finem, sed per ipsum finem. & sic quum Deus eodem actu velit se & alia, voluntas diuina non determinatur ex aliis, sed ex se, & bonitate sua quæ est finis.

Quum autem instatur primò, quia respectu suæ bonitatis voluntas diuina est necessaria, non libera: dicitur quòd licet actus diuinæ voluntatis sit necessarius in ordine ad diuinam bonitatem, indiget tamen cognitione obiecti, proponente obiectum: vnde voluntas diuina non habet necessarium ordinem ad bonitatem, nisi eius cognitione præsupposita. Quum instatur secundò, quia etiam ordinata ad finem, trahunt ad se voluntatem vt cognita finis propter quem appetuntur. non enim potio amara trahit ad se appetitum infirmi, nisi ratione sanitatis in ipsa desideratæ. Dicitur tamen quòd si determinare actum voluntatis non sit aliud quàm terminare siue primò siue secundarió ipsum actum, quod est esse aliquo modo volitum, non est inconueniens dicere res creatas diuinam voluntatem determinare, sed si accipiatur determinare actum, vt idem est quod dare speciem actui, quod est proprié determinare: sic nullo modo dicendum est, quòd aliæ res diuinam voluntatem determinent.

Ad tertium argumentum respondet Sanctus Thomas, negando consequentiam. Nam cùm vno & eodem actu Deus velit se & alia, habitudo eius ad se est necessaria: habitudo autem ad alia, est secundũ conuenientiam quandam, & non necessaria, aut naturalis, neque violenta, aut innaturalis, sed voluntaria.

Quomodo habitudo naturalis dicatur.

Sed tunc occurrit dubium. Aut enim habitudo ista præcedit actum voluntatis, aut consequitur & concomitatur. Si præcedit, ergo est naturalis & necessaria, quia omne quod est in Deo, vt actum voluntatis præcedens, intelligitur vt naturale. si sequitur, etiam naturalis est, quia ad actum terminatum ad aliquod obiectum necessariò, & naturaliter consequitur habitudo ad tale obiectum, sicut posito vno albo naturaliter consequitur habitudo similitudinis ad coalbum. ergo omnino habitudo voluntatis diuinæ ad volita est naturalis, cuius oppositum hic dicitur.

Respondetur quòd ista habitudo consequitur actum voluntatis, non autẽ præcedit. Sed dicitur quòd cùm habitudo consequatur aliquod fundamentum, dicitur habitudo absolutè naturalis respectu eius quod refertur, quando fundamentum eius vt est fundamentum, est rei naturale: non autem dicitur naturalis rei, ex eo quòd ad fundamentum naturaliter consequatur: sicut similitudo alicuius rei ad album est naturalis rei, quæ naturaliter est alba, non autem rei quæ per artem sit alba, licet similitudo ad albedinem naturaliter cõsequatur. vnde potest habitudo dupliciter dici naturalis, aut scilicet secundum quod ad rem quæ refertur comparatur, aut secundum quòd comparatur ad fundamentum. Primo modo ad hoc vt habitudo sit naturalis, necesse est vt eius fundamentum naturale sit rei quæ refertur, non autem secundo modo. habitudo ergo voluntatis diuinæ ad volita, si comparetur ad ipsum voluntatem diuinam, non est naturalis, quia fundamentum eius, vt sic, non est naturale, sed voluntarium, scilicet ipse actus volendi vt terminatus vt volita. licet enim velle diuinum sit in se necessarium, quòd tamen ad creaturas terminetur, est voluntarium & liberum. si autem comparetur ad fundamentum istum, scilicet ad actum volendi terminatum ad creaturas, vt ad obiecta secundaria, sic est naturalis, & potest dici naturalis voluntati diuinæ ex suppositione: supposito enim quòd velit creaturas, necessariò habet ad eas habitudinem. Loquitur autem hic Sanctus Thomas de ista habitudine, vt ad voluntatem absolutè comparatur, non autem vt comparatur ad actum volendi creaturas, aut ad voluntatem vt existentem sub tali actu.

Quòd Deus vult aliquid aliud à se necessitate suppositionis. Cap. 83.

HIS autem haberi potest quòd licet Deus circa causata nihil necessariò velit absolutè; vult tamen aliquid necessariò ex conditione vel suppositione.

Ostensum est enim diuinam voluntatem immutabilem esse. In quolibet autem immutabili si semel est aliquid, non potest post modum non inesse. hoc enim moueri dicimus, quod aliter se habet nunc & prius. si igitur diuina voluntas est immutabilis: posito quòd aliquid velit, necesse est ex suppositione eum hoc velle.

2 Item, omne æternum est necessarium: Deũ autem velle aliquid causatum esse, est æternum: sicut enim esse suum, ita & velle æternitate mensuratur: est ergo necessarium: sed non absolutè consideratum: quia voluntas Dei non habet necessariam habitudinem ad hoc volitum: est ergo necessarium ex suppositione.

3 Præterea, quicquid Deus potuit, potest. virtus enim eius non minuitur, sicut nec eius essentia, sed non potest nunc non velle quod proponitur voluisse: quia non potest mutari sua voluntas. ergo nunquam potuit non velle quicquid voluit. igitur est necessarium ex suppositione eum voluisse quicquid voluit, sicut & velle: neutrum autẽ necessarium absolutè, sed possibile modo prædicto.

4 Amplius, quicunque vult aliquid, necessariò vult ea quæ necessariò requiruntur ad illud: nisi sit ex parte eius defectus, vel propter ignorantiam, vel quia à recta electione eius quod est ad finem, interdum abducitur per aliquam passionem: quę de Deo dici non possunt. si igitur Deus volendo se vult aliquid aliud à se, necessarium est eum velle omne illud quod ad volitum ab eo de necessitate requiritur: sicut necessarium est Deum velle animam rationalem esse, supposito quod velit hominem esse.

Super cap. 83.

POstquam egit Sanctus Thomas de necessitate absoluta diuinæ voluntatis, nunc agit de necessitate conditionata. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quomodo respectu aliquorum est necessaria. Secundò, deducit duo corollaria.

Quantum ad primum ponit hãc conclusionem. Licet Deus circa causata nihil necessariò velit absolutè, vult tamen aliquid necessariò ex conditione vel suppositione.

Pro

Universidad de Deusto
Biblioteca

De necessario absolute, & necessario ex suppositione.

Pro huius notitia considèrandum est ex doctrina Sancti Thomæ prima parte.q.19.art.3. & veri.q.23.art. 4. ad primum, quòd necessarium absolutè dicitur propter necessariam habitudinem terminorum adinuicem. sicut hominem esse animal.necessarium verò ex suppositione, quod non est ex se necessarium,sed solùm posito alio, sicut Sortem cucurrisse supposito quod cucurrerit.

CIRCA quam distinctionem adverendum quòd sicut aliquid dicitur possibile, aut ratione alicuius potentiæ existentis in re,aut propter non repugnantiam terminorum:ita necessarium potest dici aut ratione necessitatis cuiusdam existentis in re(necessitas est enim rei conditio)aut ratione necessariæ habitudinis terminorum.sed sicut possibile ratione alicuius potentiæ existentis in re,includit logicam possibilitatem(si enim aliquid est ad aliud in potentia, illud sibi secundum se non repugnat) ita necessarium ratione necessitatis existentis in re,includit necessarium logicum. Si enim res habet ex natura sua vt sit talis necessariò, oportet vt illud ad ipsum habeat necessariam habitudinem, ita quòd eius remotio sit impossibilis : & si hoc habet non quidem ratione suæ naturæ absolutè, sed ex aliqua conditione addita, necesse est vt illud habeat ad ipsum necessariam habitudinem posita tali conditione. vnde tunc dicitur simpliciter necessarium & absolutè, quando prædicatum habet necessariam habitudinem ad subiectum secundum suam naturam consideratum, quod est terminos habere necessariam habitudinem ex suis formalibus significatis. Necessarium autem ex suppositione dicitur quando prædicatum ad subiectum secundum sui naturam consideratum necessariam habitudinem non habet,licèt illam habeat vt sub aliqua conditione consideratur.

Probatur itaque conclusio primò sic, Diuina voluntas est immutabilis: ergo posito quòd aliquid velit, necesse est ex suppositione eam sic velle. Probatur consequentia,quia in quolibet immutabili si semel est aliquid,nõ potest postmodum nõ inesse,quum moueri dicamus,quod aliter se habet nunc & prius.

Verũ ex immutabilitate diuinæ argui possit, quòd Deus necessariò ex suppositione velit quod modò vult.

ADVERTE quòd immutabilitas non requiritur ad omne necessarium ex suppositione, quia dum Sortes sedet, necesse est ipsum sedere : & tamen potest Sortes mutari de sedente,in non sedentem,sed bene ad omne immutabile sequitur necessarium ex suppositione,quia necessitas immutabilitatis tantùm,est etiam necessitas ex suppositionẽ,sicut omnẽ inferius includit in sua ratione superius,vt aliàs diximus.

CIRCA istam rationem dubium occurrit. Nam licet in re immutabili,si semel est aliquid reale, illud postmodum non possit non inesse:non tamen si est aliquid rationis, non potest postmodum non inesse. Nam constat quòd aliquando in Deo fuit respectus actualiter creantis vniuersum,nunc autem non est respectus huiusmodi in Deo,præsertim secundum ponentes creationem à conseruatione distingui. Sed quum dico, Deus vult hanc creaturam,dico actum diuinæ voluntatis cum habitudine rationis ad creaturam,& si desineret velle illam creaturam, desineret esse talis respectus ad creaturam, non autem ipse actus voluntatis qui est ipsa diuina essentia : sicut postquam Deus creauit vniuersum, desit habitudo rationis ad vniuersum,non autem ipsa substãtia actus creandi.ergo cũ immutabilitate Dei stat quòd desinat velle quod semel voluit. ergo malè argitur ex diuina immutabilitate, q̃ si Deus aliquid velit,illud necessariò ex suppositione velit. Respondetur & dicitur primo q̃ vtique ex sola desitione respectus rationis in deo, nõ dicitur Deus mutari,quia ens rationis nihil inquantũ huiusmodi ponit in deo. Dicitur secundò, quòd propositio Sancti Thomæ adducta intelligitur de ente reali, & ratio procedit,quòd si Deus posset non velle quod vult,non tantùm cessaret respectus rationis,sed etiam ipse actus volendi,& sic sequeretur Deum realiter mutari. Vnde negatur minor quo ad secundam partem. Quum autem probatur à simili de creatione, dico quòd non est eadem ratio de creatione & volitione. Nam quum creatio habeat modum actionis transeuntis,relatio quæ creationem concomitatur, aliquam realem dispositionem coexigit in creationis termino. ideo per solam mutationẽ termini ab illa dispositione quam in termino coexigit, desinit ipsa relatio,etiam nulla mutatione facta ex parte actus. Quum primum enim definit res accipere esse de nouo, secundum quòd formaliter terminabat relationem creationis, ipsa relatio desinit esse. Ad variationem enim relationis sufficit variatio alterius extremi. Volitio autem est actio immanens, & relatio quæ ipsam concomitatur inquantum huiusmodi, non coexigit in termino volitionis aliquam realem dispositionem quæ remoueri possit, ideo desinere non potest,nisi propter desitionem actus in quo fundatur. propterea si Deus volens desinat habere habitudinem volentis ad id quod volebat, necesse est, vt & ipse actus volendi desinat.

Deus non potest non velle quod voluit.

Quod cùm impossibile sit propter Dei immutabilitatem, vt actus diuinæ volitionis desinat, ideo etiam impossibile est vt Deus desinat velle quod semel voluit.Et sic constat quòd optimè ex immutabilitate diuina arguit Sanctus Thomas Deum ex necessitate suppositionis velle quodcunque vult.

Secundò, Deum velle aliquid causatum, est æternum : ergo, &c. Probatur antecedens, quia sicut esse Dei,ita & velle eius æternitate mensuratur. Probatur consequentia,quia omne æternum est necessarium, aut simpliciter, aut ex suppositione, cum scilicet mutari non possit. Tertiò, Deus non potest modo nõ velle quod ponitur voluisse, quia nõ potest mutari sua voluntas.ergo nunquam potuit non velle quicquid voluit: quia quicquid Deus potuit, potest cum virtus eius non minuatur: sicut nec eius essentia. ergo necessarium est ex suppositione eum voluisse quicquid voluit : non autem est necessarium absolutè. sed possibile modo prædicto in præcedenti ca.scilicet possibilitate logica.

Quicquid Deus potuit, potest.

ADVERTE,quòd cùm dicimus Deum non potuisse non velle quod voluit, intelligendum est de possibili secundum aliquam potentiam ab actu separatam,nunquã enim in Deo fuit potentia,vt nollet quòd ab æterno voluit, ratione perfectæ actualitatis & inmutabilitatis suæ. Si namque intelligeretur de possibili secundum non repugnantiam terminorum, falsum esset. Non enim repugnat Deo, nõ voluisse aliquid in sensu diuiso:imò semper est verum dicere, Deus potest non velle hoc,ostenso aliquo quod velit,quia semper est verum quòd prædicatum non habet repugnantiam ad subiectum,& actus diuinæ voluntatis nunquam transit in præteritum, vnde non est contradictio cùm inquit quòd Deus nunquam potuit non velle quicquid vult: & cùm inferius inquit, quòd est possibile Deum voluisse & non velle quicquid voluit & vult.primo enim loquitur de possibili dicto ab aliqua potentia separata ab actu: secundò autem de possibili logico. Vnde & illa propositio: Quicquid Deus potuit, potest,intelligẽda est de possibile dicto ab aliqua potentia actiua. ad quodcunque enim se potuit extendere virtus diuina, ad idem etiam numero se potest extendere,cùm virtus eius non minuatur. Posset etiam intelligi de potentia logica,quia videlicet quod non repugnauit deo absolutè,neque etiam nunc repugnat,licet ex suppositione repugner.

SED tunc occurrit dubium.Deus enim potuit producere diem præteritam, cùm de facto produxerit, & tamen nunc non potest illam producere, quia continuum successiuum idem numero reparari non potest, vt dicitur quolibet 5.q.5. ergo non quicquid potuit, potest. Respondetur ex doctrina ipsius prima parte q.25.art.4.secundum, quòd quicquid Deus potuit,potest, quantum est ex parte ipsius potentiæ, cum variationem non suscipiat:non tamen quantum est ex parte factibilis, quia aliqua habeat rationem possibilis, dum erant facienda, quæ dum facta sunt, deficiunt à ratione possibilis, ideo propositio sic est intelligenda, quicquid de numero possibilium Deus potuit, potest,si illud possibile remaneat,non autem si transeat in impossibile producti. Quartò, Volens aliquid,necessariò vult ea quæ necessariò requiruntur ad illud,nisi sit defectus ex parte eius, vel propter ignorantiam, vel propter passionem abducentem à recta ratione eius quod est ad finem. sed neutrum de Deo dici potest : ergo si Deus volendo se vult alia, necesse est vt velit omne quod ad volitum de necessitate requiritur : sicut supposito quòd velit hominem esse,necesse est vt velit animam rationalem esse.

Quòd voluntas Dei non est impossibilium secundum se. Cap. 84.

EX hoc igitur apparet quòd voluntas Dei non potest esse eorum quæ secundum se sunt impossibilia.

Huiusmodi enim sunt quæ in seipsis repugnantiam habẽt : vt hominem esse asinum : in quo includitur rationale esse irrationale.quod autem repugnat alicui,excludit aliquid eorum quę ad ipsum requiruntur:sicut esse asinum,excludit hominis rationem.si igitur necessariò vult ea quæ requiruntur ad hoc quod supponitur velle, impossibile est eum velle ea quæ eis repugnant : & sic impossibile est eum velle ea quæ sunt impossibilia simpliciter.

†Cap.77. 2 Item,sicut suprà† ostensum est,Deus volendo suum esse,quod est sua bonitas:vult omnia alia inquantũ habent eius similitudinem : secundum hoc autem aliquid repugnat rationi entis, inquantum huiusmodi non potest in eo seruari similitudo primi esse, scilicet diuini, quod est fons essendi. non potest igitur Deus velle aliquid quod repugnat rationi entis inquantum huiusmodi. sicut autem rationi hominis, inquantum est homo, repugnat esse irrationale:ita rationi entis, inquantum huiusmodi repugnat quòd aliquid sit simul ens & non ens. non potest igitur Deus velle quòd affirmatio & negatio sint simul veræ. hoc autem includitur in omni per se impossibili,quod ad seipsum repugnãtiam habet,inquantum contradictionem implicat.voluntas igitur Dei non potest per se esse impossibilium.

3 Amplius, voluntas non est nisi alicuius boni intellecti. illud igitur quod non cadit in intellectu, non potest cadere in voluntate : sed ea quæ sunt secundum se impossibilia, non cadunt in intellectu, quum sibiipsis repugnent,nisi fortè per errorẽ non intelligentis rerum proprietatem:quod de Deo dici non potest.in diuinam ergo voluntatem non possunt cadere quæ secundum se sunt impossibilia.

4 Adhuc, secundum quòd vnumquodque se habet ad esse, ita se habet ad bonitatem.sed impossibilia sunt, quæ non possunt esse. ergo non possunt esse bona:ergo nec volita à Deo qui non vult nisi ea quæ sunt vel possunt esse bona.

Super cap. 84.

EX prædictis rationibus deducit Sanctus Thomas duo corollaria,quorum primum est, Voluntas Dei nõ potest esse eorum quæ secundum se sunt impossibilia. Pro qua aduertendum, quòd sicut necessarium est duplex, scilicet ex se & absolutè, & ratione alterius, siue ex suppositione,ita duplex est impossibile. Impossibile ex se siue simpliciter & absolutè dicitur, quum prædicatum repugnat subiecto secundum suam naturam considerato, sicut hominem esse irrationalem est impossibile,& asinum esse rationalem. Impossibile ratione alterius est quod secundũ se quidem possibile est,sed ratione alicuius adiuncti est impossibile,quia videlicet prædicatum repugnat alicui conditioni adiunctæ subiecto,sicut Sortem non sedere, est quidem absolutè impossibile, sed posito quòd sedeat, impossibile pro tunc est vt nõ sedeat.Loquitur ergo hic San.Thomas de illis impossibilibus in quibus prædicati absolutè repugnat subiecto. Ideo dixit quòd voluntas diuina non est impossibilium secundum se,id est,non est eorum quę ex sua ratione sunt impossibilia.Probatur ergo primo sic,deus necessariò vult ea quę requiruntur ad hoc quòd supponitur velle.ergo non potest velle ea quę eis repugnant. ergo non potest velle impossibilia simpliciter. Probatur prima conseq.quia quod repugnat alicui, excludit aliquid eorum quæ ad ipsum requiruntur : sicut esse asinum,excludit hominis rationem. Secunda patet,quia impossibilia simpliciter,sunt quæ in seipsis repũgnantiam habent.

Secundò, Deus non potest velle quod repugnat rationi entis inquantum huiusmodi. ergo non potest velle quòd affirmatio & negatio sint simul

vera.ergo &c.antecedens probatur, quia deus volendo suum esse, vult omnia alia inquantum habent similitudinem eius. secundum hoc autem repugnat aliquid rationi entis, inquantum talis in eo similitudo diuini esse seruari non potest ergo &c. prima etiam consequentia probatur, quia rationi entis repugnat quod aliquid sit simul ens & non ens.sicut rationi hominis inquantum est homo, repugnat quòd sit irrationale. vltima quoque consequentia patet,quia in omni per se impossibili includitur affirmationẽ & negationem esse simul vera.

Repugnans enti nõ potest sub voluntate cadere.

CIRCA antecedens huius rationis considerandum quòd aliquid potest repugnare rationi entis vno modo,alio verò modo non repugnare. sicut cæcitas inquantum negatio vitus repugnat enti, ratione vero subiti non repugnat enti, unò dicit ens, scilicet oculum aut animal. Repugnans ergo enti non potest cadere sub voluntate ex ea parte qua enti repugnat,quia tale non participat rationem obiecti voluntatis, quæ est ratio boni fundata in esse.ratione verò esse alicuius adunẽti potest cadere sub voluntate, vt dictum est suprà de non esse. potest enim aliquis negationem velle, inquantum vult aliquod ens quod negatio concomitatur. addidit itaque Sanctus Thomas in antecedente,inquantum huiusmodi:vt præseruaret se à non ente inquantum conuingitur enti, quia sic potest sub voluntate cadere. Tertiò, quæ sunt secundum se impossibilia, non cadunt in intellectu,quum sibiipsis repugnent, nisi forte per errorem non intelligentis rerum proprietatem: quod de deo dici non potest. ergo &c. patet consequentia, quia bonum intellectum est voluntatis obiectum.

Quæ sunt impossibilia non cadunt in intellectu.

ADVERTENDVM hic quòd sicut bonum est obiectum per se voluntatis, & non potest malum sub voluntate cadere nisi sub ratione boni, inquantum videlicet apparet bonum : ita verum est per se obiectum intellectus.falsum verò in intellectu cadere non potest nisi verum appareat. quod enim intellectus concipit de re, ipsi rei attenbuit inquantum apprehendit illud tanquam alhquid rei, & illi conformem se esse indicat, illud de re intelligendo: vnde accidit ipsi vt falsum apprehendat, inquantum iudicat rei conuenire, & conforme esse, quod rei aut non repugnat, aut conuenit. propter hoc bene inquit sanctus Thomas,impossibilia secundum se intellectu capi nõ posse, nisi per errorem ignorantis rerum proprietates : quia videlicet ex tali ignorantia prouenire potest, vt iudicet verum esse, quod est falsum, quæ ignorantia si remoueatur, non potest intellectus rei attribuere quod sibi repugnat, & sic non potest apprehendere impossibile. Quartò, impossibilia non possunt esse bona, quum non possint esse, vnumquodque autem sicut se habet ad esse,ita se habet ad bonitatem. ergo nec volita.patet consequentia,quia non vult nisi ea quæ sunt vel possunt esse bona.

Quòd diuina voluntas non tollit contingentiam à rebus. Cap. 85.

EX prędictis autem haberi potest quòd diuina voluntas contingentiã non tollit,nec necessitatẽ absolutã rebus imponit. Vult enim deus omnia quę requiruntur ad rem quam vult, vt dictum est. sed aliquibus rebus secundum modum suæ naturæ competit quòd sint contingẽtes,nõ necessariæ.igitur vult aliquas res esse contingentes.Efficacia autem diuinæ voluntatis exigit vt nõ solùm sit quod deus vult,sed etiã vt hoc modo sit,sicut deus vult esse illud nam & in agentibus naturalibus quum virtus agens est fortis, assimilat sibi suum effectum non solùm quantum ad speciem, sed etiam quantum ad accidẽtia,quæ sunt quidam modi ipsius rei. igitur efficacia diuinæ voluntatis contingentiam non tollit.

2 Amplius, principalius vult deus bonum vniuersitatis suorum effectuum,quàm aliquod bonum particulare,quantò in illo completior inuenitur suæ bonitatis similitudo. completio autem vniuersi exigit vt sint aliqua contingentia:aliàs non omnes gradus entium in vniuerso continerentur.vult igitur deus aliqua esse contingentia.

†te.com. 32. 3 Adhuc, vniuersi bonum in quodam ordine consideratur,vt patet in 11.Metaphysicæ†.Requirit autem ordo vniuersi aliquas causas esse variabiles:quum corpora sint de perfectione vniuersi,quæ non mouẽt nisi mota:à causa autem variabili effectus cõtingentes sequuntur,non enim potest esse effectus firmioris esse quàm sua causa.vnde videmus quãuis causa remota sit necessaria,si tamen causa proxima sit contingens, effectum contingentem esse: sicut patet in his quæ circa inferiora corpora accidunt:quæ quidem contingentia sunt propter causarum proximarũ contingentiam. quanuis causæ remotæ quæ sunt motus cælestes,sint ex necessitate. vult igitur deus aliqua contingenter euenire.

4 Præterea,necessitas ex suppositione in causa nõ potest concludere necessitatem absolutam in effectu:deus autem vult aliquid in creatura non necessitate absoluta,sed solùm necessitate quæ est ex suppositione, vt suprà† ostensum est.ex voluntate igitur diuina non potest concludi in rebus creatis necessitas absoluta. hæc autem sola excludit contingentiam.nam etiam contingentia ad vtrumlibet redduntur ex suppositione necessaria: sicut Sortem in ouili, si currit, est necessarium. diuina ergo voluntas non excludit à rebus volitis contingentiam. non igitur sequitur si deus vult aliquid, quòd illud de necessitate eueniat, sed quòd hæc conditionalis sit vera & necessaria:si deus aliquid vult, illud erit. consequens tamen non oportet esse necessarium.

†Cap.53.

Super cap. 85.

SEcundum corollarium est, Diuina voluntas contingentiam non tollit,nec necessitatem absolutam rebus imponit. Probatur primò. Deus vult aliquas res esse contingentes. ergo eius voluntas non tollit contingentiã à rebus.probatur antecedens.quia deus vult omnia pertinẽtia ad rem.aliquibus autem rebus secundum modũ sitæ naturæ conuenit quòd sint contingẽtes,non autẽ necessariæ.probatur quoque consequentia , quia efficacia diuinæ voluntatis exigit vt res hoc modo sit,quo deus vult eam esse.sicut & in naturalibus quum virtus agentis est fortis,assimilat sibi suum effectum & quantum ad speciem, & quantum ad accidentia.

Quomodo se habet deus ad necessaria contingentia.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ sexto Metaphysicę, lect.3. quòd aliter se habet deus ad contingentia & necessaria, & aliter aliæ causæ. Nam deus quia est causa entis in quantum est ens, ideo etiam causa est omnium accidentium eptis inquantum est ens, inter quæ est necessitatem & contingens : vnde quæ volunt necessaria esse, ijs dedit causas necessarias: quæ autem volunt esse contingentia, illis dedit causas contingentes. Aliæ autem causæ sunt causæ quidem quòd effectus earum sint, non autem quòd necessarius sit aut contingens : sed illos secundum legem necessitatis, aut contingentiæ à superiori causa influitam producunt: vnde sequitur in aliquibus aliis causis, quòd posita causa ponitur necessariò eius effectus absolutè. in causis autem diuina, siue eius voluntate, sequitur quòd posita diuina voluntate necessariò est effectus de necessitate vel contingenter secundum eius dispositionem. propter hoc dixit sanctus Thomas hic quòd ex efficacia diuinæ voluntatis prouenit quòd effectus sit necessariò aut contingenter sicut vult: quia videlicet illi subditur ens inquantum ens, & per consequens omnis disponentis. Secundò. Completio vniuersi exigit vt sint quædam contingentia,ergo &c.patet antecedens, quia aliàs non omnes gradus entiũ in vniuerso continerentur. consequentia vero probatur, quia principalius deus vult bonum vniuersitatis suorum effectuum,quàm aliquod bonum particulare,cùm in eo complenor inueniatur suæ bonitatis similitudo.

An ad perfectionem vniuersi hoc requiratur vt in ipso omnes gradus entis contineantur.

Sed videtur hæc ratio non concludere, secundum enim doctrinam sancti Thomæ,deus potest plures species producere quàm sint productæ & perfectiores, sed quælibet species dicit vnum gradum entis:ergo vniuerso deficiunt multi gradus entium. ergo non est inconueniens aliquem gradum entis in vniuerso non contineri.cuius oppositum hic tenetur. Respondetur, quòd duplex est gradus entis, aliquis scilicet transcendens & communis, aliquis vero particularis. Necessarium & cõtingens sunt gradus communes & transcendentes,tanquam consequentes ens inquantum ens,vt inquit sanctus Thomas sex.metaphisicæ,quia omne ens aut est necessarium, aut contingens, quælibet autẽ natura & species dicit gradũ particularẽ. Ad perfectionem ergo vniuersi exigitur vt in ipso contineantur omnes gradus communes & transcendentes: & de istis loquitur San. Th. non autem vt contineantur in ipso omnes gradus particulares possibiles esse.

A causa variabili effectus contingentes sequuntur.

Tertiò,& est confirmatio præcedẽtis rationis. Ordo vniuersi exigit esse aliquas causas variabiles : ergo & aliquos effectus contingentes, ergo &c. probatur antecedens, quia corpora sunt de perfectione vniuersi, quæ non mouent nisi mota. prima quoque consequentia probatur.quia à causa variabili effectus contingentes sequuntur, cùm effectus non possit esse firmioris esse quàm sua causa,vltima etiam patet, quia deus vult bonum vniuersi, quod consistit in quodam ordine.

CIRCA illam propositionem, A causa variabili effectus contingentes sequuntur,& eius probationẽ,dubitatur tripliciter. Primò,quia variatio effectus contingentis attenditur secundum esse: variatio autem corporum hic assignata est variatio secundum situm : modò non oportet vt à causa variabili secundum situm proueniat effectus variabilis secundum esse, quia non sequitur,si effectus sit inuariabilis secundum esse, quòd sit firmioris esse quàm sua causa,quia potest variari secundum situm, licèt & sua causa, & potest causa variabilis secundum situm, esse inuariabilis secundum esse ; sicut corpora cælestia. ergo non oportet vt effectus causæ variabilis illo modo, sit contingẽs. Secundo,quia à corporibus cælestibus motus causatur defectus solis, qui tamen non est contingens,sed necessarius. Tertiò,quia Arist.8.physi. & primo de generatione, ponit vnum motum regularem ad saltandam perpetuitatem generationis. perpetuum autem non est contingens, sed necessarium, maximè apud Arist.ergo &c.

A causa variabili effectus contingentes sequuntur.

AD euidentiam primi dubii considerandum, quòd vt habetur à Sanct. Tho. sexto metaph. loco præallegato, causa quæ per motum agit, requirit determinatam materiam & dispositam: & quia contingit aliquando materiam indispositam esse, ideo virtus talis agentis non consequitur finem effectum, & propterea à causa variabili sequitur effectus contingens,ille inquantum ab ea vt variationi subditur,procedit: in tali autem progressu æqua est condito causæ & effectus, quia sicut causa potest per indispositionem materiæ impediri ne producat, ita effectus impediri potest ne producatur, quia esse causæ vt causæ,est producere (ab hoc enim habet formaliter vt sit actu causa sans) & produci est esse effectus,vt actu producitur,(nam producitur formaliter producẽs) ideo effectus in hoc ordine non est infirmioris esse quàm sua causa.

Ad dubium ergo dicitur, quòd variatio causæ assignata hic intelligitur non solùm secundum locum aut situm,sed etiam secundum esse ipsius vt actualiter causat modo præexposito, à causa enim hoc modo variabili, quæ scilicet potest producere,& potest impediri ne producat, prouenit effectus variabilis secundum esse,qui. f. produci potest & non produci: & per consequens contingẽs est.Potest secundò propositio hæc proponi, q.à causa variabili secundum esse,quæ est variatio secundũ situ tantũ oportet vt proueniat dũ esse accidentale,quæ est variatio secundũ situ tantũ oportet vt prouenial

Universidad de Deusto
Biblioteca

effectus secundum quòd à causa procedit, esse firmioris esse, quàm causa secundum suam rationem agendi: & ideo si effectus secundum esse substantiale producatur à causa agente, secundū quòd subsistat variationi, oportet vt esse variabile à tali causa recipiat. Vnde minor assumpta est falsa, & cum probatur, quia non sequitur, si fit effectus inuariabilis secundū esse, quòd sit firmioris esse quàm sua causa, negatur hoc, imò sequitur, quia effectus à tali causa procedit, non tantùm secundum motū localem, sed etiam secundum esse substantiale: quod si esset inuariabile, effectus vt effectus esset firmioris esse quàm sua causa, vt causa est.

AD secundum dubium respondetur, quòd motus cæli non est absolutè causa defectus solis, secundum interiacentia lunæ inter solem & aspectum nostrum, quæ quidem prouenit planetis in certo situ existentibus: & quia per motum cæli planetæ ad eum situm proueniunt, ideo potest dici motus cæli esse aliquo modo causa talis defectus, supposito inquam quòd sint planetæ in signibus non aptis ad illum effectum. absolutè autem non est causa, quia etiam si corpora cælestia starent, posset esse talis defectus solis, planetis in dispositione conuenienti existentibus: & sic causa variabilis vt variabilis non est causa illius effectus. Posset secundò dici q̄ defectus solis, est effectus in sui natura contingens, cum possit non esse, imò de facto quandoq; fit, quandoque non sic, licet sit necessarius in ordine ad causam, quia videlicet posita sua causa nō potest non esse. Sed quia non videtur loqui hoc loco sanctus Thomas de contingentia effectus in se vt res est, sed vt effectus est, & in ordine ad causam, ideo potest tertiò dici cōformiter ad responsionē primi dubii, quòd causa defectus solis est causa inuariabilis in ratione causæ, quia nunquam impediri potest ab eius productione: ideo effectus in ratione effectus, est etiam inuariabilis, quia non potest non produci posita causa. Et si dicatur quòd omne agēs per motum, est variabile hoc modo in ratione causæ: dicitur quòd hoc est verum de agente per transmutationem materiæ, non autem de agente per delationem necessariorum corporum ad determinantia situm, quo modo cælum dictum est sito motu posse dici causam defectus solis.

Ad tertium dicitur, quòd in motu primi mobilis sunt duo, scilicet ipsa situs variatio secundum partes, & vniformitas motus ac perpetuitas. generationis ergo perpetuitas prouenit à motu cæli, non ratione variationis absolutè, sed ratione vniformitatis & perpetuitatis talis variationis. sicut enim alternatio generationis & corruptionis reducitur tanquam in causam in alternationem situs partium primi mobilis, ita perpetuitas eius reducitur sicut in causam in perpetuitatem illius alternationis. Vnde ratio in oppositum non concludit. effectus enim qui à causa variabili inquantum variabilis est, prouenit, est contingens: non autem ille qui prouenit ab ipsa inquantum vniformitatem habet & perpetuitatem in tali variatione, potest enim esse necessarius simili necessitate cum sua causa, scilicet in perpetuitate variationis, sicut patet in motu quo corpora cælestia inferiora à primo mobili mouentur. & hoc modo accepit Aristoteles necessitatem generationis & corruptionis perpetuæ esse à motu vniformi primi mobilis. Quarto, deus vult aliquid in creatura non necessitate absoluta, sed suppositionis. ergo ex voluntate diuina non potest concludi in rebus necessitas absoluta. ergo ex ea non tollitur contingentia. probatur prima consequentia, quia necessitas ex suppositione in causa non potest concludere necessitatem absolutam in effectu. Secunda etiam patet, quia sola necessitas absoluta excludit contingentiam à rebus. Non sequitur itaque, si deus aliquid vult, quòd illud de necessitate eueniat, sed quòd hæc cōditionalis sit vera & necessaria, si deus aliquid vult, illud erit, consequens tamen non erit necessarium.

Necessitas ex suppositione nō repugnat contingentiæ.

AD euidentiam huius rationis considerandum quòd contingentia & necessitas absoluta inter se oppositionem habent ex suis formalibus rationibus, ideo eidem rei conuenire non possunt. est enim contingens quod secundum se & absolutè potest non esse: necessarium autem, quod non potest non esse. vnde vbicunque ponitur necessitas absoluta, oportet omnino contingētiam remoueri. necessitas autem ex suppositione non repugnat contingentiæ. dicitur enim ex suppositione necessarium, quod non potest non esse factū aliqua suppositione. modò non opponuntur posse absolutè & secundum se non esse, & non posse non esse facta aliqua suppositione: sicut absolutè Sortes potest non moueri: posito autem quòd currat, non potest non moueri. vnde ex hoc quòd ponitur aliquid necessariū ex suppositione, non oportet ab eo remoueri contingentiam. & ita cùm ex eo quòd deus aliquid velit, necesse sit ex suppositione tantùm quòd illud sit, quia non stante simul quòd deus velit illud euenire, & non eueniat, non autem absolutè: non oportet ex voluntate dei à rebus contingentiam tollere.

Nō si deus vult aliquid euenire illud necessariò euenit.

CIRCA illam propositionē, Non sequitur si deus aliquid velit, quòd illud de necessitate eueniat: aduerte quòd ly ex necessitate, potest se tenere ex parte conditionalis & consequentiæ, & potest teneri ex parte consequētis. primo modo sensus esset, q. ista conditionalis non est necessaria, Si deus aliquid vult euenire, illud euenit: & tunc falsa est propositio: imò dicit sanctus Thomas ipsam conditionalem esse necessariam. Nam oppositum consequentis non stat cum antecedente, propter efficaciam diuinæ voluntatis. Secundo modo sensus est, quòd consequens illud, hoc euenit, non est in se necessarium absolutè. & sic sensus est verus: & hic intentus à sancto Thoma. Non enim ex eo quòd deus vult Antichristum fore, sequitur quòd hoc absolutè sit necessarium, Antichristus erit.

ADVERTENDVM etiam, quòd hoc est intelligendum de actu voluntatis, vt terminari ponitur ad rem volitam absolutè: non autem si modus necessitatis ponatur volitus. Licet enim non sequatur, Deus vult eclipsim solis euenire: ergo necessariò euenit: quia ista consequentia fundatur super falsa hac propositione, omne quod vult deus euenire, necessariò euenit: bene tamen sequitur: Deus vult eclipsim necessariò euenire, ergo necessariò euenit.

SED dubium difficillimum occurrit. Admisso enim quòd ex voluntate dei non sequatur necessitas absoluta in rebus: imò cùm hoc quòd res est volita à deo, ipsa res maneat in se contingens, sit tamen necessaria ex suppositione: videtur quòd saltem consequens sit ineuitabile & immutabile, & consequenter quòd voluntas diuina talem necessitatem rebus volitis imponat, quę & liberum arbitrium, & omne consilium tollat. Quando enim aliquid necessariò dependet ex aliquo antecedente, si antecedēs sit ineuitabile, & consequēs immutabile & ineuitabile erit: & idcirco fatuum est conari vt non eueniat: sicut si sortes non posset mutari à cursu, nec etiam mutari posset à morte: & fatuum esset velle conari vt Sortes non moueatur. si non potest à cursu cessare. quum ergo diuina voluntas sit immutabilis, sequitur quòd volitū à deo immutabile sit, & ineuitabile: & per consequens fatuum est solicitum esse ad prosequendum quod deus vult non esse: aut conari ad oppositum eius quod vult futurum esse. & sic tollitur omnis humana solicitudo.

AD euidentiam huius dubii, considerandū ex doctrina sancti Thomæ, prima parte. q. 19. art. 8. & q. 22. art. 4. ad primum, & sexto Metaphysicæ, quòd cùm deus sit prima causa sit, cui omnes aliæ causæ & necessariæ & contingentes subiiciuntur, secūdum quòd disponit vt aliquid eueniat, ita disponit quomodo debeat euenire, & quibus ex causis. illa enim quæ vult necessariò & infallibiliter euenire, vult per causas necessarias euenire & infallibiles. ea autem quæ vult fallibiliter & contingenter euenire, vult euenire mediantibus aliis causis contingentibus & fallibilibus, sicut legentem copiam mediante aratione terræ, & seminum iactu. Vnde quia effectus ab omnibus suis causis dependet: si causa secunda non ponatur, effectus non sequitur: propterea si debeat sequi effectus à deo volitus mediantibus aliquibus causis, oportet vt illæ causæ ponantur, quia statutum est vt illis tantum mediantibus eueniat. Fatuus enim esset qui vellet segetes, & agrum nollet arare, nolletque terræ mandare semina: aut qui fructus vellet, arbores autem plantari nollet: aut qui vellet absque solicitudine locupletari ex mercatione. Dicitur ergo primò quòd diuina voluntas nostram solicitudinem non tollit, qua sic aliqua vult nobis prouenire, vt nostro studio, nostraque solicitudine acquiratur, & contingenter euenant: quod si non fiat, effectus non sequetur. Dicitur secundò quòd fatuum esset conari ad hoc vt aliquid simul sit volitum à deo, & tamen eius oppositum fiat: sicut quòd deus velit mortem alicuius, et quòd mors non eueniat, cum nullus efficaciam diuinæ voluntatis possit impedire, non tamen est fatuum conari ad oppositum eius quod deus vult, puta ad vitam eius cuius deus vult mortem, quia deus vult huius mortem prouenire à causa contingenti & impedibili. non est autem fatuum conari ad impedimentum illius causæ, quæ absolute impediri potest, & per consequens ad oppositum effectum. Si autem instetur, quia licet causa mortis sit causa secundum se impedibilis, si tamen vult deus illum effectum euenire per illam causam, ipsa de facto non impedietur propter efficaciam diuinæ voluntatis. Dicitur quòd vtique non impedietur, sed tamen quia vult deus vt fallibiliter & impedibiliter ab illa proueniat effectus, secundum se posset impediri: & ideo qui ad hoc conatur, non conatur ad impossibile, sed ad possibile, licet intentum non consequatur. illa enim propositio, fatuum est conari ad oppositum eius quod deus vult futurum esse: est quidem vera in sensu composito (sensus enim est quòd fatuum est conari ad hoc totum simul, quòd aliquid sit volitum à Deo, & illud non eueniat) est autem falsa in sensu diuiso. est enim sensus, quòd accepto aliquo volito à deo, puta morte sortis, fatuum est conari ad eius oppositum. Hoc autem falsum est, quia ipsam mortem vult deus defectibiliter euenire, & per consequens si conatur quis ad hoc vt non eueniat, non fatuè operatur, vtpote ad impossibile laborans, imò conatur ad id quod potest non euenire secundum se. Vnde si per infallibile & ineuitabile intelligatur id quod secundum se consideratum non potest non euenire: negatur q̄ si antecedens alicuius conditionalis necessariæ sit inuitabile, & consequens sit ineuitabile. & similiter quòd voluntas diuina omnibus rebus ineuitabilitatem imponat. Si autem intelligatur id quod non potest non euenire ex suppositione alicuius, concedūtur omnia prædicta, sed negatur quòd talis ineuitabilitas tollat contingentiam & libertatem ac consilium. Stant enim simul (vt superius est ostensum) necessitas ex suppositione, & contingentia ac libertas. Propterea inquit sanctus Thomas, vers. quæst. 23. art. 5. ad tertium, quòd quamuis ista sint incompossibilia, Deus vult istum saluari, & iste damnatur: ista tamen sunt compossibilia, Deus vult istum saluari, & iste potest damnari: cum diuina enim voluntate stat potentia deficiendi effectus, licet non possit cum ipsa non esse effectus diuinæ voluntatis stare.

Quòd diuinæ voluntatis potest ratio assignari.

Cap. 86.

†Idē. p. p. q. 19. ar. 5.

COlligere autem ex prædictis possumus, quòd diuinæ voluntatis ratio assignari potest. Finis enim est ratio volendi ea quæ sunt ad finem: deus autem vult bonitatem suam tanquam finem: omnia autem alia vult tanquā ea quæ sunt ad finem. sua igitur bonitas est ratio quare vult alia quę sunt diuersa ab ipso.

2 Rursus, bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem: vt imperfectum ad perfectum. sic autem cadunt aliqua sub diuina voluntate, secundum quòd se habent in ordine boni. Relinquitur igitur q̄ bonum vniuersi sit ratio quare deus vult vnumquodque bonum particulare in vniuerso.

†Cap. 85.

3 Item, sicut suprà† ostensum est, supposito quòd deus aliquid velit, sequitur ex necessitate quòd velit ea quæ ad illud requiruntur. quod autem aliis necessitatē imponit, est ratio quare illud sit. ratio igitur quare deus vult ea quæ requiruntur ad vnumquodque, est vt sit illud ad quod requiritur. Sic igitur procedere possumus in assignando diuinæ voluntatis rationem. Deus vult hominem habere rationē ad hoc vt homo sit. vult autem hominem esse ad hoc quòd completio vniuersi sit: vult autem bonum vniuersi esse ad hoc, quòd habeat bonitatem ipsius. Non tamen prædicta triplex ratio secundum eandem habitudinem procedit. nam bonitas diuina neque dependet à perfectione vniuersi, neque ex ea aliquid sibi accrescit. perfectio autem vniuersi licet ex aliquibus particularibus bonis ex necessitate dependeat, quæ sunt essentiales partes vniuersi: ex quibusdam tamen non dependet ex necessitate: sed tamen ex eis aliqua bonitas vel decor accrescit vniuerso: sicut

sicut ex his quæ sunt solùm ad munimentum vel decorem aliarum partium vniuersi. particulare autem bonum dependet ex necessitate ex his quæ absolutè ad ipsum requiruntur: licet & hæc etiam habeant quædam quæ sunt propter melius ipsius. Aliquando igitur ratio diuinæ voluntatis continet solùm decentiam, aliquando vtilitatem, aliquādo autem necessitatem, quæ est ex suppositione: necessitatem autem absolutam solùm quum vult seipsum.

Super cap. 86.

Quid sit ratio voluntatis.

POstquam determinauit Sanctus Thomas de necessitate diuinæ voluntatis, nūc de eius causa determinat. Et primò ex parte voliti, secundò, & parte voluntatis. Quantum ad primum duo facit. primò cōclusione probat: secundò, eā declarat. Conclusio est hęc, Diuinę voluntatis ratio potest assignari.

A D cuius euidentiā sciendum quòd ratio voluntatis hoc loco accipitur pro eo quod habet rationem causæ quare aliquid ad diuinam voluntatem respectum voliti habeat, vt patet cap. sequen. vbi enim vnum est volitum per alterū, id propter quod alterū est volitum, est sibi ratio & causa propter quam est volitum: sicut color dicitur ratio formalis qua lapis habet vt sit visibilis, & sub qua actualiter videtur, quia videlicet nō habet terminare actum visionis, nisi in quantum est coloratus: vn de dicere, diuinæ voluntatis esse aliquam rationem, est dicere vnum volitum à deo esse alteri volito rationem formalem quare sit volitum, & actum diuinę voltionis terminat: quod est deum velle vnum propter alterū esse, prout itaque primò sic. Deus vult bonitatem suam tanquam finē, omnia autem alia tanquam ea quæ sunt ad finē. ergo &c. probatur consequentia, quia finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem.

Finis est ratio volendi ea quę sunt ad finem.

ADVERTĒ quòd eo modo aliquid est volitum, quo est bonum, cùm obiectum voluntatis sit bonum. id autem quod ordinatur ad finem vt sic, nō habet rationem bonitatis nisi ex fine. non enim medicina est aliquod bonum vt ordinatur ad sanitatem, nisi ex ipsa sanitate ad quam ordinatur. Si enim ab ipsa remoueatur ordo ad sanitatem, iam non habet rationem boni in genere sani. propter hoc non habet rationem voliti & appetibilis. id quod ad finem ordinatur, inquantum huiusmodi, nisi ex fine principaliter volito: & ideo dicitur quòd finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem. Sicut enim visus aliquod est obiectum materiale, aliquod verò formale. ita & voluntatis volentis aliqua propter finem, inaterialiter volita sunt ipsa ordinata ad finem: ratio autem formalis ex qua habent quòd sint volita, est finis. Secundò. Bonum vniuersi, est ratio quare Deus vult vnumquodq; bonum particulare. ergo &c. probatur antecedens, quia sic aliqua cadunt sub diuina voluntate secundum quòd se habent in ordine boni. bonum autem particulare ordinatur ad bonum totius sicut imperfectum ad perfectum. Tertiò. Ratio quare vult deus ea quæ requiruntur ad vnumquodque, est vt sit illud ad quod requiritur. ergo &c. probatur antecedens, quia si deus vult aliquid, necessariò vult ea quæ ad ipsum requiruntur: quod autem aliis necessitatem imponit, est ratio quòd illud sit, & per consequens quòd sit volitum. Ex his concludit S. Th. quòd in assignanda diuinæ voluntatis ratione sic procedere possumus. Deus vult hominem habere rationem ad hoc vt homo sit, vult hominem esse ad hoc vt completio vniuersi sit: vult bonum vniuersi esse ad hoc quòd habeat bonitatem ipsius.

Secundo loco conclusionem declarat, declarando simul quomodo hæ rationes volendi in iis tribus rationibus assumptæ, diuersimode ratio volendi sunt. Nam bonitas diuina, quæ in prima ratione posita est pro ratione volen di vniuersum, neque à perfectione vniuersi dependet, neque sibi ex ea aliquid accrescit. Perfectio autem vniuersi quæ posita est in secunda ratione pro ratione volendi bonum particulare, licet ex particularibus quibusdam bonis, quæ sunt essentiales partes vniuersi, de necessitate dependeat, ex quibusdam tamen non dependet ex necessitate, sed ex eis sibi aliqua bonitas vel decor accrescit, particulare verò bonum quod tertio loco pro ratione volendi positum est, ex necessitate dependet ex iis quæ absolutè ad ipsum requiruntur, licet & quædam propter melius habeat. Ex quibus concludit San. Tho. quòd aliquando ratio diuinæ voluntatis continet solùm decentiam, aliquando vtilitatem, aliquando necessitatem ex suppositione, necessitatem verò absolutum solum cùm vult seipsum. Sensus istorum est, quòd aliquando ratio volendi est ratio volendi aliquid tāquam dicens ipsi rationi: sicut cùm deus vult vniuersum propter bonitatem diuinam. aliquando autem est ratio volendi aliquid tanquam vtile ad talem rationem: sicut cùm deus vult partes non essentiales vniuersi propter ipsum vniuersum. aliquando verò est ratio volendi aliquid tanquam necessarium ad illam rationem, sicut quum deus vult ea quæ absolutè requiruntur ad aliquod particulare bonum, propter ipsum bonum particulare. Si enim deus aliquid vult, necesse est vt ea quæ ad eius essen tiam exiguntur, velit.

Quòd diuinæ voluntatis nihil potest esse causa.

Cap. 87.

†Idē. p. p. q. 19. ar. 5. & q. 13. ar. 5. et de veri. q. 6. ar. 2.

QVanuis autem aliqua ratio diuinæ voluntatis assignari possit, non tamen sequitur quòd voluntatis eius sit aliqua causa. Voluntati enim causa volendi est finis. finis autem diuinæ voluntatis est sua bonitas: ipsa igitur est Deo causa volendi, quæ est etiam ipsum suum velle: aliorum autem à deo volitorum nullum est deo causa volendi, sed vnum eorum est alteri causa vt ordinem habeat ad diuinam voluntatem. & sic intelligitur deus propter vnum eorum aliud velle. patet autem quòd non oportet discursum aliquem ponere in dei volūtate. nam vbi

†Cap. 57.

est vnus actus, non consideratur discursus: vt suprà† cir ca intellectum ostensum est. deus autem vno actu vult suam bonitatem & omnia alia, quum sua actio sit sua essentia. Per prædicta autem excluditur error quorundam dicentium omnia procedere à deo secundum simplicem voluntatem: vt de nullo oporteat rationem reddere, nisi quia deus vult. Quod etiam diuinæ scripturæ contrariatur, quæ deum perhibet secundum ordinem sapientiæ suæ omnia fecisse, secundum illud Psalm. 103. Omnia in sapientia fecisti. Et Ecclesiastici 1. dicitur, quòd deus effudit sapientiam suam super omnia opera sua.

Exclusio erroris.

Auth. fac. scripturæ.

Super cap. 87.

Aliud est aliquid esse ratione diuinæ voluntatis, & aliud ipsius esse eius causam.

OStenso quòd diuinæ voluntatis aliquam rationem assignare possumus, ostendit quoniam propter hoc non oportet eius aliquam causam ponere. Vbi aduertendum quòd aliud est dicere aliquid esse rationem diuinæ voluntatis, & aliud ipsius esse aliquam causam. Cùm enim dicimus eius esse aliquam rationem, intelligitur ex parte voliti esse aliquam causam, quæ respondetur ad interrogationem qua quæritur, quare hoc est volitum, & quæ est ipsius voliti causa, ex qua habet quòd ad diuinam voluntatem ordinē habeat. ratio enim volendi ex parte voliti se tenet. cum autem dicimus ipsius esse aliquam causam, ponitur ipsum actum voluntatis ab aliqua causa dependere: sicut quum dicimus cognitionis conclusionis in nobis causam esse cognitionem principiorum, intelligimus ipsum actum quo cognoscimus conclusiones, esse causatum ab actu quo cognoscimus principia, hoc autem impossibile est in deo. ideo concedit quidē sanctus Thomas esse diuinæ voluntatis aliquam rationem, aliquam autem esse eius causam negat: probatque hac ratione, Voluntati causa volendi est finis, sed finis diuinæ voluntatis est sua bonitas, non autem aliquid aliorum. ergo ipsa est deo causa volendi, non autem aliquid aliorum, sed ipsa bonitas est etiam ipsum suum velle, supplē: ergo neque ipsa bonitas est realiter causa ipsius actus volendi, quum nihil sit sui ipsius causa. Subiungit autem duo. Primum est, quòd vnū aliorum à deo est alteri causa, vt ordinē habeat ad diuinam voluntatem: & sic intelligitur deus propter vnum eorum aliud velle. Secundum est, quòd ex his patet non oportere in diuina voluntate discursum aliquem ponere, id est, successionem aliquam cum causalitate vnius actus super alium, quia deus vno actu vult suam bonitatem, & omnia alia, quum sua actio sit sua essentia. vbi autem est vnus actus, non consideretur discursus.

Diuina bonitas quomodo est diuinę voliitatis causa.

ADVERTENDVM quòd diuina bonitas est quidem secundū nostrum modum intelligendi causa diuinæ voluntatis, eò quòd sit finis. finis autem apud nos mouet voluntatem ad ea quæ sunt ad finem, secundum tamen rem non est eius causa, cùm nō sit realiter distincta ab actu volendi. ideo quū diuisset quòd bonitas est causa volendi, subiunxit stātim quæ est etiam ipsum suum velle. quasi diceret, quum dico ipsam esse causam, non intelligo secundum realem causalitatem, quum sit idem cum ipso velle, sed tantùm secundum nostrum modum intelligendi.

NOTANDVM etiam quòd mens Sancti Thomæ est probate nihil aliud à deo esse causam diuinæ voluntatis, etiam secundum modum nostrum intelligendi quum nihil aliud à deo sic diuinæ voluntatis finis, licet vnum creatum alterius rei creatæ finis sit, non autem absolutè non esse ipsius aliquam causam, saltem secundum modum considerandi: ideo admisso quòd bonitas diuina aliquo modo sit causa, sufficit sibi ostendere quòd alia volita non sint eius causa.

Considerandum vlterius, quòd etiam in nobis volitio finis tunc tantùm est causa voltionis eorum quæ sunt ad finem, quando alio actu volumus finem absolutè, & alio actu ea quæ sunt ad finem. quando enim vtrumque eodem actu volumus, tunc volitio finis non est causa voltionis eorum quæ sunt ad finem, quia idem non est causa sui ipsius: finis tamen volitus est ratio volendi id quod est ad finem. propter hoc, quia deus vnico actu & se & alia vult, volitio sui non potest esse causa voltionis aliorum.

Ex his excluditur error dicentium, quòd nullius eorum quæ deus vult, oportet reddere rationem, nisi quia deus vult. qui etiam error in scriptura sacra remouetur perhibente omnia deum secundum ordinē suæ sapientiæ fecisse, vt in Psalm. & Ecclesiasti primo.

ADVERTENDVM quòd primi effectus dei ex sola diuina voluntate dependent, vt dicitur prima par. q. 19. art. 5. alii autem ex aliis causis. ideo illorum non potest primorum effectuum assignari aliqua ratio creata: sicut productionis vniuersi nulla est ratio, nisi quia deus voluit bonitatem suam manifestare & communicare, quod totum ad diuinam voluntatem pertinet. Aliorum autē potest ratio creata assignari. voluit enim deus hominem habere manus, vt deseruirent intellectui operando diuersa opera. ideo falsum est quòd omnia dependeant ex simplici voluntate Dei, nullius; sit ratio nisi quia deus voluit: imo potius dicendum est quòd diuina sapientia est regula diuinæ voluntatis, & quòd ideo deus sic voluit, quia per sapientiam suam est hoc ordinatum ad illud, & ordinatum vt hoc sit, iuxta ea quæ dicuntur veri. q. 23. art. 6.

Quòd in Deo est liberum arbitrium.

Cap. 88.

Idem p. p. q. 19. ar. 10. & in princ. seri. d. 25. & de ver. q. 24.

EX prædictis autem ostēdi potest quòd in deo liberum arbitrium inuenitur. Nam liberū arbitriū dicitur respectu eorū quę nō necessitate quis vult, sed propria spōte. vnde in nobis liberū arbitriū est respectu eius quòd volumus currere vel ambulare. deus autem alia à se non ex necessitate vult, vt suprà† ostensum est. Deo igitur

†Cap. 27.

Universidad de Deusto
Biblioteca

igitur liberum arbitrium habere competit.

2 Adhuc, voluntas diuina in his ad quæ non secundum naturam suam determinatur, inclinatur quodammodo per suum intellectum, vt suprà † ostensum est. sed ex hoc homo dicitur præ cæteris animalibus liberum arbitrium habere, quia ad volẽdum iudicio rationis inclinatur, non impetu naturæ sicut bruta: ergo in deo est liberum arbitrium.

† Cap. 82. post. aut. script.

† Cap. 7.

3 Item, secundum Philosophum in tertio Ethic. † voluntas est finis: electio autem, eorum quæ ad finẽ sunt. cùm igitur deus seipsum tanquam finem velit, & non sicut quæ ad finem sunt, alia verò sicut quæ ad finem sunt: sequitur quòd respectu sui habeat voluntatem tãtùm, respectu autẽ aliorum electionem. electio autem semper per liberum arbitrium fit. Deo igitur liberum arbitrium competit.

† Cap. 7.

4 Præterea, homo per hoc quòd habet liberum arbitrium, dicitur suorum actuũ dominus. hoc autem maximè competit primo agenti, cuius actus ab alio non dependet. ipse igitur deus liberum arbitrium habet.

Hoc etiam ex ipsa nominis ratione haberi potest. Nã liberum est quod sui causa est, vt patet per Philosophũ in principio Metaph. hoc autem nulli magis competit quàm primæ causæ, quæ deus est.

Super cap. 88.

Quid sit de ratione liberi arbitrii.

POstquam determinauit sanctus Thomas de voluntate diuina, vt voluntas est, nunc de ipsa determinat vt habet rationem liberi arbitrii, & ponitur cõclusio hæc, In deo liberum arbitrium inuenitur. Probatur primò sic. Deus alia à se non de necessitate vult. ergo &c. probatur consequentia, quia liberum arbitrium dicitur respectu eorum quæ nõ de necessitate quis vult, sed propria sponte.

CONSIDERANDVM ad huius rationis etiã dentiam ex doctrina sancti Thomæ, quæstionibus de malo q. 16. arti. 5. quòd aliquid se habet ad liberum arbitrium tanquam existens de ratione eius, aliquid verò conuenit sibi secundum quòd est in aliqua natura. De ratione enim eius est vt in diuersa possit obiecta ordinata ad finem: posse autem in bonum & malum, non est de ratione liberi arbitrii, sed sibi conuenit inquantum inuenitur in natura potenti deficere. Similiter quòd vnũ velit, & postea eius oppositum per mutationem voluntatis, conuenit sibi secundũ quòd est in natura aliquo modo mutabili. Volens ergo sanctus Thomas ostendere in Deo esse liberum arbitrium, assumit duntaxat quod est de ratione liberi arbitrii. s. non necessitari ad hoc vel illud, sed posse velle hoc aut illud in ordine ad finẽ. hoc enim deo maximè cõuenit, quum nullum creatum ad eius bonitatẽ quæ est finis, necessariam habitudinem habeat.

Secundò, voluntas diuina in iis ad quæ secundum naturã non determinatur, inclinatur quodammodo per intellectũ, vt dictũ est suprà, ca. 81. ergo &c. probatur consequentia, quia ex hoc homo dicitur habere liberum arbitrium, quia ad volendum iudicio rationis inclinatur, non impetu naturæ, vt bruta.

ADVERTENDVM quòd quum ratio liberi arbitrii cõsistat in hoc, quòd in diuersa possit, sequatur autem appetitus animalis cognitionem: ad hoc vt appetitus in diuersa possit, oportet vt cognitio & iudicium de appetibili ad multa se habeat. est autem hoc proprium intellectus & rationis, nam in brutis est determinatũ iudicium à natura. ideo bene dicitur hoc loco, quòd homo est liberi arbitrii, eò quòd iudicio rationis ad volendum inclinetur. vnde (vt dictum est suprà de mente S. Th. veri. q. 24.) radix libertatis est in ratione, licet formaliter sit in voluntate. Vbi ergo inclinatio voluntatis sequitur non naturam, sed iudicium intellectus, quod est per intellectum inclinari, vt in deo respectu creaturarum inuenitur. illa inclinatio libera est, & ad liberum pertinet arbitrium. Tertiò, deus respectu sui habet voluntatem tantùm, respectu autem aliorum habet electionem. ergo &c. probatur antecedens, quia voluntas est finis, vt dicitur 3. Ethic. cap. 7. electio autem eorum quæ sunt ad finem. consequentia etiam probatur, quia electio semper per liberum sit arbitrium.

Voluntas est finis.

CIRCA illam propositionem Arist. Volũtas est finis, aduerte quòd non accipitur voluntas pro potentia, sed pro actu voluntatis, vt dicitur prima secundæ, quæst. 8. actus enim ille voluntatis qui simpliciter & absolutè dicitur velle, est proprie respectu finis: quamuis & quandoque indifferenter omnem actum voluntatis dicamus velle, sed est impropria acceptio, quia actus denominatus à potentia, est eius actus simplex. actus autem simplex est qui terminatur ad per se obiectum potentiæ. finis autem est primò & per se obiectum voluntatis, ideo ille proprie actus voluntatis dicitur velle siue voluntas, qui ad finem terminatur.

Verum electio semper per liberum arbitrium fit.

CIRCA illam propositionem, Electio semper per liberum arbitrũ fit, dubitatur, quia vt hic dicitur, electio est eorũ quæ sunt ad finem, sed multa sunt ad finem quæ non liberè volumus, sed eadem necessitate qua volumus finem, sicut ea sine quibus finis haberi non potest. ergo electio nõ semper pertinet ad liberum arbitrium, nisi dicamus liberum arbitrium in aliquid necessariò inclinari, quod eius rationi repugnat.

AD huius euidentiam considerandum quòd cùm electio segregationem quandam ab aliis importet, segregatio autem non fiat nisi eorum quæ commixta sunt, electio propie est respectu eorum quæ sunt commixta & conuenienta, dum vnum eorum aliis præacceptatur. ideo vbi sit vnum tantùm medium ordinatum ad finem, respectu eius non est electio, sed eadem erit ratio volendi finem, & id quod est ad finem, & eadem necessitas. vbi autem ad finem multa media possunt peruenire: respectu vniuscuiusque illorum potest esse electio. Similiter omnia necessaria ad finem, sine quibus. f. finis haberi nõ potest, habent rationẽ vnius medii, & eadem necessitate sub voluntate cadunt cum fine, si cognoscantur necessaria esse, & eorũ non est electio, cùm necessarium aliis præacceptari non possit, eò quòd cum aliis vtrobus tantùm non conueniat, sed seipso ab aliis sit segregatum in ratione ordinati ad finẽ ipsum enim necessarium est, alia verò vtilia. Illa ergo propositio est vniuersaliter vera, electio semper ad liberum arbitrium pertinet, quia electio est eorum quæ ad finem non necessariò ordinantur: & ideo quòd vnum præ aliis acceptatur, est ex libertate volentis finem. Ex quo etiam patet illam propositionem, Electio est eorum quæ sunt ad finem, oportere intelligi de iis quæ contingentia sunt, non autem de iis quæ necessaria sunt ad finem, quia illa non cadunt sub electione, eorum necessitate cognita, sed sub voluntate finis, vnde omnis quidem electio est eorum quæ sunt ad finem, non autem omnia ordinata ad finem sub electione cadunt. Et sic cùm creaturæ ad diuinam bonitatem habeant ordinem contingentem, non necessarium, sequitur quòd omnia creata sub diuina electione cadunt, & per consequens sub libero dei arbitrio.

Quarto, deus est maximè dominus suorum actuum, cùm actus eius ab alio non dependat. ergo &c. patet consequentia, quia homo per hoc quòd habet liberum arbitrium, dicitur dominus suorum actuum. Confirmatur ex nominis ratione, quia liberum dicitur quod sui causa est, vt dicitur primo Metaph. hoc autem nulli magis competit quàm primæ causæ.

ADVERTENDVM quum dicitur deum esse maximè dominũ suorum actuum, quòd hoc intelligitur non quo ad subsstantiam actus, cùm actus ita sit sibi naturalis sicut essentia, sed intelligitur quo ad terminationẽ ad obiecta: quòd enim hanc & illam creaturam producat, est in libertate dei, ipsa tamen subsstantia productionis actiuæ, est sibi à natura, & non subest libertati, nisi diceretur negatiuè actuum subsstantiam sibi liberè, & ex se conuenire, quia nullo alio sibi conuenit, sicut naturalia creaturis ab alio illis sunt tributa.

Quòd in Deo non sunt passiones affectuum.

Cap. 89.

EX præmissis autem sciri potest quòd passiones affectuum in Deo non sunt.

Secundum enim intellectiuam affectionem non est aliqua passio, sed solùm secundum sensitiuam, vt probatur in septimo physicorum †. nullà autem talis affectio in deo esse potest, cùm desit sibi sensitiua cognitio, vt per supradicta est manifestum. Relinquitur igitur quòd in deo non sit affectiua passio.

† Cap. 71. tex. cõ. 18.

2 Præterea, omnis affectiua passio secundum aliquam transmutationem corporalem fit, puta secundum constrictionem vel dilatationem cordis, aut secundum aliquid huiusmodi: quorum nullum in deo possibile est accidere, eo quòd non sit corpus, neque virtus in corpore, vt suprà † ostensum est. non est igitur in ipso affectiua passio.

† Cap. 3.

3 Item, in omni affectiua passione patiens aliqualiter trahitur extra suam conditionem essentialem, vel connaturalem dispositionem: cuius signum est, quòd huiusmodi passiones si intendantur, animalibus inferunt mortem. Sed non est possibile deum extra suam naturalem cõditionem aliqualiter trahi, cùm sit omnino immutabilis, vt suprà ostensum est. patet igitur quod huiusmodi passiones in deo esse non possunt.

4 Amplius, omnis affectio quæ est secundum passionem determinatè in vnum fertur secundũ modum & mensuram passionis. passio enim impetum habet ad aliquid vnum, sicut & natura: & propter hoc ratione oportet eam reprimi & regulari. diuina autem voluntas non determinatur secundum se ad vnum in his quæ creata sunt, nisi ex ordine suæ sapientiæ, vt suprà † ostensum est. non est igitur in ipso passio secundum affectionem aliquam.

† Cap. 82.

5 Adhuc, omnis passio est alicuius in potentia existentis. deus autem est omnino liber à potentia, cùm sit actus purus. est igitur agens tantùm, & nullo modo aliqua passio in ipso locum habet. sic igitur omnis passio & nomine & re à deo remouetur. Quædam autẽ passiones remouẽtur à deo non solùm ratione sui generis, sed etiam ratione suæ speciei. omnis enim passio ex obiecto speciem recipit: cuius igitur obiectum omnino deo est incompetẽs, talis passio à deo remouetur etiam secundum rationem propriæ speciei. Talis autem est tristitia & dolor. nam eius obiectum est malum iam inhærens: sicut gaudii obiectũ est bonum præsens & habitum. tristitia igitur & dolor ex ipsa sui ratione in deo esse non possunt.

6 Adhuc, ratio obiecti alicuius passionis non solùm sumitur ex bono & malo, sed etiam ex hoc quòd aliqua liter quis se habet ad alterum horum. sic enim spes & gaudium differunt. Si igitur modus ipse se habendi ad obiectum

obiectum qui in ratione passionis includitur, deo non competit; nec ipsa passio Deo conuenire potest etiam ex ratione propriæ speciei. spes autem quanuis habeat obiectum bonum: non tamen bonum obtentum, sed obtinendum. quod quidem deo non potest competere, ratione suæ perfectionis, quæ tanta est, quòd ei additio fieri non potest. Spes igitur in deo esse nõ potest, etiam ratione suæ speciei; & similiter neque desiderium alicuius non habiti.

7 Amplius, sicut diuina perfectio impedit potentiam additionis alicuius boni obtinendi à deo, ita etiam multò amplius excludit potentiam ad malum. Timor autem respicit malum quod potest imminere, sicut spes bonum obtinendum. duplici ergo ratione suæ speciei timor à deo excluditur, & quia non est nisi existentis in potentia, & quia habet obiectum malum quod potest nesse. Item, pœnitentia mutationem affectus importat. igitur & ratio pœnitentiæ deo repugnat, non solùm quia species tristitiæ est, sed etiam quia mutationem voluntatis importat.

8 Præterea, absque errore cognitiuæ virtutis esse non potest vt illud quod est bonum, apprehendatur vt malum: nec est nisi in particularibus bonis, vt alterius malum possit bonum existere alteri, in quibus corruptio vnius est generatio alterius. vniuersali autem bono ex nullo bono particulari deperit aliquid, sed per vnumquodque repræsentatur. deus autem est vniuersale bonum: cuius similitudinem participando omnia dicũtur bona. nullius igitur malum sibi potest esse bonum: nec potest esse etiam vt id quod est simpliciter bonum, & non est sibi malum, apprehendat vt malum: quia sua scientia est absque errore, vt suprà † ostensum est inuidiam igitur in deo impossibile est esse, etiam secundũ suæ speciei rationẽ: non solùm quia inuidia species tristitiæ est, sed etiam quia tristatur de bono alterius: & sic accipit bonum alterius tanquam sibi malum.

† Cap. 71.

9 Adhuc, eiusdem rationis est tristari de bono, & appetere malum, nam primum est ex hoc q9 bonum æstimatur malum. secundum verò est ex hoc q9 malum ęstimatur bonum. ira autem est appetitus mali alterius ad vindictam. ira igitur à deo longè est secundum rationem suæ speciei: nõ solùm quia effectus tristitiæ est, sed etiam quia est appetitus vindictæ propter tristitiam ex iniuria illata conceptam. Rursus, quæcunque aliæ passiones harum specierum sunt, vel ab eis causantur, pari ratione à deo excluduntur.

Super cap. 89.

POstquam determinauit sanctus Thomas de intellectu & voluntate diuina, nunc de passionibus & virtutibus determinat. Circa hoc autẽ duo facit. primò determinat de passionibus, secundò de virtutibus cap. 92. Circa primum duo facit. primò agit de iis quæ à deo remouẽtur, secundò de iis quæ sibi conueniunt ea. seq. Primò autem determinat de passionibus quàm de virtutibus, quia aliquarum virtutum obiecta sunt passiones. prius autem determinandum de obiectis. Circa primum duo facit. primò, ostendit nullam passionem conuenire deo ratione generis, scilicet secundum rationem passionis. secundò, ostendit aliquas etiam ratione proprię speciei ab ipso remoueri.

Quoad primum, aduertendum quòd affectionis nomine ipsas passiones (vt patet ex prima secundæ, quæst. 22. ar. 2.) San. Thomas intelligit: vnde quũ inquit q9 in deo non sunt passiones affectuum, est constructio intransitiua: & est sensus, q9 in seipso nõ sunt passiones appetitus, quę sunt affectiones quędam. dicuntur autem passiones appetitus, affectiones quædam, ad differentiã passionis intellectus & sensus quæ sunt receptiones tantùm, non autem motus & inclinationes ad rem, quod nomine affectionis importatur. Probatur ergo primò nullam passionem, vt passio est, deo conuenire posse, sic. Secundũ intellectiuam affectionẽm non est aliqua passio, sed secundũ sensitiuam tantùm, vt dicitur 7. phy. tex. 18. ergo in deo nõ est aliqua passio, in eo enim non est sensitiua affectio, sicut nec sensitiua cognitio.

Quid nomine affectionis importetur.

Passio non est in appetitu intellectiuo.

ADVERTENDVM ex prima secundæ loco superius allegato, & de verita. q. 26. quòd passio propriè dicta inuenitur tantùm vbi est transmutatio corporalis, quia passio propriè nominat receptionem alicuius cũ alterius obiectione per motum, & quia moueri est corporum, ideo in actu appetitus intellectui, quia non est actus organi corporalis, non est passio, sed tantùm in actu appetitus sensitiui, vnde & ipsius appetitus sensitiui motus cum aliqua transmutatione corporali definiuntur, dicitur enim ira accensio sanguinis circa cor.

Secundò. Deus non est corpus, neque virtus in corpore. ergo &c. probatur consequentia, quia omnis affectiua passio fit secundum aliquam transmutationem corporalem. Tertiò. Non est possibile deum extra suam naturalem dispositionem aliqualiter trahi, cũ sit omnino immutabilis. ergo &c. probatur consequentia, quia in omni affectiua passione patiens aliqualiter trahitur extra suam conditionem essentialem, vel connaturalem dispositionem, vnde per earum intensionem animalia moriuntur.

Quomodo patiẽs extra suam conditionẽ essentialem vel connaturalem dispositionem trahitur.

SED occurrit hoc loco dubium non dissimulandum. Nam conditio essentialis dicitur, quæ consequitur rei essentiam; & dispositio dicitur connaturalis, quæ naturę principia consequitur; remanente autem essentia, & principiis naturalibus non potest remoueri quod essentiam consequitur, alioquin non consequeretur necessario essentiam. ergo passio non potest trahere aliquem extra suam dispositionem essentialem, nisi illud corrumpendo. ergo falsum est quod huc dicitur scilicet quòd patiens trahitur extra suam conditionem essentialem.

Respondetur, quòd conditio aliqua potest dici essentialis dupliciter, & similiter dispositio connaturalis. Vno modo quia ad principia essentialia & naturalia de necessitate consequitur, sicut esse risibile est dispositio connaturalis hominis, & essentialis conditio. Alio modo quia concomitantur essentiam semper si suæ naturæ res relinquatur, & nisi interueniat impedimentũ, sicut habere duas manus, est homini connaturale. Prima conditio essentialis non potest remoueri à re manente subiecto. non enim per quodcunque agens potest remoueri risibilem esse ab homine. Quæ autem essentialis vel connaturalis secundo modo dicitur, potest ex aliquo impediente, aut extrinsecus agente remoueri. potest enim aliquid esse homo, & tamen duas manus non habere. hoc ergo secundo modo intendit Sanct. Tho. de conditione essentiali loquens vnde cum dixisset, quòd patiens trahitur aliqualiter extra suam conditionem essentialem, ne aliquis existimaret ipsum loqui aut de principiis essentiæ, aut de eo quod talia principia de necessitate consequitur, quasi exponendo quod dixerat addidit, vel connaturalem dispositionem, ac si diceret, voco conditionem essentialem omnem connaturalem dispositionem, id scilicet quod consequitur naturam rei sibi derelictam, omni deducto impediente: hoc autẽ in omni passione aliqualiter fit, quia aut cõcalescit corpus ex motu appetitus, aut frigescit, aut conrahitur cor, aut dilatatur præter cursum consuetum naturæ suæ. Dicit autem patiens aliqualiter, non autem simpliciter trahi extra conditionem naturalem & essentialem, quia nõ omnino quidem fua naturali dispositione priuatur, sed aliqua tantum ex parte, dum verbi gratia aut magis solito intenditur, aut remittitur. Quarto Diuina voluntas non determinatur secundum se ad vnum respectu creaturarum, sed ex ordine diuinæ sapientiæ. ergo &c. probatur consequentia, quia omnis affectio quæ est secundũ passione determinatè in vnũ fertur secundũ modũ & mensuram passionis, cũ passio impetum habeat ad aliquid vnum, sicut & natura, & propter hoc ratione oporteat eam reprimi & regulari.

Quomodo passio ad aliquid vnũ impetum habeat: & regulari ratione possit

CIRCA istam propositionem, Passio impetum habet ad aliquid vnum, sicut & natura dubitatur. Nam reprimi & regulari ratione, conuenit ei tantum, quod diuersimode potest ferri & dirigi: propter hoc operatio virtutis nutritiuæ non regulatur ratione, quia est ad vnum determinata, sed vt hic dicitur, oportet regulari ratione & reprimi passionem: ergo nõ est ad vnũ determinata, & sic videtur San. Thom. sibi ipsi hoc loco contradicere.

AD huius euidentiam considerandũ, ex quæstionibus de veri. q. 25. arti. 1. & 4. 9. aliter appetitus naturalis determinatur ad vnũ, & aliter appetitus animalis. Nam appetitus naturalis non consequitur aliquam apprehensionem appetentis, sed formam naturalem: & quia res naturalis in suo esse est determinata, ideo talis appetitus est ad vnum appetibile determinatum, propterea posita forma, ex deductis impedimentis sequitur actus: sicut positis grauitate in corpore graui, sequitur motus deorsum, si graue sit, extra locum ipsum, & non sit impeditum, appetitus autem animalis sequitur apprehensionem sensus, & quia sensus potest apprehendere aliquid vt conueniens, & vt nocium, & aliquando nihil apprehendere vt conueniens aut vt nocium, ideo talis appetitus non determinatur ad vnum appetibile secundum se, neque semper exit in actum deductis impedimentis: sed si apprehendatur aliquid vt delectabile & conueniens, de necessitate fertur in illud. & econtrario si apprehendatur vt nocium secundum sensum, illud necessariò refugit, in quo differt ab appetitu rationali qui non determinatur ad vnum nisi respectu finis, quantumcunque sibi aliquid proponatur vt bonum & velle, ex quo patet quòd appetitus naturalis ex se determinatur ad vnum, appetitus autem animalis non determinatur ad vnum nisi, supposita apprehensione qua proponitur sibi aliquid sub ratione propria obiecti. Et quia (vt dicitur 1. 2. q. 17. art. 7. apprehensio sensitiua in homine nata est regulari ratione, cùm ipsa sit particularis, & ratio sit vniuersalis, sicut & virtus actiua particularis à virtute vniuersali regulatur: ideo & ipse motus appetitus sensitiui natus est ratione regulari, vt scilicet ipsi modus & terminus quidam à ratione imponatur iudicante sic esse appetendum, puta vindictam, sic debere appeti, & non aliter. Passio igitur determinatur ad vnum ex apprehensione qua iudicatur aliquid delectabile & conueniens, aut malum & nocium, ad illud etiam secundum se toto impetu fertur, cùm naturaliter feratur in omne delectabile, naturaliterq; refugiat omne triste, sicut ira secundum se & absolutè toto impetu fertur ad vindictam. & ideo ad hoc vt viciosa non fit, necesse est vt à ratione aliquis fibi limes imponatur. & similiter est de aliis passionibus. Ad dubium ergo dicitur primò. quòd similitudo inter naturam & passiones accipienda est tantùm quantùm ad determinationem ad vnum: nõ autem quantum ad modum determinationis: quia & natura & passio ad vnum quidem determinantur, sed tamen diuersimodè. nam natura à forma naturali determinatur ad vnum, passio autẽ ex apprehensione sensus, aut etiam rationis. Dicitur secundò, quòd tale determinatum ad vnum et apprehensione potest reprimi & regulari ratione, & potest ad illud vnum diuersimodè se habere. & secundum. f. totum impetũ, si apprehensio sensus non fit secundum rationem imperata: & secundum aliquam limitationem, si ipsa apprehensio ratione reguletur, determinatum autem ad vnum ex forma. non est necesse ad hoc vt bonum sit, quòd ratione reguletur, quia ex se non subditur rationi.

Quantum ad secundũ ostenditur quòd aliquæ passiones à deo etiã ratione propriæ speciei remouentur. f. ex propria differentia qua vnaquæque ponitur in sua specie, & ab alia distinguitur passione. Et ex pontunur conclusiones. Prima est, Tristitia & dolor non sunt in deo. probatur. Obiectum eius est malum iam inhærens, sicut gaudii bonum præsens & habitum, sed Deo hoc non conuenit. ergo &c. patet consequentia. quia cùm omnis passio ex obiecto speciem recipiat, talis passio cuius obiectum est deo incompetens, ab eo secundũ rationem propriæ speciei remouetur. Secunda est, Spes aut desiderium non est in Deo. probatur supponendo rationem obiecti alicuius passionis non esse sumi ex bono & malo, sed etiam ex hoc quòd aliquis ad alterum horũ aliqualiter se habet, ex quo sequitur quòd si modus se habendi ad obiectũ passionis, deo non competat, & ipsa quoque passio ab ipso remouetur. tunc sic, Spei & desiderii obiectum est bonum, non quidem obtentũ aut habitum, sed obtinendum, aut non habitum, sed hoc deo non potest competere, quum eius perfectio tanta sit, vt ei aliquid addi non possit. ergo &c.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Vtrū deus aliquid speret creatū.

SED occurrit dubium. Nam nō solùm sibi quis sperat bonum, sed etiam amicis, ergo quanuis bonitati & perfectioni diuinæ aliquid addi non possit, quia tamen creaturæ aliquid addi potest, poterit in deo esse spes, quia speret creaturam aliquid obtenturam. Respondetur quòd spes, quæ est passio appetitus sensitiui, extenditur tantùm ad bonum sperantis, quum bonum appetitus sensitiui sit delectabile & conueniens secundum sensum, sed spes quæ nominat actum voluntaris, potest etiam secundario ad bonum alterius extendi, inquantum per amorē aliquis vnitur alteri, vt dicitur 2.2.q.17. art.3. Verumtamen spes etiam isto modo sumpta in deo esse non potest, quia spes propriè respicit bonum, quod etiam respectu sperantis est futurum: deo autem nihil est futurum. Si autem aliquis nomen spei vellet largius accipere pro actu scilicet voluntatis, quo quis vult alicui bonū illi futurum cum certitudine: sic non esset inconueniens dicere deum sperare nobis beatitudinem, sed hoc esset vocabulis abuti.

ADVERTENDVM autem quòd spes eo modo quo potest esse de iis quæ ad alios pertinent, scilicet de alicuius rei euentu, non est de ipso euentu boni alterius, nisi inquantum existimatur vt bonum speranti, vt dicitur tertio sententiarum, dist. 26. in expositione literæ. ideo quum nihil bonitatis deo possit addi, nullo modo potest dici esse spem in deo. propter hoc sanctus Thomas ad ostendendum in deo spem non esse, hoc solùm pro ratione adduxit, quòd perfectioni diuinæ aliquid addi non potest. Tertia est, Timor non est in deo. probatur, tum quia eius obiectum est malum quod potest inesse: in deo autem non est potentia ad malum, tum quia non est nisi existentis in potentia. Quarta est, Pœnitentia non est in deo. probatur, tum quia est species tristitiæ, tum quia mutationem affectus importat, quorum neutrum est in Deo.

Vniuersali bono nihil deperit ex bono particulari.

Quinta est, Inuidia non est in deo, probatur, tum quia est species tristitiæ, tum quia tristatur de bono alterius, quorum neutrum est in deo. Secundum probatur, quia aliquis tristatur de bono alterius. inquantum accipit bonum alterius, vt sibi malum, hoc autem, in deo esse non potest, tum quia nullius bonum potest sibi esse malum, quum sit vniuersale bonum, vniuersali autem bono nihil depereat ex particulari bono: tum quia non potest, id quod est simpliciter bonum, & non est sibi malum, apprehendere vt malum, cum scientia sua sit absque errore.

ADVERTENDVM quòd bonū vniuersale dupliciter accipi potest, vniuersalitate. s. predicationis, & vniuersalitate perfectionis: & de vtroq; verum est quòd nihil ab eo per quodcunq; particulare bonum remouetur. vniuersalis enim prædicabilis ratio non tollitur aut imperficitur per rationes particulares. non enim ex hoc quòd homo sit substātia animata sensibilis rationalis, remouetur ab animali quòd sit substātia animata sensibilis. ista enim participatio cōmunis à particulari nō est per separationē aut remotionē alicuius partis ab ipso vniuersali, sed per cōmunicationē totius suæ rationis ipsis particularibus: & quia vniuersale secundum perfectionem modo quodam perfectiori continet quicquid continet vniuersale secundum prædicationē: ideo per particulare, quod vniuersalem naturam participiat, nihil tollitur ab vniuersali, sed tantùm eius similitudo particularibus secundum eorum modum communicatur: sicut si esset homo vniuersalis separatus, ad modum ideæ Platonicæ, particulares homines illum hominem vniuersalem participarent, non aliquam partem ab eo detrahendo, sed eius similitudinem pro eorum conditione capiendo, sic etiam ignis aliis suam speciem communicat absque sui diminutione. Bono ergo vniuersali, quod est deus alia particularia bona participant, dum aliqualem eius similitudinem gerunt, nihil tamen ab eo vniuersali bono per particularia bona subrahitur. Sexta est, Ira non est in deo. probatur, tum quia est effectus tristitiæ, tum quia est appetitus mali alterius ad vindictam. est enim ira appetitus vindictæ propter tristitiam ex iniuria illata conceptam, vtrunque autem horum à deo remouetur. Primum quidem patet ex superioribus. secundum verò probatur, quia appetere malum contingit ex hoc quòd malum existimatur bonum. hoc autem deo conuenire non potest. Concluditur ex omnibus his, quòd eadem ratione quæcunque aliæ passiones ab istis sunt vel causantur, à deo sunt excludendæ.

Quòd in Deo sit delectatio & gaudium

Cap. 90.

SVnt autem quædam passiones quæ licet Deo non conueniant secundum ꝙ passiones, nihil tamen ex ratione suæ speciei important repugnās diuinæ perfectioni de numero autem harum est gaudium & delectatio.

Est enim gaudiū præsentis boni. neque igitur ratione obiecti quod est bonum, neque ratione modi se habēdi ad obiectum, quod est actu habitum: gaudium secundum suæ speciei rationem diuinę perfectioni repugnat. Ex hoc autem manifestum est quòd gaudium vel delectatio propriè in deo sit. sicut enim bonum & malum appræhensum sunt obiectum appetitus sensibilis, ita & appetitus intellectiui. vtriusque enim est prosequi bonum, & fugere malum, vel secūdum veritatem, vel secundum æstimationem: nisi quòd obiectum intellectiui appetitus est communius quàm sensitiui: quia intellectiuus appetitus respicit bonum vel malum simpliciter: appetitus autem sensitiuus bonum vel malum secundum sensum. sicut etiam & intellectus obiectum est communius quàm sensus. Sed operationes appetitus speciem ex obiectis sortiuntur. Inueniuntur igitur in appetitu intellectiuo, qui est voluntas, similes operationes secundum rationem speciei operationibus appetitus sensitiui, in hoc differentes, quòd in appetitu sensitiuo sunt passiones propter communicationem eius ad organum corporale. in intellectiuo autem sunt operationes simplices. sicut enim ex passione timoris quæ est in appetitu sensitiuo, refugit quis malum futurum: ita sine passione intellectiuus appetitus idem operatur. Cùm igitur gaudium & delectatio deo non repugnent secundum suam speciem, sed solùm inquantum passiones sunt, in voluntate autem sint secundum suam speciem, non autem vt passiones: relinquitur quòd etiam diuinæ voluntati non desint.

2 Item gaudium & delectatio est quædam quietatio voluntatis in suo volito: deus autē in seipso, qui est principale suum volitum maximè quietatur, vtpote omnē sufficientiam in se habens. ipse igitur per suam voluntatem in se maximè gaudet & delectatur.

3 Præterea, delectatio est quædam operationis perfectio, vt patet per Philosophum 10. Ethi.† perficit enim operationem sicut pulchritudo iuuentutem: sed Deus perfectissimam operationem habet in intelligendo, vt patet ex prædictis. si igitur nostrum intelligere propter suam operationem est delectabile, diuinum intelligere erit sibi delectabilissimum. †Cap.4.

4 Amplius, Vnumquodque naturaliter in suo simili gaudet quasi in conuenienti, nisi per accidens inquantum est impeditiuum propriæ vtilitatis: sicut figuli adinuicem corrixantur pro eo quòd vnus impedit lucrū alterius. Omne autem bonum est diuinæ bonitatis similitudo, vt ex supradictis† patet. nec ex aliquo bono sibi aliquid deperit. Relinquitur igitur quòd deus de omni bono gaudet: est igitur in eo propriè gaudium & delectatio. Differunt autem gaudium & delectatio ratione. Nam delectatio prouenit ex bono realiter coniuncto: gaudium autē hoc non requirit, sed sola quietatio voluntatis sufficit ad gaudii rationem: vnde delectatio est solùm de coniuncto bono, si propriè sumatur: gaudium autem de exteriori. Ex quo patet quòd deus propriè in seipso delectatur: gaudet autem in se & in alijs. †Cap.67.

Super cap. 90.



Stensō quæ sint passiones quas à Deo remoueri necesse est, ostendit vlterius sanctus Thomas quæ sint illæ quæ sibi aliquo modo sunt attribuendæ. Circa hoc autem duo facit. Primò, ostendit quòd Deo gaudium & delectatio conueniant. Secundò, idem de amore manifestat, cap. sequenti. Quantum ad primum duo facit. Primò probat propositum, secundò, ostendit differentiam inter gaudium & delectationem.

Probatur igitur primò conclusio sic, Gaudium & delectatio deo non repugnant secundum suam speciem, & in voluntate secundum suam speciem sunt. ergo etiam diuinæ voluntati non desunt. patet consequentia, quia quæ sunt in voluntate nostra, etiam in volūtate diuina esse oportet, nisi diuinę repugnent perfectioni. Antecedens quo ad primam partem probatur, quia neque ratione obiecti, neque ratione modi se habendi ad obiectum, secundum suam speciem diuinæ perfectioni repugnat. nam obiectum eius est bonum actu habitum, quorum neutrum repugnat Deo. Quoad secundam verò partem probatur, quia idem est obiectum appetitus sensitiui & voluntatis, scilicet malum & bonum apprehensum, licet obiectum voluntatis sit cōmunius obiecto appetitus sensitiui, quia illius obiectū est bonū simpliciter, huius verò bonū vel malum secundum sensum. sed operationes appetitus speciem sortiuntur ex obiectis. ergo in voluntate sunt similes operationes secundum speciem operationibus appetitus sensitiui, differentes in hoc, quòd tales operationes in appetitu sensitiuo sunt passiones, in voluntate autem sunt simplices operationes. ergo &c.

CIRCA primam partem antecedentis attendendū est, quòd (vt dictum est in præcedenti cap. (per propriam rationem speciei passionis, intelligimus non totum quod cadit in diffinitione passionis, sed quod in diffinitione eius ponitur tanquam propria differentia per quam ab alis passionibus distinguitur. sic enim gaudium & delectatio, secundum quòd sunt in appetitu sensitiuo, licet in sua ratione includant passionem tanquam genus (sunt enim passiones appetitus sensitiui) & ratione huius repugnent diuinæ perfectioni: ratione tamen propriæ differentiæ, qua formaliter à genere distinguuntur, inquantum scilicet important quietationem appetitus in bono coniuncto, diuinæ perfectioni non repugnant, & in voluntate etiam reperiuntur: & propter hoc dicuntur ex ratione suæ speciei diuinæ perfectioni non repugnare.

CIRCA differentiam obiecti voluntatis & appetitus sensitiui, aduertendum quòd non ideo dicitur obiectum voluntatis bonum simpliciter, appetitus autem sensitiui bonum sensibile, quasi ad bonum vniuersale tantùm terminetur voluntas: ad bonum autem sensibile terminetur appetitus sensitiuus (hoc enim falsum est, quia sicut intellectus non tantùm intelligit vniuersalem rationem boni, sed etiam boni sensibilis & particularis rationem, ita & voluntas non solùm fertur in vniuersalem rationem boni, sed etiam ad particulare bonum sensibile) sed attendituir huiusmodi differentia quantum ad rationem formalem sub qua aliquid terminat actum appetitus. sic enim bonū simpliciter. i. non limitatum ad aliquam particularem boni rationem, sed absolutè sumptum, est obiectum voluntatis. quicquid enim rationem boni participat, sub voluntate cadere potest. bonum autem non simpliciter, sed contractum ad bonum sensibile, est obiectū appetitus sensitiui: quia quicquid habet rationem boni sensibilis, potest cadere sub appetitu sensitiuo, non autem quicquid absolutam boni rationem participat. vnde licet eadē res voluntate & appetitu sensitiuo appetatur, tamen actum voluntatis terminat inquantum bona est absolutè, actum autem appetitus sensitiui, inquantum est bonum quoddam sensibile.

Obiectum voluntatis est bonum simpliciter, appetitus autē sensitiui bonū sensibile.

Bonum vel malum est obiectum appetitus.

CIRCA illam propositionem, Appetitus respicit bonum vel malum: aduertendum ex doctr. S. Th. 1.q.20.ar.1. quòd bonum & malum sunt propria uerendum ex doctr. S. Th. 1.q.20.ar.1. quòd bonum & malum sunt propria obiecta appetitus, sed diuersimodè. bonum enim principaliter & per se est obiecta appetitus, sed diuersimodè. bonum enim principalius & per se est obiectum appetitus, malum autē secundario & per aliud, inquātum scilicet oppo nitur bono: ideo cùm aliquādo dicitur absolutè quòd bonum est obiectū voluitur bono: ideo cùm aliquādo dicitur absolutè quòd bonum est obiectū vonitur bono: ideo cùm aliquādo dicitur absolutè quòd bonum vel malum esse obiecta. cùm enim est sermo de primo & per se obiecto voluntatis, dicendum est bonum enim est sermo de primo & per se obiecto voluntatis, dicendum est bonum esse ipsius obiectum. cùm autem est sermo de obiecto tā per se quā per aliud, esse ipsius obiectum. cùm autem est sermo de obiecto tā per se quā per aliud, dicendū est quòd bonū vel malum. eadem enim est potentia oppositorū, sicut dicendū est quòd bonū vel malum. eadem enim est potentia oppositorū, sicut visus visibilis & non visibilis, & auditus audibilis & non audibilis, vt dicitur, visus visibilis & non visibilis, & auditus audibilis & non audibilis, vt dicitur, 2. de anima. sed vnius per se, alterius verò per aliud.

Quomodo visus sit visibilis & inuisibilis.

ADVERTENDVM tamen quòd aliter voluntas se habet ad bonum & malum, & aliter visus ad visibile & inuisibile. Nā voluntas circa vtrūque actum positiuum habet potest. prosequitur enim bonum, & fugit ac detestatum positiuum habet potest. prosequitur enim bonum, & fugit ac detestatum positiuum habet potest. prosequitur enim bonum, & fugit ac detestatum malū per actum elicitū: visus autem non habet actum positiuum circa inmalū per actum elicitū: visus autem non habet actum positiuum circa inmalū per actum elicitū: visus autem non habet actum positiuum circa inuisibile, quia in visu est tantùm actus vnius rationis. s. appræhendere obiectum uisibile, quia in visu est tantùm actus vnius rationis. s. appræhendere obiectum uisibile, quia in visu est tantùm actus vnius rationis. s. appræhendere obiectum per se, qui actus ad intuisibile terminari nō potest, cùm visus ab intuisibili non per se, qui actus ad intuisibile terminari nō potest, cùm visus ab intuisibili non per se, qui actus ad intuisibile terminari nō potest, cùm visus ab intuisibili non constituatur in actu, sed dicitur esse per accidens ipsius tenebræ, quia ex hoc constituatur in actu, sed dicitur esse per accidens ipsius tenebræ, quia ex hoc constituatur in actu, sed dicitur esse per accidens ipsius tenebræ, quia ex hoc quòd à visibilibus immutari non potest nullo existente defectu in potentia, quòd à visibilibus immutari non potest nullo existente defectu in potentia, quòd à visibilibus immutari non potest nullo existente defectu in potentia, & obiectis sufficienter præsentibus, iudicamus aliqua vi interiori aerem tenebrosum esse. & obiectis sufficienter præsentibus, iudicamus aliqua vi interiori aerem tenebrosum esse. & obiectis sufficienter præsentibus, iudicamus aliqua vi interiori aerem tenebrosum esse.

Quomodo passiones appetitus sensitiui sint eiusd. speciei cum operationibus voluntatis.

CIRCA secundam partem antecedentis attendendū, quòd passiones appetitus sensitiui nō sunt eiusd. speciei cū operationibus voluntatis: quia diuerpetitus sensitiui nō sunt eiusd. speciei cū operationibus voluntatis: quia diuerpetitus sensitiui nō sunt eiusd. speciei cū operationibus voluntatis: quia diuersarū potentiarū nō sunt actus eiusd. speciei. Cùm enim potentiæ distinguātur sarū potentiarū nō sunt actus eiusd. speciei. Cùm enim potentiæ distinguātur sarū potentiarū nō sunt actus eiusd. speciei. Cùm enim potentiæ distinguātur proximè per actus formaliter sumptos. 1. ad obiecta formalia cōparatos, repu proximè per actus formaliter sumptos. 1. ad obiecta formalia cōparatos, repu proximè per actus formaliter sumptos. 1. ad obiecta formalia cōparatos, repugnat potentias esse diuersarum specierum, & earum actus esse eiusd. speciei, & gnat potentias esse diuersarum specierum, & earum actus esse eiusd. speciei, & gnat potentias esse diuersarum specierum, & earum actus esse eiusd. speciei, & ideo cū dicitur passionem secundū eandem rationem speciei esse in voluntate, ideo cū dicitur passionem secundū eandem rationem speciei esse in voluntate, ideo cū dicitur passionem secundū eandem rationem speciei esse in voluntate, intelligendum est nō de indentitate simpliciter, sed proportionali. in voluntate intelligendum est nō de indentitate simpliciter, sed proportionali. in voluntate intelligendum est nō de indentitate simpliciter, sed proportionali. in voluntate enim est operatio eiusdem rationis secundum quandam proportionē cum enim est operatio eiusdem rationis secundum quandam proportionē cum enim est operatio eiusdem rationis secundum quandam proportionē cum operationibus appetitus sensitiui, non autem eiusdem omnino & simpliciter operationibus appetitus sensitiui, non autem eiusdem omnino & simpliciter operationibus appetitus sensitiui, non autem eiusdem omnino & simpliciter rationis specificæ. & similiter intelligendum est quum dicuntur esse in deo serationis specificæ. & similiter intelligendum est quum dicuntur esse in deo serationis specificæ. & similiter intelligendum est quum dicuntur esse in deo secundum rationem suæ speciei. Sicut enim sapientia secundum eandem rationecundum rationem suæ speciei. Sicut enim sapientia secundum eandem rationecundum rationem suæ speciei. Sicut enim sapientia secundum eandem rationem est in deo, & in creaturis proportionaliter, non simpliciter: ita & huiusmodi passiones. nem est in deo, & in creaturis proportionaliter, non simpliciter: ita & huiusmodi passiones. nem est in deo, & in creaturis proportionaliter, non simpliciter: ita & huiusmodi passiones.

Vtrum gaudium & delectatio operationes sint.

CIRCA probationem ipsius 2. partis antecedentis dubitatur. Videtur enim falsum supponere, scilicet quòd gaudium & delectatio operationes quædam sint. hoc enim negat S. Thomas prima secundæ, quæst. 31. ar. 1. ad primū: vbi ait quòd cùm dicitur, delectatio est operatio, est prædicatio per causam, non per essentiam. Respondetur quòd operatio dupliciter accipi potest. vno modo communiter pro omni actu elicito à potentia: alio modo pro illo actu quo potentia mouetur in obiectum, quæ dicitur motus appetitus ad bonum, vt motus à quiete distinguitur. Primo modo, delectatio est operatio, & ad hunc sensum vocat eam Philosophus 7. & 10. Ethic. operationem, est enim actus ab appetitu elicitus. secundo modo, non est operatio, sed consequitur operationem. non enim est motus ad appetibile, sed quies in bono adepto. ideo quod inquit S. Th. prima secundæ esse prædicationem non per essentiam, sed per causam, cùm dicitur, delectatio est operatio: intelligendum est de quod delectatio non est illa operatio quæ cōnaturalis est & delectabilis appetenti. est tamen operatio appetitus, talem operationem connaturalem concomitans. Primum sensum habuit in prima secundæ. secundum verò hoc loco. Secundò, deus in seipso maximè quietatur, vtpote omnem sufficientiam in se habens. ergo in se maximè gaudet & delectatur. probatur cōsequentia, quia gaudium & delectatio est quædam quietatio voluntatis in suo volito.

Quomodo delectatio rationem quietis habeat.

ADVERTENDVM primò, quòd per boni adeptionem & præsentiam dicitur quietari appetitus, quia ad illud bonum amplius nō mouetur per desiderium, sed sibi ex eius præsentia est satisfactum. quantò autem maius est bonum quòd habetur, tātò magis appetitui satisfacit, vt scilicet pauciora iam desideret. & ideo vbi bonum habitum omnem in se perfectionem & sufficientiam habet, quale est bonum diuinum, tale totaliter appetitui satisfacit, vt scilicet nihil aliud desideret amplius, & ex hoc habet deus quòd bonū suum se sibi maximè delectabile: quia cùm sit summum & perfectissimum bonum, non reinquitur in appetitu aliquis motus desiderii ad aliud bonum acquirendum, sed in seipso perfectissimè quiescit.

ADVERTENDVM secundò, quòd delectatio potest dici quies & motus diuersimodè. Si enim consideretur ordo appetitus ad bonum, sic habet rationē quietis. sicut enim quod mouetur, cùm ad terminum peruenerit, quiescit: ita appetitus habito bono quod desiderabat, quiescit: & huiusmodi quiescere delectari est. Si autem consideretur ordo appetibilis ad appetitum, sic motus quidam est, mouetur enim appetitus à bono præsenti & coniuncto. propterea inquit sanct. Tho. prima secundæ vbi supra secundū, quod est quies considerata præsentia obiecti delectantis: est verò motus inquantum remanet immutatio appetitus ab apperibili. Ex quo patet quòd delectatio aliter dicitur quies appetitus, quàm in corporibus dicatur quies. in illis enim quies dicit solam negationem motus, & nihil positiuum formaliter dicit: quies autem appetitus in bono coniuncto dicit actum appetitus cum negatione vlterioris inquisitionis. postquam enim appetens habet bonum quod quærebat, non amplius mouetur per appetitum ad illud quærendum, sed in bono adepto delectatur. & hoc actus quo delectatur, ideo dicitur quies quia est, cùm cessatione motus executionis quod appetens tendebat ad finis acquisitionem. In deo autem ponitur huiusmodi quies, non inquantum est terminus appetitus tendentis in finem acquirendum, cùm talis motus appetitus nō sit in deo: sed ratione suæ perfectionis, inquantum scilicet est quietatio quedam appetitus in bono coniuncto. Tertiò. Deus perfectissimam operationem habet in intelligendo. ergo sicut nostrum intelligere propter operationis perfectionem est delectabile, & diuinum intelligere erit deo delectabilissimum. probatur consequentia, quia delectatio est quædam operationis perfectio vt dicitur 10. Ethic. cap. 4. Quomodo delectio perficiat operationem per modum boni completiue supernenientis, & per modum agentis indirectè, ex eo scilicet quòd ille qui delectatur in opere diligentius & attentius operatur: vide San. Th. 1.2.q.33.ar.4.

Quartò. Omne bonum est diuinæ bonitatis similitudo. nec ex aliquo bono aliquid sibi deperit. ergo &c. probatur consequentia, quia naturaliter vnumquodque in suo simili gaudet: quasi sibi conuenienti: nisi per accidens, inquantum est impeditiuum propriæ vtilitatis oppositum euenat.

Quantum ad secundum quia visus est Sanct. Thom. indifferenter vti nomine gaudii & delectationis, ne huius occasione deceptio accidat: ostendit quomodo distinguantur: vt inquit quòd distinguuntur ratione, si vnumque propriè sumatur: nam delectatio ex bono realiter coniuncto prouenit, & est de bono coniuncto tantùm. gaudium autem est de exteriori, & ad eius rationem sufficit sola quietatio voluntatis.

Quomodo se habeāt inter se gaudium & delectatio.

Videtur autem sanctus Thomas hoc loco contradicere iis quæstione prima secundæ quæstione 31. articulo 3. dicuntur. ibi enim vult delectationem esse genus gaudii, esseque omne gaudium delectationem, sed non econtra: hic autem oppositum videtur tenere. Nam aut intelligitur quòd gaudium sit de exteriori solùm, aut quòd sit & de coniuncto, & de exteriori. Si primo modo, sic non se habent sicut inferius & superius, sed sicut ex oppositō conditiua. si autem secundo modo, gaudium erit superius ad delectationem. omnis enim delectatio erit gaudium, quia delectatio est tantùm de bono coniuncto, gaudium autem de hoc, & de exteriori: nō autem omne gaudiū erit delectatio, quia gaudiū de exteriori, nō est delectatio, secundū ea quę hic dicitur.

A D huius euidentiam cōsiderandum est, quòd hoc loco comparat S. Th. delectationem & gaudium secundum quòd vtrumq; inuenitur tātum in voluntate scilicet secundum q. nominant simplicē operationē voluntatis absque passione, & cū inquit quòd gaudium est de exteriori, nō est intelligendum q. sit solùm de exteriori, sed quòd est & de coniuncto bono, & de exteriori, per quod distinguitur à delectatione, quæ est de bono cōiuncto tātum. patet autē hunc esse intellectū verborum S. Th. ex iis quę subiungit. s. deus in seipso propriè delectatur: gaudet autē in se & in aliis. Si enim gaudium esset de bono exteriori tantùm, non gauderet in se & in aliis: dupliciter ergo possumus loqui de delectatione scilicet aut secundum q. est cōmune quid delectationi quę est simpliciter oppositio voluntatis, & delectationi quæ est passio appetitus sensitiui, aut secundum quòd in voluntate tantùm reperitur, vt scilicet nominat quietationem voluntatis in bono. Si primo modo accipiatur, sic est quid superius ad gaudium, & gaudium est eius species secundum Aric. in libro suo de anima: quia gaudium inuenitur solùm in habēribus rationem. est enim delectatio consequens rationem. delectatio autem inuenitur etiam in bruis, in quibus non est gaudium. & hoc modo locutus est Sa. Th. in 1.2. Si autem accipiatur secundo modo, sic gaudium est superius ad delectationem, quia est & de bono coniuncto, & de bono extraneo: delectatio autē est de coniuncto tantùm, & hoc modo intellexit hoc loco, vnde nulla est corradictio. Quod autem dicitur 1.2.q.32.ar.5. actiones aliorum esse nobis delectationis causam, intelligendum est de delectatione cōmuniter sumpta, secundum quòd conuenit sub se gaudium, non autem de delectatione quæ sub gaudio continetur, de qua diximus hoc loco sermonem haberi.

Quòd in Deo sit amor.

Cap. 91.

Idem p.p. q.20.ar.1.

SImiliter autem oportet & amorem in deo esse secundum actum voluntatis eius. Hoc enim est propriè de ratione amoris, quòd amans bonum amati velit. deus autem vult bonum suum & aliorum, vt ex dictis† patet. secundum hoc igitur deus & se, & alia amat. †Cap.76.

2 Adhuc, ad veritatem amoris requiritur quòd bonum alicuius prout est eius velit. Cuius enim bonum aliquis vult solùm prout in alterius bonum cedit, per accidens amatur: sicut qui vult vinum conseruari, vt illud bibat: aut hominem vt sibi sit vtilis aut delectabilis: per accidens amat vinum aut hominem: per se autē se ipsum. Sed deus vult bonum vniuscuiusque secundum ꝙ est eius: vult enim vnumquodque esse secundum ꝙ in se bonum est: licet etiam vnum ordinet in bonum alterius: deus igitur amat verè & se & alia.

3 Amplius, quum vnumquodque naturaliter velit & appetat suo modo proprium bonum: si hoc habet amoris ratio, quòd amans velit aut appetat bonū amati: cōsequens est quòd amans & amatum se habeāt sicut ad id quod est cum eo aliquo modo vnū: ex quo videtur propria ratio amoris consistere in hoc quòd affectus vnius tendat in alterum, sicut in vnum cum ipso aliquo modo: propter quod à Dionysio dicitur quòd amor est vnitiua virtus. quantò ergo id vnde amans est vnum cū amato, est maius, tantò est amor intensior. magis enim amamus quos nobis vnit generationis origo, aut conuersationis vsus, aut aliquid huiusmodi, quā eos quos nobis solùm vnit humanæ naturæ societas. Et rursus, quantò id ex quo est vnio, est magis intimum vel vnitum amanti, tantò amor fit firmior. vnde interdū amor qui est ex aliqua passione, fit intensior amore qui est ex naturali origine, vel ex aliquo habitu: sed facilius trāsit. Id autem vnde omnia deo vniuntur scilicet eius bonitas, quam omnia imitantur, est maximum & intimum deo, quum ipse sit sua bonitas. Est igitur in deo amor non solùm verus, sed etiam perfectissimus & firmissimus.

4 Item, amor ex parte obiecti non importat aliquid repugnans deo, quum sit boni, nec ex modo se habendi

Universidad de Deusto
Biblioteca

ad obiectū. Nam amor est alicuius rei nō minus quum habetur,sed magis:quia bonum aliquod fit nobis affinius, quum habetur. vnde & motus ad finem in rebus naturalibus ex propinquitate finis intenditur, quandoque autem contrarium per accidens accidit: vtpote quando in amato experimur aliquid quod repugnat a mori:tunc enim minus amatur quādo habetur: nō ergo amor repugnat diuinæ perfectioni secundum rationem suæ speciei:est igitur in deo amor.

5 Præterea, amoris est adinuicem mouere, vt Dionysius dicit. quum enim propter similitudinem vel cōuenientiam amantis & amati affectus amantis fit quodammodo vnitus amato, extendit appetitus in perfectionem vnionis, scilicet vt vnio quæ iam inchoata est in affectu,compleatur in actu: vnde & amicorum proprium est mutua præsentia & conuictu & alloquutiouibus gaudere. Deus autem mouet omnia alia ad vnionem.inquantum enim dat esse, & alias perfectiones vnit ea sibi per modum quo possibile est. Deus igitur & se & alia amat.

6 Adhuc, omnis affectionis principium est amor. Gaudium enim & desiderium non est nisi amati boni: timor etiam & tristitia non est nisi de malo quod contrariatur bono amato:ex his autem omnes aliæ affectiones oriuntur. Sed in deo est gaudium & delectatio, vt suprà ostensum est.ergo in deo est amor.

†Cap.80. Obiectio contra prędicta.

Posset autem alicui videri quòd deus non magis hoc quàm illud amet. Si enim intensio & remissio naturæ mutabilis est,propriè deo competere non potest: à quo omnis mutabilitas procul est.

Rursus, nullum aliorum quæ de Deo dicuntur, per modum operationis, secūdum magis & minus de ipso dicitur.neque enim magis aliquid alio cognoscitur, neque magis de hoc quàm de illo gaudet.

Sciendum itaque quòd cùm aliæ operationes animę sint circa vnum solum obiectum,solus amor ad duo obiecta ferri videtur. Per hoc enim quòd intelligimus vel gaudemus,ad aliquod obiectum aliqualiter nos habere oportet. amor verò aliquid alicui vult. hoc enim amare dicimur,cui aliquod bonum volumus secundū modum prædictum. vnde & ea quæ concupiscimus, simpliciter quidem & propriè desiderare dicimur, non autem amare, sed potius nos ipsos, quibus ea concupiscimus: & ex hoc ipsa per accidens non propriè dicimur amare. Aliæ igitur operationes secundum solum actionis vigorem secundum magis & minus dicuntur: quod in deo accidere non potest. Nam vigor actionis secundum virtutem qua agitur, mensuratur. omnis autem diuina actio vnius et eiusdem virtutis est.

Amor autem secundum magis & minus dupliciter potest dici. Vno quidem modo ex bono quod alicui volumus.secūdum quod illud magis diligere dicimur, cui volumius maius bonum.

Alio modo ex vigore actionis: secundum quod dicimur illum magis diligere, cui etsi non maius bonum, æquale tamen bonum feruentius & efficacius volumus. Primo quidem modo nihil prohibet dici q, deus aliquid alio magis diligat,secūdum quòd ei maius vult bonum: secundo autem modo dici non potest, eadem ratione quæ de aliis dicta est.

Patet igitur ex prædictis,quòd de nostris affectionibus nulla est quæ in deo possit propriè esse nisi gaudium & amor: quanuis etiam hæc in eo non secundum passionem,sicut in nobis sint.

Auth.fac. scripturæ. Gaudium & delectatio.

Quòd autem in deo sit gaudium vel delectatio, authoritate sacræ scripturæ confirmatur. Dicitur enim in Psalm. 15. Delectationes in dextera tua vsque ad finem. Et Prouerbiorum decimo, Delectabar per singulos dies ludens coram eo.dicit diuina sapientia, quæ deus est,vt ostensum est. Luc.15. Gaudium est in cælo super vno peccatore pœnitentiam agente. Philosophus etiam dicit in 7. Ethic.† quòd deus semper gaudet vna & simplici delectatione. Amorem etiam dei scriptura commemorat Deuteron.33. Dilexit populos. Hierem. 31. In charitate perpetua dilexite. Ioannis 16. Ipse enim pater amat vos. Philosophi etiam quidam posuerunt rerum principium dei amorem:cui consonat Dionysij verbum.4.c.de di.no.dicentis q, diuinus amor non permisit ipsum sine germine esse. Sciendum tamen etiam alias perfectiones quæ secundum speciem suam diuinæ perfectioni repugnant,in sacra scriptura de deo dici; nō quidem propriè,vt probatum est: sed metaphoricè propter similitudinem vel effectuum, vel alicuius affectionis præcedentis. Dico autem effectuum,quia interdum voluntas ex sapientiæ ordine in illum effectum tendit, in quem aliquis ex passione defectiua inclinatur. Iudex enim ex iustitia punit, sicut & iratus ex ira. deus enim aliquando dicitur iratus,inquantum ex ordine suæ sapientiæ aliquem vult punire, secundum illud Psalm. 2. Quum exarserit in breui ira eius. Misericors verò dicitur inquantum ex sua beneuolentia miserias hominū tollit: sicut & nos propter misericordiæ passionem facimus idem.vnde in Psalm. 85. Miserator & misericors dominus,patiēs & multùm misericors. Pœnitēs etiā interdum dicitur,inquantum secundum æternum & immutabilem prouidentiæ suæ ordinem facit quæ prius destruxerat,vel destruit quæ prius fecit: sicut & pœnitentia moti facere inueniuntur. vnde Geneseos 6. Pœnitet me fecisse hominem. Quòd autem hoc propriè intelligi non possit, patet per hoc quod habetur 1. Regum 15. Triumphator in Israel non parcet,neque pœnitudine flectetur. Dico autem per similitudinem præcedentis affectionis: nam amor & gaudium quæ in deo propriè sunt,principia sunt omnium affectionum. Amor quidem per modum principii mouentis, gaudium verò per modum finis. Vnde etiam irati puniētes gaudēt quasi finem assecuti. Dicitur igitur deus tristari inquantum accidunt aliqua contraria his quæ ipse amat & approbat:ficut & in nobis tristitia est de his quę nobis nolentibus accidunt. Et hoc patet Isa.59. Vidit deus, & malum apparuit in oculis eius: quia non est iudicium: & quia non est vir:& aporiatus est, quia non est qui occurrat. Ex prædictis autem excluditur error quorundā Iudæorum attribuentium deo iram,tristitiam,pœnitētiam,& omnes huiusmodi passiones secundū proprietatem: non distinguentes quid in scripturis sacris propriè, & quid metaphoricè dicatur.

Quomodo in deo dicatur ira.

Misericordia.

Pœnitētia.

Exclusio erroris.

Super cap. 91.

SEcundò ostendit quòd in deo etiam amor sit secundum propriā rationem suæ speciei. Circa hoc autem quatuor facit. primò ostendit propositi rationibus,secundò, tam hāc conclusionem quā præcedentem authoritatibus cōfirmat,tertiò,remouet quoddam dubium,quartò, ostēdit quomodo aliæ passiones quæ secundum rationem suæ speciei repugnant diuinæ perfectioni, deo in sacra scriptura attribuantur.

Quantum ad primum arguitur primò sic,Deus vult bonū suum & aliorū: ergo in ipso est amor secundum actum voluntatis eius.probatur consequentia,quia de ratione amoris est quod amans bonum amati velit.

ADVERTE quòd inquit amorem esse in deo secundū actum voluntatis,vt præseruet se ab amore,qui est passio appetitus sensitiui. Secundò, deus vult bonum vnius cuiusq, vt est eius, cùm velit vniuscuiusque esse secundum quòd in se bonum est,licet vnī etiam ordinet in bonū alterius. ergo amat verè & se & alia. Probatur conseq. quia ad veritatem amoris requiritur q, amās velit bonū alicuius,prout est eius.nam si bonū eius vellet solùm vt in bonum alterius cedit,per accidēs illud amaretur:sicut qui vult vinum conseruari,vt illud bibat,aut hominem,vt sibi sit vtilis vel delectabilis.

ADVERTENDVM quòd per veritatē amoris intelligit S. Th. eius propriam rationem & perfectionem. perfecto enim amore & per se quis alium amat, quando eius bonum vult, vt eius est, & non tantum propter alterum. vt enim dicitur 1.2.q.26.art.4.sicut ens per se simpliciter est quod habet esse, ens autem secundum quid, quod est in alio:ita bonum simpliciter est quod ipsum habet bonitatem: bonum autem secundum quid,est id quod est bonum alterius: & ideo amor quo amatur aliquid vt ei sit bonū,est amor simpliciter: amor autem quo amatur aliquid vt sit bonum alterius, est amor secundum quid.

Attendendum quoque, quòd non inconuenit vnum & idem in se bonum esse tanquam habens bonitatem, & tamen esse etiam ordinatum ad alterius bonum,aliquo modo,sicut medicina dulcis & in se habet appetibilitatē, & ad sanitatē ordinatur. ideo etiā non incōuenit quòd aliquid simpliciter ametur, dū ei optatur bonū suum,vt est suum: & vlterius ordinetur ad alterius bonū. illud autem secundū quod amatur,quod non amatur nisi vt bonum alterius. propter hoc inquit S. Th. quòd bonū vniuscuiusq; deus vult. vt est eius,ac per hoc vniuscuiusq; verè amat,licet vnī in bonum alterius ordinet. Vult enim deus,vt vnumquodque sit perfectum secundum conditionem suæ naturæ,vt vult cùm hoc vt vnum per alterum iuuetur.

Vtrū deus vere amet creaturas ir-

SED occurrit dubiū circa prædicta. Nam prima parte q.20.ar.2.3. dicitur, quòd deus propriè loquēdo nō amat creaturas irrationales amore amicitiæ (& idē videtur dicere de amore beneuolēte) sed amore tantū cōcupiscentiæ, inquantum

Rationales amore amicitiæ,an tantum amore concupiscētiæ.

inquantum ordinat eas ad creaturas rationales, & ad seipsum, quod autem propriè amatur amore concupiscentiæ,amatur secundum quid, & vt bonum alterius, non autem simpliciter vt ipsum habeat bonitatem, vt habetur prima secundæ. vbi supra. ergo deus non vult bonum creaturæ irrationalis secundum quòd est eius, sed tantum vt est alterius: & ipsam non verè amat, sed secundum quid: cuius oppositum hic dicitur.

AD huius euidentiam considerandum est, primò quòd non est idem dicere,amor diuiditur in amorem amicitiæ,& amorē concupiscentiæ: & amor diuiditur in amicitiam,& concupiscentiam. Nam prima diuisio est conueniens,& est diuisio non in diuersos actus appetitus, sed est diuisio eiusdem actus amoris in diuersas rationes. Cùm enim amare sit velle bonum alicui, idem actus secundum quòd fertur in id cui volumus bonum, dicitur amor amicitiæ,inquantum assimilatur amicitiæ. amicus enim amico vult bonum, secundum verò fertur in bonum quod volumus alicui, dicitur amor concupiscentiæ propter quandam similitudinem ad concupita. Nam & concupiscentia fertur in bonum quod alicui volumus, licet feratur in illud inquātum est absens. Secunda autem diuisio esset incongrua, tum quia cùm amicitia sit habitus,vt dicitur 8.Ethi.non potest diuidere amorem,qui est actus: tum quia amor est actus à concupiscentia distinctus, & sic non potest in cōcupiscentiā & amicitiā diuidi. Considerandū secundò, quòd licet nō sint idē amor amicitiæ & amicitia,& amor concupiscentiæ & concupiscentia:aliquādo tamen amor amicitiæ accipitur pro ipso actu amicitiæ:siue pro ipsa amicitia:& amor concupiscentiæ pro ipsa concupiscentia,prout amor est de bonitia:& amor concupiscentiæ pro ipsa concupiscentia,prout amor est de bono absente, sed illa non est propria acceptio illius diuisionis. Considerandum tertiò, quòd beneuolentia dupliciter accipi potest scilicet communiter & propriè. Communiter sumpta significat actum voluntaris quo aliqui volumus bonum quomodocunque vt est eius: propriè autem sumpta significat actum voluntatis quo volumus absolutè bonum alicui tantū vt est eius bonum. Dicitur ergo primò, quòd ad irrationalia deus non habet amicitiam, propriè accepta amicitia, quia neque possunt deū re amare, neque illi in vita intelligibili & beata communicare possunt, quæ sunt de ratione amicitiæ diuinæ. Dicitur secundò,quòd deus ea amat amore amicitiæ propriè sumpto. Nam illis vult bona naturalia, & esse. Dicitur tertiò,quòd ea amat amore beneuolentiæ communiter dico:vult enim eis eorum bonum,inquantum est eorum bonum,cùm sit eorum causa. Et hoc voluit San. Thom.tertio sen. d.32.art.2.2. Dicitur quartò: quòd ea non amat beneuolentia propriè dicta, quia non vult eis bonum suum,vt est tantū eorum bonum,sed etiam bonum eorum in bonum aliorum ordinat. Dicitur quintò:quòd deus ea amat amore concupiscentiæ propriè sumpto,quia vult bonū ipsorum in ordine ad creaturam rationalem. Dicitur sextò quòd non amat ea concupiscentia propriè dicta,quia talis actus in deo non inuenitur, cùm imperfectionem includat. Ex his sequitur,quòd deus ista & amore amicitiæ, & amore concupiscentiæ amat,inquantum & vult eis bonum vt est eorum bonum, & ea ad rationalium creaturarum vtilitatem ordinat. Et hoc significauit San.Tho. hoc loco dum inquit quòd deus vult bonum vniuscuiusque vt est eius,licet vnum etiā ordinet in bonum alterius. Ad dubium itaque dicitur,quòd San.Thom. in prima parte accipit amorem amicitiæ pro ipsa amicitia, vt patet ex his quæ ibi dicit:non autem pro amore amicitiæ propriè dicto. Similiter beneuolentiam accipit propriè,non autem communiter dictam, quorum neutrum est ad irrationalia,non autem negat eū amare irrationalia amore amicitiæ propriè sumpto,& beneuolentia communiter sumpta, vt hoc loco voluit. ideo non sequitur quòd ea amet tantū secundum quid, & quòd nullo modo velit bonum creaturæ irrationalis, vt est eius. Quod autem videtur ibi dicere, quoniam ea amare tantū concupiscentiæ amat intelligendum est de amore concupiscentiæ, vt à vera amicitia distinguitur, quod quidem amore amicitiæ non excludit. Nam quia irrationalibus non vult bonum vt est tantùm ipsorum bonum,sed & vt est ipsorum & etiam vt in vtilitatem aliorū cedit. ideo dicitur illa amare concupiscentiæ amore,& non tantùm amore amicitiæ: licet ad illa amicitiam non habeat, quod est ea amare amore concupiscentiæ tantùm, vt contra amicitiam distinguitur, non autem vt contra amorem distinguitur amicitiæ:iuxta ea quæ prædicta sunt. Primo ergo modo loquitur hic San. Thomas,secundo autem modo in prima parte.

Tertiò,id vnde omnia vniuntur deo,scilicet eius bonitas,quam omnia imitantur,est maximum & intimum deo,cùm sit ipsa bonitas. ergo in deo est amor non solùm verus,sed etiam perfectissimus & firmissimus. probatur consequentia, quia amans se habet ad amatum sicut ad id quod est aliquo modo vnum cum ipso, tum quia quum vnumquodque naturaliter velit & appetat suo modo proprium bonum,si hoc habeat amoris ratio, quòd amans velit bonum amati, sequitur quòd amans ad amatum se habeat sicut ad id quod est aliquo modo vnum cum eo:tum quia, vt Dionysius inquit, amor est vis vnitiua. quantò autem id vnde amās est vnum cum amato,est maius, tantò est amor intensior, quantoque est magis intimum & vnitum amanti, tantò amor est firmior.

Vnūquodq; naturaliter vult suo modo proprium bonum.

CIRCA illam propositionem. Vnumquodq; naturaliter vult suo modo proprium bonum:attendendum quod ideo dixit San. Thomas suo modo propter diuersitatem appetituum. cùm enim sit appetitus quidam merè naturalis,non consequens apprehensionem appetentis,sed formam naturalem, sicut appetitus grauis ad locum deorsum: sit etiam appetitus animalis consequens apprehensionem sensus: & sit appetitus rationalis consequens apprehensionem rationis: secundum diuersitatem naturarum vnaquæque res naturaliter appetit proprium bonum. quæ enim cognitione carent, propriū bonum appetunt appetitu merè naturali. quæ autem habent cognitionem sensitiuam tantùm,vt bruta, suum bonum appetunt appetitu sensitiuo: quæ autem rationem habent,vt homines,appetitu rationali naturaliter proprium bonum appetunt.

Amans ad amatū se habet sicut ad id quod est aliquo modo vnum cum ipso.

CIRCA illam propositionem, Amans ad amatum se habet sicut ad id quod est aliquo modo vnum cum ipso:aduerte quòd amans aliquando cum amato est vnum per essentiam, sicut cùm quis amat seipsum, aliquando est vnum vel secundum similitudinē, vel quacunque alia vnitate: sicut cùm vnus semper vnio secundum substantiam,sed sufficit vnio secundum similitudinē, vel alio quouis modo. & ideo dictum est quòd amans se habet vt aliquo modo vnum cum amato: non autem semper vt vnum simpliciter.

Quantò id vnde amās est vnum cum amato est maius tā tò est amor intensior.

CIRCA id quod dictum est, Quantò id vnde amans est vnī cum amato,est maius,tantò esse intensiorem amorem: attendendum ex doctri. San. Thom.2.2.q.26.& 3.sen.d.26.quòd hoc verum est in ordine ad illud bonum quod pertinet ad illam coniunctionem: sicut intensiori affectu quis vult consanguineo bonum naturale quàm velit commilitoni: quia coniunctio naturalis originis est maior coniunctione militiæ. & intelligendum est simpliciter loquendo, quia secundum quid ex aliquo accidenti potest accidere vt maior & intensior affectus habeatur ad minus coniunctos. Vnde subiungit San. Thom. quòd interdum amor qui est ex aliqua passione, fit intensior amore qui est ex naturali origine, licet facilius transeat. contingit enim vt aliquis ex superueniente siti intensius appetat dulce vnum sibi propositum & oblatum quàm consanguineum aut amicum.

OCCVRRIT autem dubium quantum ad rationem qua probatur amantem se habere ad amatum sicut ad id quod est vnum aliquo modo cum ipso. Ex istis enim duabus propositionibus, Amare est velle bonum amati: & Vnusquisque naturaliter vult proprium bonum: nihil aliud sequitur quàm quòd vnusquisque naturaliter amat se, non autem sequitur quòd amans se habeat ad amatum sicut ad id quod est vnum cum ipso. Item non videtur quòd propositio à Dionysio sumpta fit ad propositum: intentio enim San. Thom. est loqui de vnione amantis & amati, quæ præcedit amorem: vnde ex magnitudine eius vnde amans vnitur amato, accipit intensionem amoris: propositio autem Dionysii .s. Amor est vis vnitiua, non intelligitur de vnione præcedente amorem: quia effectus non est ante suam causam. ergo non est ad propositum.

Vnusquisque naturaliter vult proprium bonum.

AD euidentiam primi dubii, attendendum primò quòd dupliciter potest intelligi aliquid naturaliter velle proprium bonum, vno modo, quia propriū bonum vult & appetit actu naturali, non autem actu libero, eo modo quo dicimus hominem naturaliter velle beatitudinē. alio modo quia ad proprium bonum habet habitudinem naturalem, tanquam ad obiectum suum, eo modo quo dicimus visum tendere naturaliter in visibile. habet enim ordinem ad visibile secundum naturam suam: quia est apprehensiuus visibilis: non autem audibilis. Attendendum secundò, quòd proprium bonum dupliciter possumus accipere. vno modo vt opponitur bono accidentali: quomodo dicimus rationale & risibile esse proprium hominis bonum, albedinem verò non esse proprium hominis bonum. alio modo vt opponitur bono alieno & extraneo: eo modo quo dicimus id quod ab aliquo possidetur, esse proprium eius: & omne quod alicuius quomodocunque est, esse ipsius, vt isto modo idem sit dicere proprium bonum alicuius quod bonum suum. In ista ergo propositione, Vnumquodque naturaliter vult proprium bonum, accipitur naturaliter secundo modo: & similiter secundo modo proprium bonum: & est sensus, quòd vnumquodque per suum appetitum habet naturalem ordinem ad bonum quod est aliquo modo suum tanquam ad principale appetitum, non autem ad bonum alterius, inquantum omnino alienum est. cùm enim appetitus sit inclinatio consequens formam rei, aut naturalem, aut apprehensam, detur autem naturæ inclinatio ad bonum ipsius naturæ. sicut lapidi datur inclinatio ad locum deorsum, quia locus ille est graui conueniens: & brutis datur inclinatio sensitiua ad prosequendum quod sibi conueniens est secundum sensum: & similiter homini datur rationalis inclinatio ad hoc vt per rationem sibi de necessariis prouideat: sequitur quòd naturæ cuiuslibet appetitus ordinatur & inclinatur in bonum appetentis aliquo modo tanquam in suū principale obiectum. vnde & quando quis vult alicui bonum: hoc est quia illum cui vult bonum, existimat tanquam alterum se. & sic bonum quod illi vult est aliquo modo suipsius propter vnionē ipsius cum illo secundum affectū. Bene ergo ad hunc sensum procedit ratio San. Tho. sic. Amans vult bonum amati: sed voluntas non fertur nisi in bonum quod est aliquo modo volentis: ergo amans vult bonum amati inquantum est aliquo modo amantis. sed hoc non est nisi quia aliquo modo amans & amatum sunt vnum: ergo amās ad amatum se habet sicut ad id quod est aliquo modo vnum cū ipso. Quantum ad alterum dubium considerandum est ex doctri. San. Thom.1.2.q 28. art.1.quòd ad amorem triplex concurrit vnio amantis cum amato. Vna.s. præcedens amorem tanquam eius causa,quæ est vnio, aut secundum substātiam,sicut cùm aliquis amat se:aut secundum similitudinem,sicut cùm aliquis amat alterum. Alia est secundum affectum, quæ est amor: nominat enim amor complacentiam quandam,& coaptationem appetitus in appetibile. tertia est consequens ad amorem: & est vnio realis: quærit enim amans rē amatam sibi vnire realiter quantū potest. vnde quod dicitur à Diony. quòd amor est vis vnitiua,intelligitur formaliter & causatiuè. est enim vnio quædā amātis & amati. & causat vnionem: quanuis etiam antecedentis possit dici vis vnitiua: tanquam videlicet præsupponens vnionem quandam amantis & amati. propter hoc ergo bene adduxit San. Thom. quòd quia amans se habet ad amatum sicut ad id quod est aliquo modo vnum cum ipso: consequens est quòd ratio amoris consistat in hoc quòd affectus vnius tendat in alterum, sicut in vnum eum ipso aliquo modo. i. quòd sit quædam vnio secundum affectū amantis & amati. & huic authoritas Dionys. astipulatur dicentis, quòd amor est vis vnitiua formaliter. falsum ergo assumitur in obiectione. s. quòd intentio San. Thomæ sit loqui de vnione quæ amorem præcedit: imò loquitur de vnione quæ est essentialiter amor: ad probationem dicitur quòd ex magnitudine eius vnde amans vnitur amato, arguit intentionem amoris: tanquām ex magnitudine causæ arguens magnitudinem effectus. si enim amor vnio quædam secundum affectum est, sequitur quòd quanto id quod huiusmodi vnionem causat, fuerit maius, tantò erit maior vnio: & sic maior & intensior amor. vnde non valet ex magnitudine eius vnde sumitur vnio, arguit intensionem amoris: ergo loquitur de vnione præcedente amorem. dicitur tamen quòd si etiam loqueretur de vnione amorem præcedente, adhuc propositio Dionysii esset ad propositum, quia intelligeretur quòd amor est vis vnitiua antecedentis. i. vnionem quandam amantis & amati præsupponens. Q uartò, amor non repugnat deo secundum rationem suę speciei: ergo est in ipso. probatur antecedens. Non repugnat ratione obiecti, quia obiectū eius est bonum, nec ratione modi se habendi ad illud, qui amor est rei non minus quum habetur,sed magis, quia sic nobis affinius quum habetur,licet per accidens oppositum aliquando accidat: quando scilicet experimur aliquid in amato, quod repugnat amori, declaratur ex motu in rebus naturalibus qui ex propinquitate ad finem intenditur.ergo &c.

Vnusquisque naturaliter vult proprium bonum.

Amatur res magis quando habetur, quia fit nobis affinior & intimior.

ADVERTENDVM quòd vt ritatim dictum est,ad amorem aliqua præcedit vnio tanquam amoris causa, quæ est aut secundum substantiam, aut secundum similitudinem: aut alio aliquo modo. Et quia quando aliquid aut secundum similitudinem: aut alio aliquo modo. Et quia quando aliquid iam est actu vnitum amanti,iam est magis vnum eum ipso,ideo magis amatur res quum est vnita,manente scilicet eadem apprehensione,qua ittidicatur res quum est vnita,manente scilicet eadem apprehensione,qua ittidicatur aliquid bonum & conueniens.quia verò contigit vt id quod dū absens erat, reputabatur omni ex parte bonum & conueniēs, & ob hoc valde amabatur: dum verò habetur,cognoscitur aliquid habere malitiæ. & non conuenientis amanti, atque idcirco habere aliquid repugnans amori: ideo minus amatur præsens,quàm absens.& hoc in singulos dies experimur. & ideo inquit San. Thomas quòd quia bonum quum habetur,fit nobis affinius,id est, intimius & coniunctius: ideo magis amatur cæteris, scilicet aliis paribus: quandoque autem per accidens etiam oppositum, quia videlicet contigit aliquid in re amata cognosci,quod prius non cognoscebatur.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Amor est omnis affectionis principium.

Quintò, deus mouet omnia alia ad vnionem eum ipso, dando eis esse, & perfectiones, ergo &c. probatur consequẽtia, quia amoris est ad vnionẽ mouere, siue adinuicem vnire, vt inquit Dionysius. Declarat hoc San. Thomas tangendo triplicem vnionem superius adductam, quę ad amorem concurrit, scilicet secundum similitudinem, secundum conuenientiam affectus, & secundum actum; quarum vltimam patet ex amore causari, quia amicorum proprium est mutua præsentia & conuictu & collocutionibus gaudere.

Sextò, ti deo est gaudium & delectatio. ergo &c. probatur consequentia, quia amor est principium omnis affectionis, gaudium verò & desiderium nõ est nisi boni amati: timor & tristitia de malo quod contrariatur bono amato. ex iis autem aliæ omnes passiones oriuntur.

ADVERTENDVM primò ex prima secundæ, quæst. 25. art. primo: & verit. quæst. 26. articulo quinto, quod cùm dicitur amorem esse omnis affectionis principium, intelligendum est secundũ ordinem executionis & consecutionis. prius est enim complacentia in bono, & adeptio per affectũ, quàm motus aut quies in ipso, aut etiam fuga mali oppositi. secundum autem ordinem intentionis & appetendi delectatio & gaudium amorem præcedit. delectatio enim intenta causat amorem & desiderium: & nihil amatur nisi quia apprehenditur sub ratione delectabilis.

Aduertendum secundò, quum dicitur, quòd omnes aliæ passiones oriũtur ex gaudio, desiderio, timore, & tristitia, quòd per desiderium intelligitur species, vt dicitur verit. vbi suprà, ad primum, & prima secundæ, quæst. vbi suprà, articulo quarto, ad primum: habent enim similitudinem, quia vtraque passio est respectu boni nondum habiti. Item, quòd non eodem modo sunt istæ quattuor passiones aliis principales, ex gaudio enim & tristitia oriuntur aliæ passiones finaliter, & completiuè simpliciter. omnes enim passiones vltimò terminantur ad gaudium aut tristitiam, & est gaudium & tristitia ratio omnis alterius passionis, species autem & timor sunt principales in suo genere, quia non præsupponunt alias passiones in sua potentia, scilicet irascibili, & sunt completiuæ aliarum, quæ tendunt in aliud tanquam in futurum. quod intelligendum est de iis quæ per se tendunt in malum aut bonum, quia si loquerentur de iis quæ tendunt in malum per accidens, scilicet sub ratione boni, sicut est ira, sic species non est vltima, sed magis præcedit audaciam & irã, sed hæc sunt alterius negotii. hoc totum ad propositum sufficiat, quòd amor in via consecutionis est principalis passio, quia præcedit has quatuor passiones, quarum quædam sunt simpliciter omnibus aliis priores, tanquam rationes omnis actus appetendi, scilicet gaudium & tristitia, aliæ scilicet species & timor sunt principales in potentia irascibilis, & in ordine earum quæ tendunt in bonum vt est futurum.

SED occurrit dubium. Ex hac enim ratione potest argui quòd desiderationem proprie acceptum est principiũ omnis affectionis. desiderii enim secundum viam cõsecutionis præcedit omnes illas quatuor passiones ex quibus aliæ oriuntur: prius enim mouetur appetitus per desiderium in bonum, quàm in illo quietetur per gaudium. ergo si propter hoc amor est principium omnis affectionis, eadem ratione & desiderium. Respondetur & dicitur primò, quòd licet desiderium quandoque gaudium præcedat, non tamen necessariò ipsum præcedat, quia de bono naturaliter coniuncto est gaudium, vt est in deo, de quo tamen non est desiderium: amor autem de necessitate præcedit, quia non gaudet aliquis nisi ex præsentia rei amatæ. Dicitur secundò quòd ex se constat desiderium præsupponere amorem. non enim desideratur, nisi quòd amatur: vnde non potest desiderium esse primũ principium omnis affectionis. Est ergo sic intelligenda ratio San. Thomæ, amor est prima origo & necessaria illarum passionum, ex quibus omnes aliæ oriuntur: ergo est principium omnis affectionis. constat autem sic non posse argui de desiderio, quia antecedens esset falsum. non enim desiderium est prima & necessaria origo illarum passionum. Quantum ad secundum, quia in nobis contigit vt vnũ magis altero amemus, quia intensio & remissio in actu amãdi inuenitur, posset aliquis credere, quòd licet in deo sit amor, non tamen magis vnum amet quàm alterum, cùm intensio & remissio inueniatur in natura murabili tantùm: & aliæ operationes non dicantur de ipso secundum magis & minus: non enim vnum magis altero cognoscit, neque de vno magis gaudet, quàm de altero, ideo remouens hoc dubium inquit. primò quòd differentia est inter amorem & alias operationes, quia aliæ operationes in vnum tantùm feruntur obiectum: amor autem propriæ & per se sumptus in duo fertur obiecta, amare enim est velle bonum alicui, & sic fertur in eum cui volumus bonum, & in bonum, quod illi volumus. ipsum autem bonum quod nobis aut alteri volumus, non dicimur propriè & per se amare, sed per accidens, quia illud alii volumus: dicimur autem illud propriè desiderare. Ex hac differentia sequitur alia scilicet quòd aliæ actiones vno tantum modo dicuntur secundum magis & minus scilicet secundum vigorem actionis, quod est dictu secundum intensionem & remissionem, dum scilicet efficacius quis circa obiectum operationis operatur. Amor autem duobus modis secundum magis & minus dici potest, aut scilicet ex bono quod alicui volumus, quia inquam aut magnum aut parum illi bonum volumus: aut ex vigore actionis secundum quòd æquale bonum alicui efficacius aut feruentius volumus. Dicit secundò quòd primo modo deus vnum magis altero amat, dum maius bonum vni vult, quàm alteri: sed secundo modo non, cùm vigor actionis secundum virtutem qua agitur mensuretur. omnis autem actio diuina vnius & eiusdem virtutis sit: & sic non est differentia inter amorem, & alias operationes diuinas, nullo enim modo inuenitur in amore diuino intensio & remissio, sicut nec in aliis suis operationibus, licet vni maius bonum velit & alteri minus.

Solus amor in duo obiecta fertur.

CIRCA hoc quod inquit San. Thom. solum amorem ad duo obiecta ferri aduertendum, quòd hoc intelligendum est de amore in comparatione ad illas operationes animæ quæ formaliter & propriè ponuntur in deo, vt sunt intellectio & gaudium vt patet ex verbis San. Thom. non autem in cõparatione ad alias passiones appetitus sensitiui. nam vt dicitur 1.2. quæst. 46. articulo secundo etiam ira in duo obiecta fertur, similiter per hoc quòd dicitur solum amorem in duo obiecta ferri, non excluditur odium, imò includitur, quia cùm sint opposita, oportet vt si vnum in duo obiecta feratur, quòd etiam alterum feratur in duo. Item intelligendum etiam hoc de amore vt completè accipitur, secundum scilicet quòd idem actus est amor concupiscentiæ & amicitiæ: quia si acciperetur pro amore concupiscentiæ præcisè sumpto, sic nõ fertur necessariò in duo obiecta. Vnde & loco prælegato inquit San. Thomas quòd amor & odium quandoque respiciunt vnum obiectum tantùm, sicut cum quis dicitur amare vinum, vel habere odio.

Quantum ad tertium probatur quòd in deo sit gaudium & delectatio, authoritate primo prouer. 20. Lucæ. 15. & Aristot. septimo Ethicor. capitulo vltimo, quòd autem in ipso sit amor, probatur authoritate Deuter. 33. Hiere. tertio. Ioan. 16. aliquorum Philosophorum ponentium rerum principiũ dei amorẽ, & Dionys. 4. capite de diuinis nominibus dicentis quòd diuinus amor non permisit eum sine germine esse. In deo igitur nulla de nostris affectionibus propriè est nisi gaudium & amor, quæ etiam in ipso passiones non sunt, sicut in nobis.

Quantum ad quartum inquit quòd aliæ passiones quæ secundum rationem suæ speciei diuinæ perfectiõi repugnant, de deo in scriptura metaphoricè dicuntur propter similitudinem effectuum, aut alicuius affectionis præcedentis.

Quomodo aliquæ passiones dicuntur de deo inæphoricè propter similitudinẽ affectionis præcedẽtis.

Circa secundum modum, qui scilicet est propter similitudinem affectionis præcedentis, aduertendum quòd passiones quæ de deo metaphoricè tantum dicuntur, nullo modo dicuntur de ipso quantum ad affectionem quam formaliter important, quantum scilicet ad ipsum actum appetitus quem important, cùm ille actus ex propria differentia aliquid repugnans diuinę perfectioni dicat: tristitia tamen licet ratione propriæ affectionis non ponatur in deo, ponitur tamen metaphoricè. quia est aliqua affectio in ipso similis affectioni quam præsupponat in nobis tristitia. tristamur enim quia euenit aliquid cõtrarium iis quæ volumus & approbamus: & sic tristitia præsupponit amorẽ & voluntatem oppositi eius quod euenit, quæ est affectio quædam, & actus appetitus, simili modo, quia deus aliquid approbat & amat cuius oppositum euenit. & ex hoc habet affectum similem affectioni præcedenti tristitiam in nobis, ideo propter similitudinem huiusmodi affectionis dicitur deus tristari.

Quomodo euenit contrarium iis quæ deus amat & approbat.

SED occurrit dubium, si aliquid euenit contrarium iis quæ deus amat & approbat. sequitur quòd voluntas dei non semper impleatur. hoc autem falsum est, cùm sit efficacissima, ergo &c.

Respondetur quòd voluntas consequens in deo semper impleatur, nõ autem voluntas antecedens. vnde quod hoc dicitur euenire quandoque contraria iis quæ deus amat & approbat, puta cùm aliquis agit cõtra præceptum diuinum, & eius prohibitionem, intelligendum est de amore & approbatione vt ad voluntatem antecedentem pertinent, non autem vt pertinent ad voluntatem consequentem. huius autem distinctionis explicationem vide prima parte quæstione 19. prima sent. di. 46. art. primo & veri. quæst. 23. &c.

Quomodo in Deo ponantur esse virtutes. Cap. 92.

Idẽ quolibet 4. q. art. 1.

COnsequens est autem ex dictis ostendere quomodo virtutes in deo ponere oportet. Oportet enim sicut esse eius est vniuersaliter perfectum omnium entium perfectiones in se quodammodo comprehendens: ita & bonitatem eius omnium bonitates in se quodammodo comprehendere. Virtus autem est bonitas quædam. virtuosus nanque secundum eam dicitur bonus, & opus eius bonum. Oportet ergo bonitatem diuinam omnes virtutes suo modo continere: vnde nulla earum secundum habitum in deo dicitur sicut in nobis. † Deo enim non conuenit bonum esse per aliquid aliud superadditum ei, sed per essentiam suam, cùm sit omnino simplex: nec etiam per aliquid suæ essentiæ additum agit, cùm sua actio sit suum esse, vt ostensum est. † non est igitur virtus in deo aliquis habitus, sed sua essentia.

† Cõclusio probatio.

† Cap. 45.

2 Item, habitus imperfectus actus est quasi medius inter potentiam & actum: vnde & habentes habitum dormientibus comparantur. in deo autem est actus perfectissimus. Actus igitur in eo non est sicut habitus & scientia, sed sicut considerare, quod est actus vltimus & perfectus.

3 Adhuc, habitus potentię alicuius perfectiuus est: in deo autem nihil est secundum potentiam, sed solùm secundum actum: in eo igitur habitus esse non potest.

4 Præterea, habitus de genere accidentis est: quod in deo omnino non est, vt suprà † ostensum est. igitur nec virtus aliqua in deo secundum habitum dicitur, sed solùm secundum essentiam. Cùm autem virtutes humanæ sint, quibus humana vita dirigitur. humana autem vita sit duplex, contemplatiua, & actiua: quæ quidem ad actiuam vitam pertinent virtutes, prout hanc vitam perficiunt, deo competere nõ possunt, vita enim actiua hominis in vsu corporalium bonorum consistit: vnde & virtutes actiuam vitam dirigunt, quibus his bonis rectè vtimur. Huiusmodi autem deo conuenire non possunt. igitur nec huiusmodi virtutes prout hanc vitam dirigunt.

† Cap. 23.

5 Adhuc, huiusmodi virtutes mores hominum secũdum politicam conuersationem perficiunt: vnde illis qui politica conuersatione non vtuntur, conuenire nõ multum videntur: multò igitur minus deo conuenire possunt. cuius conuersatio & vita longè est à modo humanæ vitæ. Harum etiam virtutum quæ circa actiuam vitam sunt, quædam circa passiones nos dirigunt, quas in deo ponere non possumus. virtutes enim quæ circa passiones sunt, ex ipsis passionibus speciem sortiuntur, sicut

sicut ex proprijs obiectis: vnde & temperantia à fortitudine differt, inquantum hæc circa concupiscibilia est, illa verò circa timores & audacias. In deo autem passiones non sunt, vt ostensum est. igitur nec huiusmodi virtutes in deo esse possunt.

† Tex. c. 13. & infrà.

6 Item, huiusmodi virtutes non in parte intellectiua animæ sunt, sed in parte sensitiua, in qua sola passiones esse possunt, vt probatur in 7. Physic. in deo autem non est sensitiua pars, sed solus intellectus. Relinquitur igitur quòd in deo huiusmodi virtutes esse non possunt etiam secundum proprias rationes. Passionum autem circa quas virtutes sunt, quædam sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod corporale bonũ, quod est delectabile secundum sensum, sicut sunt cibi & potus, & venerea: circa quorum concupiscentias est sobrietas, castitas, & vniuersaliter temperantia & continentia: vnde quia corporales delectationes omnino à deo remotæ sunt, virtutes prædictæ nec propriè deo conueniunt, cùm circa passiones sint: nec etiam metaphoricè de deo dicuntur in scripturis: quia nec est accipere similitudinem ipsarum in deo secundum similitudinem alicuius effectus. Quædam verò scilicet passiones sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonum: sicut est honor, dominium, victoria, vindicta, & alia huiusmodi: circa quorum species & audacias, & omnino appetitus, sunt fortitudo, magnanimitas, mansuetudo, & aliæ huiusmodi virtutes: quæ quidem in deo propriè esse non possunt, eò quòd circa passiones sunt; dicuntur tamen in scriptura metaphoricè de deo propter similitudinem effectus, vt est illud 1. Reg. 2. Non est fortis sicut deus noster. Mich. 6. Quærite mansuetum, quærite bonum.

Super cap. 92.

POstquam ostendit San. Thomas quomodo passiones ad deum se habeant, nunc de virtutibus idem ostendit. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit quomodo virtutes sint in deo: secundò quædam corollaria deducit. Circa primum duo facit. Primò ostendit vniuersaliter de virtutibus quomodo sint in deo: secundo de speciebus virtutis in hoc eodem capite determinat.

Quantum ad primum duas conclusiones ponit. Prima est, Bonitas diuina omnes virtutes suo modo continet. Secunda est, Nulla virtus est in deo secundum habitum, prima probatur. Sicut esse diuinũ continet omnem perfectionem, ita bonitas diuina continet quodammodo omnem bonitatem: sed virtus est bonitas quædam virtuosi, cum secundum eam dicatur bonus, & eius opus bonum: ergo &c:

Quomodo virtutes sint in deo.

ADVERTENDVM quòd sicut esse diuinum licet omnem perfectionem in se comprehendat, non tamen eodem modo omnes continet, sed quasdam quidem formaliter vt perfectiones simpliciter, quasdam vero eminenter, vt perfectiones corporales. ita licet bonitas diuina omnes virtutes cõtineat, non tamen omnes formaliter cõtinet, vt patebit inferius: sed quasdam formaliter, quasdam verò eminenter. ideo ad hoc insinuandum dixit San. Thomas bonitatem diuinam omnes bonitates in se quodammodo comprehendere. & in conclusione dixit bonitatem diuinam omnes virtutes continere suo modo. Secunda quoque conclusio probatur, tum quia non conuenit deo bonum esse aut agere per aliquid superadditum, sed per essentiam suam: tum quia actus diuinus omnis est perfectissimus. habitus autem nominat actum imperfectum, medium inter potentiam & actum: tum quia in deo nihil est potentiæ, habitus autem est perfectiuus potentiæ: tũ quia in deo nullum est accidens, habitus autem accidens est. virtus ergo in deo non dicit habitum aliquem superadditum diuinæ essentiæ, sed est ipsa diuina essentia, vt per ipsum deus bonus est, & eius opus redditur bonum.

Quantum ad secundum de speciebus virtutis agit: cùm autem duplex sit virtus humana, quædam scilicet ad actiuam vitam pertinens, & quædã pertinens ad contemplatiuam: primò agit de pertinentibus ad actiuam, secundò de pertinentibus ad contemplatiuam, cap. 93. Circa primum duo facit. primò agit de ipsis in communi. secundò de singulis speciebus. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem. Virtutes ad vitam actiuã pertinentes prout hanc vitam perficiunt, deo competere non possunt. Probatur primò, virtutes huiusmodi sunt quibus corporalibus bonis rectè vtimur, sed hæc corporalia bona deo conuenire non possunt, ergo, &c. Secundò, tales virtutes mores hominum secundum politicam conuersationem perficiunt, vnde illis qui politicæ conuersatione non vtuntur conuenire non multum videntur: ergo deo conuenire non possunt, cùm conuersatio eius & vita longè differat à modo humanæ vitæ.

Quomodo temperãtia hominẽ secundum politicam vitã perficiat.

SED circa antecedens dubitatur: nam temperantia non perficit hominẽ secundum politicam conuersationem, sed secundum seipsum, vt scilicet secundum rationem se habeat circa delectabilia tactus: ergo non est illud antecedens vniuersaliter verum.

Respondetur ex doctrina Sancti Thomæ tertio sent dist. 33. quòd virtutes morales faciunt rectitudinem actus in ordine ad bonum ciuile, & per cõsequens secundum quòd requirit ciuilis hæc conuersatio: vnde si remoueatur hæc ciuilis conuersatio, aut non ordinetur & non proportionetur bono ciuili, non erunt perfectæ virtutes omnino. propterea inquit hoc loco Sanct. Thom. quòd illis qui politica conuersatione non vtuntur, non multum cõuenire videntur, quasi dicat, quantus istis conueniant, non tamen conueniũt perfectè & completè, quia non ordinantur ad ciuilem conuersationem, & huic non adaptantur. Dicitur ergo ad argumentum quòd propositio San. Thom. intelligenda est de huiusmodi virtutibus perfectè & completiuè sumptis: vnde & in conclusione dictum est quòd hæ virtutes vt humanam vitam perficiunt, deo competere non possunt, temperantia igitur non solùm perficit hominem in seipso, sed etiam in ordine ad bonum ciuile: & tanto laudabilis est, quanto ciuili bono proportionatur, loquendo de virtute acquisita.

Quantum ad secundum agit de speciebus virtutis actiuæ, quia autem quædam nos circa passiones dirigunt, quædam verò circa actiones, ostendit primò quomodo virtutes quæ sunt circa passiones se habeant ad deum, secundò quomodo illæ quæ sunt circa operationes, in cap. sequenti: quantum ad primum duo facit. Primò ostendit illas in deo non esse proprie, secundò ostendit aliquas ipsi attribui metaphoricè. Ponitur ergo hæc contra. Virtutes quæ nos circa passiones dirigunt, non sunt in deo. probatur, tum quia non sunt in deo passiones ex quibus virtutes huiusmodi speciem sortiuntur: tum quia pars sensitiua, in qua sunt virtutes huiusmodi, & in qua sola passiones esse possunt (vt dicitur septimo Physicorum text. 18.) non est in deo.

Vtrum virtutes aliquę sint in appetitu sensitiuo.

ADVERTENDVM, quòd Scotus 3. sen. d. 33. tenet quòd ex impiis rectis voluntatis imperantis posset quidem generari aliquis habitus in appetitu sensitiuo, sed ille habitus licet possit concedi aliquo modo esse virtus, quia inclinat ad ea quæ sunt consona rationi rectæ, non est tamen propriè virtus, tum quia non est habitus electiuus, nec inclinans ad electiones: tum quia Arist. 1. Ethic. partem sensitiuam à virtute excludit, tamen quia passiones sunt etiam in voluntate secundum Aug. 14. de ciui. dei. cap. 5. & 6. & sic oportebit eas etiam in voluntate ponere. tum quia moderatio passionum magis attribuenda est voluntati quàm appetitui sensitiuo, & sic non sunt ponendæ in ipso virtutes propter moderationem talium passionum. sequitur ergo falsum esse quod hoc dicitur, scilicet virtutes huiusmodi esse in parte sensitiua.

Sed hæc argumenta non cogunt. Ad primum enim dicitur (vt haberi potest ex doctrina San. Thom. 1.2. q. 56. art. 4. 4.) quòd aliquem habitũ bonum esse electiuum, dupliciter potest intelligi. vno modo quia est proxime rectæ electionis directiuus: alio modo quia præbet principium rectæ electionis ad virtutem: ergo sufficit quòd altero istorum modorum sit habitus electiuus: non autem requiritur quòd vtroque modo electiuus sit. Nam prudentia est habitus electiuus primo modo, virtutes autem aliæ morales quæ sunt in appetitu sensitiuo, sunt habitus electiui secundo modo: faciunt enim rectam intentionem de fine, quæ intentio est principium recti consilii, rectique iudicii, & consequenter electionis rectæ, vnde negatur quòd habitus qui est in parte sensitiua, non sit electiuus, neque ad rectam electionem inclinet remotè, licet proximè non inclinet ad ipsam. Ad secundum dicitur, quòd Philosophus ibidem partem sensitiuam apprehensiuam excludit à virtute, non autem partem appetitiuam, imò ipse concedit in parte quæ nata est obedire rationi, virtutem esse. talis autem est appetitus intellectiuus & sensitiuus. Ad tertium dicitur, quòd nulla passio est in voluntate in quam passio est, sed bene sunt in ipsa aliqui actus simplices conuenientes cum passionibus quantum ad vltimam differentiam. Ad quartum dicitur, quòd vtique potest in voluntate aliquis habitus generari, quo firmatur contra passiones, vt dicitur secunda secundæ quæstione 11. quinta articulo primo, sed tamen nullus talis habitus habet rationem virtutis, quia non completè perficit appetitum circa motum passionum, virtus autem propriè est illa potentia in qua consummatur opus virtutis, vt dicitur prima secundæ quæstione 56. artic. 5. vnde quia opus appetitiuæ virtutis circa passiones in appetitu sensitiuo consummatur, vt ibidem dicitur, ideo in ipso sunt virtutes quæ circa passiones sunt. Quantum ad secundum notat San. Thom. quòd virtutes moderatiuæ passionum, quæ sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod corporale bonum delectabile secundum sensum, vt sobrietas, castitas, continentia, temperantia, nec propriè nec Metaphoricè de deo dicuntur, cùm & circa passiones sint, & non sit accipere in deo similitudinem ipsarum secundum aliquem effectum: virtutes verò moderatiuæ passionum secundum inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonũ, vt est honor, dominium, victoria, vindicta, & alia huiusmodi dicirca quorum appetitũ est fortitudo, magnanimitas, mansuetudo, & huiusmodi, quantus in deo propriè nõ sint, eò quòd sint circa passiones, dicuntur tamen metaphoricè in scriptura de deo, propter similitudinem effectus. Primi enim Reg. cap. 2. dicitur, Non est fortis sicut deus noster. & Mich. 6. quærit mansuetum, quærite bonũ. ex iis patet cùm dicitur prima parte quæst. 21. articu. primo. primum, quòd virtutes quæ sunt circa passiones, inter quas enumeratur temperantia, deo attribui non possunt, nisi secundum Metaphoram: non sic est intelligendũ quasi velit San. Thomas omnes huiusmodi virtutes de deo metaphoricè posse dici, sed quòd aliquæ ipsarum, sicut fortitudo, & huiusmodi, metaphoricè dici possunt: ac si diceretur, hoc genus virtutũ potest metaphoricè dici de deo, licet non quantum ad omnes eius species.

Quomodo virtutes vitę actiuæ sunt quibus bonis corporalibus rectè vtimur.

Sed videtur San. Thom. sibi ipsi contradicere ex duplici capite, primò quia hic dicit esse aliquas virtutes moderatiuas passionum quæ sunt circa bonum spirituale. sequitur ergo quòd non omnes virtutes quæ vitam actiuam hominis dirigunt, sint quibus bonis corporalibus rectè vtimur, cuius oppositum dictum est superius in hoc capite. Secundò quia hic locat honorem inter bona spiritualia. secunda secundæ autem q. 103. art. 1. dicitur quòd honor aliquod corporale importat, cùm consistat in corporalibus signis.

Vtrum honor sit bonũ spirituale an corporale.

Respondetur, quòd corporale bonum dupliciter accipi potest. Vno modo prout dicitur de corpore, & de omni eo quod corpori adiungitur quomodocunque: alio modo vt dicitur de eo tantùm quod sensu aliquo extrinseco secundum se percipi potest. Et per oppositum spirituale bonum dupliciter accipi potest, scilicet pro eo quod nec est corpus, nec corpori adiungitur, & pro eo quod sub extrinseco sensu cadere secundum se non potest. Cùm ergo dicitur virtutes vitæ actiuæ esse quibus vtimur rectè bonis corporalibus: primo modo accipitur bonum corporale. Cùm autem dicitur quòd aliquæ moderantur passiones circa spiritualia bona, accipitur spirituale bonum vt distinguitur contra corporale, secundo modo sumptum, non autem primo modo: distinguitur enim passio, quia quædam versatur circa bonum delectabile secundum sensum: quædam verò circa spirituale bonum, scilicet circa bonum quod extrinseco sensu secundum se nõ percipitur, vt habetur ex doctrinum quod extrinseco sensu secundum se nõ percipitur, vt habetur ex doctrina San. Thomæ prima secundæ q. 60. art. 5. vnde non est contradictio inter ea quæ in hoc capite dicuntur. & sic patet responsio ad primum.

Ad secundum dicitur, quòd honor dicitur hic bonum spirituale, quia secundum se non percipitur extrinseco sensu, accipiendo honorem pro ipsa reuerentia: est enim reuerentia actus timoris, & sensu non percipitur, nisi dum actu per extrinseca signa manifestatur: est autem corporale bonum primo modo, quia corporeis signis est adiunctus, ex quibus & reuerentia fit vnum quoddam. In secunda secundæ autem accipitur honor pro ipsis actibus exterioribus quibus aliquis testificatur alicuius excellentiam.

SED

Universidad de Deusto
Biblioteca

SED occurrit aliud dubium: honor enim maximè conuenit deo: si ergo honor sit corporale bonũ primo modo, quia est aliquid annexum corpori, & ob hoc connumeratur inter bona corporalia in quorum vsu consistit vita actiua: sequitur quòd bonum corporale cuius vsus pertinet ad vitam actiuã, conuenit deo, similiter conueniet sibi dominium & vindicta, quæ necesse est dicere corporalia bona esse primo modo, cùm circa ea sint virtutes morales: sed huius oppositum dictũ est suprà: ergo aut est contradictio, aut ista nullo modo sunt corporalia bona ad virtutes vitæ actiuæ pertinentia.

Respondetur quòd licet huiusmodi bona quę corporalia bona aliquo modo dicuntur, deo attribuuntur: non tamen ipsi conueniunt tanquam bonum ipsum perficientia, sicut sunt hominis bona: & ad hunc sensum dictum est huiusmodi bona corporalia deo non conuenire.

Quòd in Deo sunt virtutes quæ sunt circa actiones. Cap. 93.

Idẽ prima parę q. 4. 21. arti. 1. ad primũ. prima secundę q. 61. arti. 5.

SVnt autem virtutes aliquæ vitam actiuam hominis dirigentes: quę non circa passiones, sed circa actiones sunt: vt veritas, iustitia, liberalitas, magnificentia prudentia, ars. Cùm autem virtus ex obiecto vel materia speciem sortiatur: actiones autem quæ sunt harum virtutum materię vel obiecta, diuinæ perfectioni non repugnent: nec huiusmodi virtutes secundum propriam speciẽ habent aliquid propter quod à diuina perfectione excludantur.

2 Item huiusmodi virtutes perfectiones quædã voluntas & intellectus sunt: quæ sunt principia operationum absque passione. In deo autem est voluntas & intellectus nulla carens perfectione: igitur hæc deo deesse non possunt.

†Cap. 5. 3 Amplius, eorum omnium quæ à deo in esse procedũt, ratio propria in diuino intellectu est, vt suprà† ostẽsum est. ratio autẽ rei fiendæ in mente facientis, ars est. Quòd in deo sit ars. Vnde philosophus dicit in 6. Ethi. quòd ars est recta ratio factibilium. est igitur propriè ars in deo. Et ideo dicitur Sapien. 7. Omnium artifex docuit me sapientiam.

†Cap. 83. circa finem. 4 Item, diuina voluntas in his quæ sunt alia ab ipso determinatur ad vnum per cognitionẽ suam, vt suprà †ostensum est. cognitio autem ordinans voluntatẽ ad agendum, prudentia est: quia secundum philosophũ in †Cap. 6. 6. Ethic. †prudentia est recta ratio agibilium. est igitur in deo prudentia: & hoc est quod dicitur Iob. 26. Apud ipsum est prudentia & fortitudo.

†Cap. 75. Iustitia. 5 Adhuc ostensum est suprà†, quòd ex hoc quòd deus vult aliquid, vult illa quæ requiruntur ad ipsum. quod autem ad perfectionem alicuius requiritur, est debitũ vnicuique: est igitur in deo iustitia, cuius est vnicuique quod suum est distribuere. vnde Psalm. 10. Iustus dominus, & iustitiam dilexit.

†Cap. 75. liberalitas. 6 Amplius, sicut suprà † ostensum est, finis vltimus propter quem vult deus omnia, nullo modo dependet ab his quæ sunt ad finem, nec quantũ ad esse, nec quantum ad perfectionem aliquam: vnde nõ vult alicui suã bonitatem communicare ad hoc vt sibi exinde aliquid accrescat, sed quia ipsum communicare est sibi conueniens sicut fonti bonitatis. Dare autem non propter aliquod commodum ex datione expectatum, sed propter ipsam bonitatem, & conuenientiam dationis, est actus †Cap. 2. in Metaphysica li. 9. ca. 7. liberalitatis, vt patet per Philosophum in 4. Ethi. † deus igitur est maximè liberalis: & vt Auicen. dicit, ipse solus liberalis propriè dici potest. Nã omne aliud agens præter ipsum ex sua actione aliquod bonum appetit vel acquirit, quod est finis intentus. Hanc autem eius liberalitatem scriptura ostendit dicens in Psalm. 103. Aperiente te manum tuã, omnia implebuntur bonitate. & Iac. 1. Qui dat omnibus affluenter, & non improperat.

7 Item, omnia quæ à deo esse accipiunt, necesse est vt eius similitudinem gerant inquantũ sunt, & bona sunt, & proprias rationes in diuino intellectu habent, vt suprà† ostensum est: hoc autem ad virtutem veritatis pertinet. vt per Philosophum in 4. Ethi. patet: vt in suis factis & dictis aliquis se talem exhibeat, qualis est; est igitur in deo veritatis virtus. vnde Rom. 3. Est autẽ deus verax, &c. Et in Psalm. 118. Omnes viæ tuæ veritas. Si quæ autem virtutes sunt quæ ad aliquas actiones ordinentur, quæ sunt subiectorum ad superiora: talia deo conuenire non possunt, sicut obiecta latria, vel aliquid huiusmodi quod superiori debetur. Si etiam aliquarũ ex prædictis virtutibus sint aliqui imperfecti actus, secundum illos deo attribui prædictæ virtutes non possunt: sicut prudentia quantum ad actum bene consiliãdi deo non competit. cùm enim consilium sit quædam inquisitio, vt dicitur in 6. Ethic. † diuina autem cognitio non sit inquisitiua, vt suprà † ostensum est. non potest sibi consiliari esse conueniens. vnde Iob 26. Cui dedisti consilium? forsitan ei qui non habet intelligentiã. Et Isa. 40. Cùm quo iniit consilium, & construxit eum. Secundum autem actum illum qui est de consiliatis iudicare, & iudicata eligere, nihil prohibet prudentiam de deo dici. Dicitur tamen interdum consilium de deo, vel propter similitudinem occultationis: nam consilia occultè aguntur: vnde quod est in diuina sapientia occultum, per similitudinem consilium dicitur, vt patet Isa. 25. secundum aliam translationem. Consilium tuum antiquum verum fiat, vel inquantum consulentibus satisfacit: est enim sine discursu intelligentis instruere inquirentes. Similiter etiam iustitia quãtum ad commutationis actum deo competere non potest, cùm ipse à nullo aliquid accipiat: vnde Rom. 11. Quis prior dedit illi, & retribuetur ei? & Iob 41. Quis ante dedit mihi, vt reddam ei? Per similitudinem tamẽ aliqua deo dare dicimur, inquantum deus nostra data acceptat: nõ igitur sibi competit cõmutatiua iustitia, sed solùm distributiua. Vnde Dionys. dicit 8. cap. de di. no. quòd iustitia laudatur deus sicut omnibus secundum dignitatem distribuens, secundum illud Matth. 25. Dedit vnicuique secundum propriam virtutem. Scire autẽ oportet quòd actiones circa quas prædictæ virtutes sunt, secundum suas rationes ex rebus humanis non dependent: non enim de agẽdis iudicare aut aliquid dare vel distribuere solius hominis est, sed cuiuslibet intellectũ habentis: secundum tamen quòd ad res humanas contrahuntur, ex his quodammodo speciem sumunt: sicut curuum in naso facit speciem simi. Virtutes igitur prædictę secundum quòd ordinant humanam vitam actiuam, ad has actiones ordinãtur prout ad res humanas contrahuntur ab eis speciem sumentes, secundum quẽ modum deo conuenire non possunt. Secundum verò quòd actiones prædictæ in sua communitate accipiuntur: possunt etiam diuinis rebus aptari. Sicut enim homo rerum humanarum, vt pecuniæ vel honoris, distributor est: ita & deus omnium bonitatum vniuersi. Sũt igitur prædictæ virtutes in deo vniuersalioris extẽsionis quàm in homine. Nam sicut iustitia hominis se habet ad ciuitatem vel domum, ita iustitia dei se habet ad totum vniuersum. Vnde & diuinæ virtutes nostrarum exemplares dicuntur: nam quę sunt contracta & particulata, similitudines quædam absolutorum entiũ sunt: sicut lumen candelæ se habet ad lumen solis. Aliæ verò virtutes quæ propriè deo non conueniunt, non habent exemplar in diuina natura, sed solùm in diuina sapientia, quæ omnium entium proprias complectitur rationes: sicut est de alijs corporalibus rebus.

†Cap. 10. †Cap. 57.

Super cap. 93.

VLterius agit S. Thomas de virtutibus quæ circa actiones sunt. Circa quod duo facit. primo enim ostendit quomodo deo attribui possint: secundo remouet quod dam dubium. Quantum ad primum tria facit. primò in cõmuni probat aliquas earũ deo conuenire. secundò de vnaquaque illarum particulariter probat. tertiò ostẽdit quomodo & quædam aliæ ipsi non conueniant, & illæ quas probat deo conuenire, secundum aliquos earum actus sibi conuenire non possunt.

Quantum ad primum ponit hanc conclusionem. Veritas, iustitia, liberalitas, magnificentia, prudentia, ars, sunt in deo. Probatur, primò, actiones quæ sunt harum virtutum materia vel obiecti, diuinæ perfectioni non repugnãt: ergo nõ habẽt aliquid secundum propriam speciem propter quod à diuina perfectione excludantur. Secũdo sunt perfectiões intellectus & voluntatis quę sunt principia operationũ absq; passione intellectus & voluntatis. ergo, &c.

CIRCA assumptũ dubitatur, cùm dicitur huiusmodi virtutes quę sunt circa actiones, esse perfectiones intellectus & voluntatis: nam oppositũ huius videtur dicere San. Thom. prima secundæ q. 60. ar. 5. & secũda secundæ q. 134. ar. 4. primũ. Ibi enim ponit liberalitatem & magnificentiam esse in appetitu sensitiuo, & per consequens non esse perfectiones intellectus neq; voluntatis: respondetur quòd sicut pecunia dupliciter cõsiderari potest, vno modo vt est obiectũ passionis, puta concupiscentię, delectationis, amoris, aut spei: alio modo vt materia sumptuum, & expensarum: ita duplex est virtus liberalitatis & magnificentiæ circa ipsas: vna quæ est circa passiones ad pecunias terminatas, quæ scilicet est moderatrix concupiscentiæ & amoris pecuniarum, vt inquã homo cum mediocritate amet pecunias, ne nimio amore erga ipsas à dationibus & sumptibus conuenientibus prohibeatur, & hæc est quam ponit San. Thom. in locis adductis in appetitu sensitiuo esse, sed de hac non loquitur hoc loco. Alia est quæ est circa ipsos sumptus, & circa vsum pecuniarũ consistit, & hæc ponitur in voluntate: vsus enim ad voluntatẽ pertinet: vt dicit San. Thom. prima secundę q. 16. & de hac loquitur San. Tho. in hoc capite, & in prima parte quæst. 21. articulo primò, primũ: & virtutibus quæst. prima articulo quinto vbi liberalitatem in voluntate ponit. Quantum ad secũdum singulariter probat de vnaquaque earum, & primò de arte sic, omnium eorum quæ à deo in esse procedunt, ratio propria est in diuino intellectu: ergo in deo est ars, est enim ars rectã ratio factibilium. Confirmatur Sapientię 10. vbi dicitur. Omnium artifex &c.

ADVERTE quòd ars connumeratur hic inter virtutes, nõ quia perfectè habeat rationem virtutis, de ratione enim perfectæ virtutis est vt faciat facultatem bene operandi, & bonũ vsum talis facultatis: iustitia enim facit vt homo sit promptæ facultatis ad iustè operandũ, & iustè operetur: ars autem facit quidem facultatem rectè operãdi, ex quo habet aliquo modo rationem virtutis, sicut & habitus intellectus speculatiui: non tamen facit bonum vsum talis facultatis: potest enim habens artem malum artificium operari, sicut habens artem grammaticæ potest incongruè loqui: ideo non habet perfectè rationem virtutis, sed secundum quid, inquantum facit aliquo modo bonũ habentem, & opus eius reddit bonum secundũ facultatem. Secundò probatur de prudentia. Volitas diuina ad alia determinatur ad vnum per cognitionẽ, ergo in ipso est prudentia: est enim prudentia recta ratio agibilium, vt dicitur 6. Ethic. confirmatur autho. Iob 26. vbi dicitur. Apud ipsum est prudentia.

Tertiò, de iustitia. Deus volendo aliquid, vult quod eius perfectioni debetur, ergo in eo est iustitia: est enim eius vnicitiue quod suum est distribuere: ideo in Psal. dicitur, Iustus dominus, & iustitias dilexit: quomodo sit debitum in operibus dei, inferius ostendetur. Quartò arguitur de liberalitate. Deus non vult bonitatem suam alicui cõmunicare, vt exinde sibi aliquid accrescat, sed quia est sibi conueniens, ergo est liberalis: dare enim non propter aliquod cõmodum dantis ex ipsa datione expectatum, sed propter bonitatem ipsam, & conuenientiam dationis, est actus liberalitatis. Confirmatur authoritate Auicennę dicentis, quòd ipse solus est liberalis propriè, quia omne aliud agẽs intendit aliquod bonum ex sua actione consequi. Item author. Psalm. Apertiente te manum &c. Iaco. quoque primo: Qui dat omnibus affluenter, & non improperat.

Quinto de veritate quæ est virtus. Omnia quæ à deo esse accipiunt, eius similitudinem gerunt inquantum bona sunt, & proprias rationes in intellectu diuino habent, ergo in ipso est veritas: pertinet enim ad virtutem veritatis, vt dicitur quarto Ethic. vt in suis factis & dictis aliquis se talem exhibeat, qualis est. Cõfirmatur auth. Apost. ad Ro. tertio, est autẽ deus verax &c. Et Psal. Omnes viæ tuæ veritas. Quantum ad tertium dicit primò, quòd virtutes quę ordinantur ad actiones quæ sunt inferiorum ad superiores, vt obedientia, latria & huiusmodi deo non conueniunt. Dicit secundò: quòd si virtutũ quæ deo attribuuntur, sunt aliqui actus imperfecti, secundũ illos ipsæ virtutes deo non conueniunt: vtide prudentia quantum ad actũ bene consiliandi sibi non conuenit, cùm consilium inquisitio quædã sit, vt dicitur 6. Ethi. quæ in deo locũ non habet: vnde Iob 26. dicitur. Cui dedisti consilium &c. & Isa. 40. Cũ quo iniit consilium &c. Secundum autem illum actũ qui est de consiliatis bene iudicare, & iudicata eligere, nihil prohibet prudentiam de deo dici. Addit autẽ San. Thom. quòd interdum tamen consilium de deo Metaphoricè dicitur, vel propter similitudinem occultationis, vt patet Isai. 25. secundum antiquã trãslationem, vbi dicitur. Consilium tuum antiquum verũ fiat, vel inquantũ consulentibus satisfacit, est ènim sine discursu intelligentis instruere inquirentes.

Similiter iustitia quantum ad commutationis actum deo non competit, cùm ipse à nullo accipiat scilicet quod sit creaturæ, & non dei, vt patet Rom. 11. & Iob. quadragesimoprimo: similitudinariè tamẽ aliqua deo dare dicimur, inquantum deus nostra data acceptat, sed bene quantum ad distributionis actum. Vnde Dionys. octauo capitulo de diuinis nominibus ait, quòd iustitia laudatur deus, sicut omnibus secundum dignitatem distribuens, iuxta illud Matth. 25. dedit vnicuique secundum propriam vir. &c.

Vtrum cõmutatiua iustitia sit in deo.

SED dubium occurrit, nam oppositum huius videtur haberi secunda secundæ q. 61. articulo 4. primum. Ibi enim habetur quòd forma diuini iudicii, prout recompensat præmia meritis, & supplicia peccatis attenditur secundum rationem commutatiuæ iustitiæ. Ad hoc dubiũ videtur respondere capitulo secundo sen. d. 27. quòd si loquamur de actibus meritoris secundum eorum substantiam, & vt à libero arbitrio procedunt, sic inter deum & hominem dum deus pro meritis retribuit, non est proprię iustitia commutatiua, & sic intelligitur quod in multis locis inquit San. Thomas inter deum & hominẽ non esse iustitiam cõmutatiuam. Si autem loquamur de actibus meritoris prout ex gratia & motione spiritus Sancti procedunt, sic inter deũ præmiantem & hominem bene meritum est propriè commutatiua iustitia, quã redditur æquale pro æquali. Sed hoc non videtur mihi ad mentem San. Thomę esse: nam ratio quã hic adducit, & in prima parte, quia videlicet deus à nullo accipit, militat tam in actibus meritoriis vt à libero arbitrio sunt, quàm in actibus meritoriis vt procedunt à gratia: nam sicut à nullo accipit actum naturalem tanquam ille actus solius hominis sit & non dei, cùm ipse omnẽ virtutem naturalem dederit creaturæ, & ipsam ad operationem applicet: ita, & multò magis, actum informatum gratia nõ accipit à nobis tanquam aliquid omnino nostrum, cùm ipsa gratia quæ est principium merendi, ab ipso in animam infundatur. Si ergo quia à nullo accipit, non est iustitia in ipso quantũ ad actum commutationis, oporteret dicere vniuersaliter verũ esse quòd in nullo diuino iudicio sit simpliciter & propriè cõmutatiua iustitia, propter quod aliter mihi dicendum videtur, saluo semper meliori iudicio.

Ad cuius euidentiam cõsiderandum est, quòd cùm iustitia commutatiua ponat æqualitatem inter datum & acceptum, siue inter dantem & accipientẽ, duo sunt de ratione ipsius, scilicet quòd sit æqualitas simpliciter dati & accepti, vt inquam si accipiantur quinque, dentur quinque: & quòd sit ibi verè datum, quod vtique est quando id quod dicitur dari, est dantis, & nullo modo eius cui datur, inquantum huiusmodi. Si ergo in actu iustitiæ vtraque harum conditionum reperiatur, dicitur ibi propriè cõmutatiua iustitia esse. Si autẽ dicetur esse ibi cõmutatiua iustitia, sed aliquis eius modus. Dicitur ergo primò, quòd simpliciter & proprie in deo non est iustitia cõmutatiua. Nã cùm redditur aliquid à deo pro nostro actu tantum moraliter bono, non est ibi æqualitas simpliciter, cùm deus det plusquã homo mereatur, & vlterius omne opus bonum sit magis dei quã creaturæ. Cùm autem redditur aliquid scilicet beatitudo pro actu meritorio de condigno, redditur quidẽ æquale pro æquali, sed ipsum meritum erat magis dei est quàm creaturæ quæ meretur: & ideo in nullo diuino iudicio tota ratio commutatiuæ iustitiæ saluatur: & ad hunc sensum loquitur San. Thom. in hoc loco, & in prima parte. Dicitur secundò, quòd in forma diuini iudicii, cùm pro meritis reddatur, est iustitia distributiua simpliciter & propriè, inquantum datur vnicuique secundum mensuram ipsius, ita videlicet quòd qualis est proportio inter merita siue peccata, talis est proportio inter merita siue inter pœnas: est tamen ibi quidam modus, id est, quædam conditio iustitiæ cõmutatiuæ, inquantum in ista distributione præmiorum ante pœnarum attenditur quædam æqualitas inter id quod vni datur, & eius meritum: aut simpliciter, inquantum tantum redditur, quãtum quis meretur, sicut in beatitudinis datione: aut secundum proportionem, inquantum deus dat secundum conuenientiam & decentiam suæ bonitatis, & creatura secundum suam paruitatem operatur, & ad sensum intelligitur quod adductum est de secunda secundæ. Nõ enim vult S. Thomas quòd in forma diuini iudicii, quo reddit præmia meritis, & supplicia peccatis sit propriè & cõpletæ iustitiæ commutatiuæ actus, sed quod ibi est quidam iustitiæ cõmutatiuæ modus, quædam quidditie conditio, vt patet ex doctrina ipsius, 4. sen. dist. 46. ideo nulla est contradictio.

Quantum ad quartum remouet San. Thomas dubium. Videbatur enim in eius verbis contradictio quædam esse, dum superius in præcedenti capite absque limitatione dixit, virtutes quæ ad actiuam vitam pertinent, prout hãc vitam perficiũt, deo non competere: in hoc autem capite probatur quasdam earum ipsi conuenire. Respondet igitur virtutes huiusmodi non esse eiusdem rationis in deo & in hominibus, sed esse vniuersalioris extensionis in ipso, cuius ratio est, quia actiones ad quas huiusmodi virtutes ordinantur, secundum suas rationes ex rebus humanis non dependent: iudicare enim de agendis, aut aliquid dare & distribuere non est solius hominis, sed cuiuslibet intellectum habentis: neque igitur virtutes istæ ad huiusmodi actiones ordinant secundum quòd contrahuntur ad res humanas, nisi secundum quòd vitam actiuam humanam ordinant: vnde in deo sunt vniuersalioris rationis quàm in hominibus: hominis enim iustitia ad ciuitatem vel domum se habet, iustitia autem dei ad totum vniuersum. Ex his sequitur quòd diuinæ virtutes nostrarum sunt exemplares, quia quæ contracta & limitata sunt, similitudines absolutorum, ab ipsis exemplata, sicut se habet lumen candelæ ad lumen solis: aliæ verò quæ propriè deo non conueniunt, non habent exemplar in diuina natura, sed solùm in diuina sapientia, sicut & res corporales.

Quomodo iustitia dicatur de deo aliter quàm de hominibus.

CIRCA responsionem hanc considerandum, quòd aliud est dicere iustitiam distributiuam absolutè, & aliud est dicere iustitiam distributiuam humanam aut diuinam, & sic de aliis virtutibus quæ deo attribuuntur: iustitia enim absolutè sumpta non determinat sibi modum circa humanas distributiones, sed dicit ordinem ad distributionem rerum quæcunq; sint, secundum proportionem: iustitia autem humana dicit ordinem ad distributionem rerum quæ in vsum hominum veniunt, & ab iis specificatur: & quia ad huiusmodi res non limitatur diuina distributio, sed omnium perfectionum deus est distributor, ideo humana iustitia deo non conuenit, sed bene iustitia secundum rationem suam illimitatam, quæ tamen in deo habet modum diuinæ naturæ conuenientẽ: & similiter dicitur de aliis virtutibus: propter hoc dixit superius S. Thomas quòd in deo non sunt virtutes prout humanã vnam perficiunt, id est, non sunt secundum limitationem illam qua sunt humanæ virtutes, licet quædam secundum communem earum rationem in ipso reperiantur, & secundum quendam modum altiorem: & est simile de omnibus aliis perfectionibus quæ deo & creaturis formaliter conueniunt: sunt enim in deo illimitatæ, in creaturis autem sunt limitatæ: vnde concedimus quidem in deo sapientiam esse, non autem sapientiam humanam: licet enim ratio cõmunis analoga accipiat modum diuinum secundum quòd est in deo, sicut & modum humanum habet secundum quòd est in homine, aliter tamen & aliter se habet ad hunc & ad illum modum, quia secundum quòd ad hominem trahitur, accipit limitationem quandam, & specificationem, sicque particularis: secundum verò quòd in deo locatur, non accipit limitationem & specificationem, non sicque particularis, sed quod confuse & potentialiter absolutè considerata dicebat, id totum vt est in deo actualiter, secundum quandam eminentiam dicit, ideo remanet perfectio illimitata & infinita, ipsa tamen perfectio secundum quòd est in deo & in homine, est eiusdem rationis non simpliciter, sed analogicè, vt superius est ostensum, dum de diuinis nominibus agebatur.

Dupliciter res dicuntur esse in deo exemplariter.

CIRCA corollarium attendẽdum secundùm doctrinam San. Thomæ primo sen. dist. 19. q. 5. ar. 2. quartum, quòd res dupliciter in deo esse possunt, exemplariter scilicet in natura ipsius, & in intellectu in natura diuina dicuntur illa exemplariter esse, quæ formaliter sunt & in deo & in creatura: cùm enim sit vtriusque vna ratio proportionaliter, secundum quòd aliqua perfectio est in creatura, exemplatur à perfectione existente in natura diuina, sicut imperfectum à perfecto: sicut quia sapientia formaliter est in deo & in homine, sapientia humana est quædam imitatio sapientiæ diuinæ. In intellectu autem dicuntur exemplariter esse ea quorum propriè rationes cognoscũtur, & quia omnium etiam quæ formaliter in deo non sunt, proprias rationes deus cognoscit, ideo omnia exemplariter sunt in intellectu diuino, siue in diuina sapientia, vt hic dicitur. Sic ergo virtutes nostræ quas in deo formaliter ponimus, à virtutibus existentibus in natura diuina exemplantur, non autem virtutes quas in deo propriè non ponimus, sed tantùm metaphoricè.

Dupliciter autem circa ipsum corollarium dubitatur. Primò, quia videtur nihil posse esse in diuina sapientia exemplariter, quod non sit exemplariter in diuina natura. Nam ideo diuina sapientia omnium complectitur proprias rationes, quia essentiam suam apprehendit vt propriã rationem vniuscuiusq;, eò quòd vnumquodque sit quatenus participata similitudo diuini esse: ergo oportet vt quod in diuina sapientia est exemplariter, sic etiam in diuina natura, alioquin diuina essentia non posset apprehendi vt propria ratio vniuscuiusque. Secundò quia San. Thomas prima secundæ q. 61. arti. 5. tenet temperantiam & fortitudinem esse virtutes exemplares in deo, quas tamen constat deo non conuenire propriè, sed tantùm metaphoricè.

A primum horum respõdetur, quòd exemplar alicuius esse in alio, dupliciter potest intelligi. Vno modo secundum conuenientiam in natura, quia viter potest intelligi. Vno modo secundum conuenientiam in natura, quia viter potest intelligi. Vno modo secundum conuenientiam in natura, quia vi

Universidad de Deusto
Biblioteca

tantùm virtualiter & eminenter, illa non dicuntur similia secundum conueniẽtiam in natura, sed quanuis quod sic alterum virtualiter & eminenter cõtinet, non habeat conueniẽtiam in natura cum ipso, potest tamen concipi vt alteri proportionatum, & vt eius propria ratio: sicut virtus solis licet non habeat cum calore similitudinem in natura, potest tamen concipi vt ratio caloris, eò quòd calorem virtualiter & eminenter contineat, & sic virtus solis concepta vt proportionata calori, erit exemplar eius proprium in intellectu: quæ tamen secundum se non est exemplar formaliter secundum esse naturę, nisi impropriè velimus accipere nomen exẽplaris pro omni similitudine quomodocunque accepta, siue inquam sit adæquata, siue excedẽs. Ad propositum ergo negatur nihil posse esse exemplariter in diuina sapientia quod non sit exemplariter in diuina natura: accipiendo esse exemplariter in natura, pro eo quod est habere in ipsa similitudinem secundum conuenientiam formalem in natura: stat enim simul, quòd aliquid in intellectu diuino siue in esse cognitiuo habeat proprium exemplar, eò quòd eius propria ratio concipitur ab intellectu diuino, & tamen in diuina natura formaliter esse non habeat, sed tantùm virtualiter, & sic in ipsa natura exemplar non habeat. Cùm autem probatur, quia ideo aliquid exemplariter est in sapientia diuina, quia diuina essentia accipitur vt propria ratio eius: concedimur hoc quidem, sed negatur consequentia: supponitur enim quòd secundum modum intelligendi, prius diuina essentia sit formalis similitudo omnium, tanquam scilicet in se habens formaliter omnium perfectiones, & deinde apprehendatur vt propria ratio alicuius: hoc autem falsum est. Non enim ideo concipitur essentia diuina vt propria ratio alicuius, quia sit eius formalis similitudo habens esse ipso conueniẽtiam in natura, sed quia aut est eius formalis similitudo, aut eminens, & virtualis. Voco autem formalem similitudinem ea quæ est eiusdem rationis aut simpliciter, aut proportionaliter. Vnde cùm diuina essentia concipitur vt propria ratio alicuius in ipso non existentis formaliter, sed eminenter tantùm, ipsa res est in deo exemplariter secundum repræsentationem intelligibilem tantùm: dum autem concipitur vt ratio eius quod in ipsa formaliter est, res repræsentata habet in deo similitudinem ac exemplar & secundum repræsentationem intelligibilem, & secundum conuenientiam formalem in natura: sapientia enim humana & repræsentatur secundum propriam rationem per formam intellectam siue conceptam ab intellectu diuino, & conuenientiam formalem habet cum natura diuina inquantum sapientia est, eò quòd sapiẽtia & in deo & in homine sit secundum vnam rationem analogam, vt superius est ostẽsum: & similiter dicitur de virtutibus quæ propriè deo cõueniũt.

Ad secundum dicitur primò, quòd San. Thomas in prima secundæ volens saluare sententiam Macrobii & Plotini, ponit fortitudinem & temperantiam in deo non secundum eandem rationem analogam, sed fortitudinem vocat ipsam immutabilitatem dei, temperantiam verò conuersionem diuinę intentionis ad seipsum: cum quibus aliquam similitudinem habent fortitudo humana & temperantia, vnde metaphoricè dicuntur de deo. Dicitur secundò quòd impropriè accipit ibi exemplar San. Thomas, scilicet pro omni similitudine perfectiori & eminentiori à qua alterum dependet: hic autem loquitur de exemplari propriè, pro similitudine scilicet formali à qua alterum exemplatur secundum eandem rationem analogam, quæ ratio est forma concepta.

Quòd in Deo sunt virtutes contemplatiuæ. Cap. 94.

DE contẽplatiuis autem virtutibus dubium esse non potest quin deo maximè conueniant. Si enim sapientia in cognitione altissimarum causarũ consistit: secundum Philosophum in principio Metaphysicæ, ipse autem deus præcipuè seipsum cognoscit, nec aliquid cognoscit nisi
†Cap.46. cognoscendo seipsum, vt probatum est: † qui est omnium causa prima: manifestum est quòd sibi potissimè sapientia debet asscribi. Vnde Iob 9. Sapiens corde est: & Ecclesiastici 1. Omnis sapientia à domino deo est: & cum illo fuit semper. Philosophus etiã dicit in principio Metaphysicæ, quòd est diuina possessio, non humana.

2 Item, si scientia est rei cognitio per propriam causam, ipse autem omnium causarum & effectuum ordinem cognoscit, & per hoc singulorum proprias causas
†Cap.50. nouit, vt suprà † ostensum est: manifestum est quòd in ipso propriè scientia est: non tamen quæ sit per ratiocinationem causata, sicut scientia nostra ex demõstratione causatur. Vnde 1. Regum 2. Deus scientiarum dominus est.

3 Adhuc, si immaterialis cognitio aliquarum rerum absque discursu intellectus est. Deus autem huiusmodi
†Cap.50. cognitionem de omnibus habet, vt suprà † ostensum est: in ipso igitur est intellectus. Vnde Iob 12. Ipse habet consilium & intelligentiam. Hæ etiam virtutes in deo exemplares sunt nostrarum, sicut perfectũ imperfecti.

Super cap. 94.

VLtimo loco de virtutibus contemplatiuis San. Thom. determinat, quæ inquam dicuntur contemplatiuæ: quia ad veritatis contemplationem ordinantur, non autem ad opus exterius secũ, vt morales actiuę: & probatur quòd maximè sint in deo. Primò quidem de sapientia, quia maximè seipsum cognoscit, qui est omnium prima causa. Sapiẽtia autẽ, vt dicitur in principio Metaphys. cõsistit in cognitione primarum causarum. Item autho. Iob nono & Eccl. primo. Et philosophi primo Metaphysicæ dicentis quòd est diuina non humana possessio.

Secundò verò de scientia, quia cognioscit omnium causarum & effectuum ordinem, & per hoc singulorum proprias causas. Scientia autem est rei cognitio per propriam causam. Verum est tamen, quòd hæc non cognoscit per ratiocinationem. Item authorit. primi Regum secundo. Tertiò autem de intellectu: quia de omnibus immaterialem cognitionem absque discursu habet. Item authorit. Iob 21. Concludit postremo quòd hæ virtutes in deo sunt exemplares nostrarum, sicut perfectum imperfecti, eiusdem intellige formalis rationis analogicæ.

Circa virtutem quæ dicitur intellectus, attendendum, quòd quantum ad modum cognitionis omnis diuina cognitio qua cognoscit aliquid esse, potest dici intellectus, quia omnia simplici intellectu apprehendit, sicut nos prima principia, non autem cum discursu. Sed si ex parte obiectorum diuinam cognitionem distinguere velimus: dicemus cognitionem diuinam vocari intellectum, secundum quòd per eam cognoscit prima principia, ex quibus omnes nostræ demonstrationes efficaciam habent. De virtute quæ dicitur intellectus.

Quòd Deus non potest velle malum. Cap. 95.

EX his autem quæ dicta sunt, ostendi potest quòd deus non potest velle malum. Virtus enim rei est secundum quam aliquis bene operatur: omnis autem operatio dei est operatio virtutis, cùm sua virtus sit sua essentia, vt suprà † ostensum est: non potest igitur malum velle. †Idem p. p. q. 19. arti. 5. †Cap. 38.

2 Item, voluntas nunquam ad malum fertur nisi aliquo errore in ratione existente, ad minus in particulari eligibili. Cùm enim voluntatis obiectum sit bonum apprehensum: non potest voluntas ferri in malum, nisi aliquo modo proponatur sibi vt bonum: & hoc sine errore esse non potest; in diuina autem cognitione non potest esse error, vt suprà † ostensum est: non igitur vo- †Cap. 62. luntas eius potest ad malum tendere.

3 Amplius, deus est summũ bonũ, vt suprà † probatũ est: summũ autem bonũ nõ patitur aliquod cõfortium mali, sicut nec summè calidum permixtionem frigidi. Diuina igitur voluntas non potest flecti ad malum. †Cap. 41.

4 Præterea, cùm bonum habeat rationem finis, malum non potest incidere in voluntatem nisi per auersionem à fine: voluntas autem diuina à fine auerti non potest: cùm nihil possit velle nisi volendo seipsum, vt suprà † ostensum est: non potest igitur velle malum: & †Cap. 76. sic patet quòd liberum arbitrium in ipso naturaliter stabilitum est in bono. Hoc autẽ quod dicitur Deut. 32. † Deus fidelis, & absque vlla iniquitate: & Abacuch. †Auth. sacr. scrip. 1. Mundi sunt oculi tui domine: & respicere ad iniquitatem non poteris. Per hoc autem confutatur error Iudæorum qui in Thalmut dicunt deum quandoque pec- †Exclusio erroris. care, & à peccato purgari. Et Luciferianorum, qui dicunt deum in Luciferi deiectione peccasse.

Super cap. 95.

EX prædictis duo San. Thom. corrolaria deducit. Quorum primum est, Deus non potest velle malum, & intelligitur de malo formaliter inquantum malum est, & sub ratione mali, vt patet ex prima quæstione decimanona, articulo 9. Probatur. Primò. Omnis operatio diuina est operatio virtutis, cùm virtus dei sit eius essentia: ergo non potest deus malum velle.

ADVERTE quòd licet essentia diuina & virtus eius, puta charitas, ratione distinguantur, sunt tamen vnum realiter, & ideo non potest operatio ab essentia procedere, quin à virtute procedat: & sic in actu diuinæ operationis non potest malum esse propter aliquem defectum actiui principii.

Secundò, In diuina cognitione error esse non potest: ergo nec voluntas eius potest ad malum tendere: probatur consequentia, quia nunquam fertur voluntas ad malum nisi errore existente in ratione, saltem in particulari eligibili dũ iudicat malum aliquod pro tunc esse bonũ, & illud volitati proponit.

Tertiò, Deus est summũ bonũ: ergo, &c. patet cõsequẽtia, quia summũ bonũ nõ patitur aliquod cõfortiũ mali, sicut nec summè calidũ permixtionẽ frigidi.

Quartò, Voluntas diuina à fine auerti non potest, cum nihil possit velle nisi volendo seipsum: ergo, &c. probatur consequentia, quia cùm bonum habeat rationem finis, malum non potest incidere in voluntate nisi per auersionem à fine. Confirmatur Deute. 32. & Abacuch. 1. Ex hoc & Iudæorum & Luciferianorum error eliditur.

CIRCA illam propositionem, Bonum habet rationem finis, aduertendum est, quòd veritatem habet de eo quod est primò & per se bonum, vt dicitur veri. q. 21. ar. primo. Potest etiam intelligi de bono à quo primò habet operatio voluntatis vt sit bona, &c. Bonum habet rationẽ finis.

Quòd Deus nihil odit. Cap. 96.

EX hoc autem apparet quòd odium alicuius rei deo conuenire non potest. Sicut enim amor se habet ad bonum, ita odium se habet ad malum. Nam ijs quos amamus, bonum volumus: ijs verò quos odimus, malum. Si igitur voluntas dei ad malum inclinari non potest, vt ostensum est:

sum est: impossibile est q̃ ipse rem aliquã odio habeat.
†Cap. 77. 2 Item, voluntas dei in alia à se fertur, vt suprà † ostẽsum est, inquantum volendo & amando suum esse & suam bonitatem, vult eam diffundi secundum quòd possibile est per similitudinis communicationem. Hoc igitur est quòd deus in rebus alijs à se vult, vt in eis sit suæ bonitatis similitudo. Hoc autem est bonum vniusquiusque rei, vt similitudinem diuinam participet. Nam quælibet bonitas alia non est nisi similitudo quædam propriæ bonitatis: igitur deus vnicuique rei vult bonum: nihil igitur odit.

3 Adhuc, à primo ente omnia alia originem essendi assumunt. Si igitur aliquid eorum quæ sunt, odio habet: vult illud non esse, quia hoc est vnicuique bonum: vult igitur actionẽ suam nõ esse qua illud in esse pro-
†Cap. 83. ducitur vel mediatè vel immediatè: ostẽsum est enim suprà, † quòd si deus aliquid vult, oportet quòd illa velit quæ ad illud requiruntur: hoc autem est impossibile. Quod quidem patet, si res per voluntatem ipsius in esse procedant: quia tunc oportet actionem qua res pro ducuntur, esse voluntariam. Similiter si naturaliter sit rerum causa: quia sicut placet sibi sua natura, sic placet sibi omne illud quod sua natura requirit; nullam igitur naturam deus odit.

4 Præterea, illud quod inuenitur in omnibus creaturis actiuis naturaliter, præcipuè in primo agente necesse est inueniri: omnia autem agentia suo modo suos effectus amant, secundum quod huiusmodi, sicut parẽtes filios, poëtæ poëmata, artifices sua opera: multò igitur magis deus nullam rem odit, cùm ipse sit omnium causa. Hoc autem est quod dicitur Sapien. 11. Diligis omnia quæ sunt, & nihil odisti eorum quæ fecisti. Dicitur autem deus aliqua odire similitudinariè, & hoc dupliciter. Vno quidẽ modo ex hoc quòd deus amando res, volens eorum bonum esse: vult contrarium bono scilicet malum, non esse: vnde malorum odium habere dicitur: nam quæ non esse volumus, dicimur odio habere, secundum illud Zacha. 8. Vnusquisque malum contra amicum suum ne cogitetis in cordibus vestris: & iuramentum mendax ne diligatis: omnia enim hæc sunt quæ odit, dicit dominus. Hæc autem non sunt effectus vt res subsistentes, quorum proprium est odium vel amor. Alius autem modus est ex hoc quòd deus vult aliquod maius bonum, quod esse non potest sine priuatione minoris boni: & sic dicitur odire, cùm magis hoc sit amare: sic enim inquantum vult bonum iustitiæ, vel ordinis vniuersi (quod esse non potest sine punitione vel corruptione aliquorum) dicetur illa odire, quorum punitionem vult vel corruptionem, secũdum illud Malach. 1. Esau odio habui: & illud Psal. 5. Odisti omnes qui operantur iniquitatem: perdes omnes qui loquuntur mendacium; virum sanguinum & dolosum abominabitur dominus.

Super cap. 96.

SEcundum corollarium est. Odium alicuius rei deo cõuenire non potest. Circa hoc autem corollarium duo facit San. Thomas. Primò probat propositum. Secundò remouet dubium.

Quantum ad primum arguit: primò sic. Voluntas dei inclinari non potest ad malum, vt est ostensum suprà: ergo, &c. patet consequentia, quia iis quos odimus, malum volumus, scilicet sub ratione mali.

Secundò, Deus vnicuique vult bonum: ergo, &c. probatur antecedẽs, quia vult in aliis rebus à se vt sit suæ bonitatis similitudo. Sed videtur ista ratio non cõcludere propter duo: primò, quia dici posset quòd dum deus vult aliquid esse in creatura, vult vtique bonum creaturæ: sed cùm vult priuationem ipsius esse, vult malum: ideo falsum est quòd semper velit alia à se inquantum volendo bonitatem suam, vult eam in aliis diffundi. Secundò, quia licet deus omni enti velit aliquod bonum inquantum illi vult esse: potest tamen alia ratione ipsi velle malum & priuationem, sicut damnatis vult esse, & sic eos amat: vult etiam damnationem, & sic eos odit: vnde videtur illa consequentia falsa: deus vnicuique vult bonum, ergo nihil odit: nisi antecedens intelligatur exclusiuè, scilicet vult tantùm bonum, sed tunc falsum est, vt est ostensum.

Deus vult alia à se inquantũ volendo se & bonitatem suam vult

AD huius euidentiam considerandum ex doctrina San. Thomæ cap. immediatè sequenti, & in prima parte q. 19. art. 9. quòd malum nunquam appetitur à deo nisi ratione alicuius boni coniuncti, quod magis appetitur quam bonum quod per tale malum remouetur. Vnde deus nunquam vult malum per se, sed aliquando vult ipsum secundario, inquãtum vult suam bonitatem per aliquam perfectionem manifestari, cui malum aliquod coniungitur, sicut quia vult iustitiam, vult pœnam: & quia vult ordinem naturæ seruari, vult eam in alia quædam corrumpi. Ideo ad primum dicitur primò, quòd vtique deus vult malum alicuius, dum vult illi mortem, aut priuationem alicuius boni. Dicitur secundò, quòd illud malum non vult vt malum alicuius, quod constituit odii rationem, sed vt conuenit cum alicui bono, puta ordini vniuersi: ideo illa proposito, Deus vult alia à se inquantum volendo se & bonitatẽ suam, vult eam in alia diffundi, est vniuersaliter vera: nunquam enim fertur voluntas diuina in alia à se, siue bonum sit, siue malum, quin velit aliquam participationẽ suæ bonitatis. diffundi.

Ad secundum similiter dicitur, quòd & si deus velit alicui damnationem, non vult tamen illam vt eius malã per se, sed inquantum vult bonũ iustitiæ.

Tertiò, sequeretur quòd deus vellet actionem suam non esse, qua producitur mediatè vel immediatè id quod odit hoc autem est impossibile: ergo, &c. probatur consequentia, quia si aliquid odit, vult illud non esse: volendo autem hoc vult illud quod ad ipsum requiritur: requiritur autem vt nõ sit actio dei qua producitur, cùm non possit aliquid definere esse manente actione dei formaliter qua producitur in esse.

Sed ista ratio non videtur concludere: nõ enim est impossibile quòd deus velit actionem suam non esse, vt terminatur ad esse alicuius, cùm de facto aliquando ita sit, cùm scilicet res definit esse. Respondetur quòd loquitur San. Thomas de re quanãu est in natura, quia non potest deus velle creaturam non esse pro tempore pro quo est: & sic quandiu est creatura, deus non potest eam habere odio. Quarto, deus est rerum omnium causa: ergo omnia amat: ergo nihil odit: patet prima consequenntia, quia omnia agentia suo modo suos effectus amant. Confirmatur authoritate Sapien. 11.

Quantum ad secundum, quia posset aliquis obiicere. Dicitur deus in scriptura aliqua habere odio, vt Malach. primo, Esau odio habui: & in Psalm. Odisti omnes qui operantur iniquitatem: ergo deus aliqua odit. Respondetur quòd hoc similitudinariè dicitur, no autem propriè: & hoc dupliciter dicitur: vno modo inquantum malum contrarium bono quod vult creaturæ, vult non esse, quia quæ non esse volumus, dicimur habere odio, secundum illud Zacha. 8. Vnusquisq; malum contra amicum, &c. Alio modo secundò quòd vult maius bonum, quod non potest esse sine priuatione minoris boni.

CIRCA primum modum aduertendum quòd vt hic dicitur, amor & odium proprie est subsistentium: vt enim dictum est suprà, amare propriè est velle bonum alicui, & sic est eius cui conuenit habere bonitatem in se, non autem eius cui cõuenit esse bonitatem alterius: similiter habere odio propriè est velle malum alicui, & sic est eius cui conuenit habere priuationem bonitatis: vtrunque autem est subsistens: quod enim est alterius bonitas, non subsistit: neque quod est alterius malum formaliter, sed bene cui conuenit bonitas, & cui conuenit priuatio bonitatis tanquã subiecto: ideo cùm dicitur deus odisse malum, quod repugnat bono alicuius, sicut cùm odit mendacium aut adulterium, hoc non proprie dicitur, cum non sint subsistentia, sed per quandam similitudinem, quia videlicet sicut habens odio rem subsistentem, vult ipsam nõ esse aut simpliciter, aut aliquo modo, ita deus vult illa mala nõ esse. Quomodo deus aliqua habere odio dicatur.

CIRCA secundum modum considerandum quòd odium fertur in malum alicuius, vt dicitur de malo q. 12. artic. 4. sub ratione mali, non autem in malum vt habet rationem boni ex aliquo adiuncto: ideo cum deus vult priuationem alicuius propter bonum iustitiæ, aut corruptionem alicuius propter bonum vniuersi, non dicitur proprie odisse, quia non vult malum eius, vt est malum eius: dicitur tamen similitudinariè odisse, quia vult eius malum: nam & proprie habens odio aliquid, vult eius malum. Cùm ergo dictum est deum non posse habere odio aliquid, intelligendum est proprie, secundum quòd odium est subsistentis, & de malo eius, vt eius est quòd habeatur odio. Vtrũ odiũ feratur in malum sub ratione mali.

Sed dubitatur circa hoc, quia si ideo deus dicitur nihil habere odio, quia nulli rei subsistenti vult non esse, & alius non vult malum nisi ratione boni adiuncti: eadem ratione nihil homo potest habere odio, quia voluntas hominis nihil vult nisi sub ratione boni, vt in plerisque locis dicit San. Thomas, & est de mente Dionys. 4. cap. de diui. nomi. & Augustini.

Ad huius euidentiam considerandum quòd in obiecto operationis potentiæ duplex potest inueniri ratio formalis, vna communis sub qua omne obiectum refertur ad potentiam, alia particularis secundum quam vna operatio potentiæ ab alia specificè distinguitur: prima potest dici ratio formalis per modum mouentis, quia nihil potest mouere potentiam, nisi sub illa ratione: alia verò potest dici ratio formalis per modum terminantis, quia ad ipsam primò terminatur operatio vt specificata, & vt talis operatio, sicut cùm videtur album, ratio communis per modum mouentis est color, quia album non mouet visum nisi inquantum est coloratum, à quo ipsa potentia visiua specificatur: sicut omnis potentia passiua specificatur per suum actuum formale & adæquatum: ratio autem particularis à qua specificatur visio albi, vt est visio albi distincta à visione nigri, est ratio albi: specificatur enim operatio à formali ratione obiecti, ad quã primò terminatur vt est talis operatio: visio autem albi vt talis, primò & per se terminatur ad rationem albi: licet inquantum visio, absolutè terminetur ad rationem colorati. Similiter in omni obiecto voluntatis quantum ad actum prosecutionis est quædam communis ratio formalis per modum mouentis, & ista est ratio boni: nihil enim potest mouere voluntatem, & vniuersaliter appetitũ, nisi sub ratione boni: quædam verò est ratio particularis per modum terminantis, à qua ista operatio voluntatis, vt talis est ab alia operatione distincta specificatur: & ista est ratio formalis obiecti ad quam talis operatio terminatur, vt talis est, sicut volitio sanitatis primò & per se terminatur ad rationem sanitatis, vt est volitio sanitatis, licet sanitas non moueat voluntatem nisi sub ratione boni. Dicitur ergo primò, quòd si loquamur de formali ratione per modum mouentis, voluntas nihil vult actu per modum prosecutionis, nisi sub ratione boni, inquantum scilicet sub ratione boni apprehenditur: si autem loquamur de particulari ratione per modũ terminantis à qua operatio specificatur, sic potest velle malum absolutè sub ratione mali: & sic dicimus quòd odium fertur in malum alicuius absolutè sub ratione mali, quia actus odii primò & per se vt talis actus terminatur ad rationem mali eius quod quis odit, licet illud malum non moueat voluntatem nisi vt apprehenditur sub ratione boni, in quo differt ab ira, quæ licet feratur in nocumentum proximi, non tamen ratio nocumenti est illa ad quam primò terminatur, sed ratio iusti vindicatiuæ: appetit enim ira tis vindictam tanquam iustam existimatam propter illatam iniuriam.

Dicitur secundò, q. deus aliquid odisse propriè nõ potest, sed bene homo, quia cũ bonitas diuina sit deo ratio volẽdi omnia alia à se, nihil potest velle nisi inquantũ in ipso manifestatur bonitas sua: & sic malum & nõ esse quod vult alicui, vult sub ratione alicuius boni, sicut volens aliquid vt mediũ ad sanitatẽ, vult illud ratione sanitatis, & volitio illa ex sanitate tãquã ex fine specificatur: homo autẽ potest velle malũ alterius sub ratiõe mali & nocumẽti eius absolutè in ratione terminãtis, vt dictũ est: & ideo potest aliquẽ habere odio.

Quod

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quòd Deus est viuens. Cap. 97.

Idē prima parte q. 18. art.3. †Cap.44.

EX his autem quæ ſeprà oſtenſa ſunt, de neceſsitate habetur quòd deus eſt viuens. Oſtenſum eſt † enim deum eſſe intelligentem & volentem: intelligere autem & velle non niſi viuentis eſt: eſt ergo deus viuens.

2 Adhuc, viuere ſecundum hoc aliquibus attributum eſt, quòd viſa ſunt per ſe non ab alio moueri: & propter hoc illa quæ videntur per ſe moueri, quorum motores vulgus non percipit, per ſimilitudinem dicimus viuere: ſicut aquam viuam fontis fluentis: non autem ciſternæ vel ſtagni ſtantis: & argentum viuum, quod motum quendam habere videtur: propriè enim illa ſola per ſe mouentur, quæ mouent ſeipſa, compoſita ex motore & moto, ſicut animata: vnde hæc ſola propriè viuere dicimus: alia verò omnia ab aliquo exteriori mouentur vel generante vel remouente prohibens vel impellente. Et quia operationes ſenſibiles cum motu ſunt: vlterius, omne illud quod agit ſe ad proprias operationes, quanuis non ſit cum motu, dicitur viuere: vnde intelligere, appetere, & ſentire, actiones vitæ ſunt: ſed deus maximè non alio, ſed à ſeipſo operatur, cùm ſit prima cauſa agens: maximè ergo competit ei viuere.

†Cap.20. 3 Item, diuinum eſſe omnem perfectionem eſſendi comprehendit, vt ſuprà † oſtenſum eſt: viuere autem eſt quoddam eſſe perfectum: vnde viuentia in ordine entium non viuentibus præferuntur: diuinum ergo eſſe eſt viuere: ipſe ergo eſt viuens.

Hoc autem etiam authoritate diuinæ ſcripturæ confirmatur. Dicitur enim Deuteronom. tricesimo ſecundo, ex ore domini dicam. Viuo ego in æternum. Et in Pſalm. 83. Cor meũ & caro mea exultaueruut in deum viuum.

Super cap. 97.

POſtquam determinauit San. Thomas de perfectione intellectus & volũtatis ex quibus vita cognoſci poteſt, conſequenter determinat de vita diuina. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de vita ipſa, ſecundò de eius vitæ ſpecie capitulo 100. Circa primum tria facit. Primò determinat de ipſa quantũ ad an eſt, ſecundò quantum ad quid eſt, tertiò quantum ad eius durationem. Primò ergo ponitur concluſio hæc. Deus eſt viuens: probatur primò. Deus eſt intelligens & volens, ergo eſt viuens, quia intelligere & velle non eſt niſi viuentis. Secundò, Deus maximè non ab alio, ſed à ſe ipſo operatur, ergo maximè ei competit viuere: probatur antecedens, quia deus eſt prima cauſa agens: conſequentia verò probatur, quia viuere ſecundum hoc aliquibus attribuitur eſt, quòd viſa ſunt per ſe non ab alio moueri, & quia operationes ſenſibiles cùm motu ſunt: vlterius, quod agit ſe ad proprias operationes, quanuis non ſint cũ motu, dicitur viuere: aſſumptũ hoc declaratur & ex iis quæ per ſimilitudinem dicimus viuere, vt aquam vitã dicimus, & argentum viuum, quia per ſe moueri videntur, eò quòd eorum motores vulgus non percipiat, & ex iis quæ ſola propriè dicimus viuere, quæ ſcilicet ſola per ſe mouentur propriè vt pote compoſita ex motore & moto, vt ſunt animata.

CIRCA iſtam rationem duplex occurrit dubium. Videtur enim velle S. Tho. quòd omnia quæ ſe proprie mouent, ſint animata: & quòd omnia viuentia & animata moueant ſe. Contra primum enim arguitur: nam grauia & leuia mouent ſeipſa, & tamen non ſunt animata: ergo &c. Probatur antecedens, quia ſi ponantur ab alio moueri per ſe, hoc non erit niſi, quia mouentur à generante, ſed hoc non poteſt eſſe: contigit enim aliquando generans non eſſe, & tamen ipſa mouentur: effectus autem in actu requirit cauſam in actu. Si dicatur quòd hoc generans eſt cælum, & hoc ſemper eſt actu: contra. Effectui particulari oportet aſſignare cauſam particularem, vt dicitur ſecundo phyſi. cælum autem non eſt cauſa particularis, ſed vniuerſalis: ergo &c. Secundò, quia Cõmentator 4. cæ. cõmento 25. ait, quòd motus ad ſuperius eſt cauſatius à leuitate: conſtat autem leuitatem eſſe intrinſecam corpori leui. Contra ſecundum arguitur, quia San. Thom. in quæſtionibus de anima, art. 9. 6. in eodem ordine ponit motum cordis, motum ignis, motum augmenti & decrementi, & motum alimenti diffuſi per totum corpus: ſubiungit autem quòd cor non mouet ſe, ſed naturaliter mouetur ſicut ignis: ergo & quæ augentur & decreſcunt, vt plantæ, non mouent ſe, & ſic falſum eſt quòd omnia viuentia moueant ſe.

Aquo gratia & leuia mouentur.

AD euidentiam primi dubii conſiderandum eſt quòd motus naturales corporum ſimplicium vt habetur ſecundo huius capite 23. conſequuntur ad formas naturales, ſicut & omnes aliæ naturales proprietates: ideo de motu gratium & leuium loquendum eſt ſicut de aliis proprietatibus rerum: habet autem hoc rei proprietas, quòd primò quidẽ & principaliter cauſatur à dante formam, ſecundariò autem & proximè ab ipſa forma rei, ſed differenter: nam à dante formam producitur per actionem mediam, quæ primò quidem determinatur ad formam: ſecundariò verò ad proprietatem: à forma autẽ producitur per naturalem quandam reſultantiam abſque media actione, vt videtur velle San. Thomas prima quæſtione 77. articulo ſexto & ſeptimo: ideo ipſum dans formam eſt ſimpliciter cauſa proprietatis, tãquam propria actione illas producens: forma autem eſt quodammodo & ſecundum quid cauſa, inquantũ videlicet non producit propria actione media, ſed ab ipſa vt à principali agente primò producta naturaliter reſultant, ſicut riſibilitas Sortis primò quidem & principaliter producitur à generante Sortem, ſecundariò autem & per naturalem reſultantiam à natura Sortis producitur.

Conſiderandum ſecundò, quòd illæ proprietates quæ impediri non poſſunt quin re poſita eueniant, quia ſunt perfectiones primæ ſtatim habentes rationem formæ completæ, vt riſibilitas, ponuntur in actu completo per actionem qua res ipſa producitur, cùm vna actio agentis ad vtrumque terminatur, ad vnum videlicet primò, ad aliud verò ſecundario: proprietates autem quæ impediri poſſunt ne poſita re, ſint in actu formali & completo: eo quòd ſunt actus ſecundi, & via ad aliquid extrinſecum acquirendũ, vt motus ad locum, poſſunt in actu formali completo poni etiam poſtquam ceſſauit actio producentis naturam: remoto enim impedimento naturaliter reſultant: dicuntur tamen etiam quantum ad eorum complementum eſſe à generante & producente naturam, quia ab ipſo eſt fundamentum & cauſa à qua naturaliter & ſecundum ſuum complementum reſultant ſcilicet forma ſubſtantialis, non autem quia per nouam actionem illam producat. Ignorantia autem huius multos errare facit: arbitrantur enim San. Thomam velle gratia & leuia ſic moueri à generante, etiam ipſo corrupto, quaſi per nouam quandam actionem notiumque impulſum ipſa mouear. quod nunquam ſomniauit. Sed mẽs eius eſt, quòd mouentur à generante, ſicut ab eo qui dedit formam à qua naturaliter reſultat motus, & per conſequens tanquam ab eo qui motum fundamentaliter produxit: nec oportet aliud à quo per impulſum aut actionem moueantur, ſed ſufficit remouens prohibens, & forma rei in qua ſaluatur virtus agentis, ad quam motus deducto impedimento naturaliter reſultat, ſicut ſi impediri poſſet ne riſibilitas ad hominis generationem ſequeretur, deducto autem impedimento naturaliter reſulteret, diceretur quòd homo generans eſſet cauſa illius reſibilitatis primò & per ſe, non autem homo genitus.

AD argumentum ergo negatur antecedens loquendo de mouente ſe proprie & ſimpliciter, ad probationem dicitur quòd per ſe mouentur à generante tanquam à dante formam, ad quã naturaliter motus reſultat, ſicut & aliæ perfectiones quæ naturaliter formam conſequuntur, ſunt à generante: à remouente verò impedimentum mouentur per accidens. Cùm hoc improbatur, dicitur ad primam improbationem, quòd effectus in actu requirit cauſam in actu aut in ſeipſo, aut in aliquo in quo ſua virtus ſaluatur: effectus enim qui non erat prius modo aliquo in actu, requirit cauſam in actu ſecundum ſe, ſed ad effectum qui præerat in radice fundamento naturali, ſicut motus quantus impeditus præexiſtit in forma grauis, ſufficit vt cauſa principalis ſit in virtute in forma ad quam naturaliter effectus talis reſultat & ſic conceditur quòd non eſt in ſeipſo, poſſe mouere per virtutem remanentem in forma ab ipſo producta, & cauſare motum qui radicaliter & fundamentaliter in forma præexiſtebat, & ad ipſam deducto impedimento naturaliter & abſque media actione reſultat. Si dicatur ergo poſſumus dicere quòd ipſa forma grauis eſt id quod mouet graue, quia nullum apparet mouens in actu præter ipſam formam in qua eſt virtus agentis: & ſic graue mouebit ſe, dicitur quòd ſi loquamur de mouente ſimpliciter & primò, negatur conſequentia, ſed bene ſequitur quòd ſit id quo mouens mouet. Et cùm dicitur quòd nullum apparet mouens in actu exiſtens, reſpondetur quòd nõ oportet illi motui aſſignare aliquod mouens ſimpliciter, quod ſit in actu in ſeipſo, quia talis motus non producitur totaliter de nouo, cùm præexiſtat in radice & fundamento ad quod deducto impedimento de neceſsitate conſequitur per naturalem reſultantiam, non autem per actionem mediam. Si autem loquamur de mouente ſecundum quid & ſecundario, quia ipſo mediante ab agente aliquid proximè ſic concedatur ipſam formam grauis mouere gratie, & conſequenter quòd graue mouet ſe ſecundum quid, inquantum eſt in ipſo principium actiuum, aliquo modo ſui motus: nõ tamen ſequitur quòd moueat ſe ſimpliciter, quia illud dicitur ſe ſimpliciter mouere, quod diuiditur in duas partes, quarum vna eſt mouens per actionem mediam: alia verò mota quod in corporibus ſimplicibus eſſe non poteſt.

Ad ſecundam improbationem dicitur, quòd mens Cõmentatoris eſt motum leuis cauſari à leuitate ſecundum quid, tanquam videlicet à principio formali à quo per naturalem reſultantiam prouenit, nõ autem tanquam à principali agente, & per actionem mediam producentem motum.

Quomodo motus tritionis & augmẽti dicuntur naturales vt motus cordis.

Ad ſecundum dicendum, quòd omnes illos motus poſuit San. Thom. in eodem ordine, quia omnes in hac communi ratione conueniunt, quòd ſunt motus naturales. Nam cùm motus animalis diſtinguatur in animalem, & naturalem, in eum ſcilicet qui eſt per appræhenſionem & appetitum, vtpote qui eſt ab anima ſenſitiua, inquantum eſt anima ſenſitiua, & in eum qui eſt per formam naturalem, qui ſcilicet eſt ab anima animalis, inquantum perfectiones altarum inferiorum formarum continet, motus enumerati non ſunt de numero motuum qui animales dicuntur, ſed de numero eorum qui dicuntur naturales. Sed ſub hac ratione communi diſtinguntur: nam, quia motus cordis eſt à principio extrinſeco ſcilicet à generante dante ſibi formam, ſicut & motus ignis: ideo non dicitur cor mouere ſeipſum, ſicut nec ignis: motus autem nutritionis, & augmentationis, eſt à motore intrinſeco, ab illa ſcilicet parte in qua eſt ſubiectiue potentia nutritiua & augmentatiua: & ideo quod nutritur & augetur, dicitur mouere ſeipſum: propterea dicitur prima q. 18. artic. tertio quòd plantæ ſecundum formam eis inditam à natura mouent ſeipſas. Et ſic conſtat quòd plantæ naturaliter mouentur ſicut cor, quia à forma naturali: & mouentur à ſeipſis, inquantum diſtinguuntur in partem mouentem, & partem motam in quo diſtinctionem habent à corde. Tertiò diuinum eſſe eſt viuere: ergo &c. Probatur antecedens, quia eſſe diuinum omnem perfectionem eſſendi comprehendit: viuere autem eſt quoddam eſſe perfectum. Intellige. nihil imperfectionis ſecundum ſuam formalem rationem importans. Confirmatur Deut. 32. & prius &c.

Quòd Deus ſit ſua vita. Cap. 98.

Idē prima parte q. 18. art.3.

EX hoc patet vlterius quòd Deus ſit ſua vita. Vita enim viuentis eſt ipſum viuere in quadã abſtractione ſignatum: ſicut curſus ſecundum rem nõ eſt aliud quàm currere: viuere autem viuẽtium eſt ipſum eſſe eorum, vt patet per Philoſophum in ſecundo de anima. † cùm enim ex hoc †Tex.c. 26.

animal dicatur viuens, quòd habet animam ſecũdum quam habet eſſe, vtpote ſecundum propriam formam: oportet quòd viuere nihil ſit aliud quàm tale eſſe ex tali forma proueniens: deus autem eſt ſuum eſſe, vt ſuprà †probatum eſt: eſt ergo ſuum viuere & ſua vita.

†Cap.22. †Tex.c. 13. †Cap.45.

2 Item, ſuum intelligere eſt quoddam viuere, vt patet per Philoſophum in ſecundo de anima. † nam viuere eſt actus viuentis: deus autem eſt ſuum intelligere, vt ſuprà † oſtẽſum eſt: ergo eſt ſuum viuere & ſua vita.

3 Amplius, ſi deus nõn eſſet ſua vita, cùm ſit viuens, vt oſtenſum eſt: ſequeretur quòd eſſet viuens per participationem vitæ: omne autem quod eſt per participationem, reducitur ad id quod eſt per ſeipſum: deus ergo reduceretur in aliquod prius per quod viueret: quod eſt impoſsibile, vt ex dictis patet.

†Cap.95.

4 Adhuc, ſi ſit viuens deus, vt oſtenſum eſt: † oportet in ipſo vitam eſſe: ſi ergo non ſit ipſe ſua vita, erit aliquid in ipſo quod non eſt ipſe: & ſic erit compoſitus, quod ſuprà † improbatum eſt: eſt igitur deus ſua vita: & hoc eſt quod dicitur Ioan. 14. Ego ſum vita.

†Cap.18.

Super cap. 98.

SEcundò determinat de vita diuina quãtum ad quid eſt, & ponitur hæc concluſio: Deus eſt ſua vita, & ſic vita diuina idẽ eſt quod eius eſſentia: probatur primo: Deus eſt ſuum eſſe, ergo ſua vita: probatur conſequentia, quia vita eſt ipſum viuere in abſtractione ſignificatum, ſicut curſus ipſum currere: viuere autem viuentium, eſt eorum eſſe, vt dicitur ſecundo de anima.

Quomodo ſe habeãt vita & viuere.

ADVERTE quòd vita & viuere (vt ſiabetur prima parte q. 54. artic. primo ſecundum) non ſe habent ſicut eſſentia & eſſe, ſed vita aliquando ſignificat eſſentiam mouentium ſeipſa, aliquando verò ſignificat ipſum eſſe rei habentis talem eſſentiam: & vtroque modo vita & viuere ſe habent ſicut curſus & currere: curſus enim & currere idem ſignificant, ſcilicet actum currendi, ſed curſus ſignificat actum per modum abſtracti, currere verò per modum concreti: ſimiliter vita vt ſignificat eſſentiam, & viuere idem ſignificat, ſed vita in abſtracto, viuere verò in concreto: vita enim ſignificat abſolutè eſſentiam mouentis ſeipſum, viuere autem ſignificat habere talem eſſentiam, vt videtur velle San. Thom. prima quæſt. 18. art. 2. vita etiam in ſecundo ſignificato ſignificat idem cum ipſo viuere: ſignificat enim actum eſſendi eius cui conuenit mouere ſeipſum in ordine, ſcilicet ad principiũ vitale: ſed vita illum ſignificat per modum abſtracti: ſignificat enim ipſum eſſe viuentis abſolutè, viuere autem per modum concreti: nam ſignificat habere eſſe mouentis ſeipſum: accipit ergo San. Thomas nomen vitæ in ſecunda ſignificatione, non in prima. Sed tamen aduertendum ex doctrina San. Tho. quolibet nono, art. 3. primum, quòd viuere vt accipitur pro eſſe, non dicit abſolutè & præcisè eſſe, ſed connotat eſſendi principium: dicit enim eſſe aliquo modo per aliquod principium eſſendi ſpecificatum: ideo licet in Chriſto ponatur vnum tantum eſſe ſuppoſiti, ponitur tamen dupliciter viuere: nam ipſum eſſe diuini ſuppoſiti, vt in diuina natura ſubſiſtit, eſt viuere diuinum: vt autem eſt eſſe ſuppoſiti in humana natura ſubſiſtentis, eſt viuere humanum. Secundò, deus eſt ſuum intelligere: ergo & ſuum viuere: patet conſequentia, quia intelligere eſt quoddam viuere, vt dicitur ſecundo de anima tex. 13.

ADVERTENDVM quòd intelligere dupliciter poteſt dici eſſe viuere. Vno modo vt viuere nominat operationem rei viuentis, quæ minus propriè dicitur vita. Alio modo vt nominat eſſentiam vel eſſe rei viuentis. Si primo modo accipiatur iſta ratio, probat quòd vita quæ eſt operatio viuentis, eſt in deo idem quod deus: ſi ſecundo modo accipiatur, ſic probatur quòd vita propriè accepta, quæ eſt ipſum eſſe, vel ipſa eſſentia, eſt idem quod deus: nam ſi deus eſt ſuum intelligere, & ſuum intelligere eſt ſuum eſſe, ſiue ſua eſſentia, quæ eſt vita & viuere ſuum, ſequitur quòd ſit ſua vita. Vtroque modo concluſio eſt vera, & poteſt vtroque modo intelligi. Ex primo ſenſu habetur, quòd non ſolùm deus eſt ſua vita, quæ eſt ſua eſſentia & ſuum eſſe, vt prima ratio concludebat, ſed etiam eſt ſua operatio vitalis: videtur tamen ſecundus modus eſſe magis intẽtus, quia vita minus propriè ſumitur pro operationibus vitæ, vt dicitur prima parte. Tertiò, ſequeretur quòd deus eſſet viuens per participationem vitæ, & ſic reduceretur ad aliquid prius ipſo quod eſſet viuens per ſeipſum.

Quartò, ſequeretur quòd eſſet aliquid in ipſo quod non eſt ipſe, & ſic eſſet compoſitus. Confirmatur Ioan. 14.

Quòd vita Dei eſt ſempiterna. Cap. 99.

EX hoc autem apparet quòd vita eius ſit ſempiterna. Nihil enim deſinit viuere niſi per ſeparationem vitæ: nihil autem à ſeipſo ſeparari poteſt. Omnis enim ſeparatio fit per diuiſionem alicuius ab alio: impoſsibile eſt ergo quòd deus deſinat viuere, cùm ipſe ſit ſua vita vt oſtenſum eſt. †

†Cap.98.

2 Item, omne illud quod quandoque eſt, & quandoque non eſt, eſt per aliquã cauſam. Nihil enim ſeipſum de non eſſe ad eſſe adducit: quia quod nondum eſt, non agit. Diuina autem vita non habet aliquam cauſam, ſicut nec diuinum eſſe: non igitur quandoque eſt viuẽs, & quandoque non viuens, ſed ſemper viuit: eſt ergo vita eius ſempiterna.

3 Adhuc, in qualibet operatione operans manet, licet interdum operatio tranſeat ſecundum ſucceſsionem: vnde & in motu mobile manet idem ſubiectũ in toto motu, licet non ſecundum rationem: vbi igitur actio eſt ipſum agens, oportet quòd nihil ibi per ſucceſsionem tranſeat, ſed totum ſimul maneat. Intelligere autem & viuere dei eſt ipſe deus, vt oſtenſum eſt: † ergo eius vita non habet ſucceſsionem, ſed eſt tota ſimul: eſt igitur ſempiterna. †Cap.45.

4 Amplius, deus omnino immobilis eſt, vt ſuprà † oſtenſum eſt. Quod autem incipit aut deſinit viuere, vel in viuendo ſucceſsionem patitur, immutabile eſt: nam vita alicuius incipit per generationem: deſinit autem per corruptionem: ſucceſsio autem propter motum aliquem eſt: deus ergo neque incepit viuere, neque deſinet viuere: neque in viuendo ſucceſsionem patitur: eſt ergo deus vita ſempiterna. Hinc eſt quod dicitur Deut. 32. ex ore domini: Viuo ego in æternũ: & 1. Ioan. Vltimo. Hic eſt verus deus, & vita æterna. †Cap.13.

Super cap. 99.

TErtiò agit San. Thom. de duratione ipſius vitæ diuinæ, & ponit hanc concluſionem. Vita dei eſt ſempiterna: probatur. primò, Deus eſt ſua vita: ergo, &c. Probatur conſequentia, quia nihil deſinit viuere, niſi per ſeparationem vitæ: nihil autem à ſeipſo ſeparari poteſt. Secundò, deus nõ quandoque eſt viuens, quandoque non viuens, ſed ſemper viuit: ergo, &c. Probatur antecedens, quia diuina vita non habet cauſam, ſicut nec diuinum eſſe: quod autem quandoque eſt, quandoque non eſt, habet cauſam, cùm nihil ſeipſum de non eſſe ad eſſe producat. Tertiò, intelligere dei, & viuere dei, eſt ipſe deus: ergo eius vita non habet ſucceſſionem, ergo eſt ſempiterna. Prima conſequentia probatur, quia vbi operatio eſt ipſum agens, niſil ibi per ſucceſsionem tranſit, ſed totũ ſimul manet. Secunda quoque probatur, quia in qualibet operatione operans manet, licet operatio tranſeat aliquando ſecundum ſucceſsionem.

ADVERTENDVM, quòd in omni operatione operans manet quandiu operatur, quia operatio non eſt niſi exiſtentis in actu: vbi ergo operans manens, eſt idem quod ſita operatio, ipſa operatio non poteſt tranire per ſucceſſionem, ſicut & ipſum operans ſucceſſionem non habet, loquendo de principali operante: & ſic de neceſſitate operatio eſt ſempiterna, ſi ipſum operans eſt ſempiternum, vt eſt deus: ex quo ſequitur quòd etiam ipſum viuere eſt ſempiternum, cùm operatio vitalis non poſſit eſſe niſi habentis vitã. Quartò, deus eſt omnino immobilis: ergo neque incepit viuere, neq; deſinet vnde, neque in viuendo ſucceſſionem patitur: ergo eius vita eſt ſempiterna.

ADVERTE quòd aliqua in viuendo ſucceſſionem patiuntur, vt corruptibilia, ſed non eſt hoc ratione ipſius eſſe ſubſtantialis ſecundum ſe, ſed ratione motus adiuncti, per quem aut ipſum viuere & eſſe cõſeruatur, aut tendit ad deſitionem: propter hoc inquit Sanct. Thom. quòd ſucceſſio ſcilicet in eſſe eſt propter aliquem motum: eſt enim motus quantitas ſucceſſiua, & eius ſucceſſio fundamentum omnis ſucceſſionis, accipiendo motum communiter vt etiam ſe ad operationem extendit. Confirmatur authoritate Deut. 32. & primæ Ioan. vlt.

Quòd Deus eſt beatus. Cap. 100.

Idē prima parte q. 26. art.1.

REſtat autem ex præmiſſis oſtendere deum eſſe beatum. Cuiuſlibet enim intellectualis naturę proprium bonum eſt habitudo: cùm ergo deus ſit intelligens ſuum proprium bonum, erit beatitudo: non autem comparatur ad proprium bonum ſicut quod in bonum nondum habitum tendit: hoc enim eſt naturæ mobilis, & in potentia exiſtentis: ſed ſicut quod iam obtinet proprium bonum. Igitur beatitudinem non ſolùm deſiderat ſicut & nos, ſed ea fruitur: eſt igitur beatus.

2 Amplius, illud eſt maximè deſideratum vel volitum ab intellectuali natura, quod eſt perfectiſsimum in ipſa: & hoc eſt eius beatitudo: perfectiſsimum autem in vnoquoque eſt ſua perfectiſsima operatio: nam potentia & habitus per operationem perficiuntur: vnde Philoſophus dicit † fœlicitatem eſſe perfectam operationẽ. Perfectio autem operationis dependet ex quatuor. Primò ex ſuo genere, vt ſcilicet ſic ſit manens in ipſo operante: dico autem operationem in ipſo manentem, per quam non fit aliud præter ipſam operationem, ſicut videre & audire: huiuſmodi enim perfectiões ſunt eorum quorum ſunt operationes, & poſſunt eſſe vltimæ: quia non ordinantur ad aliquod factum, quod ſit

†To. Ethic. cap. 8. in prin.

Universidad de Deusto
Biblioteca

finis: operatio verò vel actio ex qua sequitur aliquid actum præter ipsam, est perfectio operati, non operantis, & comparatur ad ipsum sicut ad finem: & ideo talis operatio intellectualis naturæ non est beatitudo siue fœlicitas. Secundò ex principio operationis, vt sit altissimæ potentiæ: vnde secundum operationem sensus non est in nobis fœlicitas, sed secundum operationem intellectus, & per habitum perfecti. Tertiò ex operationis obiecto, & propter hoc in nobis vltima fœlicitas est in intelligendo altissimum intelligibile.

†Cap.46. Quartò ex forma operationis, vt scilicet perfectè, faciliter & delectabiliter operetur: talis autem est dei operatio, cùm sit intelligens, & suus intellectus altissima virtutum sit, nec indiget habitu perficiente: quia in seipso perfectus est, vt suprà † ostensum est: ipse autem seipsum intelligit, qui est summum intelligibilium perfectè absque omni difficultate & delectabiliter: est igitur deus beatus.

3 Adhuc, per beatitudinem desiderium omne quietatur: quia ea habita non restat aliud desiderandum: cùm sit vltimus finis: oportet igitur eum esse beatum qui perfectus est quantum ad omnia quæ desiderare

†Li. de cõso. persõ.2. poteſt: vnde Boetius dicit quòd beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus: sed talis est diuina perfectio, quę omnem perfectionem in quadam simplicitate compræhendit vt suprà † ostensum

†Cap.46. est: ipse igitur verè beatus est.

4 Item quandiu alicui deest aliquid quo indigeat, nondum beatus est: quia eius desiderium nondum est quietatum: quicunque igitur sibi sufficiens est nullo indigens: ille vere beatus est, ostensum autem est suprà

†Cap.81. †quòd deus non indiget alijs, cùm à nullo exteriori sua perfectio dependeat: nec alia vult propter se sicut propter finem, quasi eis indigeat: sed solùm quia hoc conueniens est suæ bonitati: est igitur ipse beatus.

5 Prætereà ostensum est suprà quòd deus non potest velle aliquod impossibile: impossibile est autem ei aliquid aduenire quod nondum habeat: cum ipse nullo

†Cap.84. modo sit in potentia, vt ostensum est †. igitur non potest velle se habere quod non habet: quicquid igitur vult habet, nec aliquid mali vult: vt suprà ostẽsum est:

†Cap.17. †est igitur beatus, secundum quod à quibusdam beatus esse perhibetur qui habet quicquid vult, & nihil mali vult.

†Author. fac. scrip. Eius enim beatitudinem sacra scriptura protestatur primæ, Tim. vlt. Quem ostendet deus suis temporibus, beatus & potens.

Super cap. 100.

POstquam determinauit San. Thom. de vita diuina absolutè, nunc de specie illius vitæ determinat, ostendens illam esse vitam beatam. Circa hoc autem tria facit: Primò ostendit quòd vita beata deo conuenit, secundò quòd deus, sua sit beatitudo, cap. sequenti, tertiò quòd eius beatitudo omnem beatitudinem excedat cap. 102.

Quantum ad primum ponitur hæc conclusio, Deus est beatus: probatur primò: deus est intelligens, ergo proprium eius bonum est beatitudo. ergo est beatus: probatur prima consequentia, quia cuiuslibet naturæ intellectualis proprium bonum est beatitudo. secunda etiam probatur, quia non comparatur deus ad propriũ bonum, sicut quod in bonum nondum habitum tendit, cum illud sit existentis in potentia, sed sicut quod iam obtinet proprium bonum.

Principium ex quo operationis perfectio depẽdet. ADVERTE, quòd proprium bonum hoc loco intelligit San. Thom. bonũ ad quod ordinatur natura vt talis est. sic enim beatitudo est proprium bonum intellectualis naturæ, quia ad ipsam natura intellectualis, vt intellectualis est, ordinatur tanquam in suam perfectionem.

Secundò beatitudo intellectualis naturæ est perfectissima operatio, sed operatio dei intelligentis est perfectissima: ergo est beatus: maior probatur, quia beatitudo eius est quod in ipsa est perfectissimũ: hoc enim est maximè volitum ab ipsa: perfectissimum autem in vnoquoque est eius perfectissima operatio, tum quia potentia & habitus per operationem perficiuntur, tum quia philosophus 10. Ethicorum capitulo octauo ponit fœlicitatem esse perfectam operationem. Minor etiam probatur, quia operationis perfectio ex quatuor dependet scilicet ex genere, quod inquam sit immanens: ex principio operationis, vt videlicet sit altissimæ potentiæ, scilicet intellectus per habitum perfecti, ex operationis obiecto, & ex forma operationis, vt scilicet perfectè, faciliter, firmiter & delectabiliter operetur: talis autem est dei operatio, cùm deus sit intelligens, & consequenter eius operatio sit immanens, suus intellectus sit altissima virtutũ, non indigeat, quàm habitu perficiente: seipsum quoque qui est summum intelligibilium, perfectè & delectabiliter absque omni difficultate intelligat.

Perfectissimũ in vnoquoque est CIRCA illam propositionem, Perfectissimum in vnoquoque est eius perfectissima operatio, considerandum est, quòd illa comparatio fit respectu eorum quæ naturæ iam completæ in sua substantia superueniunt, non autem de iis quæ simpliciter sunt in re, quia perfectissimum simpliciter in re est substantia rei, nõ autem operatio, sed bene verum est quòd inter perfectiones substantiæ superuenientes, perfectissimum est operatio perfectissima, potest etiam dici perfectissimum, non quidem essentialiter & in se, sed completiuè, quia est vltimum quod intrinsecè naturæ intellectualis perfectionem compler.

eius perfectissima operatio.

CIRCA differentiam inter actionem immanentem & transeuntẽ aduerte primò, quòd cùm dicitur per immanentẽ non fieri aliud præter ipsam operationem, intelligitur quòd in ipso recipiatur materia circa quam operatio, nõ autem quòd nullo modo aliquid per ipsam producatur, cùm superius dixerit per intellectionem produci verbum & conceptum in intellectu, vt ibi declarauimus: differt enim actio immanens à transeunte, quia per transeuntem agitur aliquid in passo circa quod est operatio: per immanentem autem non fit aliquid in eo quod intelligitur, licet fiat aliquid in ipso intellectu.

Differentia inter actionem immanentem & transeuntẽ.

ADVERTE secundò cùm inquit San. Thom. tales operationes posse esse vltimum, quia non ordinantur ad aliquod factũ quòd sit finis, quod per hoc datur intelligi posse quidẽ produci aliquid per actum immanentem, non tamen quod habeat rationẽ finis ad quẽ operatio sit ordinata, sicut actio trãsiens habet pro fine productum per ipsam operationem: verbum enim productũ per intellectiones, non est finis intellectionis, sed intellectio magis est eius finis, quia ad hoc producitur, vt intellectio perficiatur: cùm enim intellectio cõpleatur secundũ quòd ad ipsam rẽ intellectã pertingit, & verbũ ad hoc producatur, vt per ipsum intellectus rem intueatur, sequitur q; verbũ ad intellectionem vt ad finẽ ordinetur sic: ergo immanens actio à transeunte differt, quia per transeuntẽ producitur aliquid in passo, & illud est finis operationis: per immanentẽ autem nihil producitur in re intellecta, & si aliquid per ipsam producitur, illud nõ est finis operationis, sed magis econtrario operatio est eius finis: ex quibus sequitur, quòd actiones immanentes sunt perfectiones operantis, transeuntes autem sunt perfectiones operati. sequitur etiam quòd immanens ex suo genere est perfectior, quia ipsa est finis, non aute transiens.

Fœlicitas est secundum operationẽ intellectus per habitũ perfectum.

CIRCA illam propositionem, fœlicitas est secundum operationẽ intellectus per habitum perfecti, notandum quòd habet veritatem de fœlicitate humana: de hac enim loquebatur philosophus, à quo illa propositio sumpta est: nõ potest enim operatio intellectus humani perfecta esse nisi habitu perficiatur, cũ noster intellectus sit imperfectus: nõ autẽ vera est de fœlicitate diuina, cùm dictũ sit intellectum diuinũ non indigere habitu perficiente, cùm in seipso perfectus sit. Tertiò, diuina perfectio omnem perfectionẽ in quadam simplicitate cõprehendit: ergo, &c. Probatur consequentia, quia eum oportet esse beatũ, qui perfectus est quantũ ad omnia quę desiderare potest: per beatitudinem enim desiderium omne quietatur, cũ sit vltimus finis. Cõfirmatur & Boetii authoritate. Quartò, deus nõ indiget alijs, nec alia vult propter se, quia eis indigeat, sed quia cõueniens est suæ bonitati: ergo, &c. Probatur consequentia, quia ille qui sibi sufficiens est, nullo indigens, verè beatus est, cùm eius desiderium sit quietatũ. Quintò, deus habet quicquid vult, & nihil mali vult: ergo, &c. Patet consequentia ex diffinitione beati à quibusdam data: antecedens etiam quo ad secundam partem superius est probatum, quo verò ad primã partem probatur: impossibile est deo aduenire quod nondum habeat, cùm nullo modo sit in potentia: sed deus non potest velle aliquod impossibile: ergo non potest velle se habere quod non habet: ergo quicquid vult, habet. Confirmatur authoritate Pauli primæ ad Tim. vlt.

Quòd Deus sit sua beatitudo. Cap. 101.

Idẽ prima parte q. 26. art. 3. ad primum. †Cap. 100.

EX his autem apparet quòd deus sit sua beatitudo. Beatitudo enim eius est intellectualis operatio ipsius, vt ostensum est. † suprà autem ostendimus quòd ipsum dei intelligere sit sua substãtia: ipse igitur est sua beatitudo.

2 Item, beatitudo cùm sit vltimus finis, est id quod quilibet natus est habere: vel habens principaliter vult. ostensum est autẽ suprà, † quòd deus principaliter vult †Cap. 74. suam essentiam: sua igitur essentia est sua beatitudo.

3 Adhuc, vnusquisque in beatitudinem suam ordinat quicquid vult: ipsa enim est quæ propter aliud non desideratur, & ad quã terminatur motus desiderij vnum propter aliud desiderantis, ne sit infinitus. Cùm igitur deus omnia alia velit propter suam bonitatem, quæ est sua essentia: oportet quòd sicut ipse est sua essentia & sua bonitas, ita sit sua beatitudo.

4 Prætereà, duo summa bona esse est impossibile: si enim aliquid vni deesset, quod alterũ haberet, neutrum summum bonum esset. Beatitudo etiã summũ bonum ostenditur esse ex hoc, q; est vltimus finis: ergo beatitudo & deus sunt idem. Est igitur deus sua beatitudo.

Super cap. 101.

QVantum ad secundum ponitur hæc conclusio: Deus est sua beatitudo. Probatur: primò, deus est suum intelligere: sed beatitudo eius est ipsius intelligibilis operatio. ergo, &c.

Secundò, deus principaliter vult suam essentiam, vt ostensum est suprà: ergo eius essentia est eius beatitudo: probatur cõsequentia, quia beatitudo cùm sit vltimus finis, est id quod quilibet natus est habere, vel habens principaliter vult. Tertiò, omnia vult propter suã bonitatẽ & essentiã: ergo, &c. Probatur consequẽtia, quia beatitudo est ad quã omnes motus desiderij vnum desiderantis propter aliud, terminãtur, ne sit infinitus desiderij motus.

Appetitus nõ tẽdit ad infinitum.

ADVERTENDVM quòd sicut motus naturalis in infinitũ nõ procedit, sed cuilibet est determinatus terminus, sicut grauibus centrum mundi, leuibus autẽ concauũ orbis lunę: ita appetitus sensituus & intellectiuus ad infinitum nõ tendit priuatiuè, licet ad infinitũ perfectionaliter, vt est deus, possit tendere. & ideo licet ex vno desiderato in aliud possit ferri, est tamen aliquis sibi statutus finis, vltra quem non amplius aliquid desiderare potest, & hic est vltimus finis, qui est beatitudo & summum bonum, ad quem omnes motus desiderij vltimo terminantur: sicut si aliquis colligat herbas pro conficienda medicina, medicinam autem sumat propter sanitatẽ, hanc vt possit vacare literis appetat, studiũ quoq; propter beatitudinẽ quærat, omnia quidem præcedẽtia propter aliud appetit, sed ipsam beatitudinẽ nõ propter aliud, sed propter se tanquã vltimũ ad quod naturaliter inclinatur, quærit: propter hoc inquit S. Thom. q. omnes motus desiderij terminãtur ad beatitudinẽ, ne talis motus desiderij sit infinitus, dũ vnũ propter aliud desideratur: nisi enim non poneretur aliquid quod propter aliud non desideratur, sed omnia alia propter ipsum, motus desiderij in infinitũ tenderet, & sic esset infinitus, quod natura appetitus non admittit. Quartò, si beatitudo dei non esset deus, duo essent summè bona, quia beatitudo est summum bonum, cum sit vltimus finis, & etiam deus: hoc autem est impossibile, quia si vni aliquid deest quod alterum habet, iam non est summum bonum: ergo deus est sua beatitudo.

Beatitudo quomodo est summũ bonum. Sed videtur ista ratio non concludere: per hanc enim probaretur beatitudinem formalem creaturæ esse deum, nam etiã beatitudo creaturæ est summum bonum, eò q; sit vltimus finis: & sic vera esset opinio dicentium deum esse beatitudinem formalem creaturarum, & non tantum obiectiualem.

Respondetur ex doctrina S. Tho. prima q. 26. ar. 3. ad primũ, q; beatitudo intellectus creati quantũ ad obiectum est summũ bonũ simpliciter: quantum autem ad ipsum actũ est summũ bonum in genere bonorũ participabilium à creatura: non est autem inconueniens esse duplex summũ bonum, vnũ scilicet simpliciter, aliud verò in aliquo ordine: sed bene inconueniẽs est esse duplex summũ bonum simpliciter: & sic nõ oportet beatitudinem formalẽ creaturæ esse ipsum deũ: beatitudo autẽ dei est summũ bonũ simpliciter, quia nihil cõuenit sibi participatiuè: ideo cùm nõ possit esse duplex bonum summũ simpliciter, oportet vt beatitudo dei sit ipse deus: & sic ratio S. Thomæ concludit de beatitudine dei, nõ autem de beatitudine creaturæ, imò secundũ q. posset cõcludere de beatitudine creaturæ, eam solut S. Th. loco prælegato.

Quòd diuina beatitudo perfectissima est, omnemq; aliam beatitudinem excedit. Cap. 102.

Idẽ prima parte q. 26. art. 4.

VLterius autem ex præmissis considerari potest beatitudinis diuinæ excellentia. Quantò enim aliquid propinquius est beatitudini, tantò perfectius beatũ est: vnde & si aliquis propter aliquam spem beatitudinis obtinendæ beatus dicatur, nullo modo sua beatitudo cõparatur eius beatitudini qui eam iã actu cõsecutus est. Propinquissimum est autem beatitudini quod est ipsa beatitudo, quod de deo

†Cap.101. ostẽsum est: † ipse igitur est singulariter perfectè beatus.

2 Itẽ cũ delectatio ex amore causetur, vt ostẽsum est: vbi est maior amor, & maior delectatio in cõsecutione amati: sed vnumquodque cæteris paribus plus se amat q̃ aliquid aliud: cuius signũ est, q. quantò aliquid alicui est propinquius, magis naturaliter amatur: plus igitur delectatur deus in sua beatitudine, quæ est ipsemet, quã alij beati in beatitudine quę nõ est quod ipsi sunt: magis igitur desideriũ dei quiescit & perfectior est beatitudo.

3 Prætereà, quod per essentiã est, potius est eo quod per participationẽ dicitur: sicut natura ignis perfectius inuenitur in ipso igne, q̃ in rebus ignitis: deus autẽ per essentiã suã beatus est: quod nulli alij cõpetere potest: nihil enim aliud præter ipsum potest esse summũ bonũ,

†Cap.41. vt ex prædictis † patere potest: & sic oportet vbicũq; alius ab ipso beatus est, participatiuè dicatur beatus: diuina igitur beatitudo omnem aliam beatitudinẽ excedit.

4 Amplius, beatitudo imperfecta in operatione intellectus cõsistit, vt ostẽsum est †: nulla aũt alia intellectualis operatio operationi eius cõparari potest: quod patet

†Cap. 100. nõ solùm ex hoc q. est sua operatio subsistẽs, sed qa vna operatione deus seipsum ita perfectè intelligit sicut est, & omnia alia quę sunt & quæ nõ sunt bona & mala. In alijs autẽ intelligẽtibus intelligere ipsum non est subsistẽs, sed actus subsistẽtis: nec ipsum deũ qui est summũ intelligibile, aliquis ita pfectè potest intelligere, sicut ipse perfectus est: cùm nullius esse perfectũ sit sicut esse diuinũ: nec alicuius operatio possit esse perfectior q̃ sua subsistãtia. Nec est aliquis alius intellectus qui oĩa etiam quæ deus facere potest, cognoscat, quia sic diuinã essẽtiam comprẽhẽderet: ille etiã quæ intellectus alius cognoscit, non omnia vna & eadem operatione cognoscit. Incõparabiliter igitur deus super omnia beatus est.

5 Item quantò aliquid magis vnitũ est, tantò bonitas eius & virtus perfectior est: operatio aũt successiua secũdũ diuersas partes tẽporis diuiditur: nullo igitur modo eius perfectio potest cõparari perfectioni operatiõis quæ est absq; successione tota simul; & præcipuè si non

in momento transeat, sed in æternũ maneat. Diuinum autem intelligere est absq; successiõe totũ simul æternaliter existens: nostrũ autẽ intelligere successionẽ habet inquantũ adiũgitur ei per accidẽs cõtinuũ & tẽpus. Diuina igitur beatitudo in infinitũ excedit humanam: sicut duratio æternitatis excedit nunc temporis fluens.

6 Adhuc, fatigatio & occupationes variæ quibus necesse est contemplationẽ nostrã in hac vita interpolari. In qua consistit præcipuè humana fœlicitas siqua est præsentis vitæ & errores & dubitationes, & casus varij quibus subiacet præsens vita, ostendunt omnino incomparabilem esse humanam fœlicitatem (præcipuè huius vitæ) diuinæ beatitudini.

7 Amplius, perfectio diuinæ beatitudinis considerari potest ex hoc q. omnes beatitudines cõplectitur secundum perfectissimum modum. De contemplatiua quidem fœlicitate habet perfectissimã sui & aliorum perpetuam considerationem: de actiua verò vita, nõ vnius hominis aut domus aut ciuitatis aut regni, sed totius vniuersi gubernationem: falsa enim fœlicitas & terrena non habet nisi quandam vmbram illius fœlicitatis perfectissimæ: cõsistit enim in quinq; secundũ Boëtiũ:

†In lib. 3. de consolatione. scilicet in voluptate, diuitijs, potestate, dignitate, & fama. Habet etiã deus excellentissimam delectationẽ de se, & vniuersale gaudiũ de omnibus bonis absque cõtrarij admixtione. Pro diuitijs verò habet omnimodã sufficientiam in seipso omniũ bonorũ, vt suprà † ostensum est. Pro potestate habet infinitam virtutem. Pro

†Cap. 4. dignitate habet omnium entium primatum & regimen. Pro fama admirationem omnis intellectus ipsum vtcunque cognoscentis. Ipsi igitur qui singulariter beatus est, honor sit & gloria in secula seculorum, Amen.

Super cap. 102.

QVantum ad tertiũ ponitur hæc conclusio: Deus est perfectissimè beatus: & eius beatitudo omniũ aliorũ beatitudinẽ excedit. Intelligitur aũt hæc cõparatio in ordine ad quãcunq; beatitudinẽ aliorũ intelligẽtiũ, vt patet ex rationibus, nõ autẽ in ordine ad beatitudinẽ supernaturalẽ, licet & hanc excedat: probatur primò, deus est sua beatitudo, ergo est perfectè & singulariter beatus, probatur cõsequentia, quia quãto aliquis est propinquior beatitudini, tanto perfectius est beatus, sicut ille qui actu beatus est, eo qui beatitudinem in spe tantùm habet.

Secundò, deus magis amat beatitudinẽ suã quã aliũ beati suã: ergo in ea magis delectatur: ergo magis quæsiit desiderij eius, & perfectior est beatitudo: probatur antecedẽs, quia vnusquodq; magis amat seipsum cęteris paribus quã aliquid aliud: cuius signũ est, quia magis amat plus sibi propinquos: beatitudo aũt dei est ipse deus, aliorũ aũt beatitudo nõ est q. ipsi sunt. Prima cõsequẽtia probatur, quia vbi maior est amor, ibi maior est delectatio in cõsecutiõe amati. Vlt. vero quę nõ probatur, patet, quia delectatio quędã quies est appetitus.

Vnusquodque cæteris paribus magis amat seipsum quã aliquid aliud.

CIRCA probationẽ antecedẽtis arrẽdendũ, q. ideo dixit S. Tho. cæteris paribus vnusquodq; magis diligere se quàm aliud, quia nõ incõuenit vt homo aliquod bonũ magis velit alteri quàm sibi in quo videtur magis amari: proximus: ficut cùm quis se morti exponit propter amicũ, sed in hoc cętera no sunt paria: quia cũ in homine sit natura intellectibilis & corporalis, magis secundum rationẽ diligit naturã spiritualẽ quã corporalẽ: & ideo exponit se morti propter amicũ, propter bonũ virtutis q̃ est bonũ naturæ rationalis: vnde q. magis diligat vitã corporalẽ alterius quàm propriã, est quia nõ omnia sunt paria, cùm in alio cõsideretur bonũ corporale, in ipso aũt bonũ spirituale & virtutis: sed si remoueatur bonũ virtutis, magis diliget vnusquisq; propriã vitã, quã alienã: & similiter siquis sit in æquali indigẽtia cum alio, magis prouidebit sibi quã alijs: sed si magis alter indigeat, nõ est incõueniẽs q. aliquis aliqua re seipsum priuet vt alteri subueniat. Vbi ergo omnia fuerint paria, vnusquisq; plus seipsum amat quã aliũ: sed vbi nõ omnia fuerint paria, potest ecõtrario esse.

ADVERTENDVM vlterius q. ex maiori delectatione arguit S. T. perfectionẽ esse beatitudinẽ, nõ quia delectatio essentialiter sit beatitudo, sed quia cũ beatitudinẽ sequatur tãquã eius cõplementũ, vbi maior fuerit beatitudo, necesse est maiorẽ quoq; delectationẽ esse. Circa vltimũ cõsequẽs aduerte, q. per desideriũ dei nõ accipitur propriè desiderij vt est appetitus nõ habiti, sed cõmuniter pro appetitu rei amatæ, etiã quæ præsens est. Tertiò, deus est per essentiã suã beatus, alij aũt participatiue: ergo diuina beatitudo omnem aliã beatitudinẽ excedit. Antecedẽs quo ad primã partẽ patet, quo aũt ad secundã probatur, quia nihil aliud à deo potest esse summũ bonũ: consequẽtia quoq; probatur, quia qđ est per essentiã, potius est eo q. dicitur per participationẽ. Circa probationẽ secundæ partis antecedẽtis dubitatur. Nã aut sumitur summũ bonũ simpliciter, aut in genere bonorũ participabilium à creatura, si primo modo accipiatur, sic cùm arguitur creaturã esse beatã participatiuè, quia nõ est ipsum summũ bonũ, ratio supponit falsum, scilicet q. beatitudo qua formaliter creatura est beata, sit summũ bonũ simpliciter: dictũ est enim superius de mẽte S. T. q. beatitudo formalis creaturæ nõ est summũ bonũ simpliciter. Si aũt secundo modo accipiatur, falsum est q. nihil aliud à deo sit summũ bonũ: & tamen ipsa est summũ bonũ in genere bonorũ participabilium à creatura. Ad huius euidẽtiã cõsiderandũ q. beatitudo nominat vltimũ finẽ intellectibilis naturæ & summũ bonũ: & ideo secũdũ q. aliquid habet rationẽ vltimi finis & summi boni, ita habet rationẽ beatitudinis. Aliquid autẽ est vltimus finis simpliciter, & per cõsequẽs summũ bonũ simpliciter: sicut deus, qui est omniũ simpliciter, & per cõsequẽs summũ bonũ simpliciter: sicut deus, qui est omniũ finis extrinsecus: aliquid verò est vltimus finis secundũ quid, scilicet intrinsecus

Universidad de Deusto
Biblioteca

rei, per quē fini extrinseco perfectissimo modo cōjungitur, & tale est summū bonū secundū quid, quia est summa pfectio intrinseca, ad quā res potest pertuelire: ita & duplex est beatitudo, vna. s. simpliciter & essentialis, altera secūdū quid, inquātū est quæda participatio & similitudo beatitudinis essentialis: prima est beatitudo increata, quę est deus: secūda est beatitudo creata, quę est actus intellectus creati. Dicitur ergo q. summū bonū in hac ratione sumitur pro summo bono simpliciter, q. d. simpliciter habet rationē vltimi finis. Cūm autē arguitur q. tūc ratio supponit beatitudinē creatā esse summū bonū simpliciter, q. est falsum: dicitur q. ratio hoc nō supponit, sed vult deducere ad hoc rationē ad inconueniens: si enī aliquid creatū est per essentiā suā beatū, sequitur quod sua beatitudo sit summum bonū simpliciter, quia quod aliquid est per essentiā, est illud simpliciter & ex se, non ex alterius participatione, & ex consequenti sua beatitudo est vltimus finis simpliciter, & summum bonum: & sic sequetur quod aliquid aliud à deo erit summum bonum simpliciter.

Dici per essentiam tale dupliciter contingit.

SED tūc occurrit dubiū. Nā q. aliquid sit tale p suā essentiā, nō tollit quīn etiā sit tale per participationē alterius, si illud sit creatū q. omnis pfectio essentialis est quēdā participata similitudo diuinę naturę: ergo dato q. aliquod creatū esset sua beatitudo, nō sequitur q. nō sit beatū per participationē beatitudinis increatę, & sic nō oporteret vt eius beatitudo sit summū bonū simpliciter.

Respondetur q. dici per essentiā tale, dupliciter potest intelligi pro nīc: iuxta ea quæ dicitur veri. q. 21. ar. 5. Vno modo vt opponitur ei qđ est esse tale per aliquid superadditū essentiæ, sicut dicimus deū esse bonū per essentiā, quia est sui esse in quo fundatur bonitatis ratio: creatura autē nō esse bonā per essentiam: quia est bona per esse superadditū essentiæ. Alio modo vt opponitur ei quod est esse tale præsuppositō ordine ad aliquid alterū sicut deus dicitur per essentiā bonus, quia per seipsum est bonus nō præsuppositō aliquo alio: creatura autē posito etiam q. esset sui esse, nō diceretur bona per essentiā, sed per participationē, quia nihil rationem boni & finis habere potest, nisi suppositō ordine ad vltimū finē. Hic ergo accipitur esse per essentiā tale secundo modo, nō autē tantūm primo modo: nulla enī creatura est per essentiā beatam, non solūm quia nō sit ipse actus beatitudinis, sed etiā quia per seipsam beatā non est, quasi nullo præsuppositō ordine ad vlteriorem finē, sed est beata, & habet in se aliquid quod habet rationem summi boni & vltimi finis, inquantū conjungit summo bono simpliciter, & fini simpliciter vltimo: sicut aliquid ignitū dicitur aliquo modo ignis ex ordine ad id quod per seipsum est ignis. Ratio autem in oppositum procedit de eo quod est per essentiam tale primo modo tantūm: aliquid enim potest esse tale nō per aliquid superadditum essentiæ, & tamen erit tale per participationem, id est, ex ordine ad alterum. nō autem procedit de eo quod est tale per essentiā secundo modo: falsum est enī quod est per essentiā & per seipsum tale hoc modo, tale esse per participationem.

Quārto. Nulla alia intellectualis operatio operationi eius cōparari potest, ergo deus incomparabiliter est super omnia beatus: patet consequentia, quia beatitudo consistit in perfecta intellectus operatione. Antecedens vero probatur: quia illa operatio dei est eius subsistantia, & vna operatione deus seipsum perfectē sicut est intelligit, & omnia quæ sunt, & quæ non sunt, bona & mala. In aliis autē, intelligentibus ipsum intelligere nō est subsistēs. nec ipsum deū qui est summū intelligibile, aliquis ita perfectē potest intelligere, sicut ipse perfectus est, cūm nullius esse ita perfectum sit sicut esse diuinum, nec aliqua operatio possit esse perfectior quam sua subsistantia, nec aliquis intellectus omnia quæ deus facere potest cognoscit, nec aliquis omnia quæ nouit, vna operatione cognoscit.

Nullius operatio est per fectior quā subsistantia.

CIRCA rationē positā ad probandū q. nullus potest intelligere deum ita perfectē sicut in se perfectus est, quia videlicet nullius esse est ita perfectū sicut esse diuinū, nec vllius operatio potest esse perfectior quā sua subsistantia, dubitatur: quia licet operatio nō sit perfectior subsistantia rei, potest tamē extendi vltra ipsam rei subsistantiā quātum ad obiectū, sicut operatio visus extēditur ad corpora cęlestia: ergo ex hoc q. esse creaturę nō adęquat perfectionē esse diuini, non sequitur quōd ad ipsum eius operatio pertingere non possit.

AD huius euidentiā cōsiderandum ex doctrina S. T. 4. sen. d. 49. q. 2. ar. 3. & 4. q. cūm actionis principium sit forma qua agitur, oportet ex parte eius sumi actionis mensurā, secundū ordinē tamen ad subiectum in formis subsistentibus, secundū inquantū q. subiectū subditur formæ magis & minus: ideo secundū esse quod est à tali forma in re, accipitur operationis perfectio: & quia esse rei correspondet subsistātiæ, quia quorum est perfectior essentia, est etiā perfectius esse: ideo oportet & operationis perfectionē rei subsistantiæ correspondere, vt operatio nō sit perfectior in suo ordine, quā sit subsistātia in suo: & sic intelligitur, cū inquit S. Tho. operationē non esse perfectiorem subsistantia rei, vtrumq; scilicet in suo ordine considerando. Sequitur ergo vniuersaliter, q. cuius esse & subsistantia nō adęquat esse ei intelligibilis, eius quoq; intellectio illi non adęquatur, vt adeō perfecta sit in attingendo obiectū, quantum ipsum obiectū intelligibile est: & quia nullius creaturæ esse, & subsistantia diuinum esse in perfectione adęquat, ideo nec cuiusque creaturæ intellectus potest ita perfectē deū intelligere, sicut ipse in seipso est perfectus. Ad argumentū autē dicitur q. quantum ad quantitatē extensiuam, quæ sumitur secūdum multitudinem & paucitatem obiectorū, non oportet operationē adæquari essentiæ, vt non possit ad plura se extendere, quām essentia operantis: neq; ad aliquid altius quā sit ipsa subsistantia, sed quantūm ad quantitatē intensiuam quæ cōsistit in efficacia operandi, de qua hic loquitur S. Th. ipsam oportet essentiæ adæquari: vnde non inquit S. Tho. operationem aliorū intelligibilium posse pertingere ad diuinum esse: sed quoniam ipsum deum nō minum intelligere est totum simul æternaliter existens, nostrum autem intelligere successionem habet, inquantum per accidens adiungitur ei continuum & tempus: ergo diuina beatitudo in infinitum excedit humanam, sicut duratio æternitatis excedit nunc temporis fluens: probatur consequētia, quia quātō aliquid est magis vnitum, tantō bonitas eius & virtus perfectior est, præsertim si non in momento transeat, sed in æternum maneat.

Vtrū nostrū intelligere sit successiuum.

CIRCA antecedens dubitatur, quia licet nostrum intelligere successionem habeat, inquantum ei per accidens adiungitur continuum & tempus, per se tamen est in instanti, & totum simul, vt dicitur veri. q. 8. ar. 14. ad 12. & 4. sen. d. 49. q. 3. art. 1. q. 3. primum: & sic in seipso successionem non habet, quasi vna pars intellectionis alteri parti succedat: ergo non differt nostrum intelligere ab intelligere diuino quasi illud sit vnitum & totū simul, nostrū autem non sit totū simul. Circa conclusionē quoq; illatam dubitatur, quia nō videtur sequi ex præmissis: nā dicitur in præmissis, q. nostrum intelligere est successiuum: ergo non in instanti, sed in tempore: ergo diuinum intelligere non comparatur ad nostrum sicut æternitas ad nunc temporis fluens, vt infertur.

AD huius euidentiam considerandum est q. licet operatio intellectus per se instantanea sit, & tota simul existēs, & per consequēs mensura ei primo & per se cōueniens sit indiuisibilis: tamē quia necessario requirit phantasiæ operationē quæ continuitatem quandam habet & successionē, dum per modum continui & existentis in tempore singulare apprehendit, & ipsa operatio intellectus dicitur per accidens successiua: nō quidē quia vna eius pars vna parte temporis mēsuretur, & alia pars alia parte, cum vt dictū est, tota simul sit: sed quia ipsa phantasiæ operatio quæ intellectioni necessariō cōiungitur, successionem habet & hoc est quod inquit S. Tho. quoniā intelligere nostrū successionem habet, inquantū per accidens adiungitur ei continuum & tempus, id est, habet successionem, nō quidem in seipso, sed in phantasiæ operatione sibi cōiuncta in qua est & continuitas & successio, sicut esse substantiale rei incorruptibilis per aliud dicitur in tempore esse, & successionem habere, quia licet ipsum totū simul sit, subest tamen transmutationi in qua est prius & posterius, ratione cuius potest dici nō esse totū simul. Dicitur ergo ad primum dubium, q. dissimilitudo inter nostrum intelligere & diuinum est, quia licet nostrum intelligere in seipso totum simul sit, ratione tamen necessariō adiuncti nō est totū simul, præsertim in cognitione enuntiabili: ideo nō est omnino vnitū, intelligere autē diuinum omnino vnitum est: quia nec per se, nec per aliud successionē habet, ideo est perfectius intelligere diuinum, quām sit nostrū intelligere. Posset etiā dici q. licet vna actio intelligendi nō habeat successionem, tota tamē intellectio humana in qua naturalis fœlicitas nostra cōsistit, successionem habet: quia nō vno actu intelligendi cognoscimus ea quæ dei sunt, sed pluribus sibiinuicē succedētibus, cū mediantibus phantasmatibus deū in hac vita cognoscamus, nō ducat autē vnum phantasma in cognitionē omniū quæ de deo cognoscūtur. deus autē vnica operatione omnia cognoscit, ideo eius cognitio magis vnita est, & per cōsequens perfectior beatitudo.

Vtrū sit aliqua fœlicitas contemplatiua ponenda.

Ad secundum dubiū respondetur, sequendo primā responsionē ad primum dubium, q. licet vna operatio intelligendi per accidens sit in tempore, vt diximus: primo tamen & per se est in instanti, cūm sit tota simul: ideo cūm operatio diuini intellectus quæ est eius fœlicitas, sit æterna: cōparatio eius ad operationem intellectus nostri naturalem, quæ est nostra fœlicitas, quā propriis viribus acquirimus, est comparatio etiam æternitatis ad nunc temporis fluēs: quia sicut se habent mensurata adinuicem in perfectione, ita & mensuræ eorum naturales & per se. Sextō, Contemplatio nostra in qua præcipuē consistit humana fœlicitas siqua est præsentis vitæ, (quod dicitur quia vita humana magis continua miseria est quām aliquid fœlicitatis habeat) interpolata est propter fatigationem & occupationes varias: est etiam subiecta erroribus, dubitationibus, & variis casibus: non autem fœlicitas diuina: ergo fœlicitas diuina incomparabilis est humanæ, præsertim huius vitæ.

Septimō, Beatitudo diuina omnes beatitudines humanas cōplectitur: ergo, &c. Probatur antecedēs discurrēdo per singulas beatitudines. De contēplativa enī habet perfectissimā sui & aliorum cōsiderationē de actiua, totius vniuersi gubernationem: de falsā autē, quæ nō habet nisi quandam vmbram illius perfectissimæ fœlicitatis: habet pro voluptate excellentissimā de se delectationē & vniuersale gaudium de omnibus bonis absq; admixtione contrarij: pro diuitiis omnimodā sufficientiā omnium bonorū: pro potestate infinitam virtutem: pro dignitate omnium entium primatum & regimen: pro fama admirationem omnis intellectus ipsum vtcunque cognoscentis.

Duplex est fœlicitas scilicet contēplativa & actiua.

ADVERTENDVM ex Aristot. 10. Ethic. q. duplex est fœlicitas, scilicet speculativa quæ in actu sapientiæ consistit: & actiua, quæ cōsistit in vsu moralium virtutum: & principaliter in actu prudentiæ, cuius est actus omnium virtutum dirigere: ideo fœlicitate contemplativam ponens S. Tho. in deo inquit, q. habet perfectissimam sui & aliorum cognitionē perpetuā: hoc enim ad sapientiam pertinet, vt in se omnes habitus speculativos comprehendit. Actiuam autē fœlicitatem sibi attribuit ratione gubernationis vniuersi: omnes enim virtutes morales aut circa extrinseca bona sunt, aut circa bona corporis, aut circa animi passiones, ad quæ omnia secundū rationem prudentiæ aliæ virtutes morales se extēdunt: & sic tota fœlicitas actiua in quadā gubernatione aut sui aut alterius cōsistit secundū rectam rationē: maius autem est vniuersum gubernare, quā vnum hominē solum, & quām domū, aut regnū: quod per virtutes morales & maximē prudentiā fit: ideo fœlicitas actiua excellentiori modo conuenit deo quā hominibus: sicut etiam & fœlicitas speculativa: & longē altioris rationis est fœlicitate humana: vnde non sunt duæ fœlicitates in deo, sicut in nobis, sed vnica eminenter & vnitē contmens quicquid in omni nostra fœlicitate multipliciter & diuisim continetur.

Vtrū fœlicitas contemplativa ponenda.

CIRCA fœlicitatem speculatiuam dubitatur. Nam ad rationem fœlicitatis concomitanter pertinet vt appetitus quietetur, & per consequens vt delectetur, cūm delectatio non sit aliud quām quies appetitus, sed intellectus speculativus non mouet appetitum, sed tantūm practicus, vt inquit S. Tho. prima secundæ q. 9. ar. 1. secundum: & est de mente Philosophi 3. de anima: ergo malē ponitur fœlicitas aliqua speculativa. Respondetur quōd dupliciter potest moueri voluntas apprehensione: vno modo ad qtærendum id quod apprehenditur: alio modo ad quiescendum in re apprehensa. Ad primum motum requiritur apprehensio practica qua iudicatur aliquid esse vo. lendum & qtærendum tanquam bonum. & conueniens: & de hac motione loquuntur San. Thom. & Arist. Ad secundam autem motionem non requiritur apprehensio practica, quia ad delectationem sufficit adeptio boni conuenientis & cognitio talis adeptionis, vt dicitur prima secundæ q. 32. ar. 1. vnde cūm cognitio speculativa sit bonum intelligentis, & præsertim circa perfectionem intelligibile, ipsa cognitio speculativa habita & cognita in esse, delectationem ex naturali concomitatum causat.

Ipsi deo igitur qui perfectissimē beatus est, honor sit & gloria pro hac primi libri interpretatione.

Explicit interpretatio in primum librum contra Gentiles Sancti Thomæ de Aquino, &c.

FRA-

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

INCIPIT LIBER SECVNDVS DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI *contra errores Gentilium, æditus à sanctissimo Thoma de Aquino, de ordine fratrum Prædicatorum doctore excellentissimo.*

Continuatio sequentium ad præcedentia.

Cap. 1.

Super cap. 1.

MEDITABVR sum in omnibus operibus tuis, & in factis manuum tuarum meditabar. Rei cuiuslibet perfecta cognitio haberi non potest, nisi eius operatio cognoscatur. Ex modo enim operationis & specie mensura & qualitas virtutis pensatur: virtus verò naturam rei monstrat: secundum hoc enim vnumquodque natum est operari, quòd actu talem naturam sortitur. Est autem duplex rei operatio, vt Philosophus tradit in 9. Metaphysic. †Tex. c. 16. Vna quidem quæ in ipso operante manet, & est ipsius operantis perfectio, vt sentire, intelligere, & velle. Alia verò quæ in exteriorem rem transit, quæ est perfectio facti quod per ipsam constituitur: vt calefacere, secare, & ædificare. Vtraque autem dictarum operationum competit deo: prima quidem in eo quòd intelligit, vult, gaudet, & amat: alia verò in eo quòd res in esse producit, & eas conseruat, & regit. Quia verò prima operatio perfectio operantis est, secunda verò perfectio facti: agens autem naturaliter prius facto est, & causa ipsius, oportet quòd prima dictarum operationum sit ratio secundæ, & eam præcedat naturaliter, sicut causa effectum. Quod quidem in rebus humanis manifestè apparet. Consideratio enim & voluntas artificis principium est & ratio ædificationis. Prima igitur dictarum operationum tanquam simplex operantis perfectio, operationis vendicat sibi nomen, vel etiam actionis. Secunda verò eò quòd sit perfectio facti, factionis nomen assumit: vnde manufacta dicuntur, quæ per actionem huiusmodi ab artifice in esse procedunt. De prima autem dei operatione in præcedenti libro iam diximus, vbi est actum de cognitione & voluntate diuina: vnde ad completam diuinæ veritatis considerationem restat nunc de secunda operatione tractare, per quam scilicet res producuntur & gubernantur à deo. Quem quidem ordinem ex præmissis verbis sumere possumus. Præmittit nanque primæ operationis meditationem, cùm dicit, Meditatus sum in omnibus operibus tuis, vt operatio ad diuinum intelligere vel velle referatur. Subiungit verò factionis meditationem, cùm dicit, & in factis manuū tuarū meditabar: vt per facta manus ipsius, intelligamus cælū & terram, & omnia quæ procedunt in esse à deo, sicut ab artifice manufacta procedunt.

EXpedito libro in quo Sanctus Thomas de iis quæ deo secundum seipsum conueniunt, determinauit, accedendum est ad expositionem secundi libri, in quo de processu creaturarum à deo pertractat. Diuiditur autem in duas partes principales, scilicet in procœmium, & tractatum. Quantum ad primum duo facit. Primò enim manifestat intentionem suam in generali, secundò in speciali diuidendo librum. Quantum ad primum duo facit. Primò ostendit necessitatem huius considerationis: secundò eius vtilitatem. Primò ergo in hoc cap. continuans hunc librum ad præcedentem ponit hanc conclusionem. Ad completam diuinæ veritatis manifestationem, oportet secundo loco de operatione diuina qua res producuntur in esse & conseruantur, tractare. Et quia hæc conclusio duas partes includit scilicet quòd oportet de hac operatione tractare, & quòd secundo loco, ideo primo probat primam partem, secundo secundam. Probatur ergo prima pars tali ratione. Perfecta rei cognitio haberi non potest, nisi eius operatio cognoscatur, sed est duplex operatio diuina. s. immanens & transiens, qua res producuntur in esse & gubernantur. ergo ad habēdam perfectam dei cognitionem quantum scilicet in hac vita haberi potest, oportet vtramque eius operationem cognoscere: ergo qui vult diuinæ veritatis manifestationem facere completam, debet non solùm de prima operatione, sed etiam de secunda tractare. Minor probatur, distinguendo duplex gentis operationis authoritate philosophi. 9. Metaphisicæ tex. 16. deus enim intelligit, vult, gaudet, & amat, quæ ad primum genus operationis pertinent: res quoque in esse producit & gubernat, quod ad secundum operationis genus spectat. Maior verò probatur: ex modo & specie operationis mēsura & qualitas virtutis pensatur & cognoscitur, sed virtus rei naturam demonstrat, cùm vnumquodq; natum sit operari eò quòd talem naturam sortiatur: ergo & operatio rei naturam monstrat: ergo necessaria est eius cognitio ad rem perfectè cognoscendam.

Perfecta rei cognitio haberi nō potest nisi eius operatio cognoscatur.

CIRCA conclusionem aduertendum quòd non inquit San. Thom. ad manifestationem diuinæ naturæ, sed ad manifestationem diuinæ veritatis, oportet de operatione diuina transeunte tractare, quia licet diuina natura & diuina veritas idem realiter sint, non tamen determinatur in hoc libro de diuina natura nisi quantum ad veritatem, quam fides catholica de ipsa profitetur, vt ipsemet dixit superius in primo libro capite secundo.

Ex modo & specie operationis mensura & qualitas virtutis pensatur.

CIRCA maiorem propositionem considerandum, quòd cùm duplex sit modus cognitionis. f. a priori, & à posteriori, in vtroque modo cognoscēdi vera est propositio San. Thom. operatio enim virtuti proportionatur, habetque cum ipsa affinitatem: & virtus proportionatur naturæ vt eius proprietas, ideo si habetur à priori notitia de re, dum perfectè cognoscitur rei natura & subsistantia: cognoscatur etiam virtus quæ talem naturam inseparabiliter naturaliterque consequitur, ex cognitione quoque virtutis cognoscitur ad quam operationem ipsa ordinatur, cùm virtus sit secundum quam res nata est operari. Si autem à posteriori habenda sit rei perfecta notitia, cùm à notioribus nobis incipiat nostra cognitio, & operatio sit nobis notior virtute, virtus q; substantia rei notior sit, necesse est vt rei propria operatio cognoscatur, si debeat ipsa res completa notitia cognosci. Accipit autem San. Th. propositionem hanc maiorem indistinctè, non determinando se ad hunc aut illum modum cognitionis, cùm in vtroque vera sit, licet diuina natura non possit à nobis nisi per effectus & operationes cognosci.

Ex modo & specie operationis mensura & qualitas virtutis pensatur.

CIRCA illam propositionem assumptam ad probationem maioris. Ex modo & specie operationis mensura & qualitas virtutis pensatur: attendendum quòd duo attribuit San. Thom. operationi. f. modum & speciem, quibus correspondere facit mensuram & qualitatem virtutis, vt videlicet modo operationis correspondeat mensura virtutis: speciei verò qualitas, id est, species virtutis. Nam qualitas rei aliquando accipitur pro specie rei: vnde & differentia substantialis dicitur significare quale quid. Hanc autem coordinationem facit, quia species operationis, secundum quam scilicet habet quōd sit talis naturæ operatio, ab alia operatione secundum subsistantiæ rationem distinctam sumitur à forma per quam agens agit, vt in plerisque locis inquit San. Thomas, præsertim prima secundæ q. 1. art. 3. modus autem operationis qui est intensio & remissio, siue perfectio & imperfectio, refertur in perfectionem aut in imperfectionem ipsius formæ agentis: & quia virtus rei est ipsa forma, per quam agens agit immediatè & proximè. (virtus enim semper nominat principium actionis, præcipuè virtus causæ, vt dicitur quarto sententiarum distinct. 1. quæst. 1. art. 4. q. 2.) ideo species operationis refertur in qualitatem & speciem virtutis, & modus ipsius in mensuram, id est, in quantitatem perfectionalem virtutis: secundum enim quōd est virtus perfecta vel imperfecta in agente, ita operatio perfecta vel imperfecta est.

Operationē sumere speciem ab obiecto & à forma agentis non oportet.

Et si aliquando inquit San. Thomas operationem speciem sumere ex obiecto, illud non contradicit ei quod diximus ipsam sumere speciem à forma agentis; vtrunque enim verum est, quia forma rei genitæ quæ est obiectum agentis; vtrunque enim verum est, quia forma rei genitæ quæ est obiectum generationis, conformis est formæ generantis, & vniuersaliter terminus: & obiectum actionis conformæ est principio & virtuti per quam operans operatur: videmus enim quōd calor productus in ligno ab igne, assimilatur ei. dem igni: & sensibile ac intelligibile habent in sensu & intellectu suas species, à quibus sensatio & intellectio procedit, veluti à forma agentis, & comple-

Universidad de Deusto
Biblioteca

mento virtutis. Quia ergo species operationis in qualitatem siue speciem virtutis refertur, & modus in mensuram, ideo rectè dicitur quòd ex modo & specie operationis penſatur mensura & qualitas virtutis.

Actio trãsiens est aliquo modo perfectio facti, et aliquo modo perfectio faciens.

Secundum verò partem conclusionis probat, præmittendo prius differentiam inter actionem immanentẽ & transeuntẽ, & duplicem differentiã tãgit: prima est, quia immanens est ipsius operantis perfectio: transiens autẽ est per fectio facti, ex quo habet vna vt dicatur operatio & actio, altera verò vt dicatur factio, vnde & per eam producta manufacta dicitur. Secunda est, quia prima operatio est naturaliter prior secunda. Nam secundum ordinem perfectibilium est ordo perfectionũ, agens autẽ est naturaliter prius facto, & causa eius: ideo actio immanens quæ est perfectio agentis, est naturaliter prior trãseunte, quæ est perfectio facti, & est eius ratio. Confirmatur exemplariter in ædificatione.

Actio est perfectio patientis, & perfectio facti, sed diuersimodè.

QVOD primam differentiam considerandum est primò, q. cùm actio transiens duo importet in sua ratione, vt habet S. Thomas prima quæst. 41. art. 1. secundum, & q. 45. arti. 2. ac. 3. & tertio physic. scilicet motũ, & originem motus ab agente. Si consideretur actio quantũ ad motum quem importat, sic est perfectio facti: motus enim est in mobili, vt dicitur tertio physic. si autem consideretur quantũ ad habitudinẽ originis, sic est perfectio agentis cõsiderata relatione, vt accidens est. Primo modo loquitur hoc loco San. Thomas de actione, non autem secundo modo, imo potentia q. 7. articulo 10. dicitur quòd actio est quædam perfectio propria agentis.

Quomodo sequitur actionẽ immanentem esse priorẽ naturaliter transeunte quia ipsa est perfectio agentis, illa verò perfectio facti.

CONSIDERANDVM secundò, q. actio aliquando dicitur perfectio facti, aliquando autem patientis perfectio: & vtrunque verum est, sed diuersimodè: est enim perfectio patientis, ficut subiecti actionem recipientis, & per ipsam informati: est autem perfectio facti, si consideretur vt formaliter distincta à termino actionis, sicut formalis productio formę aliquo modo, & sicut via per quam ad perfectionem operis perueniturꝫ sicut calefacere est for malis productio caloris per quam calefactum est: & domificatio productio formæ per quam est domus. Si autem accipiatur actio vt est idem cũ formali termino actionis materialiter, sic est perfectio facti, sicut forma est perfectio compositi, à qua compositum suam speciem habet, hoc modo dicimus lucem esse actũ & perfectionẽ lucidi sicut constituti in specie per ipsam lucẽ quę etiã dicitur perfectio & actus diaphani tanquã subiecti recipientis lucem. Nullo autẽ modo actio vt actio est dicit perfectionẽ agentis per modũ inhærentis, quia significatur nõ vt aliquid in agẽte existens, sed vt ab ipso in aliud trãsiẽs.

Vtrũ actio transiens sit in agente an in patiente.

CIRCA secundam differentiam, quantũ ad rationẽ qua probatur actionem immanentẽ esse naturaliter priorem transeunte, dubitatur: Non enim videtur ratio concludere formaliter. Nam relatio agentis ad passum, non est naturaliter prior relatione patientis & facti ad agens, cùm relatiua sint simul natura: & tamen relatio agentis est perfectio agentis, & relatio patientis est perfectio patientis: ergo similiter nõ sequitur, actio immanens est perfectio agentis, transiens autem perfectio facientis: ergo immanens est naturaliter prior transeunte, quia agens est naturaliter prius facto.

Respondetur, quòd agens dupliciter est in actu completo, scilicet primo ac absoluto, & secundo ac relatiuo. In actu quidem primo est, quando habet omnem formam quæ ex parte sua exigitur ad agendum: in actu autem secundo, quando actualiter continguntur actioni. Et quia agens per intellectum aliquid ad extra, nõ agit nisi ex conceptione & intentione rei producendæ, ideo constituitur in actu primo agentis, quãdo in se formae huiusmodi cõceptionem, intendens secundum ipsam operari: est autem in actu secundo quando operatur secundum q. concepit. Ratio ergo San. Thom. procedit de perfectione absoluta agentis, per quam in actu primo agentis constituitur: nõ autem de actu relatiuo actum secundi concomitante aut sequente, de quo obiectio procedit. Est enim vniuersaliter verum, quòd si perfectum aliqua perfectione inquantum huiusmodi est naturaliter prius alio perfectibili, oportet & perfectionem ipsum constituentrem in tali etiam perfecto priorem esse naturaliter perfectione alterius: & si ipsum perfectũ est causa alterius perfecti, oportet eius perfectionem per quam in esse huiusmodi constituitur, esse causam perfectionis alterius, cui ex ipsa perfectione habeat q. fit agẽs & perfectũ.

His itaque differentiis suppositis actionum, probat secundam partem conclusionis, sic. Actio immanens est prior transeunte: ergo de ipsa prius fuit determinandum, non probat autem consequentia: quia supponit ipsam manifestam ex eo quòd de prioribus prior sit determinatio.

VBI ADVERTENDVM quòd licet secundum viam scientiæ per inuentionem ex ipsis rebus acquirendæ, posteriora quandoque à nobis prius cognoscantur, vt dicatur notitia à posterioribus accipi, via tamen doctrinæ secundum quòd aliquis rerum notitiam scripto tradit, debet à prioribus procedere circa idem subiectum, præsertim quando possunt priora manifestari absque posterioribus ad ipsum scientiæ subiectum pertinentibus: sic autem est in proposito, quia potest manifestari actus immanens diuinus absque manifestatione eius actus transeuntis: ideo de actu immanente prius determinandum fuit. Probatur postremò tota conclusio authoritate Psalmistæ assumpta in principio capituli: Meditatus sum in omnibus operibus tuis, & in factis manuum, &c.

Actio transiens secundum mentẽ San. Tho. est in patiẽte.

CIRCA dicta in hoc capitulo dubium occurrit, quia videtur S. Thomas hic velle actionem transeuntem esse subiectiuè in patiente, cùm inquit ipsam quidem esse perfectionem facti, immanentem autem esse perfectionẽ agentis. Contra hoc autem arguitur ex verbis eius multipliciter. Primò, quia primo sen. d. 32. arti. 1. inquit quòd actio significatur vt ab agente, & quòd sit in agente, hoc autem accidit sibi secundum quod est accidens, simile inquit potentia, quæst. septima, art. 9. septimum.

Secundò, quia potentia quæst. eadem, ar. 10. ad primum, inquit quòd actio est quædam perfectio propria agentis, idem tenet veri. quæst. 4, articulo secundo ad septimum.

Tertiò, quia primo senten. distinctione 40. art. 1. ad primum: & de potentia quæst. 8. art. 2. Item secundo senten. distinct. 40. quæst. 1. artic. quarto ad primum: absolutè tenet actionem esse in agente. Quartò, quia prima quæstione 25. articulo primo ad secundum respondens, in quo arguebatur, si in deo esset potentia, quòd aliquid esset nobilius aliquo existente in deo, scilicet actio, inquit: quòd vbi actus distinguitur à potentia, oportet vt sit nobilior potentia: actio autem diuina non est aliud ab eius potentia, sed vtrunque est essentia diuina, simile in pleriſque aliis locis inquit. Quæritur ergo an actio dicat aliquid ex sua ratione existens in agente præter motum & relationem, aut dicat tantùm motum & relationem. Si primum, haberur propositum, quòd scilicet actio est in agente. Si secundum, contra arguitur primò. Ratione motus actio non identificatur essentiæ diuinæ, tum quia actio diuina non est cum motu, vt inquit San. Thomas primo sententiarum distinctione 8. quæst. 4. artic. 3. tertium: & secundo sententiarum distinctione 17. quæst. 1. 2. quartum, & in pleriſque aliis locis: tum quia si esset etiam cum motu, non posset identificari diuinæ subſtãtiæ, eò quòd motus dicat aliquid imperfectum: nec etiam ratione relationis, quia relatio dei ad creaturas nihil ponit in deo nisi secundum rationem, vt in infinitus propriè locis inquit San. Thomas, ergo non erit verum quod inquit San. Thomas scilicet actionem diuinam transeuntem, (de hac enim ibidem est sermo) suæ potentiæ identificari. Secundò quia non erit verum quòd actus sit nobilior potentia. Nam nullum illorum est nobilius potentia actiua motoris Saturni.

Actio transiens secundum mentẽ Anſt. & Cõ. actio trãsiens est in patiente.

CIRCA hanc difficultatem, variæ sunt opiniones in doctrina. San. Th. quidam enim tenent propter ea quæ adduximus, actionem esse in agente si essentialiter sumatur, alii verò ipsam esse in patiente. Primam opinionẽ ego Scoticam potius quam Thomisticam puto, ideo secundum sectando probabo quantum ad absolutum per actionem importatum actionem esse in patiente: & hoc de mente San. Thom. commentatoris, & ipsius etiam Aristotelis. Quòd sit de mente San. Tho. probatur primò, supponendo quòd actio transiens nihil importat præter motum & relationem agentis ad patiens, siue ad factum. Hoc est de mente San. Thom. prima quæstione 41. arti. 1. secundum & quæstio. 45. art. 2. secundum. Tunc sic actio nullum absolutum importat præter motum, sed motus est in mobili, non autem in mouente, vt dicitur tertio phy. & tertio de anima: ergo actio est in patiente, non in agente. Ad suppositum huius rationis dupliciter respondetur. Primo quòd est intelligendum de actione inquantum actio est, non autem inquantum est accidens vel subſtantia: secundò q. intelligitur de actione cõcomitanter sumpta, quæ scilicet est forma facta per actionem in patiente, non autem de actione sumpta essentialiter, quæ est emanatio ipsa, qua introducitur forma in patiẽte, quo modo hic loquimur de actione. Contra primam responsionem arguitur. Primò, aut illa entitas quam ponis præter motum & relationem, est de essentia actionis vt actio est, aut non: si non, ergo actio formaliter & essentialiter sumpta nihil ponit in agente, sed de actione essentialiter & formaliter sumpta loquimur: ergo nihil actio in agente ponit, & sic habetur propositum, quanuis poneretur aliquid quod est præter rationem & essentiam actionis esse in agente, si est de essentia actionis: ergo conuenit sibi inquantũ actio. ergo actio inquantum actio dicit aliquid præter motum & relationem, cuius oppositum inquit San. Thom. ergo tua responsio non saluat dictum S. Tho. Si dicatur quòd est de essentia actionis non in communi acceptæ, sed prædicamentalis, quæ in sua ratione includit accidens, & ideo conuenit sibi vt est actio prædicamentalis, non autem vt absolutè actio: contra, quia San. Tho. etiam ibidem loquitur de essentia actionis prædicamentalis quæ motum includit, & illam inquit nihil præter motum & relationem importare: ergo responsio non est ad mentem eius. Secundò cum dicis, actio inquantum actio, aut specificas rationem actionis transcendentis, aut actionis prædicamentalis: si transcendentis, falsum erit q. de ratione actionis sit mutatio, quia actio diuina est sine motu & mutatione etiam secundum Auic. si prædicamentalis: ergo actio prædicamentalis nihil dicit existens in agente quod sit de ratione ipsius, cùm actio inquantum actio prædicamentalis nihil dicat præter motum & relationem, secundum San. Thom. vt tu exponis, licet dicat aliquid aliud inquantum accidens.

Tertiò, quia in 45. quæst. vbi suprà, ex eò quòd actio non dicit nisi motum & relationem, cùm creatio non sit mutatio, concludit San. Thom. quòd nõ remanent nisi diuersæ habitudines in creante & creato: hoc autem verũ non esset, si actio inquantum accidens diceret aliquid præter motum & relationem, diceretur enim quòd licet creatio non sit mutatio, dicit tamen aliquam entitatem absolutam existentem in creante, & sic creatio non erit sola relatio. Contra secundam responsionem arguitur. Primò quia San. Thom. in prima quæstio. 41. inquit quòd actio secundum primam nominis impositionem importat originẽ motus, ideo remoto motu nihil aliud importat quàm originẽ originis, constat autem quòd nomen actionis non est primò impositum formæ productæ per actionem, sed ipsi essentiæ actionis: imò si dici posit, forma facta actio, hoc est secundariò, & per quandam deriuationem, ergo &c. Secundò, quia ibidem quærit San. Thom. Vtrum actus notionales sint personis attribuendi, & ostendit quòd sic, non obstante quòd secundum August. omnẽ quod de deo dicitur, dicatur secundum subſtantiam, aut secundum relationem, quia ipsi actus sunt idem cum relationibus: manifestum est autem quòd non quæritur de ipso actu quantum ad formã productam, sed quantum ad essentiam, secundum quam de persona formaliter & intrinsecè prædicatur, & ad idem tendit responsio: ergo &c. Tertiò, quia quæst. 45. quod inquit San. Thom. dicitur vt ostendatur posse aliquid ex nihilo fieri, quia videlicet, creatio non est mutatio, sed relatio per modum mutationis significata: hoc autem non ostenderetur, si loqueretur de actione pro forma facta, cùm inquit quòd actio & passio conueniunt in subſtantia motus, & differunt secundum habitudines: per hoc enim non habetur quòd subtracto motu remaneat in creante sola habitudo per modum mutationis significata, quæ sit creatio, quia San. Thom. loquitur de ipsa creatione formaliter sumpta, non autem de creatione sumpta concomitanter, quicquid enim ista importet, non habetur quòd creatio secundum quam deus dicitur formaliter & intrinsecè creare, sit sola relatio per modum mutationis significata. Mirum etiam est quòd San. Thom. in istis locis vbi ex consideratione actionis declarat quid actus notionales, & quid creatio formaliter important, fecerit mentionem solùm de motu & relatione concomitanter se habente ad actionem essentialiter sumptam, nullam faciens mentionem de illa entitate absoluta, quam dicis essentialem actionem esse, & esse in agente, cùm magis proposito conueniret ostendere, quid in creaturis formaliter & essentialiter actio importaret, quã quid importet actio concomitanter sumpta. Secundò principaliter ostenditur hoc esse de mente San. Thomæ. Nam prima quæst. 37. ar. 2. & potentia. q. 7. artic. 10. ad octauum, inquit quòd contingit denominari aliquid ab eo quod non est forma, sicut agens denominatur ab actione quæ ab ipso procedit: ergo actio non est forma agentis. Nec valet dicere quòd quantum ad modum significandi actio significatur vt ab agente, quãtum autem ad rem significatam est in agente: quia in depotentia vbi supra, oppositũ huius inquit San. Thomas: vult enim ibidem quòd actio realiter non est forma agentis quod denominat, licet significetur per modum formæ grammaticè loquendo.

Tertiò, prima parte. q. 18. ar. 3. ad. primum, ponitur differentia inter actionem immanentem & trãseuntem, sicut & in hoc loco, quia trãsiens est perfectio moti, immanens autem est perfectio agentis: ergo &c. Nec sufficit dicere quòd intelligitur de illo quod per actionem producitur: tum quia quum ponitur formalis differentia actionum, vt videtur velle S. Thom. ponere ex sententia Aristot. non consideratur in quo sint termini ipsarum actionum, sed cuius ipsæ actiones sint perfectiuæ: tum quia sentire quod numeratur inter actiones immanentes, nullum habet terminum productum, maximè sentire sensus exteriores: ergo non debet immanens à trãseunte denominari, eò quòd

quòd terminus productus per immanentem sit in agente, terminus autem transeuntis sit in patiente, aut ipsum factum perficiat. Quartò, quia prima quæst. 54. art. 1. ad vltimum dicitur quòd actio quę transit in aliquod extrinsecum, est realiter media inter agens & subiectum, non autem immanens intercedit agens & obiectum: ergo idem non est agens & subiectum actionis. Non valet autem dicere quòd loquitur de forma facta, quia responsio illa datur ad argumentum quo probatur intelligere angeli esse eius subſtantiam: constat autem quòd ibi intelligitur de ipsa actione intellectus essentialiter sumpta, non autem de termino per actionem producto, sicut & in quæstione de ipso actu intelligendi quæritur. ergo oportet vt differentia ad actionem transeuntem de actione transeunte essentialiter sumpta accipiatur, alioquin differentia illa ad propositum non esset. Multa alia loca ad propositum hoc, ex San. Thom. adduci possent: sed hæc satis nunc sint.

Quòd secũdum mentẽ Anſt. & Cõ. actio trãsiens est in patiente.

QVOD etiam hoc sit de mente Aristotelis & Commentatoris probatur. Primo modo, quia tertio physic. tex. 18. inquit quòd actio motoris & moti est eadem, quemadmodum est idem spatium in respectu duorum &c. tex. autem vigesimo inquit, quòd non est inconueniens, actum alterius in altero esse, sicut docẽtio est actus docentis, in quo dam tamen. s. in addiscente: ergo &c. idem & clarius ponitur secundo de anima, tex. 140. &c.

Si dicatur quòd accipit actionem non essentialiter, sed concomitanter pro forma facta: contra arguitur per Commentatorem, commen. 18. vbi inquit exponendo verba Aristotelis, Actio enim motoris quæ est mouere, est eius, non in eo, & hoc intendebat Aristoteles, motor enim &c. Id est, actio enim motoris est facere motum in alio: ergo non accipitur actio pro forma facta, vt distinguitur ab actione, sed pro ipsa productione motus & formæ.

Secundò, nono Metaphysicæ, tex. 16. inquit Aristoteles quòd vbi præter operationem est aliquod operatum, operatio est actus facti, vt ædificatio in ædificato, & contextio in contexto, & vniuersaliter motus in moto. Nec valet dicere quòd accipit actionem concomitanter, videlicet pro effectu actionis. Nam exponens San. Thom. Arist. mentem ibidem, inquit quòd ratio huius dicti est, quia quando per operationem potentiæ constituitur aliquod operatum, illa operatio perficit operatum, & non operantem: constat autẽ quòd operatum non perficit seipsum operatum. ergo actio non accipitur pro operato per actionem, cùm dicitur quòd perficit operatum, sed pro ipsa essentia actionis. Manifestè etiam ibidem patet quòd ibi distinguitur actio ab opere operato, si diligenter verba San. Thomæ examinentur.

Præterea inquit Philosophus quòd differentia potentiarum, quoniam in aliquibus sit aliquod opus præter actionem, in aliquibus autem non, non facit quòd in aliquibus harum potentiarum minus sit actus potentiæ, & in aliquibus magis, quia ipsa actio est in facto, quasi dicat, licet vbi præter actionẽ est aliquod operatũ, ipsum operatũ sit finis, per hoc tamen non tollitur quin etiam ipsa operatio sit finis, quia ipsa non separatur ab operato, sed est in ipso: ideo si operatum est finis potentiæ, oportet etiam & actionem in ipso existentem tanquam scilicet operati perfectionem esse finem. Constat autem quòd ratio hæc nulla esset, & vana esset ista declaratio, si actio acciperetur concomitanter pro forma facta, non autem essentialiter pro ipsa productione formæ. Quid enim dictu esset, quòd per illam potentiarum differentiam non fit, vt in his actio sit minus finis, in his autem magis, si actio pro forma facta acciperetur? iam enim dixerat ipsum operatum esse finem, ergo accipit actionem essentialiter, vt ab operato distinguitur. Puto igitur de mente San. Thomæ & Philosophi esse, quòd actio essentialiter sumpta sit in patiente subiectiuè, licet relatio quã connotat, sit in agente. Agens enim per virtutem suam appropinquatum passo disposito producit formam de esse imperfecto ad perfectum procedendo, loquendo de agente cũ motu: & ipsa forma existens sub esse imperfecto cum tendentia ad perfectum dicitur actio, connotando respectum agentis ad id quod fit, quod significatur cùm dicitur motus, vt ab hoc, ead. forma cùm habet esse completum dicitur forma facta deo, sicut forma facta est in patiente, ita & actionem in patiẽte esse necesse est, nec oportet actionem dicere aliquam formam absolutam existentem in agente: alioquin oporteret agens inquantũ agens pati, quod inconueniens est. Idem enim proximum principium totale actionis, puta calor ignis, agendo calorem in ligno, in seipso actionem produceret, & sic agendo pateretur à seipso.

AD rationes autem in oppositum respondetur. Ad primum quidem dicitur quòd illud dicit San. Thomas propter actionem immanentẽ: actio enim absolutè accepta habet quòd sit actio, & quòd sit accidens ratione alicuius suæ speciei: inhærere autem subiecto non conuenit sibi vniuersaliter, neque per communem rationem actionis, quia ratio actionis vt actio est, consistit in esse ab alio non in inhærente subiecto: sed si aliqua actio inhæreat agenti, vt actio immanens, hoc conuenit sibi inquantum accidens est, sicut etiam de relatione inquit San. Thomas: ideo si actio immanens inuenitur in agente, hoc non est propter communem rationem actionis, sed propter rationem accidentis.

Esse in agẽte conuenit actioni immanenti in quãtum est accidens.

ADVERTENDVM tamen quum dicitur quòd esse in agente conuenit actioni immanenti inquantum est accidens, ly inquantum non specificat rationem accidentis in communi, quia per communem rationem accidentis nullum accidens determinat sibi magis hoc subiectum quàm illud, sed specificat speciem accidentis, & est sensus, actioni quæ est in agente, conuenit esse in agente, non quia contineatur sub ratione communi actionis, vt species eius, sed vt est species accidentis: inquantum enim est accidens procedens ab agente vt finis agentis, non autem vt per quod aliquod operatum producatur, habet quòd in ipso agente remaneat.

ATTENDENDVM autem quòd non est contradictio in verbis S. Thomæ, quum inquit primo sent. vbi allegatur quòd actio significatur vt ab agente, sed est in agente vt accidens est: in depotentia autem vbi superius est adductum, ait quòd actio non est realiter forma agentis, licet significetur per modum formæ. In primo enim sententiarũ loquitur de actione immanente, in de potentia autem de actione transeunte.

Ad secundum dicitur primò, quòd actio dicitur propria perfectio agentis in q. de potentia non inhærens, sed ab agẽte procedens. quę ideo dicitur agentis perfectio, quia per ipsam aliquod bonũ prouenit agenti, dum scilicet conseruatur esse speciei, aut aliquid huiusmodi, vt ibidem patet.

Dicitur secundò quòd in de veri. loquitur San. Thomas de actione immanente. Ad tertium dicitur, quòd in illis locis loquitur San. Thomas de actione quantum ad relationem connotatam: relatio enim importata nomine actionis est in agente, & relatio importata nomine passionis est in patiente. Et vniuersaliter vbi dicitur à San. Thoma actionem esse in agente, intelligendum est aut de relatione per actionem importata, aut de actione immanente. Ad quartum dicitur primò quòd actio transiens nihil dicit essentialiter præter motum & relationem agentis: sed hæc in deo non inueniuntur nisi tantùm secundum modum significandi, & secundũ efficaciam, vt inferius ostenditur: agere enim diuinum ad extra est suum velle, & suum intelligere. Dicitur secundò ad primam improbationẽ, quòd ideo ponit San. Thomas operationem & actionem diuinam qua res in esse producit, suæ subſtantiæ identificari, non quia aliquid per actionem transeuntem importatum sibi identificari, non quia aliquid per actionem transeuntem importatum sibi identificatur, vt argumentum supponit, sed quia nõ agit in rebus nisi per suam operationem immanentem, quæ suæ subſtantiæ & suæ potentiæ identificatur.

Quòd si insistetur, quoniam prima parte vbi suprà, ad quartum, duobus modis inquit posse intelligi in deo esse potentiam actiuam, scilicet vt sit aliquid differens secundum rationem à scientia & voluntate per modũ principii exequentis, ita quòd sint tria formaliter distincta, scientia, voluntas, & potentia, realiter tamen identificata, & vt sit ipsa scientia & voluntas diuina vt est principium effectuum: & sic secundum primum modum oportet ponere actionem transeuntem in deo, & per consequens non oportet recurrere ad actionem immanentem. Respondetur primò, quòd in veris exemplaribus non ponitur nisi prima responio: secunda autem non est de tex. vt ego in multis veruſtis exemplaribus vidi. Respondetur secundò, admisso etiam illius duabus responſionibus, quòd illi duo modi dicendi distinguuntur, quia in primo modo considerantur illa tria tanquam habentia disparatas rationes nobis conceptas, quarum scilicet vna alteram non includit, sicut distinguuntur in deo misericordia & iustitia. In secundo verò modo considerantur, nõ tanquam habentia omnino distinctas rationes, sed sicut includens rationem vnius, & aliquid addens ad illam, sic enim potentia includit rationem intellectus & voluntatis, & addit rationem principii productiui, non tamẽ propter hoc oportet ponere in deo operationem propriè transeuntem. Sed eadem actio omnibus istis correspondet secundum diuersas rationes, quæ est quidem realiter immanens, sed secundum quòd refertur ad intellectum & voluntatem, vt videlicet dicitur velle & intelligere non solùm secundum rem est immanens, sed etiam secundum modum concipiendi: secundum autem quòd ad potentiam refertur, vt videlicet dicitur producere aut creare, licet sit secundum rem immanens: secundum tamen modũ concipiendi est trãsiens: concipitur enim vt alterius factio quæ est ratio actioni transeunti conueniens: hoc autem est ex imperfectione intellectus nostri nõ valentis diuinam actionem secundum quòd in se est apprehendere, sed distinctè concipientis ipsam, vt habet perfectionem operationis immanentis, & vt habet perfectionem operationis transeuntis, licet in seipsa has perfectiones indistinctè contineat. Ad secundam improbationem dicitur quòd licet motus non sit nobilior potentia actiua motoris Saturni, inquantum est absolutè intellectus aut voluntas, est tamen nobilior illa, vt rationem potentiæ motiuæ habet, quia vt sic ad motum tanquam ad finem ordinatur.

Quòd consideratio creaturarum vtilis est ad fidei instructionem.

Cap. 2.

HViusmodi quidem diuinorum factorum meditatio, ad fidem humanam instruendam de deo necessaria est.

Primò quidem, quia ex factorũ meditatione diuinam sapientiam vtcunq; possumus & admirari & considerare. Ea enim quæ arte fiunt, ipsius artis sunt repræsentatiua, vtpote ad similitudinem artis facta: deus autem sua sapientia res in esse produxit: propter quod in Psal. 13. dicitur, Omnia in sapientia fecisti. Vnde ex factorum consideratione diuinam sapientiã colligere possumus sicut in rebus factis per quandam communicationem suæ similitudinis impressam. Dicitur enim Ecclesiastici primo, Effudit illam (scilicet sapientiam) super omnia opera sua. Vnde Psalm. 138. quum diceret, Mirabilis facta est scientia tua ex me: confortata est, & non potero ad eã, & adiungeret diuinæ illuminationis auxiliũ, quum dicit, Nox illuminatio mea, &c. Ex consideratione diuinorum operum se adiutum ad diuinam sapientiam cognoscendam confitetur, dicens Psalm. eodem, Mirabilia opera tua, & anima mea cognoscet nimis.

2 Hæc consideratio in admirationem altissimæ Dei virtutis ducit, & per consequens in cordibus hominum reuerentiam dei parit: oportet enim quòd virtus faciẽtis eminentior rebus factis intelligatur: & ideo dicitur Sapien. 13. Si virtutem & opera eorum (scilicet cæli & stellarum, & elementorum mundi) mirati sunt (scilicet Philosophi) intelligant quoniam qui fecit hæc, fortior est illis: & ad Rom. primo dicitur: inuisibilia dei per ea quę facta sunt, intellecta conspiciũtur: sempiterna quoque eius virtus & diuinitas. Ex hac autẽ admiratione dei timor procedit & reuerentia: vnde dicitur Hierem. 10. Magnum est nomen tuum in fortitudine: quis non timebit te, ò rex gentium? Tertiò, hæc consideratio animos hominum in amorem diuinæ bonitatis accendit. Quicquid enim bonitatis & perfectionis in diuersis creaturis particulariter distributum est, totum in ipso vniuersaliter est adunatum, sicut in fonte totius bonitatis, vt in primo libro † ostensum est. Si igitur creatu- †Cap. 29.

minum allicit ipsius dei fons bonitatis, riuulis bonitatum in singulis creaturis repertis, diligenter comparata animas hominum inflammatas totaliter ad se trahet: vnde in Psalm.91. dicitur: Delectasti me domine in factura tua, & in omnibus operibus manuum tuarum exultabo. Et alibi de filijs hominum dicitur Psalm. 35. Inebriabuntur ab vbertate domus tuæ. (quasi totius creaturæ) & sic Torrente voluptatis tuæ potabis eos, quoniam apud te est fons vitæ: & Sapien.13. dicitur cõtra quosdam. Ex his quæ videntur bona, scilicet creaturis, quæ sunt bona per quandam participationem, nõ potuerunt intelligere eum qui est, scilicet verè bonus, imò ipsa bonitas, vt in primo ostensum est †. Quartò, hæc consideratio homines in quandam similitudinem diuinæ perfectionis constituit: ostensum est enim in primo libro†, quòd deus cognoscendo seipsum, in se omnia alia intuetur: quum igitur Christiana fides hominem de deo principaliter instruit, & per lumen diuinæ reuelationis eum creaturarum cognitorem facit, fit in homine quædam diuinæ sapientiæ similitudo. Deus enim seipsum cognoscendo in se omnia intuetur. Confirmatur per Apostolum 2. Cori.3. Nos verò omnes reuelata fac-ie gloriam dei speculantes, in eandem imaginem trãsformamur. Sic igitur patet quòd consideratio creaturarum pertinet ad institutionem fidei Christianæ: & ideo dicitur Ecclesiastici 42. Memor ero operum domini: & quæ vidi, annuntiabo in sermonibus domini opera eius.

†Cap.37. & 38.

†Cap.49.

Super cap. 2.

STenso necessarium esse vt de actione diuina transeunte determinetur, ostendit secundo loco San. Thom. & ipsam considerationem creaturarum vtilem esse. Ad perfectam enim factionis cognitionem oportet & ipsa facta cognoscere. Circa hoc autem duo facit. Primò enim eius considerationis vtilitatem ponit. Secundò ostendit differentiam theologi à philosopho in creaturarum cõsideratione capitulo quarto. Quantum ad primum duplicem ponit vtilitatem. Et sic duas probat conclusiones, primam in hoc capitulo, alteram in sequenti. Conclusio huius capituli est. Diuinorum factorum meditatio necessaria est, id est, vtilis ad fidem humanam instruendam, probatur. Ad humanam fidem pertinet diuinam sapientiam considerare, & admirari altissimam dei virtutem, & per consequens deum timere & reuereri, diuinam bonitatem amare, ad diuinam similitudinem peruenire: sed ista omnia hæc consideratio tribuit: ergo vtilis est ad instruendam fidem. Minorem probat quo ad primam partem sic. Artificiata sunt artis repræsentatiua, deus autem sua sapientia res produxit prius. Omnia in sapientia fecisti. & Ecclesi. primo: Effudit illam super omnia opera sua: ergo ex factorum consideratione possumus diuinam sapientiam colligere, tãquam in rebus factis impressam per quandam communicationem suæ similitudinis. Confirmatur authoritate prius. Mirabilia opera tua, & anima mea cognoscet nimis. Quo ad secundã partem arguitur primo, quòd ducant in ad nirationem altissimæ dei virtutis, quia virtus facientis est eminentior rebus factis, vt innuitur Sap.13. & Rom. primo. Quòd autem ex hoc causetur timor & reuerentia, probatur authoritate Hiere.10. Magnum est nomen tuum &c. Quo ad tertiam partem probatur. Bonitas creaturarũ, pulchritudo & suauitas, animos hominum allicit ad amorem: ergo & ipsa bonitas diuina quæ est fons bonitatis, comparata diligenter riuulis bonitatum in singulis rebus repertis, animos hominũ inflammatos totaliter ad se trahet: patet consequẽtia, quia quicquid bonitatis & perfectionis in diuersis creaturis particulariter est distributum, totũ in ipso vniuersaliter est adunatum, sicut in fonte totius bonitatis. Confirmatur authoritate prius. Delectasti me domine &c. Et alibi. Inebriabuntur &c. Et Sapien. 13. Ex his quæ videntur &c. Quo ad quartam partem probatur, quia cùm Christiana fides hominem de deo principaliter instruit, & per lumen diuinæ reuelationis creaturarum cognitorem facit, fit in homine quædam diuinæ sapientiæ similitudo. Deus enim seipsum cognoscendo in se omnia intuetur. Confirmatur per Apostolum 2. Cori.3. Nos verò omnes reuelata &c. Confirmatur conclusio principalis authoritate Eccle.42. Memor ero &c.

CIRCA huius capitis conclusionem, notandum quòd non est eius sensus considerationem creaturarum causare Christianam fidem: non enim fides ex creaturis causatur in nobis, sed ex lumine diuinæ reuelationis, licet etiã ipsæ creaturæ nos manuducant in dei cognitionem, sed sensus est quòd creaturarum consideratio vtilis est ad illam instructionem quam facit fides Christiana, dum ex hac consideratione iuuamur ad ea ad quæ nos fides dirigit. Instruimur enim per fidem de credendis primò: secundariò de agendis: secundum enim doctrin. San. Thom. 2.2. q.4.2. tertium, fides est in intellectu speculatiuo sicut in subiecto, extensiue autem est etiam in intellectu practico, & per dilectionem operatur, Gal.5. inquantum est inchoatio & fundamentum quoddam quasi totius spiritualis vitæ, vt dicitur veri. quæst. 14.2. primi. Vnde hic non accipitur fides Christiana prout est theologis virtus distincta contra spem & charitatem, sed vt omnia ad Christianam vitam pertinentia includit.

Quomodo admiratio sapientię diuinę ex creaturarũ consideratione prouenit.

CIRCA primam partem minoris dubitatur, quia admiratio, vt patet ex Philosopho primo metaphisicę, est ignorantis: ergo quod ducit in cognitionem & considerationem diuinæ sapientiæ, non ducit in eius admirationem, repugnat ergo dicere, quòd consideratio creaturarum facit nos diuinam sapientiam & admirari, & considerare. Respondetur, quòd admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicuius rei excedentis nostram facultatem, vt patet 1.2. quæst. 41. art. 4, & 2.2. quæst. 180. art. 3. tertium: & veri. quæst. 26. 4. septimum, vnde cùm apprehenditur aliquod cognoscibile vt nostram superans omnino cognitionem, causatur admiratio. Dupliciter ergo effectus potest ducere in cognitionem causæ, scilicet aut perfectam, aut imperfectam. Si ducit in perfectam cognitionem, vt accidit in effectibus virtuosis, non causat admirationem: si autem in imperfectam cognitionem ducit, vt in æquinocijs, potest admirationem causare ex magnitudine perfectionis causæ nostram cognitionem superantis. Cùm igitur creaturæ ducant in cognitionem sapientiæ diuinæ imperfectam, quod dat intelligere San. Thomas quum inquit nos ex factorum consideratione vtcunque posse diuinam sapientiam considerare: non inconuenit ex ipsis in nobis & admirationẽ & cognitionem causari.

SED restat adhuc dubium, si admiratio est species timoris, quum timor sit respectu mali futuri, admiratio erit etiã respectu mali futuri: cuius exitum aliquis considerare non potest: sapientia autem diuina non est malum, imo summum bonum: ergo circa ipsam non cadit admiratio. Respondetur quòd licet sapientia diuina sit summum bonum, tamen eius consideratio potest apprehendi vt superuacua & vt nociua, vt dicitur verita. vbi supra, dum consideratur vt omnino superans nostram cognitionem: vnde admiratus refugit in præsenti dare iudicium de eo quod miratur, timens in ipso iudicio deficere.

CIRCA secundam partem eiusdem minoris quum dicitur: Virtus faciẽtis est rebus factis eminentior, aduertendum quod intelligitur de iis quæ per artem producuntur: constat enim artificis virtutem rebus artificiatis præstantiorem esse: & quanto artificiata fuerint nobiliora, tanto magis virtutem & ingenium artificis admiramur, vtpote excedentem eam cognitionem quam possumus de ipsa per artificiatum habere: deprehendimus enim ex opere esse in artifice virtutem inconsutam & potentę & maiora operari: sic etiam cùm deus ad omnia creata cõparetur vt artifex ad artificiata, virtus ista rebus creatis eminentior est, & ex creaturis, eius virtutem tanquam nostram cognitionem superantem admiramur.

CIRCA id quod inquit San. Thomas, quoniam ex admiratione diuinæ virtutis procedit timor & reuerentia, aduertendum quod cùm duplex sit timor, scilicet seruilis, & castus siue filialis, vterque respicit duplex obiectum, scilicet malum quod quis refugit, & illum à quo vel per comparationẽ ad quem malum potest prouenire. Secundo modo deus timeri potest, non autẽ primo modo, vt habetur secunda secundæ, q. 19. primo. vterque autem timor prouenit ex consideratione excellentis virtutis, dum scilicet existimatur aliquis propter dignitatem & excellentiam virtutis posse nocumentum inferre, aut propter eius dignitatem & excellentiam nollet quis eum offendere, aut ab eo separari: & sic ex consideratione diuinæ virtutis excellentis causatur timor dei seruilis, inquantum deus nocumentum inferre ob suam virtutem potest: & timor filialis inquantum aliquis considerata magnitudine & excellentia diuinæ virtutis accenditur in dei amorem, & eius offensam refugit.

Ex admiratione diuinę virtutis causatur timor & reuerẽtia ad deum.

Considerandum secundò, quòd reuerentia quæ est actus timoris aliquo modo, & aliquo modo actus latriæ, semper respicit personam excellentem ratione excellentiæ. Ideo ex consideratione excellentiæ diuinæ virtutis causatur ad ipsum deum reuerentia. Cùm ergo dicitur quòd ex admiratione altissimę dei virtutis causatur timor & reuerentia, possumus intelligere timorem seruilem & filialem, qui est idem aliquo modo quod reuerentia, possumus etiam intelligere timorem filialem quo ad actum, qui est timere separationẽ à deo, & quo ad alium eius actum qui est reuerentia & subiectio ad deum. Nam isti duo actus attribuuntur timori filiali: prima secundæ, q. 67. artic. 4. ad secundum.

Quantum ad tertiam partem quum dicitur omnes bonitates creaturarũ esse in deo vniuersaliter adunatas, intelligendum quòd intelligitur non quantum ad eorum naturas & proprietates, sed vt ad deum dependentiam habẽt, vt in quarto capite dicit Sanctus Thomas.

Quòd cognitio creaturarum valet ad destructionem errorum qui sunt circa deum. Cap. 3.

ESt etiam necessaria creaturarũ consideratio non solùm ad veritatis instructionem, sed etiam ad errores excludendos. Errores namque qui circa creaturam sunt, interdum à fidei veritate abducunt: secundum quòd veræ dei cognitioni repugnant. Hoc autem multipliciter contingit. Primò quidem ex hoc, quòd creaturarum naturam ignorantes, in hoc peruertuntur quandoque, quòd id quod non potest nisi ab alio esse primam causam & deum constituunt, nihil vltra creaturas quæ videntur æstimantes sicut fuerunt illi qui corpus quodcunque deum æstimauerunt: de quibus dicitur Sapien. 13. Qui autem ignem aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem & lunam, deos putauerunt. Secundò, ex hoc, quòd illud quod dei solius est, creaturis aliquibus asscribunt: quod etiam ex errore circa creaturas contingit. Quod enim natura rei alicuius non patitur, ei non attribuitur, nisi quia eius natura ignoratur: sicut si homini attribueretur habere tres pedes. Quod autem solius dei est, natura creaturæ non patitur: sicut quod solius hominis est, non patitur alterius rei natura. Ex hoc ergo quòd natura creaturæ ignoratur, prædictus error contingit. Et contra hunc errorem dicitur Sapien.14. Incommunicabile nomẽ lignis & lapidibus imposuerunt. In hunc errorem labuntur qui rerum creationem vel futurorum cognitionẽ, vel miracu-

miraculorũ operationem aliis causis quàm deo asscribunt. Tertiò verò ex hoc, quòd diuinæ virtuti in creaturas operanti aliquid detrahitur per hoc quòd creaturæ natura ignoratur: sicut patet in his qui duo rerũ principia constituunt, & qui res non ex diuina voluntate, sed ex necessitate naturæ à deo procedere asserunt: & illi etiam qui res vel omnes vel quasdã diuinæ prouidentiæ subtrahũt: aut eũ non posse præter solitum cursum operari negant, hæc enim omnia diuinæ derogãt potestati: contra quos dicitur Iob 22. Quasi nihil possit facere omnipotens, æstimabant eum. & Sapi. 12. Virtutem ostẽdistu, qui nõ crederis esse in virtute consummatus. Quartò, homo qui per fidẽ in Deũ ducitur sicut in vltimum finẽ, ex hoc quòd ignorat naturas rerũ, & per consequẽs gradũ sui ordinis in vniuerso: aliquibus creaturis se putat esse subiectũ, quibus superior est: vt patet in illis qui voluntates hominum astris supponunt: contra quos dicitur Hierem.10. A signis cæli nolite metuere, quæ gẽtes timẽt. Et in illis qui angelos creatores animarum existimant, & animas hominũ esse mortales, & si qua similia hominum derogant dignitati. Sic ergo patet falsam esse quorundam sententiam, qui dicebant nihil interesse ad fidei veritatem, quid de creaturis quisque sentiret, dum modo circa deum rectè sentiatur, vt Augustinus narrat in libro de origine animæ. nam error circa creaturas redundat in falsam de deo scientiam: & hominum mentes à deo abducit, in quem fides dirigere nititur, dum ipsas quibusdam aliis causis supponit. Et ideo illis qui circa creaturas errant, pœnas sicut infidelibus scriptura comminatur, dicens in Psalm. 27. Quoniam non intellexerũt opera domini, & in opera manuum eius, destrues illos, & non ædificabis eos. Et Sapien.2. Hæc cogitauerunt, & errauerunt. & subiungitur: Non iudicauerunt honorem animarum sanctarum.

Super cap. 3.

SEcunda conclusio est, Cognoscere naturas creaturarũ, modo scilicet exposito in præcedẽ cap. valet ad destruẽdum errores qui circa deum sunt, probatur. Errores qui circa creaturã sunt, interdum à fidei veritate abducunt, secũdum quòd veræ dei cognitioni repugnãt. ergo ipsius creaturæ cognitio vtilis est ad errores circa deũ destruẽdos. consequentia ex ie patet, antecedens autẽ probatur per enumerationẽ errorũ prouenientiũ ex ignorantia naturæ creaturarum. Primus est eorum qui nihil supra corporalem creaturam existimantes dixerunt creaturam aliquam primam causam esse & deum, sicut ponentes quodcunque corpus esse deum, de quibus fit mentio Sap.13. Qui autem ignem, &c.

Secundus est eorum qui ea quæ solius dei sunt, vt creare, futura cognoscere, miracula operari, & similia, attribuunt creaturis, quod ex creaturæ ignorantia manifestum est prouenire: quia quod natura alicuius non patitur, ei non attribuitur nisi quia eius natura ignoratur. Quod autem solius Dei est, natura creaturæ non patitur. Contra hunc errorem est Sap.14. Incommunicabile nomen, &c. Tertius est eorum qui diuinæ virtuti in creaturas, operanti aliquid detrahunt, sicut qui duo rerum principia faciunt, & res à deo ex necessitate naturæ prouenire asserunt. similiter qui diuinam prouidentiam & dictum præter solitum cursum naturæ agere posse negant. contra quos est Iob 22. Quasi nihil, &c. & Sapien. 12. Virtutem &c. Quartus est eorum qui ex ignorantia gradus sui ordinis in vniuerso putant hominem subici iis quibus superior est, vt sunt qui voluntates hominum astris supponunt. Contra quos est Hierem. 10. A signis cæli, &c. & qui angelos animarum creatores faciunt, aut ipsas animas mortales ponunt, & si qua alia derogant hominis dignitati. Hic autem error à Deo abducit. quum enim fides hominem ducat in deum sicut in vltimum finẽm, & primam causam, hic error amouet hominem ab ipso vltimo fine, quasi non ipse se mouere ad deum vt ad finem possit, sed aliis causis sit de necessitate suppositus.

Ex hoc elicitur error dicentium nihil interesse ad fidei veritatem, quid de creaturis sentiatur, dummodo circa deum rectus sit sensus, vt Augustinus narrat in libro de origine animæ. Error enim circa creaturas redundat in falsam de Deo cognitionem. Vnde & erantibus circa creaturas, pœnas scriptura sicut infidelibus comminatur in Psalm. & Sap. 2. Circa istos errores erit inferius particularis consideratio: ideo circa eos nunc immorari non oportet.

Quòd aliter considerat de creaturis philosophus, & aliter theologus. Cap. 4.

MAnifestum est autem ex prędictis, quod considerationem circa creaturas habet doctrina fidei Christianæ inquantum in eis resultat quædam dei similitudo, inquantum error in ipsis inducit in diuinorum errorem. Et sic alia ratione subiiciuntur prædictæ doctrinæ, & philosophiæ humanæ. Nam philosophia humana eas considerat secundum quòd huiusmodi sunt: (vnde & secundum diuersa rerum genera diuersæ partes philosophiæ inueniuntur) fides autem Christiana eas considerat nõ inquantum huiusmodi, vtpote ignem inquantum ignis est, sed inquantum diuinam altitudinem repræsentant, & in ipsum deũ quoquo modo ordinatur. vt enim Ecclesiastici 42. dicitur, Gloria domini plenum est opus eius: nónne dominus fecit enarrare sanctos omnia mirabilia sua? Et propter hoc etiam alia circa creaturas & philosophus & fidelis considerant. Philosophus nanque considerat illa quæ eis secundum naturam propriã conueniunt, sicut igni ferri sursum: fidelis autem ea solùm considerat circa creaturas quæ eis conueniunt, secundum quòd sunt ad deũ relata: vtpote quòd sunt à Deo creata, quòd sunt deo subiecta: & huiusmodi. Vnde nõ est imperfectioni doctrinæ fidei imputandum si multas rerum proprietates prætermittat, vt cæli figuram, motus qualitatem. Sic enim nec naturalis circa lineam illas passiones considerat, quas geometra: sed solũ ea quę accidunt sibi inquantum est terminus corporis naturalis. Si qua verò circa creaturas communiter à philosopho & fideli considerantur, per alia & alia principia traduntur. Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum caussis: fidelis autẽ ex caussa prima: vtputa quia sic diuinitus est traditum: vel quia hoc in gloriam dei cedit: vel quia dei potestas est infinita. vnde & ipsa maxima sapientia dici debet, vtpote semper altissimam caussam considerans, secundũ illud Deuteron. 4. Hæc est sapientia vestra, & intellectus coram populis. Et propter hoc sibi quasi principali philosophia humana deseruit: & ideo interdum ex principiis philosophiæ humanæ sapientia diuina procedit. Nam & apud philosophos prima philosophia vtitur omnium scientiarũ documentis ad suum propositum ostendendum.

Exinde etiã est quòd non eodem ordine vtraque doctrina procedit. nam in doctrina philosophiæ, quæ creaturas secundum se considerat, & ex eis in dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis, & vltima de deo. In doctrina verò fidei, quæ creaturas non nisi in ordine ad deum considerat, primò est consideratio dei, & postmodũ creaturarum, & sic est perfectior, vtpote dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscẽs, alia intuetur. vnde secũdum hunc ordinem, potest ea quæ in se de deo in primo libro sunt dicta, de his quæ ab ipso sunt, restat prosequendum.

Super cap. 4.

POst considerationem vtilitatis quam ex creaturarũ consideratione Christiana fides nanciscitur, cùm etiam philosophus de ipsis creaturis pertractet, reitat ostendendã quæ sit differentia inter theologum & philosophum in creaturarum consideratione. Circa hoc autem duo facit Sa. Tho. Primò enim horum differentiam ostendit quantum ad ea quæ ab vtroque considerantur, secundò quantũ ad ipsas considerationes & scientias. Quantũ ad primum ponuntur duæ conclusiones, quarum prima est. Alia ratione subiiciuntur creaturæ doctrinæ fidei Christianæ, siue theologiæ, quod ideo est, & alia philosophiæ humanæ. Probatur, quia theologiæ subiiciuntur inquantum in eis diuina similitudo resultat, & in ipsum deum quoquo modo ordinatur, vt habetur ex Eccl. 42. cap. philosophiæ autem humanæ subiiciuntur secundũ quòd huiusmodi res sunt, puta ignis, aqua, cælum & huiusmodi, vnde & secundum diuersa rerum genera diuersæ partes philosophicæ inueniuntur. ergo &c. Sciendum, quòd cùm duplex sit ratio formalis subiecti scientiæ, vna quæ conuenit rei vt res est, ad quam scilicet primò & per se scientia terminatur, & quæ assumitur pro medio ad demonstrandum passiones de subiecto, alia verò quæ conuenit sibi vt continetur sub hoc genere quod dico scibile, secundum quam scilicet denominatur subiectum à medio cognoscendi: hic loquitur sanct. Tho. de ratione formali subiecti quæ conuenit sibi vt est res non de illa quæ sibi conuenit vt est scibile, sed considerandum vlterius, quòd duplex est ratio subiecti vt est res, vna adæquata sub qua vel in ordine ad quam omnia à scientia considerantur: alia inadæquata, & sunt particulares rationes contentæ sub ratione adæquata, sicut adæquata ratio subiecti philosophiæ naturalis est ratio entis mobilis, inadæquata autem ratio huius vel illius entis mobilis. Ratio ergo creaturarum quæ est similitudo ad deum, aut quæ tis mobilis. Ratio ergo creaturarum quæ est similitudo ad deum, aut quæ-
tuis alia ad ipsum habitudo secundum quam considerantur à theologo non
est ratio prima & adæquata subiecti theologiæ (non enim omnia à theolo-
go considerata considerantur vt deo similia. eum etiam de ipso deo conside-
ret theologus), sed est ratio secundaria, & inadæquata: nam ratio deitatis est
ratio adæquata, quia omnia in ea considerantur aut vt participantia ratio-
nem deitatis, aut vt habentia ordinem & attributionem ad deum, vt habe-
tur prima quæst. 1. similitudo autem aut quæ tis alia attributio ad Deum
est ratio secundaria & particularis, sicut ratio huius aut illius entis mobilis

Universidad de Deusto
Biblioteca

Scientiæ distinguuntur secundū diuersa genera rerum.

est secundaria & particularis ratio in philosophia naturali considerata sub ente mobili contenta. Cùm ergo dicitur quòd theologus considerat creaturam vt diuinam altitudinem repræsentat, philosophus autem inquantum est res huiusmodi, ly inquantum, non specificat rationem formalem obiecti scientię adæquatam, sed particularē & inadæquatam, quæ ad adęquatam comparatur vt materialis ad formalem.

CIRCA ILLAM propositionem. Vnde & secundum diuersa rerum genera diuersæ partes philosophiæ inueniuntur: Aduertendum quòd ipsa rerum genera secundum suas rationes dupliciter considerari possunt, vno modo absolutè, puta ens inquantum ens præcisè, & quantum vt quantum, & sic de aliis: alio modo vt rationi se tenenti ex parte rei correspondet aliqua ratio scibilis vt est scibile. intelligitur ergo propositio sancti Thom. secundo modo, non primo, non enim habent scientiæ distingui secundum diuersa genera rerum absolutè, quia quot essent genera rerum, tot essent scientiarum genera, sed distinguuntur secundum rerum genera sub diuersis rationibus scibilis contenta: omnia enim sub vna ratione scibilis contenta ad vnam scientiam pertinet, sicut omnia naturalia ad philosophiam naturalem, eò quòd in hac ratione conueniunt, quòd sint cognoscibilia per medium concernens materiam. secundum esse & rationem, quæ autem sub diuersis rationibus scibilis vt scibile est continentur, ad diuersas scientias pertinent. Eodem modo intelligendum est quod dicitur tertio de anima, scientias secari quemadmodum & res; propter quod inquit alibi S. Tho. quòd scientiæ distinguuntur secundum formalem distinctionem obiectorum, non autem secundum eorū materialem distinctionē & secundū obiectorum distinctionem vt obiecta sunt: materialem distinctionē vocans distinctionē secundum proprias & specificas rerū rationes, formalem autē quæ est secundum diuersas rationes scibilis vt scibile est. Secunda conclusio sequēs ex præmissa est: Alia circa creaturas philosophus, & alia fidelis considerat: & si aliqua ab vtroque communiter considerantur, per alia, & alia principia tractantur. Primam partem probat San. Th. quia philosophus considerat ea quæ eis secundum propriam naturam conueniunt, sicut quòd ignis fertur sursum: fidelis autem ea quæ illis conueniunt, secundum quòd sunt ad deum relata, vtpote quòd sunt à deo creata, deo subiecta, & huiusmodi. Ex quo etiam sequitur non esse doctrinam Christianam imperfectam, si multas rerum proprietates prætermittat, quia non habet de omnibus tractare, sicut nec naturalis omnes lineæ passiones considerat, sed eas duntaxat quæ sibi inquantum est terminus corporis naturalis conueniunt. Secundam verò partem ostendit, quia philosophus probat ea ex propriis rerum caussis, fidelis autem ex caussa prima. Ex quo corollarie sequitur Christianam doctrinam esse maximè sapientem, quia scilicet semper altissimam caussam considerat, vt colligitur ex Deutero. 4. vbi dicitur, Hæc est sapientia vestra, &c.

CIRCA primam partem huius conclusionis considerandum est, quòd quum ratio considerata se tenens ex parte rei sit principium & medium à quo originaliter dependent passiones & proprietates rei, & alias rationes aliæ passiones sequantur, sicut aliæ sunt passiones hominis vt animal est, & aliæ vt est rationalis, necesse est vbi idem subiectum sub diuersis rationibus à diuersis scientiis consideratur, quòd etiam ab illis scientiis diuersæ eius passiones considerentur, sicut quia alia & alia ratione considerant mathematicus & naturalis de linea, ideo alias passiones de ipsa considerat mathematicus, & alias naturalis. Ex hoc ergo fundamento prima pars conclusionis tenet. quia enim alia & alia ratione se tenente ex parte rei considerant philosophus & fidelis de creaturis, necesse est vt alia & alia de ipsis considerent: prædicata, sicut aliæ sunt proprietates quæ rei conueniunt secundum suam propriam rationem, & aliæ quæ sibi conueniunt vt ad deum habent comparationem.

Quomodo eadē rei proprietas ad diuersas scientias pertineat.

CIRCA secundam partem, aduertendum quòd licet diuersas rei rationes diuersæ proprietates consequantur, vt rationes illæ secundum se considerantur, non inconuenit tamen eandem rei proprietatem à diuersis rationibus rei in esse cognoscibili dependere, secundum quòd illæ rationes diuersis rationibus scibilis rei tamen inadæquatis substant. potest enim idem diuersis modis cognosci, sicut de terra rotunditas cognosci potest per astrologum, & per naturalem, eò quòd esse cognoscibile per medium concernens materiam, & esse cognoscibile per medium à materia secundum rationem abstractum possit terræ conuenire respectu rotunditatis, quarum rationum nulla est terræ adæquata. Vnde sicut terra considerata à mathematico & naturali respectu rotunditatis habet rationem duorum scibilium formalium, inquantum sub diuersis rationibus obiecti vt obiectum est potest contineri, & sic ad diuersas scientias pertinere, ita ipsa rotunditas habet rationem duplicis proprietatis in ratione scibilis, inquantum per diuersa media formalia sumpta secundum diuersam rationem scibilis cognosci potest. Ex quo patet posse philosophum & fidelem eadem de creaturis cognoscere, sed per diuersa media, vt dicebat sanctus Thomas, vt tamen in diuersas rationes scibilis referuntur, puta terram esse incorruptibilem, & in æternum stare, per aliquod medium sumptum à materia & morti philosophus probat, fidelis autem per medium à diuina reuelatione sumptum, puta quia cedit in gloriam dei, quod ex scripturis manifestatur.

CIRCA corollarium huius partis notandum quòd theologia à metaphysica differt, quia metaphysica considerat quidem de deo & substantiis separatis, non tamen omnia considerata à metaphysico probantur per ipsam primam caussam. Theologia autem ita de prima caussa considerat, quòd & considerationem quam de creaturis habet, in ipsam primā caussam resoluit: de quia etiam ea quæ soli deo de seipso cognita sunt, determinat vt per reuelationem sunt cognita, vt dicitur prima parte, quæst. 1. art. 6. vnde est in theologia vniuersalior de prima caussa consideratio quàm in metaphysica, propter hoc est magis digna nomine sapientiæ, ad quam pertinet altissimam caussam considerare. Quantum ad secundam ponitur duplex conclusio sequens ex præmissis. Prima est, Huic scientiæ quasi principalis philosophia humana deseruit. probatur ex similitudine, quia & prima philosophia vtitur omnium scientiarum documentis ad finum propositum. Aduertendum autem ex doct. Th. 1. q. 1. ar. 5. ad 2. quòd licet theologia aliquid accipiat ab aliis scientiis, hoc tamen non est propter defectum & insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri non valentis ea quæ supra rationem sunt, per se intelligere, & quia facilius in ea ex iis quę naturali ratione cognoscuntur manuducitur. Secunda conclusio est, Non eodem ordine philosophus & theologus de Deo & creaturis tractat. probatur, quia philosophus prius de creaturis, vtpote à quibus cognitionem de Deo capit, determinat, & posterius de Deo: in doctrina autem fidei non est econtrario, quia non determinat de creaturis nisi in ordine ad deum. Ex quo sequitur quòd est cognitioni diuinæ similior, quia & deus dum seipsum cognoscit vt primum obiectum, alia tanquam secundaria obiecta cognoscit. Ex his vltimò concluditur, post ea quæ deo in se conueniunt, de quibus in primo libro est determinatum, esse determinandum de iis quæ ab ipso procedunt.

SED contra conclusionem instari potest. Nam prima consideratio in sacra scriptura non videtur esse de deo, sed de creaturis. Incipit enim à rerum creatione, vt pater Gene. 1.

Respondetur quòd Moyses non tradidit doctrinam suam modo scientifico, sed vt congruebat iis quibus loquebatur. quia enim populus Iudæorum rudis erat, & non poterat intelligibilia secundum se capere & diuina, ideo à sensibilibus incepit, sub quibus etiam intelligibilia velabatur, quæ poterant ab eruditioribus inuestigari. San. Tho. autem loquitur de doctrina fidei modo scientifico tradita, vt ipse facere in hoc opere intendit.

Ordo dicendorum. Cap. 5.

ERit autem hic prosecutionis ordo, vt primò agamus de productione rerum in esse: secundò, de earum distinctione: tertiò verò, de ipsarum rerum productarum & distinctarum natura, quātum ad fidei pertinet veritatem. †2.cap.39. †3.ca.46.

Super cap. 5.

QVum ergo sit de creaturis in hoc secundo libro determinandum, tripliex erit de ipsis determinatio. Prima erit de productione rerum in esse, secunda de earum distinctione, cap. 39. tertia de ipsarum natura quantum pertinet ad fidei veritatem, cap. 46. Nota quòd addidit Sanctus Thomas, quantum pertinet ad fidei veritatem, quia (vt supernus dictum est) non intendit hoc loco tractare de creaturis secundum earum proprias naturas, sed vt ordinem ad deum habent.

Quòd deo competit esse, aliis principium essendi. Cap. 6.

SVpponentes igitur quæ in superioribus ostensa sunt, ostendamus nunc q; competit deo vt sit aliis essendi principium & caussa. Ostensum est enim suprà † per demonstrationem Aristotelis esse aliquam primam caussam efficientem, quam deum dicimus. Efficiens autem caussa suos effectus conducit ad esse. Deus igitur aliis caussa essendi existit. †Cap.13. 1.lib.

2 Item, ostensum est in primo libro † per rationem eiusdem, esse aliquid primum mouēs immobile: quod deum dicimus. Primum autem mouens in quolibet ordine motuum est caussa omnium motuum qui sunt illius ordinis. Quum igitur multa ex motibus cæli producantur in esse, in quorū ordine deum esse primum mouens, ostensum est †: oportet quòd Deus sit multis rebus causa essendi. †Cap.13.

3 Amplius, quod per se alicui conuenit, naturaliter ei inesse necesse est: sicut homini rationali, & igni sursum moueri: agere autem per se aliquem effectum, conuenit enti in actu. nam vnumquodque agens secundum hoc agit, quòd in actu est. Omne igitur ens actu, natum est agere aliquid actu existens: sed deus est ens actu, vt in primo libro † ostensum est. igitur sibi competit agere aliquid ens actu, cui sit caussa essendi. †Cap.13. in primo. †Cap.16.

4 Adhuc, signum perfectionis in rebus inferioribus est, quòd possunt sibi similia facere, vt patet per Philosophum in 4. Metheororum †. Deus autem est maximè perfectus, vt in primo ostensum est †. ipsi igitur competit facere aliquid sibi simile ens in actu, vt sic sit caussa essendi. Item ostensum est in primo libro †, quòd deus vult suum esse aliis communicare per modum similitudinis: de perfectione autē voluntatis est, quòd sit actionis & motus principium, vt patet in tertio de anima †. quum igitur diuina voluntas sit perfecta, non deerit ei virtus communicandi esse suum alicui per modum similitudinis: & sic erit ei caussa essendi. †te.cō.18. †Cap.28. †Cap.82. †te.cō.50.

5 Adhuc, quantò alicuius actionis principium est perfectius, tantò actionem suam potest in plura extendere, & magis remota. ignis enim si sit debilis, solùm propinqua calefacit, si autem sit fortis, etiam remota. Actus autem purus qui deus est, perfectior est quàm actus potentiæ permixtus: sicut in nobis est. Actus autem, actionis principium est. Quum igitur per actum qui in nobis est, possumus non solùm in actiones in nobis manētes (sicut

tes (sicut sunt intelligere & velle) sed etiam in actiones quæ in exteriora tendunt, per quas aliqua facta producimus: multò magis deus potest per hoc quòd actu est, non solùm intelligere & velle, sed etiam producere effectū: & sic potest aliis esse caussa essendi. Hinc est quod dicitur Iob 5. Qui facit magna & mirabilia & inscrutabilia absque numero.

Super cap. 6.

EXpedito procemio, positaque libri diuisione, incipit sanct. Thom. secundum diuisionis ordinē de rerum productione tractare. Circa hoc autem duo facit. Primo enim agit de ipsa productione rerum quantum ad speciē & substantiam productionis. Secundo quantum ad eius qualitatē cap. 22. Quantum ad primū, quia productio omnis ab aliquo principio procedit, & ad aliquid terminatur: primò agit de principio productionis, secūdo de termino cap. 15. tertio de ipsa productione cap. 16. Circa primū, quia principium dicit habitudinem ad id quod est à principio, duo etiam facit. primò determinat de ipso principio; secundo de relationibus dei ad creaturas cap. 11. Quia verò potētia conuenit tantū iis quæ sunt principia essendi, ideo antequam de ipsa potentia quæ est formale principium productionis determinet, ostendit in hoc cap. deum esse aliis principium essendi, in sequēti verò incipit de ipsa potentia determinare. Quantum ergo ad præsens cap. ponitur hæc conclusio. Deo conuenit vt sit aliis principium essendi & caussa.

ADVERTE autem quòd addidit & caussa, vt exponit sanct. Thom. quòd dixerat principium essendi. forma enim est principium essendi, non tamen est caussa productiua eius cuius est forma, sed est principium formale, Deus autem est principium essendi per modum caussæ agentis, & de tali principio hic est sermo. Probatur autem conclusio ex iis quæ ostensa sunt in primo libro. Primò ostensum est suprà de mente Arist. esse aliquam primam caussam agentem quæ est deus, efficiens autem suos effectus conducit ad esse. ergo &c.

Forma dat esse sed nō conducit ad esse.

ADVERTENDVM quòd licet formæ dicamus conuenire vt det esse, non vtimur tamen hoc modo dicendi in forma, quòd effectum conducit ad esse, hoc enim propriè exprimit caussalitatem efficientis, cuius est reducere effectum de potentia ad actum producendo formam à qua res formaliter habet esse: forma autem non conducit ad esse effectum, tanquam esse formæ sit aliquid omnino extrinsecum à forma, sicut est extrinsecum ab agente vt agens est, imo esse est ipsi formæ coniunctum tanquam eius effectus formalis ab ipsa per quandam naturalem resultantiam emanans. Efficiens ergo dicitur effectum conducere ad esse, qua effectui prius distanti ab esse dat formam per quam est in rerum natura. Secundò. Primum mouens in quolibet ordine scilicet essentiali motuum, est causa omnium motuum illius ordinis, sed multa ex motibus cæli producuntur in esse, cuius ordinis motuum ostensum est in primo deum esse primum mouens. ergo multis saltem rebus Deus erit caussa essendi.

Tertiò. Deus est ens actu. ergo &c. probatur consequentia, existenti in actu conuenit per se aliquem effectum agere. ergo omne ens actu natum est agere aliquid actu existens. ergo &c. patet prima consequentia, quia quod per se alicui conuenit, naturaliter ei inest. antecedens etiam manifestum est, quia vnumquodque agens secundum hoc agit quòd est in actu.

Omne actuum est in actu & omne quod est in actu est actuum.

CIRCA propositionem immediatè assumptam dubitatur, quia non videtur concludere propositum. licet enim ad hoc vt aliquid agat, necesse sit ipsum esse in actu, non tamen ex hoc videtur sequi, vt omne quod est in actu, per se & naturaliter agat: sicut licet ad hoc vt aliquid sit risibile, oporteat ipsum esse animal, non tamen oportet vt omne quod est animal sit risibile. ergo licet vnumquodque agat inquantum est in actu, non tamen oportet vt omne existens in actu sit actuum.

Respondetur, quòd cùm dicitur, Vnumquodque agit secundum quòd est in actu, ly secundum quòd, specificat rationem agendi. sicut enim calor est forma per quam ignis calefacit, & est sibi ratio calefaciendi, ita vniuersaliter forma & actus est agenti ratio agendi, cùm omne agens agendo faciat aliquid esse in actu, est autem vniuersaliter verum, quòd vbi est ratio formalis alicuius, oportet illud esse, & vbi illud est, oportet rationem formalem esse. sicut inquocunque est calor, oportet illud esse calefactiuum, & in omni calefactiuo esse calorem necesse est, aut formaliter, aut virtualiter: si ergo esse in actu est agenti vnicuique ratio agendi, oportet vt omne agēs sit in actu, & omne quod est in actu, sit actiuum naturaliter. vnde dixit sanct. Tho. quòd esse actiuum effectus conuenit per se existenti in actu, id est, conuenit sibi per propriam formam per quam est in actu, & per consequens conuenit sibi naturaliter. Nam quæ formam rei consequuntur, naturalia sunt. Ad instantiam respondetur, quòd licet esse risibile non conueniat nisi ei quod est animal, esse tamen animal non est ratio quare aliquid sit risibile, nō enim dicimus aliquid esse risibile inquantum est animal, sed inquantum rationale. Quartò. Deus est maximè perfectus. ergo &c. probatur consequentia, quia signum perfectionis est in rebus inferioribus, vt dicitur quarto metheororum, quòd possunt sibi similia facere, deus autem est ipsum esse actu. ergo &c.

ADVERTENDVM quòd licet creaturæ non possint assimilari Deo in ratione vna specifica: possunt tamen illi assimilari in communissima omnium perfectione, quæ est esse. ideo San. Th. ex eo quòd deus potest sibi simile facere, concludit ipsum posse facere aliquid ens actu, sicut ipse est actus.

Quintò, deus vult suum esse communicare aliis per modum similitudinis. ergo est aliis caussa essendi. antecedens ostensum est superius in primo. consequentia verò probatur, supponendo quòd de perfectione voluntatis est vt fit actionis & motus principium, vt dicitur tertio de anima, Voluntas diuina est perfecta: ergo non deest sibi virtus communicandi esse per modum similitudinis, si illud vult communicare.

ADVERTE quòd non dicit sanctus Thomas absolutè deum velle communicare suum esse aliis, sed addidit per modum similitudinis, vt ostendat modum communicationis in creaturis differre à modo quo vna persona diuina suum esse alteri personæ communicat. ibi enim communicatur idem esse numero, hic autem communicatur non ipsum esse diuinum in se, sed quædam similitudo diuini esse, inquantum esse creaturæ est quædam eius participata similitudo. Vltimò, per actum qui in nobis est, possumus non solùm in actiones immanentes, sed etiam in actiones transeuntes per quas aliqua facta producimus. ergo multò magis hoc potest Deus. ergo potest aliis esse caussa essendi. probatur consequentia, quia quantò alicuius actionis principium est perfectius, tantò actionem suam potest in plura & ad remotiora extendere. ergo si actus in nobis existens qui est potentiæ permixtus, potest non solùm in actionem immanentem, sed etiam in actionem quæ in exteriora tranfit, multò magis hoc potest actus cui nulla admiscetur potentia, sicut est deus.

Per actū in nobis existentē possumus in actionē immanentē & transeuntē.

ADVERTENDVM primò, quòd nullus actus existens in creatura est qui non comparetur ad esse, sicut potentia ad actum, quum esse sit actualitas omnium. propter hoc inquit sanctus Thomas, quod actus in nobis est potentiæ permixtus.

Aduertendum secundò, quòd duplex actus intellectui & voluntati attribuitur, vnus immanens, scilicet intelligere & velle absolutè, alius tranfiens, qui est mouere, siue per modum potentiæ imperantis, siue per modum potentiæ immediatè elicientis motum. non enim refert quantum ad propositum quod horum diximus. Quum ergo dicit Sanctus Thomas, quòd per actum in nobis existentem possumus in actionem immanentem & transeuntem, nomine actus in nobis existentis, possumus intelligere voluntatem & intellectum, vt sic sit correspondentia & similitudo inter nos & deum, licet imperfecta. in nobis enim & in deo vtrique horum actuum attribuitur voluntas & intellectus. Possumus etiam intelligere ipsam animam quæ diuersis potentiis in diuersas has operationes potest. Secundum videtur melius, quia non loquitur hic sanctus Thomas de actu qui est mouere localiter corpus coniunctum, sed de actu alicuius extrinseci producti no, quem certum est membro aliquo corporeo exerceri, sed tunc licet sit aliqua similitudo inter nos & deum quo ad istos actus, est tamen dissimilitudo in hoc, quòd has actiones nos per diuersa principia proxima eliciimus, deus autem vnico principio quæ est eius voluntas: quod propter ipsius perfectionem accidit, ex quā habet, vt quod est in creaturis distinctum, ipse vnite & indiuisibiliter habeat. Confirmatur postremò conclusio hæc authoritate Iob 5. cap. Qui facit magna.

Quòd potentia actiua sit in deo. Cap. 7.

EX hoc autem apparet quòd Deus est potens, & quòd ei conuenienter potentia actiua attribuitur. Potentia enim actiua est principium agendi in aliud secundum quòd est aliud: deo autem conuenit esse aliis principium essendi: ergo conuenit sibi esse potentem. Idem p.p. q.25. ar.1. de po. q.1. ar.1.

2 Amplius, sicut potentia passiua sequitur ens in potentia, ita potentia actiua sequitur ens in actu. Vnumquodque enim ex hoc agit, quòd est actu: patitur verò ex eo, quòd est potentia: sed deo conuenit esse actu: igitur conuenit sibi potentia actiua.

3 Adhuc, diuina perfectio omnium perfectiones in se includit, vt in primo libro † ostensum est. virtus autem actiua de perfectione rei est. vnumquodque enim tantò maioris virtutis inuenitur, quantò perfectius est: virtus igitur actiua deo non potest deesse. †Cap.28.

4 Præterea, omne quod agit, potēs est agere. nā quod non potest agere, impossibile est agere: & quod impossibile est agere, necesse est non agere. deus autem est agens & mouens, vt suprà ostensum est igitur potens est agere: & potentia ei conueniēter asscribitur actiua, sed non passiua. Hinc est quod in Psalm. 88. dicitur, Potens es domine. Et alibi Psalm. 70. Potentiam tuam deus & iustitiam tuam vsque in altissima quæ fecisti magnalia.

Super cap. 7.

VIso quoniam deo cōuenit vt sit aliis principium & caussa essendi, necesse est de ipsa potentia per quam aliquid in esse producitur determinare. Circa hoc autem tria facit sanctus Thomas. primò enim ostendit potentiam actiuam in deo esse. secundò ostēdit quid sit, cap. sequenti. tertiò, qualiter sit, cap. 10. Quantum ad primum potest hæc conclusio, In deo est potentia actiua. probatur primò, Deus est aliis principium essendi. ergo in ipso est potentia actiua. patet consequentia, quia sicut potentia passiua sequitur ens in potentia, ita actiua sequitur ens in actu.

Tertiò, diuina perfectio omnium perfectiones in se includit. ergo &c. patet consequentia, quia virtus actiua est de perfectione rei. Quartò, deus est agens & mouens. ergo potens est agere. ergo in ipso est potentia actiua, non autem passiua. probatur prima consequentia, quia ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis. sequitur enim, non potest agere, ergo impossibile est vt agat. ergo non est agens & mouens.

ADVERTE quòd in hac vltima ratione addidit, sed non passiua, ne forte aliquis existimaret ex eo quòd in deo ponitur potentia actiua, oportere etiam sibi attribuere potentiam passiuam. Non probat autem hic potentiam passiuam in deo non esse, quia inferius hoc ostendet, distinctè & per se. Confirmatur vltimò authoritate Psalmistæ.

Quòd

Quòd Dei potentia sit eius substantia.

Cap. 8.

Idem p.p. q.25.ar.1. ad 3. depo. q.1.ar.4. ad 5.

EX hoc autem vlterius concludi potest quòd diuina potentia sit ipsa Dei substantia. Potentia enim actiua competit alicui secundum quòd est actu. Deus autem est actus ipse: non autem est ens actu per aliquē actum qui non sit quod est ipse: quum in eo nulla sit potentialitas, vt in primo libro † ostensum est. Est igitur ipse sua potentia.

†Cap.16. &17.

2 Adhuc, omnis potens qui non est sua potentia, est potens participatione potentiæ alicuius. de Deo autem nihil potest dici participatiuè, cùm sit ipsum suum esse, vt in primo libro † ostensum est. Est igitur ipse sua potentia.

†Cap.22.

3 Amplius, potentia actiua ad perfectionem rei pertinet, vt ex prædictis patet. omnis autem diuina perfectio in ipso suo esse continetur, vt in primo libro † ostensum est. diuina igitur potentia non est aliud ab ipso esse eius. deus autem est suum esse, vt in primo ostensum est†. est igitur sua potentia.

†Cap.54.

†Cap.12.

4 Item, in rebus quarum potentiæ non sunt earum substantiæ, ipsæ potentiæ sunt accidentia. vnde potentia naturalis in secunda specie qualitatis ponitur: in deo autem non potest esse aliquod accidens, vt in primo ostensum est†. deus igitur est sua potentia.

†Cap.23.

5 Præterea, omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se, sicut ad primum: alia verò agentia reducuntur in deum sicut in primum agens: est igitur agens per se. quod autem per se agit, per suam essentiam agit. id autem quo quis agit, est eius actiua potentia: ipsa igitur dei essentia, est eius actiua potentia.

Super cap. 8.

SEcundò ostenditur quid sit potentia actiua dei. Et hoc duabus cōclusionibus. Prima est, Diuina potētia est dei substantia, probatur primò. Potentia actiua competit alicui secundum quòd est actu, sed deus non est actu per actum à se distinctū, quū in eo nulla sit potētialitas, sed est ipse actus. ergo est sua potentia, ergo &c.

ADVERTE quòd aliud est potentia, & aliud potentialitas. Potentia enim actiua nominat actū alterius productiuum saltem motus & actionis: potentialitas autē nominat carētiam alicuius actus quem aliquid natum est suscipere, & ideo semper ad aliquem modū potentiæ passiuæ pertinet. id enim in quo est potentialitas, vt sic, quantum est ex sua ratione, non habet ipsum actū, sed potest ipsum habere. Cùm ergo in deo sit actus, nihil autem sit in ipso quod in se actū careat, naturaq; sit actum suscipere, ideo sibi potentia actiua attribui potest, non autem potentialitas. Secundo de deo nihil potest dici participatiuè. ergo est sua potentia. patet consequentia, quia omnis potens qui non est sua potentia, est potens participatione potentiæ alicuius, sicut ostensum est in primo de aliis rerum perfectionibus.

Tertiò, deus est suum esse, ergo & sua potentia. probatur consequentia, quia omnis perfectio diuina in ipso suo esse continetur, & est illi idem, vt in primo est ostensum.

Quartò, in deo non potest esse aliquod accidens: ergo &c. probatur consequentia. quia in rebus quarum potentiæ non sunt earum substantiarum, ipsæ potentiæ sunt accidentia. vnde & potentia naturalis in secunda specie qualitatis ponitur.

Quintò, potentia est id quo agens agit. sed deus agit per suam essentiam, quia est per se agens, vtpote primum agens, ad quod omne quod per aliud agit, reducitur, sicut imperfectum, scilicet omne ad aliquid perfectum reducitur. ergo &c.

Quòd dei potentia sit eius actio.

Cap. 9.

EX hoc autem ostendi potest quòd potentia dei nō sit aliud quàm sua actio. Quę enim vni & eidem sunt eadem, sibi inuicem sunt eadem: diuina autē potentia est eius substantia, vt ostensum est. eius etiā actio est eius substātia, vt in primo libro † ostensum est de intellectuali operatione. eadē enim ratio in aliis competit. igitur in deo non est aliud potentia, & aliud actio.

†Cap. 49.

2 Item, actio alicuius rei est quoddam complemētum potentiæ eius. comparatur enim ad potentiam, sicut secundus ad primum. Diuina autem potentia non completur alia quàm seipsa, quum sit ipsa dei essentia. In deo igitur non est aliud potentia, & aliud actio.

3 Amplius, sicut potentia actiua est aliquid agens, ita essentia eius est aliquid ens. Sed diuina potentia est eius essentia, vt ostensum est†. ergo suum agere est suum esse. Sed eius esse est sua substantia. ergo diuina actio est sua substantia. & sic idem quod prius.

†Cap.8.

4 Adhuc, actio quæ non est substantia agentis, inest ei, sicut accidens subiecto. vnde & actio inter nouem prædicamenta accidentis computatur. In deo autem non potest esse aliquid per modum accidentis. In deo igitur sua actio non est aliud à sua substantia, & à sua potentia.

Super cap. 9.

SEcunda conclusio est, potentia dei non est aliud quàm sua actio. Probatur. Primò, diuina potentia est dei substantia, & similiter diuina actio, vt in primo ostēsum est de intellectione. eadem enim ratio est in aliis actionibus quæ sunt intellectione secundum rationem distinguuntur, vt velle & creare, & similia. ergo diuina actio est diuina potentia, patet consequētia, quia quæ vni & eidē sunt eadem, sibi inuicem sunt eadem. Sed videtur ex hac propositione propositum non concludi. Illa enim propositio habet veritatē tantum in his quæ sunt idē re & ratione, vt dicitur prima quæst. 28. articulo tertio, ad primum. de mente Aristotelis tertio physicorum, modo licet potentia sit realiter idem cum essentia diuina, ab ipsa tamen ratione distinguitur, similiter & actio. ergo ex hoc quòd sunt idem realiter cum essentia, non sequitur quòd sint idem realiter inter se, sicut licet paternitas & filiatio diuina sint idem realiter cum essentia, sunt tamen inter se realiter distinctæ, propter distinctionem formalē ab essentia. Respondetur quòd propositio ista Philosophi intelligitur sic, Quæcunque sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se quantum ad illud in quo identificatur medio, non autem quantum ad illud in quo à medio distinguuntur, & quod non est illis ratio identificationis medio. sic enim quia actio & passio quantum ad id quod est materiale in ipsis, identificantur motui, non autem quantum ad connotata, materialiter sunt eadē inter se, non autē formaliter. Ex quo sequitur glosa sancti Thomæ adducta in obiiciendo, q. si aliqua ex vnione in medio desinant simpliciter dici eadem inter se, necesse est vt omnino sint eadem tertio, scilicet non tantum secundum rem, sed etiam secundum rationem.

Quæcunq; sunt eadem vni tertio sunt eadem inter se.

ATTENDENDVM tamen, quòd aliqua distingui ratione dupliciter contingit. Vno modo ex solo opere intellectus de vna & eadem re diuersas conceptiones formantis, sicut distinguitur sapientia diuina ab essentia. si enim conciperetur essentia sicut est in se, in suo conceptu includeretur ratio sapientiæ. sed quia intellectus noster non potest ipsum secundum quòd in se est concipere. ideo alium conceptum formar de deitate, & alium de sapientia diuina. similiter si cōciperetur sapientia diuina secundum q. in se est, includeret in se rationem & essentiam & omnem perfectionem. Alio modo ex parte diuersis conceptibus conciperentur, sicut est de actione & motu. requiruntur enim ex seipsis vt alium conceptum formet de ipsis intellectus secundum quòd enim perfectè comprehenditur motus, non tamen apprehenditur totū quod est de ratione actionis. Cùm ergo inquit S. Th. illam propositionem non tenere in iis quæ à tertio ratione distinguuntur, loquitur de distinctione rationis prouenīente ex parte ipsarum rerum, quia si prouenīret tantum ex parte intellectus, tunc vnio realis in tertio facerer idēitatem realem extremorum, non obstante distinctione rationis ipsorum à tertio, sicut est de principio & fine, vt dicuntur de puncto in linea. Sic autem est in proposito: potentia enim & actio non distinguuntur ratione ab essentia diuina ex conditione ipsarum rerum, sed tantùm ex imperfectione intellectus nostri. Si enim conciperetur deitas secundum se, in intellectu eius esset potentia actiua & actio, sicut & omnis alia perfectio, cùm sit perfectio infinita, & fons omnis perfectionis. ideo ex hoc quòd sunt realiter idem essentiæ, sequitur vt inter se sint realiter idem, sicut & de sapientia & iustitia diuina. Non sic autem est de paternitate & filiatione, quia paternitas vt relatio est, non esset de ratione deitatis, etiam si secundum quòd est conciperetur, quia in ratione deitatis includitur tantum ratio cuiuslibet perfectionis. relatio autem, vt inferius ostendetur, secundum quòd relatio est, non dicit aliquid, nec perfectionem, sed tantùm ad aliquid. ideo quòd distinguatur ratione ab essentia, est non tantùm ex parte intellectus, sed etiam ex natura ipsius rei: propter hoc non oportet paternitatem & filiationem esse inter se realiter eadem, quamuis realiter sint idem essentiæ. oporteret enim si deberet ex identitate in essentia concludi identitas realis eorum inter se, quòd vtrunque illorum esset etiam secundū rationem idē essentiæ quantum est ex parte ipsarum rerum. Secundò, diuina potentia non completur alio quàm seipsa, cum sit ipsa essentia diuina. ergo &c. probatur consequentia, actus est complementum potentiæ. ergo si distinguitur à potentia, potentia perficitur per aliquod aliud à se quòd est oppositum antecedentis.

ADVERTENDVM quòd aliter est complementum potentię actio immanens, & aliter actio transiens. Immanens enim est complementum per modum finis, & per modum formæ. dum enim potentia contingitur suæ operationi immanenti, consequitur finem ad quem ordinatur. est enim talis potentia propter operationem: & quia remanet in ipsa potēna, per ipsam perficitur tanquam per formam, & sic completur eius potentialitas qua erat receptiua propriæ actionis. Transiens autem cùm nō remaneat in agente, sed in patiente recipiatur, non complet aut perficit agens per modum formæ, sed tantùm per modum finis. licet enim in huiusmodi actionibus ipsum operatum sit finis vltimus, ipsa tamen operatio non est exira rationem finis proximi, vt dicitur 9. Met. Deus autem à nullo alio per modum formæ, aut per modum finis perfici potest: ideo nulla eius actio siue per modum immanentis concipiatur, siue per modum transeuntis significetur, ab eius potentia distingui potest, & hoc est fundamentum huius rationis. Tertiò, agere diuinum est eius esse, sed diuinum esse est dei substantia. ergo &c. probatur antecedens, potentia actiua dei est eius essentia. ergo & agere suum est suum esse.

Actio transiens aliter cōplementū potētiæ quàm immanens.

ANTEQVAM probetur consequentia, aduerte quòd aliqui textus sic habēt & malē, sicut potētia actiua est aliquid agēns, ita essētia eius est aliquid eius. debet enim sic habere, vt correcti codices habent: Sicut potentia actiua est aliquid

est aliquid agens, ita essentia est aliquid ens, i. sicut actus potentiæ est agere, cum potentia sit ages quo, agens autem sit agens per ipsum agere, ita essentiæ actus est esse, cum omne quod est ens, sit ens per ipsum esse. Ex quo arguitur sic. Sicut se habet potentia ad agere, ita essentia ad esse. ergo sicut potentia ad essentiam, ita agere ad esse: ergo si potentia est idem quod essentia, agere erit idem quod esse. Et si diceretur quòd commutata proportio tenet tantùm in numeris & magnitudinibus, vt dicitur 3. d. 34. q. 2. art. 3. & ver. q. 29. ad octauum. respondetur quòd vtique verum est commutatam proportionē retinere tantùm in quantitatibus, quia in aliis formaliter non tenet, in aliquibus tamen aliis tenet gratia materiæ, & sic tenet in proposito. Oportet enim si agere est actus potentiæ, sicut esse est actus essentiæ, quòd si potentia idem est quod essentia, quòd ipsum agere sit etiam actus essentiæ. Actus autem essentiæ est esse ipsum igitur agere erit ipsum esse. Vbi aduertendum quòd eandem comparationem dicitur habere agere ad potentiā quam habet esse ad essentiam: quia sicut esse est actus formalis ex quo ens habet quòd sit agens. est tamen differentia in hoc, quòd esse est intrinsecum enti, agere autem quod est transiens, non est intrinsecum agenti, sed est actus ab agente actualiter dependens. quia verò agere diuinum ab extra non distinguitur ab eius actione immanente, ideo sicut esse diuinum est intrinsecum, ita & eius agere. Quando autem aliqua sunt idem realiter, necesse est vt actus formales constituentes illa in sua ratione & specie idem sint realiter. non enim vnius & eiusdem rei sunt plures actus formales rem specificates realiter distincti: licet sicut ipsa res sunt plures actus formales rem specificates realiter distincti: licet sicut ipsa res pluribus rationibus distinguitur, ita possit habere plures actus ratione distinctos. Quarò, in Deo non potest esse aliquid per modum accidentis, ergo &c. probatur consequentia, quia actio quæ non est substantia rei, inest ei sicut accidens subiecto. computatur enim actio inter nouem genera accidentium.

In deo non potest esse aliquid per modum accidentis.

CIRCA illam propositionē, In deo non potest esse aliquid per modum accidentis, notādum quòd modus accidentis potest accipi aut ex parte rei, aut ex parte intellectus. Modus se tenēs ex parte rei est realiter alteri inhærere. modus autem quo se tenet ex parte intellectus, est concipi tanquam inhærens, & sic est in proposito. Modus se tenēs ex parte rei, est concipi tanquam inhærens, & dus autem quo se tenet ex parte intellectus, est concipi tanquam inhærens, & tanquam extra essentiam rei existens, dum scilicet intellectus formar diuersos conceptus de vna substantia, quorum vnus alteri attribuitur, licet in re vnum alteri non inhæreat, sed sit idem illi. Propositio ergo S. Th. intelligitur de modo se tenente ex parte rei, non autem de modo se tenente ex parte intelligentis: imò ex parte intellectus apprehēdimus attributa diuina tanquam essentiæ superaddita, licet sint idem quòd substantia rei.

SED circa istam rationem dubium occurrit. Aut enim procedit de actione immanente, aut de actione transeunte. si de immanente, probatio illa, quia videlicet actio computatur inter nouem genera accidentium, non est ad propositum. actio enim immanens non est de genere actionis, sed de genere qualitatis, vt dicitur. Si autem de transeunte, ratio non procedit, tum quia in deo non ponitur actio transiens, vt inferius ostenderur: tum quia falsum est quòd sit in agente, vt accidens eius, vt superius capitulo primo est ostensum. Respondetur quòd procedit de actione transeunte communiter, non descendendo determinatè, neque ad eam quæ verè transiens est, neque ad eā quæ similitudinariè, & secundum efficaciam tantùm est transiēs. Quum autem instatur primò, quia deo non conuenit actio transiens, dicitur quòd licet sibi non conueniat actio verè & propriè transiens, conuenit tamen actio transiens similitudinariè, & secundum efficaciam, vt inferius capitulo decimosexto ostendetur. Quum instatur secundò, quia actio transiens non est in agente, dicitur quòd vtique actio quæ verè est transiens, non est in agente quantum ad ipsum entitatem actionis quæ est motus: est tamen in agente quantum ad relationem connotatam. Actio verò quæ est transiens quantum ad modum tantùm, constat quòd est in agente, licet ad prædicamentum actionis per quandam similitudinem reducatur: & sic sequitur si talis actio distinguerētur à potentia diuina, quòd in deo aliquod accidens esset. ideo optimè procedit ratio sancti Thomæ.

Qualiter potentia in deo dicatur.

Cap. 10.

QVia verò nihil est suiipsius principium: cùm diuina actio non sit aliud quā eius potentia: manifestum est ex prædictis quòd potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti. Et quia potentia respectum ad alterum importat in ratione principii (est enim potentia actiua principiū agendi in aliud, vt patet per Philosophum in quinto Metaphysicæ) manifestū est quòd potentia dicitur de Deo per respectum ad facta secundum rei veritatem, non per respectum ad actionem: nisi secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diuersis conceptionibus vtrunque considerat, scilicet diuinam potentiam, & eius actionem. Vnde si aliquæ actiones Deo conueniant quæ non in aliquod factum transeant, sed maneant in agente: respectu harum non dicetur in deo potentia, nisi secundum modum intelligendi, non secundum rei veritatem. huiusmodi autem actiones sunt intelligere & velle. potentia igitur Dei propriè loquendo, non respicit huiusmodi actiones, sed solos effectus. Intellectus igitur & voluntas in deo non sunt vt potentiæ, sed solùm vt actiones. Patet etiam ex prædictis quòd multitudo actionum quæ Deo attribuuntur, vt intelligere, velle producere res, & similia: non sunt diuersæ res, quum quælibet harum actionum in Deo sit ipsum eius esse, quod est vnum & idem. Quomodo autem multiplicitas significationis vnius rei vnitati non præiudicet, ex his quæ in primo libro † ostensa sunt, manifestum esse potest. †Cap.31.

Super cap. 10.

TErtio loco ostendendum est qualiter potētia actiua sit in deo. Et ponit sanctus Thomas duas conclusiones, & duo corollaria. Prima conclusio est, In Deo non est potentia sicut principium actionis, nisi secundum nostrum modum intelligendi. Prima pars probatur. Nihil est suipsius principium secundum veritatem: sed actio diuina nihil est aliud quàm eius potentia. ergo potentia dei non est principium actionis diuinæ. Secundam partem declarat sanctus Thomas, dicens esse ibi potentiam respectu actionis quantum ad modum intelligendi, prout intellectus noster diuersis conceptionibus & potentiam diuinam & actionem considerat.

PRO declaratione primæ partis aduertendum quòd veritas ibi accipitur non prout dicit aliquid existens in intellectu, sed vt dicit rei veritatem, quæ est ipsum esse. & est sensus quòd non est ibi potentia respectu actionis secundum esse, quasi scilicet potentia realiter sit principium productiuum actionis.

Quomodo potentia sit principium actionis in Deo.

AD EVIDENTIAM secundæ partis considerandum quòd quum omnis perfectio creaturæ sit in deo absque imperfectione tamen, & potentia atque actio aliquam perfectionem dicant, necesse est vtrunque in deo inueniri, ideo intellectus noster in diuina natura apprehendit & rationem potentiæ, & rationem actionis, & quia de ratione actionis in creaturis est vt à principio sit, vt dicitur potentia, articulo primo, ad primum. Ideo quum intellectus in Deo concipit aliquid per modum actionis, concipit vt id quod est à principio: quæ tamen habitudo non est in re, sed tantùm in ratione, vnde non est in ipsa re habitudo actionis ad potentiam tanquam ad principium, sed est tantum in nostro modo concipiendi: nec tamen intellectus sic intelligendo est falsus, quia non apprehendit ita esse in re, quòd actio diuina à potentia producitur, sed hoc tantùm se tenet ex parte modi intelligendi: sicut quum apprehendit vnum in ordine ad alterum, inter quæ tamen non est ordo ex parte rei, vt cùm idem comparat sibiipsi, quod accidit quum intellectus de vna & eadem re diuersos conceptus formar.

SED occurrit dubium contra primam partem conclusionis. Oppositum enim eius videtur dicere sanctus Thomas primo sentent. distinct. 42. quæst. 1. artic. 1. secundum. Ibi enim dicit quòd essentia diuina secundum quòd est principium operationis, potentia vocatur, ergo in deo est potentia respectu operationis, cuius oppositum dicit conclusio. Respondetur, quòd loquitur sanctus Thomas de principio non secundum esse, sed secundum rationem & modum intelligendi. Vt enim dicitur potentia quæst. 1. artic. 1. primum. licet essentia diuina non habeat principium, neque re, neque ratione: tamen operatio diuina habet aliquod principium secundum rationem. Secunda conclusio est. In Deo secundum rei veritatem est potentia per respectum ad facta, probatur. In deo est potentia secundum rei veritatem, sed potentia respectum ad alterum importat in ratione principii, vt patet ex diffinitione potentiæ actiuæ. 9. metaphysicæ. ergo in deo potentia dicit rationem principii in ordine ad facta, cùm non dicat in ordine ad operationē, est enim principium rerum creaturarum productiuum.

Vtrum in deo dicatur potentia respectu actionis.

Corollarium primum est. Respectu actionum immanentium, non potest in deo potentia secundum rei veritatem, sed tantùm secundum modum intelligendi. patet ex præmissis, quia potētia nominat principium realiter productiuum. Dictum est autem quòd potentia non habet secundum rei veritatem, sed tantùm secundum modum intelligendi rationem principii respectu operationis, ideo &c. Ex quo sequitur vlterius quòd voluntas & intellectus in deo non sunt vt potentiæ, sed solùm vt actiones.

Sed videtur esse implicatio contradictionis in verbis sanct. Thomæ. Aut enim intelligit voluntatem & intellectum esse in deo vt verè & realiter actiones, aut tantùm secundum rationem. Si secundum rem: ergo oportet respectu ipsarum esse realiter potentiam, quia de ratione operationis est habere principium, vt adductum est ex quæst. de potentia dei. Si secundum rationem tantùm, ergo oportet ibi ponere intellectum & voluntatem vt potentias secundum rationem. Respondetur quòd intelligit illas esse verè & realiter actiones, & non tantùm secundum rationem: sed aduertendum, quòd cùm perfectiones creaturarū inueniantur in deo quantum ad id quod perfectionis est, non autem quantum ad imperfectionem quam includunt, oportet actiones immanētes quę sunt intelligere & velle, in deo esse ratione processionis, non autem ratione imperfectionis, in ipsis autem perfectionis est quòd sint vltimum complementum, nullam aliam perfectionem expectantes. operatio enim immanens est vltimum complementum potentiæ, & quantum ad hoc ponuntur in Deo tales actiones, intelligitur enim ipsum intelligere & velle tanquam vltimus actus nullum vlterius actum expectans. procedere autem à principio realiter ab ipsis secundum esse distincto, imperfectionis est. ideo quantum ad hoc non ponuntur in deo. Cùm ergo arguitur quòd de ratione actionis est habere principium productiuum secundum rem, dicitur quòd hoc falsum est quantum ad id quod perfectionis est in actione, & de actione subsistente, qualis est diuina operatio, sed bene verum est de actione quæ accidens est ab ipsa potentia distinctum: & vniuersaliter de ratione actionis est habere principium productiuum aut secundum rem, aut secundum modum intelligendi se tenentem ex parte intellectus. Secundum corollarium est ex præmissis sequens. Multitudo actionum quæ Deo attribuuntur, non sunt diuersæ res. probatur, quia omnes sunt ipsum esse diuinum, quod vnum est.

Voluntas & intellectus in deo sunt nō vt potētiæ sed vt actiones.

ADVERTE, quòd connumerat sanctus Thomas producere res inter actiones diuinas tanquam ab intelligere & velle distinctum, non quia omnino formaliter ab intelligere & velle distinguatur, sed quia addit ad illa respectum principii ad creaturas per modum executionis. Vt enim dictum est in primo capitulo huius secundi libri, potentia non distinguitur ab intellectu & voluntate in deo, nisi quia super illa addit respectum principii exercitii. Vnde quod inquit sanct. Thomas, quoniam intellectus & voluntas in Deo non sunt vt potentiæ, intelligitur inquantum intellectus & voluntas sunt, vt scilicet respiciunt actiones immanentes absolutè acceptas, sed bene vt ipsis cointelligitur respectus principii productiui ad creaturas, sunt in ipso & potentiæ. Postremò quia posset aliquis dicere, quòd ista multiplicitas operationum diuinarum secundum rationem repugnat vnitati & simplicitati diuinæ, respondetur, ex iis quæ in primo libro sunt ostensa patere, quòd multiplicitas

†te. cō. 17.

Universidad de Deusto
Biblioteca

multiplicitas significationis vnius rei, id est, quòd vna res multis nominibus significatur, & per consequens diuersis rationibus concipiatur, vnitati non præiudicat.

Quòd deo aliquid dicatur relatiuè ad creaturas. Cap. 11.

Idem p.p. q.13.ar.7. de po.q.7. art.8.

SI autem potentia deo conueniat respectu suorum effectuum, potentia autem rationẽ principij habeat, vt dictum est: principium autem relatiuè ad principiatum dicitur: manifestum est q̃ aliquid relatiuè potest dici de Deo in respectu suorum effectuum.

2 Item, non potest intelligi aliquid relatiuè dici ad alterum, nisi econuerso illud relatiuè diceretur ad ipsum. sed res aliæ relatiuè dicuntur ad deum, vtpote secundũ suum esse quod à deo habent, vt ostensum est, ab ipso dependentes. Deus igitur econuerso relatiuè ad creaturas dicetur.

3 Adhuc, similitudo est relatio quædam. deus autem, sicut & cætera agentia, sibi simile agit. dicitur igitur aliquid relatiuè de ipso.

4 Amplius, scientia ad scitum relatiuè dicitur: deus autem non solùm suiipsius, sed etiam aliorum scientiam habet: igitur aliquid relatiuè dicitur de deo ad alia.

5 Adhuc, mouens dicitur relatiuè ad motum, & agẽs ad factum: deus autẽ est agens & mouens, nõ motum, vt ostensum est: dicuntur igitur de ipso relationes.

†Cap.13. & 39. 6 Item, primum relationem quandam important: similiter & summum. ostensum est autem in primo †, ipsum esse primum ens, & summum bonũ. patet igitur quòd multa de deo relatiuè dicuntur.

Super cap. 11.

POstquam determinauit sanctus Thomas de potẽtia dei, consequenter de relationibus diuinis ad creaturas determinat. Circa hoc autem tria facit. Primò enim agit de ipsis quantum ad prædicationem, secundò quantum ad esse ipsarũ, cap.12. tertiò quãtum ad multitudinẽ, cap.14.

Quantũ ad primũ ponitur conclusio, De deo aliquid relatiuè dicitur respectu sitorũ effectuum. i. aliquod nomẽ relationem ad creaturas importans cõuenienter deo attribuitur. probatur, tum quia potentia deo conuenit vt ostensum est, potentia autem dicit habitudinem principij ad principiatum, tum quia creaturæ dicuntur ad deum relatiuè. non potest autem intelligi aliquid relatiuè dici ad alterum, nisi econuerso illud relatiuè dicatur ad ipsum, tum quia deus agit sibi simile. similitudo autẽ relatio est, tum quia habet de aliis scientiam, scientia autem refertur ad scibile. tum quia est mouens & agens, quæ dicuntur relatiuè ad motum & factum, tum quia est primum & summum bonum, hæc autem habitudinem dicunt.

ADVERTENDVM quòd licet quandoque primum negatiuè dicatur, vt in scriptura dicitur primo genitus, ante quẽ nullus est genitus: aliquando tamen dicitur etiam relatiuè, vt dicatur primum, quod alia omnia præcedit secundum aliquem ordinem. In secundo seniũ accipit hoc loco primum S. Tho. non autem in primo.

Vtrum in termino relatiui oporteat relationẽ poni ad hoc vt terminet.

OCCVRRIT autem dubium circa propositionẽ hanc assumptam in secunda ratione. Non potest intelligi aliquid relatiuè dici ad alterũ, nisi econuerso illud relatiuè dicatur ad ipsum, videtur enim velle S. Th. in omni termino relatiui oportere poni relationẽ, & sic etiã in deo esse relationem ad creaturam, quia relationem terminat creaturæ. Arguitur enim contra hoc multipliciter. Primò, quia secundũ Arist. 5. Met. cap. de ad aliquid. tertio modo dicuntur relatiua quæ dicuntur ad aliquid, quia alterum refertur ad reliquum, sed non econuerso, relationes autem inter deum & creaturam pertinent ad tertium modũ. ergo quantũs creatura referatur ad deum, non oportet deum ad creaturam referri, quia eius terminet relationem. Secundò actus est prior potentia, quia diffinitur potentia per actum, vt dicitur 9. Met. sed non diffinit actus potentiam, nisi vt est eius terminus. ergo vt est eius terminus, est prior potentia, sed non est prior vt correlatiuũ, sed tantùm vt absolutum. ergo non est terminus vt correlatium, sed vt absolutum. ergo ex eo quòd aliquid est terminus, non oportet ipsum relatiuè dici. Tertiò, relatiuum vt relatiuum primò diffinitur per terminum. ergo terminus vt terminus prior est diffinitione ipso relatiuo. cõsequentia patet ex 7. Met. vbi substãtia ponitur accidere prior diffinitione, quia accidens per substantiam diffinitur. ergo non requiritur relatio in termino, vt terminus est. Quartò, nullo intellectu considerante scientia refertur ad scibile, & similiter creatura ad deum, sed relatio rationis non est remoto opere intellectus, cùm non habeat esse nisi in intellectu. ergo relatio rationis in scibili & in deo non fuit ratio terminandi relationem scientiæ & creaturæ. Esset etiam dubium, quomodo deus in tertia ratione dicitur similis creaturæ, sed de hoc satis dictum est in primo, cap. 29.

A Duitentiam dubii huius considerandum est quòd Sotus in primo. d. 30.q.1 propter adductas rationes tenet q̃ propter terminationem relationum creaturarum ex tempore ad deum, nõ oportet ponere aliquam relationem in deo, nec nouam, nec antiquam: cuius oppositum & hic & alibi videtur tenere S. Th. Thomistæ autem quidam tenentes oportere deum relatiuè dici, si debeat relationem creaturæ terminare, in duas sententias diuiduntur. quidam enim tenent quòd terminus relatiui nunquã relationem terminaret, nisi ei conueniret aliqua relatio rei ant rationis, sed dicũt quòd relatio nõ est sibi formalis relatio terminandi, sed ipsum absolutũ ratione absoluti terminat. Alii verò dicunt duo. Primum est, quòd terminus non terminat ratione absoluti, sed ratione relationis, eò quòd terminat vt correlatiuum. Secundũ est, quòd in duobus primis modis relatiuorum terminat ratione relationis in ipso existentis, relatiuis autem tertii modi terminat ratione relationis existentis in altero extremo, à qua extrinsecè in esse relatiuo deriuatur. probant autem suam positionem, tum quia si terminus relatiui esset absolutum, duplum non diceretur ad dimidium, nec seruus ad dominum, cuius oppositum dicunt expositores. tum quia oporteret in diffinitione creaturæ deum cadere sub propria ratione absoluta, tum quia relationum de necessitate etiam exigit in sua diffinitione correlatiuum, vt id ad quod dicitur, & sic nulla esset ratio quare exigeret absolutum. tum quia in diuinis non possent saluari relationes ad intra, nisi ponendo personas distingui realiter secundum absoluta. Mihi autem videtur dicendum quòd dupliciter terminus relatiui considerari potest. vno modo absolutè, pro eo ad quod dicitur relatiuum, alio modo pro eo vt à nobis concipitur per modum termini diffinientis relatiuum. Si primo modo consideretur, sic in relatiuis quidem primi & secundi modi oportet esse relationem ex parte termini, quia in termino est eadem ratio & causa relationis, quæ est in relatiuo ad ipsum terminato. in relatiuis verò tertii modi non oportet ex parte termini relationis realis esse relationem, cùm non sit in ipso causa aliqua relationis ad relatiuum quod ad ipsum terminatur. propter quod dicitur 5. Me. quòd in hoc genere vnum extremorum dicitur relatiuè, non quia ipsum ad aliud dicatur, sed quia aliud dicitur ad ipsum. Vnde in vno ponitur tantùm relatio rationis, quantus in altero sit relatio realis. Constat autem quòd relatio rationis non est actualiter in re nullo intellectu considerante, & tamen nullo intellectu considerante illud extremum est id ad quod dicitur aliud relatiuum reale. ideo oportet dicere quòd in huiusmodi terminis in quo non est realis relatio, terminat ratione absoluti tantum, non autem ratione alicuius relationis existentis in ipso, aut secundum rem, aut secundũ rationem. patet autem hoc esse de mente Sa. Th. po.q.7.ar. 10.4. vbi tenet quòd cũ hoc nomen dominus, tria importet. scilicet potentiam coercendi subditos, ordinem ad subditos, & terminationem ordinis subditorum ad dominum, huius nominis significatio inuenitur in deo non quantũ ad ordinẽ ad subditos, sed quantũ ad potentiam coercendi, & quantum ad terminationẽ ordinis subditorũ ad dominum: ex quibus apparet ipsum velle quòd deus relationem creaturæ ad ipsum terminat absq; aliquo ordine ipsius ad creaturã. Nec valet dicere quòd terminat tantũ fundamentaliter, nõ autem formaliter quia secundũ hãc cõsiderationem terminare formaliter est esse id ad quod dicitur relatiuũ. cõstat autem secundũ hæc verba S. Th. quòd creatura dicitur ad deum etiã nullo posito ordine dei ad creaturam, cũ hoc sibi cõueniat etiam nullo intellectu cõsiderante. Si autem terminus secũdo modo cõsideretur, sic oportet in termino relationem poni in omni modo relatiuorũ. In primo quidẽ & secũdo modo realem, in tertio verò modo secundũ rationem. Nam non possumus intelligere siue cõcipere aliquid sub ratione termini relatiuum diffinientis, nisi ipsum cum quodã ordine ad ipsum relatiuũ apprehẽdamus. Et hoc est quod intellexit S. Th. hoc loco dũ dixit quòd nõ potest intelligi aliquid relatiue dici ad alterũ, nisi econuerso illud relatiuè dicatur ad ipsum. Et 1.sen.d. 3.ar.3. dum dixit quòd intellectus noster non potest accipere aliquid relatiuè ad alterum dici, nisi ipsum sub opposita habitudine intelligat. Rationes etiam secundæ opinionis Thomistarũ, excepta quarta, hoc secundũ dictum probãt, non autem aliquid probant contra primũ dictum, vt satis patet. Prima enim procedit de relatiuis primi & secundi modi, in quibus concedimus relationem in termino contineri.

Ad secundũ verò negatur consequentia, licet enim deus sit absolutè terminus quantum ad suum absolutum, non tamen diffinit relatiuum, nisi vt cum habitudine opposita cõcipitur. Ad tertiam similiter dicitur, quòd probat terminum vt conceptum per modum termini diffinientis includere relationem, quod vtique concedimus. Ad quartam, negatur consequentia, quia cùm dicimus relatiuum terminari ad absolutum, intelligimus, nisi ipsa relatio sit fundamentum subsistens, sicut est in diuinis relationibus personalibus, tunc enim idem est relatio, & habens relationem, ideo terminus relatiui est relatiuum formaliter. Considerandum vlterius, quòd secundum dictum prædictæ opinionis nullo modo videtur de mente sanct. Tho. esse. Vult enim hæc opinio quòd deus nullo intellectu considerante relatiuè dicatur ratione relationis existentis in creatura, & quòd proprium est relatiuorum tertii modi, vt aliquid dicatur relatiuum realiter propter relationem in altero extremo realiter existentem, & cùm terminus relatiui sit correlatiuum, vult deum esse terminum rationem relationis existentis in creatura. Contra hoc enim est expresse San. Th. inferius cap. 13. vbi inquit quòd à relatione exterius existente non inuenitur aliquid denominari, sed ab inhærente, & loquitur de relationibus quibus deus refertur ad creaturas. Nec valet dicere hanc esse mentẽ San. Th. quòd à relatione extrinseca non potest aliquid formaliter denominari: vt scilicet per illam dicatur formaliter relatiuum, sed bene potest ab ea aliquid realiter denominari, vt sit. scilicet secundum rem. Oportet enim secundum determinationem ipsius opinantis, terminum relatiui esse relatiuum, nõ tantùm materialiter, sed etiam formaliter, alioquin non responderet ad propositum, nullo autem intellectu considerante deus secundum ipsum terminat relationem creaturæ vt relatiuum est. ergo si non est relatiuum nisi per relationem creaturæ, oportet ipsum dicere quòd formaliter nõ tantùm realiter dicitur relatiuè ex relatione exterius existente, cuius oppositum dicit sanctus Thomas etiam secundum ipsius expositionem.

A relatione extrinseca nihil relatiuè denominatur.

Videtur autem huius opinionis author deceptus esse ex malo intellectu verborũ S. Thomæ prima parte loco prælegato ad quartũ, vbi dicitur quòd deus dicitur relatiuè ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum, sicut inquit philosophus 5. metaphysicæ de scibili respectu scientiæ. Ipse enim hæc verba intelligit quasi velit dicere San. Thomas quòd ipsa relatio creaturæ ad deum præcisè sumpta. est tota ratio quare deus dicatur dominus creaturæ aut creator relatiuè realiter, ita q̃ nihil aliud requiratur ad hoc vt dicatur dominus ex parte relationis, licet requiratur ex parte dei potestas coercendi. Cùm tamen dicat in eodem loco, quòd à relationibus realiter existentibus in re, non est inconueniens Deum denominari, secundum tamen quòd cointelliguntur per intellectum nostrum oppositæ relationes in deo. Ex quibus datur intelligi ipsas quidem relationes creaturam esse causam denominationis, sed formam denominatam esse relationem rationis, relationi creaturæ cointellectam & remota operatione intellectus, per quam relatio rationis Deo attribuitur, non posse Deum ab ipsa relatione creaturæ relatiuè formaliter denominari. Adducta autem verba Sancti Thomæ sic ego intelligo, quòd Deus dicitur relatiue ad creaturam, quia creatura ad ipsum refertur, id est, habet ex eo quòd terminat relationem creaturæ ad ipsum, vt concipiatur cum opposita relatione rationis ad ipsam, & sic relatiuè dicatur, non autem quòd à creaturæ relatione formaliter denominetur. est enim relatio

Quomodo deus ad creaturam refertur.

est intelligi, si concipiatur vt taliter terminans, cum habitudine dominii ad subditos. vnde argumentum est pro prima parte determinationis factæ. Dicitur secundò, quòd etiam nullo intellectu considerante actualiter, in ratione huius terminum scibile importata includitur relatio ad scientiam: non enim oportet ad hoc vt conceptus aliquis per nomen importetur, quòd semper actu cogitetur. sufficit enim quòd nomen sit impositum ad significandum rem mediante tali conceptu: ad hoc autem vt terminus formaliter dicat relationem, sufficit vt conceptus per nomẽ termini diffinientis importatus, quo mediante nomen est rei impositum, relationem importet.

Quòd relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in Deo. Cap. 12.

Idẽ pri.sen. d.30.ar.3.de po.q.7.art. 10.

HIuiusmodi autem relationes quæ sunt ad suos effectus, realiter in Deo esse non possunt. Non enim in eo esse possent sicut accidentia in subiecto, cùm in ipso nullum sit accidens, vt in primo lib. † ostensum est: nec etiam possent esse ipsa dei substantia. Cùm enim relatiua sint quæ secundum esse ad aliud quodammodo se habent, vt Philosophus dicit in prædicamentis: oporteret quòd dei substãtia hoc ipsum quod est, ad aliud diceretur: quod autem hoc ipsum quod est, ad aliud dicitur, quodammodo ab ipso dependet, cùm nec esse nec intelligi sine eo possit: oporteret igitur quòd dei substantia ab alio extrinseco esset dependens, & sic non esset per seipsum necesse esse, vt in primo libro † ostensum est: non sunt igitur huiusmodi relationes secundum rem in deo. †Cap.13. †Cap.15.

2 Item, ostensum est in primo libro † quòd deus omnium entium est mensura: comparatur igitur deus ad alia entia sicut scibile ad scientiam nostram, quod eius mensura est: nam ex eo quòd res est vel non est, opinio vel oratio vera vel falsa est, secundum Philosophum in prædicamẽtis: scibile autem licet ad scientiam relatiuè dicatur, tamen relatio secundum rem in scibili non est, sed in scientia tantùm: vnde secundum Philosophum in 5. Metaphy. † scibile dicitur relatiuè: non quia ipsum referatur, sed quia aliquid aliud ad ipsum refertur: dictæ igitur relationes in deo non sunt realiter. †Cap.25. †Te.cõ.20.

3 Adhuc, relationis prædictæ dicuntur de deo nõ solùm respectu eorum quæ sunt in actu, sed etiam respectu eorum quæ sunt in potentia, quia & eorum scientiam habet, & respectu eorum dicitur & primum ens, & summum bonum: sed eius quod est actu, ad id quod non est actu, sed potentia, non sunt relationes reales: aliàs sequeretur quòd essent infinitæ relationes actu in eodem, quum numeri infiniti in potentia sint maiores binario, quibus omnibus ipse est prior. Deus autem non aliter, refertur ad ea quę sunt actu, quàm ad ea quę sunt potentia: quia nõ mutatur ex hoc q̃ aliqua producit. Non igitur refertur ad alia per relationem realiter in ipso existentem.

4 Amplius, cuicunque aliquid de nouo aduenit, necesse est illud mutari vel per se vel per accidens. Relationes autem quædam de nouo dicuntur de deo, sicut quòd deus est dominus vel gubernator huius rei quæ de nouo incipit esse. Si igitur prædicaretur aliqua relatio realiter in deo existens, sequeretur quòd aliquid deo de nouo adueniret, & sic quòd mutaretur vel per se, vel per accidens: cuius contrarium in primo libro † ostensum est. †Cap.13.

Quomodo in relatiuis tertii modi vterq; termi nus dicitur relatiuè.

A D rationes Scoti in quantum aliquo modo contra determinata esse possunt, respondendo dicitur ad primũ primo, quòd mẽs Arist. 5. Meta. est quod aliquid dicitur relatiuè & ad aliud, non propter aliquam relationem realem existentem in ipso, sed propter realem relationem existentem in altero, tanquam ex causa, quare in ipso fit relatio rationis, à qua formaliter dicitur relatiuè. & quare dicatur terminatiuè realiter relatiuum & fundamentaliter. Dicitur secundò, quòd terminus relatiui, vt per modum diffinientis concepti, dicitur etiam formaliter relatiuum, non quia dicat relationem realem, sed quia habet relationem rationis, & nomen significans ipsum relatiuè includit ordinem in suo conceptu ad correlatiuum, siue sit ordo realis, siue ordo rationis: vt & sic in relatiuis etiam tertii modi in vtroq; extremorũ includitur relatio, vt superius est expositum: scientia enim refertur ad scibile, & creatura ad creatorem: cõstat autem conceptus importatos his nominibus, scibile & creator, esse conceptus relatiuos: est enim scibile aliqua scientia scibile, & creatura alicuius creatoris creatura, secundũ quòd ista nomina relatiuè dicuntur. Dicitur tertiò, quòd licet nullo intellectu considerante, in re quæ scibilis dicitur, non sit relatio realis, est tamen in ipsa relatio rationis secundum proximum fundamentum, inquantum actualiter terminat relationẽ scientiæ ad ipsum, & sic de aliis. Vnde quod dicit prima opinio, nihil posse esse terminum relatiui, nisi habeat in se relationẽ ad ipsum, intelligitur, aut formaliter, aut proxime fundamentaliter. quod enim actualiter terminat ordinem alicuius relatiui ad ipsum, habet in se vnde concipi possit in ordine ad ipsum relatiuum, & sic potest dici illius correlatiuum: sicut licet priuatio non sit formaliter in subiecto realis forma, sed sit tantum in intellectu, dicitur tamen subiectũ realiter priuatum, quia caret ea illa forma quam natum est habere. Vnde ad argumentum dicitur quòd procedit ex falso intellectu verborum Arist. ac. si diceret in relatiuis tertii modi in altero relatiuorum nullam esse relationem, neque rei, neque rationis, neq; actualem, neq; proximè fundamentalem, cùm tamen intelligat in altero non esse relationem realem: vnde accepta Arist. mente negatur consequentia. Ad secundum negatur minor: actus enim vt prior potentia, non diffinit potentiam, vt terminus quantum pertinet ad mẽtem Arist. in illo loco, sed diffinit secundũ quòd vtrũque illorum secundum suam essentialem rationem absolutam consideratur, secundum quam ratio actus est prior ratione potentiæ, & ponitur in eius diffinitione sicut subsistantia in diffinitione accidentis: non enim inconuenit res quæ relatiuè denominatur habere inter se ordinem prioris & posterioris, & vtrum poni in diffinitione alterius, sed non econuerso: quãuis vt relatiua sunt, simul sint natura & intellectu: vt dicitur pri. par. vbi suprà.

Ad tertium negatur prima consequentia, quia licet in absolutis diffiniens sit prius diffinito, sicut substantia accidente, in relatiuis tamen non est sic, quia relatiua sint simul natura & cognitione si sint rectè assignata, & ideo mutuò se diffiniant.

Ad quartum dicitur quòd nullo intellectu considerante, in scibili & in deo est relatio rationis fundamentaliter proximè, non autem actualiter & complerè, hoc autem sufficit ad hoc vt aliquid dicatur ad alterum relatiuè per modum termini absolutè. Ex hoc enim quòd deus habet potentiã coercitiuam subditorum, & actualiter terminat relationem subditorum ad ipsum, natus

Super cap. 12.

QVum ostensum sit aliquid relatiuè ad creaturas de deo dici, restat inquirendũ quòd esse dicant huiusmodi relationes dictæ de deo. Circa quod duas ponit cõclusiones Sa. Thomas. Primam in præsenti capitulo: secundã, in sequẽti. Prima cõclusio est, Relationes dei ad suos effectus realiter in deo esse nõ possunt. Probatur primò. Nõ possunt in eo esse vt accidentia, quum in ipso nullũ sit accidẽs. nec vt substantia dei, quia substãtia dei hoc ipsum quod est, ad aliud diceretur, vt patet ex prædicamẽtis Aristotelis, & sic dependeret ab aliquo extrinseco: quod enim hoc ipsum quod est, ad aliud dicitur, ab ipso dependet, quum nec esse nec intelligi possit sine eo, & per consequens non esset ens necesse esse.

SED videtur ista ratio non concludere, per ipsam enim similiter probaretur nullam relationem personalem in Deo esse idem realiter cum essentia diuina, quia quum esse relationis sit ad aliud se habere, si relatio erit idem cum essentia, oportebit deum secundum id quod est, ad aliud se habere, & sic nõ erit ens per seipsum necesse esse. Respondetur q̃ non eod. modo procedet

Universidad de Deusto
Biblioteca

ce ſeret ratio de relationibus perſonalibus, ſicut procedit de relationibus ad creaturas. In iſtis enim relatio terminatur ad aliud omnino extraneum à diuina natura: ideo ſi eſſentia diuina eſſet talis relatio, dependeret ab aliquo extraneo, & ſic non eſſet deus neceſſe eſſe per ſeipſum, quod enim eſt per ſe autem perſonales non terminantur ad aliud extrinſecum à diuina eſſentia, ſed ad perſonam quæ eſt idem cum eſſentia diuina, quæ eſt etiam eſſentia alterius perſonæ. non repugnat autem ei quod eſt per ſe neceſſe eſſe referri ad aliquid quod eſt idem ſibi ſecundum ſubſtantiam, & ſic ad ipſum dependere, quod abſque illo eſſe non poſſit. Neque enim poteſt eſſe deus abſque perſonis, nec vna perſona abſque alia.

Secundò, ſicut ſe habet ſcibile ad ſcientiam noſtram, ita deus ad res creatas, quia ſicut ſcibile eſt menſura ſcientiæ, ita deus eſt omnium entium menſura, vt oſtenſum eſt in primo libro, ſed ſcibile non refertur ad ſcientiam relationis, ne reali in ipſo exiſtente, vt patet quinto Metaphyſicæ, ergo nec deus ad creaturam. De ſcibili quomodo referatur, & de aliis in quibus relatio realis eſt in vno extremo tantùm, determinatum eſt in præcedenti capitulo: & eſt oſtenſum quomodo verba Ariſtotelis ſint intelligenda.

Tertiò, huiuſmodi relationes dicuntur nõ ſolùm reſpectu eorum quę ſunt in actu, ſed etiam reſpectu eorum quæ ſunt in potentia, quum & eorum quę ſunt in potentia, ſcientiam habeat, & reſpectu eorum ſit primum ens, & ſummum bonum. ſed eius quod eſt actu, ad id quod eſt in potentia, non eſt relatio realis: alioquin infinitæ relationes eſſent actu in eodem. binarius enim eſt prior infinitis numeris ipſo maioribus qui ſunt in potentia. ergo non referetur deus ad creaturas quæ ſunt actu aliqua relatione reali. probatur conſequentia, quia deus non aliter refertur ad ea quæ ſunt actu, quam ad ea quę ſunt in potentia.

Eius quod eſt in actu ad id quod eſt in potentia, nõ eſt relatio realis.

CIRCA ISTAM propoſitionem, Eius quod eſt actu, ad id quod eſt in potentia, non eſt relatio realis: aduertendum ex doctrina ſancti Thomæ, potentia, quæſtione ſeptima, articulo vndecimo, quòd relatio realis eſt ordo rei ad rem extra intellectum, ita quòd nullo intellectu conſideratæ illæ res inter ſe talem ordinem habent. ad hoc autem quòd talem ordinem aliqua inter ſe habeant, oportet quòd vtrunque ſit ens actu. ſicut enim altæ formæ accidentales actu non conueniunt niſi exiſtentibus, ita ordo medius inter aliqua illis realiter non conuenit niſi exiſtant. illud enim quod realiter refertur, ideo realiter refertur, quia habet aliquam realem formam in ſe, ad quam talis ordo conſequitur. Id etiam quod terminat huiuſmodi ordinem, habet vt terminet ex aliqua reali forma inexiſtente, vt patet diſcurrendo per omnes modos relationum. Qua ergo ens in potentia non habet actu exiſtentiam, ideo entis in actu ad ens in potentia non eſt relatio realis.

Si autem obiciatur, quia aliquid eſt realiter imago non exiſtentis, & memoria, & productiuum, & huiuſmodi quæ relatiuè dicuntur ad nõ ens, vt arguit Gregorius in primo ſen. apud Cap. d. 30. reſpondetur & dicitur primò, quòd dicitur aliquid realiter productiuum alicuius aut imago, aut memoria, non propter realem relationem in ipſis exiſtentem, ſed propter eorum realem entitatem relatiuè conceptam. Nomina enim relationem importantia ſecundum rationem, ſæpenumero dicuntur de rebus extra animam exiſtentibus, eò quòd ſignificent rem abſolutam mediante conceptu relatiuo: non enim inconuenit aliquod ſecundum ſe abſolutũ concipi ab intellectu in ordine ad aliud, & intelligi collatiuè, ſicque mediante tali conceptu relatiuo aliquo nomine ſignificari. Dicitur ſecundò ſi arguitur ſic, Imago conuenit alicui realiter, & eſt relatiuum, ergo eſt relatiuum realiter quòd committitur fallacia compoſitionis & diuiſionis. non enim eſſe relatiuum determinat hoc quod eſt conuenire realiter, nec econuerſo, vt liceat ex diuiſis inferre coniunctum, conſequentia enim realiter alicui non attribuitur imagini inquantum relatiuum eſt, ſed inquantum abſolutum reale importat, licet ſub conceptu relatiuo illud ſignificet.

Deus nõ aliter refertur ad ea quæ ſunt actu, quã ad ea quę ſunt in potentia.

CIRCA illam propoſitionẽ, Deus non aliter refertur ad ea quæ ſunt actu, quàm ad ea quæ ſunt in potentia, conſiderandum, quòd ratio quare aliquid prius referebatur actu ſecundum rationẽ tantũ. poſtea verò etiam realiter refertur, eſt quia fit aliqua mutatio in re, per quam alius ſibi modus relationis cõtingit, ſicut ſortes inquantũ generatiuus Platonis referebatur ſecundũ rationem ad Platonẽ nondum exiſtentem, poſtquam autẽ generauit, refertur realiter, quia mutatus eſt de agente in potentia ad agens in actu, ſi autem nulla eſſet facta mutatio in ſorte ſaltẽ de ocio ad opus, non eſſet mutatus relationis modus. poteſt enim nouа relatio aduenire alicui aliquo modo abſque eius mutatione, vt dicitur 5. phyſicorũ. Idem tamen non poteſt prius ad idem referri relatione rationis, & poſtea reali relatione, niſi ex aliquo ſibi aduenien te quod prius non inerat. Deus autem nullo modo mutatur etiam de ocio ad operationem, quia ſua operatio eſt ſua ſubſtantia, ideo non aliter refertur ad res dum ſunt actu quàm referebatur dum erant in potentia. Vnde ſan. Th. pro ratione ductæ propoſitionis adducit, quia non mutatur ex hoc quòd aliqua producit.

Quomodo vna relatio vnũ terminũ requirat.

CIRCA illam conſequentiam, ſi quod eſt actu, referetur realiter ad id quod eſt in potentia, eſſent infinitæ relationes actu in eodem, vt in binario reſpectu numerorum: dubitatur, quia ſecundum San. Th. tertia q. 35. ar. 5. & 3. ſen. d. 8. ar. 5. vnitas & pluralitas relationis non attenditur ſecundum terminos, ſed ſecundum cauſam & ſubiectum, ergo quantumcunque numeri ſint infiniti, quibus binarius eſt prior: non oportet infinitas in ipſo relationes eſſe, ſed vnica relatione reali poſſet ad omnes referri, ſicut docens philoſophiam vnica relatione ad omnes quos philoſophiam docet, refertur. Reſpondetur quòd vnitas & pluralitas relationis non attenditur quidem ſecundum vnitatem vel pluralitatem materialem terminorum, ſed bene attenditur ſecundum vnitatem & pluralitatẽ formalem, cui vnitas aut pluralitas fundamenti correſpondet. Vnde in locis prælegatis tenet San. Th. q. ſi idem magiſter aliquos docet grammaticam, alios verò philoſophiam, vna relatione refertur ad omnes ſuos diſcipulos grammaticæ, alia verò ad diſcipulos philoſophiæ. eſt enim ibi duplex terminus formalis, inquantum illi ſunt grammaticæ diſcipuli, iſti verò philoſophiæ. In propoſito ergo quia binarius refertur ad omnes alios numeros tanquam ad terminos formales, non autem tanquam ad materiales, cùm vnus numerus ſit ad binarium duplus, alius verò triplus, alius quadruplus, & ſic de aliis in infinitũ, & per conſequens binarius ſit prior illo numero vt ſubduplus, illo verò vt ſubtriplus, & ſic alia & alia ratione proportionis ad diuerſos numeros referatur, ſintque in ipſo diuerſa fundamẽta formaliter: ſi omnes eſſent reales relationes, oporteret infinitas reales relationes actu eſſe in binario. Si autem iterum inſtaretur quòd hoc non eſt inconueniens apud ponentes relationem à fundamento realiter non diſtingui, dicerent enim quòd ſicut non eſt inconueniens vnam & eandem albedinem eſſe ſimilitudinem reſpectu alterius albi, & diſſimilitudinem reſpectu alicuius nigri, ita non eſt inconueniens in vno binario eſſe infinitas relationes reales diſtinctas tantùm ſecundum rationem, ſic enim non ponitur infinitum in actu ſecundum numerum, cùm non ſit ibi multa realiter diſtincta, ſed vna duntaxat entitas ex ſe in infinitos terminos ordinata, & ſecundum rationem diſtincta. Reſponderent fortaſſis illam opinionem tenentes quòd apud S. Th. inconueniens eſt in vno eſſe infinitas relationes ſpecificas ſola ratione diſtinctas, habentes tamen extra intellectum quidquid ad rationem & eſſentiam vniuſcuiuſque relationis pertinet. eſt enim proprium diuinæ eſſentię infinita hoc modo continere in vna ſimplici eſſentia.

Ex iſtis patet ſolutio eiuſdam dubii in doctrina San. Tho. quomodo ſcilicet filius vnica relatione referatur ad patrem & matrem, qui ad ipſum duabus relationibus realibus ſpecificè diſtinctis paternitate ſcilicet & maternitate referuntur, cum apud San. Thomam prima quæſt. 39. art. 2. duabus relationibus ſpecificè diſtinctis non poſſit vnica relatio reſpondere. dicitur enim iuxta prædicta quòd in filio eſt vnica relatio materialiter, ſicut fundamentum filiationis in ipſo eſt materialiter vnum: ſunt autem duæ relationes formaliter, ſicut & fundamenta formaliter ſunt plura. quemadmodum enim pater & mater alia & alia ratione ſunt principium generationis filii, ita alia ratione filius accipit à patre naturam, & alia ration a matre: & ideo licet vno nomine, ſ. filiationis, ſignificetur relatio filii ad patrem, & relatio eius ad matrem, ſunt tamen plures filiationes in ratione relationis, quanus in ratione rei ſint vnum. Vnde quod inquit S. Th. quoniam duabus relationibus ſpecificè diſtinctis non poteſt vnica relatio ex oppoſito reſpondere: intelligitur de vnitate formali relationis, ſiue de vnitate eius in ratione relationis, non autem de vnitate materiali, ſiue de vnitate in ratione rei. Patet autem hoc eſſe de mente ſancti Thomæ, ex iis quæ dicit in loco allegato de tertia parte in reſponſione ad vltimum argumentum.

Quartò, ſi eſſent realiter in deo, oportet deum mutari, aut per ſe, aut per accidens, ſed huius oppoſitum oſtenſum eſt in primo, ergo &c. probatur ſequela, quia aliquæ relationes de nouo illi aduenirent: cuicunque autẽ aliquid de nouo aduenit, neceſſe eſt illud mutari, vel per ſe, vel per accidens.

SED non videtur probatio huius conſequentiæ efficax eſſe. ſi enim vniuerſaliter accipiatur maior, vt ly aliquid ſe extendit ad abſolutum & relatiuum, falſa eſt. Nã vt dicitur 5. phyſi. relatio alicui aduenit de nouo nõ per ſubiecti, ſed per alterius mutationem: ſicut me non mutato incipio alicui ſimilis eſſe propter eius mutationem qua accepit eandem quam ego habeo qualitatem. Si verò accipiatur in abſolutis, eſt quidem vera, ſed tunc committitur fallacia figuræ dictionis: arguendo ſic, Cuicunque aliquid de nouo accidit, illud mutatur. ſed deo aliqua relatio de nouo aduenit, ergo mutatur. ſub abſoluto enim ſubſumitur relatiuum. Reſpondetur quòd maior propoſitio eſt vniuerſaliter vera; & intelligitur quòd cuicunque aliquid realiter ſiue ſecundum entitatem aduenit, mutatur. cùm enim mutari nihil aliud ſit quàm aliter ſe habere nunc quã prius, & id cui aliquid reale aduenit de nouo, aliter ſe habeat quã prius, neceſſe eſt cui vt aliquid reale aduenit, de nouo mutetur. Cùm inſtatur quia per Philoſophũ relatio aduenit alicui abſq; ſui mutatione, & loquitur de relatione reali: dicitur q. loquitur de relatione reali quantũ ad ſuæ rationis complementum, non autem quantum ad ſuam entitatem. Contingit enim aliquãdo quòd relatio eſt in aliquo ſecundum entitatem ſuam, non tamen habet cõpletè rationem relationis, quia terminus nõ coexiſtit, ſecundum autem termino incipit habere cõpletè rationẽ relationis, & hoc eſt abſq; mutatione eius cui ſic aduenit. Relatio autem quæ de nouo aduenit deo, ſi eſſet realis, adueniret ei ſecundum ſuam entitatẽ, quia in re æterna non eſt aliquid reale ab æterno, per quod ad rem tẽporalem ordinetur, & ab ipſa depẽdeat ex ſe. Ita puto reſponderent tenentes relationem à fundamento non diſtingui. Secundum autem ponentes eam diſtingui à fundamento, diceretur quòd relatio non aduenit totaliter, & ratione fundamenti de nouo abſque ſubiecti mutatione: ſed præexiſtente fundamento bene poteſt completiuè aduenire abſque ſubiecti mutatione, per quandam ſ. naturalem reſultantiam. Si autem relationes quæ de nouo adueniunt deo, eſſent reales, oporteret illas aduenire de nouo, non ſolùm completiuè, ſed etiam totaliter, & quantum ad fundamentum: quia vbi fundamentum realis relationis eſt abſque relatione, quandam videtur habere imperfectionem, eò quòd natũ ſit aliquid reale ab ipſo emanare intrinſecè, quod propter defectum termini formalis non emanat. in re autem æterna non poteſt eſſe aliquid, huiuſmodi imperfectionem includens, ideo per aduentum nouæ relationis oporteret aliquam in deo fieri mutationem.

Quòd relationes quibus deus ad res alias refertur, non ſunt res extra deum exiſtentes. Cap. 13.

Idem dep. q. 7. artic. 11.

NOn autẽ poteſt dici q. relationes prædictę ſint exiſtentes exterius, quaſi res aliquę extra deum. Cùm enim deus ſit primũ entiũ, & ſummũ bonorũ, oporteret ad alias etiã relationes quæ ſunt aliquæ res, dei relationes referri: & ſi illæ ſint ite rũ res aliquę, oportebit iterũ tertias relationes aduenire: & ſic in infinitum. non igitur relationes quibus deus ad res alias refertur, ſunt res aliquæ extra deũ exiſtẽtes.

2 Item, duplex eſt modus quo aliquid denominatiuè prædicatur. Denominatur enim aliquid ab eo quod extra ipſum eſt: ſicut à loco dicitur aliquid eſſe alicubi: & à tempore aliquando. Aliquid verò denominatur ab eo quod ineſt, ſicut ab albedine albus. A relatione verò non inuenitur aliquid denominari quaſi exterius exiſtente, ſed inhærente. nõ enim denominatur aliquis paternitate quæ ei ineſt. Non igitur poteſt eſſe quòd relationes quibus deus ad creaturas refertur, ſint res aliquæ extra ipſum. Quum igitur oſtenſum ſit quòd non ſint in ipſo realiter, & tamen dicũtur de deo: relinquitur quòd ei attribuantur ſecundum ſolum intelligentiæ modum, ex eo quòd alia referuntur ad ipſum. Intellectus enim noſter intelligendo aliquid referri ad alterum, eo intelligit relationem illius ad ipſum, quanuis ſecundum rem quandoque non referatur.

Et ſic etiam patet quòd alio modo dicuntur de Deo prędictæ relationes, & alio quæ de Deo prædicantur. Nam omnia alia, vt ſapientia, voluntas, eius eſſentiam prædicant, relationes verò prædictæ minimè, ſed ſecundum modum intelligendi tãtùm: nec tamen intellectus eſt falſus. Ex hoc enim ipſo quòd intellectus noſter intelligit relationes diuinorum effectuum terminari in ipſum Deum, aliqua prædicat relatiuè de ipſo: ſicut & ſcibile relatiuè intelligimus, & ſignificamus ex hoc quòd ſcientia refertur ad ipſum.

Super cap. 13.

SEcunda concluſio eſt. Prædictæ relationes non ſunt exiſtentes exterius quaſi res aliqua extra Deum. Circa hanc autem tria facit Sanctus Thomas. Primò enim probat concluſionem. Secundò infert duo corollaria, tam ex ipſa quàm ex præcedenti concluſione. Tertiò quoddã dubium remouet. Probatur ergo primò, quia aliter oporteret in infinitũ aduenire Deo relationes reales ad aliquid eius extrinſecum. Probatur conſequentia, quia Deus eſt primum ens & ſummum bonũ reſpectu omnis entitatis extrinſecè. Si ergo relationes quibus ad res alias vt primum ens & ſummum bonum refertur, ſunt res extra Deum exiſtentes, oportet vt per alias relationes ad illas extrinſecas relationes referatur, & ſic in infinitum.

A D hanc rationem poſſet aliquis dicere, quòd licet Deus aliqua ratione referatur ad res, ad ipſam tamen relationẽ non refertur alia relatione. ſed hoc nihil eſt dictu, quia ſi ponantur relationes reales extra Deũ habentes eſſe tanquam ſint entia à Deo diſtincta, reſpectu illarum, ita eſt primum ens & ſummum bonũ, ſicut reſpectu aliorũ, ideo oportet vt ad illas aliis relationibus realibus extrinſecis referatur, ſi ad alia vt primum ens & ſummum bonum eſt, ta libus relationibus refertur. quãdo enim relatio qua aliquid ad aliud refertur, eſt illi intrinſeca, nõ refertur illud ad relationẽ alia relatione: ſed bene refertur, ſi ponatur extrinſeca modo dicto, eò quòd ad Deũ ſimilẽ relatio extrinſeca habeat comparationem cũ aliis entibus. Comparatio enim primi entis & ſummi boni eſt eadem ad omnia extrinſeca à Deo. Secundò, à relatione non inuenitur aliquid denominatione extrinſeca denominari, ſed intrinſeca tãtùm denominatione. Non enim eſt aliquis pater paternitate in alio exiſtente, & ſic de aliis. ergo, &c.

A relatione extrinſeca non inuenitur aliquid denominari.

ADVERTENDVM quòd antecedẽs huius rationis dupliciter poteſt intelligi. Primò, de relatione importata per nomen à quo aliquid relatiuè denominatur. ſic enim manifeſtum eſt, quòd quũ dicimus aliquẽ eſſe patrem, paternitas importata nomine patris eſt in ipſo, qui dicitur pater. Et quum aliquis dicitur Dominus, eſt in ipſo relatio importata hoc nomine Dominus, nõ autem eſt in alio. Et vniuerſaliter verum eſt quòd nihil denominatur relatiuè per relationem importatã nomine quo denominatur in altero exiſtente. hunc ſenſum videtur intendere S. Thomas, ſi diligenter verba eius conſiderentur. Secundò poteſt intelligi vniuerſaliter & abſolutè, quòd à nulla relatione quocunque nomine importata denominatur aliquid extrinſecè, & tunc intelligitur quòd à ſola relatione extrinſeca non ſit denominatio formaliter relatiuè, ſed bene ab ipſa poteſt aliquid cauſaliter denominari cointellecta relatione oppoſita in eo quod denominatur, à qua formaliter ſit denominatio: vt dictum eſt in præcedentibus de mente S. Tho. ſi enim ſola conſideretur relatio extrinſeca, ab ipſa non dicitur aliquid relatiuè formaliter, licet poſſit dici aliquid ab ipſa realiter tale terminatiuè, ſicut à reali potẽtia coercitiua exiſtente in aliquo dicitur aliquis realiter Dominus fundamentaliter, non autem formaliter relatiuè.

Quantum ad ſecundũ ponũtur duo corollaria. Primũ eſt, huiuſmodi relationes attribuuntur Deo ſecundũ rationem, probatur, non ſunt realiter in Deo, nec realiter extra Deũ, ergo illi attribuuntur ſecundum rationẽ. Hoc autem eſt cùm intellectus intelligendo aliquid referri ad alterũ, cointelligit relationem illius ad ipſum: quantus ſecundum rem quandoque non referatur. De his ſatis dictum eſt in præcedentibus. Secundum eſt, Alio modo dicuntur de Deo prædictæ relationes, & alio quæ de Deo prædicantur. Patet, quia alia, vt ſapientia, voluntas, & huiuſmodi dicunt eius eſſentiam: Hæc autẽ non, quum attribuantur ſibi duntaxat per intellectum. Intellige quantũ ad relationes importatas, vt exponit Sanct. Tho. 1. q. 13. artic. 7. ad primum.

Quantum ad tertium remouetur dubium. Poſſet enim aliquis inſtare. Iſtæ relationes non ſunt aliquid in Deo, & tamẽ intellectus eas ſibi attribuit: ergo eſt falſus. Reſpondetur quòd propter hoc intellectus nõ eſt falſus, quia intellectus ex hoc quòd intelligit relationes diuinorum effectuum terminari in ipſum Deum, aliqua prędicat de ipſo relatiuè: ſicut & facit de ſcibili. Senſus huius reſponſionis eſt, quòd intellectus nõ attribuit iſtos reſpectus deo, quaſi iudicet aut dicat ipſos extra intellectũ eſſe. ſic enim abſque dubio falſus eſſet, eò quòd intelligeret rem eſſe aliter quàm ſit, ſed quia ex eo quòd appræhẽdit Deum terminare relationem rerum ad ipſum, formatur de ipſo conceptum aliquem in ordine ad creaturas: & illum attribuit Deo. Hoc autem abſque falſitate accidere poteſt. Nam ea quæ abſoluta ſunt, poteſt intellectus ad alia cõparare, & ſic relatiuè concipere: ſicut dum comparat naturã animalis ad animalium ſpecies, attribuit illi intentionem generis, & ſimiliter de aliis. ſic enim appræhendit naturam abſolutam, ſed cum quodam ordine ad aliud, quod eſt rem abſolutam concipere relatiuè.

Quòd multas relationes dici de Deo non derogat eius ſimplicitati. Cap. 14.

Idem p. p. q. 32. art. 2. de po. q. 7. art. 8. 1. ſen. di. 8. q. 4. ar. 2. ad 3.

PAtet etiam ex his quòd diuinæ ſimplicitati non derogat, ſi multæ relationes de ipſo dicuntur, quanuis eius eſſentiam non ſignificent: quia ſequuntur intelligendi modum. Nihil enim prohibet intellectum noſtrum intelligentem multa, multipliciter referri ad id quod eſt in ſe ſimplex: vt ſic ipſum ſimplex ſub multiplici relatione conſideret. & quãto aliquid eſt magis ſimplex, tantò eſt maioris virtutis, & principium plurium: ac per hoc multiplicius relatum intelligitur: ſicut punctum plurium eſt principium quàm linea, & linea quàm ſuperficies. Hoc igitur quòd multa relatiuè de Deo dicuntur, eius ſummæ ſimplicitati atteſtatur.

Super cap. 14.

IN Tertio loco agitur de multitudine relationum, & ponitur hæc concluſio, Diuinæ ſimplicitati non derogat ſi multæ relationes de ipſo dicuntur, quanuis eſſentiam eius nõ ſignificent: quia ſequuntur intelligendi modum. Aduerte additum eſſe, quanuis eſſentiam eius non ſignificent, propter attributa diuina: quorũ multiplicitatem dictum eſt in primo diuinæ ſimplicitati non derogare, eò quòd nullam compoſitionem in Deo ponant, cùm omnia diuinam eſſentiam ſignificent. Ex hoc enim quia iſtæ relationes non ſunt ipſa eſſentia diuina, poſſet aliquis exiſtimare quòd eorum multitudo diuinæ ſimplicitati derogaret. Ideo hoc remouens S. Tho. addit quòd licet eſſentiam diuinam nomina relatiua non ſignificent, adhuc eorum multitudo dicta de Deo, diuinæ ſimplicitati nõ derogat, quia iſtæ relationes nihil ponunt in Deo vt habeant in ipſo compoſitionem facere, ſed modum intelligendi conſequuntur. Ex quo arguit ad concluſionem. Nihil prohibet intellectum noſtrum intelligere multa multipliciter referri ad id quod eſt in ſe ſimplex, ergo pluralitas relationum conſequentium modum intelligendi, cuiuſmodi ſunt dictæ relationes ſimplicitati non derogat. Probatur conſequentia: quia ſic intelligendo intellectus noſter etiam ſub multiplici relatione ipſum ſimplex conſiderat. Dum enim appræhendit aliquod ſimplex multorum relationem terminare, ipſum ſimplex cum relatio nibus oppoſitis appræhendit: dictum eſt enim ſupra, quòd terminum relationis oportet oppoſitam in ſe relationem habere, aut realiter, aut ſecundum rationem.

Quanto aliquid eſt ſimplicius, tanto eſt maioris virtutis & plurium contentum.

A D manifeſtationem autem antecedẽtis notatur quòd quanto aliquid eſt magis ſimplex, tantò eſt maioris virtutis, & principium plurium, ac per hoc multiplicius relatum intelligitur. Hoc autem verum eſt, aut ſimpliciter, aut in ſuo genere. punctus enim eſt maioris virtutis inter ea tantùm quæ ad quantitatẽ pertinent, & principium plurium, eo modo quo in quantitate poteſt eſſe virtus largo modo accipiendo virtutem ſecundum quòd mathematici imaginantur punctum ſuo fluxu cauſare lineam: & ſic ſucceſſiuè de aliis quantitatibus: non autem eſt maioris virtutis quàm ſit homo, licet ſit homine ſimplicior: ideo ſic intelligenda eſt propoſitio Sancti Thomæ quòd quanto aliquid eſt ſimplicius in aliquo genere, tantò eſt virtuoſius inter omnia illius ordinis, eò quòd omnia virtualiter in principijs contineantur. ſicque cùm Deus ſit inter entia ſimpliciſſimus, eſt inter omnia maximè virtuoſus & infinitorum principium. Ex his concludit, quòd non modo non derogat diuinæ ſimplicitati quòd multa de ipſo relatione dicantur. Imò ſummæ eius ſimplicitati atteſtatur.

Quòd omnia quæ ſunt, à Deo ſunt. Cap. 15.

†Cap. 6. huius lib. †Idem p. p. q. 44. art. 1. de po. q. 3. art. 5.

QVia verò oſtenſum eſt quòd Deus eſt aliquibus eſſendi principium: oportet vlterius oſtendere quòd nihil præter ipſum eſt niſi ab ipſo. Omne enim quod alicui conuenit non ſecundum quòd ipſum eſt, per aliquam cauſam conuenit ei, ſicut album homini. nam quòd cauſam non habet, primum & immediatum eſt: vnde neceſſe eſt quòd ſit per ſe, & ſecundum quòd ipſum. Impoſsibile eſt autem aliquod vnum duobus conuenire, & vtrique ſecundum quòd ipſum. Quod enim de aliquo ſecundum quòd ipſum dicitur, ipſum non excedit: ſicut habere tres angulos duobus rectis æquales, non excedit triangulum de quo prædicatur, ſed eſt eidem conuertibiliter. Si igitur aliquid duobus conueniat, non conuenit vtrique ſecundum quòd ipſum eſt. Impoſsibile eſt igitur aliquod vnũ de duobus prædicari: ita quòd de neutro per cauſam dicatur: ſed oportet vel vnum eſſe alterius cauſam, ſicut ignis eſt cauſa caloris corpori mixto, cùm tamen vtrumque calidum dicatur: vel oportet quòd aliquod tertium ſit cauſa vtrique: ſicut duabus candelis ignis eſt cauſa lucendi. Eſſe autem dicitur de omni eo quod eſt. Impoſsibile eſt igitur eſſe aliqua duo quorum neutrum habeat cauſam eſſendi: ſed oportet vtrumque acceptorum eſſe per cauſam, vel alterum alteri eſſe cauſam eſſendi. Oportet igitur quòd ab illo cui nihil eſt cauſa eſſendi, ſit omne illud quod quocunque modo eſt. Deum autem †ſuprà oſtendimus huiuſmodi ens eſſe, cui nihil ſit cauſa eſſendi. ab eo igitur eſt omne quod quocunque modo eſt. Si autem dicatur quòd ens non eſt prædicatum vniuocum, nihilominus prædicta concluſio ſequitur; non enim de multis æqui-

Pri. lib. cap. 13.

†Reſpõſio tacitæ obiectionis.

Universidad de Deusto
Biblioteca

nocè dicitur, sed per analogiam. & sic oportet fieri reductionem in vnum.

2 Amplius, quod alicui conuenit ex sua natura, & nõ ex aliqua causa: minoratum in eo & deficiens esse non potest. Si enim naturę aliquid essentiale subtrahitur vel additur, iam altera natura erit, sicut & in numeris accidit, in quibus vnitas addita vel subtracta speciem variat. Si autem natura vel quidditate rei integra manente aliquid minoratũ inueniatur, iam patet quòd illud non simpliciter dependet ex illa natura, sed ex aliqua alia causa, per cuius remotionem minoratur. Quod igitur alicui minus conuenit quàm alijs, non conuenit ei ex sua natura tantùm, sed ex alia causa. Illud igitur erit causa omnium in aliquo genere, cui maximè conuenit illius generis prædicatio. Vnde etiam quod maximè calidum est, videmus esse causam caloris in omnibus calidis: & quod maximè lucidum est, causam omnium lucidorum. Deus autem est maximè ens, vt in primo libro † ostensum est. ipse igitur est causa omnium de quibus ens prædicatur.

† Cap. 13.

3 Adhuc, secundum ordinem effectuum oportet esse ordinem causarum, eò quòd effectus causis suis proportionati sunt. vnde oportet quòd sicut effectus proprij reducuntur in causas proprias: ita id quod commune est in effectibus proprijs, reducatur in aliquam causam communem: sicut supra particulares causas generationis huius vel illius est sol vniuersalis causa generationis. Et rex est vniuersalis causa regiminis in regno supra præpositos regni, & etiam vrbium singularu. Omnibus autem commune est esse. oportet igitur, quòd supra omnes causas sit aliqua causa, cuius sit dare esse. prima autem causa Deus est, vt suprà † ostensum est. oportet igitur omnia quæ sunt, à Deo esse.

† Cap. 13. in primo.

4 Item, quod per essentiam dicitur, est causa omnium quæ per participationem dicuntur: sicut ignis est causa omnium ignitorum inquantũ huiusmodi. Deus autem est ens per essentiam suam: quia est ipsum esse: omne autem aliud ens est ens per participationẽ: quia ens quod sit suum esse, non potest esse nisi vnum, vt in primo † ostensum est. Deus igitur est causa essendi omnibus alijs.

† Cap. 13.

5 Præterea, omne quod est possibile esse & non esse, habet aliquam causam: quia in se cõsideratum ad vtrũlibet se habet: & sic oportet esse aliquod aliud quod ipsum ad vnum determinet. vnde cùm in infinitũ procedi non possit, oportet quòd sit aliquod necessariũ quod sit causa omnium possibilium esse & non esse. Necessarium autem quoddam est habens causam suæ necessitatis, in quo etiam in infinitum procedi non potest: & sic est deuenire ad aliquid quod est per se necesse esse. hoc autem esse non potest nisi vnum, vt in primo lib. † ostensum est, & hoc est Deus. oportet igitur omne aliud ab ipso reduci in ipsum sicut in causam essendi.

† Cap. 13. & 42.

6 Amplius, Deus secundum hoc factiuus est rerum, quòd actu est, vt suprà † ostensum est. Ipse autem sua actualitate, & perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, vt in primo probatum est: & sic est virtualiter omnia. Est igitur ipse omnium factiuus. Hoc autem non esset si aliquid aliud esset natum esse nisi ab ipso. Nihil enim natum est esse ab alio, & nõ ab alio: quia si natum est non ab alio esse, est per seipsum necesse esse, quod non potest ab alio esse. Nihil igitur potest esse, nisi à Deo.

† Cap. 7. huius lib. † Cap. 28.

7 Item, imperfecta à perfectis sumunt originem, vt semen ab animali. Deus autem est perfectissimum & summum ens, & summum bonum, vt in primo ostensum est. † Ipse igitur est omnibus causa essendi: præcipuè quum ostensum sit quòd tale non possit esse nisi vnum. Hoc autem diuina confirmat authoritas. Dicitur enim in Psalm. 145. Qui fecit cælum & terram, mare, & omnia quæ in eis sunt. Et Ioan. primo, Omnia per ipsum facta sunt, & sine ipso factum est nihil. Et ad Romanos vndecimo, Ex quo omnia, per quem omnia, & in quo omnia, ipsi gloria in secula. Per hoc autem excluditur antiquorum naturalium error, qui ponebant

† Cap. 13.

Auth. sacræ scripturæ.

Exclusio erroris.

corpora quædam non habere causam essendi: & etiam quorundam qui dicunt Deum non esse causam substantiæ cæli, sed solùm motus.

Super cap. 15.

POstquam determinatum est de principio productionis creaturarum, secundo loco determinat Sanctus Thom. de termino productionis, vt ex principio & termino cognitis, facilius ipsa productio cognoscatur, & ponit hanc conclusionem: Nihil præter Deum est nisi ab ipso, id est, nihil est in rerum natura, quod à Deo productum nõ sit. Probatur primo, impossibile est esse aliqua duo, quorum neutrum habeat causam essendi. sed oportet vel vtrũque eorum esse per causam, vel alterũ alteri esse causam essendi. ergo ab illo cui nihil est causa essendi, est omne quod quocũque modo est. ergo omnia habẽt esse à Deo. Probatur primò antecedens. Impossibile est aliquod vnum de duobus prædicari, ita quod de neutro per causam dicatur: sed oportet vel vnũ esse causam alterius, sicut ignis est causa caloris corpori mixto, vel aliquod tertiũ esse causam vtriusque: sicut duabus candelis ignis est causa lucendi. sed esse de omni eo quod est prædicatur. ergo, &c. Maior probatur: impossibile est aliquid duobus conuenire secundum quòd ipsum, quia quod cõuenit alicui secundum quòd ipsum, ipsum non excedit, cùm sibi conuertibiliter conueniat: sicut habere tres non excedit triangulum. ergo quod conuenit pluribus, impossibile est vt neutri per causam conueniat. Patet consequentia, quia quod alicui conuenit non secundum quòd ipsum, per aliquam causam ei conuenit. Nam oppositum prædicati infert oppositum subiecti: quod enim causam non habet, primũ & immediatum est, & sic est per se, & secundum quòd ipsum. Prima autem consequentia patet. Ex opposito enim consequentis infertur oppositum antecedentis. Sequitur enim non omne quod est, ab eo est cui nihil est causa essendi. ergo possunt esse aliqua duo, quorum neutrum habeat essendi causam. cũ enim ipsum & illud aliud causam essendi communẽ non habeant, nec vnum sit alterius causa, vtrumque erit absque causa. Secunda etiam consequentia est manifesta, cùm suprà ostensum sit Deum esse ens cui nihil sit causa essendi. Ista ratio videtur esse Platonis, vt dicitur potentia q. 3. 5. qui voluit quòd ante omnem multitudinem esset aliqua vnitas. Huic autẽ rationi forte obstare posset quòd ens vniuocè non dicitur. ex hoc enim videretur malè subsumi in ratione. Cùm enim dicebatur, Impossibile est aliquod vnum de duobus prædicari: ita quòd de neutro dicatur per causam, habet veritatem de prædicato tãtùm vniuocè. vnde si subsumatur, esse prædicatur de omnibus: dicitur quòd non prædicatur vniuocè. sed respondet S. Tho. quòd licet non sit prædicatum vniuocum, non tamen est æquiuocum, sed analogũ: & propter hoc scilicet oportet fieri reductionem in vnum: sicut enim in vniuocis prædicatis secundũ modi per se, oportet vt omnia de quibus illud prædicatur, reducãtur in vnum cui illud primò & secundùm quòd ipsum conuenit: ita & in analogis. primũ enim analogatorum est cui primo & secundum quòd ipsum conuenit analogum. vnde maior vera est non tantùm de prædicato vniuoco, sed etiã de analogo.

ADVERTENDVM circa efficaciam rationis, quòd cùm Sanctus Thomas intendat probare omnia à Deo esse effectiuè, ex ista ratione non videtur haberi quòd sit causa omnium effectiuè, ex eo enim quòd aliquid sit secundum ipsum tale (quod est huius rationis fundamentum) non habetur quòd sit causa effectiua vt alia sint talia. Sufficit enim quòd sit causa formalis, sicut triangulus est causa formalis quare isosceles habeat tres angulos. sed licet explicitè non habeatur quòd sit causa effectiua, habetur tamen implicitè. quod enim conuenit alicui, & non secundum quòd ipsum, oportet quòd aut ab eo quod est secundum seipsum, illud habeat effectiuè, aut ab aliquo quod vtrunque eminenter contineat. quod enim secundum esse actuale conuenit alicui distinctum ab eius essentia, & non secundum quòd ipsum, necesse est vt ab aliqua causa illud accipiat. Esse autem distinguitur ab essentia creaturæ, non potestque Deo aliqua alia causa superior esse, cùm sit prima causa, & ens per se necesse esse: ideo oportet quòd alia habeant ab ipso Deo esse solùm etiam effectiuè.

Quod aliqui cui cõuenit non secundum quod ipsum per aliquã causam conuenit ei.

AD euidentiam illius propositionis, Quod alicui conuenit non secundum quòd ipsum, per aliquam causam conuenit ei: considerandum est, quòd cùm quædam sint prædicata essentialia, ea scilicet quæ sunt primi modi per se, quædam verò quæ non sunt essentialia, sed ad secundum modum per se pertinet, secundum quòd ipsum, & non secundum quòd ipsum, in vtrisque prædicatis considerandum: & vniuersaliter verum est quòd omne cõueniens alicui non secundum propriam differentiam, conuenit sibi formaliter per aliam causam à subiecto distinctam, siue distinguatur ab ipso realiter, siue secũdum rationem. Si enim conuenit per aliquod aliud subiectum, cui primo cõueniat, ad ipsum sicut superius aut inferius essentiale se habens: tunc illa causa à subiecto ratione tantùm distinguitur. sicut cùm dicimus habere tres angulos, conuenire isosceli & figuræ ratione trianguli. Si autem illud cui primo conuenit, non se habet sicut superius & inferius ad subiectum, tunc talis causa à subiecto realiter distinguitur: sicut dicimus caliditatem conuenire omnibus calidis per ignem. Ignis enim ab illis secundum suam substantiam realiter distinguitur, licet aliqua eius participatio in illis sit ex qua ignis proprietatem participant. Illa ergo propositio sic intelligitur: Quod conuenit alicui non secundũ quòd ipsum, conuenit sibi per aliquam causam à se aut realiter aut secundum rationem distinctam, secundum quòd diuersimodè primum subiectum ad secundum comparatur.

Quod de aliquo secũdũ quòd ipsum nõ excedit.

CIRCA illam propositionem, Quod causam non habet, primum & immediatum est aduertendum, quòd prædicatum non habens causam, dicitur primum: quia nullum aliud prædicatum prius eo conuenit subiecto, quod sit sibi causa vt prædicetur. Dicitur etiam eadem ratione immediatum, quia inter ipsum & subiectum nihil mediat per quod inhæreat subiecto.

CIRCA aliam propositionem: Quod de aliquo secundũ quòd ipsum dicitur, ipsum non excedit, & conuertitur cum ipso. dubitatur: In proposito enim esse conuenit Deo secundum quòd ipsum est, & tamen ipsum excedit, cùm aliis quæ non sunt Deus conueniat. ergo est falsa propositio, & videtur Sanctus Thomas in ratione implicare contradictionem.

Respondetur quòd dupliciter potest intelligi prædicatum non excedere subiectum. Primo modo formaliter sumendo subiectum, & secundum propriam rationem. sicut habere tres angulos, conuertitur cum triangulo, & ipsum non excedit, quia nulli conuenit per se cui non conueniat triangulus. Secundo modo sumẽdo subiectum, aut formaliter secundum propriam rationem, aut secundum aliquam eius participationem: & sic esse non excedit Deum: quia omne cui conuenit esse, aut est Deus, aut similitudine eius participat: & nulli creaturæ

creaturæ conuenit esse nisi inquantum aliqua diuina similitudine participat. Hoc ergo secundo modo intellexit Sanctus Thomas, quòd alicui cõuenit secundum quòd ipsum, non excedere subiectum: quia scilicet nulli conuenit nisi illi subiectum aut secundum propriam eius rationem, aut secundũ aliquam participatam eius similitudinem cõueniat. propter hoc subiunxit quòd etiam in analogis oportet fieri reductionem ad vnum, cui scilicet primò & per se illud conueniat, & secundum cuius participationem alia dicantur talia.

Secundum quid ipsum quomodo se habet ad per se.

ADVERTENDVM quoque quòd quidam ex hoc loco accipiunt non esse idem apud Sanctum Thomam de mente Aristot. in primo Posteriorum per se, & secundum quòd ipsum: sed se habere inter se sicut infernus & superius: dum videtur velle aliquid posse conuenire pluribus per se, nõ autem secundum quod ipsum. sed vt dominus in annotationibus primi Posteriorum, admisso hanc esse mentem Sancti Thomæ in hoc loco (quod tamen nõ constat) aliter accipitur hic per se & secundum quòd ipsum, & aliter in primo Posteriorum. Hic enim dicitur prædicatum secundum quòd ipsum, quod conuenit subiecto secundum eius propriam & adæquatam rationem qua ab omnibus aliis differt, quæ est ratio differentialis, & est idem quod primo conueniens. Nam sic secundum quòd ipsum est infernus ad per se. omne enim secundum quod ipsum, conuenit per se, sed non econtra: sicut risibile conuenit per se Sorti, sed non primo, siue non secundum quòd ipsum. Ibi autem secundum mentem Aristot. (vt exponit San. Tho. sequendo textum suum) accipitur prædicatum secundum quòd ipsum, pro eo quod conuenit alicui ex aliqua causa existente in essentia subiecti. sic nanque secundum quòd ipsum non est idem quod primo, sed conuertitur cum per se. nam & prædicatũ per se videm dicitur quod habet causam in subiecto, licet illa causa non sit totalis & adæquata ratio subiecti.

Secundò, Deus est maximè ens: ergo est causa omnium de quibus prædicatur. antecedens in primo est ostensum. Consequentia verò probatur, quia illud est causa omnium in aliquo genere, cui maximè conuenit illius generis prædicatio. sicut quod est maximè calidum, est causa caloris in omnibus calidis: maximè lucidum est causa omnium lucidorum. hanc propositionem probat sic: Quod alicui conuenit ex sua natura, minoratũ & deficiens in eo hat sic: Quod alicui conuenit ex sua natura, minoratum & deficiens in eo esse non potest. igitur quod alicui minus conuenit quàm alijs, non conuenit ei ex sua natura tantùm, sed ex alia causa. Ergo cui illud maximè conuenit, erit causa omnium illius generis. Probatur antecedens, quia si naturæ aliquid essentiale subtrahatur, vel addatur, iam altera natura erit, vt patet in numeris. Prima consequentia patet, quia ex opposito prædicati ad oppositum subiecti arguitur. Secunda verò consequentia est manifesta, quia quod conuenit aliquibus deficienter, cùm non conueniat illis ex natura tantùm, sed ex alia causa, non potest ex alia sibi causa conuenire, quàm ex ea in qua illud maximè & perfectissimè reperitur, cùm omne imperfectum ad perfectum reducatur.

Quod conuenit alicui ex sua natura, minoratum in eo & deficiens esse non potest: attendendum quòd dupliciter aliquid dicitur conuenire alicui ex natura, aut quia est essentia vel pars essentiæ, aut quia essentialia principia consequitur. Prima facie videtur Sanctus Thomas primo modo accipere, cùm illam propositionem probet per hoc, quòd si naturæ aliquid subtrahatur vel addatur, iam altera natura erit. Sed si consideretur intentum ad quod assumitur dicta propositio, apparebit quòd & secundo modo accipienda sit. Non solùm enim quod essentiale est, sed & quod naturam rei consequitur, præsse, & non ab aliqua alia causa, deficiens & diminutum esse non potest. Et vtrunque ex ea probatione consequitur. Si enim essentiale prædicatum est, certũ est quòd nec augeri nec minui potest: & ideo si aliquid inueniatur deficiẽs aut excedẽs rei alicuius essentiam, iam non erit illius essentia. Si etiam sit accidens deficiens ab eo quod ens alicuius essentiam consequitur, iam illa non erit essentia à qua fluit completè, sed alia, quia posita causa totali & completa, necesse est poni effectum, maximè quando per simplicem quandam emanationem resultat: & ita defectus huiusmodi resultat non ex aliquo defectu essentiæ rei, cùm illa deficiens esse non possit, sed ex alia causa extrinseca per cuius remotionem minoratur: & ideo cùm essentiæ nihil addi vel subtrahi possit, si deficienter aliquid alicui conueniat, nõ ab essentia rei præcisè, sed ab alia etiam causa dependet. Oporteret enim si dependeret ab essentia solùm, quòd eius defectus in defectum essentiæ resultaret, quod, vt dictum est, esse non potest: sicut si esse calidum alicui deficienter conueniat, esse calidum non attribuitur essentiæ rei tantùm, sed igni etiam, per cuius participationem est calidum: & quia parum de natura ignis participat, ideo parum caliditatis habet.

Effectus oportet causis esse proportionatos.

ADVERTENDVM autem quòd conuenienter addit dictionem exclusiuam. Sanctus Thomas cùm concludit: Quod igitur alicui minus conuenit quàm alijs, non conuenit ei ex sua natura tantùm: quia non vult negare aliquid deficiens & diminutum posse alicuius naturam sequi. potest enim aliquod mixtum ex natura sua parum caliditatis habere: sed vult in huiusmodi oportere aliam causam præter ipsam naturã inuenire, per cuius remotionem illud fit minoratum: sicut præter naturam mixti parum habentis de caliditate dicimus ignem illius caliditatis causam esse, quo quia mixtum illud parum participat, necesse est parum caliditatis habeat.

Tertiò, Esse est commune omnibus, ergo supra omnes causas est aliqua prima causa, cuius est dare esse. sed Deus est prima causa. ergo, &c. Probatur prima consequentia, quia oportet effectibus causas proportionari, vt particularium sint causæ particulares. Communium autem sint causæ communes & vniuersales. Declaratur per exemplum de sole & rege. De materia huius rationis dictum est satis in primo.

Vnum tantùm occurrit dubium dissoluendum. Nam multi sunt effectus particulares qui in causam duntaxat vniuersalem reducuntur: sicut multa à sole tantùm producuntur, & multa particularia à Deo tantùm, sicut anima intellectiua, sicut gratia, & similia. ergo non oportet effectus esse admodum dictum causis proportionatos. Respondetur quòd non est mens Sancti Thomæ, neque Aristot. (à quo dicta propositio sumpta est) quòd effectus aliquis multi particulares effectibus (vt arguebatur) qui à sola vniuersali causa producuntur. sed quòd ibi in effectibus particularibus à particulari & vniuersali causa producti aliquid inuenitur ille effectui proprium, & aliquid sibi & aliis cõmune: quantum ad proprium, refertur in causam propriam & particularem, quantum verò ad commune, refertur in causam communem: & sic effectus causis proportionantur.

Dicitur secundò, quòd etiam vbi à causa vniuersali particularis effectus producitur, est ibi proportio inter causam & effectum, inquantum causa vniuersalis producit talem effectum per virtutem in ipso contentam quæ illi effectui adæquatur: licet illa virtus identificetur in illo virtuti alterius rei productiuæ. possumus enim in tali vniuersali causis diuersas virtutes secundum rationem distinguere diuersorum effectuum productiuas.

Quarto, Deus per essentiam suam est ens, alia verò per participationem: quia Deus est ipsum esse. tale autem non est nisi vnum, vt ostensum est in primo. ergo, &c. Patet consequentia: quia quod est per essentiam tale, est causa omnium quæ per participationem dicuntur. De fundamento huius rationis visum est in primo, hoc tantùm modo hic attendendum est, quòd esse per essentiam tale, hoc loco accipitur pro eo quod est esse totaliter ipsam essentiam & entitatem prædicati: esse autem per participationem, est habere in se prædicatum aliquo modo: sed non esse eius essentiam totaliter, imò habere aliquid aliud per quod imitetur, non autem accipitur prout esse ens per essentiam, est idem quòd esse perfectissimum & infinitum, vt accipit Scotus dist. 8. primi quæst. 1. secunda parte secundum, vbi dicit aliquid dici per participationem, quia est pars respectu eius quod natum est esse infinitum prout omne minus dicitur pars.

Si aliquid natum est non ab alio esse est per seipsum necesse esse.

Quinto, Omne possibile, reduci tandem oportet tanquam in causam in aliquid quod sit necessarium: & omne necessarium quod habet causam, necesse est reduci in aliquod necessarium quod suæ necessitatis causam non habeat. hoc autem est solus Deus. ergo, &c. Hanc rationem tetigit Sanct. Tho. etiam in primo cap. 15. vide ibi.

Sexto, Deus est virtualiter omnia: igitur est omnium factiuus. ergo est omnium causa. Probatur antecedens, quia est rerum factiuus, secundũ quòd est actu, in sua autem actualitate omnium rerum perfectiones continet, igitur, &c. Prima consequentia patet. Secunda verò probatur: quia si aliquid esset natum esse, & non ab ipso Deo, non esset omnium factiuus. Non enim potest dici quòd aliquid sit natum esse ab alio, & sic dicatur Deus eius esse productiuus, & natum etiam sit esse non ab alio. si enim aliquid natum sit esse non ab alio, est per seipsum necesse esse: tale autem non potest ab alio esse. ergo non potest idem esse, natum esse ab alio, & natum esse non ab alio, & sic sequitur quòd non fiant simul quòd aliquid possit esse non à Deo, & quòd Deus sit omnium factiuus.

A D euidentiam istius propositionis, Si aliquid natum est non ab alio esse, est per se ipsum necesse esse: aduertendum quòd per se necesse esse dicitur, quòd nullo alio indiget ad hoc vt sit: hoc autem conuenit ei quod natum est esse non ab alio. Si enim potest esse, & non ab alio, ad hoc vt fit, alio non indiget, ideo omne tale est per necesse esse.

Septimo, Deus est perfectissimum ens, & summum bonum, ergo est omnibus causa essendi, præsertim cùm non possit tale esse nisi vnum. Probatur consequentia, quia imperfecta originem sumunt à perfectis, vt semen ab animali. Aduerte quòd icirco addidit Sanct. Thom. præsertim cùm non possit tale esse nisi vnum: quia si essent plura perfectissima entia, & summè bona, posset aliquis dicere quòd nõ oporteret vnum illorum esse omnium causam, sed sufficeret vt illa summè bona essent aliis causa essendi. Sed si ponamus vnum esse duntaxat summè bonum, non habebit hæc cauillatio locum.

Quomodo omne genitum fit corruptibile apud Arist.

CIRCA illam propositionem, Imperfecta à perfectis sumunt originem: aduertendum quòd illud habet veritatem secundum ordinem causæ efficientis: & in hoc sensu intelligit eam Sanct. Thom. secundum autem ordinem causæ materialis & vicæ, est econtrario. Omne enim quod procedit de potentia ad actum, prius peruenit ad esse imperfectum quàm ad esse perfectum. Confirmatur vltimò conclusio authoritate prius. Qui fecit cælum & terram, &c. & Ioan. 1. Omnia per ipsum, &c. & Roman. 11. Ex quo omnia, &c. Excluduntur verò per hoc errores dicentium quædam corpora non habere causam essendi: & dicentiũ Deum nõ esse causam substãtiæ cæli, sed tantũ motus.

Circa vltimum errorẽ prætermissis multiplicibus rationibus quibus probatur à rectè sentientibus de mente Aristot. esse & Commentatoris quòd cælum secundum suam substantiam sit à prima causa productum: occurrit pro illius erroris confirmatione dubium ex primo cæli. Ex processu enim Aristot. ibidem habetur quòd omne genitum est corruptibile, & potest non esse: sed nullum perpetuum & incorruptibile potest non esse. ergo nullum perpetuum & incorruptibile est genitum. cælum est huiusmodi. ergo, &c. Si dicatur quòd perpetuum non potest non esse per potentiam intrinsecam: sed bene per potentiam extrinsecam: contra, quia propositio Aristot. sumpta pro minori est apud ipsum vniuersaliter vera: quod constet ex hoc, quia ponit semper ens. & non semper ens, contradictorie opponi, & non posse eidem conuenire possibile semper esse, & possibile non semper esse, siue possibile quandoque nõ esse, quod idem est: sed perpetuum est possibile semper esse. ergo sibi nullo modo potest conuenire vt possit aliquando non esse. Nullo ergo modo secundum Aristot. cælum est genitum aut factum. Confirmatur, quia Commentator ibidem com. 124. ait esse per se notum quòd illud quod est possibile ab extrinseco, est possibile ex se, si ergo perpetuum potest nõ esse per potentiam extrinsecam, poterit non esse & per potentiam intrinsecam cuius oppositum dicis Aristot. intendere. Respondetur primò, quòd precessus Aristot. est ad probandum perpetuum non esse genitum in tempore, Sanct. Thom. autem hic non dicit cælum esse factum in tempore, sed absolutè esse factum, siue in tempore factum sit, siue ab æterno. Dicitur secundò, quòd responsio data (vt bene probatur) non est ad mentem Aristot. secundum eos qui de mente eius ponunt esse quòd Deus de necessitate naturæ agat. Nam cùm ponat Deum agere de necessitate naturæ, perpetua quæ sunt à Deo ab æterno producta, non possunt definere esse per subtractionem influxus diuini: quia cùm Deus non potuit producere, ita non potest suum subtrahere influxum. Ad maiorem ergo argumenti respondetur quòd mens Aristot. est, omne genitum & factum in tempore esse corruptibile tam ex extrinseco quàm ex se. hoc enim dicebat contra Platonem ponentem corpora cælestia esse secundum se corruptibilia, sed ab extrinseco esse incorruptibilia: & loquebatur de facto & genito per transmutationẽ, vnde ad hunc sensum admisso minore, scilicet quòd nullum perpetuum potest non esse per transmutationem: conceditur quòd nullum perpetuum est factum per transmutationem, neque est factum in nullum perpetuum est factum per transmutationem, neque est factum in tempore, neque etiam cælum. sed hæc intentio Aristotelis conclusioni Sanct. Thom. non aduersatur: non enim ponimus cælum per transmutationem aliquam materiæ esse factum, sed per simplicem emanationem: neque hoc loco cuius materiæ esse factum, sed per simplicem emanationem: neque hoc loco intendit Sanctus Thomas probare quòd omnia sint à Deo in tempore, sed absolutè quòd omnia ab ipso habeant esse. Ad confirmationẽ ex verbis Commentatoris dicitur eodem modo.

Sed videtur quòd hæc responsio non satisfaciat. Accipit enim Aristoteles genitum & corruptibile secundum quod opponuntur ingenito & incorruptibili, quæ dicit inter se conuerti. constat autem quòd apud ipsum ingenitũ dicitur, quod nullo modo incepit esse, & de quo nõ potest dici quòd nunc est, & prius non fuit. Incorruptibile autem dicitur, quod nullo modo potest desinere esse, & de quo non potest dici, nunc est, & posterius non erit. ergo & genitum apud ipsum dicitur quod incipit esse, quomodocunque inceperit. corruptibile autem, quod aliquando desinet, quomodocunque hoc sit.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Respondetur, quòd vtique isti termini sic accipiendi sunt ad mentem Aristot. sed tamen quia antiqui Poetæ Theologizantes, contra quos arguebat, & Plato, vt eius verba prætendere videbantur in Timæo, dum vult vniuersi ordinem ex elementis in ordinatis factum esse: non ponebant nisi productionem & desitionem quæ est per transmutationē: ideo apud ipsos idem erat nullo modo incipere esse, & non incipere esse per transmutationem: & similiter incipere esse absolutè, & incipere esse per transmutationem: & eodem modo de desitione. Ideo Philosophus contra ipsos arguit, non posse esse aliquid genitum & incorruptibile, quia omne genitum oportet esse corruptibile per transmutationem secundum eorum positionem, sicut per transmutationem incipit esse: & si non incipit esse per generationem, nullo modo esse incipit. secundum veritatem autem & secundum opinionem ipsius Aristotel. potest aliquid esse factum per simplicem emanationem, & esse incorruptibile ab intrinseco tanquam nullum habens in se principium corruptionis, vt patet de anima intellectiua, & intelligentiis, si ponuntur ad mentem Aristot. esse producta à Deo effectiuè. Istud est quantum ad mentem Aristotel. de quo etiam inferius cap. 81. fermo fiet. Quantum autem ad ipsas propositiones in se, dicitur ad maiorem, quòd si termini proportionabiliter sumantur, vera est, si enim accipiatur genitum siue factum vt idem est quod per transmutationem productum, & similiter corruptibile, & posse non esse per transmutationem, omne factum potest non esse. si etiam accipiatur factū per simplicem emanationem, & similiter posse non esse per simplicem actionem, aut per subtractionem actionis conseruatiuæ: omne factum potest non esse. sed si accipiatur factum per simplicem emanationem, & posse non esse per transmutationem, siue per potentiam intrinsecam: falsa est propositio. Similiter ad minorem dicitur, quòd nullum perpetuum potest non esse per potentiam intrinsecam, aut per transmutationem: sed bene aliquod potest non esse per potentiam extrinsecam, & simplicem actionem ipsum annihilantem, aut per subtractionem actionis conseruatis. Cùm autem arguitur, quia idem non est possibile semper esse, & possibile aliquando non esse: dicitur quòd verum est eodem modo, sed quòd aliquid sit possibile semper esse per potentiam intrinsecam, & sit possibile aliquando non esse per potentiam extrinsecam, hoc non est inconueniens. Cætera vide in cap. 2. sentent. distinct. 1. quæst. 2. & ab aliis 12. Metaph.

Quòd Deus ex nihilo produxit res in esse. Cap. 16.

†Idem p. p. q. 44. art. 1. de potētia. q. 3. art. 1.

EX hoc autem apparet quòd Deus in esse res produxit ex nullo præexistente sicut ex materia. Si enim est aliquid effectus Dei: aut præexistit aliquid illi, aut non. si nō, habetur propositum, scilicet quòd Deus aliquem effectū producat ex nullo præexistente. Si autem aliquid illi præexistit, aut est procedere in infinitum, quod non est possibile in causis materialibus, vt Philosophus probat in secundo Metaph. † aut erit deuenire ad aliquod primum quod aliud non præsupponit: quod quidem non potest esse ipse Deus. ostensum est enim in primo libro † quòd ipse non est materia alicuius rei. Nec potest esse aliud à Deo, cui Deus non sit causa essendi, vt ostensum est. †Relinquitur igitur quòd Deus in productione sui effectus non requirit materiam præiacentem ex qua operetur.

†tex.cō.7.

†Cap.17.

†Cap.19. huius.

2 Adhuc, vnaquæque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquam speciem. operari ergo ex materia præiacente superinducendo formam quocunque modo, est agentis ad aliquā determinatam speciem. tale autem agens est agens particulare. causę enim causatis proportionales sunt. Agens igitur quod requirit ex necessitate materiam præiacentem ex qua operatur, est agens particulare: Deus autē est agens sicut causa vniuersalis essendi, vt suprà † ostensum est: igitur ipse in sua actione materia præiacentem non requirit.

†Cap.14. huius.

3. Item, quantò aliquis effectus est vniuersalior, tantò habet propriam causam altiorem: quia quātò causa est altior, tantò ad plura virtus eius extenditur. Esse autem est vniuersalius quàm moueri. sunt enim quædam entium immobilia, vt etiam Philosophi tradunt, vt lapides, & huiusmodi: oportet ergo q. supra causam quæ non agit nisi mouendo & transmutando, sit illa causa quæ est primum essendi principium: hoc autem ostendimus esse Deum. Deus igitur non agit tantùmmodo mouendo & transmutando. Omne autem quod non potest producere res in esse nisi ex materia præiacente, agit solùm mouendo & transmutando. facere enim aliquid ex materia, est per motum vel mutationē quandam. non ergo impossibile est producere res in esse sine materia præiacente: producit igitur Deus res in esse sine materia præiacente.

4 Præterea, quod agit tantùm per motum & mutationem, non competit vniuersali causæ eius quod est esse. non enim per motum & mutationem fit ens ex non ente simpliciter, sed ens hoc ex non ente hoc. Deus autem est vniuersale essendi principium, vt ostēsum est: † non igitur sibi competit agere tantùm per motum aut per mutationem: neque igitur sibi cōpetit indigere præiacenti materia ad aliquid faciendum.

†Cap.15. huius lib.

5 Amplius, vnumquodque agens sibi simile agit. agit enim secundum quòd actu est. illius igitur agentis erit producere effectum, causando aliquo modo formā materiæ inhærentem: quod est actu per formam sibi inhęrentem, & non per totam substantiam suam. vnde Philosophus in 7. Metaph. †probat quòd res materiales habentes formas in materijs generātur à materialibus agentibus habentibus formas in materia, non à formis per se existentibus. Deus autem nō est ens actu per aliquid sibi inhærens, sed per totam suam substantiam, vt suprà † probatum est. igitur proprius modus suæ actionis est vt producat rem subsistentem totam, non solùm rem inhærentem scilicet formam in materia. Per hunc autem modū agit omne agens quod materiam in agendo non requirit. Deus igitur materiam præiacente non requirit in sua actione.

†tex.cō.28.

†Cap.18. lib. præced.

6 Item, materia comparatur ad agens sicut recipiens actionem quæ ab ipso est. Actus enim qui est agentis vt à quo, est patiens vt in quo. Igitur requiritur materia ab aliquo agente vt recipiat actionem ipsius. ipsa enim actio agentis in patiente recepta, est actus agentis & formæ, aut aliqua inchoatio formæ in ipso. Deus autē non agit actione aliqua quam necesse sit in aliquo patiente recipi: quia sua actio est sua substātia, vt suprà † probatum est. non igitur ad producendum effectum requirit materiam præiacentem.

†Cap.6. huius.

7 Præterea, omne agens quod in agendo requirit materiam præiacentem, habet materiam proportionatam suæ actioni, vt quicquid est in virtute agentis, totum sit in potentia materiæ: aliàs non posit in actum producere quicquid est in sua virtute actiua: & sic frustra haberet virtutem ad illa. Materia autem non habet talem proportionem ad Deum. Non enim in materia est potentia ad quantitatem quamcunque, vt patet per Philosophum in 3. Physic. † cùm ergo diuina potentia sit simplex & infinita, vt in primo ostensum est: † Deus igitur non requirit materiam præiacentem ex qua de necessitate agat.

†tex.c.60.

†Cap.43.

8 Adhuc, diuersarum rerum diuersæ sunt materiæ. non enim est eadem materia spiritualium & corporalium, nec corporum cælestium & corruptibiliū. Quod quidem ex hoc patet, quòd recipere quod est proprietas materiæ, non eiusdem rationis est in prædictis. Nam receptio quæ est in spiritualibus, est intelligibilis: sicut intellectus recipit species intelligibilium nō secundum esse materiæ. Corpora verò supercælestia recipiunt innouationem situs, non autem innouationem essendi, sicut corpora inferiora. Non est igitur vna materia quæ sit in potentia ad esse vniuersale. Ipse autem Deus est totius esse causa vniuersaliter: ipsi igitur nulla materia proportionaliter respondet: nō igitur materiam ex necessitate requirit.

9 Amplius, quorumcunque in rerum natura est aliqua proportio & aliquis ordo, oportet vnū eorum esse ab alio, vel ambo ab aliquo tertio. oportet enim ordinem in vno constitui respondendo ad aliud: alius ordo vel proportio esset à casu, quē in primis rerum principijs ponere est impossibile: quia sequeretur magis omnia alia esse à casu. Si igitur sit aliqua materia diuinæ actioni proportionata: oportet vel quòd alterum sit ab altero, vel vtrunque à tertio. Sed cùm Deus sit primum ens, & prima causa: non potest esse effectus materię, nec potest esse ab aliqua tertia causa. Relinquitur igitur, si inuenitur aliqua materia proportionata diuinę actioni, quòd illius ipse sit causa.

10 Adhuc, quod est in entibus primum, oportet esse causam eorum quæ sunt. si enim nō essent causata, non essent ab ipso ordinata, vt iam ostēsum est. inter actum autem & potentiam talis est ordo, quòd licet in vno & eodem quod quandoque est potentia, quādoque actu, potentia

potentia sit prior tempore quàm actus: licet actus sit prior natura, tamen simpliciter loquendo oportet actū potentia priorem esse: quod patet ex hoc, quòd potentia non reducitur in actum, nisi per ens actu. sed materia est ens in potentia: ergo oportet quòd Deus qui est actus primus & purus, sit simpliciter ea prior, & per consequens causa ipsius. Non ergo sui actioni præsupponitur materia ex necessitate.

11 Itē, materia prima aliquo modo est, quia est ens in potentia. Deus autem est causa omnium quę sunt, vt suprà † ostensum est. Deus igitur est causa materię primæ, cui nulla præexistit. diuina igitur actio naturam prę existentem non requirit. Hanc autem veritatē diuina scriptura confirmat dicens Gen. 1. In principio creauit Deus cęlum & terrā. Nihil enim est aliud creare quàm absque materia præiacēte aliquid in esse producere. Ex hoc autem confutatur error antiquorum philosophorum qui ponebant materiæ omnino nullā causam esse, eò quòd in actionibus particularium agentium semper videbāt aliquid actioni præiacere: ex quo opinionem sumpserunt omnibus communē, quòd ex nihilo nihil fit: quod quidem in particularibus agentibus verum est. Ad vniuersalis autē agentis (quod est totius esse actiuum) cognitionem nondum peruenerant: quem nihil in sua actione præsupponere necesse est.

†Ca. huius.

Exclusio er.

Super cap. 16.

POstquam determinauit Sanct. Tho. de principio & termino actionis dituræ, nunc de ipsa actione determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò enim agit de ipsa absolutè, secundò, per comparationē ad suppositum agens cap. 20. Circa primū duo facit. Primò agit de specie actionis, secundò quædā à ratione illius actionis excludit cap. 17. Quantum ad primum ponit hanc conclusionē. Deus in esse produxit res ex nullo præexistente sicut ex materia, & est idem dicere, quòd Deus res per creationem produxit. nam creare est ex nullo subiecto aliquid producere: probatur primò, effectui Dei aut aliquid præexistit, aut non. si non, habetur propositum, si sic cùm non sit procedere in infinitum in causis materialibus ex secundo Metaphisi. erit deuenire ad aliquod primum subiectum quod aliud non præsupponit, & est à Deo productum: vt patet ex precedenti cap. ergo Deus in productione sui effectus nō requirit materiam præiacentem ex qua operetur.

ADVERTE quòd nō est idem producere aliquid in materia, & producere aliquid ex materia. Deus enim aliqua in materia præexistenti producit. sicut animam intellectiuam in materia dispositā, non tamen ex ipsa materia eam producit, quasi ad eius productionem, materiam præexistentem requirat. nam ipsa non educitur de potentia materiæ, licet in materia producatur. Secundò, agens quod requirit ex necessitate materiam præiacentē ex qua operetur, est agens particulare: Deus autem est causa vniuersalis essendi. ergo, &c. Probatur antecedens, quia operari ex præiacenti materia, est agere ad determinatam speciem, quum omnis materia per formam superinductā ad aliquam speciem contrahatur. agere autem hoc modo, est agentis particularis, cùm causæ sint causatis proportionales. ergo, &c.

SED circa illam propositionem, Agens ad determinatam speciem, est agens particulare: dubitatur. Nam Deus producendo hominem agit ad determinatam speciem, & vniuersaliter verum est quòd quicquid agit, ad aliquam determinatam speciem agit, cùm nihil sit in rerum natura quod ad aliquam speciem determinatam non sit. Deus autem est agens vniuersale, vt assumitur in ratione. ergo est falsa illa propositio.

Agere ad determinatā speciem dupliciter contingit.

Respondetur quòd agere ad determinatā speciem potest dupliciter contingere, scilicet materialiter, & formaliter. agere formaliter est rationem illius speciei esse rationem formalem secundum quam aliquid ab agente producitur: sicut agere ad speciem hominis formaliter, est rationem hominis esse formalem rationem secundum quam aliquid ab agente producitur, vt scilicet hoc producatur ab illo agente inquantum homo est, non inquātum aliquid aliud. Agere autem materialiter est producere aliquid ad speciem determinatam, non tamen inquantum talis species est, sed inquantum aliquam aliam rationem habet: sicut dicimus solem esse hominis productiuum materialiter, non autem formaliter: quia licet hominem producat, non tamen inquantum homo est producit, ita quod ratio hominis sit ratio formalis secundum quam à sole producitur, sed inquantum corpus, aut animatum. Nam ratio hominis non est ratio adæquata producibilis à sole. In proposito ergo accipitur agere ad determinatam speciem formaliter, non autem materialiter, sic enim est agentis particularis. oportet enim si ratio formalis obiecto potentiæ agentis est particularis & determinata, vt & ipsum agens vt sic sit particulare & limitatum. Dicitur enim agens particulare & limitatum, quia non potest in omne ens, sed in aliquid determinatum. sic etiam verum est quòd omne agens ex præiacenti materia agit ad determinatam speciem entis, quia materia semper per receptionem formæ ad aliquam speciem determinatur. Non accipitur autem hoc loco species pro specie spiritualissima, sed pro omni eo quod determinatum gradum entis importat. sic enim cælum quamuis sit agens vniuersale per comparationem ad alia agentia inferiora, absolutè tamen est agens particulare, quia non agit nisi quod ad rationem corporis determinatur. Deus autem agit ad determinatam speciem materialiter, non autem formaliter, quia ratio secundum quam aliquid producitur à Deo, non est ratio corporeitatis, aut aliqua particularis alia ratio entis, sed ipsa ratio entis absoluta: producitur enim aliquid à Deo inquantum est ens, non inquantum hoc ens est aut illud: licet & hoc & illud, & vniuersaliter omne ens particulare producat. Vnde si loquendi modum obseruare velimus, dicetur quidem Deus agere id quod ad speciem aliquam determinatum est, nō autem agere ad determinatam speciem. primum enim videtur importare rem productam materialiter, secundum autem formaliter. Illa enim propositio videtur ex modo loquendi importare ordinem agentis ad suum formale obiectum.

Tertiò, Quod non producit res in esse nisi ex materia præiacente, agit solùmmodo mouendo & transmutando, sed Deus non agit tantùmmodo mouendo & transmutando, ergo non de necessitate producit ex præiacente materia. Probatur maior, quia facere aliquid ex materia per motum vel mutationem. Minor etiam probatur: esse est vniuersalius quam moueri. sunt enim quædam entia immobilia etiam secundum philosophos, vt lapides, & huiusmodi, puta metalla. ergo supra causam quæ non agit nisi per motum, est causa quæ est primum essendi principium quæ potest scilicet agere absque motu & mutatione. Patet consequentia, quia quanto effectus est vniuersalior, tantò habet propriam causam altiorem, cuius quantò causa est altior, tantò ad plura eius virtus se extendat.

Quomodo oportet necesse aliquā causam altiorē ea quę per motum agit.

ADVERTE, quòd dicitur lapides non moueri, intelligi debere à seipsis, sicut viuentia. quod enim ab alio moueri possint & naturali motu & violento, satis est manifestum.

Sed tunc non videtur exemplum ad propositum esse, quia intentio literę est quòd esse vniuersalius est quàm moueri, siue à se siue ab alio, & quòd sint aliqua entia quæ neque à se, neque ab alio mouentur, vt sic ei aliqua causa altior ea quæ per motum agit. Respondetur, quòd non considerat hoc loco Sanctus Thomas res secundum ipsa rerum genera, sed secundum gradus essendi, prout esse, viuere, sentire, intelligere, & moueri secundum locum, sunt diuersi gradus essendi. sic enim cùm esse sit gradus essendi communior quàm sit gradus viuendi (quem gradum hic Sanctus Thomas vocat moueri, eò quòd viuentia seipsa moueant) oportet & ipsum esse reducere in superiorem causam, quàm sit ea quæ mouendo & transmutando agit, vt gradus agentium correspondeant gradibus entium in agendo. sic enim sicut sunt duo communes gradus entium, scilicet esse & viuere, quod tamen viuere comprehendit plures gradus, ita erunt duo gradus agentium vt agentia sunt, scilicet agere cum motu, & agere absque motu: vt agens cum motu correspondeat gradui viuentium seipsa, agens autem sine motu correspondeat gradui entium tantùm: sed tamen per hoc non excluditur quòd agens cum motu non se extendat ad gradum eorum quæ sunt entia tantùm. (sol enim est causa esse non viuentium) sed verum est quòd non potest in illa quæ pertinent ad gradum entis, nisi inquantum communicant cum gradu viuentium quantum ad moueri, licet ab extrinseco moueantur. Sufficit ergo ad propositum quòd lapides sint entia immobilia, scilicet non mouentia seipsa, quia sic pertinent ad gradum entis simpliciter, qui gradus vt sic requirit causam altiorem quàm sit ea quæ agit mouendo, vt patet in ratione.

ADVERTE, quòd addit Sanctus Thomas dictionem excitsitam inquiens quòd Deus non tantùmmodo mouendo & transmutando agit, quia non negat quin possit aliquid mouere & transmutare. (ex natura enim corpus Adæ & Euæ fuerunt) sed quòd de necessitate non agit per transmutationē materiæ. potuit enim corpus Adæ & Euæ absque transmutatione materiæ præexistentis producere, simul ipsum etiam materiam producendo.

Quartò, Deus est vniuersale essendi principium: ergo non agit tantùm per motum aut mutationem. ergo non eget præiacenti materia. Secunda consequētia patet, prima verò probatur, quia quod agit per motum, non est vniuersalis causa essendi, cùm per motum & mutationem nō fiat ens ex non ente simpliciter, sed ens hoc ex non ente hoc.

Quomodo ens fiat ex nō ente simpliciter.

Sed circa hanc propositionem vltimam instari potest, quia 5. physic. tex. 7. dicitur, quòd in generatione simpliciter, quæ est mutatio in substantiam, fit ens simpliciter ex non ente simpliciter.

A D euidentiam huius considerandum est quòd ens simpliciter, tribus modis accipi potest. Vno modo vt distinguitur contra ens secundum quid, & tunc subsistantia dicitur ens simpliciter, quia sibi conuenit esse tanquam ei quod propriè habet esse. Alio modo, vt distinguitur contra ens contractum & limitatum, & tunc ens sub absoluta ratione enris dicitur ens simpliciter. Tertio modo, vt distinguitur contra ens partiale, & tunc ens ex omnibus suis partibus constans dicitur ens simpliciter. Omnibus istis modis creatio est ad ens simpliciter, & est ex non ente simpliciter. Nam quod propriè creatur, est in quod in suo esse subsistit, vt dicitur prima quæst. 45. & sic fit ens simpliciter primo modo. Ens quoque sub communi ratione entis est formalis terminus per se creationis. creatur enim vnumquodque ex eo quod est ens, sicut vnumquodque videtur inquantum est coloratum: & sic fit ens simpliciter ex non ente simpliciter secundo modo, quia videlicet prius non erat ratio entis in aliquo ex quo fiat quod creatur. Item ens totaliter, id est quantum ad omnia quæ sunt de eius ratione, per creationem producitur, & sic fit ens simpliciter tertio modo ex non ente simpliciter, quia sit nulla eius parte præexistente. per generationem autem non fit ens simpliciter tertio modo ex non ente simpliciter, quia non fit materia. non etiam ens simpliciter secundo modo, quia ens absolutè non est formalis terminus generationis, sed aliqua determinata species entis, sed fit ens simpliciter primo modo, quia fit substantia ex non substantia. Sanct. Thom. ergo accipit ens simpliciter hoc loco duobus modis vltimis, Philosophus autem primo tantummodo accipit vbi allegatur, ideo nulla est contradictio.

Quintò, omne agens quod materia in agendo requirit, producit solùm formam in materia. Deus autem non producit solùm formam in materia, sed totam rem subsistentem. ergo, &c. Consequentia nota est ex maiori. Minor verò probatur, Deus est ens actu non per formam inhærentem, sed per totam substantiam suam. ergo, &c. Probatur consequētia, quia vnumquodque agit sibi simile, cùm agat secundum quod est actu. vnde 7. Metaphysicæ probatur quòd res materiales habentes formas in materijs generantur à materialibus agentibus, non autem à formis separatis.

Quomodo quia Deus est totus actu, oportet vt tota substātiam rei producat.

SED videtur ista ratio non concludere, si enim quia Deus agit sibi simile cùm ipse sit totus actu, oportet vt producat totam substantiam rei eadem ratione oportebit vt omnis res producta ab eo sit omnino simplex, sicut ipse est simplicissimus, & sic de aliis perfectionibus diuinis. Sequetur etiam quòd non producet materiam, quia materia non est ens actu sicut est Deus.

PRO intelligentia huius considerandum est quòd agens dupliciter considerari potest, scilicet materialiter & formaliter. Materialiter quidem inquantum in ipso consideratur hæc vel illa natura, puta homo, equus, & huiusmodi. Formaliter autem quando consideratur cum ordine ad actionem à qua dedi. Formaliter autem agens. Similiter effectus materialiter consideratur vt est hæc res, nominatur agens. Similiter effectus materialiter consideratur vt est hæc res, formaliter autem vt est effectus & res producta. vtroque modo oportet agēs producere sibi simile. sed diuersimodè. Si enim consideretur agens materialiter, tunc agens producit sibi simile inquantum effectus producitus secundum

Universidad de Deusto
Biblioteca

tet autem vt effectus in omnibus assimiletur agẽti, sed sufficit vt aliquam sui similitudinem in ipso habeat: sicut licet Deus sit intellectualis, non tamen lapis ab eo productus est intellectualis, sed similis est Deo inquantum est ens & substantia, & vt forma lapidis continetur quantum ad omnem sui perfectionem virtualiter in Deo. Si autem consideratur agens formaliter vt agens est, oportet inter agens & effectum esse similitudinem quantum ad modum actionis qua agens agit, & productionis passiuæ qua effectus producitur. ideo si modus agentis in agendo est vt agat per partem sui tantùm, modus effectus producti est vt secundum partem tantùm producatur. Si autem modus agentis est vt secundum totam suam substantiam agat, modus effectus erit vt secundum suam substantiam producatur. Inter agens ergo & effectum formaliter sumpta, oportet suo modo similitudinem esse sicut & inter ea si materialiter sumantur. Ad primum itaque patet quòd consequentia nulla est, quia sit transitus ab agente & effectu formaliter sumptis ad ea vt materialiter considerantur. dicitur tamen, quòd etiam si materialiter sumãtur, non valet, agens agit sibi simile: ergo quod producitur à Deo, est omnino simplex: sicut nõ sequitur, Deus est intellectualis, ergo lapis ab eo productus est intellectualis, quia agens producendo aliquem effectum, non oportet vt producat eum similem quantum ad omnia quæ sunt in ipso, sed quantum ad formam secundum quam est productiuus illius effectus vt sic: Deus autem vnius effectus est productiuus, vt cõtinet in se eius perfectionem, est autem & alterius productiuus vt illius continet perfectionem. valet autem, est ens actu secundum totam substantiam: ergo producit totam substantiam, quia esse actu est agenti ratio agendi, non autem esse summè simplex vt sic. Ad secundum etiam negatur consequentia. licet enim materia non sit similis Deo in hoc quòd est esse in se ens actu, assimilatur tamen sibi in hoc quòd aliquo modo rationem entis participat.

Sextò, Deus non agit actione quam sit necesse recipi in aliquo patiente, cùm sua actio sit sua substantia. ergo, &c. Probatur consequentia, quia materia requiritur ab aliquo agente vt recipiat actionem eius, cùm actio sit actus agentis in patiente receptus. est enim actus agentis & formæ, id est, actus ab agente & forma agentis productus, aut aliqua inchoatio formæ in ipso, id est, inchoatio formę agentis in patiente, dum ipsa forma quę in patiente producitur, adhuc est in fieri, nondum habens esse completum. per vtrunque enim modum dicendi significatur quòd actio in patiente recipitur.

ADVERTE hic quòd ponit Sanctus Thomas actionem transeuntem non esse in agente, sed in patiente: & quòd non loquatur de actione consecutiue, scilicet pro effectu per actionẽ producto, manifestum est ex eo quòd negat actionem diuinam requirere materiam, quia est Dei substantia. constat enim si acciperet actionem pro effectu actionis, & non essentialiter pro ipsa actione, quòd actio Dei non esset eius essentia.

Vtrũ actio trãsiens ponatur in Deo.

SED occurrit dubium circa antecedens huius rationis: primò, actio transiens materialiter sumpta nihil aliud est quàm ipsa forma producta vt est in fieri, siue vt est motus, sed nõ est inconueniens productam formam à deo, indigere materia in qua recipiatur. ista enim non est essentia diuina. ergo, &c.

Secundò, supernus capite primo vbi distinxit S. Thom. duo genera actionum, dixit vtrumque actionem, immanentem scilicet & transeuntẽ, Deo conuenire: sed de ratione actionis transeuntis est vt in patiente recipiatur: ibi enim dicitur quòd est perfectio passi. ergo aliqua actio Dei transiens recipitur in patiente, & sic indiget materia. Ad huius euidentiam intelligendum est, quòd de actione transeunte dupliciter possumus loqui, aut inquam secundum rem & secundum eius propriam rationem, aut secundum modum significandi, & secundum quandam similitudinem, si secundum propriam eius rationem consideretur, sic actio essentialiter est motus, & connotat respectum in agente: motus enim vt ab hoc, est actio, vt dicitur tertio physic. Si autem consideretur secundum quandam similitudinem & modum significandi tantùm, sic non est essentialiter motus, sed dicit aliquid in agente remanens quod significatur vt in alitud transiens, inquantum per ipsum aliquid ab agente distinctum producitur in esse. sic enim si velle nostrum esset secundũ se rerum productiuum, vt ipsum velle esset ipsum producere, producere res esset secundum rei veritatem actio immanens, quia esset idem omnino quod velle, tamẽ significaretur per modum in alterum transeuntis. Actio ergo diuina qua res in esse producuntur, cùm non sit aliud quàm ipsum velle diuinum & ipsa dei substantia, quæ à genere motus est omnino separata, non est actio transiens secundum rei veritatẽ, sed actio immanens, quæ est velle & intelligere. secundum enim quòd Deus intelligit & vult, ita res in esse procedunt absque alia media actione, & motu. sed verum est quòd habet aliquam similitudinẽ cum actione trãseunte, in quam per ipsam aliquis effectus in creaturis relinquitur: & ideo à nobis significatur per modum actionis transeuntis in aliud, cum dicimus, Deus producit aut creat res. Vnde potest dici actio transiens productiuè, quia habet terminum extrinsecum productum, non autẽ subiectiuè quod est propriè esse actionem transeunte, quia non recipitur in aliquo extrinseco subiecto, sed remanet in agente. Et itaque mens Sanct. Tho. hoc loco quòd Deus non agit actione quę verè & secundũ propriam rationem sit transiens, ideo non agit actione quam necesse sit recipi in patiente.

AD primum in oppositum dicitur, quòd antecedens vtrum est de actione quæ verè est transiens. Actio autem diuina (vt diximus) non est verè transiens, sed tantùm secundum similitudinem & modum significandi. Si autem instetur iterum, quòd licet actio diuina qua Deus res simplici operatione, in esse producit, non sit verè transiens, tamen actio qua aliqtiod corpus localiter mouet aut alterat. est verè transiens, quia in alijs mouentibus & alterantibus nihil aliud est actio eorum transiens quàm ipse motus vt est à mouente: & sic verè attribuetur Deo actio transiens. Item cum actio transiens ex sua ratione dicat aliquid egrediens ab agente, & receptum in passum, quare non conceditur deum habere actionem à se transeuntem, sicut & habere aliud à se productum. Ad primum respondetur quòd in agentibus & mouentibus creatis, quia non sunt purus actus, necesse est quòd sua actio à virtute distinguatur, tanquam actualitas ab eo cuius est actualitas, ideo nimirum, si motus est talium agentium actio: in Deo autẽ non est possibile ponere quòd actio sua à sua virtute distinguatur: alioquin per aliquid à se distinctum constitueretur in actu, & sic in ipso aliquid potentialitatis esset: & ideo motus corporis ab eo moti non potest esse eius actio, sed est effectus & terminus suæ actionis quæ est suum velle. Ad aliud dicitur quòd actio nominat complementum potentiæ, & est agentis perfectio saltem per modum finis quo, vt superius dictum est: effectus autem non est potentiæ complementum, neque agentis perfectio, sed magis per agens suum esse & suam perfectionem acquirit, licet possit dici finis agentis ex parte actionis transeuntis se tenens: nihil autem extrinsecum à Deo potest esse complementum potentiæ diuinæ, aut Dei perfectio, sed bene à Deo potest habere complementum sui esse, & suæ perfectionis.

Ad secundum principale dicitur, quòd Sanct. Thom. superius accepit actionem transeuntem similitudinariè, & secundum modum significandi, non autem propriè. velle enim diuinum vt ad ipsum sequitur extrinsecus effectus, habet similitudinem cũ actione transeunte, & distinguitur ab immanente vt sic secundum rationem, inquantum per imminentem vt immanens est, nullus producitur effectus extrinsecus.

Septimò, Nulla materia est proportionata diuinæ actioni. ergo, &c. Probatur consequentia, quia omne agens quod in agendo requirit materiã præiacentem habet materiam suæ actioni proportionatam, vt quicquid est in virtute agentis, totum sit in potentia materiæ, alias frustra esset illa virtus, eò quòd agens nõ posset producere quicquid esset in sua virtute. Antecedens verò probatur, quia virtus diuina est simplex & infinita, materia autem non potest recipere quancunque quantitatem vt dicitur tertio physic. non est enim susceptiua maioris quantitatis quàm sit quantitas cæli, cùm tamen Deus possit in infinitum maiorem semper quantitatem producere, vt fortassis inferius ostendetur.

Vtrũ si agẽta creata nõ haberẽt materiã sibi proportionatã, essent frustra.

SED non videtur hæc ratio concludere. diceret enim aliquis non oportere agens quod requirit materiam, habere materiam sibi proportionatam, nec tamen propter hoc esset virtus agentis frustra. vt enim inquit S. Thomas primo sent. dist. 43. artic. 1. tertium, & potentia. q. 1. secundo primum, licet virtuti diuinæ nulla correspondeat potentia passiua adæquans eam, non tamen dicitur virtus diuina frustra esse.

AD huius intelligentiam considerandum quòd aliter est de potentia agentium requirentium materiam præexistentem, & aliter de potentia quæ materiam non præsupponit. agentia enim quæ materiam præsupponunt, & non possunt nisi ex materia præiacente operari, habent virtutem suam in ordine ad materiam perficiendam. Ideo perfectio materiæ est finis saltem proximus talis agentis: & quia frustra est quod ordinatur ad finem, & ipsum non consequitur: ideo si non sit materia totius virtutis agentis susceptiua, illa virtus frustra erit & vana, eò quòd non possit agens totum quod est in sua virtute actiua, in actum producere. sed agens quod potest absque præsuppositа materia operari, non ordinatur ex se ad materiam perficiendam vt ad finem: ideo quantus non inueniatur materia totius virtutis eius susceptiua, non tamen propter hoc virtus illa frustra erit. si ergo agẽti ex materia supposita non corresponderet materia proportionata, virtus illius agentis frustra esset. non autẽ frustra est virtus Dei, quamuis sibi potentia passiua adæquata nõ respondeat, quia virtus diuina non agit ex præiacenti materia de necessitate, sed potest ex nulla subiecta materia præexistente vnamquamque rem producere.

ADVERTENDVM etiam quòd Sanctus Thomas ex eo quod materia non est in potentia ad quantitatem quamcunque, arguit quòd materia non habet proportionem adæquationis ad Deum, quia ex hoc quòd materia non est naturaliter susceptiua cuiuscunque quantitatis, cùm tamen quantitas sit accidens consequens materiam, multò magis haberi potest quòd non est in potentia ad alias formas per potentiam diuinã producibiles quæ in materia recipi non possunt, vt sunt intelligentiæ.

Octauò, & est confirmatio præcedentis rationis, diuersarum rerum diuersæ sunt materiæ, ergo nulla materia est quæ proportionaliter diuinę virtuti respondeat. Patet consequentia, quia Deus est vniuersalis causa totius esse. ergo si non est vna materia susceptiua omnis esse, nulla materia est diuinæ virtuti adæquata. Antecedens verò probatur, quia constat non esse eandem materiam corporalium & spiritualium, corporum cælestium & corruptibilium, cùm recipere quod est proprium materiæ, non sit eiusdem rationis in omnibus.

ADVERTENDVM quòd nomine materiæ non accipitur hic materia prima quæ est pars essentialis rerum materialium, sed accipitur omne receptiuum. quia enim proprium materiæ primæ est esse receptiuũ formæ substantialis, ideo omne alterius formæ receptiuum vt sic habet rationem materiæ largo modo accipiendo materium. & quia susceptiua sunt diuersarum rationum, sicut & recipere diuersificatur secundum rationem, eò quòd aliud sit recipere formæ immaterialis, & aliud formæ substantialis, & corpora cælestia recipiunt innouationem situs, non autem innouationem essendi: ideo dicuntur diuersarum rerum diuersæ esse materiæ.

NOTANDVM etiam cùm inquit materiam cæli non recipere innouationem essendi, sed tantùm innouationem situs, quòd loquitur de materiæ iam existente. sic enim licet secundum fidem materia cæli susceperit esse de nouo, quia simul producta est cum forma cæli, post quam tamen producta est in esse, non est alterius esse receptiua, vt possit dici quòd accipit innouationem essendi subst antialiter, sed bene accipit innouationem situs secundum ipsas cæli partes.

Nonò arguit, admisso etiam quòd esset aliqua materia diuinæ actioni proportionata, si inuenitur aliqua materia diuinæ actioni proportionata, illius Deus est causa: ergo, &c. Patet consequentia, quia producendo illam non indiget materia. Antecedens verò probatur, quia quorumcunque est aliqua proportio & aliquis ordo, vel vnum eorũ est ab alio, vel ambo ab aliquo tertio. oportet enim ordinem constituì in vno per correspondentiam ad aliud, alias ordo & proportio illa esset à casu, quod primis principijs conuenire non potest. Deus autem neque est à materia, neque ab alia causa, cùm sit primum ens. ergo, &c.

ADVERTENDVM quòd cùm illa dicantur à casu euenire, quæ præter intentionem alicuius agentis euenunt: si proportio inter aliqua debet à casu esse, oportet vt ab aliqua causa intendatur. hoc autem non potest esse nisi aut vnum causet alterum intendens producere sibi proportionatum, aut vtrunque ab aliqua causa intendente duo sibi proportionata causate producatur, & hoc insinuauit S. Thom. cùm dixit quod oportet ordinem in vno constituì per correspondentiam ad aliud, id est, oportet vt ordo per se stattiatur ab aliquo intendente proportionem & ordinem vnius ad alterum.

Decimò, materia est ens in potentia, & Deus est actus primus & purus. ergo est simpliciter prior materia. ergo deus est causa materiæ. ergo suę actioni non de necessitate præsupponitur materia. Probatur prima consequentia, quia actus non solùm est prior potentia natura, sed etiam tempore simpliciter loquendo, cùm materia non reducatur in actũ nisi per ens actu. Secunda etiam probatur, quia quod est in entibus primum, est causa eorum quæ sunt, alioquin inter se non essent ab ipso ordinata, vt ostensum est in primo.

Vndecimò, Deus est causa omnium quæ sunt: materia prima aliquo modo est, quia est ens in potentia. ergo est causa materiæ primæ. ergo diuina actio materiam præexistentem non de necessitate requirit. Notandum quòd Sanctus Thomas volens probare quòd Deus res à nulla præexistente materia produxit, concludit in omnibus ferè rationibus quòd sua actio de necessitate materiam præiacentem non requirit, quia tota ratio difficultatis apud antiquos philosophos erat, quia existimabant nihil fieri nisi ex præiacenti materia posse. Ideo si ostenditur non esse opus materia præiacente actioni diuinæ, satis

fatis constat cùm omnia à Deo producta esse sit probatum, illa ex nulla materia producta esse. Confirmatur denique conclusio authoritate Gen. primo, In principio creauit Deus, &c.

Postremò, ex hoc excidit ostendiur antiquorũ philosophorum opinio, qui sola particularia agentia considerantes, quorum actionibus videbant semper aliquid præiacere, existimauerunt materiæ nullam omnino causam esse, & per consequens ex nihilo nihil fieri: quod in vniuersali causa essendi nõ est necesse.

Quòd creatio non est motus neque mutatio. Cap. 17.

Idẽ. prima par. q. 45. artic. 2. ad secundum & tertium, & in secundo sen. d. 1. q. 1. ar. 2. de po. q. 3. art. 2. † Cap. 16. huius.

HOc autem ostenso manifestum est quòd Dei actio quæ est absque materia præiacente, & creatio vocatur, non sit motus neque mutatio propriè loquendo. Motus enim omnis vel mutatio est actus existentis in potentia secundũ quod huiusmodi. In hac autem actione non præexistit aliquid in potentia quod suscipiat actionem, vt iam ostensum est. †igitur non est motus neque mutatio.

2 Item, extrema motus vel mutationis cadunt in eundem ordinem, vel quia sunt sub vno genere, sicut contraria: vt patet in motu augmenti & alterationis, & secundum locum lationis: vel quia communicant in vna potentia materiæ, vt priuatio & forma in generatione & corruptione. Neutrum autem potest dici in creatione. potentia enim ibi non est, nec aliquid eiusdem generis quod præsupponatur creationi, vt probatum est. igitur non est ibi neque motus neque mutatio.

3 Præterea, in omni mutatione vel motũ oportet esse aliquid aliter se habens nunc, quàm prius. hoc enim ipsum nomen mutationis ostẽdit: vbi autem tota substantia rei in esse producitur, non potest esse aliquod idem aliter & aliter se habens: quia illud non esset productum, sed productioni præsupposituм: non est ergo creatio mutatio.

4 Adhuc, oportet quòd motus vel mutatio duratione præcedat id quod fit per mutationem vel motum: quia factum esse est principium quietis, & terminus motus: vnde oportet omnem mutationẽ esse motum vel terminum motus, qui est successiuus: & propter hoc quod fit, non est; quia quãdiu durat motus, aliquid fit, & non est: in ipso autem termino motus in quo incipit quies, iam non fit aliquid, sed factum est. In creatione autem non potest hoc esse, quia si ipsa creatio præcederet vt motus vel mutatio, oporteret sibi præstitui aliquod subiectum, quod est contra creationis rationẽ; creatio igitur non est motus neque mutatio.

Super cap. 17.

OStenso quòd actio diuina est absque materia præiacente, & ex consequenti quòd est creatio, restat ostendere quomodo ipsa creatio ab actione transeunte creaturæ distinguatur, & ponuntur duæ conclusiones. Circa primam autem conclusionem duo facit Sanct. Thom. primò ponit conclusionem cum suis probationibus: secundò, deducit quędam corollaria in seq. cap. prima ergo con clusio est. Creatio non est motus neque mutatio propriè loquendo. Additur autem propriè loquendo, vt ostendatur quòd improprię & secundum modum significandi non inconuenit creationem mutationem dici. Probatur conclusio, tum quia motus & mutatio est actus existentis in potentia: in creatione autem nihil præexistit in potentia in quo susciptiatur creatio, tum quia extrema motus & mutationis cadunt in eundem ordinem, quia aut sunt eiusdem generis, vt contraria: aut communicant in vna potentia, vt priuatio & forma. In creatione autem non est potentia præexistens, neque aliquid eiusdem generis quod præsupponatur creationi: tum quia in creatione vbi tota rei substantia producitur, non est aliquid idem aliter se habẽs nunc & prius, quia illud esset præsuppositum, & non productum. in motu autem oportet esse aliquid quod aliter se habeat nunc quàm prius, vt ipsum nomen mutationis ostendit: tum quia motus vel mutatio duratione præcedit id quod fit, quia factum esse terminus motus est, & principium quietis. vnde etiam mutationem omnem oportet esse motũ aut terminum motus qui est successiuus: & quod fit, non est, quod conuenit rei quãdiu est motus. in creatione autem hoc non est, quia si præcederet, oporteret sibi præstitui aliquod subiectum.

Extrema motus in eundem ordinẽ cadũt.

CIRCA id quod dicitur in secunda ratione, scilicet quòd extrema motus caduna in eundem ordinem, aduertendum, quòd sic intelligitur ea in eundem ordinem cadere, quia in vno quodam ad quod ordinem habent vniuntur, scilicet aut in vno genere, sicut in motu contraria, aut in vna potentia, vt in mutatione, priuatio & forma.

In creatione non est aliquid qd se habeat nunc aliter quã prius.

CIRCA tertiam rationem cùm dicebatur quòd in creatione non est aliquid quod se habeat nunc aliter quàm prius, dubitatur, quia cùm aliquid de nouo creatur, id quod creatur, nunc est in rerum natura, & prius non erat in rerum natura: ergo est aliquid in creatione quod se habet nunc aliter quàm prius.

Respondetur, quòd in creatione esse aliquid quod aliter se habeat nunc & prius, dupliciter potest intelligi. Vno modo propriè, tanquam subiectum realiter præexistens in natura quod ab vno termino ad alium transmutetur: sicut cùm generatur homo, præexistit materia quæ prius est sub vna forma cum priuatione formæ hominis, postmodum accipit hominis formam & esse. Alio modo impropriè tanquam terminus per ipsam creationem realiter productus, qui prius non erat actu, & postmodum est in actu. hoc modo licet terminus non sit subiectum quod transmutetur de non esse in esse, quia prius non erat in natura ipse terminus, puta homo, vt possit dici esse realiter sub non esse, tamen intellectus considerãs non esse eius in vna parte temporis veri aut imaginarij, & esse in altera temporis parte, accipit illum per modum subiecti. modo sub non esse modo sub esse existentis, & sic secundum intellectum ipse terminus est aliquo modo subiectum aliter se habens, dum habens esse in intellectu prius consideratur sub non esse reali, postmodum sub esse. S. Tho. ergo intelligit primo modo, non secundo. in creatione enim nullum præsupponitur subiectum quod aliter se habeat nunc quàm prius, cùm creatio sit ex nulla præsupposita materia, sed bene terminus non producitur in actu qui prius non erat in actu, & sic per intellectum consideratur tanquam subiectum transiens ab vno termino in alterum, quanuis magis pro subiecto imaginemur ipsum tempus aut verum aut imaginarium in cuius vna parte est non esse rei, in alia verò esse, vt dicitur potentia q. 3. artic. 2.

Ad argumentum itaque dicitur, quòd procedit de eo quod aliter se habet nunc quàm prius per modum termini secundum rem, & subiecti secundum modum intelligendi, quod non negat Sanctus Thomas in creatione inueniri: non autem de eo quod aliter se habet tanquam subiectum præexistẽs in natura.

Quomodo mutatio dicatur præcedere id quod fit.

CIRCA vltimam rationem attendendum quod mutatio quæ est terminus motus, vt generatio & corruptio, dupliciter potest accipi. Vno modo per se præcise vt distinguitur à motu vt terminus eius. Alio modo vt simul dicit ipsum motum ad quem sequitur, & ipsam mutationem quæ est terminus. Cùm igitur inquit S. Thomas oportere vt motus & mutatio præcedat tempore id quod fit, per mutationem non accipitur mutatio primo modo, quia cùm sit terminus motus, & sit in instanti, simul est cum re producta, vnde simul res generatur, & generata est, accipiendo generationem illo modo, sicut etiam inquit Sanctus Thomas prima quæst. 45. artic. 2. ad tertium, quòd aliquid simul illuminatur & illuminatum est: sed accipitur secundo modo mutatio. sic enim mutatio ratione motus præcedit id quod producitur. quandiu enim motus est tendens ad instantaneam introductionem formæ in materia, & disponens materiam ad formę susceptionem, res nondum est, neque est genita, sed fit & generatur: in termino autem motus est genita. Et ideo motus & mutatio tempore precedit id quod producitur per talem mutationem, sicut motus præcedit terminum motus & quietem. Sed contra prædictã conclusionem esse videtur, quia Aristot. quinto physic. probat generationem esse mutationem, quia per ipsam fit quod non est: sed multò magis per creationem fit quod non est, quàm per generationem. ergo creatio est mutatio. videtur etiam esse contra ipsam, quia Commentator septimo physicorũ commento 20. tenet realem relationem non aduenire alicui nisi per mutationem. constat autem quòd relatio creaturæ ad Deum aduenit ei per creationem. ergo, &c. Ad primum horum dicitur de mente Aristot. esse, quòd per generationem fit quod non est, ex aliqua materia præsupposita: hoc autem (vt ostensum est) creationi non conuenit. Ad secundum verò dicitur, quòd dictum Commentatoris intelligitur de relatione quæ aduenit rei præexistenti aut in actu aut in potentia materiæ: talis autem non est relatio creaturę ad Deum,

Quòd creatio non potest impugnari per rationes sumptas ex natura motus & mutationis. Cap. 18.

EX hoc autẽ apparet vanitas impugnantium creationem per rationes sumptas ex natura motus vel mutationis: vtpote quòd oportet creationem vt cæteros motus vel mutationes esse in aliquo subiecto: & quòd oportet non esse trãsmutari in esse, sicut ignis transmutatur in aërem.

Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium à quo instituitur: & sic est de genere relationis. vnde nihil prohibet eã in creato esse sicut in subiecto: dicitur tamẽ creatio esse mutatio quędam secundum modum intelligendi tantùm: inquantu scilicet intellectus noster accipit vnam & eandem rem vt non existentem prius, & postea existentem.

2 Apparet etiam, si creatio relatio quædam est, quòd res quædam est: & neque increata est, neque alia creatione creata. Cùm enim effectus creatus realiter dependeat à creatore: oportet huiusmodi relationem esse rem quandam: omnis autem res à Deo in esse producitur. Est igitur in esse à Deo producta: non tamen alia creatione creata, quàm ipsa creatura prima quæ per eam creata dicitur: quia accidentia & formę sicut per se non sunt, ita nec per se creantur: cùm creatio sit productio entis: sed sicut in alio sunt, ita in alijs creatis creantur.

3 Præterea, relatio non refertur ad aliam relationem, quia sic esset abire in infinitum: sed per seipsam refertur, quia essentialiter relatio est. Non igitur alia creatione opus est qua ipsa creatio creetur: & sic in infinitum procedatur.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 18.

EX præcedenti conclusione deducitur corollariè vanas esse rationes impugnantiũ creationẽ ex natura motus & mutationis. ostenditur autem veritas corollarii ex solutione rationum. primũ enim fundamentũ eorum erat, q; oportet creationi assignari aliquod subiectum vt cæteris motibus & mutationibus, & quod oportet non esse mutari in esse, id est, aliquid de non esse mutari in esse, ex quo sequebatur creationem non posse esse ex nullo subiecto, ad hoc autem fundamentum respondetur, primò, quòd creatio nõ est mutatio, sed est dependẽtia esse creati ad principium à quo instituitur, & sic est relatio, & ideo est tanquã in subiecto in ipso termino quæ est res creata, non autẽ in aliquo subiecto præexistente, sicut motus & mutatio. Dicitur secundò, quòd creatio est mutatio secundum modum intelligendi tantùm, inquantum intellectus accipit vnam & eandem rem vt non existentem prius, & postea existentem, & sic est ibi aliquod subiectum secundum modum intelligendi tantùm, non autem in rerum natura existens.

Creatio passiua est relatio dependẽtiæ ad Deum.

ADVERTENDVM, quòd creatio passiua dicitur relatio dependẽtiæ creaturæ ad Deum, quia vt habetur ex doctrina Sanct. Tho. prima q 45. art. tertio, cum actio & passio in creaturis dicant motum cum relatione, oportet quòd subtracto motu nihil remaneat de ratione actionis & passionis nisi relatio quædam in agente, & quædam in patiente. Ideo creatio quia (vt est ostensum) est mutatio, si actiuè sumatur tanquam aliquid à Deo distinctum, dicit tantùm habitudinem agentis in Deo ad creaturam, si autem sumatur passiuè, dicit relationem in creatura ad Deum tanquam ad principium totius sui esse. Secundum eorum fundamentum erat, quia si creatio est, oportet vt sit aliqua res, aut ergo increata, aut creata. si increata, ergo Deus: si creata, ergo alia creatione, & sic erit processus in infinitum in creationibus.

Respondet S. Thom. quòd est res, cum effectus creatus realiter depẽdeat à creatore, & res creata, sed non alia creatione: quod ostenditur ex duobus. Primò, quia accidentia & formæ ficta per se non sunt, ita nec per se creantur: sed sicut cum aliis sunt ita cum aliis creantur. Ideo non oportet creationem alia creatione creari, sed eadem creatione creatur qua ipsa creatura prima quę dicitur per ipsam esse creata. Secundò, quia creatio relatio est, relatio autem non refertur alia relatione, sed per seipsam, cùm sit essentialiter relatio, & sic non oportet procedere in infinitum.

CIRCA illam rationem quòd ideo creatio est res aliqua, quia effectus creatus realiter dependet à creatore, dubitatur, quia eadem ratione sequetur, quòd creatio actiua quæ est relatio Dei ad creaturam, sit res quædam: nam sicut effectus creatus realiter dependet à creatore, ita creator realiter creat & producit creaturam.

CIRCA aliam propositionem videlicet quòd creatio non creatur alia creatione, sed eadem qua prima creatura, dubitatur. cũ enim per ipsam creetur prima creatura, sequitur quòd ipsa sit sibi causa essendi. per creationem enim aliquid esse capit. si ergo creatio seipsa creatur, ipsa à se accipiet esse.

CIRCA rationem quare non creatur alia creatione, quia scilicet accidentia & formæ non creantur per se (ex quo videtur Sanct. Tho. velle quòd creatio sit accidens, vt expressius etiam dicitur prima parte, vbi supra tertium & de potentia, vbi supra articulo tertio tertium, & quolibet septimo articulo 10. ad quartum) dubitatur ex Sco. in secundo sent. dist. 1. q. 3. & 4. probat enim ibidẽ quòd creatio est relatio quæ realiter est eadẽ suo fundamento, & sic nõ erit accidẽs, cùm suũ fundamentũ sit subsistantia probat autẽ hoc, tũ quia creatura nõ potest esse sine tali relatione, quod autẽ non potest esse sine alio, absque contradictione est idem illi quando illud non est prius illo, nec simul natura cùm illo, nec est inter illa essentialis ordo: sicut accidit in relatione ista in ordine ad subsistantiam creatam: tum quia vniformiter conuenit omni creaturæ in ordine ad Deum, tale autẽ nulli accidit, tum quia lapis esset prior duratione dependentia ad Deum, & sic esset absque hoc quòd depẽderet à Deo. subsistantia enim ex septimo Metaphysicæ est prior accidente tempore.

CIRCA aliam propositionẽ quòd scilicet relatio non refertur alia relatione, quia est essentialiter relatio, dubitatur, quia S. Tho. superiùs arguebat quòd si Deus referretur ad creaturas per relationem extra ipsum existentem, oportet vt ad ipsam relationẽ referretur alia relatione, & sic procederetur in infinitum in relationibus, ergo apud ipsum nõ est inconueniens ad relationẽ, esse aliam relationẽ, & sic per consequens quòd vna relatio econuerso alia relatione referatur ad aliud. si enim relatio qua Deus refertur ad creaturam. c. relatio autẽ qua ad illam relationem refertur, sic. b, sequitur quòd sicut Deus refertur ad. c, per. b, ita econuerso. c, referatur ad Deum per oppositã relationẽ ad ipsum. b. non enim est maior ratio quòd Deus referatur ad vnã relationẽ mediante alia relatione, quã quòd illa relatio ad Deũ referatur alia relatione.

Quomodo ideo creatio est res aliqua, quia creatura realiter dependet à creatore.

AD primũ dubium respondetur, quòd aliud est formaliter loquẽdo creaturam dependere ad creatorẽ, & aliud ipsam realiter à Deo produci. produci enim realiter à Deo, dicit habere esse reale à Deo, dependere autẽ ad Deum dicit rem productã, ex reali esse recepto habere in se ordinem fundamentaliter ad Deum, & causam relationis realis: & ideo oportet relationẽ dependentiæ creaturæ ad Deum esse rem aliquã, relatio enim habens fundamentum & causam realem est realis, & intelligo fundamentum reale, aliquid reale existẽs in re, ex quo res habet vt omni remoto actu intellectus ad aliud ordinetur: non autẽ accipio fundamẽtum reale materialiter pro re videlicet reali ex qua intellectus concipit aliquid relatiuẽ. Cùm ergo instatur quòd eadẽ ratione & relatio Dei ad creaturã erit relatio realis, negatur consequentia. ad probationẽ dicitur quòd nõ est similis ratio, quia licet Deus realiter creet, sicut creatura realiter creatur, non tamẽ ex reali creatione quę quantũ ad entitatẽ quã dicit, est ipsa diuina essentia, Deus dependet ad creaturã, quasi nullo intellectu considerante ex ipsa diuina actione & diuina essentia innascatur necessariò ordo ad creaturã. In creatura autẽ ex reali productione qua est à Deo producta, est entitas ex qua secundùm se necessario innascitur ordo ad Deum vt ad suum principium. Ratio diuersitatis est, quia creatura ex Deo perfectionẽ & esse accipit, Deus autem ex creatura nullam accipit perfectionem.

AD secundũ dubium respondetur & dicitur, quòd creatio secundũ quòd significatur per modũ mutationis & viæ, non est propriè loquendo id quod creatur, sed quo aliquid creatur. non est autẽ inconueniens vt aliquid non per aliud sed seipso fit, tanquã id quo aliquid est, per simplicem emanationem habens à sua causa esse. vnde hoc modo creatio non se habet sicut id quod creatur, sed sicut id quo aliud creatur, sicut alteratio non est vt fit id quod alteratur, sed id quo aliud alteratur. vnde sicut non oportet quærere per quid alteratio alteretur suo modo, id est, per quid sit quo aliud alteretur, sed seipsa est talis, ita non oportet quærere per quid creatio creetur isto modo, sed seipsa est talis: argumentũ autem supponit quòd ipsa significata per modũ mutationis se habeat sicut quod creatur, quod est falsum. Dicitur secundò, quòd creatio secundum quòd verè est relatio & creatura, non creatur alia creatione, quia creari hoc modo nihil aliud est quàm habere vniuersaliter esse ab alio, & ad illud referri tanquam ad principium sui esse. relatio autem non refertur alia relatione sed seipsa. deceptio autem apud aliquos accidit, quia imaginantur creationem esse veram actionem transeuntem, realiter mediam inter Deũ & creaturam, & ipsam esse creaturæ causam essendi, sed decipiuntur, quia sicut creatio actiua non dicit aliquid egrediens à Deo quod recipiatur in creatura, sed tantùm diuinum velle cum habitudine actualiter productis ad rẽ producẽdam vniuersaliter, ita creatio passiua non dicit aliquam veram passionẽ receptam à Deo in creatura, sed in ipsa creatura accipiente esse à Deo dicit habitudinem tantùm ad Deum dante sibi vniuersaliter esse, vnde creatura creari non est per aliquam passionem transmutari ad esse. sed est ipsam esse vniuersaliter à Deo per simplicem effluxum, & per consequens refert ad ipsum tanquam ad vniuersale principium essendi, qua propter relationem creari nihil aliud est quàm ipsam accipere esse à Deo cum nouitate essendi, quod est referri ad ipsam tanquam ad principium sui esse: & propterea sicut non est inconueniens relationem referri seipsa, ita non est inconueniens quòd seipsa creetur, nec sequitur quòd ipsa sit sibi causa essendi, quia ipsa non est esse rei principaliter creatæ causa essendi, sed ipsum diuinum velle est causa essendi creaturæ. relatio autem in ipsa existens est quo formaliter creatura refertur ad Deum.

Relatio creaturæ ad Deum est accidens.

AD euidentiam tertii dubii considerandum quòd creationem esse accidens negari non potest in doctrina S. Thomæ, cùm hoc ab ipso expressè in locis prælegatis habeatur. veruntamen tenentes relationẽ à fundamento realiter non distingui dicerent talem relationem dici accidens, non quia sit accidens verè à subsistantia distinctum, sed quia sua ratio est extra rationem subsistantiæ, & intelligitur rationi subsistantiæ aduenire. Tenentes autem relationem à fundamento realiter distingui, dicunt ipsam esse verè accidẽs à subsistantia realiter distinctum. Sed quicquid sit de aliis relationibus, teneo de mente San. Thom. esse quòd relatio creaturæ ad Deum, quæ quùm nouitate essendi contellecta dicitur creatio, est accidens realiter distinctum: à creatura quæ refertur, nec potest glossiati quòd intelligat ipsam esse accidens, quia extra rationem subsistantiæ sit secundum suam formalem rationem considerata: nam de potentia vbi supra, tertium, inquit quòd illa relatio accidens est, & secundum esse suum considerata prout inhæret subiecto, posterius est quàm res creata, sicut accidens subiecto intellectu & natura posterius est, licet secundum suam rationem prout ex actione agentis innascitur, sit quodammodo prior subiecto. Vnde ad primum Scoti primo negatur illa maxima qua sæpenumero vtitur, scilicet illud quod propriè ineſt alicui, & sine quo illud absque contradictione esse nõ potest, est idem sibi realiter. hæc enim falsa est, vt patet de subiecto & propria passione, si ponatur passio extra per diuinam potentiam à teram & necessaria sequela, ibi vtiũ non potest esse sine altero. sic est in proposito. quia enim (vt dicitur prima parte quæst. 44. articulo primo ad primũ) omne ens aliud à Deo est ens per participationem, sequitur vt sit ab alio causatum, ideo non potest esse absque dependentia ad causam, sicut nec potest homo esse quin risibile sit. Dicitur secundò, quòd contradictio dicta de aliquibus secundum esse & non esse, non infert realem distinctionem illorum. verò quòd non est, secundum quòd illa res complerè habet rationem vnius, alterius verò rationem non habet complerè, sicut dicimus velle diuinum & creationem actiuam esse realiter idem, & tamen antequam res crearetur, erat verum dicere, velle diuinum est, non autem est creatio, quia illa entitas habebat complerè rationem velle, non autem rationem creationis, propter defectum termini, scilicet creaturæ. Neque etiam impossibilitas recipiendi talia cõtradictoria infert realem identitatem, vt dicebatur de subiecto & propria passione. Dicitur tertiò, quòd creatura dupliciter potest accipi. Vno modo absolutè secundum suam entitatem. Alio modo vt esse habet per diuinam actionem & per ipsam conseruatur. Primo modo relatio est posterior creatura tanquam accidens eius. Secundo modo est ea prior, tanquam videlicet de ratione eius, inquantum à deo dependet. sicut enim de ratione albi inquantum huiusmodi est albedo, ita de ratione creaturę inquantum dependet ab actione diuina, est relatio dependentiæ ad Deum. Et quia non potest à creatura dependeat, ideo ab ipsa talis relatio dependentiæ separari non potest.

Substantia est prior accidente tempore.

Ad secundum negatur, quòd dependentia vniformiter conueniat relationi & aliis. alia enim quæ absoluta sunt, non referuntur seipsis, quia nõ sunt essentialiter relatio. ipsa autem relatio seipsa refertur, quia est secundũ suam essentiam ordo & relatio.

Ad tertium dicitur, quòd non est mens Aristotelis omnem substantiam esse tempore priorem quolibet accidente. est enim aliqua substantia quæ ab accidente separari non potest, & per consequens nõ est omni accidente prior tempore, sed dupliciter vera est: primò secundum Commentatorem septimo Metaphysicæ, com. quarto, de substantia corruptibili ratione materiæ ex qua fit. cùm enim materia ex qua corpus corruptibile fit, præcedat tẽpore id quod fit ex ea. præcedet etiam omne accidens quod ad illud consequitur. Secundò, quòd substantia aliqua præcedit omne accidens tempore non repugnantur. nullum enim accidens potest esse sine substantia, sed bene aliqua substantia potest esse sine accidente, eius ratione considerata, puta Deus, aut intellectiuè etiam secundum Commentatorem duodecimo Metaphysicæ, commen. 25. quantùs enim poneretur Deum de necessitate produxisse cælum ab æterno, & per consequens accidentia cæli esse æterna, & sic Deum actu non præcedere tempore omne accidens, tamen substantiæ diuinæ secundum se consideratæ non repugnat quòd sit nõ existentibus accidentibus, eò quòd ad ipsam intrinsecè nullum accidens non consequatur.

†Cap. 13.

Ad vltimum dubium respondetur, quòd superius dicta non contradicunt iis quæ hic dicuntur. vtrumque enim verum est. Nam si Deus ad alias res refertur relatione à se distincta & separata, ipsa relatio erit in eodem ordine ei alias rebus. omnibus enim non solum absolutis, sed etiam relatiuis Deus est prior, & in comparatione ad omnia est summum bonum, ideo si relatione à se distincta referatur ad alia vt summum bonum & primum ens, etiam ad ipsam relationem alia relatione à se distincta referetur. non enim inconueniens est aliquid, ad relationem sicut ad terminum relationis referri. huic autẽ non repugnat quòd relatio alia relatione non referatur, nec sequitur ex hoc quòd Deus alia relatione referetur ad relationem, quòd ipsa relatio alia relatione referatur ad Deum. ipsa enim relatio est essentialiter relatio, ideo seipsa refertur: non autem Deus est essentialiter relatio, vt seipso referatur ad creaturas.

Quòd

Quòd creatio est absque successione.
Cap. 19.

Super cap. 19.

APparet autem ex prædictis quòd omnis creatio absque successione est.

Nam successio propria est motui, creatio autem neque est motus, neque terminus motus, sicut generatio: igitur nulla est in ipso successio.

Quomodo in creatione non est successio.

2 Item in omni motu successiuo est aliquod medium inter eius extrema: quia medium est ad quod continuè motum prius venit quàm ad vltimum: inter esse autem & non esse, quæ sunt quasi extrema creationis, non potest esse aliquod medium: igitur non est in creatione successio.

3 Adhuc, in omni factione in qua est successio: fieri est ante factum esse: vt probatur in sexto physicorum.

†text. cõ. 59. †Hoc autem in creatione non potest accidere: quia fieri quod præcederet factum esse creaturæ, indigeret aliquo subiecto, quod non posset esse ipsa creatura, de cuius creatione loquimur: quia illa non est ante factum esse: nec etiam in factore, non enim moueri est actus mouentis, sed moti. Relinquitur igitur quòd fieri habeat, & pro subiecto aliquam materiam facti præexistẽtem: quod est contra rationem creationis, impossibile est igitur in creatione successionem esse.

4 Amplius, omnem factionem successiuam in tempore oportet esse. prius enim & posterius in motu numerantur tempore. simul autẽ diuiditur motus & tempus, & id super quod transit motus: quod quidem in motu locali manifestum est. nam in medietate temporis regulariter motum pertransit medium magnitudinis: diuisio autem in formis respondens diuisioni temporis, attenditur secundum intensionem & remissionem: vt si aliquis in tanto tempore tantum calefit: & in minori minus: secundum hoc igitur potest esse successio in motu vel quacunque factione, quòd id secũdum quod est motus, est diuisibile: vel secundum quantitatem: vt in motu locali, & in augmento: vel secundum intensionem & remissionem sicut in alteratione. Hoc autem secundum contingit dupliciter. Vno modo quia ipsa forma quæ est terminus motus, est diuisibilis secundum intensionem & remissionem: sicut patet cum aliquid mouetur ad albedinem. Alio modo quia talis diuisio contingit in dispositionibus ad talem formam: sicut fieri ignis successiuum est propter alterationẽ præcedẽtem circa dispositiones ad formam: ipsum autem esse substantiale creaturæ non est diuisibile modo prædicto: quia substantia non suscipit magis & minus: nec in creatione præcedunt dispositiones materia non præexistente: nam dispositio ex parte materiæ est. Relinquitur igitur, quòd in creatione non potest esse aliqua successio.

Quomodo ideo in creatione non est successio quia inter esse & non esse medium non cadit.

5 Præterea, successio in rerum factionibus ex defectu materiæ prouenit quæ non sufficienter est à principio ad receptionem formæ dispositæ: vnde quando materia iam perfectè dispositæ est ad formam, eam recipit in instanti: & inde est quòd quia diaphanum semper est in vltima dispositione ad lucem, statim ad præsentiam lucidi in actu illuminatur: nec aliquis motus præcedit ex parte illuminabilis: sed solùm motus localis ex parte illuminantis per quem sit præsens. In creatione autem nihil præexigitur ex parte materiæ, nec aliquid deest agenti ad agendum quod postea per motum ei aduenit, cùm sit immobilis: vt in primo huius operis ostensum est. †Relinquitur igitur, quòd creatio fit in instanti. vnde simul aliquid dum creatur, creatum est: sicut simul illuminatur, & illuminatum est. Et idem est quòd scriptura diuina creationem rerum in indiuisibili factam pronunciat, dicens: In principio creauit Deus cælum & terram. quod quidem principium Basilius principium temporis exponit: quod oportet esse indiuisibile, vt in sexto Physicorum probatur.

Secunda distinctio creationis ab actione creaturarum, est quòd actio creaturarum est cum successione, creatio autem absque successione. Probatur autem. Primò, Successio est propria motus. dictum est autem quòd creatio non est motus neque mutatio, quæ est terminus motus. ergo, &c.

Quomodo in creatione non est successio.

AD euidentiam huius rationis, considerandum est quod in aliqua actione esse successionem dupliciter intelligi potest: vno modo intrinsecè & essentialiter, sicut est in calefactione quæ successiuè fit, & habet partes sibi inuicem succedentes: alio modo extrinsecè & antecedẽter, quia videlicet ad ipsam antecedit mutuo successiua, sicut est in illuminatione ad quam antecedit motus localis, & in generatione substantiali ad quam antecedit alteratio. conclusio ergo Sancti Thomæ de successione vtroque modo intelligenda est, scilicet creatio est absque successione tam intrinsecè quàm extrinsecè & antecedenter. Ideo in hac ratione subsumit, quòd creatio neque est motus neque est terminus motus: vt per hoc quod non est motus, habeat quòd est absque successione intrinseca & essentiali. per hoc verò quòd non est terminus motus, habeat quòd est esse absque intrinseca & antecedenti successione. Secundò, inter esse & non esse quæ sunt quasi extrema creationis, non potest esse aliquod mediatum, ergo, &c. Probatur consequentia, quia in omni motu successiuo est aliquod mediatum inter eius extrema, vt patet ex diffinitione medij 5. Physi.

Quomodo in creatione fit. termini à quo & terminus ad quem.

ADVERTENDVM, quòd inquit Sanct. Thom. esse & non esse quasi extrema esse creationis, non autem absolutè esse extrema, quia propriè loquendo creatio non habet duos terminos inter quos fit. sunt enim propriè termini in actione quæ est cum motu, quia ibi est subiectum aliquod transiens à termino à quo ad terminum ad quem, in creatione autem quia non est motus, non est aliquid subiectum transiens ab vno termino ad alium, sed est ibi tantum, vt dicitur potentia, quæst. 3. primo, vndecimum, effluxus ab agente in factum, sed tamen quia secundum modum intelligendi apprehendimus creaturam tanquam prius non existentem, postea habere esse, ideo esse & nõ esse aliquo modo possunt dici termini, prout non existentia res producitur, & existentia eius nullo existente subiecto quòd à non esse transeat ad esse, termini productionis dicuntur modo dicto.

Quomodo ideo in creatione non est successio quia inter non cadit.

Sed occurrit dubium circa rationem, si ideo in creatione non est successio, quia inter esse & non esse medium non cadit, eadem ratione in generatione rei accipiendo generationem vt etiam includit motum. ad introductionẽ formæ substantialis in materia, nõ erit successio, quia etiam illa est inter non esse, & esse. Respondetur & dicitur primò, quòd non est eadem ratio de creatione & generatione. In creatione, enim nullum est subiectum, quod dispont oporteat ad susceptionem formæ substantialis, sicut est in generatione, sed statim post non esse res creata totum suum esse simul accipit, sicut etiam disposita iam per motum materia ad formam, statim per generationem quæ est terminus motus, res accipit esse. Item creatio est inter non esse simpliciter, quòd est nullo modo esse, & esse simpliciter, quod est secundum omnes partes suas essentiales simul esse. generatio autem est inter non esse hoc & esse hoc: puta inter non esse hominem, & esse hominem, cui non esse coniungitur esse alterius formæ, & accidentium eius quæ oportet per motum abiici, vt introducantur accidentia conuenientia formæ introducendæ. quia ergo inter accidentia formæ abiicendæ sub tali gradu, & accidentia formę inducendæ cadit medium, ad quod prius peruenitur quàm ad extremum, ideo inter non esse & esse quę sunt extrema generationis, aliquo modo potest dici quòd cadat medium, licet non sit propriè dictũ. cum enim ex aere generatur ignis, & sic ex non esse ignis fit transitus ad esse ignis, oportet prius accidentia aeris ad esse remissum pertenire, & accidentia ignis in esse remisso introduci quam materia accidentia aeris omnino amittat, & formam ignis cum accidentibus intensis suscipiat. Ideo inter non esse ignis coniunctum formæ, & accidentibus aeris, & esse ipsius ignis cadit medium: inter non esse autem & esse quæ sunt aliquo modo extrema creationis, non cadit medium, quia in ea consideratur non esse simpliciter, quòd scilicet nulli esse aut formæ coniungitur. Inter tale autem non esse & esse, nullum cadit medium. Dicitur secundò, quòd accipiendo generationem vt includit motum, non est, inter esse & non esse præcise, sed etiam inter esse & esse, puta inter esse aeris, & esse ignis. Tertiò, In creatione non potest fieri præcedere factum esse, ergo in ea non est successio. Patet consequentia, quia in omni factione in qua est successio, fieri est ante factum esse, vt habetur sexto physicorum. Consequentia verò probatur, quia tale fieri creaturæ non esset in ipsa creatura quæ fit, cùm non sit ante factum esse, nec in ipso factore, quia mouetur non est actus mouentis. Cvt subiecti, sed moti, nec in aliqua materia facti præexistente, quia hoc est contra rationem creationis. ergo, &c. Quarto, esse substantiale creaturæ non est diuisibile secundum intensionem & remissionem, cùm substantia non suscipiat magis & minus. nec in creatione præcedunt dispositiones ad esse creaturæ, cùm materia non præexistat creationi. ergo ibi non est successio. Probatur consequentia, quia cùm omnis factio successiua fit in tempore simul diuiditur tempus motus, & id super quod transit motus. nam in medietate temporis regulariter motum pertransit medietatem magnitudinis. diuisio autem in formis diuisioni temporis correspondens attenditur secundum intensionem & remissionem, aut ipsius formæ quæ est terminus motus, aut dispositionum ad talem formam. ergo vbi esse non capit intensionem & remissionem, nec sunt dispositiones ad ipsum, talem diuisionem capientes, ibi non est successio in acquisitione talis esse.

ADVERTE quòd ideo dixit Sanct. Tho. regulariter motum in medietate temporis medium magnitudinis pertransire, quia si aliquid irregulariter moueretur, vt scilicet vna pars motus esset intensior altera, hoc non euenire. De veritate autem huius propositionis visum est in primo. Quinto, In creatione nihil præexigitur ex parte materiæ, nec aliquid deest agenti ad agendum quod postea per motum ei aduenit, ergo creatio est in instanti. Probatur consequentia, quia successio in rerum factione ex defectu materiæ prouenit, quæ à principio non est sufficienter ad receptionem formæ dispositæ, vt cum est disposita formã recipit in instanti: sicut diaphanum, quia semper est in vltima dispositione ad lucem, statim ad præsentiam lucidi illuminabilis, sed ex parte illuminantis vt fiat præsens: vbi ergo nihil requiritur ex parte materiæ. nec ex parte agentis aliquid per motum acquisibile requiritur, ibi oportet factionem instantaneam esse. Ex his deducitur quòd simul dum aliquid creatur, creatum est: sicut simul aliquid illuminatur, & est illuminatum.

Sciendum autem quòd licet fit, & sit creari & creatum esse, & illuminari & illuminatum esse, tamẽ ratione distinguuntur, quia creari dicit ipsum esse

Universidad de Deusto
Biblioteca

creaturæ cum actuali nouitate essendi, & habitudine actualis dependentiæ ad Deum: creatum autem esse, dicit ipsum totale esse rei positi in actu à Deo, non autem dicit habitudinem actualis dependentiæ cum tali nouitate essendi. Vltimo confirmatur authoritate Gen. primo: vbi enim dicitur, In principio scilicet temporis secundum Basilium, Creauit Deus cœlum & terram, datur intelligi creationem instantaneam esse, cùm principium tẽporis sit instans.

Quòd nullum corpus potest creare. Cap. 20.

†Idem p.p. q.45.art.5. Idem de ve. q.5.art.9.

EX hoc autem apparet euidenter quòd nullũ corpus potest aliquid modum creationis producere.

Nullum enim corpus agit nisi mo ueatur, eò quòd oporteat agens & pa tiens esse simul: vel faciens & factum. simul autem sunt, quę in eodem loco †tex.cõ.22. sunt, vt habetur in quinto physicorum. †locum autem non acquirit corpus nisi per motum: nullum autẽ corpus mouetur nisi in tẽpore: quicquid igitur fit per actio nem corporis fit successiuè. Creatio autem, vt ostẽsum †Cap.19. huius. est† non habet successionem: nihil igitur potest à corpo re quocunque per modum creationis produci.

2 Præterea, omne agens quod agit, inquantum mouetur: de necessitate mouet illud in quod agit: factum enim & passum consequitur dispositionem facientis & agentis: eò quòd omne agens agit sibi simile, vnde si a gens non in eadem dispositione se habens, agit inquantum per motũ variatur: oportet quòd etiam in patiente & facto quædam renouatio dispositionum fiat: quod sine motu esse non potest: omne autem corpus non mo uet nisi motũ, vt probatum est. nihil igitur fit à corporis actione nisi per motum vel mutationem facti. Creatio autem non est mutatio nec motus: vt ostensum est. igitur nullum corpus potest aliquid producere creando.

3 Item, cũ agens & factum oportent sibi esse similia, non potest esse productiuũ totius substantię facti, quod non tota sua substantia agit: sicut ecõuerso probat Philosophus in septimo Metaphysicę, quòd forma sine ma †te.cõ.28. teria quæ tota se agit non potest esse causa proxima generationis secundum quam sola forma in actu educitur: nullum autem corpus tota sua substantia agit: & si totum agat: quia cum omne agens agat per formã qua actu est: illud solum per totam suam substantiam age re poterit, cuius est tota substantia forma: quod de nullo corpore potest dici: cum omne corpus habeat materiam: eò quòd omne corpus est mutabile: ergo nullum corpus potest aliquid producere secundum totam eius substantiam: quod est de ratione creationis.

4 Amplius, creare non est nisi potentiæ infinitæ: tantò enim est maioris potentiæ agens aliquod, quantò potentiam magis ab actu distantem in actum reducere potest: vt quod potest ex aqua ignem producere, quàm quòd ex aëre: vnde vbi omnino potentia præexistens subtrahitur: exceditur omnis determinatæ distantiæ proportio: & sic necesse est potentiam agentis quæ aliquid instituit nulla potentia præexistente, excedere omnem proportionem quæ posset considerari ad potentiam agentis aliquid ex materia facientis: nulla autem potentia corporis est infinita, vt probatur à philosopho in octauo physicorum. nullum igitur corpus potest ali †t.cõ.80. quid creare, quod est ex nihilo aliquid facere. †t.cõ.10.

5 Adhuc, mouens & motum, faciens & factum oportet simul esse, vt probatur in septimo physicorum, corpus autem agens non potest adesse suo effectui nisi per contactum quo tangentia vltima fiunt simul: vnde impossibile est aliquod corpus agere nisi tangẽdo. Tactus autem alicuius ad alterum est: & sic vbi non est aliquid præexistens præter agens, sicut in creatione accidit: tactus esse non potest: nullum igitur corpus potest agere creando. Patet igitur falsitas positionis quorundã dicentium substantiam cęlestium corporum causam materiæ elementorum esse: cùm materia causam habere non possit, nisi id quod creando agit: eò quòd ipsa est primum motus & mutationis subiectum. Exclusio.

Super cap. 20.

POstquã determinauit Sanctus Thomas de creatione secundum se, nunc determinat de ipsa quantum ad suppositum creans: & ponit duas conclusiones, quarum prima est: Nullum corpus potest aliquid per modum creationis producere. Probatur primò: quicquid fit per corpus, fit successiuè. sed creatio non habet successionem. ergo, &c. Probatur maior. Nullum corpus agit nisi moueatur. ergo non agit nisi in tempore. ergo successiuè agit. Patet prima consequentia: quia omne quod mouetur, in tempore mouetur, antecedens verò probatur: quia oportet agens & patiens, vel faciens & factum esse simul: simul autẽ sunt quę sunt in eodem loco, ex quinto physicorum: locum autem non acquirit corpus nisi per motum. Nullum corpus agit nisi moueatur.

CIRCA hanc propositionem, Nullum corpus agit nisi moueatur: dubium occurrit: Nam apud Sanctum Thomam prima, quæst. 66. articulo 3. ad secundum & quolibet sexto, articulo decimonono: cælum empyreum influit in corpora inferiora. & tamen secundum ipsum illud est immobile. ergo non est vniuersaliter verum quòd corpus non agat nisi moueatur. Præterea, Carbonibus ignitis manentibus immotis, si aliquod opponatur calefactibile, illud calefiet. ergo ad hanc actionem quę est, calefactio, non requiritur vt corpus calefaciens moueatur.

AD huius euidentiam attendendum est, quòd non sufficit in hoc loco glossare propositionem Sancti Thom. de motu purè locali, id est, quòd nullum corpus mouet purè localiter nisi & ipsum moueatur, vt eam in primo libro exposuimus, sic loco illo exigente: manifestè enim patet, quòd hic loquitur de actione productiua rei, non autem de locali motione. Non sufficit etiã glossare quòd corpus non agit nisi moueatur actu aut potentia: quia ex probatione hic adducta, & ex sequenti ratione constat intentionem Sancti Thomæ esse, quòd corpus non agit nisi actu moueatur. Non sufficit etiam dicere quòd intelligitur nullum corpus agere nisi moueatur, id est, nisi ab alio dependeat in agendo, sicut causa secunda dependet à prima: quoniam satis manifestum est hoc loco intelligi oportere ipsum localiter moueri, vt ex eius probatione patet. Non sufficit denique glossare iuxta distinctionem positam de duplici actione corporis in quæstione potentia, quæstione quinta, articulo octauo, quod habet ventatem de actione conueniente corpori inquãtum corpus est, quæ scilicet est materiæ transmutatiua, non autem de actione conuenien te corpore inquantum attingit ad ordinem substantiarum separatarum quę, scilicet est ad quãdam diffusionem similitudinis suæ formæ, modo quodam spirituali, cuiusmodi est actio coloris causantis suã speciem in medio. Nam ratio quę hic adducitur ita cõcludit de vna actione sicut de alia. Probatur enim hac ratione, quia mouens & motum, agens & patiens, faciens & factũ, oportet esse simul & in eodem loco. constat autem in omni genere actionis, verst esse oportere agens & patiens, faciens & factum esse simul, loquendo de agente & faciente proximo & immediato. vnde & Aristoteles eam declarat esse veram in motu alterationis, ex actione sensibilis in sensum, septimo physicorum textu, ergo, &c. Propterea mihi videtur dicendum saltio semper meliori iudicio, quòd hæc propositio habet veritatem ad mentem Sancti Thomæ in omni genere actionũ, quibus aliquid de nouo producitur, siue de nouo actione corporis, duabus tamen conditionibus obseruatis. Prima est, quòd corpus agens aliquid de nouo non sit intrinsecè transmutatum, id est, nõ aliter se habeat quantũ ad virtutẽ qua agit, quàm se haberet prius. Secunda quòd etiam nulla sit facta omnino transmutatio ex parte passi. sed eodem modo se habeat sicut prius. sic enim intellecta hac propositione, manifesta est eius veritas ex probatione Sancti Thomę. Nam si agens puta calefactiuum debet aliquod calefactibile de nouo calefacere, quod prius non calefaciebat, hoc non potest esse, nisi quia aut aucta est virtus calefactiui, aut calefactibile est magis dispositum quàm prius, quia aut calefactiuum est factum propinquum calefactibili per suum motum ad calefactibile, vel per motum calefactibilis ad ipsum. si ergo tollatur augmentum virtutis à calefactiuo, & ponamus suam virtutem eodem modo se habere sicut prius, si etiam remoueamus à patiente omnem mutationem, & ponamus ipsum non esse magis dispositum quàm prius, non esseque magis appropinquatum calefactiuo quàm prius per suum motum, relinquitur nouam calefactionem huius calefactibilis ab hoc calefactiuo nõ prouenire, nisi ex hoc quòd calefactiuum est magis appropinquatum calefactibili, quàm prius per motũ suum localem, per quem factum est simul cum ipso. Quòd autem hæc expositio sit de mente Sancti Thomæ patet ex duobus. Primò ex eò quòd intendit probare per hanc propositionem nullum corpus posse creare, producendo videlicet aliquid de nouo secundum totam eius substantiam. Ad hoc enim probandum sufficit nullum corpus posse agere aliquid de nouo illis duabus conditionibus obseruatis, nisi moueatur. Nam constat quòd corpus habens virtutem creatiuam, si aliquod tale poneretur, non potest secundum ipsam virtutem creatiuam augeri vt possit nunc creare, vt non prius: cùm si ponatur talis virtus in aliquo, ipsa sit stabilis atque immutabilis virtus, omnia etiam creabilia eandem requirunt, eò quòd virtus creatiua sit productiua totius entitatis rei: & iccirco non est maior indispositio in vno creabili quàm in alio. Constat etiam quòd creabile non potest antequã creetur transmutari, aut secundum maiorem sui dispositionem, aut secundum maiorem appropinquationem ad creans per motum suum, cum creabile nihil sit in rerum natura antequam creetur. relinquitur ergo quòd nulla est ratio, quare corpus debeat aliquid de nouo creare, nisi quia per motũ localem suum peruenit ad locum in quo aliquid est creandum, vt faciens & factum sit simul. Secundò idem patet, quia aliter ratio Sancti Thomæ nulla esset. Nisi enim cum illis conditionibus illa propositio intelligatur, non sequitur: quia agens & patiens oportet esse simul, quod oporteat agens localiter moueri ad hoc vt sit simul cum passo: diceretur enim quòd sufficit vt patiens moueatur ad ipsum agens, ad hoc vt cum ipso sit simul, & eius suscipiat actionem. Ad primum igitur in oppositum dicitur quòd illa actio qua cælum empyreum influit in corpora inferiora, non est actio noua, sed coæua ipsi cælo empyreo. Vnde Sanctus Thomas in loco adducto ex prima parte inquit quòd imprimit in primum cęlum quod mouetur, non aliquid transiens & adueniens per motum, sed aliquid fixum & stabile, puta virtutem continendi & causandi: constat autem istam virtutem continendi & causandi esse coæuam cælo. Ad secundum dicitur, quòd non est contra sensum propositionis. Nam tunc deficit secunda conditio. mutatio enim ponitur ex parte combustibilis, dum ponitur quòd de nouo carbonibus apponatur.

Sed contra istam interpretationem dubitatur dupliciter, primò, quia ex ipsa videtur haberi quòd motus localis non requiratur ad actionem corporis, nisi ad hoc vt agens sit præsens patienti, & sit simul cum eo. hoc autem videtur esse contra doctrinam Sancti Thomæ, potentia, quæstione quinta, articulo

ticulo octauo, prima quæst. 115. articulo tertio, & secundo sententiarum, distinctione secunda, quæstione secunda, articulo tertio, & distinctione decimaquinta, quæstione prima, articulo secundo, tenentis & motus localis cæli requiratur ad agendum, etiam vt ratio agendi, & vt causa aliorum motuum. Propter quod tenet ipso cessante cessabit omnis transmutatio naturalis. secundo, quia ex ista interpretatione non sequitur, quòd quicquid fit per actionem corporis, fiat successiuè: sed tantum quòd ipsam actionem præcedat motus successiuus: hoc autem non est ad mentem Sancti Thomæ, qui infert ex eo quod nullum corpus agit nisi per motum omne quod fit per actionem corporis, fieri successiuè, ergo, &c. Ad primum horum dicitur primò, quòd nõ est mens Sancti Thomæ vnicuique corpori agenti: motum localem illi inesistem esse sibi rationem agendi, quoniam vt ostensum est, potest aliquod corpus agere etiam si non moueatur localiter, si inquam passum ad ipsum moueatur. sed tantum ad hoc vt agens sit simul cum passo, & faciens cum facto, illis conditionibus dictis existentibus, vt superius est ostensum. Dicitur secundò, quòd cum hoc stat motum localem corporis cælestis ista inferiora alterantis esse sibi rationem agendi aliquo modo, & motum localẽ cæli esse causam omnium motuum inferiorum, vt habetur octauo physicorum, & ideo hæc interpretatio in nullo contradicit doctrinæ Sancti Thomæ. Ad secundum dicitur, iuxta distinctionem facta in præcedẽti cap. ratione prima, quòd ex ista interpretatione, sequitur omne quod fit, fieri successiuè extrinsecè & antecedentis: licet non sequatur omne tale intrinsecè fieri successiuè: hoc autem sufficit proposito Sancti Tho. quia creatio neutro modo est successiua, cùm neque sit motus, neque terminus motus, vt superius est ostensum. Secundò, Nihil fit à corporis actione, nisi per motum aut mutationem facti. sed creatio non est motus neque mutatio, ergo, &c. probatur maior. Nullum corpus mouet nisi motum, ergo, &c. Probatur consequentia, quia omne agẽs quòd agit inquantum mouetur, de necessitate mouet illud in quod agit. cum enim factum & passum consequantur dispositionem agentis & facientis, oportet si agens non in eadem dispositione manens, sed vt continuè per motum variatur agit, quod etiam in patiente & facto quædam renouatio dispositionum fuit: quod sine motu esse non potest. Tertiò, nullum corpus tota sua substantia agit, & sic totum agat. ergo totam substantiam rei non potest producere. ergo non potest creare. Vltima consequentia patet ex ratione creationis, antecedens verò probatur: quia si tota sua substantia ageret, totum esset forma, eò quòd omne agens agat per formam. quod est falsum, cũ etiam habeat materiam. Prima etiam consequentia probatur: quia non potest esse productiuum totius substantiæ facti, quod non tota sua substantia agit. hoc autem probatur, tum quia agens & factum oportet esse similia quantum scilicet ad id quod agens agit: & ideo si agit tantum per partem suæ substantiæ, non assimilabitur sibi factum materiale, nisi quantum ad partem substantiæ: & sic non producetur nisi pars substantiæ facti. nam si dicamus aliquid materiale agere per formã per quam est actu, non autẽ per materiam, producet in effectu similitudinem formæ suæ duntaxat, non autem materiæ suæ, & sic materia facti non erit ab ipso producta. tum etiam ex processu Aristo. septimo Metaphisi. econtrario arguentis quòd forma siue materia quæ se tota agit, non potest esse causa proxima generationis secundum quam sola forma in actum educitur.

ADVERTENDVM quòd in litera addit Sanctus Thomas antecedenti, & si totum agat: quia aliud est aliquod totum agere, & aliud sua tota substantia agere. in prima enim denotatur ipsum agens completum agere, in secunda autem quamlibet parte substantiæ (si partes habeat) esse sibi rationem agendi. primum autem corpori conuenit, ipsum enim totum, id est, completum & perfectum est suppositum quod agit. sed secundum sibi non conuenit, quia non quælibet pars suæ substantiæ est sibi ratio agendi. De fundamento huius rationis satis dictum est in præcedentibus. Quartò, Creare non est nisi potentiæ infinitæ, sed nullum corpus est potentiæ infinitæ, ergo, &c. minor, est philosophi 8. physicor. maior autem probatur. tanto agens maioris potentiæ est, quanto potentiæ magis ab actu distantem in actum reducere potest, vt quòd ex aqua potest ignem producere, quàm quod ex aere. sed vbi omnino potentia præexistens subtrahitur, exceditur omnis determinatæ distantiæ proportio. ergo potentia agentis quę aliquid nulla præexistente potentia instituit, excedit omnem proportionem quæ considerari potest ad potentiam aliquid ex materia facientis, ergo, &c.

Creare non est nisi potentiæ infinitæ.

CIRCA probationem eius quod assumit Sanctus Tho. quod scilicet creare non est nisi potentiæ infinitæ, dubitatur apud Scotum in quarta sententiarum, dicit enim quòd licet distantia nullius potentiæ ad actum nullam habeat proportionem ad illam quæ est alicuius potentiæ ad actum, non tamen oportet nullum esse proportionem virtutis agentis ex nulla potentia ad virtutem agentis ex aliqua potentia: quia illę distantię sunt improportionabiles, eò quòd vna sit negatiua, altera positiua. positiui enim ad negatiuum nulla est proportio: positiuum autem non est improportionabile alteri positiuo nisi propter infinitatem in altero. Vnde vna distantiarum illarum nõ est proportionabilis alteri: quia altera non habet quantitatem secundum quã possit proportionari, sicut punctus est improportionabilis lineæ, quia non est quantus. Sed si considerentur diligenter verba Sanct. Th. in hac ratione, ista responsio nulla est. Dupliciter enim possunt comparari aliqua potentia & nulla potentia passiua. Vno modo absolutè, & secundũ se: & sic nec inter illa est proportio, nec sunt de genere eorum inter quæ nata est esse proportio: sicut nec inter punctum & lineam. Alio modo secundum distantiam & elongationem ab actu, & sic inter aliquam potentiam & nullam potentiam, nulla quidẽ est proportio: sed tamen sunt de genere eorum inter quæ nata est esse proportio. Inter elongationem enim vnam ab actu: & aliam elongationem potest esse proportio. Nam magis elongatur à forma ignis potentia quę est sub forma terræ, quàm potentia quæ est sub forma aeris: sicut licet linea infinita nullam habeat proportionem ad lineam finitam, sunt tamen de genere eorum inter quæ nata est esse proportio: quia inueniuntur aliæ lineæ habentes inter se proportionem. Hoc ergo secundo modo comparat Sanct. Thom. aliquam potentiam & nullam potentiam: quia nulla potentia nullam proportionem habet ad aliquam potentiam, si in ratione elongati ab actu verumque illorum consideretur, eò quòd distantia nullius potentiæ in infinitum excedat distantiam alicuius potentiæ ab actu: sicut linea infinita excedit lineam finitam improportionaliter. Quod autem hunc sensum intendat S. Thom. patet ex verbis eius cùm inquit, vbi omnino potentia præexistens subtrahitur, exceditur omnis determinatæ distantiæ proportio. Ecce quòd accipit improportionem vnius ad alterum secundum quòd vnum alterum improportionabiliter siue in infinitum excedit, non autem vt dicuntur improportionabilia quæ sunt de genere eorum inter quæ non est nata proportio. ad talem autem improportionem secundum excessum sequitur improportio virtutum agentium secundum excessum, quia vt assumptum est in ratione, tanto agens maioris potentię est, quanto potentiam magis ab actu distantem in actum reducere potest. De hac ratione in primo lib. cap. 43. amplior sermo habitus est, ideo hæc satis nunc sint.

Quintò, Mouens & motum, faciens & factum, oportet esse simul, 7. physicorum: Sed corpus agens non potest adesse suo effectui, id est, simul esse cũ illo nisi per contactum. ergo ad hoc vt agat, necesse est vt tangat. ergo necesse est esse aliquid aliud præexistens. ergo non potest creare. Probatur secunda consequentia, quia tactus alicuius est ad alterum, id est, omne quod tangit, aliquid aliud à se tangit. Ex hoc patet error dicentium cælum causam materiæ elementorum esse. Nam materia non potest nisi per creationem produci, cùm sit primum subiectum.

Quòd solius Dei est creare. Cap. 21.

†Idem p.p. q.45.art.5. & q.65.art. 3.in.1.sen. d.37.q.1.ar. 1.& de po. q.3.artic.5.

EX præmissis etiam vlterius ostendi potest, quòd creatio est propria Dei actio, & quòd eius solius est creare. Cùm enim secundum ordinem agentium sit ordo actionũ, eò quòd nobilioris agentis nobilior est actio, oportet quòd prima actio sit primi agentis propria. creatio autem est prima actio, eò quòd nullam aliam præsupponit, & omnes aliæ præsupponunt eam. est igitur creatio propria Dei solius actio, qui est agens primum.

2 Item, ex hoc ostensum est quòd Deus creat res, quia nihil potest esse præter ipsum ab eo non creatum: hoc autem nulli alij conuenire potest, cùm nihil aliud sit vniuersalis causa essendi nisi Deus: soli ergo Deo competit creatio sicut propria eius actio.

3 Adhuc, effectus suis causis proportionaliter respondent, vt scilicet effectus in actu causis actualibus attribuamus: & effectus in potentia causis quæ sunt in potentia: & similiter effectus particulares causis particularibus: vniuersalibus verò causis, vniuersales effectus. vt docet Philosophus in secũdo physicorum. †esse autem †Cap.cõ. 38. est causatum primum, quod ex ratione suæ communitatis apparet. causa igitur propria essendi prima simpliciter est agens primum & vniuersale, quod Deus est: alia verò agentia non sunt causa essendi simpliciter, sed causa essendi hoc, vt hominem vel album: esse autem simpliciter per creationem causatur, quæ nihil præsupponit, quia non potest aliquid præexistere quod sit extra ens simpliciter: per alias autem factiones fit hoc ens, vel tale: nam ex ente præexistente fit hoc ens vel tale: ergo creatio est propria Dei actio.

4 Amplius, quicquid est causatum secundum aliquã naturam, non potest esse prima causa illius naturæ, sed secunda & instrumentalis. Sortes enim quia habet suæ humanitatis causam, non potest esse prima humanitatis causa: quia humanitas sua si sit ab aliquo causata, sequeretur quòd esset suiipsius causa, cùm sit id quod est per humanitatem: & ideo oportet quòd generans, vniuocum, sit quasi agens instrumẽtale respectu eius quod est causa primaria totius speciei. Et inde est quòd oportet omnes causas inferiores agentes reduci in causas superiores, sicut instrumentales in primarias: omnis autem alia substantia præter Deum habet esse causatum ab alio, vt suprà† probatum est. Impossibile est igitur †Cap.15. quòd sit causa essendi, nisi sicut instrumentalis, & agens in virtute alterius: instrumentum autem nunquam adhibetur ad causandum aliquid, nisi per viam motus. est enim ratio instrumenti quòd sit mouens motum: creatio autem non est motus, vt ostensum est. †nulla igitur †Cap.17. substantia præter Deum potest aliquid creare.

5 Item, instrumentum adhibetur propter conuenientiam eius cum causato, vt sit medium inter causam primam & causatum, & attingat vtrunque: & sic influentia primi perueniat ad causatum per instrumẽtum. vntia primi perueniat ad causatum per instrumẽtum. vnde oportet quòd sit aliquid recipiens primi influentiam in eo quod per instrumentum causatur, quod est contra rationem creationis: nam nihil præsupponit. Retinquitur igitur quòd nihil aliud præter Deum potest creare, neque sicut principale agens, neque sicut instrumentum.

6 Præterea, omne agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam & connaturalem sibi: sicut calor naturalis generat car-

Universidad de Deusto
Biblioteca

rat carnem dissoluendo & dirigendo: & serra operatur ad perfectionem scamni secando. Si igitur aliqua creatura fit quæ operatur ad creationem sicut instrumentum primi creantis, oportet quòd hoc operetur per aliquam actionem debitam & propriam suæ naturæ. effectus autem respondens actioni propriæ instrumenti, est prior in via generationis, quòd effectus respondēs principali agenti: ex quo prouenit quòd primo agenti finis vltimus respondet. prius enim est sectio ligni quàm forma scamni: & digestio cibi quàm generatio carnis: oportebit igitur aliquid esse effectum per propriam operationem instrumentalis creantis, quod sit prius in via generationis quàm esse quod est effectus respondens actioni primi creantis Hoc autem est impossibile; nam quantò aliquid est communius, tantò est prius in via generationis: sicut prius est animal quàm homo in generatione hominis, sicut Philosophus dicit in libro de generatione animalium. Impossibile est ergo quòd aliqua creatura creet sicut principale agēs aut instrumentale.

7 Item, quod est secundum aliquam naturam tantùm, non potest esse simpliciter illius naturę causa. (esset enim suiipsius causa) potest tamen esse causa illius naturæ in hoc: sicut Plato est causa humanæ naturæ in Sorte: non autem simpliciter, eò quòd ipse est creatus in humana natura. quod autem est causa alicuius in hoc, est attribuens naturam communē alicui per quod specificatur vel indiuiduatur: quod non potest esse per creationem, quæ nihil præsupponit cui aliquid attribuatur per actionē. Impossibile est igitur aliquod ens creatum esse causam alterius per creationem.

8 Amplius, cùm omne agens agat secundum quod actu est, oportet modum actionis esse secundum modum actus illius rei: vnde calidum quod est magis in actu caloris, magis calefacit. Cuiuscunque igitur actus determinatur ad genus, & ad speciem, & accidens: eius virtutem oportet esse determinatam ad effectus similes agenti, inquantum huiusmodi, ex eo quòd omne agens agit sibi simile. nihil autem quod habet esse determinatum, potest esse simile effectui generis vel speciei eiusdem, nisi secundum rationem generis vel speciei. Nam secundum quòd est hoc aliquid, vnumquodque est ab alio distinctum. Nihil igitur cuius esse finitum est, potest per suam actionem esse causa finalis alterius, nisi quantum ad hoc quòd habet genus aut speciem: non autem quantum ad hoc quòd subsistit ab alijs distinctum. omne igitur agens finitum præsupponit ad suam actionem hoc: vnde causatū suum indiuidualiter subsistit: non ergo creat, sed solùm hoc est agentis cuius esse est infinitum: quod est omnis entis comprehendens similitudinem, vt suprà ostensum est.

9 Adhuc, cùm omne quod fit, ad hoc fiat, vt fit; oportet si aliquid fieri dicatur, quod prius fuerit, quòd hoc non fiat per se, sed per accidens: per se verò illud quod prius non fuerit; vt si ex albo fiat nigrum, fit quidem nigrum & coloratum: sed nigrum per se, quia fit ex nō nigro: coloratum autem per accidens: nam prius coloratum erat. Sic igitur cùm fit aliquod ens, vt homo vel lapis: homo quidem per se fit, quia ex non homine: ens autem per accidens, quia non ex non ente simpliciter, sed ex non ente hoc, vt Philosophus dicit in primo physicorum. Cùm ergo aliquid fit omnino ex non ente, ens per se fiet: oportet igitur quòd ab eo qui est per se causa essendi, procedat. Nam effectus proportionaliter reducuntur in causas. hoc autem est primum ens solùm, quod est causa entis inquantum huiusmodi est; alia verò sunt causa essendi per accidens, & non per se. Cùm igitur producere ens ex non ente præexistente, sit creare: oportet quòd solius Dei sit creare.

Huic autem veritati sacræ scripturæ authoritas attestatur, quę Deum omnia creasse affirmat, Genes. primo, In principio creauit Deus cælum & terram. Damascenus etiam in secundo sententiarum† dicit, Quicunque verò aiunt angelos creatores esse cuiuscunque substantiæ, hi omnes sunt patris sui Diaboli filij. Creaturæ enim existentes non sunt creatores. Per hoc autem destruitur quorundam philosophorum error, qui dixerūt Deum creasse primam substantiam separatam, & ab ea fuisse creatam secundam: & sic quodam ordine vsque ad vltimam.

Exclusio errorum Auicen. 9. Metaph.

†tex. c. 76.

†Cap. 3.

Super cap. 21.

SEcunda conclusio est. Creatio est propria Dei actio, & solius Dei est creare. Probatur primò, prima actio est primi agentis propria: sed creatio est prima actio: ergo est propria Dei, qui est primum agens. Patet maior, quia secundum ordinem agentium oportet esse ordinem actionum, eò quòd nobilioris agentis nobilior sit actio. Minor verò probatur, quia creatio nullam aliam actionem præsupponit, scilicet transeuntem. omnes autem aliæ præsupponunt eam.

Prima actio est primi agentis.

Sed occurrit dubium circa illā propositionē. Prima actio est primi agentis propria. aut enim accipitur prima actio secundum ordinem naturę & perfectionis, aut secundum ordinem generationis. Si secundo modo, tunc probatio nulla est, quæ de primitate secundum dignitatem procedit. Si primo modo, tunc minor est falsa: quia creatio non est aliis prior dignitate, cùm nō dicatur prior aliis: vt patet ex probatione, nisi quia aliis præsupponitur, quod non arguit nisi prioritatem generationis, prius autem generatio est imperfectius.

Respondetur quòd intelligitur de prioritate naturæ & perfectionis, & dicitur quòd bene subsumitur: quia creatio non solùm est prior secundum ordinem generationis, sed etiam secundum perfectionem: cùm vt ostensum est, requirat virtutem infinitam in agente: quod aliæ actiones particularium agentium non requirunt. Cùm autē instatur, quia prius secundum generationem est imperfectius, dicitur quòd verum est in vno & eodem procedente de potentia ad actum. Prius enim tale pertuenit ad esse imperfectum quàm ad esse perfectum, ad id quod est potentiale, quàm ad id quod est actuale: sed in diuersis non est verum, maximè in actionibus diuersorum agentium subordinatorum: quia oportet vt primi agentis actio quæ est perfectissima, actionem secundarii agentis præcedat: sicut & ipsa secundaria agentia à prima causa virtutem agendi habent.

Secundò, Si aliquid aliud à Deo posset creare, hoc esset quia illud esset vniuersalis causa essendi, quia scilicet nihil posset esse quod ab ipso causatum non esset. sed hoc est falsum, quia solus Deus est vniuersalis causa essendi. ergo, &c. Patet sequela: quia per hoc ostensum est quòd Deus creat, quia nihil potest præter ipsum esse non ab ipso causatum.

ADVERTENDVM per hoc quòd nihil potest esse non causatum à Deo, vult habere Sanctus Thomas quòd solus Deus causat quicquid est in re, non autem aliquod aliud agens, cùm materiam non causet. & ideo solus Dei est creare. cùm creare sit producere quicquid pertinet ad esse rei.

Tertiò, esse est primum causatum: ergo propria causa essendi simpliciter est agens primum & vniuersale, quod est Deus, sed esse simpliciter per creationem causatur, quia non potest aliquid præexistere quod sit extra ens simpliciter. ergo, &c. Probatur antecedens, quia esse est communissimus effectus. Consequentia etiam probatur, quia oportet effectus causis esse proportionatos, vt particulares effectus causis particularibus, vniuersales autē vniuersalibus correspondeant.

Esse est primum causatum.

Quia autem aliquis posset instare contra hanc rationem dicendo quòd esse non solùm producitur per creationem, sed etiam per actionem aliarum causarum: ideo hanc obiectionem remouet inquiens, quòd alia agentia non sunt causa essendi simpliciter, sed sunt causa essendi hoc scilicet hominem vel album.

CIRCA antecedens huius rationis aduertendum, quòd cùm primum multipliciter accipi possit, sicut & multiplex est ordo: hoc loco intelligitur, primum primitate communitatis & præsuppositionis. est enim esse communissimus effectus, eò quòd nihil producatur nisi accipiat esse: & omnis alia perfectio adueniens alicui in actu præsupponat rem esse. nihil enim potest esse homo, aut album, aut musicum in rerum natura, nisi sit ens: sicut nihil est homo nisi sit substantia. quomodo enim dicimus substantiam esse primum in genere substantiæ, quia de omnibus prædicatur quæ in prædicamento substantiæ continetur, & quia nullum inferiorum prędicatorum alicui conuenit nisi supposito quòd sit substantia, ita in genere existentium esse est primum, quia de omnibus quæ in genere existentium sunt, prædicatur in concreto, & nullum esse particulare rei conuenit nisi præsupposito quòd sit.

Agens primum est causa essendi simpliciter.

CIRCA hanc propositionem, causa essendi simpliciter est agens primum, alia verò agentia non sunt causæ essendi simpliciter, sed essendi hoc: considerandum quòd ly simpliciter potest determinare ly est, & potest determinare ly essendi. primo modo sensus est, quòd ista propositio, Deus est causa essendi, est vera simpliciter & absolutè non tantum secundum quid, sicut ista, ignis est calidus. Ista autem, Sortes est causa essendi, non est simpliciter vera, sed tantùm cum ista adiunctione, instrumentaliter: sicut ista, sol est calidus quæ non est vera nisi cum ista additione, virtualiter. Et iste sensus fortasis quidem est verus etiam pro secunda parte, cum causare esse non conueniret creaturæ, nisi vt est instrumentum diuinæ virtutis: vt inferius tertio libro multis rationibus ostenditur, sed non est hic intentus. Secundo modo sensus est, quòd Deus est per se causa essendi absolutè, & absque vlla limitatione, in quo ostenditur, quòd est causa cuiuscunque pertinentis ad esse rei, & cuiuscunque participatis ratione essendi inquantum huiusmodi: sicut cùm dicimus quòd obiectum visus est coloratum simpliciter, intelligimus quod coloratum absque vlla limitatione & contractione est visus obiectum, & iccirco potest visus in omne coloratum: alia verò agentia non sunt causa essendi simpliciter, id est, absque limitatione, sed essendi hoc, puta hominem vel album: & ideo non sunt causa cuiuscunque pertinentis ad rationem essendi, neque cuiuscunque pertinentis ad esse rei. Huic autem si addatur quòd Deus est propria causa essendi: ita quòd eius proprius effectus est ens simpliciter, sequitur quòd esse inquantum huiusmodi, est ratio quare aliquid à Deo producatur, & quòd esse primò & per se producitur à Deo. Ratio autem quare aliquid producitur ab aliis non est esse, sed esse hoc, puta hominem aut album vt hic dicitur. Producit enim Deus vnumquodque primò & per se, inquātum est ens: quia produxit ipsum postquam omnino nihil erat, alia autem si quid producunt, producunt inquantum est hoc vel tale ens: vnde cum ens absolutè & absque limitatione primò, & per se per creationem producatur, qui est ex nullo præsupposito, optimè sequitur quòd creatio solius Dei sit actio, non autem

Esse simpliciter est prius effectus Dei.

autem alicuius alterius particularis agentis. Cùm ergo inquit Sanct. Tho. quòd Deus est propria causa essendi simpliciter, sensus est quòd est causa essendi secundum totum ambitum entis per participationem siue causati, non autem alicuius tantum particularis modi essendi: & quòd esse, est formale & adæquatum obiectum diuinæ potentiæ. Alia autem, licent causent esse, non tamen causant quicquid esse participat, sed causant tantùm id quod participant aliquem particularem modum essendi vt sic, puta esse hominem, aut equum, aut aliquid huiusmodi: neque etiam esse est formale & adæquatū obiectum alicuius particularis agentis. Ex his patet Scotū malè intellexisse mentem S. Tho. dum arguit 4. sen. quæst. 1. esse simpliciter, non esse proprium effectū Dei, quia etiam agēnia particularia causant esse. Esi tamen id quod nulla alia causa apud S. Tho. excepto Deo daret esse, quod nunquam somnia uit S. Tho. Non enim confiderauit Scotus quid illi termini, proprie & simpliciter important. concedit quidem S. Thom. alias causas dare esse, negat autem illas esse causas proprias essendi simpliciter, sed hoc solius Dei esse voluit. sed contra hoc ex verbis ipsius Scoti argui potest. Esse simpliciter, & esse hoc, in eodem sunt realiter idem, sola ratione distincta, sicut commune & limitatum. ergo quod causat esse hoc in isto, causat etiam esse simpliciter, licet secundum propriam rationem referatur esse huius in causam particularem, secundum autem communem rationem ipsius esse referatur in deum, & per consequens sequetur quòd alia causa creet, quia creare est producere esse simpliciter.

Respondetur quòd instantia hæc procedit, ac si diceremus quòd hac sola ratione Deus est causa propria essendi simpliciter, quia ipsius solius sit in quacunque re producere ens commune, vt de ipsa re dicitur: alia autem producant hoc ens, sed hoc non est sensus verborum S. Tho. Intendit enim, quòd Deus habet pro obiecto adæquato formali suę potentiæ, rationē ipsius esse illimitate, & quod est causa essendi omnibus quibus quomodocunque conuenit esse, vnde est causa essendi simpliciter Sortem, quia est causa omnium quę ad esse Sortis pertinēt, & producit ipsum primò, & per se inquantum est ens, & quia omnia quæ sunt in Sorte, & ipsa etiam materia pertinet ad esse. Ideo Deus causat omnia quæ in sorte sunt, non sic autem causat esse, particularis causa Sortis, quia non causat omne quod participat esse in Sorte, sed tantùm ipsam formam: materiam autem non causat quantum ad suum esse potentiale, licet det sibi hoc esse actuale, inquantum idem est esse actuale totius & partium. Neque causat Sortem primò, & per se inquantū est ens quum prius præcesserit ens ex quo factus est Sortes, sed inquantum est hoc ens.

Ad argumentum ergo dicitur quòd creare non est producere quomodocunque id quod est ens commune materialiter, sed est producere ens primò & per se, & formaliter inquantum est ens, hoc autem modo non producit ens, agens particulare, sed tantùm primo modo. Non enim producit ens primò & per se, cùm producat ex aliquo ente, neque producit ipsum inquantum est ens, sed producit ens per accidens, inquantum videlicet est materialiter idem quod hoc ens. vnde negatur consequentia.

Effectus vniuersalis causam vniuersalem requirit.

CIRCA autem probationem illius propositionis, Solus Deus est causa essendi simpliciter, quia videlicet effectus vniuersalis requirit causam vniuersalem, dubitat Scotus. Quærit enim vtrū vniuersale tam in subiecto quàm in prædicato accipiatur pro vniuersali secundū perfectionem, an pro vniuersali secundum prædicationem, an in subiecto accipiatur vniuersale secundum prædicationem: in prædicato autem vniuersale secundum perfectionem. si primum, tunc minor est falsa, quia esse non est perfectius aliis. quod enim includitur in multis, non est perfectius quoeūque illorum in quibus includitur. si secundum, non concluditur quòd Deus secundum quòd ens qui est prædicatum vniuersalissimum, sit propria causa essendi. Deus enim non est communis per prædicationem. Si tertium, sic maior est falsa. Non enim effectus vniuersalissimus secundum prædicationem est à causa vniuersalissima secundum perfectionem, potest enim esse à causa imperfecta, quia saluatur in pluribus imperfectis.

Respondetur, quòd accipitur vniuersalitas in effectu quidem secundum prædicationem, in causa verò secundum perfectionem. sed causalitatem vniuersalis accipio non tantum quantum ad communem rationem vniuersalis, quod de pluribus prædicatur: sed etiam quantū ad totum ambitum illius rationis communis. sic enim effectus vniuersalissimus secūdum prædicationem, secundum totum eius ambitum, id est, quantum ad omnia quæ participant illa ratione, est à causa vniuersalissima secundum perfectionē: quia quantò virtus causæ est altior & perfectior, tantò ad plura se extendit, & sic oportet obiectum formale virtutis vniuersalioris secundum perfectionem, esse vniuersalius secundum prædicationem, alioquin non ad plura perfectior virtus se extenderet. Cùm autem instatur quia effectus communis potest esse à causa imperfecta, & secundario & per accidens, vt saluatur in aliquo particulari determinato, non autem formaliter & primò & per se, & secundum totum eius ambitum: quomodo dicimus vniuersalissimum effectum secundum prædicationem requirere causam vniuersalissimam secundum causalitatem & perfectionem. Et sic patet omnes Scoti obiectiones procedere ex non intelligentia rationis & fundamenti Sancti Thomæ.

Causatū secundum aliquam naturā, si fit causa illius naturæ, esse causam secundum aliquam naturam, si fit causa illius naturę est causa secūda & instrumentalis.

Quartò, Quicquid est causatum secundum aliquam naturam, non potest esse prima causa illius naturæ, sed secunda & instrumentalis. sed omnis alia causa præter Deum habet esse causatum: ergo nulla alia causa est causa essendi nisi vt instrumentalis & agens in virtute alterius. sed instrumentum non adhibetur alicui nisi per viam motus, cùm ratio instrumenti sit, vt sit motuens motum. creatio autem non est motus. ergo, &c. Probatur maior, primò quo ad primam partē, quia alias aliquid esset suiipsius causa, sicut Sortes cùm sit id quod est, per humanitatem: si esset prima causa humanitatis, esset suiipsius causa. Quo ad secundam verò partem, probatur à signo: tum quia necesse est vt generans vnitoci sit quasi agens instrumētale respectu eius quod est primaria causa totius speciei: tum etiam quia omnes causas agentes inferiores oportet reduci in causas superiores, sicut instrumentales in primarias: quia videlicet & agens vnitocum, & causa inferior est aliquid causatum secundum naturam suam.

Instrumentum nō adhibetur ad aliquid causandum nisi per viam motus.

ADVERTENDVM primò, quòd prima causa alicuius naturæ sic ad illam naturam comparatur, quòd illa à nullo causari potest quin ab ipsa prima causa causetur. nulla enim causa secunda agit, nisi mota à prima: quia prima prius & immediatus agit in effectum quàm secunda, vt dicitur in libro de causis. Ideo si aliquid habet naturam ab aliquo causatam, oportet vt eam à prima causa principalius habeat: & sic tale habens naturam ab aliquo causatam, si sit prima causa illius naturæ, oportet vt sit causa suiipsius, sicut dabat exemplum S. Thomas de Sorte cuius humanitas est ab aliquo causata, puta à Platone. si enim Sortes sit prima causa humanitatis, Plato non potest causare humanitatem Sortis, nisi simul cōcurrat causalitas Sortis, quia secunda causa non agit sine prima: & sic etiam Sortes erit causa propriæ humanitatis & suiipsius, quia à tota humanitate habet vt sit hic homo. Hoc est fundamentum huius rationis.

Si causatū secundū aliquam naturā esset causa prima illius naturæ esset suiipsius causa.

ADVERTENDVM vlterius cùm dicitur causatum secundum aliquam naturam, si fit causa illius naturæ, esse causam secundum aliquam naturam & instrumentalem. quòd causam instrumentalem vocat hoc loco San. Thom. causam quę agit vt ab alia priori causa mouetur, licet eiusdem effectum causæ primę producat. sic enim omnis causa secunda est causa instrumentalis, & omne agens vniuocum est causa instrumentalis, id est, secunda, agens vt mouetur à primaria causa totius speciei. agens enim vniuocum cum habeat esse causatum secundum naturam speciei, non potest esse causa prima illius speciei: quia vt arguebatur, esset causa suiipsius. sed cùm causat sibi simile in specie, est causa illius naturæ, secundaria tantùm, in comparatione ad causam totius speciei: licet in cōparatione ad alia quibus vtitur vt instrumentis, dicatur causa prima.

CIRCA hanc propositionem, instrumentum non adhibetur ad aliquid causandum, nisi per viam motus, quia est motuens motū, dubitatur, quia ly per viam motus, ex parte instrumenti aut passiuè aut actiuè sumitur. primo modo est sensus, quòd instrumentum non applicatur ad aliquid causandum, nisi ex hoc quòd ipsum instrumentū mouetur à principali causa: & hūc sensum innuit probatio cùm dicitur, quia est motuens motum. sed tunc neque videtur propositio vera, neque propositum videtur concludere. Non est quidem vera: quia cùm intelligentia agit, in virtute primæ causæ non mouetur, proprie accipiendo motum, cùm motus proprie solùm corporalibus conueniat, sed tantùm improprie, prout omnis receptio aut applicatio ab alio ad agendum dicitur motus. Loquimur autem hic de motu proprie dicto, quem dicimus à ratione creationis remouen. Non concludit autem propositum, admisso etiam quòd vera sit: quia non sequitur: instrumentum non agit nisi ipsum mouear. creatio non est motus: ergo instrumentum non potest creare. minor enim nō subsumitur rectè sub maiore. deberet enim subiumi: sed creās non est motum: ergo creans non est instrumentum. quod sanè non est ad propositum. Secundo modo est sensus, quòd instrumentum non agit nisi per motum, id est, non producit effectum nisi aliquid mouendo, & si sic sumatur, non videtur probatio eius ad propositum esse. non enim ex hoc quòd ipsum instrumentum est mouens motum, probatur quòd agat mouendo: sicut licet superior Angelus illuminādo inferiorem sit instrumentum Dei ipsum illuminantis, & sic sit mouens aliquo modo motum, non tamen illuminat inferiorem mouendo.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd licet diuersa genera instrumentorum sint, in hoc tamen omnia agentia instrumentalia vt instrumenta sint, conueniunt, quòd non mouent nisi mota ab iis quorum sunt instrumenta. non enim essent instrumēta, si per seipsa tantùm operarentur, cùm ipso instrumento vtatur agens principale ad suum effectum inducendum, vt patet in omnibus artificialibus instrumentis. sed verum est, quòd non omnia instrumenta eodem modo mouentur ad agendum. quædam enim per motum localem applicantur ad operationem, vt patet cùm artifex vtitur serra ad faciendum scamnum quędam per alterationem, sicut cùm ignis aerem calefaciendum scamnum quędam per alterationem, sicut cùm ignis aerem calefacit, vt per illum forma ignis introducatur in materia. quædam per motum spirituale à prima causa, sicut cùm intelligentia à Deo mota operatur, tunc enim mouetur instrumentum improprie, prout omnis receptio ab altero dicitur motus. In proposito ergo accipitur motus largo modo, vt scilicet extenditur ad motum & proprie dictum, & improprie: & intelligitur de motu instrumenti tam passiuè quàm actiuè: & est sensus quòd instrumentum nō adhibetur ad agendum, nisi moueatur à principali agente, prout omnis receptio dicitur motus, & nisi mouear aliquo modo. sic autem intellecta propositione optimè probatur propositum. Si enim de ratione instrumenti est, vt sit motuens aliquo modo ab alio motum, & non agit nisi motum, oportet vt & ipsum non agat nisi motūdo aliquid, aut verò motu, aut improprio: & sic quomodocunque ipsum mouetur, oportet vt sua actione aliquod præexistens subiectum moueat. actio enim sequitur motum agentis. Si enim ageret nihil mouendo, sed totam rei substantiam producendo, tunc actio instrumenti vt instrumentum non esset ipsi instrumento proportionata, cùm ipsum instrumentum ageret motum ab alio, & effectus produceretur non per motū alicuius ab instrumento, creatio autem nullo modo est motus, neque propriè accipiendo motum, neque improprie, prout omnis actio circa subiectū præexistens dicitur motus, quia creatio nullum præsupponit subiectum ipsius actionis recipiuū, ideo sequitur quòd causa instrumentalis nō ageret creando.

Esse est primum effectum creationis.

Quinto, & est confirmatio prioris rationis. Probatur enim quòd nihil potest creare sicut instrumentum. Instrumentum non adhibetur, nisi vt influentia primi agentis perueniat ad causatum per instrumentum. ergo oportet vt in eo quod per instrumentum causatur, sit aliquid recipiens influentiam primi. sed hoc est contra rationem creationis. nihil enim præsupponit. ergo, &c. Ex hac igitur & præcedentibus rationibus simul sumptis habetur, quòd nihil aliud præter Deum potest creare, neque sicut principale agens, neque sicut instrumentum.

Sexto, si aliquid instrumentaliter agit ad creationem, sequitur quòd aliquid sit effectum per operationem instrumentalis creantis, quòd sit prius via generationis, quàm esse quod est effectus principalis creantis: sed hoc est impossibile, cùm quantò aliquid est communius, tantò sit prius via generationis, vt patet ex Aristot. in libro de generatione animalium. ergo, &c. Antecedens probatur. Omne agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem sibi propriam & connaturalem, vt patet in calore naturali animalis, & in serra. ergo si aliquid est instrumentum creationis, oportet quòd hoc operetur per aliquam actionem debitam & propriam suæ naturæ. sed effectus correspondens actioni propriæ instrumenti est prior via generationis quàm effectus respondens principali agenti, cuius signū est quòd finis intentus qui est vltimum in executione, respondet primo agenti, vt patet in rebus artificialibus, ergo, &c.

Esse est primum effectum generationis quàm effectus cuiuscunque alterius causæ.

CIRCA hanc propositionem in hac ratione intellectam, quòd esse tanquam quid vniuersalissimum est prius via generationis quàm effectus cuiuscunque alterius causæ, aduertendum, quòd de esse actualis existentiæ dupliciter loqui possumus. Vno modo absolutè non determinando ad hic aut illud esse. Alio modo de esse vnius cuiusque effectus particulariter sumpto, vt ad ipsum effectum comparatur veluti eius actualitas, & complementum suæ perfectionis. Primo modo, esse est prius generatione omni alio effectu, quia omni effectui secundæ causæ oportet vt aliquod ens præsupponatur, cum esse absolutè sit proprius Dei effectus. sicut enim est ordo in causis, ita & in effectibus: & sic dicitur præcedere alia via generationis, quia omnis alius effectus, & omne esse à particulari causa producibile, præsupponit aliquod esse productum à prima causa, quod enim præsupponit in ordine producibilis alius, tanquam id sine quo alia esse non possint, & ipsum potest esse sine quolibet illorum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

torum diuisim sumpto, dicitur prius via generationis, licet etiam simul tempore cum illis producantur, sicut prius generatione est animal quàm hoc animal, licet simul tempore animal, & hoc animal generetur. Secundo autè modo esse est posterius aliis tanquam actualitas omnium & vltimũ complementum, quo habito quiescit agentis actio, & passio patientis, vt dicitur tertio libro cap. 66. Actus enim præsupponit potentiam ordine generationis. Accipit ergo hoc loco S. Thomas esse primo modo, non autem secundo modo.

Agens instrumẽtale exequitur actionem principalis agentis, & habet propriũ effectũ.

SED contra fundamentum huius rationis, scilicet quòd agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per actionẽ propriam & con naturalem sibi, & quod habet proprium effectum correspondentem propriæ actioni, dubium occurrit ex Scoto, vbi suprà. Negat enim primò propositionem, & probat ipsam esse falsam, tum quia omnis actio instrumenti continet sibi in virtute principalis agentis. Nam in quacunque actione quam haberet id quod ponit instrumẽtum, non in virtute principalis agentis in illa non esset instrumentum, sed principale agens. ergo instrumentum vt sic non habet propriam actionem. tum quia tunc instrumentum omne dispositiuè ageret ad effectum principalis agentis. hoc autem est falsum, quia etiam secundum Sanctum Thomam possibile est instrumentum attingere effectum principalis agentis, sicut monetarius inducit formam in monetam, & sigillator in ceram. ergo non oportet omne instrumentum dispositiuè operari. Vnde concluditur quòd propositio illa non habet veritatem, nisi quando instrumentum non potest virtute principalis agẽtis attingere ad effectum principalem: sed tunc oporteret probare quòd creatura non potest attingere effectũ creantis. Dicit secundò ad exemplum de securi & similibus quòd per illa non probatur vniuersaliter sic esse de omni instrumento. licet enim ita sit in securi, quia est instrumentum in incisione lignorum quæ præcedit inductione formæ, non tamen sic est in omnibus aliis instrumẽtis. Potest & angeri dubium, quia quando agens principale mouet instrumentum ad id tantum in quod potest instrumentum virtute suæ naturæ, tunc non est aliqua actio propria instrumenti habens effectum distinctum ab agentis principalis effectu, sicut cùm aliquis vtitur serra tantùm ad incidendum. ergo non omne instrumentum habet propriam actionem, & effectum proprium.

AD euidentiam huius dubii considerandum est ex doctrina S. Thomæ quarto dist. 1. quæst. 1. artic. quarto, quòd omne instrumentum propriè loquendo inquantum instrumentum, siue attingat ad effectum causæ principalis, siue non attingat, semper pertingit ad aliquid vltra id quod sibi competit secundum propriam naturam, & vt dicitur prima q. 45. semper agit secũdum illud quod est sibi proprium, alioquin frustra adhiberetur ad agendum, nec oporteret esse determinata instrumenta diuersarum actionum, & sic oporteret vt instrumẽto inquantum est instrumentum competat duplex actio, vna conueniens sibi secundum propriam virtutem, propter quam assimitur magis quàm aliud instrumentum, alia conueniens sibi prout mouetur à principali agente, & quia duplici actioni eiusdem causæ duplex effectus correspondet, necesse est vt instrumentum & proprium effectum producat, & eũ quem virtute principalis agentis attingit, ita tamen quòd proprius effectus ad alium se habeat aliquo modo vt dispositio præcedens. Verum autem istæ actiones sint realiter distinctæ, puto dicendum quòd sic, secundum doctrin. San. Tho. Nam illę actiones distinguuntur, quarum sunt distinctæ principia & distincti termini. actiones enim exterminis & principiis formalibus distinguũtur. actio autem propria instrumenti, & actio quæ conuenit sibi vt est instrumentum principalis agentis, est huiusmodi. Nam vt adductum est ex. 4. senten. & prima parte, instrumentum propriè sumptum vt sic, semper pertingit ad aliquid vltra id quod sibi competit secundum virtutem propriæ naturæ, & sic oportet ibi esse effectum vltra virtutem propriam instrumenti, & effectum proprium instrumenti ad effectum principalis agentis disponentem. Similiter alia est virtus propria instrumenti, & alia virtus per quam agit vt instrumentũ, cùm sit forma permanens, secunda autem sit virtus habens esse diminutũ per modum intentionis, vt dicitur quarto sen. vbi suprà. Dico tamen quòd licet istæ actiones realiter distinguantur, non oportet tamen, vt omnis effectus instrumenti proprius præcedat tempore effectum principalem, sed sufficit vt præcedat ordine naturæ, sicut dispositio præcedit formam. Simul enim est dispositio vltima ad formam, & introductio formæ. Ad primum ergo Scoti dicitur, quòd cùm de ratione instrumenti propriè dicti sint duo. s. moueri à principali agente ad propriam actionem propter effectum principalis agentis inducendum, & operari aliquid ex virtute principalis agentis sibi communicata, possunt ista duo separari secundum intellectum: & sic potest instrumentum tripliciter accipi, vno modo proprie & completè inquantum verũque illorum habet: alio modo inquantum habet primam dtintaxat conditionẽ, tertiò inquantum secundam tantùm conditionem habet. Si instrumentum accipiatur tertio modo, conceditur quod infertur, scilicet quòd omnis actio instrumenti, vt instrumentum est, conuenit sibi in virtute primæ & principalis causæ, sed hoc non est contra intentionem Sanct. Thom. Mens enim eius est quòd instrumentum propriè sumptum, secundum quòd ipso vtitur principale agens, duplicem habet actionem, vnam quæ sibi conuenit secundum propriam virtutem quam agens principale ordinat ad propriam actionẽ, vt per ipsam fiat dispositio ad effectum quem principaliter intendit, aliam quæ conuenit sibi vt agit per virtutem sibi superadditam. Hæc autem non repugnant, quòd instrumentum necessario habeat duplicem actionem, vnam propriam, aliam à principali agente, & quòd vnam tantùm habeat, inquãtum agit per virtutem principalis agentis. Si verò secundo aut primo modo accipiatur, negatur assumptum. Aliquid enim habet etiam secundum propriam actionẽ rationem instrumenti, quando ab allo applicatur ad ipsam actionem propter altiorem effectum inducendum. dicitur autem tunc tantùm principale agens, quando ex se ad proprium effectum operatur.

Ad secundum negatur falsitas consequentis. siue enim instrumentũ attingat principalem effectum siue non, semper aliquid agit quod est dispositio ad principalem effectum. Monetarius enim & sigillator inducunt imaginem ex aliqua dispositione quàm moneta & sigillum propria virtute inducunt, puta ex diuisione materiæ, & huiusmodi. Cùm vlterius inquit quòd ex illis exemplis non concluditur ita vniuersaliter esse: dicitur quòd vtique exemplum non demonstrat vniuersaliter, sed tamen inducuntur exempla ad manifestationem eius quod vniuersaliter verum esse ratio demonstrat. Sicut enim per securim producitur aliqua dispositio ad formã scamni, ita per omne aliud instrumentum inducitur aliqua dispositio ad effectum principalis agentis, alioquin non oporteret, vt dicebatur, ad terminatos effectus determinata instrumenta inducere.

Ad vltimum dicitur primò, quòd duplex est instrumẽtum, quoddã quod nullo modo in propriam actionem potest, nisi ab alio per motum ad illã applicetur, sicut serra, quæ non potest per se scindere, sed tantùm secundũ quòd ab alio mouetur. quoddam quod per se potest in propriam operationem, & non indiget aliquo particulari motore ad agendum, sicut ignis quo quis potest vt instrumenti vti ad aliquem particularem effectum. Primum genus instrumentorum, proprie & secundum propriam naturam est instrumentum, quia ad hoc est institutum, vt deseruiat arti tanquam principali agenti. Secundum autem genus non est secundum propriam naturam instrumentum, sed tunc tantùm induit rationem instrumenti, quãdo ipso aliquod agens vtitur, ad aliquid vltrà eius effectũ proprium inducendum, sicut cùm quis vtitur igne ad cassandum argentum per artem Alchimiæ. Dicitur secundò, quòd si aliquid mouetur ab alio ad propriam duntaxat actionem, non est tunc propriè instrumentum, nisi nomine instrumenti intelligamus omne quod agit motum ab alio, quemadmodũ dicimus omnia agentia creata esse instrumenta primi agentis. Sed verum est quòd magis solemus vocare instrumenta ea quę sunt primi generis, etiam si ad propriam solùm operationem moueantur, quia nullo modo possunt agere nisi ab alio moueantur, & sua actio est instituta ad aliquid aliuis inducendum, & sua actio aliquem determinatum motum à mouente accipit. Ea autem quæ non indigent absolutè mouente particulari ad propriam actionem eliciendam, non ita solemus vocare instrumenta, dum ad propriam actionem applicantur: quia tale applicans magis se habet, vt remouens prohibens, puta quia remouet distantiam agentis à passo, quàm vt principale agens, cùm propria virtute operentur, & absolutè nullo aliquo mouente ad hoc vt descendat, licet aliquando concurrat aliquod remouens impedimentum.

Septimò, nihil habens esse causatum secundum aliquam naturam potest esse causa habentis illam naturam per creationem: sed omne ens creatum habet esse causatum in ipsa natura essendi: ergo nullum ens creatum potest esse causa essendi alterius entis per creationem. Probatur maior, quia nullum tale potest esse causa illius naturæ simpliciter, sed tantùm in hoc, quod autem est causa alicuius in hoc, est attribuens naturam communem alicui per quod specificatur vel individuatur, & sic non potest esse causa habentis talem naturam per creationem, quum creatio nihil præsupponat cui tribuatur aliquid per actionem. Probatur assumptum, tum exemplo, tum quia idem esset causa sui ipsius. manifestum est enim ex dictis, quòd si aliquid est causa alicuius naturæ simpliciter, quòd est causa illius naturæ in quocunque reperiatur secundum esse causatum. Ideo si aliquid habet esse causatum illius naturæ, cuius est causa simpliciter, necesse est vt sui ipsius causa sit.

Habens esse causatũ secundũ aliquã naturã, non potest esse simpliciter illius naturę causa.

SED occurrit dubium contra primum sensum. Cùm enim dicitur quòd habens esse causatum secundum aliquam naturã, est causæ illius naturæ non simpliciter, sed tantùm in hoc, aut intelligitur quòd est causa naturæ vt in hoc materialiter tantùm, aut etiam formaliter. si materialiter tantùm, tunc non differt ab eo quod est causa naturæ simpliciter, quia etiam illud nõ probatur esse in rerum natura, si formaliter, ergo non poterit producere nisi vnum singulare illius naturæ, & sic Sortes non poterit producere & generare nisi vnum hominem, quod constat esse falsum, quum multos possit filios generare. Probatur consequentia, quia determinans sibi aliquam rationem formalem obiecti contractam sub aliquo communi, non potest vltra illam rationem contractam in aliquid aliud sub illo communi contentum: sicut si visus determinaret sibi pro obiecto formali hoc album, puta Sortem, non posset videre aliud album quàm Sortem. Respondetur quòd formaliter intelligenda est propositio Sancti Thom. Ad improbationem dicitur primò, quòd vtique vnum singulare illius naturæ, productione qua hoc singulare produ-

Habens esse causatũ secundũ aliquã naturã, non potest esse simpliciter illius naturę causa.

cit, non potest producere nisi hoc signatum. Sortes enim generando Socratem, non producit per se nisi humanitatem Socratis, non autem humanitatem simpliciter, cùm non possit in omne quod humanitatẽ participat. Dicitur secundò,

secundò, quòd est commune omni generationi à Sorte procedenti, quòd per ipsam producitur formaliter, & per se quædam humanitas, id est, humanitas singularis vagè & indistinctè loquendo, non autem simpliciter humanitas. Vnde consequentia adducta falsa est, si accipiatur consequens absolutè, scilicet quòd vnum singulare, absolutè loquendo, non potest producere nisi vnũ singulare: sed bene sequitur quòd hæc generatione particulari vt terminatur ad productum, non producit per se nisi hoc singulare signatum. Ad probationem dicitur quòd singulare non determinat absolutè sibi rationem huius singularis signati, sed rationem singularis vagè & indistinctè, quia videlicet non producit formaliter & per se naturam nisi in aliquo, sed bene vt hæ signata generatione generans inquantum ad generatum terminatur, determinat sibi rationem huius singularis signati: & vt sic non potest producere nisi hoc signatum.

POTEST autem argui ex dictis Scoti vbi suprà, contra dictam propositionem. Si vnus Angelus habens esse causatum à Deo in sua natura, produceret alium Angelum sibi similem, non produceret naturam illius Angeli in aliquo præsupposito, quum nec in ipso Angelo producente, esse & natura sit in aliquo recepta. ergo non oportet vt habes esse causatũ secundum aliquam naturam, si causat ipsam naturam, quòd causet ipsam in hoc, sed potest ipsam causare singulariter nõ in aliquo. Et sic patet q; quãuis non causaret ipsam naturam Angeli simpliciter & absolutè, ipsa præexisteret in Angelo producẽte non producta ab Angelo, sed à Deo, ipsam tamen naturam singularem huius Angeli per creationem produceret, producendo non ex aliquo subiecto.

Respondetur quòd vtique illa conditionalis est vera: sed & hæc etiam est vera: Si Angelus produceret alium Angelum sibi similem, produceret naturã in aliquo præsupposito. Verumque enim consequens sequitur ex illo antecedente. Inquantum enim Angeli natura non est in aliquo recepta, sequitur quòd non produceretur in aliquo præsupposito. Inquantum verò esse Angeli est esse causatum, sequitur quòd produceretur in aliquo præsupposito. Et ideo antecedens est impossibile, quia propositio ad quam sequuntur propositiones contradictoriæ, est impossibilis.

ADVERTENDVM autem, quòd nõ inquit Sanctus Thomas absolutè habens aliquam naturam, sed habens esse causatum secundum naturam, non esse causam illius naturæ simpliciter, quia si aliquid haberet naturam non secundum esse causatum, sicut Deus habet sapientiam & essendi naturam: posset nihilominus esse causa illius naturæ simpliciter secundũ quòd est causata, & non esset sui ipsius causa, eò quòd natura non haberet in ipso esse causatum. Habens autem esse causatum in natura, non potest esse simpliciter illius naturæ causa vt est causata, qua sic causans causaret seipsum, eo quòd habeat & ipsum naturam causatam.

Nullũ agẽs particulare facit ens per se.

Octauò, omne agens finitum præsupponit ad suam actionem hoc, vnde causatum suum individualiter subsistit. ergo nullum tale creat, sed tantùm agens infinitum cuius esse comprehendit omnis entis similitudinẽ. Consequentia clara est, antecedens verò probatur. Cuiuscunque actus determinatur ad genus & ad speciem & accidens, eius virtutem oportet esse determinatam ad effectus similes agenti inquantum huiusmodi, id est, quantum ad formam secundum quam agit. Sed nihil habens esse determinatum potest esse simile effectui eiusdem generis vel speciei secundum quòd est hoc aliquid, sed tantùm secundum rationem generis vel speciei: ergo non potest esse per suam actionem causa alterius quàm ad hoc quòd subsistit ab aliis distinctum, sed tantùm quantum ad hoc quòd habet genus aut speciem. ergo præsupponit ad suam actionem hoc vnde causatum individualiter subsistit. Maior probatur, tum quia modus actionis est secundum modum formæ secundum quam agens est in actu: tum quia omne agens agit sibi simile. Minor etiã probatur, quia vnumquodque secundum quòd est hoc aliquid, est ab alio distinctum.

SED ad hanc rationem posset aliquis dicere quòd antecedens est falsum, & ad probationem, negare vltimam consequentiam: quamuis enim agẽs non assimiletur effectui quantum ad id per quod est hoc aliquid, quia per illud individuum non conuenit cum aliis, imò ab omnibus aliis distinguitur, non tamen agens non præsupponit aliquid suæ actioni per quod suus effectus individuetur, tum quia secundum Scotum individuatur vnumquodque per suam hæcceitatem quæ non præsupponitur rei, sed est modus intrinsecus concomitans rem: tum quia res immaterialis seipsa est individua secundũ doctrinam Sancti Thomæ. Et sic suæ productioni non oportet aliquid præsupponere per quod individuetur.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd sicut in individuis eiusdem generis & speciei inter quæ est causalitas secundum naturam, quia in ratione generis & speciei non distinguuntur, sed sunt similia, vnum potest esse causa alterius secundum naturam generis & speciei, eò quòd oportet agens & effectum similia esse: ita cùm inquantum sunt individua subsistentia, non sint vnum & similia, sed sint distincta: id per quod vnum ab alio distinguitur individualiter, & in se subsistit, ab altero causatum esse non potest: alioquin per idem conueniret formaliter cùm altero, & ab ipso formaliter distingueretur, oportet enim effectum cum causa conuenire quantum ad id secundum quòd causatur. Ideo si etiam secundum illud distingueretur ab ipso, per idem conueniret cum ipso, & ab ipso distingueretur. Propterea prima responsio secundum mentem Scoti non tollit rationis efficaciam. Si enim hæcceitas consequitur rem, causat omnem eius modum intrinsecum: sed per rem ab aliquo causatam vt sic non potest effectus ab illo distingui. Ergo per ipsam hæcceitatem non potest effectus distingui à causa, sed magis cum causa conuenire propter similitudinem quam oportet esse inter causam & effectum. ergo si debet effectus conueniens cum causa in ratione generis vel speciei à causa individualiter distingui, oportet esse aliquid non causatum à tali causa, præsupposito actioni, in quo natura generis & speciei individuetur, & effectus individualiter subsistat quo ab omnibus distinguatur. Secunda quoque instantia ex doctrina Sancti Thomæ non impedit. Verum est enim, quòd nihil determinatum ad genus & speciem potest producere effectum, nisi aliquo præsupposito per quod natura generis & speciei individuetur: alioquin non esset vnde effectus à causa distingui posset sub eodem genere, aut sub eadem specie, vt deductum est contra Scotum. Sed vbi natura ex se est individua, & hæc non possunt esse plura individua quorum vnum alterum producat. natura enim individua pluribus non communicatur, ideo illa instantia non est contra propositum. Quòd si poneretur vnum individuum immateriale producere aliud individuum speciei, oporteret dicere quòd ipsa natura non esset ex se individua, sed esset aliquid per quod individuaretur, quod sane necesse esset præsupponi actioni alterius individui productiuè. Ex quibus sequitur, quòd dicta positio Sancti Thomæ magis confirmat propositum quàm destruat. Si enim talis natura ex se individua, & propter hoc non possiuit esse in ipsa, plura individua, signum est quòd vbi vnum individuum aliud individuum eiusdem speciei producit, oportet ibi naturã non esse ex se individuam, sed esse aliquid aliud in quo indiuiduetur præsuppositum actioni producentis sibi similem secundum speciem.

Nono, quum aliquid fit ex omnino non ente, fit per se, ergo oportet vt producatur ab eo quod est causa essendi per se. ergo solus Deus facit ens ex non ente omnino. ergo ipsius solius est creare.

AD euidentiam antecedentis notat Sanctus Thomas quòd cùm omne quod fit, ad hoc fiat vt sit: si aliquid fiat quod prius fuerit, illud dicitur nõ per se, sed per accidens fieri. Si verò prius non fuit, dicitur fieri per se, vt si ex albo fiat nigrum, fit nigrum quidem per se, coloratum verò per accidens, quia prius erat, similiter si fiat aliquod ens, puta homo, fit quidem homo per se, quia ex non homine: ens autem fit per accidens, quia non fit ex non ente simpliciter, sed ex non ente hoc, scilicet ex non homine. Et sic patet quòd tunc tantùm fit ens per se, quando fit ex omnino non ente, prima vero consequentia probatur, quia oportet effectus in causas proportionaliter reduci, secunda etiam probatur, quia solus Deus est causa entis inquantum ens, alia verò sunt causa entis per accidens.

SED videtur ista ratio, si aliquid concludat probare hoc solum, quòd solus Deus vniuersitatem entium creat, eò quòd ipse solus faciat ens, cùm prius nullum omnino ens creatum fuerit: non autem probat quòd hanc rem particularem, puta muscam solus Deus possit creare. Dicereturr enim quòd aliqua creatura producendo Sortem producit ipsum quantum ad omnia quæ sunt ipsius, & sic producit hoc ens ex nõ ente omnino, licet aliquod aliud ens præexistat. nõ enim ad hoc vt aliquid particulare creetur oportet vt fiat ens, ita quòd nullum ens omnino præfuerit: sed sufficit quòd non præfuerit aliquid eius quod fit, vnde negari potent omnia alia à Deo esse causas essendi per accidens tantùm, imò aliqua causa est causa essendi per se, quia facit ens quod omnino non præexistit, licet aliquod aliud ens præexistat, sicut cùm ex hoc nigro fit album, dicitur fieri hoc album per se, quia hoc album quod fit non erat, licet aliquod aliud album esset, & similiter Deum dicimus hanc animam intellectiuam creare, quia omnino ante non erat, licet aliqua alia anima intellectiua præexistat. Vel ergo ratio non concludit propositum, vel assumit quod est probandum, scilicet quòd nihil aliud à Deo producat aliquod ens ex omnino non ente, quod est falsum.

Pro euidentia huius rationis considerandum est, quòd sicut in generatione quia est mutatio, ponitur aliquod subiectum cui coniungitur negatio rei producendæ, vt possit dici res fieri, & ex tali subiecto tanquam ex materia, & ex negatione tanquam ex termino à quo (dicimus enim Sortem ex sanguine menstruo tanquam ex materia generari, & ex non Sorte tanquam ex termino à quo) ita oppositio modo in creatione quia non est mutatio, oportet omne remoueri subiectum ex quo dicatur tanquam ex materia fieri quod creatur: vnde de ratione creationis siue vniuersalis siue particularis est, vt id quod creatur, omnino prius non fit, & per consequens quòd fiat ex omnino non ente. & sic necesse est, vt in omni creatione fiat ens per se, quia fit ens, & prius omnino non erat, quia scilicet nihil ipsius omnino erat, ex quo ipsum ens fit factum, licet fortassis aliquod aliud ens præfuerit, nullum autẽ agens particulare facit ens per se, quia nullum tale facit ens tanquam omnino prius non existens. Non enim facit ens nisi præsupposito aliquo ente, ex quo aliud ens faciat. Sicut enim cùm ex albo fit nigrum, quia coloratum præexistit in albo, non fit coloratum per se, sed tantùm per accidens, inquantum coniungitur nigro quod fit per se & prima intentione: ita quum aliquod ens fit ex alio ente præsupposito, quia ratio entis præexistit in illo ex quo res dicitur fieri, non fit ens per se, sed tantùm per accidens, inquantum ratio entis coniungitur particulari enti quod per se fit. Oporteret enim (vt dicebatur) quod per se fit, non esse prius omnino, neque tanquam subiectum, neque tanquam coniunctum subiecto, ex quo ipsum dicatur fieri. Dicitur ergo quòd ratio Sancti Thomæ concludit non solum de creatione vniuersali, sed etiam de particulari. Et quum instatur quia ratio assimit quod est probandum, negatur. Non enim vult probare Sanctus Thomas, quòd nihil aliud à Deo producit ens ex omnino non ente, sed ex hoc in superioribus probato, vult ostendere, quòd nullius creaturæ actio est creatio. quum enim creatio sit productio per se entis, & nulla creatura producat ens per se, quum producat quicquid producit, ex aliquo ente, vt superius est ostensum: sequitur quòd nulla actio creaturæ est creatio. Et sic solius Dei est creare, cuius est producere per se ens, vipote cuius est agere ex nullo omnino præsupposito ente tanquam ex materia. Confirmatur conclusio authoritatis Gene. 1. vbi dicitur omnia à Deo creata esse. Confirmatur etiam authoritate Damasceni in secundo sententiarum. Postremò per hoc ostenditur excludi error Auic. 9. Metaph. ponentis à prima substantia separata esse creatam secundam.

Quòd Deus sit omnipotens. Cap. 22.

EX hoc autem apparet quòd diuina virtus non determinatur ad aliquẽ vnum effectum. Si enim solius Dei creare est, ab ipso immediatè producta esse oportet quæcunque à sua causa produci non possunt nisi per modum creationis.

Idem p. p. q. 25. art. 3. in 1. sen. d. 20. ar. 1. & 2.

Huiusmodi autem sunt omnes substantiæ separatę, quę non sunt compositæ ex materia & forma, quas nunc esse supponatur: & similiter omnis materia corporalis. Hæc igitur diuersa existentia prædictæ virtutis immediatè effectus sunt. nulla autem virtus producẽs immediatè plures effectus nõ ex materia, est determinata ad vnum effectũ. Dico autem immediatè: quia si per media produceret, posset prouenire diuersitas ex parte mediarum causarũ. Dico etiam non ex materia: quia idem agens, & eadem actione causat diuersos effectus secundum materiæ diuersitatem: sicut calor ignis qui indurat lutum, & liquefacit ceram. Dei igitur virtus non est determinata ad vnum effectum.

2 Item, omnis virtus perfecta ad ea omnia se extendit ad quæ

ad quæ suus per se & proprius effectus se extẽdere potest: sicut ædificatiua ad omnia se extendit si perfecta sit, quæ possunt rationem habere domus. virtus autem diuina est per se causa essendi: & esse est eius proprius effectus, vt ex supradictis† patet. ergo ad omnia illa se extendit quæ rationi entis nõ repugnant. si enim in quendam tantùm effectum virtus eius posset, non esset per se causa entis inquantum huiusmodi, sed huius entis: ratione autem entis repugnat oppositum entis, quod est non ens. Omnia igitur Deus potest quæ in se rationem non entis non includunt. hæc autem sunt quæ contradictionẽ non implicant. Relinquitur igitur quòd quicquid contradictionem non implicat, Deus potest.

† ca. præce-

3 Adhuc, omne agens agit inquantum actu est: secundum igitur modũ actus vniuscuiusque agentis est modus suæ virtutis in agendo. homo enim generat hominem, & ignis ignem: Deus autem est actus perfectus in se omnium perfectiones habẽs, vt suprà† ostensum est. Est igitur sua virtus actiua perfecta ad omnia se habẽs, quæcunque non repugnant rationi eius quod est esse in actu: hoc autem est solùm quod contradictionem implicat: omnia igitur præter hoc, Deus potest.

† Cap. 23. 1. lib.

4 Amplius, omni potentiæ passiuæ respondet potentia actiua. potentia enim propter actum est, sicut materia propter formam. non potest autem ens in potentia consequi quòd sit actu nisi per virtutem alicuius existentis in actu. ociosa esset igitur potentia, nisi esset virtus actiua agentis quæ eam in actum reducere posset: quũ tamen nihil sit ociosum in rebus naturæ: & per hunc modũ videmus quòd omnia quæ sunt in potentia materiæ generabilium & corruptibilium, possunt reduci in actum per virtutem actiuam quæ est in corpore cælesti: quod est primum principium actiuum in natura. Sicut autem corpus cæleste est primum agens respectu corporum inferiorum: ita Deus est primum agens respectu totius entis creati. quicquid igitur est in potentia entis creati, totum hoc Deus per suam virtutem actiuam facere potest. in potentia autem entis creati est omne quod enti creato non repugnat: sicut in potentia naturæ humanæ sunt omnia quæ naturam humanã non tollunt: omnia igitur Deus potest.

5 Præterea, quòd effectus aliquis non subsit potẽtiæ alicuius agentis, potest ex tribus contingere. Vno modo, per hoc quòd non habet cum agẽte affinitatem vel similitudinem. agens enim omne agit sibi simile aliquo modo. vnde virtus quæ est in semine hominis non potest producere brutum vel plantam: hominem autem potest, qui tamen prædicta excedit. Alio modo propter excellentiam effectus qui transcendit proportionem virtutis actiuæ: sicut virtus actiua corporalis non potest producere subst antiam separatam. Tertio modo propter materiam determinatã ad effectũ in quam agens agere non potest: sicut carpentarius non potest facere serram, quia sua arte non potest agere in ferrum ex quo fit serra. Nullo autem istorum modorum potest aliquis effectus subtrahi diuinæ virtuti. Neque enim propter difsimilitudinem effectus aliquid ei impossibile esse potest: quum omne ens inquantum habet esse, sit ei simile, vt suprà† ostensum est. Nec etiam propter effectus excellentiam: cũ ostensum sit quòd Deus est super omnia entia in bonitate & perfectione. Nec iterum propter defectum materiæ: quum ipse sit causa materiæ, quæ non est possibilis causari nisi per creationem. Ipse etiam in agendo nõ requirit materiam: quum nullo præexistente rem in esse producat: & sic propter materiæ defectum eius actio impediri non potest ab effectus productione. Restat igitur quòd diuina virtus non determinetur ad aliquem effectum: sed simpliciter omnia potest: quod est eum esse omnipotentem. Hinc est etiam quòd diuina scriptura fide tenendum hoc tradit. Dicitur enim Gen. 17. ex ore Dei: Ego Deus omnipotẽs, ambula coram me, & esto perfectus. Et Iob 42. Scio quia omnia potest. Et Lucæ primo ex ore Angeli, Non erit impossibile apud Deum omne verbũ. Per hoc autem euacuatur quorundam philosophorum error, qui

† Cap. 15. huius lib.

Auth. sac. scripturæ.

Exclusio erroris.

posuerunt à Deo immediatè produci vnum effectum tantùm, quasi virtus eius ad illius productionem determinata esset: & quòd Deus non potest aliquid facere, nisi secũdum quòd cursus rerum naturalium se habet: de quibus dicitur Iob 22. Quasi nihil possit omnipotẽs, æstimabant eum.

Super cap. 22.

POstquam determinauit S. Thom. de rerum productione quantũ ad eius subst antiam, nunc de ipsa quantũ ad eius qualitatem determinat. Circa hoc autem duo principaliter facit. Primò enim agit de amplitudine & extensione diuinæ potentiæ, diuinæque actionis. Secundò, de modo actionis in cap. sequenti. Quantum ad primum ponitur ista conclusio. Diuina virtus non determinatur ad aliquem vnum effectum.

Potentia diuinæ respectu diuersorum male obiectum.

A D cuius euidentiam considerandũ est, quòd cùm potẽtia actiua in sua ratione dicat ordinem ad effectum, habeat que speciem ex obiecto, vt illum ordinem importat, ab eodẽ autem res habeat speciem & vnitatẽ formalem, necesse est vt vni potentiæ vnum formale obiectũ respondeat. calefactiuæ enim potẽtiæ correspondet calefactibile, & domificatiuæ domificabile, & sic de aliis. Sed differt potentia actiua illimitata, qualis est potentia diuina à potentia limitata, qualis est omnis potẽtia creaturæ, quia quælibet potentia actiua creaturæ determinatur ad aliquod vnum genus producibilium cõtentum sub hoc communi quod dico producibile, potentia autẽ diuina non determinatur ad aliquod vnum genus producibilium, sed habet pro formali obiecto hoc quod dico producibile simpliciter, & absolutè sumptũ. Cùm ergo dicitur quòd diuina potentia non determinatur ad aliquem vnum effectum, non est sensus, quòd non habeat vnum obiectũ formale (cùm omnis sit vna potentia, necesse est vt sibi vnum obiectũ formale correspondeat) sed est sensus, quòd nõ limitatur ad vnum genus producibilium, ita quòd aliud producere nõ possit, imò omne producibile in natura producere potest. Ad hũc ergo sensum probatur conclusio. Primò, Nulla virtus producens immediatè diuersos effectus non ex materia, est determinata ad vnũ effectum: sed virtus diuina immediatè producit plures effectus non ex materia. ergo, &c. ad manifestationẽ maioris notat S. Thomas conuenienter additum esse immediatè, & non ex materia, quia si per diuersa media ageret, posset diuersitas ex diuersitate mediarum causarum prouenire. Similiter si ageret ex materia, possent prouenire diuersi effectus propter diuersitatem materiæ, sicut calor ignis eadem actione indurat lutum, & liquefacit ceram, minorem autem probat, quia omnia quæ nõ possunt nisi per creationem produci, vt sunt omnes subst antiæ separatæ, & omnis materia corporalis, scilicet prima, diuersa existentia producibilia, à Deo producuntur immediatè, quum Dei solius sit creare.

A D euidentiam huius rationis considerandũ, quòd licet vna virtus creata daretur, quæ possit immediatè plures effectus materialiter producere, non tamen posset in plures effectus formaliter, sed omnes in vnum genus producibilium reduceretur, sicut & ipsa virtus naturam haberet limitatam. Stante autem separatæ, & materia corporalis non conueniunt in vno genere determinato producibilium, quum non conueniant nisi in genere subst antiæ, quod non dicit vnum genus producibilium per se, sed omnia per se producibilia comprehendit. ideo potentia quæ est horum productiua, non determinatur ad vnũ genus per se producibilium, sed ad plura genera, imò ad omnia genera producibilium se extendit. quum enim omnia separata à materia, & omnia materialia producat, eò quòd & omnis materia corporalis ab eo producatur: sequitur quòd omnia per se producibilia producat. & quia accidentia subst antiam consequuntur: ideo & ipsa accidẽtia quæ secundariò producuntur producit, & sic ad omnia producibilia se extendit absolutè.

Si virtus per media produceret, posset diuersitas prouenire ex parte mediarum causarum.

SED occurrit dubium circa id quod dicitur, quoniam si virtus per media produceret, posset prouenire diuersitas ex parte mediarum causarum. Si enim virtus sit ad vnum genus producibilium determinata, quantumcunque per diuersa media operetur, nunquam poterit nisi in illud genus, sicut domificator licet diuersis vtatur instrumentis, non tamen producit nisi domum. ergo non potest virtus esse ex se ad vnum effectum determinata, & tamen diuersos effectus non sub illo contentos producere. Respondetur quòd non vult dicere Sanctus Tho. virtutem quæ est ex se ad vnum effectum determinata, posse propter diuersitatem causarum mediarum in plures effectus formaliter distinctos in ratione producibilis, vt ad ipsam virtutẽ referuntur, sed quòd potest in plures effectus formaliter distinctos, vt in ipsas causas medias referuntur: qui tamen vt in ipsam superiorẽ virtutem referuntur materialiter tantũ distinguuntur: obiecta enim inferiorũ potentiarum si ad ipsas inferiores potentias referantur, formaliter distinguuntur, materialiter autem si ad superiorem potentiam referãtur, sicut color & sonus ad visum & auditum cõparata formaliter distinguuntur in ratione obiecti: vt autem ad sensum communem referuntur, cõueniunt in vna ratione formali obiecti, & materialiter tantùm distinguuntur. Mens ergo S. Thomæ est, quòd si aliqua virtus immediatè producat plura producibilia formaliter distincta secundum rationes producibilis quæ in nulla particulari ratione producibilis conueniant, illa non determinatur ad aliquod vnum particulare genus producibilium, quia tunc nõ comparantur obiecta nisi ad ipsam virtutem: ideo sicut in nulla particulari ratione producibilis conueniunt, ita ipsa virtus non determinat sibi vnum particulare obiectum producibile. Si autem ageret virtus mediantibus aliis causis plura genera producibilium formaliter distincta in nulla particulari ratione producibilis conuenientia, vt ad causas medias referuntur: posset nihilominus illa virtus determinata esse ad vnum genus producibilium, ad quod illa plura materialiter comparentur: & sic licet esset ad vnum effectum determinata formaliter, posset tamen dici aliquo modo producere plura formaliter distincta, inquantum sub sito formali obiecto plura producibilia continerentur, quæ in comparatione ad causas medias formaliter distinguuntur.

CIRCA illam propositionem, Idem agens eadem actione causat diuersos effectus secundum materiæ diuersitatem: sciendum est, quòd actio ignis qua indurat lutum, & liquefacit ceram, si ad agens comparetur, est vna, quia ab vna eius virtute scilicet à calore procedit, si autem ad subiecta comparetur, est plures: secundum enim pluralitatem materiæ ipsam pluralificari oportet, cùm idem accidens numero in diuersis subiectis esse non possit. Cùm ergo dicit Sanctus Thomas quòd eadem actione indurat lutum, & liquefacit ceram, accipitur identitas actionis ex parte agentis, non autem ex parte recipientium.

Secun-

Secundò. Esse est per se & proprius effectus dei. ergo in omnia potest virtus dei quæ rationi entis non repugnant. hoc autem est solum non ens. ergo in omnia potest quæ rationem non entis non includunt. rationem autem non entis non includunt quæ contradictionem non implicant. ergo in omnia potest quæ contradictionem non implicant. Antecedens ex præcedentibus est manifestum: prima autem consequentia probatur, tum quia omnis virtus perfecta ad omnia illa se extendit ad quæ suus proprius, & per se effectus se extendere potest, tum quia si aliquem tantùm effectũ producere posset non esset causa entis inquantum ens, sed tantùm huius entis.

Includere rationem non entis dupliciter contingit.

ADVERTENDVM, quod cùm deberet inferre sanct. Tho. quòd virtus dei potest in omnia ad quæ ratio entis se extendit, intulit quòd potest in omnia quæ rationi entis non repugnant, quia simul ostendere voluit ad quæ se virtus diuina extendat, & quæ ab eius excludantur causalitate. in hoc enim quod dicitur virtutem dei posse in omnia quæ rationi entis non repugnant, datur intelligi quòd ad omne ens extenditur: & quòd solum entis rationi repugnans à dei excluditur causalitate: hoc autem est solum non ens, quod contradictionem implicat.

Implicans contradictionẽ est non ens.

A D euidentiam eorum quæ hic dicuntur, considerandum est, quòd includere rationem non entis, dupliciter potest intelligi: vno modo materialiter & denominatiuè, quia videlicet de ipso verè dicitur quòd non est ens in actu, sicut de Sorte non existente in natura verè dicitur quòd est non ens in actu. alio modo formaliter & secundum propriam rationem, quia videlicet non ens in actu in eius ratione includitur, aut eius rationem necessariò & inseparabiliter concomitatur: & sic dicitur non ens quod omnino est extra totum ambitum entis, secundum quòd ens diuiditur per actum & potentiam, quod scilicet nihil est, neque inquam existens in actu, neque in potentia. Includere rationem non entis primo modo, inuenitur etiam in iis quæ contradictionem non implicant. Nam Sorte non existente in rerum natura, verum est dicere, quòd Sortis esse, est non ens: & Sorte non existente albo est verum dicere, quòd Sortis esse album est non ens: quia videlicet Sortes existens non est. & Sortes albus non est in natura. Includere autem rationem non entis secundo modo continet tantùm iis quæ contradictionem implicant: sicut hoc quod dico hominem esse asinum. Nã neque hoc actu est in natura: quia non inuenitur homo qui sit asinus, neque potest esse in natura. Cùm ergo inquit sanct. Tho. quòd deus potest facere quicquid rationem non entis non includit, intelligitur de non inclusione secundo modo inclusionis oppositæ: includit, intelligitur de non inclusione secundo modo inclusionis oppositæ: talia autem sunt quæ contradictionem non includunt. Nam quantus aliquãdo huiusmodi non sint in actu, propter quod dicuntur materialiter & denominatiuè includere rationem non entis: non tamen includunt illam non entis rationem formaliter in sua ratione, cùm sint entia in potentia, quibus videlicet conuenire potest esse in actu. Tertiò. Deus est actus perfectus in se omnium perfectiones habens: igitur sua virtus se extendit ad omnia quæcunque non repugnant rationi eius quod est esse in actu: hoc autem est solum quod contradictionem implicat. ergo &c. probatur consequentia, quia modus virtutis in agendo est secundum modum actus agentis.

Quomodo implicis cõtradictionẽ fit non ens.

ADVERTENDVM, quòd cùm esse sit actualitas omnis formæ & perfectionis ac etiam cuiuscunque participantis rationem entis: nihil repugnat esse actualis existentiæ, nisi quod in sua ratione includit negationem omnis perfectionis, & omnis entis: tale autem est solùm id quod contradictionem implicat. huiusmodi enim nihil omnino est: & sic nullo modo continetur sub ente. quare necesse est vt sub non ente formaliter contineatur, quod cùm esse sit actualitas entis, non autem non entis, necesse est vt quod contradictionem implicat, impossibile sit esse, & sic ad esse repugnantiam habeat. ideo bene dicit sanctus Thomas quòd solùm implicans contradictionẽ habet repugnantiam ad id quod est esse in actu.

Quartò, quicquid est in potentia entis creati, totum deus per suam potentiam actiuam facere potest. sed in potentia entis creati est omne quod non repugnat enti creato, sicut in potentia naturæ humanæ sunt omnia quæ humanam naturam non tollunt. ergo omne ens creatũ deus agere potest. probatur maior, omni potentiæ passiuæ respondet potentia actiua. ergo potẽtiæ vniuersali correspondet potentia actiua agentis vniuersalis & primi. probatur antecedens, tum quia aliàs ociosa esset talis potentia, quum ordinetur ad actum, ens autem in potentia non possit consequi actum, nisi per virtutem existentis in actu, tum quia videmus omnia quæ sunt in potentia materiæ generabilium & corruptibilium, reduci posse in actum, scilicet immediatè, aut mediatè per virtutem corporis cælestis quod est primum principium actuum materiale, id est, primum agens inter agentia corporalia.

CIRCA illam propositionem, In potentia entis creati est omne quod non repugnat enti creato: aduertendum quòd potẽtia entis creati non est accipienda ad modum potentiæ formarum naturalium, quasi sit aliqua entitas in qua potentialiter sit omne ens creatum, & de qua dicatur in actum educi. coaptat enim quòd intellectualia, & materia prima, non educuntur de potentia materiæ, quum producta sint ex nihilo. sed potentia entis creati dicitur hoc loco potentia logica quæ dicit possibilitatem prædicati cum subiecto. sic enim dicitur materia in potentia ens creatum, quia ista propositio est possibilis, materia est ens creatum: sicut quum dicitur, Sortes potest esse homo, sensus est, ista propositio est possibilis, Sortes est homo. Et vniuersaliter potest esse homo, siue est in potentia humanæ naturæ, omne de quo potest formari propositio possibilis dicendo, hoc est homo: & similiter potest esse ens creatum, siue est in potentia entis creati, omne de quo potest formari propositio possibilis dicendo: hoc est ens creatum. hoc autem est omne quod enti creato non repugnat, scilicet quod in sua ratione nihil includit rationi entis creati repugnans. Duo autem sunt quæ rationi entis creati repugnant, scilicet quod omnino est extra rationem entis, sicut quod est formaliter non ens, vt quod contradictionem implicat, vt quod est extra rationem creati, licet non sit extra rationem entis, sicut deus: ideo solùm ista sub diuina potentia non cadunt. Ex quibus patet, quòd quum superius dictum est virtutem diuinam se extendere ad omnia illa quæ rationi entis non repugnant, illud intelligendum est de illis quæ non repugnant rationi entis creati. de hoc hoc enim est sermo cùm quæritur ad quod ens se extendat diuina potentia.

SED tunc occurrit dubium, quia processus sanct. Thom. de potentia passiua non erit ad propositum, si potentia entis creati non dicit, potentiam passiuam, sed potentiam logicam.

Dicitur quòd licet potentia entis creati non sit potentia passiua existens in natura, habet tamen quandam similitudinem cum potentia passiua inquantum sicut existens in potentia passiua, potest ab aliquo in actum produci, & sic esse in tali potentia esse posse de tali potentia produci: ita quod est in potentia entis creati, potest creari: ideo vult Sanct. Tho. proportionaliter arguere, quòd sicut omni potentiæ passiuæ in natura oportet correspondere potentiam actiuam, & primum agens corporale potest educere in actum quicquid est in tali potentia passiua: ita omni potentiæ logicæ ad esse creatum oportet correspondere aliquod principium creatiuum, si enim hoc potest habere esse creatum, necesse est vt sit aliquid potens ipsum creare. potentiæ enim ad esse productum correspondet potentia productiua, sicut & potentiæ passiuæ potentia actiua correspondet, & sic necesse est vt in primo & vniuersali agẽte sit virtus productiua omnis entis creati, siue omnis entis producibilis sicut in primo agente corporeo est potentia omnis alterius rei corporeæ productiua.

Quinto, nullus effectus potest subtrahi diuinæ virtuti propter dissimilitudinem effectus cum ipso deo, eò quòd vnumquodque inquantum habet esse, sit ei simile, nec propter excellentiam effectus, cùm sit deus supra omnia in bonitate & perfectione, nec propter defectum materiæ, quia scilicet effectus determinet sibi materiam in quam deus agere non possit, quum ipse sit causa materiæ, ac etiam non requirat materiam tanquam subiectum ex quo rẽ producat, quum nullo præsuppposito rem producat in esse. ergo nullus effectus diuinæ virtuti subtrahitur, sed simpliciter omnia potest, quod est eum esse omnipotentem. probatur consequentia, quia quòd effectus aliquis non subsit potentiæ alicuius agentis, est ex aliqua dictarum causarum. Confirmatur conclusio Genes. 17. Ego deus omnipotens, &c. Iob 42. Scio quia omnia potest, &c. & Lucę primo. Non erit impossibile, &c. Excludutur quoque error philosophorum dicentium vnum tantum effectum à deo immediatè produci, & dicentium eum non posse aliquid facere nisi vt rerum naturalium cursus se habet: de quibus Iob 22. Quasi nihil, &c.

CIRCA prædicta dubitatur, quia sanctus Thomas primo sententiarum, dist. 42. q. 2. ar. 2. videtur velle quod etiam id quod in se repugnat rationi non entis, deus non possit facere. Ibi enim tenet quòd quicquid in se non repugnat rationi entis, vel rationi non entis, deus facere potest. Si enim potest facere quicquid rationi entis aut rationi non entis non repugnat, relinquitur vt quod rationi entis repugnat, facere non possit, & similiter quod repugnat rationi non entis. ergo non solùm quod repugnat rationi entis, in se formaliter subtrahitur à diuina potentia, cuius oppositum dictum est superius.

ITEM videtur alia contradictio, qua vbi suprà, & de potentia, quæstione prima, articulo tertio dicitur quòd implicans contradictionem, neque rationem entis habet, neque rationem non entis. hoc autem dicitur quòd implicans contradictionem, rationem non entis includit.

AD huius euidentiam duo sunt aduertenda. Primum est, quòd implicans contradictionem, licet includat simul esse & non esse, quum implicet affirmationem & negationem, tamen neque est simpliciter ens, quia non ens in ipso includitur ens: neque simpliciter nõ ens, quia ens in ipso inclusum tollit nõ ens. Vnde non potest simpliciter & absolutè dici hominem esse asinum, est ens, quum hominem esse asinum, includat hominem non esse rationalem, quod dicit non ens: neque simpliciter & absolutè potest dici, hominem esse asinum, est non ens, quum includat hominem esse animal, quod est ens. Secundum est ex doctrina sancti Thomæ vbi suprà, quòd omnis actio causę actiuæ qua aliquid producitur, terminatur ad esse: ad non esse autem terminatur cùm per ipsam aliquid destruitur. sed verum est quòd ad esse terminatur primò, ad non esse autem secundariò, eò quòd ad non esse terminatur nisi inquantum esse producitur vnius, non compatitur esse alterius, nec obstat de annihilatione in qua nullum esse producitur, & tamen res desinit esse, quia res non annihilatur per aliquam actionem, sed qua deus desistit ab actione qua rei tribuit esse, vt dicitur potentia, quæst. 5. artic. 3. ad secundum. oportet ergo omnem terminum actionis esse, aut simpliciter ens si in esse producitur, aut esse simpliciter non ens, si ipsius esse destruitur. quum enim productus est Sortes, absolutè verum est dicere Sortes est. Cùm autem est corruptus, est absolutè verum dicere, Sortes non est. Ideo quum id quod implicat contradictionem non possit dici absolutè esse, neque absolutè non esse, quum & esse & non esse simul includat: non potest huiusmodi esse terminus primarius actionis, neque etiam secundarius. Hominem enim esse asinum, quia includit hominem esse rationalem, & hominem non esse rationalem, non potest esse terminus productionis qua producitur aliquid in esse. quum enim oporteat terminum productionis absolutè esse ens, siue habere esse, necesse esset vt absolutè posset dici, homo rationalis est, quum factum est, hominem esse asinum. hoc autem falsum est, quum hominem esse asinum nõ solùm includat ipsum esse rationalem, sed etiam ipsum non esse rationalem, non potest etiam esse terminus corruptionis, quia tunc posset absolutè elici, quum fit, hominem esse asinum, quòd homo non est rationalis: quod etiam falsum est, quum hominem esse asinum includat hominem esse rationalem. Similis ratio est, quæcunque affirmato & negatio inueniatur in eo quod implicat contradictionem, idcirco huiusmodi dicuntur impossibilia simpliciter, quia nullo modo possunt esse terminus productionis aut corruptionis, & per consequẽs habent repugnantiam ad esse actu, & ad non esse actu, eo scilicet modo quo entia quæ prius existunt, dicuntur post corruptionem non esse. oportet enim quod non est ilto modo, esse aliquid cui non conueniat esse, sed tamen prius habebat esse. implicans autem contradictionem non est aliquid, sed nihil, & ideo non potest esse non ens modo exposito. Quòd si inferatur, implicans contradictionem per te est nihil. ergo est absolutè non ens, cuius oppositum est dictum superius: dicitur quòd vtique est simpliciter non ens, si non ens dicatur quod nullo modo potest esse in rerum natura: non est autẽ non ens si dicatur non ens quod non est in rerũ natura, sed tamen prius erat, sicut terminus corruptionis dicitur non ens: hoc autem secundo modo intellexit sanctus Thomas quod implicat contradictionem, non esse non ens simpliciter, imò habere repugnantiam ad non ens.

Ex istis facilis est responsio ad obiecta. Ad primum enim dicitur, quòd sanctus Thomas tetigit principalem actum & principale obiectum potentiæ actiuæ per illum dans intelligere etiam secundarium: principalis autem actus actiuæ actiuæ est dare esse, & principale obiectum est quod accipit esse, potentiæ actiuæ est dare esse, & principale obiectum est quod accipit esse, ideo dixit à diuina potentia cuius proprius effectus est esse, subtrahi solùm id quod repugnat rationi entis, cui scilicet repugnat habere esse actu. per hoc autem dat intelligere quòd etiam quantum ad secundarium actum qui est rẽ destruere, & quantum ad secundarium obiectum quod est non ens, id solùm subtrahitur potentiæ suæ, quod repugnat rationi non entis, id est, quod non potest esse non ens, quod tamen prius fuerit ens. sicut enim diuina potentia quantum ad productionem rerum extenditur ad omne quod potest habere esse: ita extenditur quantum ad destructionem ad omne quod quum habere esse: ita extenditur quantum ad destructionem ad omne quod quum sit aliqua natura, potest habere non esse. Non est ergo contradictio, quia hic explicitè loquitur sanctus Thomas de potentia Dei quantum ad primum actum & principalem, implicitè dans intelligere quod ad secundarium actum pertinet. Nam quod non potest esse actu, non potest prius existens desinere esse. In primo autem sententiarum de vtroque actu explicitè est loquutus.

ADVERTE tamen quòd nõ dico in deo secundariũ & primariũ actũ

Universidad de Deusto
Biblioteca

esse quasi ex parte dei sint plures actus, sed quia ex parte obiecti est distinctio. esse enim est principalis terminus, non esse verò secundarius. Ad secundum respondetur primò, quòd nulla est contradictio, quia in illis locis loquitur sanctus Thomas de ente & non ente absolutè & simpliciter dictis, hominem enim esse, & simum neque absolutè loquendo est ens neque non ens: hic autem loquitur quantum ad inclusionem. Nam licet quod contradictionem implicat non possit dici absolutè non ens, in sua tamen ratione includit non ens. Respondetur secundò, & melius, quòd non ens potest accipi dupliciter: vno modo pro eo cui omnino repugnat habere esse actu, quod scilicet nihil est omnino, vt nihil opponitur enti non solùm participaliter, sed etiam nominaliter sumpto: & sic quod implicat contradictionem, est non ens. omnino enim sibi repugnat esse actu. Alio modo pro eo quod quum prius esset, postmodum non est, & sic non est non ens, quasi scilicet aliquid potens actionem destructiuam terminare. Primo ergo modo hoc loco accepit sanctus Thomas non ens, vnde in tertia ratione dixit solùm implicans contradictionem repugnare rationi eius quod est esse in actu: in locis autem allegatis accepit non ens secundo modo, vt ex verbis eius apparet.

Quòd deus non agit per necessitatem naturæ.

Cap. 23.

EX hoc autem ostenditur quòd deus agit in creaturis non ex necessitate naturæ, sed per arbitrium voluntatis.

Omnis enim agentis per necessitatem, naturæ virtus determinatur ad vnum effectum: & inde est quòd omnia naturalia semper eueniunt eodem modo, nisi sit impedimentum: non autem voluntaria. Diuina virtus autem non ordinatur ad vnum effectum tantùm, vt suprà † ostensum est: deus igitur non agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem. † Cap. 22. huius lib.

2 Adhuc, quicquid non implicat contradictionem, subest diuinæ potentiæ, vt ostensum est. multa autem non sunt in rebus creatis, quæ tamen si essent, contradictionem non implicarent: sicut patet præcipuè circa numerum, & quantitates, & distantias stellarum, & aliorum corporum, in quibus si aliter se haberet ordo rerum, contradictio non implicaretur. multa igitur subsunt diuinæ potentiæ quæ in rerum natura non inueniuntur. Quicunque autem eorum quæ potest facere, quædam facit, & quædam non facit: agit per electionem voluntatis, & non per necessitatem naturæ, deus igitur non agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem.

3 Item, vnumquodque agens hoc modo agit secundum quod similitudo facti est in ipso. omne enim agens agit sibi simile: omne autem quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est. quum igitur deus sit per essentiam suam intelligens, vt suprà † probatum est: oportet quòd similitudo effectus sui sit in eo per modum intelligibilem. igitur per intellectum agit. intellectus autem non agit aliquem effectum nisi mediante voluntate, cuius obiectum est bonum intellectum quod mouet agentem vt finis. deus igitur per voluntatem agit, non per necessitatem naturæ. † Cap. 45. 2. lib.

4 Amplius, secundum Philosophum nono Metaph. † duplex est actio: vna quæ manet in agente, & est perfectio ipsius, vt videre, alia quæ transit in exteriora, & est perfectio facti: sicut comburere in igne. Diuina autem actio non potest esse de genere illarum actionum quæ non sunt in agente: quum sua actio sit sua substantia, vt in primo † ostensum est oportet igitur quòd sit de genere illarum actionum quæ sunt in agente, & sunt quasi perfectio ipsius. huiusmodi autem non sunt nisi actiones cognoscentis & appetentis: deus igitur cognoscendo & volendo agit & operatur, non igitur per necessitatem naturæ, sed per arbitrium voluntatis. † te. cõ. 10. † Cap. 46.

5 Adhuc, dum agere propter finem, ex hoc manifestum esse potest, quod vniuersum non est à casu, sed ad aliquod bonum ordinatur, vt patet per Philosophum in 11. Metaph. † primũ autem agens propter finem oportet esse agens per intellectum & voluntatem. ea enim quæ intellectu carent, agunt propter finem, sicut in finem ab alio directa. quod quidem in artificialibus patet: nam sagittæ motus est ad determinatum signum ex directione sagittantis. simile autem esse oportet in naturalibus. Ad hoc enim quòd aliquid directè in finem debitum ordinetur, requiritur cognitio ipsius finis, & eius quod est ad finem, & debitæ proportionis inter vtrunque: quod solùm intelligentis est. Cùm igitur deus sit primum agens, non agit per necessitatem naturæ, sed per intellectum & voluntatem. † vel 12. tex. cõ. 52.

6 Præterea, quod per se agit, prius est eo quod per aliud agit. omne enim quod est per aliud, reducitur in id quod est per se: nec in infinitum procedatur. Qui autem suæ actionis non est dominus, non per se agit: agit enim quasi ab alio actum, non quasi per seipsum agens. oportet igitur primum agens hoc modo agere, quòd sui actus dominus sit. Non est autem aliquis dominus sui actus, nisi per voluntatem. Oportet igitur deum qui est primum agens, per voluntatem agere, non per naturæ necessitatem.

7 Adhuc, primo agenti debetur prima actio: sicut & primo mobili primus motus: sed naturaliter actio vo lũtatis est prior quã actio naturę. illud enim naturaliter prius est, quod est perfectius: licet in vnoquoque sit tẽpore posterius. actio autem agentis per voluntatem, est perfectior: quod ex hoc patet, quòd perfectiora sunt ea apud nos quæ per voluntatẽ agunt, quã quæ per naturæ necessitatem: ergo deo qui est primum agens, debetur actio quæ est per voluntatem.

8 Amplius, ex hoc item apparet, quòd vbi coniungitur vtraque actio, superior est virtus quæ agit per voluntatem, ea quæ agit per naturam, & vtitur ea quasi instrumento. Nam in homine superior est intellectus qui agit per voluntatem, quàm anima vegetabilis quæ agit per naturæ necessitatem. diuina autem virtus est suprema in omnibus entibus: igitur ipsa agit in res omnes per voluntatem, non per naturæ necessitatem.

9 Item, voluntas habet pro obiecto bonum secundum rationem boni: natura autem nõ attingit ad communem rationem boni: sed ad hoc bonũ quod est sua perfectio. quum igitur omne agens agat secundũ quòd ad bonum intendit, quia finis mouet agentem: oportet quòd agens per voluntatem ad agens per necessitatem naturæ comparetur, sicut agens vniuersale ad agens particulare: agens autem particulare se habet ad agẽs vniuersale sicut ea quæ posterius sunt, & sicut eius instrumentum: ergo oportet quòd primum agens sit voluntarium, & non per necessitatem naturæ agens.

Hanc etiam veritatem diuina scriptura nos docet. Auth. sacræ scripturæ. Dicitur enim in Psalm. 134. Omnia quæcunque voluit dominus fecit, & Ephes. 1. Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ. Et Hilarius in libro de synodis. Omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit. Et infrà, Talia enim cuncta creata sunt, qualia ea Deus facere voluit. Per hoc etiam remouetur error quorundam philosophorum qui dicebant deum agere per naturæ necessitatem. Exclusio erroris.

Super cap. 23.

OStenso diuinam actionem diuinamque potentiam ad omnia possibilia habere extensionem, restat nunc de modo ipsius actionis diuinæ, determinare. Circa hoc autem duo facit sanct. Thom. Primò enim agit de modo actionis se tenente ex parte agentis: secundo de modo se tenente ex parte rei productæ, cap. 29. Quantum ad primum quatuor facit. Primò ostendit deum non producere res ex necessitate naturæ: secundò non ex necessitate intellectus cap. vigesimosexto. Textò nõ ex necessitate voluntatis, capitullo 27. quartò non ex necessitate iustitiæ, cap. 28. Circa primum duo facit. Primò ostendit propositum. secundò duo corollaria in duobus capit. sequentibus deducit. Quantum ad primum ponitur hæc conclusio. Deus agit in creaturis non ex necessitate naturæ, sed per arbitrium voluntatis.

AD cuius euidentiam, sciendum quòd aliquid agere de necessitate est ita esse determinatum ad agendum illud, vt in facultate agentis non sit non agere, sed agere de necessitate naturæ potest dupliciter esse, vno modo vt necessitas naturæ dicat necessariam inclinationem formæ naturalis ad agendum, secundum quòd forma naturalis cõtra formam cognoscibilem distinguitur: & sic agere per necessitatem naturæ est esse determinatũ ad agendum secundum inclinationem formæ, per quam agens est naturaliter in actu secundum esse naturæ, & distinguitur contra agere per cognitionem & appetitum eam consequentem. Alio modo vt necessitas naturæ dicat modum naturæ in agendo, & sic agere per necessitatem naturæ est necessariò inclinari ad agendum, sicut natura in suas operationes necessariò inclinatur: & tunc agere per necessitatem naturę distinguitur contra agere per libertatem arbitrii. Quomodo sit intelligendum agere per necessitatem naturæ, in hac conclusione dubium est. ex eo enim q. subiungit, sed per arbitrium voluntatis: videtur accipi secundo modo, & etiam ex aliquibus rationibus in hoc cap. positis. ex eo verò quòd inferius probat, neque intellectum, neque voluntatem diuinam ad terminatos Agere de necessitate naturæ dupliciter contingit.

terminatos effectus coartari, videtur primo modo intelligendũ. Mihi videtur considerato processu san. Thom. quòd sit primo modo accipiendum. Volens enim ostendere creaturas à deo non de necessitate productas esse, per omne modum necessitatis discurrit, scilicet quòd neque propter necessariam inclinationem substantię & diuinę naturæ, neque propter necessitatem scientię, neque propter necessitatem voluntatis: expressius autem hoc apparet cap. 26. vbi dicit ostensum esse. scilicet in hoc cap. quòd diuina potentia ad terminatos effectus nõ coartatur, ac per hoc quòd de necessitate naturæ nõ agit. Quod autem additur, sed per arbitrium voluntatis, non obstat, quia per illud non vult aliud habere sũ. Tho. quàm quod agit per voluntatẽ: quomodo autem per voluntatem, necessariò scilicet an liberè, inferius erit declarandum. Similiter licet in aliquibus rationibus videatur inferri quod deus liberè agit. hoc tamen infertur vt vlterius concludatur quòd per voluntatem agit, nõ per naturam, non autem vt ostendatur absolutè quòd per libertatem agit. Ad hunc ergo sensum probatur conclusio primò. Diuina virtus non ordinatur ad vnũ effectum tantùm: ergo non agit per necessitatem naturæ. antecedens ex superioribus patet, consequentia verò probatur, quia omnis agentis per necessitatem naturæ virtus determinatur ad vnum: cuius signum est, quia naturalia semper eueniunt eodem modo, nisi sit impedimentum.

Naturale agens determinatur ad vnum.

Pro intelligentia huius rationis considerandum est, quòd cũ omne agens producat sibi simile quantum ad formam quæ est principium actionis, id cuius principium agendi est sola natura, non producit sibi simile nisi secundum naturam, per quod distinguitur ab agente per cognitionem, quod producit sibi simile secundum formam præconceptam, nõ autem secundi naturam inquantũ huiusmodi: ideo nisi sit aliquis defectus ex parte virtutis, aut potentiæ passiuæ, producit sibi similem, vt deducit sanct. Thom. potentia quæst. 3. artic. 15. est ergo natura determinata ad vnum, quia determinatur ad producendum similem secundum naturam: & sic si deus ageret per necessitatem naturæ creaturam, determinatur ad creaturam sibi in natura similem, quod est impossibile. sic enim solus filius dei, & spiritus sanctus per naturam producitur. ideo conuenienter ex eo quòd natura determinatur ad vnum, arguit san. Thom. deum non agere per necessitatem naturæ. Secundò Multa subsunt diuinæ potentiæ quæ in rerum natura non inueniuntur. ergo &c. patet consequentia, quia quicunque eorum quę potest facere, quædam facit, & quędam non facit, deductis scilicet defectibus & impedimentis agit per electionem voluntatis, non autem per necessitatem naturę. antecedens verò probatur, quia subsunt diuinæ potentiæ quęcunque non implicant contradictionem, multa autem non sunt in rebus creatis, quæ tamen si essent, non implicarent contradictionem. Tertiò. Deus est per suam essentiam intelligens. ergo similitudo effectus sui est in ipso secundũ modum intelligibilem. ergo per intellectum agit, igitur per voluntatem, non per necessitatem naturæ. probatur prima cõsequentia, quia omne quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est. Secunda etiam probatur, quia vnumquodque agens hoc modo agit secundũ quòd similitudo facti est in ipso, vltima quoque probatur, quia intellectus non agit absquem effectum nisi mediante voluntate.

Vnusquodque agens hoc modo agit secundũ quòd similitudo facti est in agente.

CIRCA illam propositionem, Vnumquodque agens hoc modo agit secundum quòd similitudo facti est in ipso, aduertendum quòd motus agendi potest accipi & ex parte agentis, & ex parte facti. Si acciperetur ex parte facti, sensus esset quòd agẽs, illum modum essendi in factum catussaret, quem similitudo facti habet in agente: & tunc propositio non esset vniuersaliter vera. similitudo enim rei artificiatæ habet esse immateriale in mente artificis, & tamen res artificiata habet esse materiale. Vnde in hoc sensu eam non accipit sanctus Thomas. Si autem accipiatur ex parte agentis, sensus est, quòd actio, secundum quòd ab agente oritur, habet eundem modum quem habet forma quæ est principium agendi, & similitudo facti: & tunc est propositio vniuersaliter vera, & intenta hoc loco: & probatur à Sancto Thoma, quia omne agens agit sibi simile, ex qua propositione sic vult arguere; In omni agente oportet esse similitudinem & formam rei factæ tanquam principii actionis. sed actio debet ex parte agentis commensurari & proportionari suo principio formali. ergo modus actionis ex parte agentis est secundum modum similitudinis facti in agente.

SED tunc occurrit dubium iuxta secundum sensum, quia non videtur esse vniuersaliter vera. Nam similitudo rerum corruptibilium in corporibus cælestibus habet esse incorruptibili modo, & tamen actio qua à corpore cælesti res corruptibilis procedit, non habet modũ incorruptibilem, sed corruptibiliter procedit, quum sit actio transiens, & re facta amplius non sit, aut saltem ad effectus corruptionem corrumpatur.

Respondetur quòd propositio sanctі Thomę intelligenda est de modo qui natus est facere diuersitatem modi agendi. non autem de omni modo similitudinis facti. hic autem est duplex, scilicet modus naturalis, & modus intelligibilis, ad quos reducuntur etiam modi qui istos necessariò concomitantur vt sic. ideo si talis similitudo habet modum essendi naturalem, modus actionis erit vt naturaliter procedat. si autem habet esse intelligibile, modus actionis est vt intelligibiliter fiat. esse autem corruptibile aut incorruptibile formæ nõ habet vt sic, variare modum agendi, quia isti sunt modi formæ vt forma est, vt scilicet subiectum in seipso perficit: non autem vt perficit in ordine ad alterum tanquam principium actionis. Ex quibus patet quòd adducta instantia non est contra mentem sancti Thomæ.

Quartò, quum sit duplex genus actionis secundum Philosophum nono Metaphysicę. diuina actio non est de genere actionum quæ non sunt in agente, quum sua actio sit sua substantia, sed de genere immanentium in agente. ergo &c. patet consequentia, quia actiones immanẽtes non sunt nisi actiones cognoscentis & appetentis, & per consequens non sunt actiones agentis per necessitatem naturæ.

ADVERTE quòd ex hoc loco apparet quod superius determinatum fuit, verum esse, scilicet actionem transeuntem propriè loquendo in deo non esse, licet ibi sit secundum modum significandi.

Quintò, deus agit propter finem. ergo per intellectum & voluntatem. ergo &c. patet antecedens, quia per Philosophum 12. Metaph. tex. 52. vniuersum, quod scilicet est effectus dei, non est à casu, sed ad aliquod bonum ordinatũ. consequentia verò probatur, quia primum agens propter finem oportet esse agens per intellectum & voluntatem. Nam ea quæ intellectu carent, agunt propter finem directa ab aliquo cognoscẽte & finem, & id quod est ad finem, & proportionę inter vtrumque. quod est solùm intelligentis. patet hoc exemplo sagittæ à sagittante directæ. De modis & diuersitate appetituum diffuse à sancto Thoma in prima secundæ determinatur, idcirco hic protrahere sermonem non oportet.

Sexto, Deus est primum agens: ergo est dominus suorum actuum. ergo agit per voluntatem. probatur prima consequentia, quia si non esset suorum actuum dominus, non esset primum agens. qui enim suæ actionis non est dominus, non per se agit, sed est quasi ab alio actus: quod autem per se agit, prius est eo quod per aliud agit. omne enim quod est per aliud, reducitur in id quod est per se.

SCIENDVM hoc loco ex doctrina Sancti Thomæ de potentia vbi suprà, quòd agens per naturam, qui scilicet suæ actionis non est dominus, monetur ab alio, quando id quod producitur, ordinatur ad finem, non autem quando non ordinatur ad finem, sed est finis. vnde licet filius in diuinis naturaliter producatur, non oportet tamen vt deus ad eius productionem moueatur ab agente per voluntatem, quia non procedit vt ad finem extrinsecum ordinatus, sed vt omnium finis.

ADVERTE etiam quò ly quasi, accipitur vt est expressiuum veritatis, non autem vt similitudine importat. necesse est enim vt qui suæ actionis non est dominus, ab alio moueatur ad agendum, eo quòd non sit in eius potestate agere & non agere: & sic oporteat ipsum agere secundum inclinationem sibi ab alio datam.

Septimò, primo agenti debetur prima actio, sicut & primo mobili primus motus. sed actio voluntatis est naturaliter prior actione naturæ, vtpote perfectior. Nam & apud nos agentia per voluntatem perfectiora sunt agentibus per necessitatem naturæ, ergo &c. Actio voluntatis ait sit perfectior actione naturæ.

SED occurrit hoc loco dubium. Filius enim in diuinis procedit per modum naturæ, spiritus sanctus autem per modum voluntatis, sed productio spiritus sancti non est nobilior productione filii. ergo non est vniuersaliter verum quòd actio voluntatis sit perfectior actione naturæ. Respondetur quòd licet suus procedat per modum naturæ, & spiritus sanctus per modum voluntatis, non tamen hoc est intelligendum quasi filius naturaliter ac necessario producatur, spiritus sanctus autem voluntarie & libere: ita enim producitur naturaliter spiritus sanctus sicut filius, sed quia filius procedit processione non præsupponente aliam processionem qui est modus naturæ, spiritus sanctus autem procedit processione quæ aliam processionem præsupponit qui est modus voluntatis.

SED non videtur hæc responsio tollere difficultatem, imò magis augere. Si enim tam filius quàm spiritus sanctus naturaliter producuntur, creaturæ autem liberè & per voluntatem: sequitur quòd productio creaturæ est nobilior productione diuinarum personarum, si actio voluntatis est nobilior actione naturæ. Respondetur negando consequentiam. Quum enim inquit sanctus Thomas quòd actio voluntatis sue agentis per voluntatem, est nobilior actione naturæ, intelligitur quando vtraque terminatur ad aliquod extrinsecum, vt videtur exponere sanctus Thomas, potentia, quæst. 3. artic. 15. quando autem actio naturæ terminatur ad id quod est intrinsecum essentię, actio autem voluntatis ad id quod est extrinsecum, tunc actio naturæ est nobilior actione voluntatis. sic autem est in proposito. productio enim diuinarum personarum terminatur ad id quod est intra diuinam essentiam, productio autem creaturarum terminatur ad aliquod extrinsecum. Vnde obiectio non est contra mentem sancti Thomæ.

Octauò, virtus diuina est suprema in omnibus entibus: ergo agit in omnes res per voluntatem. probatur consequentia, quia videmus vbi actio naturæ & voluntatis coniunguntur, quòd superior est virtus quæ agit per voluntatẽ, ea quæ agit per naturam, & vtitur ipsa sicut instrumento. Nam in homine superior est intellectus, qui agit per voluntatem anima vegetabili quæ agit per necessitatem naturæ. Virtus quæ agit per voluntatẽ est superior ea quę agit per naturam, & vtitur ea sicut instrumento.

SED occurrit dubium, quia san. Thom. de potentia quæst. 2. artic. 3. sextum, inquit, quòd in diuersis quidem actio voluntatis actionem naturæ præcedit, intellige vbi per actionem naturæ producitur aliquid ordinatum ad finem, quod dico propter id quod superius est dictum de productione filii in diuinis, sed in vno & eodem actio naturæ præcedit actionem voluntatis, eo quòd natura intelligatur vt principium quo res subsistit, voluntas verò vt virtuum quo ad finem ordinatur. ergo non est verũ, quòd virtus agens per intellectum, in eodem vtatur ea quæ agit per naturam sicut instrumẽto, vt dictum est in ratione. non enim actio instrumenti præcedit actionem principalis agentis, cùm non agat instrumentum nisi motum à principali agente, & sic oporteat prius intelligere agens principale mouere instrumẽtum, quam ipsum instrumentum agat.

Respondetur, quòd propositio sanct. Thom. intelligenda est quantum ad ea quæ sunt extra rem. Vt enim dicitur de potentia, vbi suprà quartum, natura non subiacet voluntati in his quæ sunt intima rei, & per consequens quãtum ad ista non potest esse instrumentum agentis per voluntatem in eodem, sed quantum ad ea quæ sunt extra rem, nihil prohibet naturam subiici voluntati, & per consequens quantum ad ea esse ipsius instrumentum, vt patet in motu animalis, vbi natura musculorum & nervorũ subiacet appetitui imperanti. Quod ergo dicitur potentia quæstione secunda, intelligendum est quantum ad ea quę sunt intima rei. quod verò hic dicitur, intelligitur quantum ad extrinseca, & sic nulla est contradictio.

Nonò. Agens per voluntatem comparatur ad agens per naturam, sicut agens vniuersale ad agens particulare. ergo primum agens est agens per voluntatem. probatur antecedens, quia obiectum voluntatis est bonum secundum absolutam rationem boni, obiectum autem naturæ est hoc bonum particulare quod est eius perfectio, agens autem omne agit secundum quod ad bonum tendit, cùm finis moueat agentem. consequentia verò probatur, quia agens particulare comparatur ad agẽs vniuersale, sicut id quod posterius est & sicut instrumentum.

ADVERTENDVM, quòd voluntas & natura dupliciter comparari possunt. Vno modo secundum rationes suas absolutas, alio modo secundum particulares rationes huius voluntatis & huius naturæ. Vtroque modo verum est quod hic dicitur scilicet obiectum voluntatis esse bonum absolutè, naturę verò hoc bonum. Sicut enim & visus & huius visus obiectum formale est color, ita voluntatis & huius voluntatis obiectum est bonum absolutè: & similiter naturę & huius naturæ obiectum est bonum quod est ipsolutè: & similiter naturę & huius naturæ obiectum est bonum quod est ipsius naturę perfectio. Cõfirmatur conclusio auth oritate prius. Omnia quæcunque voluit &c. & ad Ephesi. primo: Qui operatur omnia &c. Et Hilarii in libro de synodis: Omnibus creaturis substantiam &c. & infrà, Talia enim cuncta &c. Remouetur quoque ea prędictis error dicentium deum agere de necessitate naturę.

ATTENDENDVM, quòd ista opinio videtur esse Arist. & Com. præsertim 8. Physicorum tex. & commẽto sexto vsque ad 10. vbi æternitatem motus probant ex eo quòd prius motor non potest incipere mouere, quum prius omnino non mouerit. & commento 36. vbi ostendunt primum motorem non moueri per accidens, quia tunc posset non moueri, & consequenter non moueri per accidens, quia tunc posset non moueri, & consequenter non mouere: & sic contingeret aliquando nihil moueri, quod ipsi reputant impossibile. Videtur etiam esse opinio Auic. 9. Metaphysicæ, cap. 4.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quòd deus per suam sapientiam agit. Cap. 24.

†Cap.23.

EX hoc autem apparet quòd deus effectus suos producit secundum suã sapientiam. Voluntas enim ad agendum ex aliqua apprehensione mouetur. bonũ enim apprehensum est obiectum voluntatis: deus autem est agens per voluntatẽ, vt † ostensum est. quũ igitur in deo non sit nisi intellectualis apprehensio, nihilq; intelligat nisi intelligẽdo se, quem intelligere est sapientem esse; relinquitur quòd omnia deus secũdum suam sapientiam operatur.

2 Item, omne agẽs agit sibi simile: vnde oportet quòd secundum hoc agat vnumquodque agens, secundum quòd habet similitudinem sui effectus: sicut ignis calefacit secundum modum sui caloris. Sed in quolibet agente per voluntatem, inquantum huiusmodi, est similitudo sui effectus secundum intellectus apprehensionem. si enim solùm secũdum naturæ dispositionem inesset similitudo effectus agenti voluntario, non ageret nisi vnum: quia ratio naturalis vnius est vna tãtùm. omne igitur agens voluntarium producit effectum secundum rationem sui intellectus: deus autem agit per voluntatem, vt ostensum est. igitur per sapientiam sui intellectus res in esse producit.

3 Amplius, secundum Philosophum in primo Metaphysicæ ordinare, sapiẽtis est. ordinatio enim aliquorum fieri non potest nisi per cognitionem habitudinis, & proportionis ordinatorum adinuicem, & ad aliquid altius quod est finis eorum. ordo enim aliquorum adinuicem est propter ordinem eorum ad finem. cognoscere autem habitudines & proportiones aliquorum adinuicem, est solius habentis intellectum: iudicare autem de aliquibus per causſam altissimam, sapiẽtiæ est; & sic oportet quòd omnis ordinatio per sapientiam alicuius intelligentis fiat. vnde & in mechanicis ordinatores ædificiorum sapientes illius artificii dicuntur. res autem quæ sunt à deo productæ, ordinem adinuicem habent non casualem, quum sint semper vel vt in pluribus. & sic patet quòd Deus res in esse produxit eas ordinando: deus igitur per suam sapientiam res in esse produxit.

†6.Ethic. cap.5.

4 Adhuc, ea quæ sunt à voluntate, vel sunt agibilia sicut actus virtutum, qui sunt perfectiones operantis: vel transeunt in exteriorem materiam, quę factibiles dicuntur: & sic patet quòd res creatæ sunt à deo sicut factæ. factibilium autem ratio, est ars, sicut dicit Philosophus †. comparantur ergo omnes res creatæ ad deum, sicut artificiata ad artificem: sed artifex per ordinem sue sapientiæ, & intellectus, artificiata in esse producit: ergo & deus omnes creaturas per ordinem sui intellectus fecit. Hoc autem diuina authoritate confirmatur; nam dicitur in Psal. 103. Omnia in sapientia fecisti. Et Prouerbiorum tertio, Dominus sapientia fundauit terram. Per hoc autem excluditur quorundam error, qui dicebant omnia ex simplici diuina voluntate dependere absque aliqua ratione.

Auth. fac. scripturæ.

Exclusio erroris.

Super cap. 24.

PRimum corollarium ex præcedenti conclusione dependens est, Deus effectus suos per suam sapientiã producit. Probatur primò. Deus agit per voluntatẽ: ergo per apprehensionem intellectiuã: ergo per suam sapientiã. patet prima consequentia, quia voluntas ex aliqua apprehensione mouetur ad agendum: in deo autem non est alia apprehẽtio quàm intellectualis. secũda etiam patet, quia nihil intelligit nisi intelligẽdo se, quẽ intelligere, vtpote altissimam existentem causſam, est sapientem esse.

Secundò. Deus agit per voluntatem: ergo secundum rationẽ sui intellectus agit. ergo &c. probatur prima consequentia, quia cùm omne agens agat sibi simile, necesse est vt vnumquodque agat secundum quòd habet similitudinẽ sui effectus, inquolibet autem agente voluntario inquantum huiusmodi est similitudo sui effectus secundum apprehensionem intellectus. quod probatur, quia si esset in ipso solum secundum naturæ dispositionem, non ageret nisi vnum, quia ratio naturalis vnius est tantùm vna.

ADVERTENDVM, quòd similitudo effectus potest in vno & eodẽ esse secundum dispositionem naturæ, & secundum apprehensionem intellectus, sicut cum pictor aut statuarius suiipsius imaginem formar, sed si agat ex similitudine secundum naturæ dispositionem, aget tantùm vno modo, si non adsit impedimentum, sicut cùm generat filium, producit ipsum similem sibi quantum potest, & semper eiusdem conditionis, nisi aliunde proueniat diuersitas, quia vt inquit sanctus Thomas ratio naturalis in agente est tantùm vna, & non plures. vnius enim rei est vna ratio & vna natura. Si autem agat ex similitudine existente in apprehensione, non determinatur ad vnum, quia potest de seipso plures formare conceptus, puta conceptum & idolum capitis sui duntaxat, & conceptum manuum, & conceptum pedum, & sic potest producere aliquid simile sibi secundum caput, & aliquid simile secundum manus, & aliquid secundum pedes. Sic ergo cùm natura diuina sit vna, & vnum esse simplicissimum habeat, & omnia in ipso absque aliqua distinctione vnũ sint, & vnum esse vnamquæ dispositionẽ habeant: si ageret secundum dispositionem suæ naturæ, ageret tantũ rem vnius rationis, & sibi simile secundum rationem diuinæ naturæ, id est, ageret tantùm diuinam naturam, sicut omnia in ipso sunt diuina natura. Sed quia agit secundum apprehensionem intellectus secundum quam de seipso plures ideas formar, secundã quas res possunt diuinam naturam imitari, ideo plura diuersarum rationum producit, & non determinatur ad vnum. Res ergo in deo habent similitudinem & secundum esse naturæ diuinæ, & secundum esse apprehensum & idea se, sed producuntur in esse, prout per apprehensionem intellectus diuini talis similitudo ab aliis existentibus in natura diuina separatur & distinguitur. propter hoc assumit sanctus Thomas quòd non est in Deo similitudo effectus solùm secundum naturæ scilicet diuinæ dispositionem. Hoc est fundamẽtum rationis huius. Tertiò. Res à deo productæ ordinem adinuicem habent, & non casualem, & sic deus eas produxit ordinando. ergo deus eas secundum suam sapientiam produxit, probatur consequentia, quia sapientis est ordinare, secundum philosophum: cuius ratio est, quia ordinari aliqua non possunt nisi per cognitionem proportionis & habitudinis ordinatorum & ad inuicẽ, & ad aliquid altius, quod est finis eorum, cognoscere autem huiusmodi proportiones & habitudines aliquorum adinuicem, est intelligentis: & iudicare de aliquibus per causſam altissimam est sapientiæ.

ADVERTENDVM, quòd cùm aliqua inter se habent ordinem, & ordo ipsorum adinuicem est propter ordinem eorum ad aliquid aliud tanquam ad finem, tunc iudicium proportionis ipsorum inter se fit per comparationem ad finem ad quem ordinantur. tunc enim iudicabuntur inter se conuenientem habere proportionem, quando iudicabuntur sic ordinata esse, vt sint fini conuenientia: & quia fines est prima causſarum: ideo qui considerat finem, & in rebus ordinem ponit qui sit fini conueniens, dicitur sapiens, eò quòd sapientiæ sit considerare altissimam causſam simpliciter, quidam altissimam si sit simpliciter sapiens, altissimam autem in genere si sit sapiens in genere. propter hoc bene deducit sanctus Thomas quòd sapientis est ordinare, quia ordinans cognoscit proportionem ordinatorum & adinuicem & ad finem, & per consequens de ipsis iudicium sumit ex consideratione finis, qui est prima causſarum, quod sapientis est. Quartò. Comparantur omnes res ad deum sicut artificiata ad artificem, sed artifex secundum ordinem suæ sapientiæ artificiata in esse producit. ergo &c. probatur maior, quia res à deo productæ per voluntatem non sunt de genere agibilium, sicut actus virtutum qui remanent in operante, sed de genere factibilium quæ transeunt in exteriorem materiam: ratio autem factibilium est ars secundum Philosophum.

Confirmatur conclusio in Psalm. Omnia in sapientia fecisti. Et Prouerbiorum tertio, Dominus sapientia, &c. Excluditur quoque error dicentium omnia ex simplici diuina voluntate dependere absque aliqua ratione.

Qualiter deus omnipotens dicatur quædam non posse. Cap. 25.

Idem. P.P. q.25.ar.3.

†Cap.7. huius lib.

EX præmissis autem accipi potest: quòd quanuis deus sit omnipotens, aliqua tamen dicitur non posse. Ostensum est enim suprà † in deo esse potentiam actiuam: potentiam verò passiuam in Deo non esse, vt suprà in primo libro ostensum est. secundum autẽ vtramque potentiam dicimur posse. illa igitur deus nõ potest, quæ posse potentiæ passiuę sunt. Quæ autem huiusmodi sunt, inuestigandum est. Primò quidem igitur potentia actiua est ad agere: potentia autem passiua ad esse: vnde in illis solis est potentia ad esse, quæ materiam habent cõtrarietati subiectam: quum igitur in deo potentia passiua non sit; quicquid ad suum esse non pertinet, deus non potest: non potest igitur deus esse corpus, aut aliquid huiusmodi.

2 Adhuc, huiusmodi potentiæ passiuæ motus actus est: deus igitur cui potentia passiua non competit, mutari non potest. Potest autem vlterius ostendi & concludi, quòd non potest mutari secundum singulas mutationum species: vt quòd non potest augeri, vel minui, aut alterari, aut generari, aut corrumpi.

3 Amplius, quum deficere quoddam corrumpi sit: sequitur quòd in nullo deficere possit.

4 Præterea, defectus omnis secundum priuationem aliquam est: priuationis autem subiectum potentia materiæ est: nullo igitur modo potest deficere.

5 Adhuc, quum fatigatio sit per defectum virtutis: obliuio autem per defectum scientię: patet quòd neque fatigari neque obliuisci potest.

Amplius,

6 Amplius, neque vinci neque violentiam pati: hæc enim non sunt nisi eius quod natum est moueri. Similiter autem neque pœnitere potest, neque irasci aut tristari: quum hæc omnia imperfectionem & passionem & defectum sonent.

7 Rursus, quia potentiæ actiuæ obiectum & effectus est ens factum: nulla autem potẽtia operationẽ habet vbi deficit ratio sui obiecti: sicut visus non videt deficiente visibili in actu: oportet quòd deus dicatur non posse quicquid est contra rationem entis inquãtum est ens; vel facti entis inquantum est factum. Quæ autem sint huiusmodi, inquirendum est. Primò quidem igitur contra rationem entis est, quod entis rationem tollit: tollitur autẽ ratio entis per suum oppositum: sicut ratio hominis per oppositum eius, vel partium ipsius: oppositum autem entis est non ens: hoc igitur deus nõ potest vt faciat simul vnum & idem esse & non esse: quod est contradictoria esse simul.

8 Adhuc, contradictio in contrariis & priuatiuè oppositis includitur. sequitur enim quòd si est album & nigrum, quòd sit album & non album: & si est videns & cæcum, quòd sit videns & non videns: vnde eiusdem rationis est quòd Deus non possit facere oppositа simul inesse eidem secundum idem.

9 Amplius, ad remotionem cuiuslibet principii essentialis sequitur remotio ipsius rei. si igitur deus nõ potest facere rem simul esse & non esse: nec etiam potest facere quòd rei desit aliquid suorum principiorum essentialium ipsa remanente: sicut quòd homo non habeat animam.

10 Præterea, quum principia quarumdam scientiarum, vt logicæ geometricæ & arithmeticæ sumantur ex solis principiis formalibus rerum, ex quibus essentia rei dependet: sequitur quòd contraria horum principiorum deus facere non possit: sicut quòd genus non sit prædicabile de specie: vel quòd lineæ ductæ à centro ad circunferentiam non sint æquales: aut quòd triangulus rectilineus non habeat tres angulos æquales duobus rectis.

11 Hinc etiã patet quòd deus non potest facere quòd præteritum non fuerit: nam hoc etiam contradictionẽ includit: eiusdẽ nanque necessitatis est aliquid esse dum est, & aliquid fuisse dum fuit.

12 Sunt etiam quædam quæ repugnant rationi entis facti inquantum huiusmodi: quæ etiam deus facere nõ potest: nam omne quod facit deus, oportet esse factũ. Ex hoc autem patet quòd deus nõ potest facere deum: Nam de ratione entis facti est quòd esse suum ex alia causſa dependeat: quod est contra rationem eius quod dicitur deus: vt ex superioribus patet.

13 Eadem etiam ratione non potest deus facere aliquid æquale sibi. nam id cuius esse ab alio non dependet, prius est in essendo, & in cæteris dignitatibus, eò quòd ab alio dependet: quod ad rationem entis facti pertinet.

14 Similiter etiam deus facere non potest quòd aliquid conseruetur in esse sine ipso. nam conseruatio esse vniuscuiusque dependet à causſa sua. vnde oportet quòd remota causſa remoueatur & effectus. si igitur res aliqua possit esse quæ à deo non conseruaretur in esse, non esset effectus eius.

15 Rursus, quia ipse est per voluntatem agens, illa non potest facere quæ non potest velle. Quæ autem velle non possit, considerari potest si accipiamus qualiter in diuina volũtate necessitas esse possit. nam quod necesse est esse, impossibile est non esse; & quod impossibile est esse, necesse est non esse. patet autem ex hoc, q̃ non potest deus facere se non esse: vel non esse bonum aut beatum: quia de necessitate vult se esse, bonum esse & beatum, vt in primo libro ostensum est.

†Cap.21. 16 Item, ostensum est suprà † quòd deus non potest velle aliquod malum: vnde patet quòd Deus peccare non potest.

†Cap.86. 17 Similiter, ostensum est suprà † quòd Dei voluntas non potest esse mutabilis: sic igitur non potest facere id quod est à se volitum non impleri. Sciendum tamen quòd hoc alio modo dicitur nõ posse à præmissis. nam præmissa deus simpliciter nec velle nec facere potest: huiusmodi autem deus quidem facere vel velle potest, si eius voluntas vel potentia absolutè consideretur: nõ autem si consideretur præsuppositа voluntate de oppositо: nam voluntas diuina respectu creaturarum necessitatem non habet nisi ex suppositione, vt in primo lib. † ostensum est. Et ideo omnes istæ loquutiones: deus nõ potest facere contraria his quæ disposuit facere; & quęcunque similiter dicuntur; intelligũtur compositè. sic enim implicant suppositionem diuinæ voluntatis de oppositо. Si autem intelligantur diuisè, sunt falsæ, quia respiciunt potentiam & voluntatem dei absolutè. †Cap.84.

Sicut autem deus agit per voluntatem, ita & per intellectum & scientiam, vt ostensum est. pari igitur ratione non potest facere quæ se facturum non præsciuit, aut dimittere quæ se facturum præsciuit: quia non potest facere quæ facere non vult, aut dimittere quæ vult. Eodem modo conceditur & negatur vtrunque, scilicet vt prædicta non posse dicatur: non quidem absolutè, sed sub conditione vel suppositione.

Super cap. 25.

EX præmissis deducitur, deus quãuis omnipotens sit, quædam nõ posse. Ex eo enim q̃ ostensum est in ipso nõ esse passiuã potentiã, sequitur ipsum non posse ea quę sunt potẽtiæ passiuæ, vt est posse quod ad esse pertinet. non enim potest esse corpus aut aliquid huiusmodi. nõ etiã potest mutari, non deficere & corrũpi, nõ defatigari aut obliuisci, non vinci, aut violentiã pati, non pœnitere aut irasci aut tristari. Ex eo verò quòd ostensum est in ipso esse potentiã actiuã, quòd autem potentiæ actiuæ est ens factum, sequitur q̃ nõ potest quod est contra rationẽ entis inquantũ est ens, aut contra rationẽ facti inquantũ est factum. nulla enim potentia potest vbi deficit ratio sui obiecti. propter defectum entis non potest facere vt idẽ simul sit & nõ sit, quòd oppositа simul sint in eodem secundum idẽ, quod rei desit aliquid suorũ principiorum essentialium, vt quòd homo non habeat animam, quòd genus non sit prædicabile de specie, quòd lineæ ductæ à centro ad circunferentiam non sint æquales, quòd triangulus rectilineus non habeat tres angulos æquales duobus rectis, quòd præteritum non sit præteritum, & similia quæ rationi entis repugnant. propter defectum vero entis facti non potest facere deum, aut aliquid sibi æquale, aut quòd aliquid sine ipso conseruetur, omnia enim hæc sunt contra rationem facti. Ex eo etiam quòd ostensum est quòd per voluntatem agit, sequitur quòd non potest facere quæ non potest velle, & sic non potest facere le non esse, aut non esse bonum vel beatum, similiter peccare nõ potest. Ex eo verò quòd ostensum est dei voluntatem non esse mutabilem, sequitur quòd non potest facere id quod est à se volitum, non impleri. Notat tamen san. Tho. quòd hoc non posse alio modo accipitur à præmissis. illæ enim nec velle nec facere simpliciter potest, huiusmodi autem & velle & facere potest absolutè, non autem suppositа voluntate de oppositо. Vnde cùm dicitur, deus non potest facere contraria iis quæ disposuit facere, intelligendum est compositè, implicando scilicet dispositionem diuinæ voluntatis de oppositо, non autem diuisim vt scilicet respiciunt potentiam & voluntatem diuinam absolutè. Similiter quia ostensum est quòd agit per scientiam, ideo non potest facere quæ se facturum non præsciuit, aut dimittere quæ præsciuit se facturum, intelligendo tamen non absolutè, sed sub conditione vel suppositione.

Deus enim potest facere præteritum nõ fuisse.

CIRCA præterita dubium non dissimulandum occurrit. Nam constat quòd præteritio est accidens per accidens rei, sed omnem rem potest deus facere absque eo quòd sibi per accidens conueniat. ergo rem quę præteriit potest deus facere absque præteritione. ergo licet non possit facere præteritum non esse præteritum, formaliter accipiendo præteritum, potest tamen rem quæ præteriit facere absque præteritione, & sic potest facere Adam non fuisse.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd licet aliquid per comparationem ad naturam rei absolutè consideratam habeat rationem accidentis per accidens, nihil tamen prohibet ipsum ad naturam sub aliqua conditione positam comparari, vt illi per se conueniens sicut licet cõgregare visum per accidens si habeat ad fortem absolutè consideratam, comparatur tamen ad ipsum existentem sub nigredine vt sic per se, eò quòd rationem nigredinis ingrediatur. Sic licet rei temporali absolutè consideratæ per accidens conueniat habitudo ad hoc vel illud tempus, eò quòd ratio eius abstrahat ab omni tẽporis differentia (præter enim rationem hominis est quòd hoc vel illo tempore mensuretur, cùm natura absolutè considerata abstrahat ab omni differentia temporis) tamen si consideretur natura vt existens in actu temporaliter necessariò mensuratur aliqua temporis differentia. non enim esset res temporalis nisi tempore esset eius existentia mensurata, ideo res vt habens esse actu temporaliter, non potest ab habitudine ad tempus separari, cùm talis habitudo esse actuale rei temporalis inquantum temporalis est, formaliter ingrediatur. Sicut autem rem actu nunc existentem vt sic, concomitatur necessariò habitudo ad tempus præsens, vt non possit non existere pro tempore præsenti in quo est, alioquin simul esset & nõ esset, quanius rem nunc existentem deus facere possit in tempore sequenti non esse, & portierit facere vt non esset, ita rem quæ fuit, puta Adam, quanuis absolutè deus facere potuerit vt nunquam esset: si tamen ponatur ipsam in aliquo tempore habuisse esse actualis existentiæ, non potest à præteritione separare, quæ nominat habitudinem ad tempus nobis præteritum: sicut & cùm erat in tempore nobis præsenti, iiiquantum huiusmodi, non potebat eam à præsentialitate quæ est habitudo ad tempus præsens, separare. ideo bene inquit Sanctus Thomas in litera, quòd eiusdum necessitatis est aliquid esse dum est, & aliquid fuisse dum fuit. Dicitur ergo ad obiectionem, quòd præteritio licet sit

Universidad de Deusto
Biblioteca

accidens per accidens, respectu Adam absolutè sumpti, & sic potuerit deus facere Adam nō fuisse, quia potuit Adam nō producere, tamen respectu Adam vt in tempore præterito fuit, se habet non per accidens, sed per se: ideo non potest esse absque contradictione Adam, qui fuit, non fuisse, supposito quòd aliquando fuerit, quòd dicitur impossibile per accidens, quia est impossibile ex superuenienti accidente scilicet ex præteritione, qua posita tunc ponitur impossibile per se scilicet præteritum non esse præteritum. Sicut non potest fieri vt hoc nigrum supposito quòd sit nigrum, non sit visus congregatiuum, nec potest fieri vt in hoc tempore quo est nigrum, non sit nigrum, quia simul esset nigrum, & non esset nigrum.

SI autem iterum instetur quia licet præteritio per se conueniat Adam vt præteritum est, tamen ipsi Adam secundum se considerato per accidens conuenit. ergo ab ipso separari potest. Dicitur quòd licet omne per accidens absolutè ab eo cui per accidens conuenit, possit separari. non potest tamen separari pro illa mensura pro qua inest. sic enim simul esset & non esset in re. Quia ergo præteritio in omni tempore post illud tempus in quo verum erat dicere Adam est, inest ipsi Adam, quia præteritio est de ratione eius de quo aliquando verum fuit dicere hoc est, inquantum huiusmodi, (aliquando enim verum fuisse, Sortes currit, est Sortem cucurrisse) nullum tempus est in quo præteritio ab Adam possit separari: licet ista, Adam non fuit, rationibus terminorum præcisè consideratis, sit possibilis. De iis quæ ad cognitionem & voluntatem diuinam pertinent, satis dictum est in primo. De aliis verò hic tactis, in diuersis locis huius operis particulariter tractatur: propterea de ipsis hoc loco tractandum non est, sed de vnoquoque suo loco.

Quòd diuinus intellectus ad determinatos effectus non coartatur. Cap. 26.

†Cap.22. QVoniam autem † ostensum est quòd diuina potentia ad determinatos effectus non limitatur, ac per hoc quòd de necessitate naturæ non agit, sed per intellectum & voluntatem: ne cui fortè videatur quòd eius intellectus vel scientia ad determinatos effectus solummodo posset extendi, & sic agat ex necessitate scientiæ: quanuis non ex necessitate naturæ: restat ostendere quòd eius scientia vel intellectus, nullis effectuum limitibus coartatur.

Conclusio.

Ostensum est enim suprà † quòd deus omnia alia quę à deo procedere possunt, comprehendit suam essentiam intelligendo, in quo omnia huiusmodi esse necessarium est per aliqualem similitudinem: sicut effectus virtute sunt in causa. si igitur potentia diuina ad determinatos effectus non coartatur, vt suprà ostensum est: necessarium est & de eius intellectu similem sententiam proferre.

†Cap.55. 3.lib.

2 Adhuc, diuinæ essentiæ infinitatem suprà † ostendimus, infinitum autem quantalibet additione finitorum facta adæquari non potest quin infinitum excedat quantalibet finita, etiam si numero infinita existant: nihil autem aliud præter deum constat esse secundum essentiam infinitum, quum omnia alia secundum essentiæ rationem sub determinatis generibus & speciebus concludantur: quomodocunque igitur diuini effectus, & quantumcunque comprehendantur: semper in diuina essentia est vt eos excedat: & ita plurium ratio esse possit. Diuinus igitur intellectus qui perfectè diuinam essentiam cognoscit, vt suprà † ostensum est, omnem infinitatem effectuum transcendit: non igitur ex necessitate ad hos vel ad illos effectus coartatur.

‡Cap.43.

†Cap.47.

†Cap.70. 2.lib.

3 Item, suprà † ostensum est quòd diuinus intellectus infinitorum est cognitor: deus autem per sui intellectus scientiam res producit in esse: caussalitas igitur diuini intellectus ad finitos effectus non coartatur.

4 Amplius, si diuini intellectus caussalitas ad effectus aliquos quasi de necessitate agens coartaretur, hoc esset respectu illorum qui ab eo producuntur in esse. hoc autem esse non potest: quum suprà † ostensum sit. quòd deus intelligit etiam quæ nec sunt nec erunt nec fuerunt. non igitur deus agit ex necessitate sui intellectus vel scientiæ.

†Cap.6.

5 Præterea, diuina scientia comparatur ad res ab ipso productas, sicut scientia artificis ad res artificiatas. quælibet autem ars se extendit ad omnia quæ possunt contineri sub genere subiecto illius artis: sicut ars ædificatoria ad omnes domos: genus autem subiectum diuinæ artis est ens: quum ipse per suum intellectum sit vniuersale principium entis, vt suprà ostensum est. igitur intellectus diuinus ad omnia quibus entis ratio non repugnat, suam caussalitatem extendit; huiusmodi verò omnia quantum est de se, nata sunt sub ente contineri. non igitur diuinus intellectus ad aliquos determinatos effectus coartatur. Hinc est quod in Psalm. 146. dicitur, Magnus dominus, & magna virtus eius: & sapientiæ eius non est numerus. Per hoc autem excluditur quorundam philosophorum positio dicentium quòd ex hoc quòd deus seipsum intelligit, fluit ab ipso de necessitate talis rerum dispositio, quasi non suo arbitrio limitet singula, & vniuersa disponat, sicut fides catholica profitetur. Sciendum tamen quòd quanuis diuinus intellectus ad certos effectus non coartetur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus quos per suam sapientiam ordinatè producat: sicut Sap. vndecimo dicitur, Omnia in numero, pondere & mensura disposuisti domine.

Exclusio erroris. & aut. Aug. opt.

Super cap. 26.

POstquam ostendit sanctus Thomas quòd deus non agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem & sapientiam suam, vlterius ostendit quòd neque per necessitatem intellectus operetur, & ponit hanc conclusionem, Scientia dei vel eius intellectus nullis effectuum limitibus coartatur.

PRO cuius declaratione notandū est quòd non loquitur sanctus Thomas hoc loco de scientia dei & intellectu, vt speculatiuè simpliciter sumuntur, sed vt sumuntur practicè aut simpliciter aut secundum quid. Dicitur autem hoc modo scientia alicuius coartari ad determinatos effectus, quando cognoscit aliquos effectus producibiles, nō autem omnes, & illos ad quos se extendit de necessitate caussat suo modo, ad hunc sensum intelligit sanctus Thomas quòd diuina scientia, & diuinus intellectus non coartatur aut limitatur ad determinatos effectus, quia scilicet non solùm aliqua producibilia & aliquos modos producibilium deus suo intellectu suaque scientia cognoscit, sed etiam omnia producibilia & omnes modos rerum producibilium. ideo non necessitatur ad suos effectus producendos, & non alios, quia intellectus suus sit ad istos cognoscendos determinatus, & non ad alios se extendat. Probatur primò. Diuina potentia ad aliquos effectus non limitatur, ergo nec diuinus intellectus. patet consequentia, quia deus suam essentiam cognoscendo comprehendit omnia alia quæ à deo procedere possunt, in quo omnia huiusmodi esse per aliqualem similitudinem necesse est, sicut effectus virtute continentur in caussa.

ATTENDENDVM autem, quòd antecedens huius rationis intelligendum est, de potentia dei absolutè & secundum se considerata. Sic enim potest in omne quod participare potest rationem entis facti, & ideo non limitatur ad aliquē numerum factibilium. Si autem consideretur secūdum quòd exequitur imperium voluntatis & directionem scientiæ, quo modo dicitur potentia dei ordinaria, sic est ad determinatos effectus limitata. ordinatus enim deus sua sapientia quos effectus producere velit.

Secundò, diuina essentia est infinita: ergo excedit omnia alia in infinitum. ergo & intellectus. probatur prima consequentia, quia infinitum quantalibet additione finitorum facta adæquari non potest, quin in infinitum excedat quantalibet finita, si etiam numero infinita existant: omnia autem alia præter deum sunt finita secundum essentiam, quum sint ad genus & speciem limitata. Secunda etiam probatur, quia diuinus intellectus diuinam essentiam perfectè cognoscit.

ADVERTENDVM quòd quum infinitas diuinæ essentiæ sit infinitas secundum perfectionem, omnia autem alia etiam si numero essent infinita, finitæ perfectionis sint, eò quòd essentiam ad genus & species habeant limitatam: ideo essentia diuina in infinitum excedit omnia creata, & plurium aliorum ratio productiua esse posset. Ex quo sequitur quòd intellectus diuinus qui cognoscit perfectè diuinam essentiam, & per consequens cognoscit ipsam infinitis modis participari posse à creaturis, omnem finitatem effectuum sua cognitione transcendit, & sic non limitatur ad determinatos effectus producibiles, ita quòd alios ab illis cognoscat. Et hoc est huius rationis fundamentum.

ADVERTE quòd textus ferè omnes habent, etiam si numero finita existant. quod si ita habet, sensus est quòd infinitum excedit quantalibet finita, scilicet secundum essentiam, posito quòd illa sint etiam secundum numerum finita, quia videlicet si essent numero infinita haberitia se per additionem perfectionis vnius ad alterum, bene posset infinitum aliquod æquari à finitis secundum essentiam: sed puto veriorem textum habere infinita. Nam infinitum secundum essentiam & perfectionem (quo modo diuina essentia est infinita) excedit quantalibet finita secundum essentiam, etiam dato quòd sint numero infinita, vt exposuimus. Similiter quod nos in conclusione exposuimus intellectum cognitione sua transcendere oportere finitatem effectuum, textus ferè omnes habent infinitatem. quod si ita habet, intelligendum est de infinitate materiali: verūtamen puto dicendum esse finitatem, eò quòd magis ad propositum sit, quum concludendum sit intellectum diuinum non limitari ad finitos effectus.

Tertiò, diuinus intellectus infinitorum est cognitor. ergo eius caussalitas ad finitos effectus non coartatur. patet consequentia, quia deus per sui intellectus scientiam res producit in esse.

ATTENDENDVM, quòd hoc loco loquitur sanctus Thomas de scientia vt habet rationem caussæ directiuæ operationis. est autem directiua vt se extendit ad producibilia secundum modum quo producibilia sunt: ideo idem est dicere, intellectus diuinus cognoscit tantùm finita producibilia, & diuinus intellectus caussare potest suo modo tantùm finitos effectus: vnum enim concomitatur alterum. Similiter sese consequuntur, intellectum diuinum cognoscere infinitos effectus producibiles, & posse caussare infinitos effectus. propter hoc volens ostendere sanctus Thomas quòd non limitatur ad determinatos effectus, concludit quòd eius caussalitas ad finitos effectus non coartatur.

Quartò, si esset limitata caussalitas diuini intellectus ad determinatos effectus quasi de necessitate agens, hoc esset respectu eorum quæ producuntur in esse. hoc autem esse non potest, quum deus intelligat etiam quę nec sunt, nec erunt, nec fuerunt: & supple caussalitas intellectus tantùm se extendit, quantum se extendit cognitio eius de producibilibus vt producibilia sunt, ergo &c.

Quintò, genus subiectum diuinæ artis & scientiæ, est ens scilicet factum: igitur diuinus intellectus se extendit ad omnia secundum suam caussalitatem, quibus ratio entis non repugnat. ergo ad omnia factibilia se extendit. ergo &c. probatur anteced. quia deus per suum intellectum est vniuersale principium entis: vniuersale autem, obiectum supple, debet vniuersali principio correspondere. Prima etiam consequentia probatur, quia quælibet ars se extendit ad omnia quæ continerī possunt sub suo genere subiecto. Secunda etiam patet, quia omnia factibilia quantum est de se, nata sunt sub ente contineri.

Confirmatur conclusio per Psalmistam dicentem: Magnus dominus, & magna virtus eius, & sapientiæ eius non est numerus. Excluditur quoque ex iis error dicentium, quantum ex hoc quòd deus intelligit seipsum, fluit ab ipso talis rerum dispositio de necessitate. Notat postremo quod licet diuinus intellectus ad determinatos effectus non limitetur, quantum scilicet est ex ipso intellectu: ipse tamen deus statuit sibi determinatos effectus quos per suam sapientiam ordinatè producat, iuxta illud Sap. 11. Omnia in numero, &c.

Deus statuit sibi determinatos effectus quos per suam sapientiam producat.

OCCVRRIT autem hoc loco dubium, quomodo si diuinus intellectus non est secundum se limitatus ad determinatos effectus, potest deus sibi certum numerum producibilium statuere. Actus enim intellectus quo iudicat aliquid esse producendum, præcedit actum voluntatis, quo deus vult hoc producere, quia voluntas non fertur nisi in cognitum. ergo non potest voluntas diuina aliquos determinatos effectus velle, nisi illos prius ordine rationis intellectus apprehendat vt producendos. ergo falsum est quod deus statuat sibi determinatos effectus, si intellectus secundum se est illimitatus, aut oportet quærere aliquid aliud quod intellectum ad determinatos effectus limitet: non apparet autem quid illud sit.

Respondetur quòd non obstante indeterminatione & illimitatione intellectus, adhuc deus statuit sibi determinatos effectus quos producat, & hoc per libertatem suæ voluntatis, licet enim actus intellectus de re & modo producibili præcedat actum voluntatis, vt sic secundum nostrum modum intelligendi, ipsa tamen ordinatio ad producendum est per actum voluntatis. hoc autem facile est videre in rerum artificialium productione. Primò enim domificator excogitat domum & modum ipsius vt est producibilis, iudicatque bonum esse vt producatur: deinde per voluntatem eligit domum producere. tertiò, cognoscit intellectus ipsam debere produci, & dirigit per artem, ipsam productionem. Simili modo imaginari possumus in deo, quòd primò diuinus intellectus omnia producibilia & omnes modos producibilis cognoscit, & iudicat bonum esse aliquos producere: deinde voluntas eligit quosdam illorum producibilium producere & non alios. Tertio loco intellectus cognoscit ita hos effectus debere produci, quòd non alios. Et sic patet quòd non oportet ponere aliquid aliud præter diuinam voluntatem, quòd scientiam diuinam practicam ad determinatos effectus limitet: & quod falsum est, actum intellectus quo iudicat aliquid debere produci, siue quòd producatur, præcedere actum voluntatis, imò sequitur voluntatis actionem & determinationem.

Quòd diuina voluntas ad determinatos effectus non coartatur. Cap. 27.

EXhis etiam ostendi potest quòd nec eius voluntas per quam agit ad determinatos effectus necessitatem habet. Voluntatē enim suo obiecto proportionatam esse oportet. obiectum autem voluntatis est bonum intellectū, vt patet ex supradictis: volūtas igitur ad quælibet se nata est extendere, quæ ei intellectus sub boni ratione proponere potest. Si igitur diuinus intellectus ad certos effectus non coartetur, vt † ostensum est: relinquitur quòd nec diuina voluntas determinatos effectus de necessitate producit.

†Cap.26.

†Cap.25.

2 Præterea, nihil agens per voluntatem producit aliquid non volēdo. ostensum est autem suprà † quòd deus erga alia à se nihil vult ex necessitate absoluta: non igitur ex necessitate diuinæ voluntatis aliqui effectus procedunt, sed ex eius libera dispositione.

Super cap. 27.

TErtio loco ostenditur neque inueniri necessitatem in rerum productione ex parte ipsius voluntatis. Probatur dupliciter. primo obiectum voluntatis est bonum intellectum. ergo voluntas ad omnia se potest extendere quæ ei intellectus sub ratione boni proponere potest. ergo diuina voluntas determinatos effectus nō de necessitate producit. patet prima cōsequentia, quia voluntatem suo obiecto proportionatam esse oportet. Secunda similiter patet, quia diuinus intellectus ad determinatos effectus non coartatur.

Secundò, deus nulla alia à se vult necessitate absoluta, vt in primo libro est ostensum. ergo neque ex necessitate aliqui effectus à diuina voluntate procedunt. patet consequentia, quia nihil agens per voluntatem, vt sic producit aliquid nisi volendo. Ea quæ circa hanc conclusionem difficultatem afferre possunt, in primo libro sunt explicata: ideo non est hic vlterius immorandum.

Qualiter in rerum productione debitum iustitiæ inuenitur. Cap. 28.

QVod autem ex prædictis oportet, quòd Deus non necessitate operatus est in rerum creatione, quasi ex debito iustitiæ res in esse produxerit. Iustitia enim secundum Philosophum in quinto Ethicorum † ad alterum est cui debitum reddit: nihil autem vniuersa rerum productioni præsupponitur, cui aliquid debeatur. ipsa igitur vniuersalis rerum productio ex debito iustitiæ prouenire non potuit.

†Cap.3.

2 Item, quum iustitiæ actus sit reddere vnicuique quod suum est: actum iustitiæ præcedit actus quo aliquid alicuius suum efficitur: sicut in rebus humanis patet. aliquis enim laborando meretur suum effici quod retributor per actum iustitiæ sibi reddit. ille igitur actus quo primò aliquid, suum alicuius efficitur, non potest esse actus iustitiæ: sed per creationem res creata primò incipit aliquid suum habere: non igitur creatio ex debito iustitiæ procedit.

3 Præterea, nullus debet aliquid alteri nisi per hoc quòd aliqualiter dependet ab ipso, vel aliquid accipit ab eo, vel ab altero, ratione cuius alteri debet. sic enim filius est debitor patri, quia accipit esse ab eo. Dominus ministro: quia ab eo accipit famulatum quo indiget. Omnis homo proximo propter deum, à quo bona cuncta suscepimus. Sed deus à nullo dependet, nec indiget aliquo quod ab altero suscipiat. vt ex supradictis manifestè apparet. deus igitur non produxit res in esse ex aliquo iustitiæ debito.

4 Amplius, in quolibet genere, quod propter se est, est prius eo quod est propter aliud. illud igitur quod est primum simpliciter inter omnes caussas, est caussa propter seipsum tantùm: quod autem agit ex debito iustitiæ, non agit propter seipsum tantùm. agit enim propter illud cui debet. Deus igitur quum sit prima caussa & primum agens: res in esse produxit non ex debito iustitiæ.

Auth. sacrarum.

Hinc est quod ad Romanos vndecimo dicitur, Quis prior dedit illi, & retribuetur ei? quoniam ex ipso & per ipsum & in ipso sunt omnia. & Iob quadragesimo primo, Quis antè dedit mihi vt reddam ei? Omnia quæ sub cælo sunt, mea sunt.

Exclusio erroris.

Per hoc autem excluditur quorundam error probare nitentium quòd deus non potest facere nisi quod facit: quia non potest facere nisi quod debet. non enim ex debito iustitiæ res operatur, vt ostensum est.

5 Licet autem vniuersalem rerum productionem nihil creatum præcedat, cui aliquid debitum esse possit: præcedit tamen aliquod increatum quod est creationis principium. Quod quidem dupliciter considerari potest. Ipsa enim diuina bonitas præcedit vt finis & primum motiuum ad creandum, secundum Augustinum, qui dicit, quia deus bonus est summus. Scientia autem eius & voluntas præcedunt, sicut ea quibus res in esse producunt. Si igitur ipsam diuinam bonitatem absolutè consideremus, nullum debitum in creatione rerum inuenimus.

Dicitur enim vno modo aliquid alicui debitum ex ordine alterius ad ipsum quod scilicet in ipsum debet referre quod ab ipso accipit: sicut debitum est benefactori quòd ei de beneficiis gratiæ agantur, inquantum ille qui accepit beneficium, hoc ei debet. hic tamen modus debiti in rerum creatione locum non habet: quum non sit aliquid præexistens cui posset competere aliquid deo debere, nec aliquod eius beneficii præexistat. Alio modo dicitur aliquid alicui debitum secundum se. hoc enim est ex necessitate alicui debitum, quod ad eius perfectionē requiritur: sicut homini debitum est habere manus vel virtutem: quia sine his perfectus esse non potest. Diuina autem bonitas nullo exteriori indiget ad sui perfectionem: non est igitur

Universidad de Deusto
Biblioteca

per modum necessitatis ei debita creaturarum productio.

†Cap.23. 5 Adhuc, deus voluntate sua res in esse produxit, vt suprà † ostensum est. Non est autem necessarium si deus suam bonitatem vult esse, quòd velit alia à se produci. huius enim conditionalis antecedens est necessarium: non autem consequens. ostensum est enim in †Cap.81. primo libro† quòd deus ex necessitate vult suam bonitatem esse: non autem ex necessitate vult alia. igitur non ex necessitate debetur diuinæ bonitati creaturarum productio.

6 Amplius, ostensum est quòd deus produxit res in esse non ex necessitate naturæ, neque ex necessitate scientiæ, neque ex necessitate voluntatis, neque iustitiæ. nullo igitur modo necessitatis diuinæ bonitati est debitum, quòd res in esse producantur.

Potest tamen dici esse sibi debitum per modum cuiusdam condecentiæ. Iustitia autem propriè dicta, debitum necessitatis requirit. quod enim ex iustitia alicui redditur, ex necessitate iuris ei debetur. sicut igitur creaturarum productio nō potest dici fuisse ex debito iustitiæ qua deus creaturæ sit debitor, ita nec ex ta li debito iustitiæ quo suæ bonitati sit debitor, si iustitia propriè accipiatur: largè tamen iustitia accepta potest dici in creatione rerum iustitia inquantum diuinam condecet bonitatem.

Si verò diuinam dispositionem consideremus: quomodo deus disposuit suo intellectu & voluntate res in esse producere, sic rerum productio ex necessitate diuinæ dispositionis procedit. non enim potest esse quòd deus aliquid se facturum disposuerit, quod postmodum ipse non faciat: aliàs eius dispositio vel esset mutabilis, vel infirma. eius igitur dispositioni ex necessitate debetur quòd impleatur: sed tamen hoc debitum non sufficit ad rationem iustitiæ propriè dictæ in rerum creatione: in qua considerari non potest nisi actio dei creantis. eiusdem autem ad seipsum non est iustitia propriè dicta, vt patet per Philosophum in quinto †Cap.3. Ethicorum†. non igitur propriè dici potest quòd deus ex debito iustitiæ res in esse produxit ea ratione, quia per scientiam & voluntatem se disposuit productum qualiter in productione alicuius creaturæ potest debitum iustitiæ inueniri in comparatione posterioris ad priorem.

Super cap. 28.

QVum ostensum sit nō inueniri necessitatē ex parte volitatis absolutè in rerū productione, restat ostendendum in ista rerum productione etiam iustitiæ necessitatē non esse. ponuntur autem tres cōclusiones, quarū prima est, Deus non produxit rerum vniuersitatem ex debito iustitiæ quo aliquid creaturæ debeatur. Pro cuius declaratione sciendum quòd debitum obligationē quandā importat in ordine ad alterū. dicitur enim quis debitor alicuius, quia est illi quantum ad aliquid obligatus. dicitur autē aliquis ex debito iustitiæ aliquid facere, quando tenetur illud facere si iustus esse debet, & illud non faciendo iniustus esset. Vnde si deus produxisset res ex debito iustitiæ, ita eas iustè produxisset, quòd non producendo fuisset iniustus, quia autem tenemus quòd si etiam res non produxisset non propter hoc fuisset iniustus, imò potuit absque iniustitia non producere, ideo ponitur conclusio, quòd non ex debito & obligatione iustitiæ eas produxit.

Probatur autem primò sic. Nihil vniuersali rerum productioni præsupponitur, cui aliquid debeatur. ergo &c. patet consequentia, quia iustitia ad alterum est cui debitum reddit quinto ethicorum. Secundò. Actus quo primò aliquid suum alicuius efficitur, non potest esse actus iustitiæ. sed per creationem res creata primò incipit habere aliquid suum. ergo &c. probatur maior, quia cùm iustitiæ sit reddere vnicuique quod suum est, actum iustitiæ oportet vt præcedat actus quo aliquid suum alicuius efficitur, vt in rebus humanis apparet.

ADVERTE, quòd actui iustitiæ non oportet semper præsupponi actum illius cui aliquid debetur, per quem aliquid suum efficiatur, sed oportet talem actum aut, suum aut alterius esse, aliquando enim aliquid incipit esse alicuius ex actu proprio, sicut cùm quis laborando aliquid meretur. aliquando verò per actum alterius, sicut cùm per testamentū alterius aliquis institus est hæres, & hoc modo creatura incipit per operationem dei creantis habere aliquid suum.

Tertiò, Deus à nullo dependet, nec indiget aliquo quod ab altero suscipiat. ergo &c. patet consequentia, quia nullus debet alteri nisi propter alterum illorum.

SED dubium occurrit, quia quantuis aliquis non indigeat eo quod ab alio suscipit, nō tamen propter hoc tollitur quin alteri ex debito iustitiæ teneatur: sicut qui accipit aliquid ab alio per viam depositi, tenetur illud ex debito iustitię reddere, quāuis illo deposito non indigeat. ergo quantuis deus nō indigeat cùm multa accipiat à creaturis, vt sunt sacrificia & oblationes &c. videtur ex debito iustitiæ teneri creaturæ.

Respondetur primò, quòd deus nihil accipit à creatura quod non sit ipsius dei, & non ipsi debeatur, cùm omnium sit causa. debitum autem iustitiæ in redditione aut compensatione eius quod acceptum est, consistit in accipiendo ab alio id quod illius est, & non recipientis. ideo quantuis deus aliquid reciperet à creaturis, non propter hoc ex debito iustitiæ illis obligaretur, prius enim dedit quàm recipiat.

Dicitur secundò, quod dupliciter potest aliquis teneri ad alicuius redditionem, vno modo ratione ipsius rei absolutè tantum, quia videlicet habet rem alienam. alio modo ratione rei acceptæ per modum cuiusdam beneficii cui debetur recompensatio. primo modo non attenditur aliqua indigentia in recipiente, secundo autem modo attenditur quædam indigentia, ex beneficio enim aliqua vtilitas reportatur. sanctus Tho. ergo loquitur hic de debito secundo modo, non autem primo modo, vt patet ex processu rationis, vbi ponit exemplum de filio respectu patris, de domino respectu famuli, de homine respectu dei. in omnibus enim istis apparet quòd vnus ab altero aliquod beneficium recipit, cui debetur recompensatio. Depositi autem redditio pertinet ad debitum primo modo, ideo non est conueniens instantia contra intentum rationis. Nam de primo modo debiti satis constat quòd deus rem alienam non retinet. Dupliciter aliquis tenetur ad alicuius reditionem.

Quartò, Deus est primum agens. ergo &c. probatur consequentia, quia agens ex debito iustitiæ agit, non propter seipsum tantum, sed propter illud cui debet, & sic non potest esse primum agens, cùm quod est propter se, sit prius eo quod est propter aliud. Confirmatur conclusio, Romanorum vndecimo: Quis prior &c. & Iob 41. Quis ante dedit &c. Excluditur autem per eam error dicentium quòd deus non potest facere nisi quod facit. Secunda conclusio est. Non produxit deus creaturas ex debito bonitatis diuinæ absolutè sumptæ quæ est causa per modum finis, quasi scilicet obligetur suæ bonitati creaturas producere, ita quòd si non produxisset, fecisset iniustitiam bonitati suæ: probatur primò. Aut hoc esset, quia aliquid ordinaretur ad ipsam tanquam scilicet debens in ipsam referre quod ab ipsa accepit, sicut debitum est benefactori quòd ei de beneficiis agantur gratiæ: & ideo oporteret res creari, vt diuinæ bonitati debitum redderetur pro beneficio, aut quia esset ei debitum secundum se & ex necessitate, tanquam ad ejus perfectionem requisitum. Non primum, quia nihil præexistit creationi quod ob beneficium acceptum aliquid deo debeat: non etiam secundum, quia diuina bonitas nullo exterio indiget ad sui perfectionem. ergo &c. Secundò, si sic tunc oporteret quòd si deus vult bonitatem suam esse, vellet de necessitate alia à se produci, quum voluntate res in esse produxerit. hoc autem est falsum, quia vt ostensum est in primo, deus ex necessitate vult suam bonitatem, non autem alia à se, ergo &c.

Tertiò, ostensum est in præcedentibus, quòd deus produxit res non ex necessitate naturæ, neque ex necessitate scientiæ, neque ex necessitate voluntatis, neque ex necessitate iustitię: ergo nullo modo debitum est diuinę bonitati vt res in esse producantur. Notat verò sanctus Thomas quòd licet creaturarum productio non possit dici fuisse ex debito iustitiæ quo creaturæ aut bonitati suæ sit debitor, si iustitia propriè accipiatur, quia sic iustitia debitum necessitatis requirit: (quod enim ex iustitia redditur alicui, ex necessitate iuris sibi debetur) tamen largè accepta iustitia potest dici in rerum creatione esse iustitiam, inquantum diuinam condecet bonitatem.

ADVERTE quòd iustitia propriè dicta respicit redditionem debiti ex necessitate, id est, eius quod alicui ex necessitate iuris debetur. iustitia autem communiter dicta se extendit ad redditionem debiti quomodocunque aliquid alicui debeatur, siue inquam ex necessitate, siue ex quadam decentia: & hoc secundo modo inuenitur iustitia in rerum creatione, quia redditur diuinæ bonitati quod est sibi debitum secundum quandam conuenientiam & decentiam. Decens enim est vt summa bonitas in creaturarum productione communicetur & manifestetur, quum bonum sit suiipsius diffusiuum. hunc modum iustitiæ vocat sanctus Thomas condecentiam diuinæ bonitatis. De iustitia quæ est cōdecentia diuinæ bonitatis.

Tertia conclusio, Rerum productio ex necessitate diuinæ dispositionis procedit. Probatur, quia non potest esse quòd deus aliquid se facturum disposuerit, quod postmodum non faciat, alioquin eius dispositio aut mutabilis esset, aut infirma & debilis. Notat autem sanctus Thomas quòd licet hic sit debitum vt impleatur diuina dispositio, hoc tamen debitum non sufficit ad rationem iustitiæ propriè dictæ in rerum creatione, quia (vt dicitur quinto Ethicorum) eiusdem ad seipsum non est iustitia propriè dicta: in rerum autem creatione, secundum scilicet quòd consideratur diuina dispositio cui aliquid debetur, considerari non potest nisi actio ipsius dei creantis: nā talis dispositio est actio diuini intellectus & diuinæ voluntatis: & sic si deus reddit debitum suæ dispositioni, reddit debitum sibiipsi. ergo &c.

Qualiter in productione alicuius creaturæ potest debitum iustitiæ inueniri in comparatione posterioris ad priorem. Cap. 29.

SI autem alicuius creaturæ productio consideretur, poterit ibi debitum iustitiæ inueniri ex comparatione posterioris creaturæ ad priorem. Dico autem priorem non solùm tempore, sed natura. Sic igitur in primis diuinis effectibus producendis debitum non inuenitur, in posteriorum verò productione inuenitur debitum, ordine tamen diuerso. nam si illa quæ sunt priora naturaliter, sint etiam priora in esse: posteriora ex prioribus debitum trahunt. debitū enim est vt positis caussis habeant actiones per quas producunt effectus. Si verò quæ sunt priora naturaliter, sint posteriora in esse: tunc econuerso priora debitum trahunt à posterioribus: sicut medicinam debitum est præcedere ad hoc quòd sanitas consequatur. Vtribique autem hoc commune exiſtit,

exiſtit, quòd debitū siue necessitas sumitur ab eo quod est prius natura, circa id quod est natura posterius: necessitas autem quæ est à posteriori in esse: licet sit prius natura, non est absoluta necessitas, sed conditionalis: vt si hoc debet fieri, necesse est hoc prius esse.

Secundum igitur hanc necessitatem in creaturarum productione debitum inuenitur tripliciter.

Primo modo vt sumatur conditionatum debitum à tota rerum vniuersitate ad quamlibet eius partem, quę ad perfectionē requiritur vniuersi: si enim tale vniuersum fieri deus voluit, debitum fuit vt solem & aquam faceret, & huiusmodi, sine quibus vniuersum esse non potest. Secundò, vt sumatur conditionis debitum ex vna creatura ad aliā: vt si animalia & plantas deus esse voluit, debitum fuit vt cælestia corpora faceret hic, ex quibus conseruentur: & si hominem esse voluit, oportuit facere plantas & animalia & alia huiusmodi, quibus homo indiget ad esse perfectum: quanuis hęc & illa deus ex mera fecerit voluntate. Tertiò, vt in vnaquaq; creatura sumatur conditionale debitum ex suis partibus & proprietatibus & accidentibus ex quibus dependet creatura quantum ad esse vel quantum ad aliquam sui perfectionem: sicut suppositò quòd deus hominē facere vellet, debitum ex hac suppositione fuit vt animā & corpus in eo coniungeret, & sensus & alia huiusmodi adiumenta tam intrinseca quàm extrinseca ei præberet: in quibus omnibus si rectè attenditur, deus creaturæ debitor non dicitur, sed suæ dispositioni implendæ. Inuenitur autem & alius necessitatis modus in rerum natura, secundum q̄ aliquid dicitur necessarium absolutè: quæ quidem necessitas dependet ex causis prioribus in esse sicut ex principijs essentialibus, & ex causis efficientibus siue mouentibus: sed iste modus necessitatis in prima rerum creatione locū habere non potest quantum ad causas efficientes. Ibi enim solus deus causa efficiens fuit, cuius est solius creare, vt suprà † ostensum est. Ipse autē non ex necessitate naturę, sed voluntate operatur creando, vt suprà ostensum est. ea verò quæ voluntate fiunt, necessitatem habere non possunt, nisi ex sola finis suppositione, secundum quam debitum est fini vt ea sint, per quę peruenitur ad finem: sed quantū ad causas formales vel materiales nihil prohibet etiam in prima rerum creatione necessitatem absolutam inueniri: ex hoc enim q̄ aliqua corpora ex elementis fuerint cōposita, necessarium fuit ea calida aut frigida esse: & ex hoc q̄ aliqua superficies producta est triangularis figurę, necessarium fuit quòd tres angulos æquales duobus rectis haberet. Hæc autē necessitas est secundum ordinem effectus ad causam creatam materialem vel formalem. Vnde secundum hanc deus debitor dici non potest, sed magis in creaturam debitum necessitatis cadit. In rerum autem propagatione vbi iam creatura efficiens inuenitur, potest esse necessitas absoluta à causa efficiente creata: sicut ex motu solis in inferiora corpora necessariò immutantur. Sic igitur ex prædictis debiti rationibus iustitia naturalis in rebus inuenitur & quantum ad rerum creationem, & quantum ad eorum propagationem: & ideo deus dicitur iustè & rationabiliter omnia condidisse & gubernare.

†Cap.25.

Exclusio erroris. Sic igitur per prædicta excluditur duplex error, eorum scilicet qui diuinam potentiam limitantes dicebant deum non posse facere nisi quæ facit: quia sic facere debet: & eorum qui dicunt quòd omnia sequuntur simplicem voluntatem absque aliqua alia ratione vel quærenda in rebus, vel assignanda.

Super cap. 29.

POstquam determinauit Sanctus Thomas de modo diuinæ actionis se tenente ex parte agentis, nunc determinat de modo se tenente ex parte rei productæ. Circa hoc autem duo facit, quia primò agit de necessitate productionis absolutè. Secundò, quantum ad mensuram & durationem productionis. Circa primum duo facit: primò ostendit quomodo inuenitur in rerum productione aliquo modo debitum iustitiæ. secundò quomodo inuenitur etiam in aliquibus rebus creatis necessitas absoluta. Quantum igitur ad primum ponitur hæc conclusio. In primis diuinis effectibus producendis non inuenitur debitum, sed bene in posteriorum productione, & intelligitur de posterioribus secundum naturam. Primam partem relinquit probatam ex præcedentibus, secundam verò probat declarando & inducendo. Notat ergo quòd debiti necessitatis semper sumitur ab eo quod est prius secundum naturam, sed tamen id quod est prius secidum naturam, aliquando est etiam prius secundum esse, & tunc posteriora ex prioribus in esse debitum trahunt: debitum est enim vt positis causis sint actiones quibus effectus producunt, aliquando verò est posterius secundum esse, & tunc priora secundum esse trahunt debitum ex posterioribus in esse, prioribus tamen secundum naturam, sicut debitum est medicinam præcedere ad hoc vt sanitas sequatur. Ex his autem patet, quia duplex in rerum productione inuenitur debitum, vnum. s. ex posteriori in esse, aliud verò ex priori in esse. Quantum ad primum debitum notat San. Thom. primò, quòd necessitas quæ est à posteriori in esse, licet priori secundum naturam, non est necessitas absoluta, sed conditionata: vt cum dicimus, si debet hoc fieri, necesse est hoc prius esse. Notat secundò, ex prædictis quòd secundum hanc necessitatem conditionatam, debitum in creaturarum productione triplex inuenitur in partibus quæ ad vniuersi perfectionem pertinent, scilicet ex tota rerum vniuersitate ad quamliber eius partem, ex vna creatura ad aliam, & in vnaquaque creatura ex suis partibus & proprietatibus & accidentibus, ex quibus dependet creatura quantum ad esse, vel quantum ad aliquam sui perfectionem. Si enim tale vniuersum fieri debuit, debitum fuit vt elementa fierent: & si animalia & plantas deus esse voluit, debitū fuit vt cælestia corpora faceret: similiter si voluit hominem facere, debitum fuit vt in eo animam & corpus coniungeret. Notat tertiò, quòd si diligenter considerantur isti modi debiti & necessitatis, deus non dicitur debitor creaturæ, sed suæ dispositioni implendæ. Quantum autem ad secundum debitum, dicuntur quinque. Primum est, quòd necessitas productionis quæ sumitur ex causis prioribus in esse, dicitur necessitatis absoluta. Secundum est quòd quantum ad causam efficientem nō inuenitur ista necessitas in prima rerum creatione, quia solus deus est ibi causa efficiens, ipse autem non necessitate naturæ, sed voluntate operatur, quæ autem voluntate fiunt necessitatem habere non possunt nisi ex finis suppositione. Tertium est quòd in prima rerum creatione nihil prohibet ex causis materialibus & formalibus inueniri debitum & necessitatem. Quartum est, quòd ista necessitas est secundum ordinem effectus ad causam materialem vel formalem: & ideo secundum ipsum deus debitor dici non potest, sed magis in creaturam debitum necessitatis cadit, quia videlicet ista necessitas non est ex eo quòd deus debeat aliquid creaturæ: sed qua ex ipsa causa materiali aut formali necesse est aliquid sequi. Quintum est quòd in rerum propagatione vbi creatura est efficiens, inueniri potest necessitas ex causa efficiente: patet enim quòd ex motu solis necessariò corpora immutantur. ex his concluditur propositum, quòd scilicet inuenitur debitum iustitiæ naturalis, id est, secundum quòd naturę aliquid debetur & quantum ad rerum creationem, & quantum ad propagationem, secundum quòd posteriora ad priora secūdum naturam comparantur. Ex quo etiam corollarie sequitur, deum iustè & rationabiliter omnia condidisse & gubernare. Per hoc autem excluditur error dicentium deum non posse facere nisi quæ facit, & dicentium omnia sequi diuinam voluntatem simplicem absque aliqua alia ratione.

ADVERTENDVM quòd deus licet nō producat res ex aliqua causa extrinseca diuinam voluntatem mouente, ipsas tamen producit secundum exigentiam naturæ vniuscuiusque, & secundum quòd vnicuique naturæ debetur, & hoc est deum iustè & rationabiliter res produxisse, non autem secundum suam simplicem voluntatem absque ratione.

Qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta. Cap. 30.

LIcet autem omnia ex dei voluntate dependeant, sicut ex prima causa quæ in operando necessitatem non habet, nisi ex sui propositi suppositione: non tamen propter hoc absoluta necessitas à rebus excluditur: vt sit necessarium nos fateri omnia contingentia esse: quod posset alicui videri ex hoc, quòd à causa sua non de necessitate absoluta fluxerunt: quum soleant in rebus esse contingentes effectus, qui ex causa sua non de necessitate procedunt. Sunt enim quædam in rebus creatis quæ simpliciter & absolutè necesse est esse: illas enim res simpliciter & absolutè necesse est esse, in quibus non est possibilitas ad non esse: quædam autem res sic sunt à deo in esse productæ, vt in earum natura sit potentia ad non esse: quod quidem contingit ex hoc quòd materia in eis est in potentia ad aliam formam: illæ igitur res in quibus non est materia: vel si est, non est possibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non esse: eas igitur simpliciter & absolutè necesse est esse. Instantia.

Si autem dicatur quòd ea quæ sunt ex nihilo, quantum est de se, in nihilū tendunt: & sic in omnibus creaturis ineſt potentia ad non esse. Manifestum est hoc non sequi: dicuntur enim res creatæ à deo eo modo in nihilum tendere, quo sunt ex nihilo: quod quidem non est nisi secundum potentiam agentis: sic igitur & rebus creatis non ineſt potentia ad non esse, sed creatori ineſt potentia vt eis det esse, vel eis desinat esse influere: quū non ex necessitate naturæ agat ad rerum productionem, sed ex voluntate, vt † ostensum est. Soluuio. †Cap.29.

2 Item, ex quo res creatæ ex diuina voluntate in esse

Universidad de Deusto
Biblioteca

procedunt, oportet eas tales esse, quales deus eas esse voluit: per hoc autem quòd dicitur deum produxisse res per voluntatem, non per necessitatem: non tollitur quin voluerit aliquas res esse quæ de necessitate sint, & aliquas quæ sint contingenter, ad hoc quòd sit in rebus diuersitas ordinata: nihil igitur prohibet res quasdam diuina voluntate productas necessarias esse.

3 Adhuc, ad diuinam perfectionem pertinet, quòd rebus creatis suam similitudinem indideritnisi quantum ad illa quæ repugnant ei quod est esse creatum: agentis enim perfecti est producere sibi simile quãtum possibile est: esse autem necesse simpliciter, non repugnat ad rationem esse creati: nihil enim prohibet aliquid esse necesse, quod tamen suæ necessitatis causam habet: sicut conclusiones demonstrationum: nihil igitur prohibet quasdam res sic esse productas à deo, vt tamen eas esse sit necesse simpliciter: imò hoc diuinæ perfectioni attestatur.

4 Amplius, quantò aliquid magis distat ab eo quod per seipsum est existens, scilicet deo: tantò magis propinquum est ad non esse: quantò autem aliquid est propinquius deo, tantò magis recedit à non esse: quæ autem iam sunt, propinqua sunt ad nõ esse, per hoc quòd habent potentiam ad non esse: illa igitur quæ sunt deo propinquissima, & per hoc à non esse remotissima, talia esse oportet ad hoc quòd sit ordo rerũ completus, vt in eis non sit potentia ad non esse: talia autem sunt necessaria absolutè: sic igitur aliqua creata de necessitate habent esse.

Pulchra declaratio.

Sciendum est itaque, quòd si rerum creatarum vniuersitas consideretur prout sunt à primo principio, inueniuntur dependere ex voluntate, non ex necessitate principij: nisi necessitate suppositionis, vt dictum est. Si verò comparentur ad principia proxima, inueniuntur necessitatem habere absolutam: nihil enim prohibet aliqua principia non ex necessitate produci: quibus tamen positis, de necessitate sequitur talis effectus: sicut mors animalis huius necessitatem absolutam habet, propter hoc quòd iam ex contrarijs est compositum: quanuis ipsum ex contrarijs componi, non fuisset necessarium absolutè.

Similiter autem, quòd tales rerũ naturæ à deo producerentur, voluntarium fuit: quòd autem eis sic statutis aliquid proueniat vel existat, absolutam necessitatem habet. Diuersimodè autem ex diuersis causis necessitas in rebus creatis est. Nam quia sine suis essentialibus principijs, quæ sunt materia & forma, res esse non potest (quod ex ratione principiorum essentialium rei competit) absolutam necessitatem in omnibus necesse est habere.

Primus modus quo sumitur necessitas absoluta in rebus.

Ex his autem principijs secundum quòd sunt essendi principia, tripliciter sumitur necessitas absoluta in rebus. Vno quidem modo per ordinem ad esse eius cuius sunt: & quia materia secundum id quod est, est ens in potentia: quod autem potest esse, potest etiam & non esse: ex ordine materiæ necessariò res aliquæ corruptibiles existunt: sicut animal quod ex contrarijs cõpositum est: quia eius materia contrariorum est susceptiua. Forma autem secundum id quod est, actus est: & per eam res actu existunt: vnde ex ipsa prouenit necessitas ad esse in quibusdam. Quod contingit, vel quia res illæ sunt formæ non in materia: & sic non est in eis potentia ad non esse, sed per suam formam semper sunt in virtute essendi, sicut est in substantijs separatis. Vel quia formæ rerum sua perfectione adæquant totam potentiam materiæ: vt sic non remaneat potentia ad aliam formam: nec per consequens ad non esse, sicut est in corporibus cælestibus. In quibus verò forma non complet totam materiæ potentiam, remanet adhuc materia in potentia ad aliam formam. & ideo non est in eis necessitas essendi: sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formæ super materiam, vt patet in elementis & elementatis: forma enim elementi non attingit materiam secundum totum eius posse: non enim fit susceptiua formę elementi vnius nisi per hoc q̃ subijcitur alteri parti contrarietatis: forma verò mixti attingit materiam secundum quòd disponitur per determinatum modum mixtionis: idem autem subiectum oportet esse contrariorum & mediorum omnium quę sunt ex commixtione extremorum: vnde manifestum est quòd omnia quæ vel contrarium habent, vel ex cõtrarijs sunt, corruptibilia sunt: quæ autem huiusmodi non sunt, sempiterna sunt, nisi per accidens corrũpantur: sicut formæ quæ non subsistunt, sed esse earum est per hoc quòd insunt materiæ. Alio modo ex principijs essentialibus est in rebus absoluta necessitas per ordinem ad partes materiæ vel formæ, si contingit huiusmodi principia in aliquibus non simplicia esse: quia enim materia propria hominis est corpus cõmixtum & complexionatum & organizatum: necessarium est absolutè hominem quodlibet elementorum & humorum & organorum principalium in se habere. Similiter si homo est animal rationale & mortale, & hæc est natura vel forma hominis: necessarium est ipsum & animal rationale esse.

Secundus modus.

Tertiò verò est in rebus necessitas absoluta per ordinem principiorum essentialium ad proprietates consequẽtes materiam & formam: sicut necesse est serram, quia ex ferro est, duram esse: & hominẽ disciplinæ perceptibilem esse. Necessitas verò agentis consideratur & quantum ad ipsum agere, & quantum ad effectum consequentem. Prima autem necessitatis consideratio similis est necessitati accidentis quam habet ex principijs formalibus: sic enim alia accidentia ex necessitate principiorum essentialium procedũt, ita & actio ex necessitate formæ per quam agens est actu: sic enim agit vt actu est. Differenter tamen hoc accidit in actione quæ in ipso agente manet, sicut intelligere & velle: & in actione quæ in alterum transit, sicut calefacere. Nam in primo genere actionis sequitur ex forma per quam agens fit in actu, necessitas actionis ipsius: quia ad eius esse nihil extrinsecum requiritur in quod actio terminetur. Cùm enim sensus fuerit factus in actu per speciem sensibilem, necesse est ipsum sentire: & similiter cùm intellectus est in actu per speciem intelligibilem.

Tertius modus.

In secundo autem genere actionis sequitur ex forma necessitas actionis quantum ad virtutem agendi: si enim ignis est calidus, necessariũ est ipsum habere virtutem calefaciendi: tamen non necesse est ipsum calefacere, eò quòd ab extrinseco impediri potest: nec ad propositum differt vtrum agens sit vnus tantùm ad actionem sufficiens per suam formam: vel oportet multos agentes ad vnam actionem agendam congregari: sicut multi homines ad trahendam nauim: nam omnes sunt vt vnus agens qui fit actu per adunationem eorum ad actionem vnam. Necessitas autẽ quæ est à causa agente vel mouente in effectu vel moto, non tantùm dependet à causa agente, sed etiam à conditione ipsius moti, & recipientis actionem agentis, cui vel nullo modo ineſt potentia ad recipiendum talis actionis effectum, sicut lanæ vt ex ea fiat prora: vel est potẽtia impedita per contraria agentia vel per contrarias dispositiones inhęrentes mobili, aut formas motore impedito, quo impeditur virtus agentis in agendo, sicut ferrum non liquefit à debili calido. Oportet igitur ad hoc quòd sequatur effectus, quòd in passo sit potentia ad recipiendum: & in agente sit victoria supra passum, vt possit ipsum transmutare ad contrariam dispositionem. Et liquidẽ effectus consequens in passum ex victoria agentis supra ipsum, fuerit contrarius naturali dispositioni patientis, erit necessitas violentiæ, sicut cùm lapis projicitur sursum. Si verò non fuerit contrarius naturali dispositioni ipsius subiecti, non erit necessitas violentiæ, sed ordinis naturalis: sicut est in motu cæli qui est à primo agente extrinseco: non tamen est contra naturalem dispositionem mobilis: & ideo non est motus violentus, sed naturalis. Similiter est in alteratione corporum inferiorum à corporibus cælestibus: nam naturalis inclinatio est in corporibus inferioribus ad recipiendam impressionem corporum superiorum. sic etiam

etiam est in generatione elementorũ: nam forma inducenda per generationẽ, nõ est contraria primę materiæ, quæ est generationis subiectum: licet sit contraria formæ abijciendæ: non enim materia sub forma contraria existens est generationis subiectum. Ex prędictis igitur patet quòd necessitas quæ est ex causa agente, in quibusdam dependet ex dispositione agentis tantùm: in quibusdam verò ex dispositione agentis & patientis. Si igitur talis dispositio secundum quam de necessitate sequitur effectus, fuerit necessaria & absoluta in agente & patiente: erit necessitas absoluta in causa agente, sicut in his quæ agunt ex necessitate, & semper. Si autem non fuerit absolutè necessaria, sed possibilis remoueri, non erit necessitas ex causa agente nisi ex suppositione dispositionis vtriusque debitæ ad agendum: licut in his quæ impediuntur interdum in sua operatione vel propter defectum virtutis, vel propter violentiam alicuius contrarij: vnde non agunt semper ex necessitate, sed vt in pluribus. Ex causa autem finali sequitur in rebus necessitas dupliciter. Vno quidem modo prout est primum in intentione agentis, & quantum ad hoc eodem modo est necessitas ex fine, & ab agente: agens enim intantum agit ir, quantum finem intendit tam in naturalibus quàm in voluntarijs: in rebus autem naturalibus intentio finis competit agenti secundũ suam formam, per quam finis est sibi cõueniens. vnde oportet quòd secundum virtutem formæ tendat res naturalis in finem, sicut graue secundum mensuram grauitatis tendit ad medium. In rebus autem voluntarijs, tantùm voluntas inclinat ad agendum propter finem quem intendit: licet non semper tantum inclinetur ad agendum hæc vel illa, quæ sunt propter finẽ quem appetit: quando finis non solùm per hæc vel illa haberi potest, sed pluribus modis.

Primus modus ex causa finali sequitur necessitas.

Secundus modus.

Alio verò modo est ex fine necessitas secundũ quòd est posterius in esse. Et hæc necessitas non est absoluta, sed conditionata: sicut dicimus necesse fore vt serra sit ferrea, si debet habere serræ opus.

Super cap. 30.

SEcundo loco ostendit Sanct. Thomas quomodo licet omnia ex diuina voluntate dependeant, quæ necessitatem non habet nisi ex sui proposito suppositione, non tamen propter hoc tollitur necessitas absoluta à rebus, quasi oporteat nos fateri omnia contingentia esse. Circa hoc autem duo facit. Primò enim probat quædam in rebus creatis esse quæ simpliciter & absolutè necesse est esse: secundò declarat quomodo ista necessitas in rebus inueniatur.

Quantum ad primum aduertendum, quòd aliquam rem simpliciter & absolutè necesse esse, dupliciter potest intelligi. Vno modo per comparationem ad causam productiuam, & tunc dicitur res necesse esse quando à sua causa necessariò producitur, & sic per comparationem ad deum nullam rem necesse est esse: licet aliquam necesse sit esse per comparationem ad suam causam creatam: hoc modo non accipit San. Thomas rem necesse esse. Alio modo vt in sui natura cõsideratur, & tunc dicitur res necesse esse quæ posita in actu non habet in se vnde possit non esse, & hoc modo intelligenda est conclusio. probatur autem primò sic, sunt quædam res in quibus non est possibilitas ad non esse: ergo, &c. Patet consequentia, quia illa res simpliciter & absolutè necesse est esse, in quibus non est possibilitas ad non esse: antecedens verò probatur, quia sunt quædam in quibus aut non est materia, vel si est, nõ est possibilis ad aliam formam: talia autem non habent potentiam ad non esse, sicut econtrario ea in quibus est materia quæ est in potentia ad aliam formam, possunt non esse.

ADVERTE quòd nullum agens sua actione intendit primò non esse, sed si faciat aliquid non esse, hoc est, quia intendit aliquod esse cum quo præcedens esse stare non potest: ideo quòd aliquid in seipso habeat vt possit abaliquo agente non esse, non potest prouenire nisi quia in ipso est aliqua potentia receptiua alterius esse, & quia omne esse est ab aliqua forma: ideo necesse est vt in ipso sit potentia recepiua alterius formę: vbi ergo hoc non fuerit, illud non habet in se vnde possit non esse. Et hoc est fundamentum huius rationis.

Si quis autem diceret falsum esse huius rationis antecedens, quia ea quæ sunt ex nihilo, quantum est de se, in nihilum tendunt, omnia autem creata sunt ex nihilo. Respondet San. Thomas quòd hoc non tollit veritatem antecedentis, quia sicut res non sunt ex nihilo nisi secundum potentiam agentis, ita rebus creatis non inest potentia ad non esse, scilicet omnino, quod est nihil, sed creatori inest potentia vt eis det esse, aut desinat esse influere. Secundò. Res procedunt in esse ex diuina voluntate: ergo tales sunt quales deus eas esse voluit: ergo ex eo quòd res à deo producuntur per voluntatem, non per necessitatem naturæ, non tollitur quin voluerit aliquas de necessitate esse, & aliquas contingenter, vt sit in rebus diuersitas ordinata: ergo, &c.

Tertiò, necesse esse simpliciter non repugnat ad rationem esse creati, cùm non repugnet aliquod necessarium esse quod suæ necessitatis causam habeat, vt conclusiones demonstrationum: ergo, &c. Probatur consequentia, quia ad diuinam perfectionem pertinet quòd rebus creatis suam similitudinem indideritnisi quantum ad illa quæ repugnant ei quod est esse creatum: quod probatur, quia agentis perfecti est producere sibi simile, quantum possibile est. Sed videtur quòd ista ratio non concludat: per ipsam enim probari posset deum produxisse alium mundum perfectiorem isto, ex eo maiorem quòd agentis perfecti est producere sibi simile quantum potest. Respondetur quòd per hanc rationem non probatur de necessitate esse producta entia necessaria, sed de congruentia, & non repugnantia ad creationem, quia decens est vt deus qui est agens perfectum, producat sibi simile quantum ad modos entis vniuersales, qui sunt contingens & necessarium: vterque enim modus habet aliquam similitudinem cum deo, vt sicut ipse est esse vniuersalissimum secundum perfectionem, ita in rebus creatis producat omnes modos entis vniuersalissimos secundum prædicationem. Non sic autem decens est de productione alterius mundi. Vnde propositio assumpta quòd agentis perfecti est producere sibi simile quantum potest, intelligitur non de necessitate, si vniuersaliter sumatur, sed de congruentia. Vnde non inducitur quasi necesse sit deum qui est agens perfectum producere sibi simile quocunque modo quantum potest, sed vt ostendatur quòd sicut agentia naturalia quanto sunt perfectiora, tantò magis producunt sibi simile, & quærunt sibi assimilare passum quantum possunt: ita conueniens est vt deus qui est agens perfectissimum, producat sibi simile quantum ad omnes modos generales entis qui in rebus creatis esse possunt, & non repugnat quòd entia necessaria ab ipso producantur, cùm non repugnet ei quòd est esse creatum.

Quartò, quanto aliquid magis distat à deo, tantò magis propinquum est ad non esse: & econtra quanto aliquid est magis propinquum deo, tãto magis recedit à non esse: sed aliqua existentia ideo sunt propinqua ad non esse, quia in eis est potentia ad non esse: ergo quæ sunt deo propinquissima, & per hoc remotissima à non esse, talia esse oportet vt non sic in eis potẽtia ad non esse: ergo oportet vt sint necessaria. Patet consequentia, quia si affirmatio est causa affirmationis, & negatio est causa negationis: & posito effectu necesse est causam ponisi ergo propinquitas ad nõ esse est effectus potentię ad non esse, & remotio à non esse erit effectus non potentiæ ad non esse: & posita maxima remotione à non esse, oportet remoueri potentiam ad non esse.

Quantum ad secundum ostendit Sanct. Thom. quo modo inueniatur necessitas in rebus creatis: circa quod quatuor facit. Primò enim ostendit in communi posse inueniri necessitatem absolutam in rebus creatis, si ad principia proxima comparentur, non autem vt sunt à primo principio, quia videlicet nihil prohibet aliqua principia non ex necessitate produci, quibus tamen positis de necessitate sequitur talis effectus. Secundo ostendit quo modo ex principijs essentialibus inuenitur necessitas in rebus. Et duo dicit. Primum est quòd id quod rei competit ex ratione principiorum essentialium, absolutam necessitatem habet, quia sine suis essentialibus principijs quæ sunt materia & forma, res esse non possunt. Secundum est quòd ex iis principijs tripliciter inuenitur necessitas absoluta in rebus. Primò inuenitur necessitas per ordinem ad esse illius cuius sunt principia, sicut aliquæ res sunt necessariò corruptibiles ex materiæ conditione, quia materia secundum id quod est, ens in potentia est: quod autem potest esse, potest etiam & non esse, aliquæ verò incorruptibiles necessariò sunt ex forma, quia aut sunt formæ non in materia, & sic non est in eis potentia ad non esse, sed per suam formã semper sunt in virtute essẽdi, vt est in substantijs separatis: aut forma adæquat totam capacitatem materiæ, vt sic non remaneat potentia ad aliam formam. vt est in corporibus cælestibus: in quibus verò forma non complet totã materiæ potentiam, remanet adhuc potentia ad aliam formam: & ideo nõ est in eis necessitas essendi, sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formæ supra materiam: vt patet in elemẽtis & elementatis. Nam forma elementi non attingit materiam secundum totum eius posse, cùm non sit susceptiua formę elementi vnius nisi per hoc quòd subijcitur alteri parti contrarietatis, forma verò mixti attingit materiam secundum quòd disponitur per determinatum modum mixtionis, idem autem subiectum oportet esse contrariorum & mediorum omnium quæ sunt ex commixtione extremorum, ideo omnia quæ vel contrarium habent, vel ex contrarijs sunt, corruptibilia sunt: quæ autem huiusmodi non sunt, sempiterna sunt, nisi per accidens corrumpantur, vt est in corporibus cælestibus. Secundò necessitas inuenitur per ordinem ad partes materiæ vel formæ, si contingat huiusmodi principia in aliquibus nõ simplicia esse, sicut ex materia necesse est hominem quodlibet elementorũ & humorum in se habere, & ex forma necesse est ipsum esse & animal, & rationale, si est animal, & rationale & mortale: & hæc est forma eius. Tertiò inuenitur necessitas per ordinem ad proprietatem consequentem materiam & formam, sicut necesse est ex materia ferram duram esse, & ex forma hominem esse disciplinæ susceptiuum.

Quod potest esse, potest etiam non esse.

CIRCA illam propositionem positam in primo modo necessitatis scilicet quòd potest esse, potest etiam non esse, intelligẽdum, quòd cùm vnius rei non possit esse nisi vnicum esse substantiale: necesse est vt id quod suscipit aliquod esse substantiale, amittat esse quod habet, & per consequẽs sit sub non esse illius: materia enim ignis cùm suscipit formã & esse aeris, amittit formam & esse ignis, & remanet sub non esse ignis, quia eadem materia non potest simul habere esse ignis, & esse aeris: & ideo verum est quòd omne quod habet in se aliquid quod sit susceptiuum alterius formæ & alterius esse, potest non esse. illo enim suscipiente aliud esse, hoc cuius erat pars, amplius non erit: vnde hic est sensus illius propositionis: omne quod potest esse, id est, quod habet in se potentiam susceptiuam esse quod non habet, potest esse quod non habet, potest etiam non esse. Quod autem dixi, de esse substantiali, intelligendum etiam est de esse accidentali: est enim vniuersaliter verum quòd omne quod habet potentiam susceptiuam esse cuiuscunque, potest etiam non esse quantum ad nõ esse coniunctum illi esse quod suscipit: quod enim potest esse nigrum, potest non esse album, & sic de aliis.

Substantiæ separatæ semper sunt in virtute essendi.

ADVERTENDVM etiam cùm dicitur de substantijs separatis quòd virtus essemper sunt in virtute essendi, in rebus autem corruptibilibus quòd virtus essendi consequitur victoriam formæ supra materiam, & virtus semper essendi consequitur victoriam formæ supra materiam, & virtus semper essendi intelligitur in substantijs separatis esse post quam productæ sunt in actu, vt dicetur inferius: virtus enim essendi consequitur rem iam in actu existentem, sicut & virtus operandi, quod enim non est, non potest operari, nec etiã concurrit

Universidad de Deusto
Biblioteca

dicatem, cùm ipsam expellat: alius sensus est, quòd materia non est susceptiua formæ vnius elementi nisi sit sub forma contraria, quia cùm forma elementi habeat aliquo modo contrarium, & eadem sit materia contrariorum, illa materia quæ non habet in se contrarium formæ elementi, non est susceptiua illius formæ: sed si habet formam contrariam, erit illius alterius susceptiua, & hic sensus est verus, & hic intentus: importatur enim per illum modum loquendi, hoc loco non ratio formalis suscipiendi, sed conditio materiæ susceptiuæ formæ elementi.

CIRCA exemplum positum in secúdo modo necessitatis, aduerte cùm dicitur, quòd forma hominis est animal rationale, mortale, & quòd hæc forma habet partes: quòd non loquitur de ipsa anima intellectiua quæ est forma physica & naturalis, sed de diffinitione quæ est forma secundú rationem & considerationem logicam: hæc enim habet partes, & ideo necesse est vt quælibet eius pars homini conueniat.

Tertiò ostendit quomodo talis necessitas inuenitur in rebus ex causis agentibus, & dicit tria. Primum est quòd quantum ad ipsum agere est necessitas similis necessitati accidentis quam habet ex principiis formalibus, & quòd in genere actionum immanentium est necessitas quo ad ipsas actiones: ex forma enim per quam sensus est in actu, necesse est sensum sentire: & cùm intellectus est in actu per speciem intelligibilem, necesse est ipsum intelligere: in genere autem actionum transeuntium ex forma agentis sequitur necessitas actionis quo ad virtutem agendi: necesse est enim si ignis est calidus, vt habeat virtutem calefaciendi: non autem sequitur necessitas ipsius actionis secúdum se, quia agens impediri potest ne agat: nec refert quantú ad propositú, vtrum agens sit vnus tantùm sufficiens ad actionem per suam formam, vel oporteat multos agentes ad vnam actionem agendam congregari. Secundú est quòd in effectibus est necessitas ex causa agente concurrente simul patientis dispositione, vt scilicet sit in passo potentia ad recipiendum, & in agente victoria supra passum vt possit ipsum transmutare. & tunc sequitur necessitas aut violentia, si talis effectus fuerit contra naturalem inclinationem passi, sicut cùm lapis proiicitur sursum: aut naturalis ordinis, si non fuerit contra naturalem inclinationem, vt est in motu cæli: similiter in alteratione corporum inferiorum à corporibus cælestibus, similiter in generatione elementorum. Forma enim inducenda per generationem non est contraria materiæ primæ, quę est generationis subiectum: licet sit contraria formæ abiiciendæ: non enim materia sub forma contraria existens est generationis subiectum. Tertium est, quòd si talis dispositio agentis & patientis, secundum quam de necessitate sequitur effectus, fuerit necessaria absolutè in agente & patiente, erit necessitas absoluta in causa agente ad productionem talis effectus, sicut in iis quæ agúnt ex necessitate & semper. Si autem non fuerit absolutè necessaria, sed possibilis remoueri, non erit necesitas ex causa agente nisi ex suppositione dispositionis vtriusque debitæ ad agendum, sicut in iis quæ non agunt semper, sed in maiori parte.

CIRCA exemplum positum in primo modo huius necessitatis, scilicet quòd necesse est intellectum existentem in actu per speciem intelligibilẽ intelligere, dubitatur, quia hoc dato sequitur quòd intellectus omnia simul intelligat quorum speciebus informatur: cuius oppositum ostensum est in primo.

Materia sub forma contraria existens nõ est generationis subiectum.

CIRCA etiam id quod positum est in secundo dicto, scilicet quòd materia sub forma contraria existens, nõ est generationis subiectum, dubitatur. Huius enim oppositum videtur dici superius, vbi dicebatur materiam nõ esse susceptiuam formæ vnius elementi nisi per hoc quòd subiiciatur alteri parti contrarietatis.

Ad primum horum respondetur quòd intelligitur de intellectu existente in actu completo secundum speciẽ intelligibilem: est autem completè in actu per intentionem voluntatis applicantis intellectum ad intelligendum secundum illam speciem: remota autem dicta intentione, nõ est completè in actu: ideo dum intellectus sic est completè in actu, necesse est vt intelligat, nisi vtique sit defectus in viribus sensitiuis interioribus quibus indiget intellectus ad intelligendum: non enim requiritur aliqua dispositio ex parte intelligibilis secundum quòd in se est: dum autem est in actu incompleto, non est necesse ipsum intelligere. vnde negatur consequentia, quia intellectus non omnibus speciebus simul completè informatur.

Ad secundum dicitur quòd nulla est contradictio: hic enim loquitur San. Thomas de aggregato ex materia & forma contraria: certum est enim quòd forma quæ per generationem inducitur non habet pro subiecto & susceptiuo materiam & formam contrariam: superius autem loquitur de ipsa materia sola, quam necesse est habere formam contrariam antequam aliam formam suscipiat, si debet esse susceptiua formæ vnius elementi, quanuis in receptione formæ illius elementi abiiciatur ab ea forma contraria.

Quartò ostendit quomodo sit necessitas in rebus ex causa finali. Et duo dicit. Primum est, quòd prout finis est primum in intentione agentis, eodem modo est necessitas ex fine & ex agente, eò quòd agens intãtum agat inquantum finem intendit, tam in agentibus naturalibus quàm voluntariis. Secundum est, quòd ex fine prout est posterius in esse, sumitur necessitas non absoluta, sed conditionata.

AD euidentiam primi dicti, considerandum est, quòd finis secundú quòd est in intentione agentis, se habet sicut dispositio agentis, eò quòd mouetur ad agendum: & ideo agens commensurat actiones suas fini, sicut & formæ per quam agit: in agentibus autem naturalibus intentio finis nihil aliud est quàm inclinatio formæ naturalis ad ipsum finem, quæ inclinatio nihil realiter est aliud quàm ipsa forma, cum quodam respectu & ordine ad aliud: & ideo eadem necessitas in rebus naturalibus est ex forma agentis, & ex fine prout est in intentione agentis. Si enim est absolutè necessitas ad actionem aut ad effectum ex forma agentis, est etiam ex fine sic accepto. Si autem facta aliqua suppositione est necessitas ex parte agentis, est etiam necessitas eodem modo ex fine: sed in agentibus voluntariis intentio finis dupliciter dicitur, scilicet ipsa apprehensio qua iudicatur aliquid esse bonum & conueniens: & ideo esse propter ipsum aliquid agendum, est inclinatio quæ est actus voluntatis consequens talem apprehensionem: & quia hæc habent rationem vnius formæ totalis agentis voluntarii per quam effectum producit, sicut agens naturale secundum conditionem formę naturalis agit, ideo etiam in agentibus voluntariis eodem modo sumitur necessitas ex fine, & ex ipso agente: si enim ex ipsa apprehensione & inclinatione voluntatis, sequitur effectus de necessitate, similiter & ex ipso fine est necessitas: si autem non sequitur ex necessitate effectus à tali apprehensione, neque etiam à fine: similiter si ipsa apprehensio & inclinatio est necessaria, effectus consequens erit absolutè ex ipso fine necessarius: nihil enim aliud est finis in intentione agentis voluntarij quàm ipsa apprehensio finis & inclinatio voluntatis ad ipsum. Propter hoc bene dixit San. Thomas absque limitatione quòd accepto fine prout est primum in intentione, eodem modo est necessitas ex fine, & ex agente: quia videlicet vniuersaliter verum est tam in agentibus voluntariis quàm necessariis.

Quòd non est necessarium creaturas fuisse ab æterno. Cap. 31.

EX præmissis autẽ restat ostendere quòd non est necessarium res creatas ab æterno fuisse. Si enim vniuersitatem creaturarum vel quamcunque vnam creaturam, necesse est esse, oportet quòd necessitatem istã habeat ex se vel ex alio. Ex se quidem eam habere non potest. Ostensum est enim suprà, † q̃ omne ens oportet esse à primo ente. Quod autem non habet esse à se, impossibile est quòd necessitatem essendi à se habeat: quia quod necesse est esse, impossibile est non esse: & sic quod de se habet q̃ sit necesse esse: de se habet quòd nõ possit esse non ens: & per consequens quòd non sit non ens, & ita quòd sit ens. Si autem hæc necessitas creaturæ est ab alio, oportet q̃ sit ab aliqua causa quæ sit extrinseca: quia quicquid accipiatur intrinsecũ creaturæ, habet esse ab alio. Causa autem extrinseca est vel efficiens vel finis. Ex efficiente verò sequitur quòd effectum necesse sit esse per hoc quòd agẽtem necesse est agere: per actionem enim agentis effectus à causa efficiente dependet. Si igitur agentem non necesse sit agere ad productionem effectus: nec effectum necesse est esse absolutè. Deus autem non agit ex aliqua necessitate ad creaturarum productionem, vt suprà † ostensum est: non est igitur absolutè necesse creaturam esse necessitate dependente à causa efficiente. Similiter nec necessitate dependente à causa finali. Ea enim quæ sunt ad finem, necessitatem à fine non recipiunt nisi secundum quòd finis sine eis vel non potest esse, sicut conseruatio vitæ sine cibo: vel non ita bene esse, sicut iter sine equo. Finis autem diuinæ voluntatis ex qua res in esse processerunt, non potest aliud esse quàm sua bonitas, vt in primo ostensum est. † quæ quidem à creaturis non dependet nec quantũ ad esse, cùm sit per se necesse esse: nec quantum ad bene esse, cùm sit secundum se perfecta simpliciter, quæ omnia suprà ostensa sunt. † non est igitur creaturam esse absolutè necessarium: nec igitur necessarium est ponere creaturam semper fuisse.

†Cap.15.

†Cap.23. huius lib.

†Cap.73.

†Cap.13.29.

2 Adhuc, quod est ex voluntate, non est absolutè necessarium, nisi fortè quando voluntatem hoc velle est necessarium: deus autẽ non per necessitatẽ naturæ, sed per voluntatẽ producit creaturas in esse, vt probatum est: nec ex necessitate vult creaturas esse, vt in primo ostensum est: non igitur est absolutè necessariũ creaturam esse: neque ergo necessarium est eas semper fuisse.

3 Amplius, ostensum est suprà quòd deus non agit aliqua actione quæ sit extra ipsum, quasi ab ipso exiens, & in creaturam terminata: sicut calefactio exit ab igne, & terminatur in ligna: sed eius velle est eius agere: & hoc modo sunt res secundum quòd deus vult eas esse: sed necessarium nõ est quòd deus velit creaturam semper fuisse: cùm etiã non sit necessariũ deum velle quòd creatura sit omnino, vt in primo ostensum est: non igitur est necessarium quòd creatura semper fuerit.

4 Iem, ab agente per voluntatem non procedit aliquid ex necessitate nisi per rationem alicuius debiti. Ex nullo autem debito deus creaturam producit, si absolutè vniuersalis creaturæ productio consideretur, vt suprà † ostensum est: non igitur ex necesitate deus creaturam producit: nec igitur necessarium est si deus sempiternus sit, quòd creaturam ab æterno produxerit.

†Cap.28. huius lib.

†Vbi suprà.

5 Præterea, ostensum est suprà † q̃ absoluta necessitas in rebus creatis nõ est per ordinẽ ad primũ principium quod per se necesse est esse, scilicet deum: sed per ordinẽ ad alias causas quæ nõ sunt per se necessariæ causæ. Necessitas autẽ ordinis ad id quod nõ est per se necesse esse, non cogit aliquid semper fuisse: sequitur enim si aliquid currit, q̃ moueatur: nõ tamen necesse est quòd semper motum fuerit, quia ipsum currere non est per se necessariũ: nihil ergo cogit creaturas semper fuisse.

Super

Super cap. 31.

POstquam determinauit Sanct. Thomas de necessitate productionis creaturæ secundum se, nunc de necessitate ipsius quantum ad durationem æternam determinat. Circa quod tria facit. Primò enim ostendit non esse necessarium creaturas ab æterno fuisse. Secundò soluit rationes huiusmodi necessitatem probantes. Tertiò ostendit quòd nec etiam rationes quibus ostenditur mundum non esse æternum, necessariò concludunt. Quantum ad primum probatur quòd non est necessariũ creaturas ab æterno fuisse.

SED aduertendum quòd non refert hoc loco vtrum aliquid possit ab æterno produci, necne. Supposito enim quòd creaturæ sint productæ, probatur hic quòd non de necessitate sunt ab æterno productæ, quicquid sit de possibilitate productionis æternæ. Probatur ergo primò sic. Non est necesse creaturam esse absolutè, ergo nec necesse est ipsam ab æterno esse. Probatur antecedens. Creatura non habet necessitatem essendi ex se, nec ab alio: ergo &c. Probatur prima pars antecedentis, quia sit haberet ex se, necessitatem essendi, haberet esse ex se: quod enim necesse est esse, impossibile est non esse, & per consequens quod ex se necesse est esse, ex se impossibile est, vt sit non ens: hoc autem ostensum est supra falsum esse. Secunda etiam probatur, quia non habet hanc necessitatem à causa agente, quæ est deus, cùm ostensum sit quòd deus non necessariò agit nec à causa finali, quæ est bonitas diuina, cùm illa neque quantum ad esse, neque quantum ad bene esse, à creaturis dependeat, ergo &c. Secundò, Deus voluntariè producit creaturas: & eas non vult necessariò, ergo non necessariò eas producit, ergo &c, Tertiò. Hoc modo sunt res quo deus vult eas esse: non est autem necessarium quòd deus velit creaturas semper fuisse, sicut nec eas esse, ergo &c. Probatur maior quia velle dei est eius agere. Quarto, Deus ex nullo debito creaturam producit, ergo nec ex necessitate, ergo &c. Probatur prima consequẽtia, qua ab agente per voluntatem non procedit aliquid ex necessitate, nisi per rationem alicuius debiti.

Quomodo ab agẽte voluntario non procedit aliquid necessario nisi ratiõe alicuius debiti.

ADVERTENDVM, quòd in eo quod prouenit ab aliquo per voluntatem agente, esse ctus quantum quidem ad esse & non esse prouenit liberè à voluntate, absolutè loquendo, nullamque habet necessitatem absolutam: potest enim agens per voluntatem vt sic agere effectum & non agere: sed vt voluntas est sub aliqua conditione debiti, potest necessitatem habere: verbi gratia ille qui tenetur alicui dare centum, potest quidem dare & non dare, sed si vult iustè agere, necessariò dabit, & sic ibi erit necessitas iustitiæ, licet nõ sit absoluta necessitas: & ideo bene dixit San. Thomas quòd ab agente per voluntatem non procedit aliquid per necessitatem nisi ratione alicuius debiti, in quo scilicet saluatur iustitiæ necessitas. Quinto. Non est necessitas absoluta in rebus creatis per ordinem ad primum principium, sed in ordine ad alias causas, quæ non sunt per se necessariæ causæ, ergo &c. Patet consequentia, quia necessitas ordinis ad id quod non est per se necesse esse, non cogit aliquid semper fuisse.

Nullũ creatum est causa per se necessaria.

ADVERTENDVM, quòd causæ per se necessariæ dupliciter dici possunt, scilicet aut in causando, aut in essendo. In causando dicuntur per se causæ necessariæ quæ necessitatem causandi non habent ab alio. In essendo autem dicuntur quæ ex seipsis necessitatem essendi habent, & non ab alio. Neutro modo aliquid creatum est causa per se necessaria, quia sicut omne creatum habet esse ab alio, ita & necessitatem essendi & necessitatem causandi ab alio habet. si necessarium sit: & ideo per comparationem ad ipsum, non est necesse aliquid semper fuisse, quia nec ipsam causam quamcunque posuerimus creatam, necesse est semper fuisse, cum à causa voluntaria processerit.

ADVERTENDVM etiam, quòd vbi dicitur de aliis causis: quoniam non sunt necessariæ causæ, fortassis est mendosus textus, & debet habere, quòd non sunt necesse esse, & sic planus est tex. & superius dictis conformis.

Rationes probare volentium æternitatem mundi ex parte dei acceptæ. Cap. 32.

Ordo infrà dicendorũ.

SEd quia multorum positio fuit quòd mundus semper & ex necessitate fuerit, & hoc demonstrare conati sunt: restat rationes eorum ponere: vt ostendatur quòd non de necessitate concludunt mundi sempiternitatem.

†Secundũ capitulo sequen.

Primò autem ponentur rationes quæ sumuntur ex parte dei. †Secundò quæ sumuntur ex parte creaturæ. †Tertiò quæ sumuntur à modo factionis rerum secundum quem ponuntur de nouo incipere esse.

†Tertiũ capitulo 34.

Ex parte autem dei ad æternitatem mundi ostendendam sumuntur rationes huiusmodi. † Omne agens quod non semper agit, mouetur per se vel per accidẽs. Per se quidem, sicut ignis qui nõ semper comburebat, incipit comburere, vel quia de nouo accenditur, vel quia de nouo transfertur, vt sit propinquum combustibili. Per accidens autem, sicut motor animalis incipit de nouo mouere animal aliquo nouo motu facto circa ipsum, vel ex interiori, sicut cùm animal expergiscitur digestione completa, & incipit moueri: vel ab exteriori, sicut cùm de nouo veniunt actiones inducentes ad aliquam actionem de nouo inchoandam. Deus autem non mouetur neque per se, neque per accidens, vt in primo probatum est. † deus igitur semper eodem modo agit; ex sua autem actione res creatæ in esse consistunt: semper igitur creaturæ fuerunt.

† Arg. contra fidem.

†Cap.31.

2 Adhuc, effectus procedit à causa agente per actionem eius: sed actio dei est æterna: aliàs fieret de potentia agente actu agens: & oporteret quòd reduceretur in actum ab aliquo priori agente actu, quod est impossibile: ergo res à deo creatæ ab æterno fuerunt.

3 Amplius, posita causa sufficienti necesse est effectum poni: si enim adhuc posita causa non necesse est effectum poni, possibile igitur erit causa posita effectum esse & non esse: consecutio igitur effectus ad causam erit possibilis tantùm: quod autem est possibile, indiget aliquo quo reducatur in actum: oportebit igitur ponere aliquã causam qua fiat vt effectus reducatur in actũ: & sic prima causa non erat sufficiens. Sed deus est causa sufficiens productionis creaturarum: aliàs non esset causa, sed magis in potentia se ad causam haberet: aliquo enim addito fieret causa: quod patet esse impossibile: videtur igitur necessarium, quòd cùm deus ab æterno fuerit, quòd creatura etiam fuerit ab æterno.

†Cap.6. & 15.

4 Item, agens per voluntatem non retardat suũ propositum exequi de aliquo faciendo nisi propter aliquid in futurum expectatum quod nondum adest. Et hoc quandoque est in ipso agẽte: sicut cùm expectatur perfectio virtutis ad agendum, aut sublatio alicuius impedientis virtutem. Quandoque verò est extra agentem, sicut cùm expectatur præsentia alicuius corã quo actio fiat: vel saltem cùm expectatur præsentia alicuius temporis opportuni quod nondum adest. Si enim voluntas sit completa, statim potentia exequitur, nisi sit defectus in ipso: sicut ad imperium voluntatis statim sequitur motus membri, nisi sit defectus potentiæ motuæ exequentis motum: & per hoc patet quòd cùm aliquis vult aliquid facere, & non statim fiat: oportet quòd vel hoc sit propter defectum potentiæ qui expectatur removendus: vel quia voluntas non est completa ad hoc faciendum. Dico autem complementum voluntatis esse, quando vult hoc absolutè facere omnibus modis. Voluntas autem incompleta est, quando aliquis non vult facere hoc absolutè, sed existente aliqua conditione quæ nondum adest, vel nisi subtracto impedimento quod adest. Constat autem quòd quicquid deus nunc vult quòd fit, ab æterno voluit quòd fit: nõ enim nouus motus voluntatis ei aduenire potest: nec aliquis defectus vel impedimentum potentiæ eius adesse potuit, vel aliquid aliud expectari potuit ad vniuersalis creaturæ productionem, cùm nihil aliud sit increatum, nisi ipse solus, vt suprà ostensum est. † necessarium igitur videtur quòd ab æterno creaturam in esse produxerit.

†Relinquitur igitur quòd voluntas dei se æqualiter habet ad producendum creaturam per totam æternitatem.

†Cap.77.

5 Præterea, agens per intellectũ non præeligit vnum alteri nisi propter præeminentiam vnius ad alterum: sed vbi nulla est differentia, non potest esse præeminentia: vbi igitur nulla est differẽtia, nõ fit præelectio vnius ad alterum: & propter hoc ab agente ad vtrumlibet se habente æqualiter nulla erit actio, sicut nec à materia: talis enim potentia assimilatur potentiæ materiæ: non entis autẽ ad nõ ens nulla potest esse differentia: vnum igitur non ens non est alteri præeligibile: sed præter totam creaturarum vniuersitatem nihil est nisi æternitas dei. In nihilo autem non possunt assignari differentiæ aliquæ momẽtorum, vt in vno magis oporteat aliquid fieri quàm in alio. Similiter nec in æternitate, quæ tota est vniformis, & simpliciter, vt in primo ostensum est.

6 Adhuc, ea quæ sunt ad finem, necessitatem habent ex fine, & maximè in his quę voluntate aguntur: oportet igitur quòd fine eodem modo se habente, ea quæ sunt ad finem, eodem modo se habeant vel producantur, nisi

Universidad de Deusto
Biblioteca

tur,nisi adueniat noua habitudo eorum ad finem. Finis autem creaturarum ex diuina volũtate procedentium,est diuina bonitas,quæ sola potest esse diuinæ voluntatis finis:cùm igitur diuina bonitas in tota æternitate eodem modo se habeat in se & in comparatione ad diuinam voluntatem: videtur quòd eodem modo creaturæ in esse producuntur à diuina voluntate in tota æternitate. Non enim potest dici quòd aliqua noua relatio eis aduenerit ad finem, si penitus ponatur non fuisse ante aliquod determinatum tempus à quo incepisse ponuntur.

7 Adhuc, cùm bonitas diuina perfectissima sit, non hoc modo dicitur quòd omnia à deo processerũt propter bonitatem eius, vt ei aliquid ex creaturis accresceret: sed quia bonitatis est vt seipsam cõmunicet prout possibile est,in quo bonitas manifestatur: cùm autem omnia bonitatem dei participent inquantum habent esse: secundum quòd diuturniora sunt, magis bonitatem dei participant: vnde & esse perpetuum speciei dicitur diuinum esse: bonitas autem diuina infinita est: eius igitur est,vt se in infinitum communicet, non aliquo determinato tempore tantùm: hoc igitur videtur ad diuinam bonitatem pertinere, vt creaturæ aliquæ ab æterno fuerint. Hæc igitur sunt ex parte dei accepta,per quæ videtur quòd creaturæ semper fuerint.

Super cap. 32.

QVantum ad secundi soluendæ sunt rationes quæ contra conclusionem præcedentis capituli fiunt. Circa hoc autem duo facit San. Thomas. Primò enim ipsas rationes per ordinem ponit. Secundò ad eas respondet,cap.33. Circa primum tria facit. Primò rationes quæ sumuntur ex parte dei,ponit. Secundò rationes ex parte creaturarum sumptas,cap.33. Tertiò rationes sumptas ex parte factionis,cap.34. Quantum ad primum arguitur primò, quia deus non mouetur neque per se neque per accidens:omne autem quod non semper agit,mouetur per se vel per accidens.

Secundò, quia effectus procedit à causa agente per actionem eius: actio autem dei est æterna. Tertiò, quia posita causa sufficienti, necesse est effectum poni:deus autem est causa sufficiẽs productionis rerũ,& est ab æterno. Quartò,quia agens per voluntatem, non retardat suum propositum exequi de aliquo faciendo nisi propter aliquid in futurum expectatum quod nondum adest: quicquid autem deus nunc vult quòd fit, ab æterno voluit quòd fit: nec aliquid aliud expectari potuit ad vniuersalis creaturæ productionem. Quintò, quia voluntas dei æqualiter se habet ad producendam creaturam per totam æternitatem: aut igitur est de hoc, quòd creatura nunquam sub æternitate eius constituatur,aut quòd semper: constat autem quòd non est voluntas eius de hoc quòd nunquam sub eius æternitate constituatur: ergo necesse est quòd creatura semper fuerit.

Sextò,quia finis creaturarum est diuina bonitas,quæ in tota æternitate eodem modo se habet in se & in comparatione ad diuinam voluntatem. Septimò,quia bonitas diuina est infinita,& per consequens eius est vt in infinitum se communicet,non aliquo determinato tempore tantùm.

Rationes ex parte creaturarum sumptæ.

Cap. 33.

†Hic ponũtur 7. rationes contra fidem.

SVnt autẽ & alia ex parte creaturarum accepta quæ idem ostendere videntur. Quæ enim non habent potentiam ad non esse, impossibile est ea non esse: Quædam autem sunt in creaturis in quibus non est potentia ad non esse: non enim potest esse potentia ad nõ esse nisi in illis quæ habent materiam contrarietati subiectã:potentia enim ad esse & non esse, est potentia ad priuationem & formam, quorum subiectum est materia: priuatio verò semper adiungitur formæ contrariæ, cùm impossibile sit materiam esse absque omni forma. Sed quædam creaturæ sunt in quibus non est materia contrarietati

†Cap.50. subiecta: vel quia omnino non habet materiam, sicut substantiæ intellectuales,vt infrà ostendetur: † vel non habent contrarium,sicut corpora cęlestia:quod eorum motus ostendit,qui contrarium non habet: quasdam igitur creaturas impossibile est non esse: ergo eas necesse est semper esse.

2 Item,vnaquæque res tantùm durat in esse, quanta est sua virtus essendi, nisi per accidens: sicut in his quæ violenter corrumpuntur: sed quędam creaturæ sunt quibus inest virtus essendi non ad aliquod determinatum tempus,sed ad semper essendum:sicut corpora cęlestia,& intellectuales substantiæ: incorruptibilia enim sunt,cùm contrarium non habeant. Relinquitur igitur quòd eis competit semper esse: quod autẽ incipit esse, non semper est:eis ergo non competit vt esse incipiant.

3 Adhuc,quandocunque aliquid de nouo incipit moueri, oportet quòd mouens vel motum vel vtrunque aliter se habeat nunc quando est motus, quàm prius quando non erat motus:est enim habitudo vel relatio quædam mouẽtis ad motum secundum quòd est mouens actu. Relatio autem noua non incipit sine mutatione vtriusque vel alterius saltem extremorum: quod autem se aliter habet nunc quàm prius,mouetur: ergo oportet ante motum qui de nouo incipit, alium motum præcedere in mobili vel in mouente: oportet igitur quòd quilibet motus vel sit æternus,vel habeat aliũ motum ante se;motus igitur semper fuit: ergo & mobilia:& sic creaturæ semper fuerunt: deus enim omni- †Cap.13.
no immobilis est:vt in primo † ostensum est.

4 Prætereà, omne agens quod generat sibi simile intendit conseruare esse perpetuum in specie quod non potest conseruari in diuiduo;impossibile est autem naturæ appetitum vanum esse, oportet igitur quòd rerum generabilium species sint perpetuæ.

5 Adhuc, si tempus est perpetuum, oportet motum esse perpetuum, cum sit numerus motus: & per consequens mobilia esse perpetua:cùm motus sit actus mobilis:sed tempus oportet esse perpetuum:non enim potest intelligi esse tempus quin sit nunc: sicut linea non potest intelligi sine puncto;nunc autem semper est finis præteriti, & principium futuri: hæc enim est diffinitio ipsius nunc: & sic quodlibet nunc datum habet ante se tempus prius & posterius: & ita nullum potest esse primum neque vltimum. Relinquitur igitur quòd mobilia quæ sunt substantiæ creatæ, sint ab æterno.

6 Item omne oportet vel affirmare vel negare:si igitur ad negationem alicuius sequitur eius positio:oportet illud esse semper: tẽpus autem est huiusmodi: nam si tempus non semper fuit, est accipere prius non esse ipsius quàm esse & similiter si non semper sit futurum, oportet quòd non esse eius sit posterius ad esse eius: prius autem & posterius non potest esse secundum durationem nisi tempus sit: nam numerus prioris & posterioris tempus est: & sic oportebit tempus fuisse antequam inciperet: & futurum esse postquam desinat: oportet igitur tempus esse æternum:tempus autem est accidens quod sine subiecto esse non potest:subiectum autẽ eius non est deus,qui est supra tempus: cũ sit om- †Cap.15.
nino immobilis:vt in primo probatum est†.Relinquitur igitur aliquam substantiam creatam esse æternam.

7 Amplius, multæ propositiones sic se habent, quòd qui eas negat, oportet quòd eas ponat: sicut qui negat veritatem esse, ponit veritatem esse: ponit enim suam negatiuam esse veram quam profert: & simile est de eo qui negat hoc principium: contradictionem non esse simul veram: negans enim hoc, dicit negationẽ quam ponit esse veram:oppositam autem: affirmationem falsam:& sic non de eodem vtrumque verificari: si igitur id ad cuius remotionem sequitur sua positio, oportet esse semper,vt probatum est: sequitur quòd prædictæ propositiones,& omnes quę ex his sequuntur,sint sempiternæ: hæ autem propositiones non sunt deus: ergo aliquid oportet præter deum esse æternum. Hæ igitur & huiusmodi rationes sumi possunt ex parte creaturarum quòd creaturæ fuerunt semper.

Super cap. 33.

SEcundò arguitur rationibus ex parte creaturarũ sumptis. Et primò, quia quædam sunt in creaturis in quibus non est potentia ad non esse, & per consequens necesse est eas semper esse.

Secundò, quia quædam creaturæ sunt quibus inest virtus essendi non ad aliquod determinatum tempus, sed ad semper essendum. Tertiò, quia motus semper fuit, aliàs ante omnem motum esset motus, & consequenter mobilia. Quartò, quia generans sibi simile intendit conseruare esse perpetuum in specie: naturæ autem appetitus non est vanus.

Quin-

Quintò,quia tempus est perpetuum, cùm non possit intelligi sine nunc, quod semper est finis præteriti,& principium futuri.

Sextò,quia cùm tempus sit æternum,alioquin fuisset antequam inciperet, & futurum esset postquam desierit, & sic accidens oportet aliquam creaturam in qua sit,æternam esse.

Septimò,quia sunt aliquæ propositiones sempiternæ,cùm ad remotionem ipsarum sequitur earum positio.

Rationes sumptæ ex parte factionis.

Cap. 34.

†Sequũtur. 4. rationes contra fidẽ.

POssunt autem sumi aliæ rationes ex parte ipsius factionis ad idem ostendendum. Quod enim ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum: falsa enim opinio infirmitas quædam intellectus est: sicut & falsum iudicium de sensibili proprio ex infirmitate sensus accidit, defectus autem per accidens sunt, quia præter naturæ intentionem, quod autem est per accidens,non potest esse semper, & in omnibus: & sicut iudicium de saporibus quod ab omni gustu datur, non potest esse falsum: ita iudicium quod ab omnibus de veritate datur,non potest esse erroneum. Communis autem sententia est omnium philosophorum,ex nihilo nihil fieri: oportet igitur esse verum. Si igitur aliquid est factum,oportet ex aliquo esse factum,quod si etiam factum sit,oportet etiam & hoc ex alio fieri,non potest autem hoc in infinitum procedere:quia sic nulla generatio compleretur:cùm non sit possibile infinita transire. Oportet igitur deuenire ad aliquod primum quod non sit factum, omne autem ens quod nõ semper fuit, oportet esse factum, ergo oportet illud ex quo omnia primò fiunt,esse sempiternum, hoc autem nõ est deus, quia ipse non potest esse materia alicuius rei, vt in pri-
†Cap.17. mo probatum est. † Relinquitur igitur quòd aliquid extra deum sit æternum,scilicet materia prima.

2 Amplius, si aliquid non se habet eodem modo nũc & prius, oportet illud esse aliqualiter mutatum, hoc enim est moueri, non eodem modo se nunc & prius habere: omne autem quod de nouo incipit esse, non eodem modo se habet nũc & prius, oportet igitur hoc per aliquem motum vel mutationem accidere, omnis autem motus vel mutatio in aliquo subiecto est, est enim actus mobilis,cùm autẽ motus sit prius eo quod fit per motum,(cùm ad hoc terminetur motus)oportet ante quodlibet factum præexistere aliquod subiectum mobile, & cùm hoc non sit possibile in infinitum procedere, oportet deuenire ad aliquod primum subiectum non de nouo incipiens,sed semper existens.

3 Adhuc,omne quod de nouo esse incipit,antequam esset,possibile erat ipsum esse: si enim possibile nõ erat ipsum esse, necesse erat non esse: & sic semper fuisset non ens,& nunquam esse incepisset:sed quod est possibile esse,est subiectum potentia ens:oportet igitur ante quodlibet de nouo incipiens præexistere subiectum potentia ens:& cùm hoc in infinitum procedere non possit, oportet ponere aliquod primum subiectum quod non inceperit esse de nouo.

4 Item,nulla substantia permanens, est dum fit: ad hoc enim fit,vt sit:non enim fieret,si iam esset:sed dum fit,oportet aliquid esse quod sit factionis subiectũ: non enim factio, cùm fit accidens, sine subiecto esse potest. Omne igitur quod fit, habet aliquod subiectũ præexistens: & cùm hoc in infinitum ire non possit, sequitur primum subiectum non esse factum,sed sempiternum: ex quo vlterius sequitur aliquid pręter deum esse ęternum,cùm ipse subiectum factionis aut motus esse non possit. Hæ igitur sunt rationes quibus aliqui tanquam demonstrationibus inhærentes dicunt necessarium esse res creatas semper fuisse: in quo fidei catholicæ contradicunt, quæ ponit nihil præter deum semper fuisse, sed omnia esse cœpisse præter vnum deum æternum.

Super

Super cap. 34.

TErtiò ponuntur rationes ex parte factionis sumptæ. Prima est, quia cùm communis opinio habeat quòd ex nihilo nihil fit, & non sit processus in infinitum, oportet deuenire ad aliquod primum non factum ex quo omnia primò fiant, & per consequens ad aliquid æternum.

Secundò, quia quod de nouo incipit esse, non eodem modo se habet nunc & prius, & per consequens per motum aut mutationem accipit esse: oportet autem ante quodlibet factum per motum præexistere aliquod subiectum materiale, & deuenire ad primum non de nouo incipiens,sed semper existens.

Tertiò, quia cùm omne quod de nouo esse incipit, prius possibile esset esse: oportet ante quodlibet huiusmodi præexistere subiectum potentia ens: & cùm non sit processus in infinitum, oportet ponere aliquod primum subiectum quod non inceperit esse de nouo.

Quartò, quia cùm subiectum permanens non sit dum fit: omne quod fit, habet aliquod subiectum præexistens: & cùm non sit processus in infinitum, sequitur primum subiectum non esse factum.

Solutio rationum sumptarum ex parte dei.

Cap. 35.

OPortet igitur ostendere præmissas rationes non ex necessitate concludere, & primò illas quæ ex parte agentis sumuntur. Non enim oportet quòd per se vel per accidens deus moueatur, si effectus eius de nouo incipiunt esse, vt prima ratio procedebat:nouitas enim effectus indicare potest mutationem agentis inquantum demonstrat nouitatem actionis, non enim potest esse quòd in agente sit noua actio nisi aliquo modo moueatur saltẽ de ocio in actum. Nouitas autem diuini effectus non demõstrat nouitatẽ actionis in deo: cũ actio sua sit sua essentia,vt suprà ostensum est; vnde neque nouitas effectus mutationem dei agentis demonstrare potest. Solutio primæ rationis in ca. 32. factæ.

Nec tamen oportet q; si primi agentis actio sit æterna,quòd eius effectus sit æternus,vt secunda ratio concludebat:ostensum est enim suprà, quòd deus agit voluntariè in rerum productione, non autem ita quòd sit aliqua actio ipsius media: sicut in nobis actio virtutis motiuæ est media inter actum voluntatis & effectum, vt in prędictis ostensum est:sed oportet quòd suũ intelligere & velle sit suũ facere: effectus autem ab intellectu & voluntate sequitur secũdum determinationem intellectus & imperium voluntatis. Sicut autem per intellectum determinatur rei factio,& quæcunque alia conditio:ita & præscribitur ei tempus: nõ enim solùm ars determinat vt hoc tale fit, sed vt tunc fit: sicut medicus vt tunc vt detur potus:vnde si eius velle per se esset efficax ad effectum producendum, sequeretur de nouo effectus ab antiqua voluntate nulla actione de nouo existente: nihil igitur prohibet dicere actionẽ dei ab æterno fuisse,effectum autem eius nõ ab ęterno,sed tunc cùm ab æterno disposuit. Ex quo etiam patet q; etsi deus sit sufficiens causa productionis rerum in esse: non tamen oportet quòd eius effectus æternus ponatur eo existente æterno,vt tertia ratio concludebat:posita enim causa sufficiente ponitur eius effectus, nõ autem effectus extraneus à causa:hoc enim esset ex insufficientia causæ,ac si calidum non calefaceret: proprius autem effectus voluntatis est vt sit hoc quòd voluntas vult: si autem aliquid aliud esset quàm voluntas velit, non poneretur effectus proprius causæ, sed alienus ab ea:voluntas autem(sicut dictum est) sicut vult hoc esse tale, ita vult hoc esse tunc: vnde oportet ad hoc quòd voluntas sit sufficiens causa, quòd effectus sit quando voluntas est vt sit, & quando voluntas effectũ esse disposuit.In his autem quæ à causa naturaliter agẽte procedunt,secus est:quia actio naturæ est secundum quòd ipsa est:vnde ad esse causæ,sequi oportet effectum:vo- Solutio secundæ rationis.
luntas autem agit non secundum modum sui esse, sed
suntas autem agit non secundum modum sui esse, sed
luntas autem agit non secundum modum sui esse, sed
secundum modum sui propositi: & ideo sicut effectus
naturalis agentis sequitur esse agentis,si sit sufficiens:ita
effectus agentis per voluntatem sequitur modum pro- Solutio quartæ rationis.
positi. Ex his etiam patet quòd diuinæ voluntatis non
retardatur effectus,quanuis non semper fuerit,volun-
tate de eo existente,vt quarta ratio proponebat:nã sub
voluntate diuina cadit nõ solùm quòd eius effectus sit,
sed

Universidad de Deusto
Biblioteca

Solutio quintæ rationis.

sed quòd tunc sit: hoc igitur volitum quod est tunc creaturam esse, non retardatur, quia tunc incepit creatura esse, quando deus ab æterno disposuit. Non est autem ante totius creaturæ inchoationem diuersitatem aliquam partium alicuius durationis accipere, vt in quinta ratione supponebatur, nam nihil mensuram non habet, nec durationem, dei autem duratio quæ est æternitas, non habet partes, sed est simplex omnino, non habens prius & posterius, cùm deus sit immobilis, vt in primo ostensum est. † non est igitur comparare inchoationem totius creaturæ ad aliqua diuersa signata in aliqua præexistente mensura ad quę initium creaturarum similiter & dissimiliter se posset habere vt oporteat rationem esse apud agentem quare in hoc signato illius durationis creaturam in esse produxerit, & non in alio præcedenti vel sequenti, quæ quidem ratio requireretur si aliqua duratio in partes diuisibilis esset præter totam creaturam productam, sicut accidit in particularibus agentibus à quibus producitur effectus in tempore, non autem ipsum tempus, deus autem simul in esse produxit & creaturam & tempus, non est igitur ratio quare nunc & non prius, in hoc consideranda, sed solum quare non semper. † Sicut per simile in loco apparet, particularia enim corpora sicut in tempore determinato, ita etiam in loco determinato producuntur: & quia habent extra se tempus & locum à quibus continentur, oportet esse rationem quare magis in hoc loco & in hoc tempore producuntur, quàm in alio: in toto autem cælo (extra quod non est locus, & cum quo vniuersalis locus omnium producitur) non est ratio considerandа quare hoc & non ibi constitutum est. Quam rationem quia quidam considerandam putabant, deciderunt in errorem, vt ponerent infinitum in corporibus, & similiter in productione totius creaturæ extra quam non est tempus, & cum qua tempus simul producitur: non est attendenda ratio quare nùc & nõ prius, vt per hoc ducamur ad concedendam temporis infinitatem: sed solùm quare non semper, vel quare post non esse vel cum aliquo principio. † Ad hoc autem inquirendum sexta ratio inducebatur ex parte finis, qui solus inducere potest necessitatẽ in his quæ voluntate aguntur: finis autem diuinæ voluntatis non potest esse nisi eius bonitas: non autem agit propter hunc finem producendam in esse, sicut artifex agit propter constitutionem artificiati: cùm bonitas eius sit æterna & immutabilis, ita quòd ei nihil accrescere potest. Nec etiam potest dici quòd propter eius melioratione deus agat. Nec etiam agit propter hunc finem acquirendum sibi: sicut rex pugnat vt acquirat ciuitatem: ipse enim est sua bonitas. Restat igitur quòd agat propter finem inquãtum effectum producit ad participationem finis: in producendo: igitur res sic propter finem vniformis habitudo finis ad agentem non est consideranda vt ratio operis sempiterni: sed magis est attendenda habitudo finis ad effectum qui sit propter finem: vt taliter producatur effectus qualiter conuenientius ordinetur ad finem: vnde per hoc quòd finis vniformiter se habet ad agentem, non potest concludi quòd effectus sit sempiternus. † Nec est necessarium effectum diuinũ semper fuisse, propter hoc quòd sic conuenientius ordinetur ad finem, vt septima ratio procedere videbatur: sed conuenientius ordinatur ad finem, propter hoc quod est non semper fuisse: omne enim agens producens effectum in participationem suæ formæ intendit in eo inducere suã similitudinem. Sic igitur diuinæ voluntati conueniens fuit in suæ bonitatis participationem creaturam producere, vt sua similitudine diuinam bonitatem repræsentaret: non autem potest esse talis repræsentatio per modum æqualitatis: sicut effectus vniuocus suam causam repræsentat, vt sic oporteat ab infinita bonitate æternos effectus produci: sed sicut excedens repræsentatur ab eo quod excediturr. Excessus autem diuinæ bonitatis supra creaturam per hoc maximè exprimitur, quòd creaturæ non semper fuerunt: ex hoc enim appareat expressè, quòd omnia alia præter ipsum, cum habeat sui esse authorem: & quòd virtus eius non obligatur ad huiusmodi effectus producendos: sicut natura ad effectus naturales: & per consequens quòd est voluntate agens & intelligens: quorum contraria quidam posuerunt æternitatem creaturarum supponentes. Sic igitur ex parte agentis nihil est quod æternitatem creaturarum nos ponere cogat.

†Cap.15.

De hac ratione vide beatũ Aug. de ciuit. dei cap.5.

†Responsio ad sextam rationem.

†Responsio ad septimã rationem.

Super cap. 35.

POsitis rationibus eorum qui æternitatem mundi probare voluerunt, ad earum solutionem accedit Sanctus Thomas. Circa quod tria facit, sicut & rationes soluẽdæ in triplici differentia sunt. Primò ergo rationes ex parte dei sumptas soluit. Et ad primam inquit, quòd non oportet deum mutari per se aut per accidens ex inceptione effectus eius de nouo: cùm sua actio non sit nouа, sed sit ei is essentia: nouitas enim effectus indicat mutationem agentis inquantum demonstrat nouitatem actionis.

Ad secundam ait, quòd licet actio diuina sit æterna, non tamen oportet vt eius effectus sit æternus, quia deus voluntariè agit in rerũ productione, non quòd sit aliqua actio media inter actum volitatis eius & effectum, sed suum intelligere & velle est suum agere: effectus autem ab intellectu & voluntate sequitur secundum determinationem intellectus, & imperium voluntatis: per intellectum autem præscribitur rei faciendæ tempus: & ideo nihil prohibet dicere actionem dei ab æterno fuisse: effectum autem eius non ab æterno, sed nunc cùm ab æterno disposuit.

CIRCA id quod dicitur, quòd quamuis actio diuina sit æterna, tamen non est necesse vt effectus sit æternus, quia suum agere est suum intelligere & velle, &c. dubium occurrit, quia si intelligere & velle diuinum est ipsum agere, sequitur quòd ipsum velle, rem, sit ipsam producere: producere autem non est absque termino productionis, aut in esse, aut in fieri: ergo nõ possunt stare simul, quòd actio diuina sit æterna, & tamen effectus non sit æternus.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd differt actio immanens intellectus & voluntatis ab actione transeunte, quia actio immanens nõ requirit actualem existentiam sui obiecti, eò quòd possit in non existens ferri: possum enim intelligere & velle quod non est in actu: cùm enim talis actio sit perfectio tantùm agentis, non autem passi aut termini, sufficit vt obiectum sit in ipso intelligente secundum esse spirituale. Actio autem transiens, quia perficit passum veluti eius forma, ideo non potest esse nisi sit ipsum passum in quo recipiatur, & per consequens nisi sit esse ipsius effectus saltem secundum esse imperfectum & in fieri. Et ideo nõ potest esse vt actio transiens sit æterna, & tamen eius effectus non sit æternus secundum aliquod esse, præsertim cùm talis actio sit materialiter idem cum suo termino: sed bene potest actio immanens æterna esse, effectu non existente æterno. Accidit autem decepio in hac obiectione, quia cùm dicitur quòd velle diuinum est ipsum agere, existimatur ipsum diuinum velle ad modum actionis transeuntis in aliquod passum receptæ, cùm tamen non sit actio transiens. Sed deceptio hæc tollitur si consideretur quòd ipsa actio immanens in operante sit secundum se efficax ad effectum extrinsecum producendi, ita vt nulla alia operatio ad effectum præter ipsam requiratur: tunc enim apparet cùm actio immanens quæ est velle non de necessitate, requirat coexistentiam sui obiecti, quod potest esse actio æterna, & tamen effectus æternus non erit. Vnde inquit San. Thomas quòd si velle artificis esset per se efficax ad effectum producendum, tanquam scilicet nullam aliam requirens actionem, sequeretur ab antiqua voluntate nouus effectus nulla non actione existente: esset enim effectus non quandocunque esset ipsum velle, sed quando voluntas vellet vt esset. Ad obiectionẽ ergo dicitur primò, quòd vtique ipsum velle quantum ad substantiam actionis est ipsum producere: & cùm dicitur quòd producere non est absque termino productionis, dicitur quòd loquendo semper de ipso producere quantum ad substantiam actionis illud est verum de productione quæ est actio transiens in exteriorem materiam, non autem de actione immanente. Dicitur secundò, quòd si loquamur de producere non tantùm materialiter, sed etiam formaliter sumpto, & similiter de velle formaliter, sic velle non est producere. Nam producere supra velle addit respectum in agente ad effectum productum: vnde licet substantia ipsius productionis sit æterna, sicut & velle, non tamen ab æterno habet rationem huius quod dico producere, quia respectus agentis ad effectum in ipso producere connotatus non est æternus, sed temporalis: sicut & respectus producti ad ipsum producentem: sic etiam conceditur quòd producere non est absque termino, quia talis respectus in agente existens terminum coexigit. Sed hoc modo non loquitur Sanctus Thomas de producere, cùm inquit quòd ipsum velle & intelligere est ipsum facere: loquitur enim de ipso quantum ad substantiam factionis, non autem quantum ad respectus connotatos, quia & obiectio ad quam respondet, de factione materialiter sumpta & quo ad substantiam, non autem formaliter quo ad omnes respectus connotatos procedebat. Ad tertiam obiectionem dicit primò quòd posita causa sufficiente ponitur eius effectus, non quidem extraneus: sed proprius: & ideo cùm proprius effectus voluntatis sit, vt sit hoc quod voluntas vult, velit autem vt hoc sit tunc, oportet ad hoc quòd voluntas sit sufficiens causa, vt effectus sit quando voluntas est vt sit, & quando voluntas effectum esse disposuit.

Dicit secundò, quòd in hoc differt causa naturalis à voluntaria, quòd ad esse causæ naturalis sequi oportet effectum, quia actio naturæ est secundum quòd ipsa est: non autem ad esse causæ voluntariæ, quia voluntas agit non secundum modum sui esse, sed secundum modum sui proposíti. Vnde cum deus sit agens per voluntatem, licet sit sufficiens causa, & sit æternus, non tamen oportet quòd eius effectus ponatur æternus.

†Cap.30. huius lib.

Quomodo agens naturale & voluntarium distinguatur.

CIRCA differentiam causæ naturalis & voluntariæ, quia videlicet naturalis agit secundum quòd est, voluntaria autem secundũ modum sui positi, dubitatur, quia deus in productione creaturarum est agens voluntarium, & tamen agit secundũ quòd est. Nam prima quæst. 45. articulo sexto, dicitur, quòd creare conuenit deo secundũ suum esse, quod est eius essentia.

Respondetur quòd aliquam causam agere secundum quòd est, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quòd ipsa substantia rei secundum quam est absolutè sumpta, sit sibi principium primum agendi, & sic conuenit causæ naturali agere secundum quòd est, non autem causæ voluntariæ. Alio modo quòd ipsa substantia sit quidem principium agendi tanquã id quod communicatur, sed non primum, imò tantùm vt substat imperio voluntatis, & conceptioni

ceptioni intellectus: & sic agere secundum quòd est, conuenire potest alicui agenti voluntario. Deus ergo agit secundum suum esse secundo modo non autem primo modo: ideo non sequitur quòd sit agens naturale: & est simile ac si diceremus de igne, si seipsum voluntariè communicaret, quòd ignire secundum suam essentiam, quia sua essentia esset principium igniendi non absolutè, sed vt per voluntatem & intellectũ determinaretur: esset enim voluntas primum principium imperans, essentia autem principium tanquam forma communicata per intellectum & voluntatem, ita est in deo.

Ad quartam patet per idem quòd diuinæ voluntatis non retardatur effectus quamuis non semper fuerit voluntate existente, quia sub voluntate diuina cadit non solùm quòd eius effectus sit, sed quòd tunc sit quando deus ipsum esse disposuit.

Quomodo effectus diuinæ voluntatis non retardatur.

ADVERTENDVM, quòd tunc dicitur effectus agentis retardari, quando protrahitur eius productio vltra mensuram in qua produci deberet causæ conditione secundum se considerata: quando autem causalitas causæ agentis habet pro effectu proprio non solùm quòd res sit, sed etiam quòd tali tempore, aut in tali duratione sit, quantumcunque existente causa effectus nondum ponatur in actu, sed ponatur in actu in mensura sequenti, aut posteriori quæ ab ipsa causa est statuta illi effectui & præordinati, non dicitur retardari talis effectus, quia non protrahitur vltra causæ dispositionem: euenit enim in illa mensura in qua agens voluit ipsum euenire. Ad quintum dicitur, primò quòd ante totius creaturæ inchoationem non est aliquam diuersitatem partium alicuius durationis accipere, vt ratio supponit, vt oporteat rationem esse apud agentem, quare in hoc signato illius durationis creaturam in esse produxerit, & non in alio præcedenti vel sequenti. Dicitur secundò, quòd deus simul in esse produxit & creaturam & tempus, & ideo non est ratio quare nunc & non prius in hoc consideranda, sed solùm quare non semper.

ADVERTENDVM, quòd San. Thomas ex ista responsione vult negare illam consequentiam. Voluntas dei æqualiter se habet ad producendam creaturam per totam æternitatem quantum est ex ipsa æternitate, igitur aut est de hoc quòd nunquam creatura sub æternitate eius constituatur, aut quòd semper: potest enim esse de hoc quòd constituatur sub æternitate tanquam sub mensura inadæquata non semper, sed in principio temporis simul cum creatura producti, & ex aliquo, id est, ex sua bonitate potest sumi ratio quare non semper creaturam voluit esse, licet ex ipsa diuersitate æternitatis sumi non possit.

SED circa istam responsionem dubium occurrit. Videtur enim quòd oporteat, si aliquid productum sit à deo, quòd semper sit sub æternitate. Nam si non est semper sub æternitate, ergo est post æternitatem: ergo duratio sua succedit æternitati, hoc autem est impossibile, quia sequeretur æternitatem esse durationem finitam. Duratio enim cui alia succedit, est terminata, ex illa saltem parte qua sibi succeditur, ergo &c. Respondetur & dicitur primò, q̃ in hac obiectione accidit decepio: quia imaginamur æternitatem aut habere in se successionem, aut aliam durationem ad ipsam succedere, sicut dies succedit dei, & hora horæ: quæ imaginatio falsa est, cùm æternitas indiuisibilis existens & interminata, omnem aliam durationem complectatur. Dicitur secundò quòd durationem aliquam esse post æternitatem, & illi succedere dupliciter potest intelligi. Vno modo positiuè, quasi sint duæ durationes inter quas sit successio, & vna sit prius tantùm, & altera posterius: & ad hunc sensum nulla duratio rei productæ est post æternitatem. Alio modo negatiuè: quia videlicet non fuit, cum æternitate sine principio, sed fuit esse initium habuit: & ad hunc sensum cõceditur quòd duratio rei à deo productæ est post æternitatem: & prima consequentia admittitur, sed negatur secunda, nisi cõsequens illarum similiter negatiuè accipiatur: improbatio autem illius consequentis probat quòd duratio nulla positiuè ad primum sensum æternitati succedit, sed ex hoc non sequitur quòd res semper fuerit. Non enim habuit esse quandocunque æternitas fuit. Ad sextum dicitur, quòd in producendo res propter finem ab ipsis participandum, vniformis habitudo finis ad agentem non est consideranda, vt ratio operis sempiterni, sed magis est attendenda habitudo finis ad effectum qui sit propter finem, vt taliter producatur effectus, qualiter conuenienter ordinetur ad finem: ideo vniformitas finis ad agentem non infert effectum esse sempiternum.

ATTENDENDVM, quòd licet diuina bonitas in se semper sit vniformis & etiam in comparatione ad diuinam voluntatem, res tamen productæ ad participandum ipsam, non vniformiter ad ipsam comparantur, nec eadem res in quacunque dispositione eodem modo se habet ad eam: sed vno modo se habens conuenientius quàm alio se habens modo, ad illam ordinatur. Vnde quia conuenientius manifestatur diuina bonitas, si creatura cum aliqua inceptione ipsam participet, quàm si ab æterno: ideo ex hoc potest sumi ratio creationis rerum in tempore, non obstante diuinæ bonitatis vniformitate in se & in ordine ad voluntatem diuinam, quæ immutabilis est, vt patet ex sequenti responsione. Ad septimam negatur consequentia, quia repræsentatio diuinæ bonitatis per creaturam, non potest esse per modũ æqualitatis, vt oporteat ab infinita bonitate æternos effectus produci.

Solutio rationum sumptarum ex parte rerum factarum. Cap. 36.

†Responsio ad primam rationem. Cap.33.

SImiliter etiam nec ex parte creaturę est aliquid quod nos ad eius æternitatem ponendam de necessitate inducat.

Necessitas enim essendi quæ in creaturis inuenitur, (ex quo prima ratio sumitur) est necessitas ordinis, vt in præcedentibus est ostensum: necessitas autem ordinis non cogit ipsum cui talis inest necessitas, semper fuisse, vt ostensum est suprà. † Licet enim substantia cæli per hoc q̃ caret potentia ad non esse, habeat necessitatem ad esse, non tamẽ necessitas sequitur eius substantiam: vnde substãtia eius iam in esse instituta, talis necessitas impotentialitatem nõ essendi inducit: non autem facit esse impossibile cælum non esse in consideratione qua agitur de productione substãtiæ ipsius. Similiter etiam

Ad secundã rationem.

Ad tertiam rationem.

Ad quartã rationẽm.

Ad quintã rationem.

Ad sextam rationem.

†Tex.c. 60. Ad septimã rationem.

Super cap. 36.

SEcundo loco respondet ad rationes quæ ex parte rerũ factarũ sunt sumptæ. Ad primam enim dicit q̃ necessitas essendi quæ est in creaturis, est necessitas ordinis: talis autem necessitas non cogit ipsum cui inest, semper fuisse: quia enim non sequitur eius substantiam talis necessitas, ideo impossibilitatem essendi inducit subiecto iam constituto in esse, non autem aliter.

Sed contra hanc responsionem dubitatur: videtur enim implicari contradictio cùm dicitur quòd necessitas essendi quæ est in creaturis, est necessitas ordinis, non tamen sequitur substantiam rei. Nam ista necessitas essendi, est necessitas ordinis, quia est necessitas per ordinem ad causam formalem, scilicet aut quia ipsa res est forma tanti non in materia existens, aut quia forma implet totam capacitatem materiæ, vt supertus patuit: sed quod consequitur formam rei, consequitur eius substantiam, cùm forma sit de substantia rei, & in separatis à materia ipsa forma sit rei substantia: ergo huiusmodi necessitas ordinis sequitur substantiam rei: ergo repugnat q̃ sit necessitas ordinis huiusmodi, & non consequatur substantiam rei.

Respondetur dupliciter suppositis huius textus veritate. Primò quòd duobus mo-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quomodo huius modis aliquid consequi potest substantiam rei, scilicet aut absolutè consideratam, aut iam constitutam in esse. Quod consequitur primo modo, est de eius ratione, aut propria passio, & tale æternaliter conuenit rei secundum esse intellectuale saltem secundum apprehensionẽ intellectus diuini: in huiusmodi enim propositionibus est tantum necessitas ordinis prædicati ad subiectum: ista enim est æternæ veritatis, homo est rationalis: & ista, homo est risibilis, secundum naturam terminorum considerata. Quod autem consequitur secundo modo, nõ conuenit rei æternaliter, nisi ipsa res ab æterno sit. Cùm ergo aliquid creatum habet necessitatem essendi in ordine ad formam, illa necessitas consequitur naturam secundo modo, scilicet vt ià constituta in esse, quia sic constituta est in esse vt non habeat potentiam ad nõ esse: non autem primo modo, vt necessarium sit esse æternaliter illi conuenire.

necessitas el essendi in ordine ad formã, substantiam rei cõsequatur.

Respondeti potest secundò, q; ista necessitas essendi consequitur quidem substantiã rei in genere causæ formalis, non autẽ in genere causæ efficientis, quasi scilicet res à se habeat necessitatẽ essendi, & non ab alia causa effectiua, cùm non habeat esse ex se, sed ab alio: & ideo posita substantia in actu talis necessitas ipsam sequitur, sicut effectus formalis suã formã consequitur. Non autẽ oportet vt res ab æterno sit, eo q; ex voluntate producentis eius esse dependeat, non autẽ ex se effectiuè necessitatẽ essendi habeat. Et sic patet nullam esse contradictionẽ. Puto tamẽ textum hunc vitiatũ esse, vt ex cap. 30. & 31. ad quæ loca se remittit San. Thomas, patere potest. Non enim debet habere, nõ tamẽ eius necessitas sequitur eius substantiã, sed sic, eius tamẽ necessitas sequitur eius substantiã, & sic responsio clara remanet. Si enim necessitas substantiã sequitur, nõ potest rei cõuenire nisi ipsa substãtia posita in actu, & ideo ex ipsa nõ potest argui q; substãtia nõ inceperit esse per agens diuinum.

Ad secundum dicit, quòd virtus essendi semper, præsupponit substantiæ productionem: ideo consequentia non tenet.

PRO maiori intelligentia huius responsionis sciendum ex doctrina San. Thomæ potentia, quæst. 1. 3. arti. 17. secundum, quòd nulla virtus essendi aut operandi respicit præteritum, sed præsens aut futurum: nihil enim habet virtutem vt aliquid fecerit, sed vt nunc aut in posterum aliquid faciat: ideo bene hic dicitur, quòd virtus essendi semper præsupponit substantiæ productionem, & non arguit rei sempiternitatem.

Virtus producendi an respiciat præteritum.

SED occurrit dubium, quia virtus quę nũc est respectu alicuius præsentis aut futuri, potest esse eadem quæ fuit causa eius quòd nunc est præteritum, sicut potest esse quòd eadẽ virtus qua ignis calefacerè potest ligni, calefecerit lapidem: sic ergo virtus essendi respicere potest etiã præteritũ tanquã effectum iam productum: verũ enim est q; virtus quæ dat nũc esse cælo formaliter, & dabit in futurũ, dedit etiam esse in præterito: & sic ſi aliquid habet virtutẽ vt sit semper, sequitur q; per virtutẽ qua nũc est, etiã ser per fuerit in præterito: res enim tanditu habet esse, quandiu eius virtus essendi se extendit. Et sic per hanc responsionẽ non videtur argumento esse satisfactum. Respondetur q; licet virtus materialiter sumpta possit respicere præteritum materialiter, quia videlicet per ipsam res aliqua producta fuit, nõ tamen virtus formaliter sumpta, vt scilicet respicit producibile, præteriti respicit formaliter, id est, sub ratione producibilis per eam: nihil enim habet virtutẽ ad producendũ rem quę præterit, neq; res præterita producibilis rationem habere potest, vt scilicet produci possit id quod est præteriti, inquantũ huiusmodi. Et si aliquid per virtutẽ suam produxit in tẽpore prætẽto aliquem effectũ, tunc tẽpus quãdo produxit, non erat præteritũ, sed præsens. Similiter non potest aliquid producere in tempore præcedente esse virtutis: oportet enim virtutẽ aut simul tempore esse cum effectu, aut prius: non autem posterius. Ideo virtus essendi, vt productiua esse formaliter, non respicit esse vt præteritum, sed vt præsens, aut vt futurum, licet ipsa eadem formã esse possit à qua in tempore præterito res fuit, & nunc est, ac in futurum erit: sed quando fuit causa essendi in tempore nunc nobis præterito & virtuti, illud tempus præsens erat, non præteritũ. Ex quibus patet, quòd virtus essendi necessariò præsupponit substantiæ productionem, cùm non possit virtus formæ causare esse tanto aut tanto tempore nisi sit in actu in tempore in quo causat: non enim potest virtus causare quãdo non est, quia virtus præteritum nullo modo respicit. Cùm ergo arguitur eadem virtus potest produxisse aliquid in præteritum, quæ nunc producit aliquid in præsenti, aut in futuro producet: ergo si aliquid habet virtutem vt sit semper, sequitur vt per virtutẽ qua nũc est, fuerit semper: negatur consequentia: & cùm probatur, quia tãdiu res habet esse, quandiu virtus essendi se extendit: dicitur q; hoc assumptum nõ probat consequentiam: virtus enim semper essendi non se extendit ad præteritum, scilicet vt possit aliquid causare in tempore præterito, sed tantùm ad futurum: ideo ex ipsa bene sequitur q; habens talem virtutem, quantũ est ex se, semper in futurum erit, non autem quòd ab æterno fuerit, nisi supponatur ipsam virtutẽ essendi ab æterno fuisse. Propter hoc bene inquit San. Tho. q; cùm de productione substãtiæ cæli agitur, talis virtus essendi, sempiternitatis sufficiens argumentum esse non potest. Ad tertiam negat assumptum. Nec probatio valet: quia vt ex supradictis patet, absq; mutatione dei agentis potest esse quòd nouum agat, & non sempiternum.

Ad quartam negat consequentiam, quia naturalis agentis intentio ad speciem perpetuitatẽ præsupponit naturalia agentia iam producta. Ad quintam, quæ est Aristotelis 8. phyſi. negat assumpti: ad cuius probationẽ inquit, quòd magis sempiternitatẽ motus supponit quàm probet: quia non oportet omne instans esse principium, & finẽ, nisi omne signum in tẽpore acceptum sit medium inter prius & posterius in motu, quod est ponere motum sempiternum: vnde ponens motum non esse sempiternum, potest dicere primum instans temporis esse principium futuri, & nullius præteriti finẽ. Ad sextam, quæ etiam Arist. est, negat assumptum: ad cuius probationem inquit, quòd cùm ponitur prius non esse tempus quàm esse, ly prius non ponit aliquam partem temporis in re, sed solùm in imaginatione: ideo non sequitur, quòd si ponitur tempus non esse, ponatur esse. Ad septimam dicitur, quòd veritas illarum propositionum habet necessitatẽ ordinis prædicati ad subiectum, ideo non cogit aliquam rem esse semper, nisi forte in intellectu diuino, apprehendente videlicet earum veritatem ab æterno.

Solutiones rationum sumptarum ex parte factionis rerum. Cap. 37.

†Responsio ad primam rationem factam in Cap. 34.

RESTAT autem ostendere q; nec ex parte productionis rerũ aliqua ratio sumpta cogere possit ad idem. Cõmunis enim philosophorũ positio ponentiũ ex nihilo nihil fieri, † (ex qua prima ratio procedebat) veritatẽ habet secundum illud fieri quod ipsi considerabant: quia enim omnis nostra cognitio à sensu incipit, qui singulariũ est: à particularibus cõsiderationibus ad vniuersales cõsideratio humana profecit: vndę principiũ rerũ perquirentes, particulares factiones entiũ tantũ considerauerunt: inquirentes qualiter vel hic ignis vel hic lapis fiat: & ideo primi magis extrinsecè q̃ oporteret fieri rẽ considerantes, posuerunt rem fieri solùm secundũ quasdam accidẽtales dispositiones, vt rarũ, densum, & huiusmodi: dicentes per consequens fieri nihil esse nisi alterari: propter hoc q; ex ente in actu vnũquodq; fieri intelligebant. Posteriores verò magis intrinsecè rerũ factionẽ cõsiderãtes, ad fieri rerũ secundum substantiã processerunt, ponentes quòd nõ oportet aliquid fieri ex ente in actu nisi per accidẽs, sed per se ex ente in potentia: hoc autem fieri quod est entis ex qualicũque ente, est factio particularis entis: q; quidẽ fit inquantũ est ens hoc: vt homo vel ignis: non autẽ inquantũ est ens vniuersaliter: ens enim prius erat quod in hoc ens transmutatur. Profundius autem ad rerũ originẽ ingredientes considerauerũt ad vltimum totius entis creati ab vna prima causa processionem: vt ex rationibus hoc ostendentibus supra positis patet. In hac autẽ processione totius entis à deo, nõ est possibile fieri aliquid ex aliquo alio præiacente: nõ enim esset totius entis creati factio: & hanc quidẽ factionẽ non attigerunt primi naturales, quorũ erat cõmunis scientia ex nihilo nihil fieri: vel si qui eam attigerunt, non proprièe nomen factionis ei cõpetere consideraverũt, cũ nomen factionis motum vel mutationẽ importet: in hac autem totius entis origine ab vno primo ente intelligi non potest transmutatio vnius entis in aliud, vt ostensum est †. propter quod nec ad naturalẽ philosophum pertinet huiusmodi rerũ originem considerare: sed ad philosophum primum qui considerat ens cõmune, & ea quæ sunt separata à motu: nos tamen sub quadam similitudine etiã ad illam originẽ nomen factionis trãsferimus; vt dicamus ea facta, quorumcumque essentia vel natura ab alijs originem habet. Ex quo patet quòd nec secunda ratio de necessitate concludit quæ ex ratione motus sumebatur: nam creatio mutatio dici nõ potest, nisi secundum metaphoram, prout creatũ consideratur habere esse post nõ esse: ratione cuius aliquid ex alio fieri dicitur etiam eorũ quæ inuicem transmutationem non habent: ex hoc solo quòd vnum eorum est post alterum, sicut dies ex nocte: nec ratio motus inducta ad hoc aliquid facere potest: nã quod nullo modo est, non se habet aliquo modo vt possit concludi q; quando incipit esse, alio modo se habeat nunc quàm prius. Ex hoc etiam patet quòd non oportet aliquam potentiam passiuam præcedere esse totius entis creati, vt tertia ratio concludebat: hoc enim est necessarium in illis quæ per motum, essendi principium sumunt, eò quòd motus est actus existentis in potentia: possibile autem fuit ens creatum esse antequam esset per potentiam agentis, per quam & esse incepit, vel propter habitudinem terminorum in quibus nulla repugnantia inuenitur: quod quidem possibile secundum nullã potentiam dicitur, vt patet per philosophũ in quinto Metaph. †hoc enim prædicatũ quod est esse, non repugnat huic subiecto quod est mundus vel homo, sicut commensurabile repugnat diametro: & sic sequitur quòd non sit impossibile esse: & per consequens quòd sit possibile esse antequam esset etiã nulla potentia existente. In his autem quę per motum fiunt, oportet prius fuisse possibile per aliquam passiuam potentiam, in quibus Philosophus in 7. Metaph. † hac vtitur ratione. Patet igitur etiam ex hoc quòd nec quarta ratio ad propositum concludit. Nam fieri non simul, est causa esse rei in his quæ per motum fiunt, in quorũ fieri successio inuenitur: in his autẽ quæ non fiunt per motũ, non prius est fieri quàm esse. Sic igitur euidenter apparet quòd nihil prohibet ponere mundũ non semper fuisse: quod fides catholica ponit Gen. primo. In principio creauit deus cælum & terram: & Prouerb. 8. de deo dicitur, Antequam quicquam faceret à principio, &c.

†Cap. 17.

Ad secundã rationem.

Ad tertiam rationem.

†Tex. c. 17.

†Tex. ca. 22.

Ad quartã rationem.

Autho. fals. scrip.

Super

Super cap. 37.

TERtio loco respondetur rationibus sumptis ex parte factionis rerum. Ad primum enim dicitur primò, quòd ex nihilo nihil fieri, habet veritatem in factione particulari, de qua philosophi considerabant: non autem in productione totius entis. Dicitur secundò, quòd nomen factionis propriè, ſi vniuersali rerum productioni non conuenit, cùm tale nomen motum vel mutationem importet: licet ad illam originem per quandam similitudinem transferatur, vt dicamus ea facta quorum natura ab aliis originem trahit.

ADVERTENDVM autem (vt superius tangebatur) quòd factio aliqua potest dici particularis dupliciter. Vno modò per comparationem ad primum & per se terminum factionis: & sic dicitur factio particularis, cuius primo & per se terminus est ens particulare: vniuersalis autem, cuius primo & per se terminus est aliquod vniuersale. Alio modo per comparationem ad partes essentiales termini materialiter producti, & sic dicitur factio particularis per quam non sunt omnes partes termini, sed aliquæ: vniuersalis autẽ, per quam omnes rei partes producuntur. Si primo modo accipiamus particularem factionem, creatio non est factio particularis, sed vniuersalis, quia esse absolutè & illimitatè sumptum, est terminus formalis creationis primò & per se, non autem secundum aliquam particularem rationẽ sumptum. Si enim accipiamus secundo modo, sic creatio, non est factio particularis, sed vniuersalis, quia per ipsam non producitur tantùm forma rei, vt in aliis factionibus quæ materiam præsupponunt, accidit, sed omnes rei creatæ partes, tam scilicet materia quam forma producuntur.

Ad hunc sensum inquit San. Thomas creationem non esse particularem, sed vniuersalem factionem. Ad secundum dicitur primò, quòd creatio non est mutatio nisi secundum metaphoram. Dicitur secundò, quòd id quod nullo modo est, non se habet aliquo modo, vt possit concludi quòd quando incipit esse, alio modo se habeat nunc, & prius: ideo ratio non sequitur.

Dupliciter potest accipi aliquid non eodem modo se habere nunc & prius.

CONSIDERANDVM cùm dicitur in argumento, omne quod de nouo incipit esse, non eodem modo se habet nunc, & prius: & quòd omne tale oportet esse aliquo modo mutatum: quòd hoc quod dico non eodem modo se habere nunc & prius: licet quantum ad vocem negationem dicat, tamen quantum ad sensum potest accipi simpliciter negatiuè, & potest accipi etiam affirmatiuè. Si negatiuè accipiatur, ad hoc vt aliquid non eodem modo se habeat nunc & prius, sufficit vt nunc modum aliquem habeat quem prius non habuit: & sic quod nullo modo fuit ante hoc instans, & in hoc instanti est, potest dici non eodem modo se habere nunc & prius: si enim prius nullo modo erat, manifestum est quòd non erat modo quo nunc est: & sic quod creatur, non eodẽ modo se habet nunc & prius. Sed hoc non est idem quod mutari, accipiendo propriè mutationem. Si autem accipiatur affirmatiuè, tunc dicitur non eodem modo se habere nunc & prius, quod nunc habet vnum modum, & prius habebat alium modum: & hoc est propriè mutari: quod enim mutatur, à modo imperfecto ad perfectiorem tendit, aut econuerso. Sed hoc non conuenit nisi ei quod prius aliquo modo est: quod enim nullo modo est, vt inquit San. Thomas, non est alio modo: & sic quod creatur, non potest dici quòd non eodem modo est nunc & prius affirmatiuè: non enim prius aliquo modo erat. Propter hoc Sanct. Thomas respondendo vt verum sensum in quo procedebat argumentum acciperet, negauit id quod creatur, alio & alio modo se habere nunc & prius, affirmatiuè accipiendo, quod in argumento negatiuè quantum ad vocem fuerat acceptum.

Ad tertium dicitur, quòd eas creatum antequam esset, fuit possibile per potentiam agentis vel propter habitudinem terminorum, non autem per aliquam potentiam passiuam in entibus: quia hoc in illis tantùm necessarium est quæ per motum essendi principium sumunt.

Ad quartam dicit quòd in iis quæ non fiunt per motum, non prius est fieri quàm esse: sed bene in iis quæ fiunt per motum: & ideo non oportet vt talia habeant aliquid subiectum præexistens. Confirmat postremò Sanctus Thomas principale propositum Author. Gen. 1. In principio creauit, &c. & Prouerb. 8. Antequam quicquam faceret, &c.

Rationes quibus conantur aliqui ostendere mundum non esse æternum, & solutiones earum.

Cap. 38.

SVnt autem quædam rationes à quibusdam inductę ad probandum mundum non semper fuisse, sumptæ ex his. Deum enim esse omnium rerum causam, demonstratum est: causam autem oportet duratione præcedere ea quæ per actionẽ causæ fiunt.

2 Item, cùm totum ens à deo sit creatum, non potest dici factum esse ex aliquo ente: & sic relinquitur quòd sit factum ex nihilo: & per consequens quòd habeat esse post non esse.

3 Adhuc, quia infinita non est transire: si autem mundus semper fuisset, essent iam infinita pertransita: quia quod præteritum est, pertransitum est: sunt autem infiniti dies vel circulationes solis præteritæ, si mundus semper fuit.

4 Præterea, sequitur quòd infinito fiat additio: cùm ad dies vel circulationes præteritas quotidie de nouo addatur.

5 Amplius, sequitur quòd in causis efficientibus sit procedere in infinitum, si generatio fuit semper, quod oportet dicere mundo semper existente: nam filij causa est pater: & huius alius, & sic in infinitum.

6 Rursus, sequetur quòd sint infinita scilicet infinitorum hominum præteritorum animæ immortales.

Solutio præmissarũ rationum.

Has autem rationes quia vsquequaque non de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant: sufficit tangere solùm, ne videatur fides catholica in vanis rationibus constituta, & non potius in solidissima dei doctrina: & ideo conueniens videtur ponere qualiter obuietur eis per eos qui æternitatem mundi posuerũt.

Ad primam

Quod enim primò dicitur, agens de necessitate præcedere effectum qui per suam operationem fit: verum est in his quæ agunt aliquid per motum, quia effectus non est nisi in termino motus: agens autem necesse est esse etiam cùm motus incipit: in his autem quæ in instanti agunt, hoc non est necesse: sicut simul dum sol est in puncto orientis, illuminat nostrum hemisphærium.

Ad secundã

Quod etiam secundò dicitur, non est efficax: ei enim quod est ex aliquo aliquid fieri, contradictorium oportet dare, si hoc non detur: est non ex aliquo fieri, non autem hoc quod est ex nihilo, nisi sub sensu primi: ex quo concludi non potest quòd fiat post non esse. Quod etiam tertiò ponitur, non est cogens: nam infinitum etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione: quia sic quodlibet infinitum acceptum finitum est: quę libet igitur circulatio præcedentium trãsiri potuit, quia finita fuit: in omnibus autem simul si mundus semper fuisset, non esset accipere primam: & ita nec transitum, qui semper exigit duo extrema. Quod etiam quartò proponitur, debile est: nam nihil prohibet infinito ex ea parte additionem fieri, qua est finitum: ex hoc autem q; ponitur tempus æternum, sequitur quòd sit infinitũ ex parte ante: sed finitum ex parte post: nã præsens est terminus præteriti. Quod etiam quintò obijcitur, non cogit: quia causas agentes in infinitum procedere est impossibile secundum philosophos in causis simul agentibus: quia oportet effectum dependere ex actionibus infinitis simul existẽtibus. Et huiusmodi sunt causæ per se infinitæ: quia earũ infinitas ad causatum requiritur. In causis autẽ non simul agentibus hæc, non est impossibile secundum eos qui ponunt generationem perpetuam: hæc autẽ infinitas accidit causis: accidit enim patri sortis quòd sit alterius filius vel non filius: nõ autem accidit baculo inquantũ mouet lapidem, quòd sit motus à manu: mouet enim inquantum est motus. Quod autem de animabus obijcitur, difficilius est: sed tamen ratio non est multum vtilis: quia multa supponit: quidam namque æternitatem mundi ponentium, posuerunt etiam humanas animas nõ esse post corpus. Quidam verò quòd ex animabus nõ manet nisi intellectus separatus, vel agens secundum quosdam, vel etiã possibilis secundum alios. Quidam autem posuerunt circulationem in animabus, dicentes quòd eædem animæ post aliqua secula in corpore reuertuntur. Quidá verò pro inconuenienti non habent quòd sint aliqua infinita actu in his quæ ordinem non habent. Potest autem efficacius procedi ad hoc ostendendum ex fine diuinæ voluntatis: vt suprà tactum est: finis enim diuinæ voluntatis in rerum productione est eius bonitas, inquantum per causata manifestatur: potissime autem manifestatur diuina bonitas & virtus per hoc quòd res aliæ præter ipsum non semper fuerunt. Ex hoc enim manifestè apparet quòd res aliæ præter ipsum ab ipso esse habent, quia non semper fuerunt. Ostenditur etiam quòd non agit per necessitatem naturæ, & quòd virtus sua est infinita in agendo: hoc enim cõuenientissimum fuit diuinæ bonitati, vt rebus creatis principium duratiõnis daret. Ex his autem quæ prædicta sunt, vitare possumus diuersos errores gentilium philosophorum, quorum quidam posuerunt mundum æternum, quidam materiam mundi æternam, ex qua ex aliquo tempore mundus cœpit generari vel à casu, vel ab aliquo intellectu, aut etiam amore aut lite. Ab omnibus enim his ponitur aliquid præter deum æternum, quod fidei catholicæ repugnat.

Ad tertiam.

Ad quartã.

Ad quintã.

Ad sextam.

Cap. 35. In responsione ad septimam rationem.

Exclusio err.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 38.

VAnitum ad tertium ponuntur rationes volentium demonstrare mundum non esse æternum. Et quia non sunt demonstratiuæ rationes, licet probabilitatem habeant, ideo ponuntur etiam responsiones eorum qui æternitatem mundi posuerunt, ne videatur fides quæ ponit mundum incepisse, in vanis rationibus constituta. Circa hoc autem duo facit San. Thom. Primò ponit quandam rationem quam ipse efficaciorem putat. Quantum ad primum, tangit sex rationes. Prima est, qua oportet causam durationis præcedere effectum. Secunda est, quia totũ ens factum est ex nihilo, & per consequens necesse est quòd habeat esse post non esse. Tertia est, quia essent infinita pertransita. Quarta est, quia infinito fieret additio. Quinta est, quia in causis efficientibus procederetur in infinitũ. Sexta est, quia essent infinitæ animæ. Sed ad primam harum dicit assumptum verum esse in iis quæ agunt aliquid per motum, non autem in iis quæ in instanti agunt. Ad secundũ dicit quòd id quod creatur, fit ex nihilo, id est, non ex aliquo ente. ex hoc autem non sequitur quòd fiat post non esse.

CIRCA istam responsionem in qua videtur negare Sanct. Thomas id quod creatur, fieri post non esse: aduerte, quòd illud intelligitur secundum ordinem durationis, non autem secundum ordinem naturæ. Non enim quod creatur, habet necessariò esse post non esse posterioritate durationis, sed bene posterioritate naturæ.

Prius natura dupliciter dicitur.

SED occurrit dubium, quia illa quæ habent inter se ordinẽ naturæ tantùm, non autem durationis, sunt simul duratione: si ergo non esse præcedit esse tantùm natura, simul duratione erunt, & sic eadẽ res simul erit & nõ erit.

Respondetur quòd aliquid conuenire alteri: prius natura alio, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quia ab illo alio præsupponitur in subiecto, & necesse est illud præintelligi in tali subiecto esse: alio modo, quia si subiectum sibi soli relinqueretur, illud sibi conueniret, non autem aliud. Quæ habent ordinem naturæ, primo modo sunt simul duratione, non autem quæ habent talem ordinem secundo modo. Non esse autem dicitur conuenire rei prius natura quàm esse secundo modo, quia scilicet si sibi relinqueretur, haberet non esse, non autem primo modo: ideo ratio non sequitur. Ad tertium dicit, quòd essent quidem infinita, quorum quodlibet esset pertransitum, quia esset finitum: non autem omnia simul essent pertransita, quia transitus exigit duo extrema. Ad quartum dicit quòd nihil prohibet infinito ex ea parte qua est finitum, fieri additionem.

Ad quintum dicit quòd causas agentes in infinitum procedere est impossibile secundum philosophos in causis simul agentibus, quæ dicuntur causæ per se infinitæ, non autem in causis non simul agentibus, quæ dicuntur infinitæ per accidens.

Non est idẽ aliquã causam esse per se causam alicuius, & plures causas esse eius per se causas.

CIRCA istam responsionem aduertendũ quòd aliud est dicere aliquam vnam causam esse per se causam alicuius effectus, & aliud, plures causas vnius effectus habere inter se ordinem per se & essentialem in causando talem effectum: ad hoc enim vt aliquid sit per se causa alterius: requiritur vt nõ possit effectus nisi ab illa causa procedere loquendo de causa completa: hoc modo Sortes est per se causa Platonis, quia non potest Plato nisi à Sorte generari. Ad hoc autem vt aliquæ sint causæ per se & essentialiter ordinatæ respectu vnius effectus, requiritur quòd secunda non causet nisi vt mouetur à prima, & quòd omnes simul causent propter hoc si essent infinitæ vnius causæ effectus per se & essentialiter, oporteret infinitas actiones simul esse à quibus dependeret effectus: hoc autẽ philosophi reputant impossibile: ideo apud ipsos impossibile est aliquid dependere ab infinitis causis essentialiter ordinatis. Si autem essent infinitæ causæ quarum vna quidẽ esset per se causa alterius, sed tamen non haberent inter se essentialem ordinem in causando aliquem effectum, talis infinitas per accidens se haberet ad causatum, vt dicit Sanctus Thomas: & ideo nihil refert ad causatum huiusmodi causas infinitas esse: & hoc modo non inconuenit infinitum esse in causis agentibus: licet enim vnus homo generans habeat per se ordinem ad alium hominem generantem absolutè, & ille ad alium, & sic in infinitum, si generatio fuerit æterna: non tamen omnes homines qui præcesserunt, habent per se ordinẽ inter se ad hunc hominem generandum: non enim vnus homo generat vt est ab illo alio genitus, quia etiam si non esset ab illo genitus, posset generare: nec etiam omnes homines qui præcesserunt, simul omnes agunt ad generationem huius, cùm non omnes simul sint. Ad sextum dicit quòd non est multum vtilis hæc ratio, licet sit difficilis: & ideo diuersimodè à diuersis soluitur. Nam quidam posuerunt animam non esse post corpus, quidam verò quòd non manet de animabus nisi intellectus aut agens aut possibilis: quidam autem posuerunt animarum circulationem: alii verò nõ habent pro inconuenienti esse infinitum in actu in iis quæ ordinem non habent.

ADVERTE cùm inquit San. Thomas ipsam rationem de infinitate animarum difficilem esse, & tamen non esse multum vtilem, quòd hoc dicit quia concessis omnibus quæ supponuntur ab hac ratione, scilicet multiplicari animas ad multiplicationem hominum, & esse animam immortalem, ac etiam non dari infinitum in actu, quæ omnia videtur vera philosophia tenelis ratio est, quia ea quæ ipsa ratio supponit, non conceduntur ab omnibus: aliqui enim vnum negant, aliqui verò aliud: & ideo paruæ efficaciæ apud ipsos philosophos est: sed de hac materia inferius cap. 81. latior sermo fiet.

Quantum ad secundum inducit rationem quam ipse efficatiorẽ existimat, quia scilicet per hoc quòd res non semper fuerunt, potissimè manifestatur diuina bonitas, quæ est finis diuinæ voluntatis, & virtus diuina: ostenditur enim manifestè per inceptionẽ creaturarum quòd res aliæ habent esse à deo, & quòd nõ agit de necessitate naturæ, & quòd eius potentia est infinita: conuenientissimum etiam fuit diuinæ bonitati vt rebus creatis principium durationis daret.

Finis diuinę voluntatis in rerũ productiõe est eius bonitas inquantum per causata manifestatur.

CIRCA istam propositionem, finis diuinæ voluntatis in rerum productione est eius bonitas, inquantum per causata manifestatur, aduertendum quòd duplicem sensum habere potest. Primò vt ly inquantum specificet rationem formalem diuinæ bonitatis per quam sit finis productionis creaturarum: & tunc est sensus, quòd ipsa manifestatio diuinę bonitatis est ratio formalis diumę bonitatis sub qua habet quòd sit finis: & hic sensus est falsus, nec est intentus à San. Thom. imò ipse de potentia quæstio. 3. articulo. 15. 14. de communicatione diuinæ bonitatis loquens inquit, quòd communicatio bonitatis diuinæ non est vltimus finis, sed ipsa bonitas, ex cuius amore est quòd deus eam communicare velit, cùm nõ agat quasi appetens habere quod non habet, sed quasi volens communicare quod habet. Secundus sensus est ly vt inquantum dicat conditionem eius quod producitur & est volitum propter finem: sensus enim hoc modo est, quòd deus vult creaturas propter bonitatem suam inquantum manifestatur per ipsas sua bonitas, ita quòd nulla alia ratione vult creaturas in ordine ad suam bonitatem, nisi quia sunt eius manifestatiuæ: ex amore enim bonitatis suæ vult eius communicationem & manifestationem per creaturas. sicut si diceremus quod infirmus nulla alia ratione vult medicinam propter sanitatem, nisi quia per ipsam sanitas causari potest: posse enim causare sanitatem esset ratio & conditio se tenens ex parte eius quod propter finem appetitur, non autem esset ratio sanitatis vt est finis & hic sensus est verus, & hic intentus. Cùm enim deus agat non ex appetitu finis, sed ex eius amore, vt dicitur de potentia vbi suprà, diuina bonitas amata est: ratio & causa finalis propter quam vult creaturas producere, inquantum in ipsa creaturarũ productione manifestatur diuina bonitas quam summè amat, ita quòd non vellet ipsam creaturarum productionem nisi diuinam bonitatem manifestarent: sicut & infirmus non vult medicinam nisi inquantum est causatiua sanitatis. Ex iis omnibus quæ prædicta sunt, deducit San. Thom. quòd diuersi errores philosophorum tolluntur ponentium aliquid æternum præter deum, de quibus videlicet primo & octauo phy. tractatur & primo cæli. Præter rationes supradictas quibus aliqui probauerunt mundum non semper fuisse, est ratio adducta à Sco. Secundo dist. prima quæst. tertia & à Capreolo. secundo sen. dist. prima q. prima quæ talis est. Si tempus semper fuisset, & semper esset futurum, sequeretur quòd pars esset maior toto: hoc est contra primum & notissimum principium: ergo &c. Probatur consequentia, & supponitur quòd tunc præteritum & futurum erũt æqualia, quia vtrumque erit infinitum. Sit igitur meridies huius diei. a. meridies verò diei crastinæ sit. b. tunc sic. Quocunque tempore præteritum ad. b. est maius, futurum ad. b. est maius, quia sunt æqualia. Sed futuro ad. a. præteritum ad. b. est maius, ergo futuro ad. a. futurum ad. b. est maius. Sed futurum ad. b. est pars futuri ad. a. ergo &c. Probatur minor principalis quodcunq; tempus est maius præterito ad. a. est maius futuro ad. a. cùm sint æqualia. Sed præteritum ad. b. est maius præterito ad. a. ergo est maius futuro ad. a.

PRO HVIVS rationis solutione considerandum est quòd æquale maius & minus semper secundum terminos quantitatum accipiuntur: Dicitur enim vna quantitas æqualis alteri, quia termini eius terminos alterius nõ excedunt, vnde vbi quantitates ponuntur non habere terminos, sicut accidit in quantitatibus infinitis, ibi propriè non est æqualitas aut inæqualitas: possunt tamen aliquo modo dici æquales aut inæquales quantitates infinitæ ex vna parte tantùm, si comparentur secundum eam partem in qua sunt finitæ, non autem si comparentur secundum partem ex qua ponuntur infinitæ.

CONSIDERANDVM secundò, quòd si debet huiusmodi fieri comparatio, oportet vt ex eadem parte accipiantur & magnitudines & termini scilicet aut ex parte principii, aut ex parte finis: nam si accipiantur duæ lineæ quarum vna sit infinita versus orientem, altera verò sit infinita versus occidentem, terminenturque ad medium mundi, ipsæ non dicentur æquales, quia illud medium non est terminus vtriusque eodem modo, sed vnius est principium, alterius verò finis: sed bene si accipiantur duæ infinitæ ex parte orientis, & terminatæ ad paria puncta versus occidentem, possent aliquomodo æquales dici. Similiter ergo si duo tempora infinita ponantur, vnum à parte ante, aliud verò à parte post, licet ad idem instans terminentur, non poterũt dici æqualia, sed bene si ambo fuerint ex eadem parte infinita, & ex eadem finita. Ad rationem ergo negatur consequentia. Ad cuius probationem negatur hoc suppositum quod est rationis fundamentum, scilicet quòd tempus præteritum & tempus futurum quorum quodliber ponitur infinitum, sint æqualia, & consequenter quòd maius vno sit etiam maius altero, & quocunque vnum est maius, alterum sit maius. Nam in illis non accipiuntur termini ex eadem parte, vt possit fieri comparatio secundum æquale aut inæquale.

SED occurrit dubium circa id quod dictum est, tempora ex eadem parte finita si ad idem instans terminentur, esse æqualia. Sic enim videtur quòd in tempore infinito à parte ante dies sint æquales annis, cùm ad idem terminẽtur: hoc autem nullus diceret. Respondetur quòd dies & anni dupliciter accipi possunt: vno modo accipiendo tempus annorum per motum vnius continuũ, & similiter tempus dierum: alio modo vtrunque per motum discreti accipiendo, secundum quòd ipsum tempus continuum existentis per dies & annos diuiditur: primo modo non est inconueniens dies esse æquales annis, imò tempus dierum & annorum est idem: secundo modo dies sunt finitæ, anni maiùs quàm sint anni, & non sunt illis æquales: sicut in vna & eadem linea partes cubitales sunt plures quàm sint bicubitales: si vtraque per modum quantitatis discretæ accipiantur. Sed si accipiantur per modum continui, sunt vna & eadem quantitas: vt enim inquit San. Thomas tertia q. 10. tertio tertium, licet infinito in aliquo ordine non sit maius in illo ordine, potest tamen illo accipi maius extra illum ordinem: & sic licet in ordine mensium non sit aliquid maius mensibus infinitis, tamen infinitum in ordine dierum est aliquid maius infinitis mensibus, & dies infiniti sunt plures mensibus infinitis. Cùm autem dicitur quòd terminatur ad eundem terminum, dicitur quòd non est verum inquantum sunt discreta. Nam eorum finis, vt sic, non est instans, sed vnitas: vnde in ordine mensium vnitas illius mensis qui est vltimus, est terminus: in ordine autem dierum terminus est ille vnus dies, qui est vltimus siue vnitas eius. Cætera quæ in hac materia faciunt difficultatẽ, vide apud Capreolum loco prælegato.

Quòd distinctio rerum non est à casu. Cap. 39.

Idem de potentia q. 3. ar. 16.

EXpeditis autem his quæ ad rerum productionem pertinent: restat prosequi ea quæ sunt consideranda in rerum distinctione, in quibus primò oportet ostendere quòd rerum distinctio non est à casu. Casus enim non contingit nisi in possibilibus aliter se habere: quæ enim sunt ex necessitate & semper, non dicimus esse à casu: ostensum est autem suprà quasdam res creatas esse in quarum natura non est possibilitas ad non esse: sicut sunt substantiæ immateriales, & absque contrarietate: substantias igitur eorum impossibile est esse à casu: sunt autem per suam substantiam distinctæ adinuicem: earum igitur distinctio non est à casu.

2 Amplius, cùm casus sit tantùm in possibilibus aliter se habere: principium autem huiusmodi possibilitatis est materia: non autem forma quæ magis determinat possibilitatem materiæ ad vnum: ea autem quorũ distinctio est à forma, non distinguuntur à casu, sed fortè ea quorum distinctio est à materia: specierum autem distinctio est à materia: singularium autem eiusdem speciei à materia: distinctio igitur rerum secundũ speciem non potest esse à casu: sed fortè aliquorum indiuiduorum casus potest esse distinctus.

†Cap. 16.

3 Adhuc, cùm materia sit principium & causa rerum casualium, vt ostensum est: † in eorum factione potest esse casus, quæ ex materia generantur: ostensum est autem suprà, quòd prima rerum productio in esse non est ex materia: in ea igitur casus locum habere non potest: oportet autem quòd prima rerum productio cum distinctione fuerit: cùm multa inueniantur in rebus creatis quæ neque ex inuicem generantur, neque ex aliquo vno communi: quia non conueniunt in materia: non est igitur possibile quòd rerum distinctio sit à casu.

4 Item, causa per se, prior est ea quæ est per accidens: si igitur posteriora sint à causa per se determinata, incõueniens est dicere priora esse à causa per accidens indeterminata. Distinctio autem rerũ præcedit naturaliter motum & operationes rerũ: determinati enim motus & operationes sunt rerum determinatarũ & distinctarum: motus autem & operationes rerũ sunt à causis per se & determinatis: cùm inueniantur aut semper aut in pluribus ex suis causis eodem modo procedere: ergo & distinctio rerum est à causa per se & determinata, & non à casu, qui est causa per accidens indeterminata.

†Cap. 23.

†Cap. 43.

5 Amplius, cuiuslibet rei procedentis ab agente per intellectum & voluntatem forma est ab agente intẽta: ipsa autẽ vniuersitas creaturarũ deũ habet authorem, qui est agens per voluntatẽ & intellectũ, vt ex præmissis patet: † nec in virtute sua defectus aliquis esse potest: vt sic deficiat à sua intentione, cũ sua virtus infinita sit, vt suprà ostensum est. † oportet igitur q. forma vniuersi sit à deo intẽta & volita, non est igitur à casu: casu enim dicimus esse, quæ præter intentionem sunt agentis: forma autem vniuersi consistit in distinctione & ordine partium eius. non est igitur distinctio rerum à casu.

6 Adhuc, id quod est bonum & optimum in effectu, est finis productionis ipsius: sed bonum & optimum vniuersi consistit in ordine partium ipsius adinuicem, qui sine distinctione esse non potest: per hunc enim ordinem, vniuersum in sua totalitate constituitur, quæ est optimum ipsius: ipse igitur ordo partiũ vniuersi & distinctio earum est finis productionis vniuersi: non est igitur distinctio rerum à casu. Hanc autem veritatem sacra scriptura profitetur, vt patet Gen. 1. vbi cùm primò dicatur. In principio creauit deus cælum & terram, subiungit. Diuisit deus lucem à tenebris: & sic de alijs: vt non solùm rerum creatio, sed etiam rerum distinctio à deo esse ostendatur, non à casu, sed quasi bonum & optimum vniuersi: vnde subditur. Vidit deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. Per hoc autem excluditur opinio antiquorum naturalium ponentium causam materialem solam & vnam, ex qua omnia fiebant raritate & densitate: hos enim necesse est dicere distinctionem rerum quas in vniuerso videmus, non ex alicuius ordinantis intentione prouenisse, sed ex materiæ fortuito motu. Similiter etiã excluditur opinio Democriti & Leucippi ponentium infinita principia materialia, scilicet indiuisibilia corpora eiusdem naturę, sed differentia figuris, positione, & ordine: ex quorum cõcursu (quę oportebat esse fortuitum, cùm causam agentem negarent) ponebãt esse diuersitatẽ in rebus propter prędictas tres atomorũ differẽtias, scilicet figuræ, ordinis, & positionis: vnde sequebatur distinctionẽ rerum esse fortuitam: quod ex præmissis patet esse falsum.

Auth. sac. scripturæ.

Excluso err.

Super cap. 39.

POstquam determinauit San. Thomas de rerum productione, nunc de rerum ipsarum distinctione determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò remouet falsas philosophorum opiniones. Secundò veritatem declarat, cap. 45. Quantum ad primum ponit sex conclusiones, quarum prima in hoc cap. ponitur, reliquæ verò in sequentibus.

Prima ergo conclusio est. Rerum distinctio non est à casu, tanquam videlicet præter agentis intentionem eueneri. Probatur primò, sunt quædam substantiæ in quarum natura non est possibilitas ad non esse: ergo tales non sunt à casu, ergo nec earum distinctio à casu erit: probatur prima consequentia, quia casus non contingit nisi in possibilibus aliter se habere, vt patet secundo Physicorum: secundo etiãm patet, quia tales substantiæ sunt per suam substantiam distinctæ, id est, ex propriis earum rationibus distinctionem habent. Secundò, Casus est tantum in possibilibus aliter se habere: ergo distinctio quæ est à materia, fortè poterit esse à casu: non autem distinctio quæ est à forma, sed distinctio specierum est à forma, singularium autem eiusdem speciei à materia: ergo distinctio secundum speciem non est casu, sed forte aliquorum indiuiduorũ casus est distinctiuus, ergo & cætera: patet prima consequentia, quia principium illius possibilitatis est materia, non autẽ forma quæ determinat possibilitatẽ materiæ ad vnũ.

Casus aliquorum indiuiduorũ fortassis distinctiuus esse potest.

ADVERTENDVM circa illud quod inquit Sanct. Thomas casum fortasis aliquorum indiuiduorum posse esse distinctivum, quòd non dixit indiuiduorum absolutè, sed aliquorum indiuiduorum, quia in indiuiduis in corruptibilibus, cuiusmodi sunt animæ intellectiuæ & alia huiusmodi, si sunt aliquia alia incorruptibilia solo numero in eadem specie distincta, non potest esse casus, sed tantùm in corruptibilibus. Addidit autem forte, quia non est absolutè verum quòd distinctio indiuiduorum corruptibilium sit à casu, sed à casu potest dici esse distinctio indiuiduorum monstrorum, inquantum illa præter intentionem naturæ prouenunt. Quia tamen etiam monstra non sunt omnino contra naturæ intentionem, quia saltem secundario sunt à natura intenta, ideo sub dubio relinquit vtrum sit à casu eorum distinctio, inquiens quòd forte casus aliquorum indiuiduorum potest esse distinctiuus.

Tertiò. Prima rerum productio non est ex materia: ergo in ipsa casus esse non potest: sed oportuit in ipsa esse rerum distinctionem, cùm multa sint in rebus creatis quæ neque ex inuicem, neque ex aliquo vno communi in quo conueniant generantur, ergo &c. Patet prima consequentia, quia in eorum tantùm factione potest esse casus, quæ ex materia generantur.

Dupliciter potest intelligi imprima rerũ productione distinctionẽ non fuisse.

ADVERTE quòd duo remouet San. Thomas secundum quæ posset aliquis dicere in prima productione rerum distinctionẽ non fuisse, scilicet dicendo aut quòd fuit vnum tantum productum ex quo aliud posterius ab eo distinctum est productum à casu, puta si fuisset titium aer productus, ex quo postmodum ignis emersisset: aut quòd fuit vna materia producta, ex qua plura postea distincta pullularunt. Vtrumque horum remouet per hoc quòd sunt multa quæ non generantur ex inuicem, per quod excluditur primum dictum, neque ex aliquo vno communi, propter quod excluditur secundum: in materia: neque ex inuicem, neque ex communi materia generantur.

Quarto. Distinctio rerum naturaliter præcedit motus & operationes rerum: determinati enim effectus sunt determinatarum rerũ & distinctarum: sed motus & operationes rerum sunt à causis per se & determinatis: ergo & distinctio: ergo &c. Patet consequentia, quia cùm causa per se prior sit causa per accidens, inconueniens est dicere posteriora esse à causa per se, priora autem esse à causa per accidens. Quinto. Vniuersitas creaturarum est à deo agente per intellectum & voluntatem, in cuius virtute defectus esse non potest: ergo forma vniuersi est à deo intenta & volita: ergo &. rerum distinctio: probatur prima consequentia, quia cuiuslibet rei procedentis ab agente per intellectum & voluntatem, forma est ab agente intenta, fuple nisi forte esset defectus in virtute, vt possit deficere à sua intentione: secunda etiã patet, quia forma vniuersi consistit in distinctione & ordine partium. Sexto. Ordo partium vniuersi & distinctio earum est finis productionis vniuersi: ergo &c. Consequentiam habet San. Thomas pro manifesta, quia de ratione finis inquantum huiusmodi est quòd sit intentus: antecedens verò probatur, quia id quod est bonum & optimum in effectu, est finis productionis ipsius: optimum autem vniuersi consistit in ordine & distinctione partiũ eius: ergo &c.

Ordo partiũ vniuersi & distinctio rerũ est finis productionis vniuersi.

ADVERTE, quòd duplex est finis. f. operationis, & operantis, finis operationis, id est, propter quem est operatio, est optimum quod per operationem producitur: & tale est intrinsecum effectui, veluti eius forma: & sic productionis vniuersi finis est totalitas eius quæ in ordine & distinctiõe partium consistit. Finis autem operantis est aliquid quod operans ex effectu pro ducto intendit, sicut domificator producendo domũ intendit habitationem: & talis finis non est optimum quod sit in effectu producto, sed est aliquid extrinsecum ab effectu: hoc modo ordo partium vniuersi non est finis in productione vniuersi, sed bonitas diuina, ex cuius amore deus creaturam produxit, vt ipsa bonitas manifestetur. In hac ergo ratione loquitur San. Thomas de fine operationis, non autem de fine operantis, vt patet. Confirmatur conclusio auth⁹. Gen. primo. Excluditur autem ex hoc opinio antiquorum naturalium ponentium tantùm causam materialẽ, ex qua dicebant omnia fieri raritate & denfitate. Similiter Democriti & Leucippi excluditur opinio ponentium infinita principia materialia scilicet indiuisibilia corpora eiusdem naturę, differentia autẽ figuris, positione & ordine: sed causam agentẽ agentium.

Quòd materia non est prima causa distinctionis rerum. Cap. 40.

Idem de potentia q. 3. ar. 16.

EX hoc autem vlterius apparet quòd rerum distinctio non est propter materiæ diuersitatem, sicut propter primam causam. Ex materia enim nihil determinatum prouenire potest nisi casualiter, eò quòd materia ad multa possibilis est: ex quibus si vnum tantùm proueniat, hoc vt in paucioribus contingens necesse est esse: huiusmodi autem est quod casualiter euenit, & præcipuè sublata

Universidad de Deusto
Biblioteca

†Cap.39. intentione agentis. ostensum est autē †quòd rerū distinctio non est à casu. Relinquitur igitur quòd non sit propter materiæ diuersitatem, sicut propter primā causam.

2 Adhuc, ea quæ sunt ex intentione agentis, non sunt propter materiam, sicut propter primam causam. causa enim agēs prior est in causando quàm materia: quia materia non fit actu causa, nisi secundum quòd est mota ab agente. vnde si aliquis effectus consequitur dispositionē materiæ, & intentionem agentis, non est ex materia sicut ex prima causa: & propter hoc videmus q̄ ea quæ reducuntur in materiam sicut in primam causam, sunt præter intentionē agentis: sicut monstra, & alia peccata naturæ: forma autem est ex intentione agentis. Quod ex hoc patet. agens enim agit sibi simile secundū formā: & si aliquando deficiat, hoc est à casu propter materiā. formæ igitur non sequuntur dispositionem materiæ. sicut primam causam, sed magis econuerso materiæ sic disponuntur, vt sint tales formæ. distinctio autē rerum secundum speciem est per formas: distinctio igitur rerū non est propter materiæ diuersitatem, sicut propter primam causam.

3 Amplius, distinctio rerum non potest prouenire ex materia, nisi in illis quæ ex materia præexistente fiunt: multa autem sunt abinuicem distincta in rebus quę nō possunt ex præexistente materia fieri: sicut patet de corporibus cælestibus quæ non habent contrarium: vt eorum motus ostendit: non igitur potest esse prima causa distinctionis rerum diuersitas materiæ.

4 Item, quæcunque habentia sui esse causam distinguuntur, habent causam suæ distinctionis. vnumquodque enim secundum hoc fit ens, secundum quòd fit vnum in se indiuisum, & ab aliis distinctum. sed si materia sui diuersitate est causa distinctionis rerum, oportet ponere materias in se esse distinctas. cōstat autem quòd materia quælibet habet esse ab alio per hoc quòd suprà †ostensum est: omne quod qualitercunque est, à deo esse. ergo aliud est causa distinctionis materiis: non igitur prima causa distinctionis rerū potest esse diuersitas materiæ.

†Cap.51.

5 Adhuc, cùm omnis intellectus agat propter bonū, non agit melius propter vilius, sed econuerso. similiter est de natura, omnes autē res procedunt à deo per intellectū agētem, vt ex supradictis patet. † sunt igitur à deo viliora propter meliora, & nō econuerso. forma autem nobilior est materia, cùm sit perfectio & actus eius. ergo non producit tales formas rerum propter tales materias: sed magis tales materias produxit vt sint tales formæ. non igitur distinctio specierum in rebus quæ est secundum formā, est propter materiā: sed magis materiæ sunt creatæ diuersæ vt diuersis formis conueniant.

†Cap.23.

Exclusio err.

Per hoc autem excluditur opinio Anaxagoræ ponentis infinita principia materialia à principio quidem commixta in vno cōfuso, quæ postmodum intellectus separando constituit: & quorumcunque aliorum ponentium diuersa principia materialia ad distinctionem rerum causandam.

Super cap. 40.

Secunda conclusio est. Distinctio rerū nō est propter materiæ diuersitatē, sicut propter primam causam. Vbi aduertēdum, quòd hæc conclusio ponitur nō tantùm contra ponētes solam causam materialē, sed etiam cōtra ponentes cū materia causam efficientē, volentes tamē quòd distinctioni rerum præsupponatur materia ex qua primo in rebus eauetur distinctio. Arguitur autē primò contra hanc opinionem sic. Ex materia nihil potest prouenire nisi casualiter, sed distinctio rerum non est à casu. ergo, &c. probatur maior, quia cùm materia ad multa possibilis sit, quòd ad vnum determinētur, hoc vt in paucioribus accidit. huiusmodi autem est quod casualiter accidit, præcipuè sublata intentione agentis.

Ex materia nihil potest prouenire nisi casualiter.

ADVERTENDVM pro hac ratione, cùm dicitur ex materia nihil posse prouenire nisi casualiter, quòd hoc intelligendum est de eo quod à materia tanquam à prima causa prouenit: non autem de eo quod prouenit ex materia secundum agentis dispositionem. Si enim ponatur prima causa ipsa materia, ipsa erit causa remota etiam intentione agentis, saltem secundū modum intelligendi. ideo cùm ipsa sit ad multa indifferens secundum se, quòd vnum determinatum ex ipsa proueniat, non erit nisi vt in paucioribus & à casu, quia ex nulla agentis intentione prouenit.

† Secundò, Formæ non sequuntur dispositionem materiæ sicut primam causam, sed magis econtrario materiæ sic disponuntur, vt sint tales formæ. ergo nec distinctio specierum. patet consequentia, quia distinctio rerum secundum speciem est per formas. probatur antecedens, quia forma est ex intentione agentis. ea autem quæ sunt ex intentione agentis, nō sunt ex materia tanquam ex prima causa, tū quia causa agens est prior in causando quàm materia, tum quia videmus ea quæ in materiam vt in primam causam reducuntur, vt monstra, esse præter intentionem agentis.

Formæ nō sequuntur dispositiones materiæ, sed econuerso.

ADVERTE ex quarto senten. dist. 36. quæst. 1. primo secundum, quòd monstra licet sint præter primam intentionem naturæ agentis, non tamen sunt contra secundam intentionem, quando enim non potest natura ad maiorem perfectionem perducere, perducit ad minorem, & ad eam quam potest.

SED occurrit dubium circa hoc quod dicitur, formas non sequi dispositiones materiæ, sed magis econuerso. Nam secundum doctrinā sancti Thomę materia signata est principium indiuiduationis in rebus materialibus. ergo formæ distinguuntur, quia recipiuntur in diuersis materiis. ergo formæ sequuntur dispositiones materiæ.

Responderi potest, Primò quòd sanctus Thom. hoc loco loquitur de distinctione formali & specifica, quomodo distinguuntur partes essentiales vniuersi, non autem de distinctione materiali. Secundò responderi potest, quòd formæ quidem accipiunt induiduationem siue etiam distinctionem ex materia signata: & ideo exigunt vt habeant materias dispositas & proportionatas. non autem iccirco exigitur vt sequantur dispositiones materiæ tanquam primas causas distinctionis, & vt ordinatum ad finem sequitur finis dispositionem. imò quia agens intendit producere formam limitatam & indiuiduatam, disponit materiam vt sit proportionata formæ taliter limitatæ. Vnde negatur prima consequentia, si inferatur de prima causa distinctionis formarum, licet sit vera loquendo de causa secundaria. Agens enim est prima causa indiuiduationis, quia intendit producere formam singularem & indiuiduatam: materia autem est secundaria causa, inquantum agens intendens sua actione producere hanc formam, disponit materiam vt sit conueniens pro tali forma. Cùm autem infertur, ergo formæ sequuntur dispositiones materię, conceditur si sit sensus de ordine quo finis sequitur ea quæ sunt ad finem secundum ordinem executionis. Negatur autem sequela de ordine quo ordinatum ad finem sequitur finem secundum ordinem intentionis agentis.

Tertiò, Multa sunt ab inuicem distincta in rebus quæ non possunt ex præexistenti materia fieri. ergo, &c. patet consequentia, quia distinctio rerū non potest ex materia prouenire, nisi in illis quæ ex præexistenti materia fiunt.

Quartò, supponitur si materia sit causa distinctionis, quòd oportet ponere materias in se esse distinctas. Tunc sic: aliquid aliud est causa distinctionis materiarum, quia habent causam sui esse: quæ autem habentia sui esse causam distinguuntur, habent & causam suæ distinctionis. ergo prima causa distinctionis rerum non potest esse diuersitas materiæ. Quintò, Omnes res procedunt à deo per intellectum agentem, igitur sunt à deo viliora propter meliora. ergo materias produxit propter formas, & non econuerso. ergo distinctio specierum in rebus quæ est per formas, non est propter materiam, sed magis materiæ sunt creatæ distinctæ vt diuersis formis conueniant. probatur prima consequentia, quia tam intellectus quàm natura agit vilius propter melius, & non econuerso, cùm agat propter bonum. Secunda etiam patet, quia forma est nobilior materia. Per hoc autem inquit sanctus Thom. opinio Anaxagoræ excluditur.

VBI aduertendum, quòd licet Anaxagoras posuerit causam agentē, voluit tamen vt distinctio partium materialium præexigeretur distinctioni rerum, ita quòd prima causa distinctionis in rebus esset distinctio illarum partium materialium, quasi agens non posset distinctas res producere nisi distinctæ illæ partes naturales præexisterent. Quod sanè esse falsum ex præcedentibus rationibus est ostensum.

Quòd distinctio rerum non est propter contrarietatem primorum agentium.

Cap. 41.

Idem de potentia dei q.3.ar.16.

EX præmissis autem ostendi potest quòd causa distinctionis rerū nō est diuersitas aut contrarietas agentium. Si enim diuersi agentes ex quibus procedit rerum diuersitas, sunt ordinati adinuicē: oportet quòd huiusmodi ordinis sit aliqua causa vna. nā multa non vniuntur nisi per aliquod vnū: & sic illius ordinis est vna causa & vna distinctio rerū. Si verò diuersi agentes non sint adinuicē ordinati, concursus eorum ad diuersitatem rerum producendam erit per accidens. distinctio igitur rerum erit casualis: cuius contrarium suprà † est ostensum.

†Cap.39.

2 Item à diuersis causis non ordinatis non procedunt effectus ordinati nisi fortè per accidens: diuersa autem inquantum huiusmodi non faciunt vnū. Res autem distinctę inueniuntur habere ordinem adinuicem non casualiter, cùm vt in pluribus vnum ab alio moueatur. impossibile est igitur q̄ distinctio rerum sic ordinatarum fit propter diuersitatem agentium non ordinatorum.

3 Amplius, quæcūque habent causam suæ distinctionis, non possunt esse prima causa distinctionis rerum: sed si plura entia ex æquo accipiantur, necesse est quòd habeant causam suæ distinctionis. habent enim causam essendi, cùm omnia entia sint ab vno primo ente, vt suprà ostensum est. † idem autem est causa essendi alicui, & distinctionis eius ab aliis, sicut ostensum est. † nō potest igitur esse prima causa distinctionis rerum diuersitas agentium.

†Cap.15. huius lib.

†Cap.40.

Item,

4 Item, si diuersitas rerum procedat à diuersitate vel contrarietate diuersorum agentium, maximè hoc videtur (quod & plures ponunt) de contrarietate boni & mali: ita quòd omnia bona procedāt à bono principio, mala à malo: bonū autem & malū sunt in omnibus generibus: non autē potest esse vnum primum principiū omnium malorum. cùm enim ea quę sunt per aliud, reducantur ad ea quæ sunt per se: oportebit principium actiuum malorum esse per se malum: per se autem dicimus tale, quod per essentiam suam tale est. eius igitur essentia erit mala, hoc autē est impossibile. omne enim quod est, inquantum est ens, necesse est esse bonum. esse nanque suum vnumquodque amat, & conseruari appetit. signum autem est, quia contra pugnat vnumquodque suæ corruptioni: bonum autem est quod omnia appetunt. non potest igitur distinctio in rebus procedere à duobus contrariis principiis, quorum vnum sit bonum, & aliud malum.

5 Adhuc, omne agens agit inquantum est actu, inquantum verò est actu, est vnumquodque perfectum: perfectum verò omne inquantum huiusmodi bonum dicimus. omne igitur agens, inquātum huiusmodi, bonum est. si quid igitur per se malū est, non poterit esse agens. si autem est malorū primū principiū, oportet esse per se malū, vt ostensum est. impossibile est igitur distinctionē in rebus procedere à duobus principiis bono & malo.

6 Amplius, si omne ens inquantum huiusmodi bonum est: malum igitur inquantum est malum, est non ens. non entis autem, inquantum huiusmodi, non est ponere causam agentem, quum omne agens agat inquantum est ens actu. agit autem vnumquodque sibi simile. mali igitur inquantum est huiusmodi, non est ponere causam per se agentem. non est igitur fieri reductionem malorū in vnam primam causam quæ per se sit causa omnium malorum.

7 Adhuc, quod educitur præter intentionem agentis, non habet causam per se, sed per accidens: sicut cùm quis inuenit thesaurum fodiens ad plantandū: sed malum in effectu aliquo non potest prouenire nisi præter intentionem agentis: quum omne agens aliquod bonū intendat: bonum enim est quod omnia appetunt. malum igitur non habet causam per se, sed per accidens incidit in effectibus causarum. non igitur est ponere vnum primum principium omnium malorum.

8 Item, contrariorum agentium sunt contrariæ actiones. eorum igitur quæ per vnam actionem producuntur, non sunt ponenda principia contraria: bonum autem & malum eadē actione producuntur, eadem enim actione aqua corrumpitur, & aer generatur. non sunt igitur propter differentiam boni & mali in rebus inuentam, ponenda principia contraria.

9 Amplius, quod omnino non est, nec bonum nec malum est: quod autem est, inquantum est, bonum est, vt ostensum est. oportet igitur malum esse aliquid inquātum est non ens: hoc autem est ens priuatum. malum igitur inquantum huiusmodi est ens priuatum: & ipsum malum est ipsa priuatio: priuatio autem non habet causam per se agentem: quia omne agens agit inquantum habet formam: & sic oportet per se effectum agentis esse habens formam, quum agens agat sibi simile, nisi per accidēs impediatur. Relinquitur igitur quòd malum non habet causam per se agentem, sed incidit per accidens in effectibus causarum per se agentium. non est igitur vnum primum & per se malorum principium: sed primum omnium principium est vnum primum bonum, in cuius effectibus consequitur malū per accidens. Hinc est quòd Isai. 45. dicitur, Ego dominus, & non est alter deus: formans lucem, & creans tenebras: faciens pacem, & creans malum. ego dominus faciens omnia hæc. Et Ecclesiastici 11. Bona & mala, vita & mors, paupertas & honestas à deo sunt, & ibidem 33. Contra malum bonum est: & contra virum iustum est peccator. & sic intuere in omnia opera altissimi: duo contra duo, & vnum contra vnum. Dicitur autem deus facere mala vel creare, inquantum creat ea quæ secundum se bona sunt, & tamen aliis sunt nociua: sicut lupus quanuis in sua specie quoddam bonum naturæ sit, tamē oui est malus: & similiter ignis aquæ, inquantum est huiusmodi corruptiuus, & per similem modum est causa malorum in omnibus quæ pœnæ dicuntur. Vnde dicitur Amos tertio, Si est malum in ciuitate, quod dominus non fecerit? Et hoc est quod Gregorius dicit, Etiam mala quæ nulla sua natura subsistunt, creantur à domino. Sed creare mala dicitur, cùm res in se bonas creatas, nobis malè agentibus in flagellum format. Per hoc autem excluditur error ponentium prima principia contraria: qui error primò incepit ab Empedocle. posuit enim duo prima principia agentia, amicitiam, & litem: quorum amicitiam dixit esse causam generationis: litem verò corruptionis: ex quo videtur (vt Aristot. dicit in primo Metap. (hæc duo bonum & malum prima principia contraria posuisse.

Exclusio erroris.

†Marcion.

†Cerdoniani Manichęi.

Posuit autem & Pythagoras duo prima bonum & malum: sed non per modum principiorum agentium, sed per modum formalium principiorū. ponebat enim hęc duo esse genera sub quibus omnia talia comprehēderentur, vt patet per philosophum in primo metaph. Hos autem antiquissimorum philosophorum errores, qui etiam sunt per posteriores philosophos sufficienter excluſi, quidam peruersi sensus homines doctrinæ Christianæ adiungere præsumpserunt: quorum primus fuit † Marcion, à quo Marcionistæ sunt dicti: qui sub nomine Christiano hæresim condidit, opinatus duo sibi diuersa principia: quem secuti sunt Cerdoniani, & post modum Manichæi, qui hunc errorem maximè diffuderunt.

Super cap. 41.

ERtia conclusio est. Causa distinctionis rerum non est cōtrarietas agentiū. Circa cuius probationem duo facit sanct. Thom. Primo probat absolutè contrarietatē agētium non esse causam distinctionis rerum. secundo idē ostendit particulariter de contrarietate boni & mali. Quantum ad primum arguitur primò sic. Aut diuersi agentes ex quibus procedit rerū diuersitas sunt ordinati, aut non. si primum, ergo illius ordinis est vna causa, cùm multa non vniantur nisi per aliquod vnum. ergo vna erit causa distinctionis. si secundum, ergo distinctio rerum erit casualis, quia concursus ipsorum ad agendum erit per accidens.

Si diuersa agentia nō ordinata sint causa distinctionis rerum, illa distinctio erat à casu.

ADVERTE, quòd cùm dicatur à casu euenire quod præter intentionem agentis euenit, erit distinctio casualis si præter intentionem agentium eueniat. hoc autem erit si diuersi agentes inter se ordinem non habeant. nam vnus agens intendit suum effectum tantùm, quòd autem alius agens alium effectum producat, erit præter intentionem huius agentis, & similiter dicendum de alio, & sic nec ab vno illorum, nec ab ambobus distinctio rerum erit intenta. Secundò, & est confirmatio præcedentis. Res distinctæ inueniuntur habere ordinem adinuicem non casualiter, cùm vt in pluribus vnum ab alio moueatur, quia scilicet casus in paucioribus accidit, sed supple sunt multa distincta, quorum vnum vt in pluribus ab alio moueatur, sicut ista inferiora à cælo. ergo eorum distinctio non est casualis. ergo non est à diuersis non ordinatis. Tertiò, Si plura agentia ex æquo accipiantur, habent causam essendi, vt ex superioribus patet. ergo habent causam suæ distinctionis. ergo diuersitas talium agentium non potest esse prima causa distinctionis rerum. Quantum ad secundum probatur primo quòd contrarietas boni & mali non sit causa distinctionis rerum quasi omnia bona procedant à bono principio, & omnia mala à malo. Secundò ostenditur quid sit primum malorum principium. Arguitur ergo primò sic. Si hoc etiam, oporteret principium actiuum malorum esse per se, & per suam essentiam malum, quia omne per aliud reducitur ad per se, hoc autem est impossibile. ergo &c. probatur falsitas, quia omne quod est, inquantum est ens, est bonum. quod constat, eo quòd vnumquodque appetit conseruare suum esse, bonum autem est quod omnia appetunt.

ADVERTE quòd hic loquitur sanctus Thomas de malo non quo ad priuationem solam, sed de eo quod ipsi dicunt esse quoddam ens in rerum natura habens proprium naturam & essentiam, & esse malum, & omnium malorum principium.

Secundò, Per se malum non potest esse agens. ergo malum non potest esse primum principium malorum. patet consequentia, quia primum principium malorum est per se malum. probatur autem antecedens. Omne agens inquantum huiusmodi est in actu: ergo perfectum: ergo bonum. ergo quod non est bonum, non est agens, ergo &c. Tertiò, Malum inquantum malum est non ens, quia omne ens inquantum ens est bonum. ergo malum inquantum huiusmodi non est causa per se agens. ergo &c. probatur prima consequentia, quia omne agens agit inquantum est in actu. agit autem vnumquodque sibi simile: & sic oportet vt quod sit, habeat esse actu. Quarto, Malum in effectu non potest prouenire, nisi præter intentionem agentis, cùm omne agens bonum intendat. ergo malum non habet causam per se. patet consequentia, quia quod euenit præter intentionem agentis, non habet causam per se, sed per accidens. Quinto, bonum & malum eadem actione producuntur. ergo &c. probatur consequentia, quia eorum quæ eadem actione producuntur, nō sunt principia contraria, cùm contrariorum agentium sint contrariæ actiones. antecedens verò probatur exemplo: eadem enim actione aqua corrumpitur, & aer generatur.

Auth. faciens scripturæ.

Quomodo deus facit mala.

CIRCA istam propositionem. Eadem actione aqua corrumpitur, &

Universidad de Deusto
Biblioteca

Eadem actione aqua corrumpitur & aer generatur.

aer generatur, dubium occurrit, quia actio agentis per motum aut mutationem, non est aliud materialiter, & secundum essentiam quàm ipse motus & mutatio: sed corruptio aquæ non est idem realiter cum generatione aeris, quum habeant terminos distinctos. ergo non est eadem actio qua vnum generatur, & aliud corrumpitur.

AD huius euidentiam considerandum ex doctrina san. Thomæ, verit.q. 28.art.1. quòd cùm motus sit de affirmato in affirmatum: & per consequens sit idem motus quo vnum affirmatiuè significatum acquiritur, & aliud abiicitur, oportet vt motui duæ mutationes adiungantur, quarum vna sit generatio, & alia corruptio. propter hoc possumus in huiusmodi transitu ab vno affirmato ad aliud affirmatum considerare aut rationem motus, aut rationē mutationis. Si ipsum motum consideremus, sic est vnus & idem motus quo abiicitur vnum oppositorum, & quo aliud acquiritur: motus enim accipit speciem & vnitatem à termino ad quem, non autem à termino à quo. Sed si consideremus ipsam rationem mutationis, sic non est vna mutatio, sed sunt plures se inuicem consequentes, eò quòd vna terminetur ad esse, alia verò ad non esse. vtraque tamen mutatio se habet ad motum per modum concomitantiæ, & ab vno motu vtraque dependet.

AD dubium ergo dicitur, quòd vna actione & vno motu corrumpitur aqua, & generatur aer: quia istæ mutationes vnum motum & vnam actionem concomitantur. Quum autem arguitur, quia actio agentis per motum aut mutationem, nihil est aliud realiter quàm motus & mutatio, dicitur quòd si vtrunque per se & separatim sumantur, scilicet motus per se, & mutatio per se, sic actio quæ agit per motum, est ipse motus: & actio quæ est cum mutatione, est ipsa mutatio. sed si accipiatur mutatio vt concomitatur motum, sic actio est quidem motus, non autem est mutatio quæ motum concomitatur, & maximè illa quæ terminatur ad non esse termini à quo, & tamen ad vnam actionem & ad vnum motum qui est inter contrarios terminos, vtraq; mutatio quæ est generatio vnius, & corruptio alterius, concomitatur: & sic verum est quòd vna actione corrumpitur aqua, & generatur aer, per concomitantiam ad motum. Sexto, malum inquantum malum, est non ens, sed non est omnino non ens, quia quod omnino non est, nec est bonum neque malum: ergo est aliquid inquantum est non ens, ergo malum inquantum huiusmodi est ens priuatum, quia non ens quod est aliquid, est ens priuatum, & ipsum malum est ipsa priuatio. ergo non habet causam per se agentem. ergo &c. patet antecedens, quia omne quod est, inquantum est, bonum est: & sic si malum inquantum huiusmodi esset ens, ipsum inquantum malum esset bonum.

Malum inquatum est non ens est aliquid.

CIRCA istam propositionem, Malum inquantum est non ens, est aliquid, dubitatur, quia videtur, implicatio in adiecto. nam aliquid conuertitur cum ente, vt patet de veri. q. 21. dicere ergo quòd malum inquatum non ens, est aliquid, est dicere quòd inquantum est non ens. Respondetur quòd ly inquantum potest specificare rationem formalem qua malum est aliquid, & sic propositio est falsa. non enim ratio non entis est causa quare malum sit aliquid, vt bene procedit obiectio. potest etiam manifestare genus ad cuius speciem limitatur: & sic accipitur hoc loco ly inquantum. sensus enim est quòd malo conuenit hæc species non entis, quæ est aliquid, id est, quod est ens priuatum inquantum continetur sub non ente. non autem conuenit sibi esse illud non ens, quod est omnino non ens, sicut si diceremus quòd homo secundum quòd continetur sub genere animalis, determinat sibi speciem hominis, non autem speciem equi.

Dicitur vlterius, quòd tale non ens est aliquid, & est aliquo modo ens, ratione scilicet subsstrati, quia dicit negationem in subiecto. Secundo loco concludit sanctus Thomas quòd primum omnium malorum principium est vnum primum bonum, in cuius effectibus consequitur malum per accidens, cùm ostensum sit quòd malum non potest primi principii rationem habere. Probatur autem authoritate Isai. 45. Ego dominus, & non est, &c. Ecclesiastici. 11. Bona & mala, &c. & 33. Contra malum, &c. Notat autem quòd dicitur deus facere mala vel creare, inquantum creat ea quæ secundum se bona sunt, & tamen aliis sunt nociua, vt lupus oui, & ignis aquæ. sic enim deus est causa malorum in hominibus quæ pœnæ dicuntur, iuxta illud Amos. 3. Si malum, &c. & Gregor. Etiam mala. Ex his excludit ur error ponentium prima principia, scilicet effectiua aut formalia contraria, sicut primò Empedocles, deinde Pythagoras, postremò hæretici quidam, vt Marcionistæ, Cerdoniani, ac Manichæi posuerunt.

CIRCA id quod superius est dictum, quoniam videlicet primum bonum est primum omnium principium, in cuius effectibus consequitur malum per accidens, dubitatur, quia quod per accidens consequitur effectum alicuius agentis, est præter eius intentionem: sed nihil est præter intentionem in effectibus Dei, qui est primum bonum, cùm nihil per comparationem ad ipsum secundum doctrinam sancti Thomæ sit fortuitum aut casuale: ergo nihil est per accidens in effectibus eius.

Respondetur quòd dupliciter aliquid potest dici per accidens in effectu alicuius causæ, aut scilicet quia est omnino præter intentionem agentis, aut quia est præter primam agentis intentionem. Quod primo modo est per accidens, est fortuitum aut casuale, & hoc modo nullum malum naturæ est per accidens in effectibus diuinis. Quod autem est per accidens tantùm secundo modo, non est fortuitum & casuale, si vt in pluribus accidat, quia secundaria intentione est intentum tanquam consequens, ad id quod primò & per se intenditur: & sic in effectibus diuinis potest esse aliquid per accidens. Primò enim & per se deus in operibus suis intendit aliquod bonum, sed quia aliquando bonum intentum concomitatur aliquod malum naturæ alicuius: secundariò etiam illud malum intendit, inquantum magis vult illud malum euenire, quàm vt vniuersum eo bono priuetur, ad quod tale malum consequitur.

Quòd causa distinctionis rerum non est secundorum agentium ordo. Cap. 42.

EX eisdem etiam ostendi potest quòd rerum distinctio non causatur ex ordine secundorum agentium, sicut quidam dicere voluerunt, quòd deus cùm sit vnus & simplex, facit tantùm vnum effectum: qui est substantia primò creata: quæ quia simplicitati propriæ causæ adæquari non potest, quum non sit actus purus, sed habeat aliquid de potentia admixtum: habet aliquam multiplicitatem, vt ex ea ideo pluralitas aliqua possit prodire: & sic semper effectibus à simplicitate causarum deficientibus, dum multiplicantur effectus, diuersitas causarum constituitur, ex quibus vniuersum constitit. Hæc igitur positio toti rerum diuersitati non vnam causam assignat, sed singulas causas determinatas effectibus: totam autem diuersitatem rerū ex concursu omnium causarum procedere ponit. Ea autem à casu esse dicimus, quæ ex concursu diuersarum causarum proueniunt: & non ex aliqua vna causa determinata. distinctio igitur rerum et ordo vniuersi erit à casu.

2 Amplius, id quod est optimum in rebus creatis, reducitur vt in primam causam in id quod est optimū in causis: oportet igitur effectus proportionales esse causis. optimum autem in omnibus entibus creatis est ordo vniuersi, in quo bonum vniuersi consistit: sicut & in rebus humanis bonum gētis est diuinius quàm bonum vnius. oportet igitur ordinem vniuersi sicut in propriā causam reducere in deum, quē suprà † ostendimus esse summum bonū. non igitur rerum distinctio in quo ordo consistit vniuersi, causatur ex causis secundis, sed magis ex intentione primæ causæ. †Cap.41.

3 Adhuc, absurdum videtur, id quod est optimum in rebus reducere, sicut in causam in rerum defectum. optimum autem in rebus creatis est distinctio & ordo ipsorum, vt † ostensum est. inconueniens igitur est dicere quod talis distinctio ex hoc causetur, quòd secūdę causæ deficiunt à simplicitate causæ primæ. †Cap.23.

4 Item, in omnibus causis agentibus ordinatis vbi agitur propter finem, oportet quòd fines causarum secundarum sint propter finem causæ primæ: sicut finis militaris & equestris & frenefactiuæ est propter finem ciuilis. processus autem entium à primo ente est per actionem ordinatam ad finē: quum sit per intellectum, vt ostensum est. intellectus autem hominis propter finem agit. Si igitur in productione rerum sunt aliquæ causæ secundæ, oportet quòd fines earum & actiones sint propter finem causæ primæ, qui est vltimus finis in rebus causatis. hic autem est ordo partium vniuersi & distinctio, qui est quasi vltima forma. non est igitur distinctio in rebus & ordo propter actiones secundarum causarum, sed magis actiones secundarum causarum sunt propter ordinem & distinctionem in rebus constituendam.

5 Adhuc, si distinctio partium vniuersi & ordo earum est proprius effectus causæ primę quasi vltima forma & optimum in vniuerso: oportet rerum distinctionem & ordinem esse in intellectu causæ primæ. In rebus enim quæ per intellectum aguntur, forma quæ in rebus factis producitur, prouenit à forma simili, quæ est in intellectu: sicut domus quæ est in materia, à domo quæ est in intellectu. forma autem distinctionis & ordinis non potest esse in intellectu agente, nisi sint ibi formæ distinctorum & ordinatorum. sunt igitur in intellectu diuino formæ distinctarum rerum diuersarum & ordinatarum. nec hoc simplicitati eius repugnat, vt suprà † ostensum est. si igitur ex formis quæ sunt in intellectu, proueniāt res extra animam in his quæ per intellectum aguntur, poterunt à prima causa immediatè causari plura & diuersa non obstante diuina simplicitate, propter quam quidam in prædictam positionem inciderunt. †lib. primo cap. 52. & duobus sequentibus.

6 Item, actio agentis per intellectum, terminatur ad formam quam intelligit, non ad aliam, nisi per accidēs & à casu. deus autem agens est per intellectum, vt † ostensum est. nō potest igitur eius actio esse casualis, cùm non ponsit in sua actione deficere. oportet igitur quòd producat effectum suum ex hoc quòd ipsum effectum intelligit & intendit. sed per quam rationem intelligit vnū effectum, potest & multos effectus alios à se intelligere. potest igitur multa causare statim absque medio. †Cap.23.

7 Amplius, sicut suprà † ostensum est, virtus diuina non limitatur ad vnum effectum: & hoc ex eius simplicitate †Cap.22.

citate prouenit: quia quantò aliqua virtus est magis vnita, tantò est magis infinita, & ad plura se potest extendere. quòd autem ex vno non fiat nisi vnum, non oportet nisi quando agens ad vnum effectum determinatur. non oportet igitur dicere quòd quia deus est vnus & omnino simplex, ex ipso multitudo prouenire non possit nisi mediantibus aliquibus ab eius simplicitate deficientibus.

†Cap.21.

8 Præterea, ostensum est suprà† quòd solus deus potest creare. multa autem sunt rerum, quæ non possunt procedere in esse nisi per creationem: sicut omnia quæ non sunt composita ex materia & forma contrarietati subiecta. huiusmodi enim ingenerabilia oportet esse, quum omnis generatio fit ex cōtrario & ex materia. talia autem sunt omnes intellectuales substantiæ, & omnia corpora cælestia: & etiam ipsa materia prima: oportet igitur ponere omnia huiusmodi immediatè à deo sumptisse sui esse principium. Hinc est quod dicitur Gen. 1. In principio creauit deus cælum & terram. Et Iob 37. Tu forsitan fabricatus es cælos, qui solidissimi quasi ære fundati sunt. Excluditur autem ex prædictis opinio Auicen. qui dicit quòd deus intelligens se produxit vnam intelligentiam primam, in qua iam est potentia & actus: quæ inquantum intelligit deum, producit intelligentiam secundam: inquantum verò intelligit se secundum quòd est in actu, producit animam orbis: inquantum verò intelligit se secundum quòd est in potentia, producit substantiā orbis primi: & inde procedens diuersitatem rerum instituit per causas secudas.

Auth. sac. scripturę.

Exclusio erroris Auicen. lib. 9. metap.

Excluditur etiam opinio quorundam antiquorum hæreticorum, qui dicebant deum non creasse mūdum, sed angelos: cuius erroris dicitur primò fuisse Simon Magus inuentor.

Super cap. . 42.

QVarta conclusio est, Rerum distinctio non causatur ex ordine secundorū agentium. Et ponitur hæc conclusio contra Auicen. nono Metaph. volentē quòd deus fecit vnam tantùm substātiam, quæ quia simplicitatem primæ causę adæquare non potuit, sed aliquā in se multiplicitatem habet: ideo ab ea aliqua pluralitas prodire potest, & sic semper effectibus à causę simplicitate deficientibus, dū multiplicātur effectus, diuersitas etiam causarū constituitur. Vnde sequebatur quòd rerum distinctio prouenirer ex ordine agentium, quorum vnum magis à simplicitate primæ causæ distabat quàm aliud, & secundum eorum multiplicitatem multa prouenebant. Hanc itaque positionē reprobans sanctus Thomas arguit primò sic. Sequeretur illa positione facta, quòd ordo vniuersi & distinctio rerum esset à casu: hoc autem est falsum. ergo &c. probatur consequentia, quia distinctio huiusmodi non prouenirer ab vna causa, sed ex concursu omnium causarum. ea autem quæ ex concursu diuersarum causarum proueniunt, & non ex aliqua vna causa determinata, à casu dicimus euenire. Fundamentum huius rationis vide in prima ratione præcedentis capituli.

Secundò, optimum in omnibus entibus creatis est ordo vniuersi, sicut & in rebus humanis bonum gentis est diuinius quàm bonum vnius. ergo reducitur in id quod est optimum in causis. ergo non causatur ex causis secundis, scilicet primò. probatur prima consequentia, quia effectus oportet esse proportionales causis.

Tertiò, Ordo vniuersi est optimum in rebus. ergo non causatur ex hoc quòd secundæ causæ deficiunt à simplicitate primæ causæ. patet consequentia, quia optimum non debet sicut in causam in rerū defectum reduci. Quartò, Ordo & distinctio vniuersi est vltimus finis in rebus causatis. cum sit quasi vltima forma, intellige de fine intrinseco, non autem extrinseco, quia illa est bonitas diuina. ergo non est propter actiones secundarum causarum, sed magis actiones huiusmodi sunt propter ordinem & distinctionem constituendam in rebus. patet consequentia, quia in omnibus causis agentibus ordinatis, vbi agitur propter finem, fines secundarum causarum sunt propter finem causæ primæ, finis autem causæ primæ est vltimus finis in rebus causatis.

SED videtur ista ratio propositum non concludere. Dicentes enim rerum distinctionem prouenire ab ordine causarum agentium, non dicunt q̄ distinctio sit propter actiones secudarum causarum tanquam propter finem, sed quòd est ab actionibus ipsarum tanquam à causa efficiente suo modo. ratio autem concludit quòd non est distinctio propter actiones tanquam propter finem, sed magis econuerso: quod ad propositum non esse apertè constat. Responderetur, quòd ista ratio procedit non secundum ordinem essendi in re, sed secundum ordinem essendi in intentione agentis. stat enim quod aliquid sit prius altero secundum esse reale, & tamen sit posterius in intensione agentis, sicut eum sanitas causatur ex medicina, medicina præcedit sanitatem in re: in intensione autem posterius est, quia non desideratur medicina nisi propter desiderium sanitatis. Licet ergo dicerent isti per actiones secundarum causarum ordinem & distinctionem rerum causari, oportebat tamen eos dicere, ipsa agentia primò proprias actiones intendere, & distinctionem prouenire ex consequenti, vt in prima ratione arguebatur, & sic sequebatur rerum distinctionem prouenire: quia ipsæ actiones causarum à suis agentis intenduntur primò & per se, ex quibus rerum distinctio sequebatur aut præter intentionem omnino, aut præter primam intentionem, sicut si diceremus aliquem primò & per se velle medicinam: & si sanitas medicinā consequeretur, diceremus ipsam sanitatem aut non esse intentam, aut secundariò intentam esse propter eius concomitantiam ad medicinam: & sic ideo sanitas euenirer, quia medicina sumpta esset, non autē esset sumpta medicina vt sanitas euenirer. Dicitur ergo ad dubium, quod isti sic opinantes dicebant explicitè quidem ordinem & distinctionē in rebus per actiones secundorum agentiū effectiuè produci: sed implicitè etiam dicebant ipsas actiones esse primò intentas, & distinctionem rerum esse propter actiones tanquam propter finem, & contra hoc procedit ratio sanct. Thom. Quinto, Arguitur contra fundamentum & rationē prædictæ positionis, cū scilicet inquirunt ideo non posse à prima causa plura & diuersa causari immediate, quia est simplicissima. Distinctionem & ordinem vniuersi oportet esse in intellectu causæ primæ: ergo oportet ibi esse formas distinctorum. ergo à prima causa poterunt immediate plura causari. probatur antecedēs quia distinctio partiū vniuersi, & ordo earum, est proprius effectus causæ primæ quasi vltima forma, & optimum in vniuerso. in agētibus autē per intellectum forma effectus præexistit in intellectu agentis. patet autem prima consequentia, secunda verò probatur ex hoc supposito, quòd ex formis quæ sunt in intellectu, prouenīnt res extra animam in iis quæ per intellectum aguntur.

ADVERTENDVM, quòd ista ratio non supponit quod haberi probare, cùm assumit rerum distinctionem esse proprium effectum dei, quia non assumit illud tanquā concessum, sed tāquam probatum in præcedēti ratione.

ATTENDENDVM etiam, quòd hæc ratio supponit ex formis quæ sunt in intellectu, prouenire res ad extra immediate, quia hoc videtur esse de ratione agentis per intellectum. sicut enim agens naturam potest immediatè producere sibi simile quantum ad formam naturalē, ita agens per intellectum sibi simile quantum ad formam præconceptam. Sexto. Deus est agēs per intellectum, & non potest in sua actione deficere. ergo producit totum effectum per hoc quòd ipsum effectum intelligit & intendit. ergo multa statim potest creare absque medio. probatur prima consequentia, quia actio agentis per intellectū terminatur ad formam quam intelligit, non ad aliam, nisi per accidens & à casu: quod non potest accidere vbi actio deficere non potest, secunda etiam pater, quia qua ratione vnum effectum intelligit, potest & multos alios effectus intelligere.

Septimo, q. vnum solum ex vno fiat, non oportet nisi quando agens ad vnum effectum determinatur. sed virtus diuina nō determinatur ad vnum, vt ex superioribus patet, & hoc quia est maximè simplex. quanto autē virtus est magis vnita scilicet perfectionaliter, tanto est magis infinita. i. magis illimitata & indeterminata, & ad plura se potest extēdere. ergo ex deo, quia est vnus & omnino simplex, non est necesse vt vnū tantum prouenīat: imò quia est omnino simplex, ab eo potest multitudo prouenire.

Octauo, multa enim sunt quæ procedere non possūnt in esse nisi per creationē, vt sunt intelligentiæ, corpora cælestia, & ipsa materia prima: sed solus deus potest creare. ergo &c. patet maior, quia illa sunt ingenerabilia, cùm non sint composita ex materia & forma contrarietati subiecta. Confirmatur Gen. primo, In principio, &c. Et Iob 37. Tu forsitan, &c.

Excluditur autem ex his error Auicen. dicentis deum intelligentem se, produxisse vnam intelligentiam primam, in qua cùm sit potentia & actus, intelligendo deum, producit intelligentiam secundam, illa intelligendo se secundum quidem quòd est in actu, producit animam cæli: secundum verò quòd est in potentia, producit substantiam orbis primi, & sic deinceps procedendo. Excluditur etiam error antiquorum hæreticorum dicentium deum non creasse mundum, sed angelos: cuius erroris dicitur primò fuisse Simon Magus inuentor.

Quòd distinctio rerum non est per angelum inducentem in materiam diuersas formas. Cap. 43.

SVnt autem quidam moderni hæretici qui dicunt Deum omnium visibilium creasse materiam, sed per aliquem angelum per diuersas formas fuisse distinctam. Cuius opinionis falsitas manifestè apparet. non enim cælestia corpora, in quibus nulla contrarietas inuenitur, ex aliqua materia possunt esse formata: omne enim quod fit ex materia præexistēte, oportet ex contrario fieri, impossibile est igitur quòd ex aliqua materia prius à deo creata angelus aliquis cælestia corpora formauerit.

2 Amplius, cælestia corpora aut in nulla materia conueniunt cum corporibus inferioribus, aut non conueniunt in aliqua materia nisi in prima. non enim cælum est in elementis compositum, nec naturæ elementaris: quod eius motus ostendit à motibus omnium elementorum diuersus. materia autem prima non potest præfuisse per seipsam ante omnia corpora formata: cū non sit nisi potentia tantùm. Omne enim esse in actu est ab aliqua forma. impossibile est igitur q̄ ex materia prius creata à deo aliquis angelus omnia visibilia corpora formauerit.

5 Adhuc, omne quod fit, ad hoc fit, vt sit: est enim fieri, via ineſſe. sic igitur vnicuique creato conuenit fieri, sicut sibi conuenit esse. esse autem non conuenit formæ tantùm, nec materiæ tantùm, sed composito. materia enim non est nisi in potentia: forma verò est qua aliquid est: est enim actus: vnde restat q̄ compositum propriè fit. eius igitur solius est propriè fieri: non materiæ præter formam; non est igitur aliud agens creans materiam

Universidad de Deusto
Biblioteca

solam:& aliud inducens formam.

4 Item,prima inductio formarum in materia nō potest esse ab aliquo agente per motum tantùm; omnis enim motus ad formam est ex forma determinata in formam determinatam: & sic quia materia non potest esse absque omni forma,presupponitur aliqua forma in materia:sed omne agens ad formam solam materialem,oportet quòd sit agens per motū. cùm enim formæ materiales non sint per se subsistentes, sed earum esse sit in esse materię:nō possunt produci in esse,nisi vel per creationem totius compositi,vel per transmutationem materię ad talem vel talem formam.impossibile est igitur, quòd prima inductio formarū in materia fit ab aliquo creante formam tātùm: sed ab eo qui est creator totius compositi.

5 Adhuc,motus ad formam est posterior naturaliter motu secūdum locum; cùm sit actus magis imperfecti, vt probat Philosophus:† posteriora autem in entibus naturali ordine causantur à prioribus. motus igitur ad formā causatur à motu secūdum locū:primus autē motus secundū locū est motus cęlestis:motus igitur omnis ad formam fit mediante motu cælesti,ea igitur quę non possunt fieri mediante motu cælesti, nō possunt fieri ab aliquo agente qui non potest agere nisi per motū: qualem oportet esse agentem qui non potest nisi inducere formam in materia,vt ostensum est:per motum autem cælestem non possunt produci multæ formæ sensibiles nisi mediantibus determinatis principiis suppositis: sicut animalia quædam non fiunt nisi ex semine. prima igitur institutio harum formarum ad quarum productionem non sufficit motus cælestis sine præexistentia similium formarum in specie, oportet quòd sit à solo creante.

† 8.physi. tex.co.57.

6 Item, sicut dicitur in tertio Physicorum, idem est motus localis partis, & totius, vt totius terræ, & vnius glebæ:ita mutatio generationis est eadem totius, & partis: partes autem horum generabilium & corruptibilium generantur acquirētes formas in actu à formis quę sunt in materia, non autem à formis extra materiā existentibus: cùm oporteat generans esse simile generato, vt probat Philosophus in septimo Metaphysicæ. neque igitur totalis acquisitio formarum in materia potest fieri per motum ab aliqua substantia separata, cuiusmodi est angelus: sed oportet quòd hoc fiat vel mediante agente corporeo, vel creante,qui agit sine motu.

7 Adhuc, sicut esse est primum in effectibus, ita respondet primæ causę vt proprius effectus: esse autem est per formam,& non per materiam.prima igitur causalitas formarum maximè est primæ causæ attribuēda.

8 Amplius, quum omne agens agat sibi simile,ab illo acquirit effectus formam, cui per formam acquisitam similatur: sicut domus in materia, ab arte quæ est species domus in anima.sed omnia similantur deo, qui est actus purus inquantum habet formas per quas fiunt in actu: & inquantum formas appetunt, diuinam similitudinem appetere dicuntur. Absurdum igitur est dicere quòd rerū formatio ad aliū pertineat quàm ad creatorem omnium deum. Et idem est quòd ad excludendum istum errorē Gene.primo, Moyses postquam dixerat deum in principio cælum & terram creasse, subdidit quomodo omnia in proprias species formādo distinxerit,& apostolus dicit Col.primo,quòd in ipso cōdita sunt omnia vniuersa: siue quæ in cælis sunt, siue quæ in terris: siue visibilia,siue inuisibilia.

Super cap. 43.

QVinta conclusio est. Falsa est opinio dicentiū,deum omnium visibilium creasse materiā, sed per aliquem angelum per diuersas formas fuisse distinctam. Probatur. Corpora cęlestia nō possunt ex materia fieri,cùm nō sit in eis cōtrarietas. ergo non potest angelus ex materia à deo creata ipsa corpora formasse. Secundò, Corpora cęlestia non conueniunt in aliqua materia cum corporibus inferioribus,nisi forte in materia prima: sed materia prima nō potuit præstitisse per seipsam ante omnia corpora formata, cùm sit pura potētia, & omne esse in actu sit ex aliqua forma.ergo nō potuit angelus ex materia à Deo creata omnia visibilia corpora formasse. Tertiò, Fieri proprię conuenit composito tantùm,non autem formæ per se, aut materiæ per se,sicut nec esse.ergo non est aliud agens creans materiam solam,& aliud inducens formam. Quartò, Prima inductio formarum in materia non potest esse ab agente per motum tantùm.ergo nō potest esse ab agente aut creante solam formam.probatur antecedēs, quia omnis motus ad formam est ex forma determinata in formam determinatam: & sic motui oportet supponere aliquam formam in materia, probatur quoque consequentia, quia cùm formæ materiales non sint per se subsistentes, sed earū esse sit inesse materiæ,non possunt in esse produci, nisi aut per creationem compositi, aut per transmutationem materiæ ad formam.

Quintò,Motus ad formam causatur à motu secundum locū: ergo à motu cæli.ergo quæ non possunt fieri mediante motu cæli, non possunt fieri ab agente per motum tantùm: sed per motū cæli non possunt fieri multæ formæ sensibiles,nisi mediantibus determinatis principiis.sicut quędam animalia non fiunt sine semine. ergo illarum formarum prima institutio non potest fieri ab agente per motum tantùm: sed tale est agens qui non potest inducere nisi formam in materia. ergo &c. Antecedens probatur,quia motus ad formā est naturaliter posterior motu locali,cū sit actus magis perfecti.prima etiā consequentia patet.quia primus motus secundum locum est motus cæli.

ADVERTENDVM, quòd motus duo respicit, scilicet terminum & subiectum, si comparentur motus vt habent ordinem ad terminū, sic motus localis non est perfectior, imò est imperfectior motu ad formam. terminus enim motus localis est vbi quod imperfectius est qualitate & forma substantiali. Si autem comparentur secundū ordinem ad subiectum, sic motus localis est perfectior,quia subiectum eius est magis perfectū, vtpote magis in actu, & in potētia tantū ad vbi:& quia terminus ad quē est intrinsecus motui tanquā idem ipsi existens.subiectum autē est ipsi extrinsecum, ideo dici potest q; motus localis intrinsece quidem est perfectior motu ad formam,scilicet ratione subiecti,& sic intellexit Sa. Th.hoc loco,vt patet ex ratione quam adducit. intrinsecē autem,id est,ratione termini est ecōtrario, quia motus ad formam est perfectior motu secundum locum, & prior secundum naturam. Sextò, Partes horum generabilium & corruptibilium acquirunt per generationem formas in actu à formis quæ sunt in materia, non à formis extra materiam existentibus,cùm oporteat generans scilicet proximum & immediatū esse simile generato,ex 7.metaph.ergo & totalis acquisitio formarum in materia,non potest fieri per motum ab aliqua substantia separata,nisi mediante agente corporeo, vel creante qui sine motu agit. probatur consequentia, quia ex 3.phy. idem est motus localis,& mutatio generationis eadē totius & partis. Septimò, Esse est proprius effectus primæ causæ. ergo & prima causalitas formarum, quia esse est per formam. Octauò, Omnia assimilantur Deo inquantum habent formas per quas sunt in actu,& inquantū formas appetunt, diuinam similitudinem appetere dicuntur.ergo &c. patet consequentia,quia ab illo acquirit effectus formam,cui per formam assimilatur.

ADVERTE, quòd per hanc rationē non probatur q; ab angelo nullo modo imprimantur formæ in materiam,sed q; etiā à deo imprimantur,& nō solùm ab angelo, & sic angelus non erit prima causa introductionis formarū in materia,cuius oppositum dicebat opinio quæ hic impugnatur. Confirmatur Gen.1.vbi Moyses postquam dixerat deum in principio creasse &c. subdit quomodo omnia in proprias species distinxit. Item Col. primo, In ipso condita sunt omnia.

Quòd rerum distinctio non processit ex meritorum vel demeritorum diuersitate. Cap. 44.

NVnc supereſt ostendere quòd rerum distinctio nō processit ex diuersis motibus liberi arbitrij rationalium creaturarum, vt posuit Origenes in libro Periarchon. Volēs enim resistere antiquorum hæreticorū obiectionibus & erroribus, qui ostendere nitebantur diuersam naturā boni & mali esse in rebus ex contrariis actoribus propter multam distantiā inuentam,tam in rebus naturalibus,quàm in rebus humanis, quam nulla merita præcessisse videntur, scilicet q; corpora quædā sunt lucida,quædam obscura: quidam homines ex barbaris,quidā ex Christianis nascuntur:coactus est ponere omnem diuersitatē in rebus inuentam ex diuersitate meritorū secundum Dei iustitiam processisse. Dicit enim quòd deus ex sola sua bonitate primò omnes creaturas æquales produxit, & omnes spirituales & rationales, quę per liberum arbitrium diuersimodè sunt motæ: quædam adhærentes deo plus vel minus, quędā ab eo recedentes maius vel minus: & secundum hoc diuersi gradus in substantijs spiritualibus ex diuina iustitia sunt subsequuti: vt quidam essent angeli secundum diuersos ordines: quidam animæ humanæ etiam secundum diuersos status: quidam etiam dæmones in statibus diuersis:& propter diuersitatem rationalium creaturarum dicebat diuersitatem corporalium creaturarum Deum instituisse: vt nobilioribus corporibus nobiliores spirituales substantiæ adiungerentur, vt diuersimodè corporalis creatura spiritualium substantiarum diuersitati quibuslibet modis aliis deseruiret. Hæc autem opinio esse falsa manifestè conuincitur: quantò enim aliquid est melius in effectibus, tantò est prius in intentione agentis. optimū autem

autem in rebus creatis est perfectio vniuersi: quæ consistit in ordine distinctarum rerum. in omnibus enim perfectio totius præeminet perfectioni singularium partium. igitur diuersitas rerum prouenit non ex diuersitate meritorum, sed ex principali intentione primi agentis.

2 Adhuc, si omnes creaturæ rationales à principio fuerunt æquales creatę,oportet dicere quòd vna earum in sua operatione ab alia non dependet. Quod autem prouenit ex concursu diuersarum causarum, quarum vna ab alia non dependet, est casuale. igitur secundum prædictam positionem talis distinctio & ordo rerum est casualis: quod est impossibile, vt suprà ostensum est.

3 Amplius, quod est alicui naturale, non acquiritur ab eo per voluntatem: motus enim voluntatis siue liberi arbitrii præsupponit existentiam volentis:ad quam eius naturalia exiguntur.si igitur per motum liberi arbitrij acquisitus est diuersus gradus rationalium creaturarum, nulli creaturæ rationali erit suus gradus naturalis,sed accidentalis. hoc autem est impossibile, quum enim differentia specifica sit vnicuique naturalis, sequitur quòd omnes substantiæ rationales creatæ sint vnius speciei,scilicet angeli,dæmones, & animæ humanæ,& animæ cęlestium corporum, quæ Origenes animata ponebat: & hoc esse falsum diuersitas actionum naturalium declarat, non enim est idem modus quo naturaliter intelligit intellectus humanus, qui sensu & phantasia indiget,& intellectus angelicus, & anima solis: nisi fortè fingamus angelos & cælestia corpora habere carnes & ossa, & alias huiusmodi partes ad hoc q; possint organa sensuum habere.quod est absurdum. Relinquitur igitur quòd diuersitas substantiarum intellectualium non consequitur diuersitatem meritorū, quæ sunt secundum motus liberi arbitrij.

4 Adhuc, si ea quæ sunt naturalia, non acquiruntur per motum liberi arbitrii, animam autem rationalē tali corpori vniri acquiritur ei propter præcedens meritum vel demeritum secundum motum liberi arbitrii: sequetur quòd coniunctio huius animę ad hoc corpus, non sit naturalis:ergo nec compositum est naturale.homo autem & sol secundum Origenem,& astra sunt cōposita ex substātijs rationalibus & corporibus talibus: ergo omnia huiusmodi quæ sunt nobilissima inter corporeas substantias,sunt innaturalia.

5 Item, si huic substantiæ rationali non conuenit inquantum est talis substantia,huic corpori vniri,sed magis inquātum est:sic materia huic corpori vniri non est ei per se, sed per accidens. ex his autem quæ per accidens vniuntur, non resultat aliqua species: quia non fit ex eis vnum per se.non enim est aliqua species homo albus,vel homo vestitus. Relinquitur igitur quòd homo non sit aliqua species: nec sol,nec luna, nec aliquid huiusmodi.

6 Amplius,ea quæ ad merita consequuntur, possunt in melius vel in peius mutari:merita autem & demerita possunt augeri vel minui,& præcipuè secundum Origenem: qui dicebat liberum arbitrium cuiuslibet creaturæ semper esse in vtramque partem flexibile. si igitur anima rationalis hoc corpus consecuta est propter præcedens meritum vel demeritum, sequetur quòd possit iterum coniungi alteri corpori: & non solùm quòd anima humana assumat aliud corpus humanum,sed etiam quòd assumat quandoque corpus sydereum: quod est secundum Pythagoricas fabulas, quamlibet animam quodlibet corpus ingredi:hoc autem & secundum philosophiam apparet esse erroneum: secūdum quam determinatis formis & motoribus assignantur determinatæ materiæ,& determinata mobilia: & secundum fidem hęreticum,quę animam in resurrectione idē corpus resumere prædicat quod deponit.

7 Præterea, cùm multitudo sine diuersitate esse non possit: si fuerūt à principio creaturæ rationales in quadam multitudine constitutæ,oportuit in eis aliquam diuersitatem fuisse.aliquid ergo habuit vna earum, quod non habuit altera: & si hoc ex diuersitate meriti non procedat,pari ratione nec fuit necesse vt gradus diuersitas ex meritorum diuersitate proueniret.

8 Item, omnis distinctio aut est secūdum diuisionem quantitatis quæ in solis corporibus est,vnde in substantiis primò creatis secundum Origenem esse non potuit, aut secundum diuisionem formalem quæ sine gradus diuersitate esse non potest, cùm talis diuisio reducatur ad priuationem & formam. & sic oportet quòd altera formarum condiuisarum sit melior,& altera vilior.vnde secundum Philosophum species rerum sunt sicut numeri, quorum vnus alteri addit aut minuit.sic igitur si fuerunt à principio multæ substantiæ rationales creatæ, oportet quòd fuerit in eis gradus diuersitas.

9 Item, si creaturæ rationales sine corporibus subsistere possunt,non fuit necessarium propter diuersa merita rationalium creaturarum diuersitatē in natura corporali institui: quia & sine diuersitate corporum poterat diuersus gradus in substantiis rationalibus inueniri si autem creaturæ rationales sine corporibus subsistere non possunt: ergo à principio simul cum creatura rationali,est etiam creatura corporalis instituta. maior est autem distantia corporalis creaturæ ad spiritualem, quàm spiritualium creaturarum adinuicem. si igitur à principio deus tam magnā distantiam in suis creaturis instituit absque aliquibus meritis præcedentibus: non oportuit merita diuersa præcedere ad hoc quòd in diuersis gradibus creaturæ rationales instituerentur.

10 Adhuc, si diuersitas creaturæ corporalis respondet diuersitati creaturæ rationalis: pari ratione & vniformitati rationaliū creaturarum respōderet vniformitas naturæ corporalis: fuisset ergo natura corporalis creata etiam si diuersa merita rationalis creaturę non præcessissent, sed vniformis: fuisset igitur creata materia prima,quę est omnibus corporibus communis: sed sub vna tantùm forma:sunt autem in ipsa plures formæ in potentia: remāsisset igitur imperfecta sola vna eius forma reducta in actu: quod non est diuinæ conueniens bonitati.

11 Item, si diuersitas corporalis creaturæ sequitur diuersos motus liberi arbitrij rationalis creaturæ,oportebit dicere quòd causa quare est tantùm vnus sol in mūdo,sit, quia tantùm vna rationalis creatura sic mota est per liberum arbitrium,vt tali corpori mereretur adiungi.hoc autem fuit à casu, q; vna tantùm sic peccaret. est igitur à casu quòd sit vnus sol in mundo, & non ad necessitatem corporalis naturæ.

12 Præterea, cùm creatura spiritualis non mereatur descendere nisi per peccatum, descendit autem à sua sublimitate: in qua inuisibilis est, per hoc q; visibilibus corporibus vnitur:videtur sequi quòd visibilia corpora sint eis adiuncta propter peccatum: quod videtur propinquum errori Manichæorum ponentium hæc visibilia ex malo principio processisse. Huic etiam opinioni authoritas sacræ scripturæ manifestè contradicit:quia in singulis operibus visibilium creaturarum tali modo loquēdi vtitur Moyses: Videns deus quòd esset bonum,&c.& postmodum de cunctis simul iubiungit: Vidit deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. Ex quo manifestè datur intelligi quòd creaturæ corporales & visibiles ideo sunt factæ, quia bonum est eas esse, quod est consonum diuinæ bonitati: & non propter aliqua creaturarum rationalium merita vel peccata. Videtur autem Origenes non perpendisse, q; cùm aliquid non ex debito, sed liberaliter damus, non est contra iustitiam si inæqualia damus, nulla diuersitate meritorum pensata:cùm retributio merentibus debeatur:deus autem, vt suprà ostensum est,ex nullo debito,sed ex mera liberalitate res in esse produxit: vnde diuersitas creaturarum diuersitatem meritorum nō præsupponit. Item, quum bonum totius sit melius quàm singularum partium, non est optimi factoris diminuere bonum totius,vt aliquarum partium augeat bonitatem. non enim ædificator fundamento tribuit eam bonitatem, quam tribuit tecto, ne domum faciat ruinosam,

Auth.sac. scripturæ.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ruinosam. factor igitur omnium deus non faceret totum vniuersum suo genere optimum, si faceret omnes partes æquales: quia multi gradus bonitatis in vniuerso deessent, & sic esset imperfectum.

Super cap. 44.

EXta conclusio est, Rerum distinctio non processit ex diuersis motibus liberi arbitrii rationalium creaturarum. Circa autem hanc conclusionem tria facit sanctus Thomas. Primò enim Origenis opinionem ponit. secundò eam improbat. tertiò, vnde fuerit decepeus ostendit.

Quantù ad primum inquit quòd Origenes in libro Peri archon voles resistere antiquorũ hæreticorum obiectionibus & erroribus ponẽtium diuersam naturam boni & mali esse in rebus ex contrariis actoribus, propter multam distantiam tam in rebus naturalibus quàm in rebus humanis inuentam, quam nulla merita præcessisse videntur, dum scilicet aliqua corpora lucida sunt, aliqua verò obscura: hominum verò quidam ex barbaris, id est, infidelibus, quidam verò ex Christianis nascuntur, coactus est, scilicet propter rationes ab illis hæreticis inductas, ponere omnem diuersitatẽ in rebus inuentam ex diuersitate meritorum secundùm dei iustitiam processisse. Consistit autem Origenis opinio in quatuor punctis. Primus est, q. omnes creaturæ sunt primo à deo æquales productæ, & omnes rationales, & spirituales. Secundus est, quòd ex his quẽdam per liberum arbitrium adhæserunt deo plus vel minus, quædam verò ab ipso plus aut minus recesserunt. Tertius est, quòd ex hoc diuina iustitia sic exigente diuersi gradus in ipsis sunt subsecuti, vt scilicet quidam essent angeli secundum diuersos ordines, quidam animę humanæ secundum diuersos status, quidam autem essent dæmones. Quartus est, quòd propter hanc diuersitatẽ, corporalium creaturarum deus diuersitatem instituit. Quantum ad secundum, contra hanc opinionẽ quæ ponit ob meritorum diuersitatem esse à deo rerum distinctionem institutam, arguitur & primò sic. Optimum in rebus creatis est perfectio vniuersi, quæ consistit in ordine distinctarum rerum. ergo diuersitas rerum prouenit non ex meritorum diuersitate, sed ex principali intentione primi agentis. probatur consequentia, quia quantò aliquid est melius in effectibus, tantò est prius in intentione agentis.

ADVERTE, quòd ista positione data sequebatur quòd rerum distinctio esset intenta propter merita præmianda, & punienda demerita, non autem esset primo à deo intenta, & contra hoc ista ratio procedit. Secundò. Sequeretur quòd ordo & distinctio rerum esset casualis, probatur sequela, quia quod prouenit ex concursu duarum causarum, quarum vna ab alia non dependet, est casuale. Si autem omnes creaturę rationales à principio fuerunt æquales, oportet dicere quòd vna ab alia in sua operatione non dependet. ergo &c.

Quodex cõcursu duarũ causarũ non ordinatarũ prouenit, est casuale.

CIRCA istam propositionem etiam superius adductam, Quod prouenit ex concursu duarum causarum quarum vna ab alio non dependet, est casuale: dubitatur, quia duo homines possent intendere aliquid vnum, puta domũ, vnusquisque ex opere suo absque hoc quòd actio vnius dependeat ex alio. ergo non omne quod ab huiusmodi causis dependet, est casuale.

Respondetur, quòd impossibile est vt duæ causę quarũ quælibet sit per se sufficiens, intendant vnum effectum communem, nisi aut moueantur ab vno tertio, aut vna ab alia moueatur: quia cùm effectus sit communis huic causæ & alii, non potest prouenire ab hac causa per id quod est sibi proprium, sed per id quod est commune sibi & alii causæ, & per consequens oportet quòd aut ab vna communi causa intendente illum communem effectum moueantur, tanquam ab illa habentia id commune per quod agunt, aut quòd vna aliam ad effectum intentum moueat: ideo si ex concursu duarum causarum, quarum vna ab alia non dependet, supple nec vtraque ab alia communi causa aliquis effectus proueniat, oportet talem effectum casualem esse, quia non potest ab illis communis effectus intendi inquantum distinguuntur. causæ enim propriæ, vt sic, proprius est finis: non autem communis. vnde negatur assumptum sumendo cum glossa addita, scilicet aut vtraque ab vna communi causa dependeat.

Tertiò, Si per motum liberi arbitrii acquisitus est diuersus gradus rationalibus creaturis nulli creaturæ erit suus gradus naturalis, sed accidentalis, sed hoc est falsum. ergo &c. probatur sequela, quia quod est alicui naturale, non acquiritur ab eo per voluntatem, cùm motus voluntatis præsupponat existentiam volentis. falsitas etiam consequentis probatur, quia sequeretur hoc dato, quòd omnes substantiæ rationales creatæ essent vnius speciei, quia cùm non distinguantur parte nisi per gradus accidentales, ex illis gradibus non poterunt specificè distingui, eò quòd differentia specifica naturalis vnicuique sit. hoc autem esse falsum diuersus modus naturalis intelligendi demonstrat. ergo &c. Quartò, Sequeretur vnionem huius animæ ad hoc corpus non esse naturalem, vtpote ex motu liberi arbitrii acquisitam. ergo nec compositum naturale erit. ergo nobilissima in entibus, vt homo, sol, & alia astra innaturalia erunt: quod absurdissimum est. Quintò, & est confirmatio præcedentis rationis. Sequetur quòd homo, sol & luna & alia huiusmodi non sint aliquæ species, quia vnio huius substantiæ ad hoc corpus, tantùm ex merito dependens erit accidentalis: ex iis autem quæ per accidens vniuntur, non resultat aliqua species.

Sextò, sequetur quòd anima rationalis quæ consecuta est hoc corpus, possit iterum conitungi alii corpori, etiam sydereo, quia merita & demerita possunt augeri & minuti, præcipuè secundum Origenem: & sic quæ ad merita consequuntur, possunt in melius & in peius mutari. hoc autem & secundum philosophiam est falsum, secundum quam determinatis formis assignantur determinatę materię: & secundum fidem est hæreticum, quæ animam tenet idem corpus quod deposuit, in resurrectione reassumere. ergo &c. Septimò, in ipsis substantiis rationalibus ante merita fuit distinctio à principio, ita quòd aliquid habuit vna quod non habuit alia: alioquin non fuissent multæ. ergo pari ratione non fuit necesse vt gradum diuersitas ex demeritorum diuersitate proueniret. Octauò, tales substantię à principio fuerunt secundum diuisionem formalem, non autem secundum distinctionem materialem distinctæ, quum diuisio secundum quantitatem in solis corporibus sit. ergo fuerunt distinctæ secundum gradum diuersitatem, quia diuisio formalis reducitur ad priuationem & formam: & sic oportet vnam formarum esse meliorẽ, & alteram viliorem, vt patet ex Philosopho dicente 8. Meta. quòd species rerum sunt sicut numeri quorum vnus alteri addit, aut minuit. ergo &c.

ADVERTENDVM primò quòd diuisio formalis quę fit per differentias, non ita reducitur ad priuationem & formã quasi vna differentia aut forma sit priuatio, & altera sit forma: (hoc enim est impossibile, quia priuatio sit non ens, cui non potest conuenire vt naturam aliquam constituat) sed hoc dicitur, quia semper vna differentia se habet sicut imperfecta in comparatione ad aliam, vt patet discurrenti per omnium generum differentias: imperfectum autem vt sic habet similitudinem cum priuatione. Diuisio formalis reducitur ad priuationem & formam.

CIRCA istam propositionem adductam ex Philosopho 8. Metaph. tex. 10. Species rerum sunt sicut numeri, quorum vnus alteri addit, aut minuit: addendum quòd duplicem sensum habere potest. Vnus sensus est, quòd sicut numerus posterior comprehendit in se omnes priores, & vnitatem addit, ita omnis species perfectior includat formaliter in se omnes differentias cuiuscunque speciei imperfectioris, & differentiam ad illas addat: & hic sensus non est intentus ab Aristotele, cùm falsus sit & impossibilis, si vniuersaliter sumatur, in omnibus videlicet speciebus, vna enim species specialissima substantiæ non venit in compositionem alterius speciei. non enim in ratione hominis includitur differentia constitutiua bouis & asini, & aliorum animalium imperfectiorum, tum quia tunc homo esset bos, asinus, & alia animalia: tum etiam quia non posset homo quidditatiuè cognosci, nisi omnes animalium differentiæ cognoscerẽtur. omnes enim necesse esset in ratione quidditatiua suo ordine ponere. sed secundum hunc sensum habet veritatẽ tantùm in speciebus subordinatis in linea prędicamentali. perfectior enim species quæ est posterior, continet imperfectiorem quæ est superior secundum perfectionem, & addit differentiam ad ipsam, sicut numerus perfectior continet imperfectiorem, & addit vnitatem: & ideo siue vni speciei addatur differentia illius contractiua, siue subtrahatur sua vltima differentia, non remanet eadem species. Si nanque (vt exemplificat sanctus Thomas 8. Metap.) animali addatur rationale, non remanet amplius species quæ erat animal duntaxat, sed constituitur species animalis quæ est homo: & si ab animali remoueatur sensibile, non remanet animalis species, sed plantæ. Similiter est & in numeris. Si enim quaternario addatur vnitas, non remanet quaternarius nisi materialiter, sed fit quinarius: & si ab ipso remoueatur vnitas, remanet ternarius. Secundus sensus potest esse, quòd sicut quælibet species numeri per indiuisibile constituitur, per vltimam scilicet vnitatem. & vnusquisque numerus aut excedit alium per vnitatem additam, aut deficit ab illo per subtractionem vnitatis. ita quælibet species rerum per indiuisibilem differentiam constituitur, ita quòd quicquid attingit ad illam differentiam, sub illa specie continetur, quicquid autem deficit ab illa, aut illam excedit, ad aliam speciem pertinet. & ideo omnis alia species aut constituitur per differentiam digniorem & excellentiorem, aut per ignobiliorem, ita quòd vnam speciem addere ad aliam, non est illam aliam continere formaliter, & vlterius includere nobiliorem aliquam differentiam: sed est ipsam per nobiliorem & excellentiorem differentiam constitui, differentiam alterius eminenter continentem. quo modo etiam nobilior species dicitur aliqualiter ignobiliorem continere, non quidem formaliter, sed eminenter. Ad hunc ergo sensum accipit propositionem Aristotelis sanctus Thomas, quia ex eo optimè inæqualitas substantiarum quę formaliter distinguuntur, arguitur: licet etiam primus sensus habeat veritatem, vt dictum est in speciebus secundum superius & inferius in linea prædicamentali ordinatis. Nonò, aut creaturæ rationales possunt subsistere absque corporibus, aut non. si primum, non fuit necesse rat in subsistantiis spiritualibus absque corporum diuersitate diuersus gradus inueniri. si secundum, ergo simul cum ipsis fuerunt corpora producta. sed maior est distantia corporalis substantiæ ad spiritualem, quàm spiritualium adinuicem. ergo si vtranque substantiam produxit absque meritis præcedentibus, non oportuit merita præcedere ad hoc vt in diuersis gradibus spirituales substantiæ instituerentur. Decimò, sequeretur quòd propter vniformitatem creaturæ rationalis, si scilicet merita diuersa non præcessissent, fuisset creata natura corporalis vniformis. ergo fuisset creata materia prima sub vna tantùm forma. ergo remansisset imperfecta, cùm sint in ipsa plures formæ in potentia. sed hoc diuinæ bonitati non est conueniens. ergo &c. Species rerũ sunt sicut numeri.

Vndecimò, esset à casu quòd in mundo esset tantùm vnus sol, patet consequentia, quia à casu fuit quòd vna tantùm substantia sic peccauit, vt tali corpori mereretur adiungi.

Duodecimò, sequeretur quòd visibilia corpora essent adiuncta substantiis intuisibilibus propter peccatum, quod est propinquum errori Manichæorum.

ADVERTE quòd hoc consequens dicitur propinquum errori Manichæorum, quia sicut Manichæi visibilia dicebant à malo principio effectiuè processisse, ita hoc consequens dicit illa à malo finaliter processisse. Confirmatur autho. Gen. primo, vbi de singulis operibus visibilium creaturarum tali modo loquendi Moyses vtitur, Vidit deus quòd esset bonum, &c. postea de cunctis simul subiungit. Vidit deus cuncta, &c.

Quantum ad tertium inquit sanctus Thomas quòd errauit Origenes ex duobus. Primò, quia non perpendit non esse iniustitiam si inæqualia damus absque meritorum diuersitate, quando non ex debito, sed liberaliter damus: & sic non sequitur deum iniustum esse, si creaturas inæquales produxit, cùm non ex aliquo debito, sed ex mera liberalitate res in esse produxerit. Secundò, quia non consideravit quòd factor omnium rerum deus non faceret totum vniuersum in suo genere optimum, si faceret omnes eius partes æquales. multi enim gradus bonitatis in vniuerso deessent, & sic esset imperfectũ. cùm autem bonum totius sit melius bono partium singularium, non est optimi factoris diminuere bonum totius, vt aliquarum partium augeat bonitatem. declaratur exemplo domificatoris.

ADVERTENDVM quòd per ea quæ hic dicit sanctus Thomas, duę rationes Origenis soluuntur, quibus ostendebat primò deum omnes creaturas æquales condidisse. Prima erat, quia alioquin deus fuisset iniustus dando inæqualia iis in quibus nulla erat inæqualitas meritorum. Secunda erat, quia optimi est optima facere: deus autem est optimus: & sic sequebatur quòd omnia fecerit optima, & per consequens æqualia. Ad primam patet responsio per primum dictum. Non enim est iniustitia vbi aliquid datur non ex merito, sed ex mera liberalitate, sicut deus res produxit. Ad secundam verò per secundum dictum respondetur. optimi enim est optima facere quo ad partes totius, non simpliciter, sed secundum quòd perfectioni totius congruit.

Quæ

Quæ sit prima causa distinctionis rerum secundum veritatem.
Cap. 45.

Idem p.p. 1 q. 47. ar. 1. & 2.

OStendi autem ex prædictis potest quæ sit verè prima distinctionis rerum causa. Cùm enim omne agens intendat suam similitudinem in effectum inducere secundum quòd effectus capere potest: tantò hoc agit perfectius, quantò agens perfectius est. patet enim quòd quantò aliquid est calidius, tantò facit magis calidum: & quantò est aliquis melior artifex, tantò formam artis perfectius inducit in materiam. Deus autem est perfectissimum agens. suam igitur similitudinem in rebus creatis ad eum pertinebat inducere perfectissimè quantum naturæ creatæ conuenit. sed perfectam dei similitudinem non possunt consequi res creatæ secundum vnam solam speciem creaturę: quia cùm causa excedat effectum, quod est in causa simpliciter & vnitè, in effectu inueniuntur composite & multipliciter: nisi effectus pertingat ad speciem causæ: quod in proposito dici non potest. non enim creatura potest esse deo æqualis. oportuit igitur esse multiplicitatem & varietatem in rebus creatis ad hoc vt inueniretur in eis dei similitudo perfecta secundum modum suum.

2 Amplius, sicut ea quæ fiunt ex materia, sunt in potentia materiæ passiua: ita quæ fiunt ab agente, oportet esse in potentia actiua agentis. non autem potentia passiua materiæ perfectè reduceretur in actum, si ex materia fieret vnum tãtùm eorum ad quæ materia est in potentia. ergo si aliquis agens cuius potentia est ad plures effectus, faceret vnum illorum tantùm: potentia eius non ita completè reduceretur in actum, sicut cùm facit plura. per hoc autem quòd potentia actiua reducitur in actum, effectus consequitur similitudinem agentis. ergo non esset perfecta dei similitudo in vniuerso, si esset vnus tantùm gradus omnium entium. propter hoc igitur est distinctio in rebus creatis, vt perfectius dei similitudinem consequantur per multa quàm per vnum.

3 Adhuc, quantò aliquid in pluribus est deo simile, tantò perfectius ad eius similitudinẽ accedit. in deo autem est bonitas, & diffusio bonitatis in alia. perfectius igitur accedit res creata ad dei similitudinem, si non solùm bona est, sed etiam ad bonitatem aliorum agere potest: quàm si solùm in se bona esset: sicut similius est soli quod lucet & illuminat, quàm quod lucet tantùm. Non autem posset creatura ad bonitatem alterius creaturæ agere, nisi esset in rebus creatis pluralitas & inæqualitas: quia agens est aliud à patiente, & honorabilius eo. oportuit igitur ad hoc vt in creaturis esset perfecta dei imitatio, quòd diuersi gradus in creaturis inuenirentur.

4 Item, plura bona vno bono finito sunt meliora, habent enim hoc ad hæc amplius. omnis autem creaturæ bonitas finita est. est enim deficiens ab infinita dei bonitate. perfectius est igitur vniuersum creaturarum si sunt plures, quàm si esset vnus tantùm gradus rerum. summo autem bono competit facere quod melius est: ergo conueniens ei fuit vt plures faceret creaturarum gradus.

5 Adhuc, bonitas speciei excedit bonitatem indiuidui: sicut formale id quod est materiale. magis igitur addit ad bonitatẽ vniuersi multitudo specierum, quàm multitudo indiuiduorũ in vna specie. est igitur ad perfectionem vniuersi pertinens non solùm quòd multa sint indiuidua, sed quòd sint etiam diuersæ rerum species: & per consequens diuersi gradus in rebus.

6 Item, omne quod agit per intellectum, repræsentat speciem sui intellectus in re facta. sic enim agens sibi per artem facit simile: deus autem fecit creaturam vt agens per intellectum, & non per necessitatem naturæ, vt suprà † ostensum est. species igitur intellectus diuini repræsentatur in creatura per ipsum facta: intellectus autem multa intelligens non sufficienter repræsentatur in vno tantùm. cùm igitur intellectus diuinus multa intelligat, vt in primo libro † probatum est, perfectius seipsum repræsentat, si plures vniuersorum graduum creaturas producat, quàm si vnum tantùm produxisset. † Cap. 23.

7 Amplius, operi à summo bono artifice facto non debuit deesse summa perfectio: sed bonum ordinis diuersorum est melius quolibet illorũ ordinatorum per se sumpto. est enim formale respectu singularium, sicut perfectio totius respectu partium. non debuit ergo bonum ordinis operi dei deesse. hoc autem bonum esse non posset, si diuersitas & inæqualitas creaturarum nõ fuisset. est igitur diuersitas & inæqualitas in rebus creatis non à casu: non propter materiæ diuersitatem: non propter interuentum aliquarum causarum vel meritorum, sed ex propria dei intentione perfectionem creaturæ dare volentis, qualem posibile erat eam habere.

Hinc est quòd dicitur Gen. 1. Vidit deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. cùm de singulis dixisset q̃ sunt bona: quia singula quidem sunt in suis naturis bona. simul autem omnia valde bona propter ordinem vniuersi, quæ est vltima & nobilissima perfectio in rebus. Auth. fic. scripturæ.

Super cap. 45.

QVantum ad secundũ principale, scilicet quæ sit vera causa distinctionis rerum fuit propria dei intentio volentis creaturæ dare perfectionẽ, qualem posibile erat eam habere. & loquitur de perfectione essentiali. Probatur primò. Deus est perfectissimus agẽs. ergo ad ipsum perunebat perfectissimè suã similitudinẽ in rebus creatis inducere, quantum naturæ creatæ conuenit. ergo oportuit multiplicitatẽ & varietatem in rebus creatis esse. probatur prima consequentia, quia quantò agẽs perfectius est, tantò perfectius suã similitudinem in effectũ inducit secundum capacitatem effectus. secunda quoq; probatur, quia perfectã dei similitudinẽ res creatæ consequi non possunt secundum vnam speciem solam creaturæ, cùm creatura non possit diuinam perfectionem æquare, eò quòd deus sit causa excedens effectum.

Aduertendum est quòd hæc ratio & omnes sequẽtes procedunt supposito quòd deus voluerit producere hoc vniuersum, & illi suam similitudinem communicare secundum quendam determinatum modum, & secundũ perfectionem isti vniuerso congruentem. Hoc enim supposito conueniens erat vt in vniuerso suam similitudinem induceret, & illi suam perfectionem communicaret secundum quòd ipsum vniuersum eam capere poterat. Secundò, non esset perfecta dei similitudo in vniuerso, quantum scilicet vniuersum capere potest, si esset vnus tantùm gradus omnium entium. ergo &c. probatur consequentia ex comparatione potentiæ actiuæ ad materiam, quia videlicet si agens possit plures effectus facere, & vnum tantùm illorum faciat, potentia eius non ita completè reducitur in actum sicut si faciat plura. per hoc autem quòd potentia actiua reducitur in actum, effectus consequitur similitudinem agentis.

ADVERTE. quòd intentio rationis non est quòd oporteat deum facere omnia quæ absolutè facere potest, sed omnia quæ facere potest ad perfectionem essentialem vniuersi quod intendit pertinentia. Tertiò, perfectius accedit res creata ad dei similitudinem si non solùm in se bona est, sed etiam ad bonitatem aliorum agere possit, vt pater de lucido respectu solis. ergo oportet in creaturis esse pluralitatem & inæqualitatem. Probatur consequentia, quia agere ad bonitatem alterius requirit pluralitatem & inequalitate, quum agens sit aliud à patiente, & honorabilius ipso.

ATTENDENDVM quòd hic est sermo non tantùm de agente vniuoco, sed etiam de agente æquiuoco, quia si loqueremur de agente tantùm vniuoco, hoc quod est agere, non argueret inæqualitatem secundùm speciem, qualem vult ratio concludere, sed tantùm materialem distinctionem.

Quartò, summo bono conueniret vt faciat quod melius est, scilicet in effectu quem intendit. ergo conueniens fuit vt faceret plures gradus creaturarum. patet consequentia, quia plura bona sunt vno bono finito meliora.

ADVERTE primò quòd addidit sanctus Thomas finito, quia vno bono infinito plura bona finita non sunt meliora. plura bona sunt vno meliora.

ADVERTE secundò ex doctrina sancti Thomæ, in q. de malo. quæst. 16. art. 1. ad 13. quòd ista propositio habet veritatem si singula sine vnius ordinis, scilicet tam illud vnum quàm illa plura, puta plures aurei sunt meliores vno aureo: non autem tenet quòd plura bona sunt inferioris ordinis illo vno bono. Sed licet in hoc sensu non accipiatur hoc loco, ex ipsa tamen expositione datur intelligi quòd etiam habet veritatem in rebus diuersorum ordinum, quando plura includunt in se illud vnum. Ideo enim plura vnius ordinis sunt meliora vno illius ordinis, quia continẽt illud, & aliquid amplius. Sinis sunt meliora vno illius ordinis, quia continẽt illud, & aliquid amplius. Similiter ergo plura diuersorum ordinum sunt meliora vno illorum tantùm, quia illud includunt, & aliquid addunt. Vnde & sanctus Thomas illam proposituionem probat, quia habent hoc, & adhuc amplius. Est ergo vniuersaliter vera quando illud vnum in numero illorum plurium continetur, si omnia scilicet sint finita.

Quintò, magis addit ad bonitatem vniuersi multitudo speciem, quàm multitudo indiuiduorum in vna specie. ergo ad perfectionem vniuersi pertinet multitudo indiuiduorum in vna specie. ergo ad perfectionem vniuersi pertinet non solùm quòd sint multa indiuidua, sed quòd etiam sint diuersæ rerũ species. probatur antecedens, quia bonitas speciei excedit bonitatem indiuidui, scilicet materialis, vbi bonitas speciei à bonitate indiuidui intrinsecè distinguitur: quod patet, quia comparatur ad indiuiduum sicut formale ad materiale. Sextò, intellectus diuinus multa intelligit, scilicet ad perfectionem vniuersi pertinentia. ergo perfectius seipsum repræsentat si plures diuersorum graduũ creaturas producat, quàm si vnum tantùm produxisset, ergo &c. probatur

Universidad de Deusto
Biblioteca

probatur consequentia, quia omne agens per intellectum repræsentat speciem intellectus in re facta.

SED occurrit dubium, quia si agens per intellectum repræsentat speciem sui intellectus in re facta, sequitur quòd deus vnum tantùm produceat, & non plura, quia species sui intellectus est tantùm vna, scilicet diuina essentia. Respondetur quòd est vna materialiter, sed formaliter est plures, secundù quòd intelligitur vt propria ratio plurium, & habet rationem plurium idearum.

Septimò, bonum ordinis diuersorum est melius quolibet illorum ordinatorum per se sumpto, quum sit formale respectu singularium. ergo debuit esse in rebus. ergo oportuit esse inæqualitatem in rebus. probatur prima consequentia, quia operi à summo bono artifice non debuit deesse summa perfectio. Secunda etiam probatur, quia remota inæqualitate non esset illud bonum.

Bonum ordinis diuersorū est melius quolibet ordinatorum.

ADVERTENDVM cùm dicitur bonum ordinis diuersorum, esse melius quolibet ordinatorum, quod intelligitur non de ipso respectu secundum se. relatio enim est minimæ entitatis, & per consequens minimę bonitatis est. sed de ipsis extremis ordinis vt ordinata sunt: eodem modo intelligendum est quod in fine capituli dicitur: scilicet quòd ordo vniuersi est vltima & nobilissima perfectio in rebus.

CIRCA illam propositionem, quòd talis ordo non esset sine inæqualitate, dubitatur, quia in diuinis personis est ordo, & tamen non est ibi inæqualitas: dicitur quòd loquitur hic sanct. Thomas de ordine prioris & posterioris, non autem de ordine originis tantùm, cuiusmodi est ordo inter diuinas personas repertus. Confirmatur Gen. 1. vbi dicitur: Vidit deus cuncta, &c.

Quòd oportuit ad perfectionem vniuersi esse aliquas naturas intellectuales.

Cap. 46.

Idem p.p. q.50.ar.1.

HAc igitur existente causa diuersitatis in rebus, restat nunc de ipsis rebus distinctis prosequi quantum ad fidei veritatem pertinet, quod erat tertium à nobis propositorum. & ostendemus primò quòd ex diuina dispositione perfectionem rebus creatis secùdum suum modum optimù assignante, consequens fuit quòd quædam creaturæ intellectuales fierent in summo rerum vertice constitutæ. Tunc enim effectus maximè perfectus est, quando in suum redit principium: vnde & circulus inter omnes figuras, & motus circularis inter omnes motus est maximè perfectus: quia in eis ad principium reditur.

Cõclusio.

Ad hoc igitur quòd vniuersum creaturarum vltimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium. redeunt autem ad suum principium singulæ & omnes creaturæ inquantum sui principij similitudinem gerunt, secundum suum esse & suam naturam, in quibus quandam perfectionem habent: sicut & omnes effectus tunc maximè perfecti sunt, quando maximè similantur causæ agenti: vt domus quando maximè similatur arti: & ignis quando maximè similatur generanti. Cùm igitur intellectus dei, creaturarum productionis principium sit, vt suprà † ostensum est: necesse

†Cap.25.

fuit ad creaturarum perfectionem quòd aliquæ creaturæ essent intelligentes.

2 Amplius, perfectio secunda in rebus addit supra primam perfectionem. sicut autem esse & natura rei consideratur secundum primam perfectionem, ita operatio secundum perfectionem secundam. oportuit igitur ad consummatam vniuersi perfectionem esse aliquas creaturas quæ in deum redirent, non solùm secundum naturæ similitudinem, sed etiam per operationem: quæ quidem non potest esse nisi per actum intellectus & voluntatis: quia nec ipse deus aliter erga seipsum operationem habet. oportuit igitur ad perfectionē optimam vniuersi esse aliquas creaturas intellectuales.

3 Adhuc, ad hoc quòd perfectè diuinæ bonitatis repræsentatio per creaturas fieret, oportuit, vt suprà † ostensum est, non solùm quòd res bonæ fierent, sed etiā quòd ad aliorum bonitatem agerent. Assimilatur autem perfectè aliquid alteri in agendo, quando non solùm est eadem species actionis, sed etiam idem modus agendi. oportuit igitur ad summam rerum perfectionē quòd essent aliquæ creaturæ quæ agerent hoc modo quo deus agit. ostensum est autem suprà † quòd deus agit per intellectum & voluntatem. oportuit igitur aliquas creaturas esse intelligentes & volentes.

†Cap.45.

†Cap.23.

4 Amplius, similitudo effectus ad causam agentem attenditur secundum formam effectus qui præexistit in agente. agens enim agit sibi simile in forma secùdum quam agit. forma autem agentis recipitur quidem in effectu quandoque secundum eundem modum essēdi quo est in agente: sicut forma ignis generati eundem essendi habet modum cum forma ignis generantis. quādoque verò secundum alium modum essendi: sicut forma domus quæ est intelligibiliter in mente artificis, recipitur materialiter in domo quæ est extra animam. patet igitur perfectiorem esse primam similitudinē quàm secundam. perfectio autem vniuersitatis creaturarum consistit in similitudine ad deum: sicut etiam perfectio cuiuslibet effectus in similitudine ad causam agentem. requirit igitur summa vniuersi perfectio, non solùm secundam assimilationem creaturæ ad deū, sed etiam primam, quantum possibile est. Forma autem per quam deus agit creaturam, est forma intelligibilis in ipso. est enim agens per intellectum, vt suprà † ostensum est. oportet igitur ad summam perfectionem vniuersi esse aliquas creaturas in quibus secundum esse intelligibile forma diuini intellectus exprimatur: & hoc est esse creaturas secundum suam naturam intellectuales.

†Cap.25.

5 Item, ad productionē creaturarum nihil aliud mouet deum nisi sua bonitas, quam rebus aliis communicare. voluit secùdum modū assimilationis ad ipsum, vt ex dictis patet. Similitudo autem vnius inuenitur in altero dupliciter. Vno modo quantum ad esse naturæ: sicut similitudo caloris ignis est in re calefacta per ignē. Alio modo secundum cognitionem: sicut similitudo ignis est in visu vel tactu. Ad hoc igitur quòd similitudo dei perfectè esset in rebus modis possibilibus, oportuit quòd diuina bonitas rebus per similitudinem cōmunicaretur, non solùm in essendo, sed etiam cognoscendo. cognoscere autem diuinam bonitatem solus intellectus potest. oportuit igitur esse creaturas intellectuales.

6 Adhuc, in omnibus decenter ordinatis habitudo secundorum ad vltima, imitatur habitudinem primi ad omnia secunda & vltima: licet quandoque deficienter. ostensum est autem, quòd deus in se omnes creaturas comprehendit: & hoc repræsentatur in corporalibus creaturis, licet per alium modum. semper enim inuenitur superius corpus comprehendens & continens inferius, tamen secundum extensionem quātitatis: quum deus omnes creaturas simplici modo & non quantitatis extensione contineat. Vt igitur nec in hoc modo cōtinendi dei imitatio creaturis deesset, factæ sunt creaturæ intellectuales, quæ creaturas corporales continerent, non extensione quantitatis, sed simpliciter per modum intelligibilem. nam quod intelligitur, est in intelligente, & eius intellectuali operatione comprehenditur.

Super cap. 46.

POstquam determinauit S. Th. de rerum creatione & distinctione, incipit de ipsius rebus creatis quantū ad fidei veritatē pertinet, determinare. Et quia inter omnes creaturas maximè circa spirituales versatur fides, ideo San. Th. intētio est de ipsis substātiis spiritualibus doctrinam tradere. Circa hoc autē tria facit. Primò de natura substantiæ spiritualis determinat, secundò de eius vnione ad corpus, cap. 56. tertiò de eius operatione. c. 96. Circa primū duo facit: Primò agit de existētia substantiæ spiritualis, secundò de eius natura in ca. sequen. Quantum ad primum ponitur hæc conclusio. Oportuit ad perfectionem vniuersi, creaturas aliquas spirituales fieri in summo rerū vertice constitutas. Probatur autem ex diuina dispositione perfectionē rebus creatis secundum suū modū optimum assignante, & primò sic. Ad hoc vt vniuersum vltimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium. ergo oportet ad creaturarum perfectionem vt aliquæ creaturæ sint intelligentes. probatur antecedens, quia tunc effectus maximè perfectus est, quando ad suum principiū redit, vt patet ex circulo, & motu circulari, consequentia quoque probatur, quia redeunt ad suum principiū singulæ creaturæ, inquantum eius similitudinem gerunt, secundum esse & naturā earum, in quibus quandam habent perfectionem, intellectus autem dei productionis creaturarum principium est.

SED occurrit circa hanc rationem dubium, non enim oportet id quod ab agente per intellectum procedit, assimilari illi quantum ad virtutem intellectiuam, vt scilicet effectus sit intelligens, sicut & causa (alioquin domum & omnia artificiata oporteret intellectū habere) sed sufficit vt assimiletur formę concepte quæ est exēplar rei producēdæ, sicut dat exemplū San. Th. de domo quā oportet arti assimilari, non autē potentiæ intellectiuę artificis. ergo quantuis intellectus dei sit productionis rerum principiū, non tamen oportet ipsum vniuersum habere partem quæ intellectiua sit. Confirmatur, quia per hāc rationem concluderetur omnes res creatas habere intellectum, quia principium productionis omnium est intellectus diuinus.

AD

Differentia inter deum & alia agentia per intellectum.

AD huius euidentiam considerandū primò, quòd licet per intellectū deus res producat in esse, sicut & artifex res artificiatas, in duobus tamen differt deus ab artifice creato. Primò quia intellectus diuinus ita est principiū productiuum creaturarum, quòd eius operatio quæ est intelligere, est realiter idem cum intellectu & specie intelligibili, qua elicitur actus intelligendi, sed eius effectus, forma autem qua diuinus artifex creaturas producit, est idem realiter cum intellectu tanquam cum principio rerū productiuo, & cum specie qua deus intelligit, ex quibus sequitur quòd intellectus diuinus est & principium, immediatum productionis creaturarum, & ratio agendi siue forma per quā producuntur & ideo cùm oporteat effectum producti si perfectus sit simillimi principio & elicitiuo, & formā suæ productionis quantum possibile est, necesse est vt vniuersum assimiletur deo secundum intellectum, vt scilicet sit secundum aliquam sui partem naturæ intellectualis, & hoc est fundamentum cui hæc ratio sanctus Thomas innititur.

AD dubium ergo dicitur, quòd licet nō omne quod procedit à quocunque agente per intellectum, oporteat illi quantū ad virtutē intellectiuam assimilari, quia non omnis agentis per intellectum suum intelligere est rei productio, nec forma quæ est ratio agēdi, est idē quòd intellectus, oportet tamen quod primò & principaliter à deo per intellectū producitur, habere naturā intellectiuam, si illius sit capax, cum effectus diuini assimilentur quantū possunt deo quantū ad principium elicitiuum, & formalæ suæ productionis qui est intellectus. Non puto autem nomine intellectus hoc loco intelligi tantùm formam intellectualem, seu artem dei qua mundū produxit, sed etiam ipsum virtutem intellectiuam, quia aliam rationem ad hanc ipsam conclusionem inducit sanct. Tho. inferius ex ipsa forma intellectuali, per quam creaturæ sunt productæ.

Ad confirmationem dicitur similiter, quòd non oportet omnes res creatas habere intellectum, quia non omnes sunt capaces ex natura sua intellectus, vt intellectus est, quemadmodum est vniuersum, sed bene aliquis similitudinis intellectus diuini. non enim sunt principalis Dei effectus, sed principalis effectus, id est, vniuersi partes: sicut licet à sole per lucem eius producatur & lumen & caliditas, propter quod oportet tamen omnia participant ratione lucis solaris vt lux est, sic scilicet vt lucida fiant, sed tantùm ea quæ nata sunt lucem per modum lucis recipere. alia verò assimilantur luci vt virtualiter calorem continet, aut aliquam aliam perfectionem: sic vnaquæque creatura redit ad intellectum diuinum, vt ad suum principium suo modo. aliqua enim illi assimilantur, inquantum intellectus est, aliqua verò inquantum virtualiter alias perfectiones creaturarum continet & eminenter. Et sic patet quòd ratio sancti Thomæ optimè propositum concludit.

Secundò, oportuit ad consummatam vniuersi perfectionem esse aliquas creaturas quæ in deum redirent, non solùm secundū similitudinem naturæ, sed etiam per operationem: sed hæc operatio non potest esse nisi intellectus & voluntatis, quia nec ipse deus aliter erga seipsum operatur, ergo &c. probatur maior, quia secunda perfectio quæ est secùdum operationem, addit supra primam, tanquā scilicet existens vltima & cōsummata rei perfectio. Tertiò ad summam rerum perfectionē oportuit esse aliquas creaturas quæ agerent modo quo deus agit. ergo oportuit esse aliquas substantias intellectuales. patet consequentia, quia deus agit per intellectum & voluntatem. probatur verò antecedēs, quia in præcedentibus ostensum est quòd ad perfectam repræsentationē diuinæ bonitatis per creaturas, oportuit res aliquas ad bonitatem aliorum agere. ergo oportuit etiā fieri assimilationem quantum ad modum agendi, quia sic alteri aliquid perfectè assimulatur in agendo.

Quomodo vniuersum fit perfecta dei similitudo.

ADVERTE quòd per creaturas non potest perfectè diuina bonitas vt in se est repræsentari: sed bene potest repræsentari perfectè vt exemplar & forma vniuersi: quod sanè fit, si vniuersum illi assimiletur quantum ad omnia in quibus secundum suam naturam natum est illi assimilari, sicut tunc domus perfectè repræsentat formam quæ est in mente domificatoris, quando habet omnia secundum quæ nata est illam repræsentare, & sic est perfecta repræsentatio ex parte effectis, non ex parte causæ. quia ergo de ratione effectus summè perfecti est, vt perfectè assimiletur suæ causæ secundum omnes modos quibus eam participare potest. ideo quum deus agat ad creaturarum productionem per intellectum & voluntatē, & vniuersum quod primò intendebat producere, natum esset assimilari sibi quantum ad esse, quantum ad agere bonitatem aliorum, & quantum ad modum agendi qui est per intellectum & voluntatem, oportuit & in vniuerso fieri aliquas creaturas quæ ad bonitatem aliorum agerent, & quasdam quæ agerent per intellectum & voluntatem. Et hoc est huius rationis fundamentum.

Quartò, summa vniuersi perfectio exigit non solùm similitudinē ad deum secundum formam, sed etiam secùdum eundem modum essendi formæ quātum possibile est, cùm secunda similitudo sit perfectior quàm prima. ergo oportuit esse aliquas creaturas in quibus secundum esse intellectuale forma diuini intellectus exprimatur. ergo &c. patet prima consequentia, quia forma per quam deus agit creaturam, est forma intelligibilem modum essendi habens. patet etiam secunda, quia hoc est esse creaturas secundum suam naturam intellectuales.

ADVERTE quòd natura subsistens quæ est ex se intellecta in actu, non indigens aliquo ad hoc vt fiat actu intelligibilis, est etiam secundū se intellectiua, vt inferius ostendit sanctus Thomas, & prima quæst. 14. art. 1. ideo bene hoc loco dicitur quod esse creaturas in quibus secundum esse intelligibile forma diuini intellectus exprimatur, est esse creaturas secundum suam naturam intellectuales.

Quintò, ad hoc vt similitudo dei perfectè esset in rebus modis possibilibus (intellige non de modis possibilibus absolutè, sed de modis possibilibus ad vniuersum quod intendebat pertinentibus) oportuit vt diuina bonitas communicaretur per similitudinem non solùm in essendo, sed etiam in cognoscendo, quia istis duobus modis similitudo vnius inuenitur in alio, sed solus intellectus cognoscere diuinam bonitatem potest, ergo &c.

ADVERTE quòd duplices sunt modi possibiles creaturarum, quidam scilicet generales, puta modus essendi insensibilium, modus sensibilium, & modus intellectualium. & quidam particulares & specifici, puta hominis, equi, lapidis, & huiusmodi. modi generales cùm sint finiti, & supremus sit modus essendi intellectualium quantum à nobis cognoscitur: omnes huiusmodi modi ad perfectionem vniuersi pertinere videntur. modi autem particulares & specifici cùm sint infiniti, nō omnes ad perfectionem vniuersi pertinēt, sed illi tantùm quos deus voluit in vniuerso esse. Cùm ergo dicitur hic quòd ad hoc vt similitudo dei esset in rebus modis possibilibus, oportuit bonitatem diuinam per similitudinem communicari etiam in cognoscendo de modis generalibus, non autem de modis specialibus intelligitur.

Sextò, in omnibus decenter ordinatis habitudo secundorum ad vltima imitatur habitudinem primi ad omnia, secunda & vltima: sed deus omnes creaturas comprehendit intelligibiliter: ergo oportet etiam esse aliquas creaturas intellectuales quæ corporalia intelligibiliter contineant, sicut & superiora corpora continent inferiora secundum extentionem quantitatis.

Quòd substantiæ intellectuales sint volentes.

Cap. 47.

Idem p.p. q.59.ar.1.

HAs autem substantias intellectuales necesse est esse volentes. Inest in omnibus appetitus boni: quum bonum sit quod omnia appetunt, vt philosophi tradunt. huiusmodi autem appetitus in his quidem quæ cognitione carent, dicitur naturalis appetitus. sicut dicitur quòd lapis appetit deorsum. In his autem quæ cognitionem sensituam habēt, dicitur appetitus animalis: qui diuiditur in concupiscibilem & irascibilem. in his verò quæ intelligunt, dicitur appetitus intellectualis seu rationalis, qui est voluntas. substantiæ igitur intellectuales creatæ habent voluntatem.

2 Adhuc, id quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se, tanquam in prius. vnde & secundum Philosophum octauo Physicorum, † mota ab alio reducuntur in prima mouentia seipsa. in syllogismis etiam conclusiones quæ sunt notæ ex aliis, reducuntur in prima principia quę sunt nota per seipsa. inueniuntur autē in substantiis creatis quædam quæ non agunt seipsa ad operandum, sed aguntur vi naturæ: sicut inanimata, plantę & animalia bruta. non enim est in eis agere & non agere. oportet ergo quòd fiat reductio ad alia prima quę seipsa agant ad operandū. prima autē in rebus creatis sunt substantiæ intellectuales, vt suprà † ostensum est. hę igitur substantiæ se agunt ad operādum. hoc autem est proprium voluntatis, per quam substantia aliqua est domina sui actus. vtpote in ipsa existens agere & non agere: substantiæ igitur intellectuales creatæ habent voluntatem.

† te. cō. 23. & infra.

†Cap.46.

3 Amplius, principium cuiuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu: quum omne agens agat inquantum est actu. oportet igitur quòd secundum modum formæ sit modus operationis consequentis formam. forma igitur quæ non est ab ipso agente per formam, causat operationem cuius agēs non est dominus. si qua verò fuerit forma quę sit ab eo, qui per ipsam operatur, etiam consequentis operationis dominium habebit. formæ autem naturales ex quibus sequūtur motus & operationes naturales, non sunt ab his quorum sunt formæ, sed ab exterioribus agentibus totaliter, cùm per formam naturalē vnumquodque habeat esse in sua natura. nihil autem potest sibi esse causa essendi. & ideo quæ mouētur naturaliter, non mouēt seipsa. non enim graue mouet seipsum deorsum, sed generans quod dedit ei formam. In animalibus etiam brutis formæ sensitæ vel imaginatæ mouentes nō sunt adinuentę ab ipsis animalibus brutis, sed sunt receptæ in eis ab exterioribus sensibilibus quæ in sensum agunt, & diiudicatę per naturalem æstimationem. vnde licet quodammodo dicantur mouere seipsa, inquātum eorū vna pars est mouēs, & alia est mota: tamen ipsum mouere non est eis ex seipsis. sed partim ex exterioribus sensatis, & partim à natura. inquantū enim appetitus mouet mēbra, dicūtur seipsa mouere: quod habēt supra inanimata & plantas. inquantum verò ipsum appetere sequitur de necessitate in eis ex formis acceptis per sensum & iudicium naturalis æstimationis, non sibi sunt causa quòd mouentur: vnde nō habēt dominium sui actus. Forma autē dicitur: vnde nō habēt dominium sui actus. Forma autē dicitur: vnde nō habēt dominium sui actus. Forma autē dicit

Universidad de Deusto
Biblioteca

tifex concipit & excogitat, & per eam operatur. subſtantiæ igitur intellectuales ſeipſas agunt ad operãdum vt habentes ſuæ operationis dominium. habent igitur voluntatem.

4 Item, actiuum oportet eſſe proportionatum paſſiuo,& motiuum mobili:ſed in habẽtibus cognitionem vis apprẽhenſiua ſe habet ad appetitiuam, ſicut motiuum ad mobile:nam cõprehenſum per ſenſum vel imaginationem vel intellectum, mouet appetitum intellectualem vel animalem.appræhenſio autem intellectiua non determinatur ad quædam,ſed eſt omniũ : vnde & de intellectu poſsibili Philoſophus dicit in tertio de anima†:quòd eſt quo eſt omnia fieri.appetitus igitur intellectualis ſubſtantiæ eſt ad omnia ſe habens. Hoc autem eſt proprium voluntatis,vt ad omnia ſe habeãt.vn de & in tertio Ethicorum † Philoſophus dicit quòd eſt poſsibilium & impoſsibilium. Subſtantiæ igitur intellectuales habent voluntatem.

†te.cõ.18.

†Cap.5.

Super cap. 47.

POſtquam oſtendit ſan. Thomas oportuiſſe eſſe in vniuerſo aliquas creaturas quæ intellectuales eſſent, nunc de natura ipſarum ſubſtantiarum intellectualium determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de ipſarum natura abſoluẽ, ſecundò per comparationẽ ad eſſe actualis exiſtentiæ,cap. 52. Circa primum duo facit. Primò determinat de ipſarum natura quantũ ad ea quæ ſibi affirmatiuè contenũntur. ſecundò,quantũ ad ea quæ negatiuè ſignificantur cap. 49. Quantum ad primum etiam duo facit.primò oſtendit ipſas volentes eſſe:ſecundò, quòd liberi arbitrii ſint, cap. ſequenti.

Quantum ad primũ ponitur hæc concluſio: Subſtantias creatas intellectuales neceſſe eſt volentes eſſe.probatur primò.Habent appetitũ boni, quia omnia appetunt bonum. ergo ſunt volentes. patet conſequentia, quia appetitus conuenit̃s iis quæ intelliguntur,eſt appetitus rationalis qui eſt voluntas,ſicut appetitus eorum quæ cognitione cãrent, dicitur naturalis, & brutorum appetitus dicitur appetitus animalis.

ADVERTE circa iſtam diſtinctionem appetituũ, quòd appetitus conſequẽs formam accipit ſpeciem & denominationem à forma quam conſequitur.quia ergo in rebus quæ cognitione carent,conſequitur formam merè naturalem : ideo in illis dicitur appetitus naturalis : in brutis autem & hominibus vt cũ brutis communicant , quia conſequitur formam apprẽhenſam per ſenſum,quantum ſcilicet ad actualẽ inclinationem. potẽtiam autem ſenſitiuã intrinſecam , quantum ad potentialem inclinationem: ideo dicitur appetitus ſenſitiuus ſiue animalis:in habentibus autem cognitionem intellectiuam dicitur intellectualis,quia conſequitur virtutem & cognitionem intellectiuam: & fortitus eſt etiam aliud nomen,vt ſcilicet dicatur voluntas.

Secundò,inuenimus in ſubſtãtiis creatis quædam quæ nõ agunt ſeipſa ad operandum,ſed aguntur,vt naturæ, vt plantæ,& bruta. ergo oportet eſſe aliqua prima quæ ſeipſa agant ad operandum.ergo neceſſe eſt eſſe aliqua prima quæ ſint volentia.ergo ſubſtantiæ intellectuales ſunt volentes. probatur prima conſequentia, quia quod eſt per aliud reducitur in id quod eſt per ſe tanquam in prius.quod probatur exemplo corporum mobilium , quæ reducuntur in corpora prima mouentia ſeipſa,& concluſionem in ſyllogiſmis quæ reducuntur in prima principia per ſe nota. ſecunda etiam patet,quia proprium eſt voluntatis vt per eam aliquid ſe agat ad operandum,quum per ipſam ſubſtantia ſit domina ſuorum actuum, tanquam potens agere & non agere. vſtima quoque patet, quia prima in rebus creatis ſunt ſubſtantiæ intellectuales. Tertiò, forma intellecta per quam ſubſtantia intellectualis operatur , eſt ab ipſo intellectu tanquam per ipſum concepta, & quodammodo excogitata.ergo ſeipſas agunt ad operandum ſubſtantiæ intellectuales , tanquam habentes ſuæ operationis dominium. ergo ſunt volentes.probatur antecedẽs exemplo formæ artis quæ ab artifice excogitatur. prima verò conſequentia probatur , quia cùm agens per formam agat , oportet ſecundum modũ formæ eſſe modum operationis, vt ſcilicet forma quæ non eſt ab ipſo agente per formam cauſet operationem cuius agens non eſt dominus. forma verò quæ eſt ab agente per ipſam,cauſet operationẽ cuius agens eſt dominus.declaratur hoc diſcurrendo per formas quæ ſunt actionis principium. Nam formæ naturales non ſunt ab iis quorum ſunt formæ, ſed ab exterioribus agentibus totaliter : & ideo quæ mouẽtur naturaliter non mouent ſeipſa , vt patet de grauibus quæ à generante mouentur. Similiter formæ ſenſatæ vel imaginatę quę ſunt mouentes in brutis , non ſunt adiuuentæ ab ipſis brutis , ſed ſunt receptæ in eis ab exterioribus ſenſibilibus , & diuidicatæ per naturalem æſtimationem. Et ideo licet dicantur quodammodo mouere ſeipſa,inquantum vna pars in eis eſt mouens,& alia eſt mota:tamen ipſum moueri non eſt in eis ex ſeipſis, ſed partim ex exterioribus ſenſatis,& partim à natura.

ADVERTE circa antecedens,quòd ideo inquit ſan.Tho. formam intellectam , eſſe ab intellectu quodammodo excogitatam,non autem ſimpliciter excogitatam,quia proprię loquendo cogitare non conuenit intellectui,ſed virtuti cogitatiuæ: & ideo propriè loquendo forma intellectus non poteſt dici excogitata, ſed quia cogitantia,eò quòd intellectui ſit cõiuncta participat aliquid de intellectu, diſcurrendo circa particularia:ideo nomina vnius ad aliam quandoque ſimilitudinarię transferuntur,vt dicatur cogitatiua intelligere particularia,& intellectus cogitare: & ſic tranſumptiuè forma ab intellectu concepta poteſt dici excogitata,licet non ſit propriè dictum: & propter hoc addidit ſan.Thom. quodammodo.

Quomodo in brutis forma mouens eſt ab extrinſeco vel ab intrinſeco.

ATTENDENDVM quoque, quòd cùm operatio conſequatur formam,neceſſe eſt vt dans formam det etiam operationem, propter quod dicitur quòd dans formam, dat etiam motum conſequentem formam:ſicut dans grauitatẽ dat motũ deorſum:ideo bene inquit ſan.Tho. quòd forma quæ nõ eſt ab ipſo agente,ſed ſcilicet eſt ipſi data ab aliquo alio, non cauſat operationem cuius ipſum agens per ralem formã ſit dominus, ſed operatio conſequẽs refertur tanquam in principale agens in id quod dat formam. Si autem agens cauſet in ſeipſo formam per quã agit, erit principalis cauſa ſuæ actionis,& erit dominus ſuorum actuum.

SED circa declarationem ſan.Th.de forma mouente in brutis,& natura intelligibili,occurrit duplex dubium:primum eſt, quia non videtur differentia inter brutum,& hominem quantum ad formam per quã vtrumque agit, cuius oppoſitũ hic dicitur. Nã ſicut formæ ſenſatæ & imaginatæ,ex quibus mouẽtur bruta, ſunt ab exterioribus ſenſibilibus mediantibus ſenſibus exterioribus cauſatæ:ita & formæ intellectus,cùm noſtra cognitio intellectiua habeat ortũ à ſenſu.ergo in vtraque natura forma quæ eſt principium operationis & motus,eſt ab extrinſeco. Secundũ dubium eſt, quia oppoſitum eius quod hic dicitur videtur haberi prima quæſt.18.art.9. Ibi enim dicitur quòd animalia mouẽt ſeipſa quãtum ad formam quę eſt principium motus quam per ſe acquirunt,in quo differunt à plantis quæ habent formam ab alio.ergo non habent formam ab extrinſeco tantum , vt hic dicitur.

AD primũ dubium reſpondetur, quòd licet ſpecies intelligibilis quę precedit intellectionem,ab exterioribus ſenſibilibus mediante phãraſmate cauſetur, concurrente tamen intellectu agente per modũ principalis agentis,ſicut & formæ imaginatę:tamẽ ipſa forma ſecundũ quam immediatè & proximè mouetur naturæ intellectualis appetitus. nõ cauſatur ab alio agente quã ab ipſo intelligente. format enim agens per intellectum in ſeipſo per actum intelligendi formã rei cõuenientis & diſconuenientis, quæ dicitur cõceptus intellectus:quod nõ facit imaginatio bruti , in qua forma cõuenientis aut diſconuenientis ab alio cauſatur. Iudiciũ quoque quo aliquid iudicatur conuenies aut diſconueniẽs in natura intellectuali eſt liberũ: & non eſt magis ad vnã partem determinatum quàm ad alteram:ſed agens intellectuale à ſeipſo determinatur:in brutis autem eſt à datore naturæ determinatura : & quia appetitus ſequitur formam rei appetibilis , aduncto iudicio quo iudicatur conueniens aut diſconueniens,quum bruta & formam & iudicium determinatum ab alio habeant, natura autem intellectualis à ſeipſa habeat vtrumque : ideo conuenienter dicitur quòd formæ mouentes , in brutis ab alio cauſantur, in intellectuali autem natura ab ipſo intellectu.

AD ſecundum dubium reſpondetur & dicitur primò,quòd forma imaginata ſecundum quam mouentur bruta,quantum quidem ad entitatem ſuam non cauſatur à bruto , ſed ab extrinſeco ſenſibili : quantum tamen ad actualem cognitionem ſecundum quam ipſa forma dicitur perfectè & completè in actu eſſe,cauſatur etiam à ſenſu animalis, quia ad actionem ſentiendi ipſe ſenſus etiam actiuè concurrit : & ad hunc ſenſum dicitur in prima parte quòd animalia mouent ſe quantum ad formam, quia forma rei ſenſibilis non eſt actuale principium motus , niſi dum eſt in actu perfecto, niſi ſcilicet per ipſam iudicetur de ſenſibili : & ſic ipſe ſenſus eſt aliquo modo cauſa ſuę formę. Hic autem loquitur ſanctus Thomas de ipſa entitate formæ ſecundũ ſe, & quantum ad eſſe eius imperfectum,quam diximus ab exteriori tantùm ſenſibili eſſe cauſatam.

Dicitur ſecundò,quòd forma quæ eſt in brutis,licet quantum ad eſſe completum quod eſt,vt per ipſam actũ iudicetur,ſit aliquo modo à ſenſu, non eſt tamen totaliter à ſenſu,vt habet rationem motiui, quia quantum ad determinationem iudicii quo iudicatur aliquid conueniens aut nocium (quod requiritur in motu animalis)ab alio dependet,ſcilicet à natura.loquitur autem hic ſanctus Thomas de forma quantum ad omnia quæ ſibi conueniunt, vt eſt principium motus : & per conſequens de forma ſenſus quantum etiam ad iudicii determinationem:vnde non contradicit iis quæ in prima parte dicuntur,vbi non eſt ſermo de forma motiua animalis , niſi quantum ad complementum ſui eſſe,non autem quantum ad omnem eius conditionem ſibi conuenientem , vt habet rationem formæ mouentis. Poteſt ſecundò reſponderi quòd formæ ſenſatæ vel imaginatæ quæ ſcilicet in ſenſibus interioribus recipiuntur,& quibus per imaginatiuam aut æſtimatiuam virtutem iudicatur aliquod ſenſibile conueniens eſſe vel nocium, à ſenſibus exterioribus in viribus interioribus imprimuntur:& ſic bruta dicuntur cauſare huiuſmodi formas in ſeipſis: inquãtum. ſ. per ſenſus exteriores eas in ſenſu imprimunt interiori : & ad hũc ſenſum intelligitur quod de prima parte adductum eſt. Sed tamẽ non ſunt liberè per actum ipſius imaginationis vel æſtimatiuæ adiuuentæ & excogitatæ: ſed naturali quodam ordine ex ſenſibilibus cauſatæ:& ad hunc ſenſum intelligitur quod hoc loco inquit ſanctus Thomas.

Quomodo brutis cõceditur mouere, aut non moueri ex ſe ipſis.

CIRCA id quod dicitur,quoniam moueri non ineſt brutis ex ſeipſis:dubitatur,quia dicitur in 8.Phyſic.tex.com.29. quòd in omni quod mouet ſeipſum, eſt moueri & non moueri: & vocat ibidem Ariſt. mouentia ſeipſa quæ diuiduntur in partem mouentem , & partem motam:& animalia vocat mouentia ſeipſa.

Reſpondetur ſecundum doctrinam ſancti Thomæ, veri.q.24.art.2.ad ſecundum, quòd ideo dicitur in iis quæ ſeipſa mouent, etiam moueri & non moueri,nõ quia in earum libertate ſit moueri & non moueri,ſed quia potentia motiua ipſorũ ſecundũ ſe conſiderata nõ magis inclinatur ad vnũ oppoſitorũ quàm ad aliud: ſed tamen quia iudiciũ quo applicatur potentia motiua ad alterum oppoſitorum,in brutis eſt à natura determinatũ: ideo moueri nõ eſt abſolutè in ipſis brutis,quaſi in poteſtate eorum ſit vt ſe moueant aut non moueant, (ſicut enim non poteſt iudicare ouis non eſſe fugiẽdum lupum, ita non poteſt non fugere.vnde potentia motiua ſecundum ſe indifferens eſt ad fugiendum & non fugiendum) ſed iudicium eſt determinatum & limitatum à natura.Et quia vtriuſque indeterminatio requiritur ad hoc vt aliquid propriè dicatur habere in ſua poteſtate moueri : ideo propriè non ineſt brutis ex ſeipſis moueri,in quibus iudicium à natura eſt determinatum.Et ad hunc ſenſum loquitur ſanctus Thomas hoc loco. Quarto , appræhenſio intellectiua non determinatur ad quædam, ſed eſt omnium. ergo appetitus intellectualis ſubſtantiæ eſt ad omnia ſe habens.ergo eſt volſitas.probatur antecedens,quia tertio de anima dicitur quòd intellectus poſsibilis eſt quo eſt omnia fieri.prima quoque conſequentia probatur,quia virtus apprẽhenſiua ſe habet ad appetitum ſicut motiuum ad mobile,actiuum autem oportet proportionatum eſſe paſſiuo & motiuum mobili. ſecunda etiam conſequentia probatur, quia proprium eſt voluntatis vt ad omnia ſe habeat. eſt enim poſſibilium & impoſsibilium,vt dicitur tertio Ethicorum.

ADVERTE quòd voluntas dicitur eſſe impoſsibilium , non inquantum impoſsibilia ſunt , ſed inquantum proponuntur ſibi ſub ratione poſsibilium: vel dicitur eſſe impoſsibilium ſub conditione,quia videlicet vellet illa ſi eſſent poſsibilia.

Quòd

Quòd ſubſtantiæ intellectuales ſunt liberi arbitrij. Cap. 48.

†Idem p.p. q.59.art.3.

EX hoc autem apparet quòd prædictæ ſubſtantiæ ſunt liberi arbitrij in operando. Quòd enim arbitrio agãt,manifeſtum eſt ex eo quòd per cognitionem intellectiuam iudicium habẽt de operandis.Libertatem autem neceſſe eſt eas habere, ſi habẽt dominium ſui

†Cap.47. actus, vt † oſtenſum eſt.ſunt igitur prædictæ ſubſtantiæ liberi arbitrij in agendo.

2 Item,liberum eſt,quod ſui cauſa eſt.quod ergo non eſt ſibi cauſa agendi, non eſt liberũ in agendo: quæcunque autem non mouentur,neque agunt niſi ab alijs mota,non ſunt ſibiipſis cauſa agendi. Sola ergo mouentia ſeipſa, libertatem in agendo habent;& hæc ſola iudicio agunt:nam mouẽs ſeipſum,diuiditur in mouẽs & motum . motum autẽ eſt appetitus ab intellectu vel phantaſia aut ſenſu motus, quorum eſt iudicare. horum igitur hæc ſola liberè iudicant, quæcunque in iudicando ſeipſa mouent:nulla autem potentia iudicans, ſeipſam ad iudicandum mouet, niſi ſupra actum ſuum reflectatur. oportet enim ſi ſe ad iudicandum agit, quòd ſuum iudicium cognoſcat : quod quidẽ ſolius intellectus eſt. ſunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus ſiue actionis , non autem liberi iudicij: inanimata autem quæ ſolùm ab alijs mouentur,neque liberæ actionis ſunt aut motus: intellectualia verò non ſolùm liberæ actionis, ſed etiam liberi iudicij: quod eſt liberum arbitrium habere.

3 Adhuc, forma appræhenſa eſt principium mouens ſecundum quòd appræhenditur ſub ratione boni vel conueniens. actio enim exterior in mouentibus ſeipſa, procedit ex iudicio quo iudicatur aliquid eſſe bonum vel conueniens per formam prædictam. Si igitur iudicans ad iudicãdum ſeipſum moueat, oportet quòd per aliquam altiorem formam appræhenſam ſe moueat ad iudicandum : quæ quidem eſſe non poteſt niſi ipſa ratio boni vel conuenientis: per quam de quolibet determinato bono vel conuenienti iudicatur. Illa igitur ſola ſe ad iudicandum mouent, quæ communem boni vel conuenientis rationem appræhendũt: hæc autem ſunt ſola intellectualia.ſola igitur intellectualia ſe non ſolùm ad agendum, ſed etiam ad iudicandũ mouent, ſola igitur ipſa ſunt libera in iudicando, quod eſt liberum arbitrium habere.

4 Amplius,à conceptione vniuerſali nõ ſequitur motus & actio niſi mediante particulari apprẽhenſione:eò quòd motus & actio erga particularia eſt:intellectus autem naturaliter eſt vniuerſalium appræhẽſiuus. ad hoc igitur quòd ex appræhenſione intellectus ſequatur motus,aut quæcunque actio; oportet quòd vniuerſalis intellectus conceptio applicetur ad particularia : ſed vniuerſale continet in potentia multa particularia : poteſt igitur applicatio conceptionis intellectualis fieri ad plura & diuerſa . iudicium igitur intellectus de agibilibus non eſt determinatum ad vnum tantùm:habent igitur omnia intellectualia liberum arbitrium.

5 Præterea,iudicij libertate carent aliqua vel propter hoc quòd nullum habent iudicium,ſicut quę cognitione carent , vt lapides & plantæ : vel quia habent iudicium à natura determinatum ad vnum,ſicut irrationalia animalia : naturali enim æſtimatione iudicat ouis lupũ ſibi nociuum,& ex hoc iudicio fugit ipſum:ſimiliter autem in alijs.quæcunque igitur habent iudicium de agẽdis non determinatum ad vnum de natura , neceſſe eſt liberi arbitrij eſſe : huiuſmodi autem ſunt omnia intellectualia . intellectus enim appræhendit non ſolùm hoc vel illud bonum , ſed ipſum bonum commune : vnde quum intellectus per formam appræhẽſam moueat voluntatem;in omnibus autem mouens & motum oporteat eſſe proportionata;volũtas ſubſtãtiæ intellectualis non erit determinata à natura niſi ad bonũ commune. Quicquid igitur offertur ſibi ſub ratione boni, poterit voluntas inclinari in illud , nulla determinatione naturali in contrarium prohibente.omnia igitur intellectualia liberam voluntatem habẽt ex iudicio intellectus venientem,quod liberum arbitrium habere ,quod diffinitur liberum de ratione iudicium.

Super cap. 48.

QVantum ad ſecundum oſtenditur quòd ſubſtantiæ intellectuales ſunt liberi arbitrii in operando,& arguitur primo ſic.Per cognitionem intellectiuam ſubſtantiæ intellectuales iudicium habent de operandis , & liberrarẽ neceſſe eſt eas habere, cùm habeant dominiũ ſui actus. ergo,&c. Secũdò, illa ſunt liberi arbitrii in agẽdo, quæ ſunt liberi iudicii,& liberæ actionis:ſed ſola intellectualia ſunt huiuſmodi. ergo,&c. Conſequentia nota eſt cũ maiori,minor verò probatur: quòd enim ſint liberæ actionis, probatur, quia mouent ſeipſa ad agendũ. Sola autem mouentia ſeipſa,libertatem in agendo habent.non autẽ quæ nõ mouentur neque agunt niſi ab aliis mota: quia cùm liberũ ſit quod ſui cauſa eſt, quod non eſt ſibi cauſa agendi,non eſt liberum in agendo: quod autem ſola ſine liberi iudicii,probatur. Et quidem quòd ſola iudicio agant,probatur,quia mouens ſeipſum diuiditur in mouens & motum:motum autem eſt appetitus ab intellectu vel phantaſia aut ſenſu motus,quorum eſt iudicare. Quod verò ſola habeant iudicium liberum,probatur,quia quod ſeipſum ad iudicandum mouet, eſt liberi iudicii. Sola autem intellectualia ſeipſa ad iudicandum mouent, quia ſolus intellectus reflectitur ſupra actum ſuum,quod requiritur ad hoc vt potentia iudicans ſeipſam ad iudicãdum moueat. ergo,&c. Ex his concluditur quòd inanimata neque liberi motus ſint, quia ab alio tantùm mouentur.nec liberi iudicii,cùm iudicio non moueantur,irrationalia autem ſunt quidem aliquo modo liberi motus,cum ſeipſa moueant, non autem liberi iudicii:intelligibilia autem ſunt & liberi iudicii,ſiue ſeipſa ad iudicandum mouẽnt. Et hoc eſt huius rationis fundamentum.

Irrationalia ſunt liberæ actionis non tamen libero arbitrio.

SED occurrit dubium circa vltimum conſequens Si eſſe libertim in iudicando,eſt liberum arbitrium habere, ergo liberum arbitrium non erit idem quod ipſa voluntas, ſed erit ipſe intellectus , quia iudicium liberum eſt actus intellectus:huius autem oppoſitum tenet Sanct. Tho. vbicunque de libero arbitrio loquitur:ergo quod hic dicitur, contradicit iis quæ alibi à Sanct. Tho. dicuntur.

Liberũ arbitr.quomodo eſt idem quod voluntas.

AD huius euidentiam conſiderandum eſt ex queſtionibus de veri.q.24. quòd quum liberum arbitr.pro potentia accipitur, ſit potentia qua liberè iudicamus,dupliciter hoc poſſumus intelligere. Vno modo, quia eſt elicitiuum illius actus quem dicimus liberum iudicium ; alio modo , quia eſt principium faciens libertatem in iudicando:iſta enim multùm differunt,ſicut multùm differt dicere grammaticam eſſe principium loquitionis quæ eſt recta,& ipſam eſſe principium non loquitionis,ſed rectitudinis , quæ eſt in lecta,& ipſam eſſe principium loquitionis,ſed rectitudinis , quæ eſt in loquitione. Quum ergo dicimus liberum arbitrium eſſe potentiam qua liberè iudicamus nõ accipimus primo modo,quia ſic non eſſet idem quod voluntas, ſed eſſet intellectus,vt arguebatur, quum iudicare ad intellectũ pertineat,non ad voluntatem. ſed intelligimus ſecundo modo:& ſic voluntas eſt liberum ar bitrium,quia ipſa facit vt liberè iudicemus per ipſam. Poſſumus enim per voluntatem eligere,iudicare & non iudicare.

Sola habentia intellectum ſunt liberi iudicii,ſiue ſeipſa ad iudicandum mouent.

Quarto , à conceptione vniuerſali non ſequitur actio niſi mediante apprẽhentione particulari : ſed intellectus eſt vniuerſalium apprẽhenſiuus, ergo ex appræhenſione intellectus non ſequitur motus niſi vniuerſalis conceptio applicetur ad particularia , ſed applicatio conceptionis intellectuæ poſſe fieri ad plura & diſtincta , quum vniuerſale multa contineat in po-

Universidad de Deusto
Biblioteca

sentia, ergo iudicium intellectus de agibilibus non est determinatũ ad vnum, ergo, &c.

Quintò, quæ habent iudicium de agendis non determinatum ad vnum à natura, necesse est liberi arbitrii esse: sed intellectualia sunt huiusmodi, ergo, &c. Probatur maior, quia quòd aliqua iudicii libertate careant, non est nisi quia aut nullum iudicium habent, aut habent illud à natura determinatum. Minor etiam probatur: Intellectus non solùm appræhendit hoc vel illud bonum, sed ipsum bonum commune, ergo non determinatur voluntas ab intellectu mouente ad hoc vel illud bonum, sed tantùm ad bonũ commune, quia motus & motum oportet esse proportionata: ergo quicquid offertur sibi sub ratione boni, in illud potest inclinari.

Concludit ex his Sanctus Thomas, quòd omnia intellectualia liberã voluntatem habent ex iudicio intellectus venientem, quia videlicet libertatis radix est in ratione, ex eo quòd non est sibi determinatum iudicium à natura, licet libertas ipsa primo formaliter sit in voluntate. Vnde & diffinitur liberum arbitrium, quòd est libertum de ratione iudicium, quia scilicet est iudicium liberum à ratione prouenens.

ADVERTENDVM quòd licet aliquæ rationes in principio adductæ concludant explicitè quòd sola intellectualia sint liberi arbitrij, non autem quòd omnia: implicitè tamẽ concludunt quòd omnia intellectualia sint talia, quia eadem est ratio de omnibus intellectualibus substantiis: & ratio qua concluditur aliquas earum esse liberi arbitrij, in omnibus eadem saluatur, veluti omnibus intellectualibus communis.

Quòd substantia intellectualis non sit corpus. Cap. 49.

Idem p.p. q.50.ar.1.

EX præmissis autẽ ostenditur quòd nulla substantia intellectualis est corpus. Nullũ enim corpus inuenitur aliquid cõtinere nisi per commensurationẽ quantitatis: vnde & si se toto totum aliquid continet, & partem parte continet: maiorem quidem maiore, minorem autem minore. Intellectus autem non comprehendit rem aliquam intellectam per aliquam quantitatis commensurationẽ: cùm se toto intelligat & comprehendat totum & partem, maiora in quantitate & minora: nulla igitur substantia intelligens est corpus.

2 Amplius, nullũ corpus potest alterius corporis formam substantialem recipere, nisi per corruptionem, suam formam amittat. Intellectus autem non corrumpitur, sed magis perficitur per hoc quòd recipit formas omnium corporũ: perficitur enim intelligẽdo, intelligit autem secundum quòd habet in se formas intellectorum: nulla igitur substantia intellectualis est corpus.

3 Adhuc, principium diuersitatis indiuiduorum eiusdem speciei est diuisio materiæ secundum quãtitatem. forma enim huius ignis à forma illius ignis non differt, nisi per hoc quod est in diuersis partibus, in quas materia diuiditur; nec aliter quàm diuisione quantitatis, sine qua substantia est indiuisibilis. quod autem recipitur in corpore, recipitur in eo secundum quantitatis diuisionem. ergo forma non recipitur in corpore nisi vt indiuiduata. Si igitur intellectus esset corpus, formæ rerum intelligibiles non reciperentur in eo nisi vt indiuiduatæ: intelligit autem intellectus res per formas earum, quas penes se habet: non ergo intellectus intelligit vniuersalia, sed solùm particularia, quod patet esse falsum: nullus igitur intellectus est corpus.

4 Item, nihil agit nisi secundũ suam speciem, eò quòd forma est principium agẽdi in vnoquoque. Si igitur intellectus sit corpus, actio eius ordinem corporum non excedet: non igitur intelliget nisi corpora. hoc autem patet esse falsum. Intelligimus enim multa quæ non sunt corpora: intellectus igitur non est corpus.

5 Adhuc, si substantia intelligens est corpus, aut est finitum, aut infinitum: corpus autem esse infinitum actu est impossibile, vt in Physicis Probatur. † est igitur finitum corpus, si corpus esse ponitur, hoc autem est impossibile. In nullo enim corpore finito potest esse potentia infinita, vt suprà probatum est. Potentia autẽ intellectus est quodammodo infinita in intelligendo: in infinitum enim intelligit species numerorum augendo: & similiter species figurarum & proportionum: cognoscit etiam vniuersale, quod est virtute infinitum secundum suum ambitum: cõtinet enim indiuidua, quæ sunt potentia infinita: non est igitur intellectus corpus.

† 3. Physic. & 1. cæli.

6 Amplius, impossibile est duo corpora seinuicem cõtinere, cũ continens excedat contentum. duo autem intellectus seinuicem continent & comprehendunt, dum vnus alium intelligit: intellectus igitur non est corpus.

7 Item, nullius corporis actio reflectitur super agentem. ostensum est enim in Physicis † quòd nullum corpus à seipso mouetur nisi secundum partem: ita scilicet quòd vna pars eius sit mouens, alia mota. intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur: intelligit enim se ipsum non solùm secundum partem, sed secundum totum: non est igitur corpus. † 7. & 8. Physic.

8 Adhuc, actus corporis ad actionem non terminatur, nec motus ad motum, vt in Physicis probatũ est. † actio autem substantiæ intelligẽtis ad actionem terminatur. intellectus enim sicut intelligit rem, ita intelligit se intelligere: & sic in infinitum. substantia igitur intellectus non est corpus. † 5. Physic.

Auth. fac. scripturæ.

Hinc est quòd sacra scriptura substantias intellectuales spiritus nominat: per quem modum consueuit deum incorporeum nominare: secundum illud 10. quarto, Deus spiritus est. Dicitur autem Sapien. septimo, Est autem in illa, scilicet diuina sapientia, spiritus intelligentiæ, qui capiat omnes spiritus intelligibiles.

Exclusio erroris.

Per hoc autem excluditur error antiquorum naturalium, qui nullam substantiam nisi corpoream esse ponebant: vnde & animã credebãt esse corpus, vel ignem, vel aerem, vel aquam, vel aliquid huiusmodi: quam quidem opinionem in fidem Christianam quidam inducere conati sunt, dicentes animam esse corpus effigiatum, sicut corpus exterius figuratum.

Super cap. 49.

POstquam determinauit Sanct. Thomas de iis quæ intellectualibus positiuè & affirmatiuè conueniunt, consequenter de iis quæ ab eorum natura excluduntur determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò enim remouet ab ipsis materialitatem quantum ad substantiam secundum se. Secundò, materialitatem quæ est per dependentiam à materia. cap. 51. Quia autem vbi inuentus materia, inuenitur etiam quantitas continua. Ideo vt à notioribus nobis procedat, primò ostendit ipsas substantias non esse corpus, secundò non esse compositas ex materia & forma, cap. sequenti. Quantum ad primum ponitur hæc conclusio: Nulla substantia intellectualis est corpus. Probatur primò, intellectus non cõprehendit rem aliquam intellectam commensuratione quantitatis, cùm se toto intelligat & comprehendat totum & partes: ergo nulla substantia intelligens est corpus. Probatur consequentia, quia nullum corpus cõtinet aliud nisi commensuratione quantitatis.

Sed non videtur hæc ratio efficax esse: per ipsam enim similiter probaretur quòd homo non sit corpus, quia suo intellectu non comprehendit aliquid secundum commensurationem quantitatis. Respondetur, quod ex eo quòd intelligitur quantitatiuè nihil comprehendit, arguitur quòd substantia quæ secundum se tota est intelligens, quæ propriè intellectualis substantia dicitur, non est corpus, non autem de substantia quæ est secundum partem intelligens, quasi ex intellectuali & corporali substantia composita, cuiusmodi est homo: Ideo obiectio non est contra intentum. Secundò, intellectus respicit formas substantiales omnium corporum, & tamen non corrumpitur, sed perficitur, cùm per ipsas intelligat. ergo, &c. Probatur conseq. quia nullum corpus potest alterius corporis formam substantialem recipere, nisi suam formam per corruptionem amittat.

SED posset aliquis dicere ad hanc rationem, quòd formæ corporũ non recipiuntur in intellectu secundum quòd sunt substantiæ, sed secundum quòd sunt accidentia, & sic ratio non sequitur. Respondetur quòd cùm forma substantialis corporis in materia existens sit eiusdem rationis cum ipsa existente in intellectu, licet habeat aliũ & aliũ modum essendi, vt in sequentibus ostenderur, & in materia sit substantia, in intellectu autem accidens: ideo potest absolutè dici, quòd forma substantialis corporis recipitur in intellectu, licet in intellectu esse substantiale non habeat. Corpus autem nullo modo recipit formam substantialem alterius corporis: ideo non potest absolutè dici quòd alterius corporis formam substantialem recipiat. Fundamentis ergo rationis est, quòd corpus nullo modo recipit formam substantialẽ alterius corporis, intellectus autem absolutè loquendo recipit corporum formas, licet secundum esse spirituale & immateriale recipiantur propter conditionem intellectus suscipientis. Tertiò, quòd recipitur in corpore, recipitur in eo secundum quantitatis diuisionem: ergo forma non recipitur in corpore nisi indiuiduata. ergo si intellectus sit corpus, formæ rerum intelligibiles recipiuntur in ipso indiuiduatæ: ergo intelligit tantùm particularia: hoc consequens est falsum ergo, &c. Probatur prima consequentia, quia principiũ diuersitatis indiuiduorũ eiusdẽ speciei est diuisio materiæ secundum quantitatẽ. Vltima quoque probatur, quia intellectus intelligit res per formas earũ quas penes se habet.

Quomodo species intellectualis est vniuersalis.

CIRCA vltimam consequentiam hic adductam dubitatur, quia forma quæ est in hoc intellectu, secundum rei veritatem est indiuidua & singularis numeraliter distincta à forma eiusdem rationis existente in alio intellectu, & tamen per ipsam intellectus intelligit vniuersale: ergo illa consequentia falsa est.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd quum natura materialis existens in intellectu, & sit natura materialis (eiusdem scilicet rationis existens cum natura quæ est extra intellectum) & habeat in intellectu esse immateriale & intelligibile, tanquam accidens & forma ipsius, in duplici rerum ordine collocatur: s. in ordine intelligibilium ex parte sui modi essendi, & in ordine materialium ex parte suæ rationis, verbi gratia: natura lapidis in intellectu existens habet quòd sit species intelligibilis intellectus, & eius accidens intellectuale, & habet quòd sit natura lapidis. Si consideretur vt est in ordine intelligibilium, siue vt est forma intelligibilis intellectus vius, sic est indiuidua & singularis. habet enim esse distinctum ab alia specie intelligibili eiusdem rationis existente in intellectu alterius. Nam accidentia eiusdem rationis numeraliter & indiuiduraliter distinguuntur ex numerali distinctione subiectorum in quibus sunt. Si autem consideretur vt est natura materialis eiusdem rationis, cum forma per ipsam repræsentata quæ est in materia, sic non est indiuidua aut singularis, sed est vniuersalis & abstracta atque illimitata. Non enim est forma huius aut illius lapidis habens esse materiale determinatum ad hic & nunc, vt habet formam huius lapidis: sed est forma lapidis absolutè & abstractè, siue non est hic aut ille lapis, sed est absolutè lapis habens esse immateriale, & non distinguitur ab aliis particularibus lapidibus, sicut vnus particularis lapis ab alio, sed sicut natura vniuersaliter & absolute sumpta à singularibus illius naturæ. Vnde esse illius si consideretur vt est esse formæ intelligibilis, est esse indiuiduum & singulare. Si autem consideretur vt est esse naturæ lapidis, est vniuersale & illimitatum: sicut si esset albedo separata ab omni subiecto, non esset hæc aut illa albedo, sed esset absolutè albedo: licet esset vnum ens ab omni alia albedine distinctum. Non ergo existens in intellectu secundum suam rationem considerata, qua est talis forma, non est indiuidua & singularis, quia non magis est huius quàm illius singularis formæ, sed est absolutè & illimitatè talis forma. Secundum autem quòd est accidens intellectus, tanquam eius forma intelligibilis, est indiuidua & singularis. Quia verò talis species repræsentat formam quæ est ad extra inquantum est eiusdem rationis cum ipsa, secundum quem modum diximus ipsam esse vniuersalem, non autem repræsentat materiam indiuiduale: ideo per ipsam intellectus vniuersale cognoscit primò, & per se tanquam per ipsam primò repræsentatum, non autem singulare, nisi secundario & indirectè. At quia est principium eliciendi intellectionem inquantum forma intellectus, secundum quem modum diximus ipsam esse singularem & indiuiduã: ideo intellectio per ipsam elicita est indiuidua & singularis, ab alia intellectione eiusdem speciei numeraliter distincta. Ad argumentum ergo dicitur, quòd forma existens in intellectu nostro non est indiuiduata & singularis, vt est in ordine materialium secundum suam rationem, sed est vniuersalis. ideo non oportet vt per ipsam singularia tantum illius rationis cognoscat. Sed si intellectus esse corpus, forma in ipso recepta esset indiuidua & singularis: sicut forma huius lapidis, quia corpus indiuiduatur tantùm recipit & materialiter: ideo cognosceret intellectus per eam tantùm particularia. Et sic consequentia tenet, posito quòd intellectus sit corpus: non valet autem si ponamus ipsum esse incorporeum. Quartò, Intellectus non intelligeret nisi corpora, quia nihil agit vltra suam speciem, scilicet virtute propria, sed bene vt instrumentum alterius: hoc autem est falsum, quia intelligimus multa quæ non sunt corpora. ergo, &c. Quintò, Substantia intelligens non est corpus infinitum, quia illud non datur: nec finitum, quia virtus intellectus est quodammodo infinita in intelligendo. Intelligit enim species numerorum, figurarum, & proportionum in infinitum, & vniuersale quod est virtute infinitum secũdum suum ambitum, cùm contineat indiuidua, quæ sunt potentia infinita: in corpore autem finito non potest esse virtus infinita, ergo, &c.

SED videtur ista ratio non concludere. Licet enim virtus simpliciter infinita non possit esse in corpore finito, nihil tantum prohibet virtutem secundum quid infinitam in corpore finito esse. Nam ignis habet virtutem combrendi in infinitum, si sibi in infinitum apponatur combustibile, & cælum habet virtutem generandi in infinitum corpora, ergo non obstante virtute intellectus quodammodo siue secundum quid infinita, posset intellectus esse corpus infinitum. Respondetur, quòd quantitas virtutis quæ consideratur ex obiecto, attenditur secundum magnitudinem obiecti, vt maior sit virtus quæ in maius obiectum potest, & virtus sit infinita quæ potest in infinitum obiectum: simpliciter quidem infinita quæ potest in infinitum simpliciter: secundum quid autem infinita quæ potest in infinitum secundum quid. Et ideo intellectum intelligere numeros in infinitum, arguit virtutem infinitam secundum quid, inquantum intellectus non à Deo magnum numerum appræhendit, quin maiorem possit appræhendere. & similiter intelligere vniuersale, quia vniuersale simul continet infinita. Hoc est enim obiectum intellectus esse magnitudinis & perfectionis aliquo modo infinitæ. Dico igitur, quòd virtus ignis non est infinita secundum quid, secundum quantitatem perfectionalem, nec virtus solis, quia licet possint in infinita secundum numerum, non tamen possunt in infinita secundum speciem. Infinitas autem obiectorum secundum numerum, non ostendit magnitudinem infinitam virtutis, quia minima virtus si perpetuo duret, in infinitos effectus secundum numerum potest. Intellectus autem potest in infinita secundum speciem, quia augmentum numerorum in infinitum est secundum species: & similiter vniuersale est quodammodo secundum speciem infinitum, inquantum secundum se non est ad hoc aut illud singulare limitatũ, sed dicit aliquid illimitatum in sua specie, in quod potest intellectus secundum se, non autem solùm vt in singularibus inuenitur. Et ideo ex hoc quod intellectus in hæc obiecta infinita potest, optimè ostenditur quòd est infinitæ quodammodo virtutis & perfectionis intrinsecæ, non autem solùm extrinsecæ. Sextò, Duo intellectus seinuicem continent & comprehendunt, eum vnus alium intelligit, non autem duo corpora, cùm corpus continens excedat contentum, ergo, &c. Septimò, Intellectus supra seipsum in agendo reflectitur, ergo, &c. Probatur consequentia, quia nullius corporis actio reflectitur super agentem, cùm ostensum sit in physicis quòd nullum corpus à seipso mouetur nisi secundum partem. Octauò, Intellectus intelligit se intelligere, ergo, &c. Probatur consequentia, quia actus corporis non determinatur ad actionem, nec motus ad motum. Confirmatur, quia sacra scriptura substantias intellectuales spiritus nominat, quo modo cõsueuit Deum incorporeum nominare, iuxta illud Ioan. 4. Deus spiritus est. Dicitur enim Sap. 7. Est autẽ in illa, &c. Excluditur autem per hoc error antiquorum qui nullam substantiam nisi corpoream esse ponebant, & Christianorum quorundam dicentium animam esse corpus effigiatum.

† Cap. 59.

in materia esse non potest, nisi secundum quòd per dimensiones in materia existentes vna communis materia in plures diuiditur. subtracta enim quantitate substantia indiuisibilis est. Ostensum est autem † quòd nulla substantia intelligens est corpus. Relinquitur igitur quòd non sit ex materia & forma composita.

2 Amplius, sicut homo non est sine hoc homine, ita materia non est sine hac materia: quicquid igitur in rebus est subsistens ex materia & forma compositum, est compositum ex materia & forma indiuiduali. Intellectus autem non potest esse compositus ex materia & forma indiuiduali: species enim rerum intellectarum fiunt intelligibiles actu per hoc quòd à materia indiuiduali abstrahuntur: secundum autem quòd sunt intelligibiles actu, fiunt vnum cum intellectu: vnde & intellectum oportet esse absque materia indiuiduali. Non est igitur substãtia intelligens ex materia & forma composita.

3 Adhuc, actio cuiuslibet ex materia & forma compositi non est tantùm formæ, nec tantùm materiæ, sed compositi. Eius enim est agere, cuius est esse. Esse autem est compositi per formam: vnde & compositum per materiam & formam agit. Si igitur substantia intelligens sit composita ex materia & forma, intelligere erit ipsius compositi. Actus autem terminatur ad aliquid simile agenti: vnde & compositum generans non generat formam, sed compositum. si igitur intelligere sit actio compositi, non intelligetur nec materia nec forma, sed tantùm compositum: hoc autem patet esse falsum. Non est igitur substantia intelligens composita ex materia & forma.

4 Item, formæ rerum sensibilium perfectius esse habẽt in intellectu, quàm in rebus sensibilibus. Sunt enim simpliciores & ad plura se extendentes: per vnam enim formam hominis intelligibilem, omnes homines intellectus cognoscit. Forma autem perfectè in materia existens facit esse actu tale, scilicet vel ignem, vel coloratũ. Si autem non faciat aliquid esse tale, est imperfectè in illo, sicut forma caloris in aëre vt in deferente, & sic virtus primi agentis in instrumento. Si igitur intellectus sit ex materia & forma compositus, formæ rerum intellectarum facient intellectum esse actu talis naturæ, qualis est quod intelligitur: & sic sequitur error Empedoclis, qui dicebat quòd ignem igne cognoscit anima, & terram terra, & sic de alijs: quod patet esse inconueniens. Non est igitur substantia intelligens composita ex materia & forma.

5 Præterea, omne quod est in aliquo, est in eo per modum recipientis. Si igitur intellectus sit compositus ex materia & forma, formæ rerum erunt in intellectu materialiter, sicut sunt extra animam, non sicut igitur extra animam sunt intelligibiles actu, ita nec existentes in intellectu.

6 Item, formæ contrariorum secundũ esse quod habent in materia, sunt contrariæ: vnde & seinuicem expellunt. Secundum autem quòd sunt in intellectu, non sunt contrariæ, sed vnum contrariorum est ratio intelligibilis alterius: quia vnum per aliud cognoscitur. Non igitur habent esse materiale in intellectu: ergo intellectus non est compositus ex materia & forma.

7 Adhuc, materia non recipit aliquam formã de nouo nisi per motum vel mutationem: intellectus autem non mouetur per hoc quòd recipit formas, sed magis quiescens perficitur & intelligit: impeditur autem in intelligendo per motum: non igitur recipiuntur formæ in intellectu sicut in materia vel in re materiali. Vnde patet quòd substantiæ intelligentes immateriales sunt, sicut & incorporeæ. Hinc est quòd Dionysius dicit 4. cap. de diuin. no. Propter diuinæ bonitatis radios subsiterunt intellectuales omnes substantiæ, quæ sicut incorporales & immateriales omnes intelliguntur. Dionys.

Quòd substantiæ intellectuales sunt immateriales. Cap. 50.

† Idem p.p. q.50. art. 2. in. 2. fe. d. 3. artic. 1.

EX hoc autem apparet quòd substantiæ intellectuales sunt immateriales.

Vnumquodque enim ex materia & forma compositum est corpus, diuersas enim formas materia non nisi secundum diuersas partes recipere potest: quæ quidem diuersitas partium

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 50.

STenso ſubſtantias intellectuales non eſſe corpus, reſtat oſtendendum quòd non ſint ex materia & forma compoſitæ. Et ponitur hæc concluſio. Subſtantiæ intellectuales ſunt immateriales. Probatur autem primò ſic. Nulla ſubſtantia intellectualis eſt corpus: ergo nulla eſt ex materia & forma compoſita. Probatur conſequentia, quia omne compoſitum ex materia & forma eſt corpus, cum materia diuerſas formas, niſi ſecundum diuerſas partes recipere non poſſit, diuidatur autem per quantitatem.

Secundò, intellectus non poteſt eſſe compoſitus ex materia & forma indiuiduali, ergo ſubſtantia intelligens non eſt compoſita ex materia & forma. Patet conſequentia, quia ſicut homo nõ eſt ſine hoc homine, ita materia non eſt ſine hac materia. Antecedens verò probatur, quia ſpecies rerum intellectarum fiunt intelligibiles actu, per hoc quòd à materia individuali abſtrahuntur, vt autem ſunt intelligibiles actu, fiunt vnum cum intellectu.

De materia huius rationis ſatis in primo libro diximus, hoc ſolùm non prętereundum, quòd cùm vnumquodque recipiatur in altero per modum recipientis, non poteſt forma ex eo quòd in altero recipitur, immaterialis fieri, niſi & ipſum recipiens ſit immateriale. Intellige, ſi recipiatur in eo ſecundum eſſe completũ, & in facto eſſe: quia ſi reciperetur incompletè, & in fieri, quemadmodum virtus agentis recipitur in inſtrumento, & ſpecies coloris in aere, (vt dicitur veri. q. 27. quarto quartum) non eſſet inconueniens formam in re materiali immaterialiter recipi. Ideo bene ex hoc quòd forma actu intelligibilis abſtracta à materia ſit vnum cum intellectu, concluditur quòd neceſſe eſt etiam intellectum immaterialem eſſe.

Tertiò, Si hoc ſit, intelligere erit compoſiti ex materia & formà: ergo intellectus non intelliget nec materiam nec formam, ſed tantùm compoſitum: hoc autem eſt falſum: ergo, &c. Probatur prima conſequentia, quia actio cuiuſlibet compoſiti ex materia & forma, non eſt tantùm materiæ, aut tantùm formæ, ſed compoſiti. Secunda etiam probatur, quia actus terminatur ad aliquid ſimile agenti.

SED non videtur hæc ratio concludere, propter duo. Primò, quia per ipſam concluderetur quòd homo non intelligit niſi compoſitum, quia intelligere cùm ſit actio hominis ex materia & forma compoſiti, non erit formæ tantùm hominis, ſed compoſiti, & per conſequens non intelligit niſi compoſitum. Secundò, quia ſequatur materiam nullo modo intelligi poſſe. Si enim quia actus terminatur ad ſimile agenti, ſequitur ſi quod intelligit eſt compoſitum, vt compoſitum tantùm intelligatur: eadem ratione ſequatur ſi intelligens eſt tantùm forma, vt tantùm forma intelligatur.

Actio compoſiti ex materia & forma non eſt materię tantũ, aut formæ, ſed compoſiti.

Reſpondetur quòd illa propoſitio, Actio compoſiti ex materia & formæ non eſt materiæ tantùm aut formæ, ſed compoſiti, intelligitur de compoſito ex materia & forma quæ non eſt per ſe ſubſiſtens, ſed dependet ſecundũ eſſe à materia. Tunc enim cùm forma non habeat per ſe eſſe, nec etiam habebit per ſe operationem, ſed operatio erit tantùm compoſiti, ſicut eius quod operatur. Si autẽ compoſitum conſtituatur per formã per ſe ſubſiſtentẽ, non tantùm dicetur compoſitum operari, ſed etiam ipſa forma quantũ ad operationem, cuius ipſa forma inquantum ſubſiſtit eſt principium: quia enim talis forma habet per ſe eſſe, ideo etiam & per ſe operatur. Quia ergo forma hominis eſt per ſe ſubſiſtens, ideo intelligere nõ ſolùm eſt hominis, ſed etiam ipſius formæ: imò (vt dicitur de ſpiritualibus creaturis, artic. 2. ſecundum) dicitur homo intelligere inquantum anima quæ eſt eius pars formalis, habet hanc operationem propriam, ſicut operatio cuiuſlibet partis attribuitur toti. Si autẽ intellectuale purum, & totaliter eſſet compoſitũ ex materia & forma, ipſum ſolum compoſitum eſſet ſubſiſtens, & propter hoc ſolius compoſiti eſſet intelligere, vt ratio concludebat. Ex his patet obiectionem adductam non eſſe cõtra intentionem Sancti Thomæ, & ipſam rationem efficacem eſſe.

Ad ſecundum dicendum, quòd actio terminatur ad ſimile agenti aut ſecundum naturam, aut ſecundum formam ſuperadditam ſecũdum quam agit. Si autem intellectus non ſit ex materia & forma compoſitus, in ipſo eſſe poſſunt ſimilitudines rerum immaterialiter ac vniuerſaliter, & non tantùm formæ, ſed etiam materiæ, ſiue ſit propria ſimilitudo materiæ, ſiue ſit eadem & compoſiti & materiæ: & cùm per tales ſimilitudines intelligat, ideo non tantùm formam, ſed etiam materiam intelligere poterit. Sed ſi eſſet ex materia & forma compoſitus, non ageret niſi aut per ſuam propriam naturam, aut per formas individualiter receptas, & materialiter, quæ ſolum compoſitum materialiter repræſentarent, non autem quidditatem materię aut formę diſtinctę: ideo ſolum compoſitum intelligeret, non autẽ materiam & formã. Ratio ergò ex illa propoſitione procedens, bene concludit quòd ſolũ compoſitum intelligetur, ſi ponatur ſubſtantia intellectualis ex materia & forma compoſita: non autem ſi ponatur forma ſimplex & immaterialis.

Quartò, Formæ rerum ſenſibilium perfectius eſſe habent in intellectu quàm in rebus ſenſibilibus. ergo ſi intellectus ſit ex materia & forma cõpoſitus, forma rerum intellectarũ faciens intellectum eſſe talis naturæ qualis eſt quod intelligitur. ergo ſequitur error Empedoclis, quòd ſcilicet ignem igne cognoſcit anim, & terram terra, & ſic de aliis. Probatur antecedens, quia in intellectu ſunt ſimpliciores, & ad plura ſe extendentes. Probatur etiam prima cõſequentia, quia forma perfectè in materia exiſtens facit eſſe actu tale, ſcilicet ignem, aut coloratum, &c. non autem ſi eſt in ipſa imperfectè.

Forma quę imperfectè eſt aliquo non facit ipſum eſſe tale.

ADVERTENDVM circa probationem conſequentiæ, quòd omnis forma in materia recepta dat quidem eſſe actu, cùm cuiuſlibet formæ ſit dare eſſe: ſed verum eſt quòd aliquando eſſe quod dat alicui materiæ, non eſt ſufficiens vt res poſſit denominari abſolutè talis naturæ qualis ſolet dici quod talem formam habet. Aliquando autem eſt ſufficiens vt res denominetur talis: quando enim forma habet eſſe diminutum & imperfectũ in materia, non denominat habens illam formã talis naturæ: ſicut quia forma coloris in aere habet eſſe intentionale diminutum & imperfectum per comparationem ad eſſe ipſius in pariete, cùm ſit ibi tantùm ſicut in deferente, ideo non dicitur aer coloratus: in pariete autem quia habet eſſe fixum & permanens, & ſecundum perfectum modum quo natus eſt color ſubiectum materiale actuare, ideo dicitur paries coloratus. Quod ergo dicit Sanctus Thomas, quoniam forma quæ imperfectè eſt in aliquo, non facit ipſum eſſe tale, non eſt intelligendum quaſi nullum det eſſe: (non enim eſſet in ipſo vt forma) ſed quòd non dat eſſe denominatium à tali forma ſecundum quòd à tali forma ſolet aliquid denominari tale abſolutè: quia enim color in aere habet eſſe imperfectiori modo quàm in propria materia, cùm ſit ſibi intentionaliter & diminutè, ideo poteſt dici quidem aer intentionaliter coloratus, non autem abſolutè coloratus.

Formæ rerum ſenſibilium habent eſſe perfectius in intellectu quàm in rebus.

CIRCA autem antecedẽs huius rationis dubitatur, quia formę rerum ſenſibilium in intellectu habent eſſe accidentale, in propria autem natura habent eſſe ſubſtantiale: ergo non habent perfectius eſſe in intellectu quàm in rebus. Reſpondetur quòd eſſe rei dupliciter conſiderari poteſt, ſcilicet quantum ad rem, & quantũ ad modum. Quantum ad rem ſemper eſſe ſubſtantiale eſt nobilius eſſe accidentali. Quantum autem ad modum, aliquod eſſe accidentale eſt nobilius aliquo eſſe ſubſtantiali, ſicut & ipſum accidens dicimus inquantũ eſt forma ſubſtantiæ eſſe ipſa ſubſtantia nobilius. Loquitur ergo hoc loco S. Tho. de eſſe non quantum ad rem, ſed quantum ad modum eſſendi. Nobilior enim modus eſſendi eſt habere eſſe immateriale & illimitatum per materiam, quàm habere eſſe materiale & limitatum, licet eſſe limitatũ ſit ſubſtantiale, illimitatum autem & immateriale ſit accidentale.

Vnum contrariorũ eſt ratio intelligendi alterum.

Quintò, Tunc formæ rerum erunt in intellectu materialiter, ſicut extra, quia vnumquodque eſt in alio per modum recipientis: ergo non erunt intellectuales actu in intellectu, ſicut nec extra, hoc eſt falſum: ergo, &c.

Sextò, Formæ contrariorum non ſunt contrariæ in intellectu, ergo in eo non habent eſſe materiale, ergo, &c. Probatur antecedens, quia vnum contrariorum eſt ratio intelligibilis alterius. Conſequentia etiam prima probatur, quia ſecundum eſſe quod habent in materia, ſunt contrariæ & ſeinuicem expellunt.

ADVERTE cùm dicitur vnum contrariorum eſſe rationem intelligibilem alterius, quòd hic non accipitur ratio intelligibilis pro ſpecie intelligibili rei intellectæ repræſentatiua, ſed accipitur vniuerſaliter pro forma per quã intellectus aliquid intelligit. Sic enim vnum contrarium eſt ratio intelligibilis alterius, inquantum ducitur intellectus ex cognitione vnius contrarii per formam eius in alterius etiam contrarii cognitionem. Ideo aſſignauit Sanctus Thomas rationem ſui dicti, ſubiungens, quia per vnum contrarium ſcilicet cognitum aliud cognoſcitur.

Septimò, Intellectus non mouetur per hoc quòd recipit formas, ſed magis quieſcens perficitur & intelligit. ergo, &c. Probatur conſequentia, quia materia non recipit aliquam formam niſi per motum aut mutationem.

ADVERTENDVM quòd ſi motus accipiatur pro omni receptione formæ, ſic intellectus in receptione ſpecierum intelligibilium mouetur. ſed ſi accipiatur motus vt dicit receptionem formæ cum obiectione formæ contrariæ. Sic non mouetur intellectus recipiendo ſpecies rerum, nec mutatur mutatione, ſcilicet quæ eſt cum obiectione formæ præexiſtentis, vt inquit S. Thomas tertio de anima, lectione vndecima. Materia autem non recipit formam niſi per obiectionem præcedentis formæ, ideo ipſa proprie in tali receptione mutatur. Et de motu ſic ſumpto procedit ratio hic adducta. Confirmatur concluſio authoritate Dionyſ. quarto capitulo de diuin. nomi. dicentis, Propter diuinæ bonitatis radios, &c.

Quòd ſubſtantiæ intellectuales non ſunt formæ materiales, ſed ſubſiſtentes. Cap. 51.

PEr eadem oſtenditur quòd naturæ intellectuales ſunt formæ ſubſiſtentes, nõ autem exiſtentes in materia, quaſi eſſe earum à materia dependeat. Formæ enim ſecundum ſe à materia dependentes, non ipſæ propriè habent eſſe, ſed cõpoſita per ipſas. Si igitur naturæ intellectuales eſſent huiuſmodi formæ, ſequeretur quòd haberent eſſe materiale, ſicut & ſi eſſent ex materia & forma compoſitæ.

2 Adhuc, formæ quæ per ſe non ſubſiſtunt non poſſunt per ſe agere: agunt autem compoſita per eas. Si igitur naturæ intellectuales huiuſmodi formæ eſſent, ſequeretur quòd non intelligerent, ſed compoſita ex eis & materia: & ſic intellectus eſſet compoſitus ex materia & forma: quod eſt impoſsibile, vt oſtenſum eſt. †

†Cap. 50.

3 Amplius, Si intellectus eſſet forma in materia, & non per ſe ſubſiſtens, ſequeretur quòd id quod recipitur in intellectu: reciperetur in materia. Huiuſmodi enim formæ quæ habent eſſe in materia obligatum, non recipiunt aliquid quod in materia nõ recipiatur. Cùm igitur receptio formarum in intellectu non ſit receptio formarum in materia, impoſsibile eſt quòd intellectus ſit forma materialis.

4 Præterea, dicere quòd intellectus ſit forma non ſubſiſtens, ſed materiæ immerſa, idem eſt ſecundũ rem, ac ſi dicatur quòd intellectus ſit compoſitus ex materia & forma: differt autem ſolùm ſecundum nomen. Nam primo modo diceretur intellectus forma ipſa cõpoſiti, ſecundo verò modo diceretur intellectus ipſum compoſitum. ſi igitur falſum eſt intellectum eſſe compoſitum ex materia & forma, falſum erit quòd ſit forma non ſubſiſtens, ſed materialis.

Super cap. 51.

POſtquam excluſit S. Thom. à ſubſtantiis intellectualibus materiam quantum ad earum eſſentiam: nunc excludit ab eis materiam quãtum ad dependentiam ſecundũ eſſe à materia. Et ponit hanc concluſionem: Naturæ intellectuales ſunt formæ ſubſiſtentes, non autem exiſtentes in materia, quaſi eſſe earum à materia dependeat. Probatur primò. Si hoc eſſet, ipſæ naturæ propriè non haberẽt eſſe,

quòd cùm Deus ſit eſſe ſubſiſtens, nihil aliud præter ipſum eſt ſuum eſſe.

3 Adhuc, impoſsibile eſt quòd ſit duplex eſſe omnino infinitum. Eſſe enim quod omnino eſt infinitum, omnem perfectionem eſſendi comprehendit. Et ſic ſi duobus talis adeſſet infinitas, non inueniretur quo vnum ab altero differret. Eſſe autem ſubſiſtens oportet eſſe infinitum, quia non terminatur aliquo recipiente. Impoſsibile eſt igitur eſſe aliquod eſſe ſubſiſtens præter primum.

4 Item, ſi ſit aliquod eſſe per ſe ſubſiſtens, nihil competit ei niſi quod eſt entis inquãtum eſt ens. quod enim dicitur de aliquo non inquantum huiuſmodi, non conuenit ei niſi per accidens rationis ſubiecti. Vnde ſi ſeparatim à ſubiecto ponatur, nullo modo ei competit. Eſſe autem ab alio cauſatum, non competit enti inquantum eſt ens: aliàs omne ens eſſet ab alio cauſatũ: & ſic oporteret procedere in infinitum in cauſis: quod eſt impoſsibile, vt ſuprà oſtenſum eſt. Illud igitur eſſe quod eſt ens ſubſiſtens, oportet quòd ſit non cauſatum: nullum igitur ens cauſatum eſt ſuum eſſe.

5 Amplius, ſubſtantia vniuſcuiuſque eſt ens per ſe, & non per aliud: vnde eſſe lucidum actu, non eſt de ſubſtantia aëris, quia eſt ei per aliud: ſed cuilibet rei creatæ ſuum eſſe eſt ei per aliud: aliàs non eſſet creatum: nullius igitur ſubſtantiæ creatæ ſuum eſſe eſt ſua ſubſtãtia.

6 Item, cùm omne agens agat inquantũ eſt actu: primo agenti quod eſt perfectiſsimum, competit eſſe in actu perfectiſsimo modo. Tantò autem aliquid eſt perfectius in actu, quantò talis actus eſt in via generationis poſterior. Actus enim eſt tempore potentia poſterior in vno & eodem quod de potentia ad actum proceditur. perfectius eſt quoque in actu quod eſt ipſe actus, quàm quod eſt habens actum. Hoc enim propter illud actus eſt. His ergo ſic poſitis conſtat ex ſuprà oſtenſis, quòd Deus ſolus eſt primum agens: ſibi ergo ſoli cõpetit eſſe in actu perfectiſsimo modo, vt ſcilicet ſit ipſe actus perfectiſsimus. Hoc autem eſt eſſe ad quod generatio, & omnis motus terminatur. Omnis enim forma & actus eſt in potentia antequam eſſe acquirat. Soli igitur Deo competit quòd ſit ipſum eſſe, ſicut ſoli competit quòd ſit primum agens.

7 Amplius, ipſum eſſe competit primo agenti ſecundum propriam naturam. Eſſe enim Dei eſt eius ſubſtantia, vt ſuprà †oſtenſum eſt. quod autem competit alicui ſecundum propriam naturam ſuam, non conuenit alijs niſi per modum participationis, ſicut calor alijs corporibus ab igne: ipſum igitur eſſe competit omnibus alijs à primo agente per participationem quandam. quod autem competit alicui per participationẽ, non eſt ſubſtantia eius. Impoſsibile eſt igitur quòd ſubſtantia alterius entis pręter agens primum ſit ipſum eſſe. Hinc eſt quòd Exod. 3. proprium nomen Dei ponitur eſſe, qui eſt: quia eius ſolius propriũ eſt quòd ſua ſubſtantia non ſit aliud quàm ſuum eſſe.

†Cap. 23.

Quòd in ſubſtantijs intellectualibus differt eſſe, & quod eſt. Cap. 52.

†Idem primo ſen. diſt. 3. q. 1.

NOn eſt autem opinandum quod quãuis ſubſtantiæ intellectuales non ſint corporeæ, nec ex materia & formæ compoſitæ, nec ex materia exiſtentes ſic formæ materiales: quòd propter hoc diuinæ ſimplicitati adæquentur. Inuenitur enim in eis aliqua compoſitio, ex eò quòd non eſt idẽ in eis eſſe, & quod eſt. ſi enim eſſe eſt ſubſiſtens, nihil pręter ipſum eſſe ei adiungitur: quia etiam in his quorum eſſe non eſt ſubſiſtens, quod ineſt exiſtenti præter eſſe eius, eſt quidẽ exiſtẽti vnitum, nõ autẽ eſt vnum cũ eſſe eius, niſi per accidens, inquantũ eſt vnum ſubiectum, habẽs eſſe, & id quod eſt pręter eſſe: ſicut patet quòd ſorti pręter ſuum eſſe ſubſtantiale, ineſt album: quod quidem diuerſum eſt ab eius eſſe ſubſtantiali. non enim eſt idem eſſe ſortem, & eſſe album, niſi per accidens. ſi igitur non ſit eſſe in aliqua ſubſtantia, non remanebit aliquis modus in quo poſsit ei vniri illud quod eſt præter eſſe. eſſe autem inquantum eſt eſſe, non poteſt eſſe diuerſum: poteſt autem diuerſificari per aliquid quod eſt præter eſſe: ſicut eſſe lapidis eſt aliud ab eſſe hominis. illud igitur quod eſt ſubſiſtens, non poteſt eſſe niſi vnum tantùm. oſtenſum eſt autem quòd Deus eſt ſuum eſſe ſubſiſtẽs. nihil igitur aliud præter ipſum poteſt eſſe ſuum eſſe. oportet igitur in omni ſubſtantia quæ eſt præter ipſum, aliud eſſe ipſam ſubſtantiam, & aliud eius eſſe.

2 Amplius, natura communis ſi ſeparata intelligatur, non poteſt eſſe niſi vna: quanuis habentes naturam illam plures poſsint inueniri. ſi enim natura animalis per ſe ſeparata ſubſiſteret, non haberet ea quæ ſunt hominis, vel quæ ſunt bouis. iam enim non eſſet animal tantùm, ſed homo vel bos. remotis autem differentijs conſtitutiuis ſpecierum, remanet natura generis indiuiſa: quia eædem differentiæ quæ ſunt conſtitutiuæ ſpecierum, ſunt diuiſiuæ generis. ſic igitur ſi hoc ipſum quod eſt eſſe, ſit commune, ſicut genus: eſſe ſeparatum per ſe ſubſiſtens non poteſt eſſe niſi vnum. Si verò non diuidatur differentijs ſicut genus, ſed per hoc quòd eſt huius vel illius eſſe: iam hoc magis eſt verum, quòd non poteſt eſſe per ſe exiſtens, niſi vnum. Relinquitur igitur

Super cap. 52.

POſtquam determinauit Sanctus Thomas de natura ſubſtantiæ intellectualis ſecundum ſe, nunc determinat de ipſius natura per comparationem ad eſſe actualis exiſtentiæ. Circa hoc duo facit. Primò enim agit de diſtinctione eſſentiæ ab eſſe. Secundò de eius inſeparabilitate, cap. 55. Quantum ad primum tria facit. Primò oſtendit eſſentiam in illis ab eſſe diſtingui, & ideo non adæquare eas diuinam ſimplicitatem, quantùs ſint incorporeæ & immateriales. Secundò infert corollarium quoddam, cap. ſequenti. Tertiò remouet vnum dubium, cap. 54. Quantum ad primum ponitur hæc concluſio. In ſubſtantijs intellectualibus non eſt idem eſſe quod eſt, id eſt ſuppoſitum. nam ſuppoſitũ eſt id quod eſt. Probatur autem primò, eſſe ſubſiſtens eſt vnum tantùm, ſed Deus eſt eſſe ſubſiſtens: ergo nihil aliud à Deo eſt eſſe ſubſiſtens. ergo in omni ſubſtantia creata aliud eſt ipſa ſubſtantia, & aliud eſſe eius. Probatur antecedens, quia ſi diuerſificaretur, aut diuerſificaretur inquantum eſt eſſe, non poteſt eſſe diſi adiunctum. Non primum, quia eſſe inquantum eſt eſſe, non poteſt eſſe diuerſum, ſed bene diuerſificari poteſt per aliquid quod eſt præter eſſe, ſicut eſſe lapidis eſt aliud ab eſſe hominis, propter aliam & aliam ſcilicet naturam lapidis & hominis. Non etiam ſecundum, quia eſſe ſubſiſtenti nihil præter ipſum additur: quod patet, quia etiam in iis quorum eſſe non eſt ſubſiſtens, quod adiungitur: quod patet, quia etiam in iis quorum eſſe non eſt ſubſiſtens, quod ineſt exiſtenti præter eſſe eius, licet ſit exiſtenti vnitum, non eſt tamen vnum cum eſſe eius niſi per accidens, inquantum eſt vnum ſubiectum habens eſſe, & id quod eſt præter eſſe.

Universidad de Deusto
Biblioteca

PRO declaratione huius rationis aduertendum, quòd ipsi esse nihil vniri potest per modum quo actus vnitur potentiæ, cùm esse sit vltima actualitas, & omnium formarum actus. vnde & tertio Metaphysicæ dicitur quòd ens non potest per differentias diuidi: & ideo si aliquid debet sibi vniri, oportet vt altero duorum modorum fit, aut scilicet quia illud est subiectum receptiuum esse, aut quia tam esse quàm illud aliud sunt in vno communi receptiuo. Si autem ponatur esse per se subsistens, nullum habebit susceptiuum: alioquin non esset per se subsistens. Ideo si ponatur subsistens, nihil sibi adiungi potest, cui si addatur, quòd esse ipsum inquantum esse, non potest esse diuersum, sicut nec homo inquantum homo, diuersificatur, relinquetur quòd esse subsistens vnum dumtaxat esse possit. Et hoc est huius rationis fundamentum.

Secundò, & est confirmatio præcedentis. Esse subsistens & separatum est tantùm vnũ. ergo, &c. Probatur antecedens. Aut esse est cõmune, sicut genus differẽtius diuisum: aut diuiditur per hoc quòd est huius aut illius. si primum, ergo esse separatum & subsistens per se, non potest esse nisi vnum, sicut si natura animalis subsisteret à differentijs separata, non esset nisi vna, quia nõ haberet ea quæ sunt hominis vel bouis, &c. Si secundum, multò magis verum erit, quod separatum ab omni susceptiuo non erit nisi vnum. ergo, &c.

Dicetur fortè, quòd esse diuiditur per hoc, quòd est esse huius & illius: & quòd si ponatur subsistens, non oportet vt ponatur ab omnibus quæ secundum rationem ab ipso distinguuntur, esse separatum: sed sicut alia est essentia subsistens Gabrielis, & alia Raphaelis, ita est aliud & aliud esse subsistẽs, quod est realiter idem cum essentia, distinctum tantùm ab ea ex natura rei, & sic nõ tollitur ab ipso esse, licet ponatur subsistens, quin sit huius & illius.

SED contra istam responsionem arguitur. Ex ipsa enim habetur quòd esse Gabrielis non est realiter receptum in alio, cùm nõ distinguatur ab essentia eius nisi ex natura rei, idem autẽ realiter non sit realiter suimet susceptiuũ, & per consequens habet receptiuum tantùm secundũ modum intelligendi. ergo erit secundum rem separatum ab omni principio limitante, cùm limitari nõ possit nisi per recepeiuum: & per consequens erunt plura esse separata subsistentia, cum etiam Deus sit ipsum esse subsistens. hoc autem repugnat omni communi vt absque principio distinctiuo consideratur. ergo, &c.

Tertiò, si sic esset, daretur multiplex esse omnino infinitum, quia esse subsistens oportet esse infinitũ, eò quòd non terminetur aliquo recipiente: hoc autem est impossibile, quia non inueniretur quo vnum ab altero differret, cùm esse infinitum omnem essendi perfectionem comprehendat. ergo, &c.

Posset ad hanc rationem dici, quòd nõ omne esse subsistens est infinitum, sed tantùm illud quod ita subsistit, vt ad nullum gradum essendi sit limitatum modo licet aliquod esse sic sit subsistens, vt in nullo subiecto à se realiter distincto sit receptum, sicut esse substantiæ separatæ, si sit idem quòd essentia, potest tamen esse ad aliquem gradum essendi limitatum, vt scilicet sit esse Gabrielis, aut Raphaelis. ideo non oportet vt sit infinitum.

Sed hæc responsio non tollit rationem, quia cùm esse non possit limitari per differentias formales, eò quòd nihil ipso actualius sit, necesse est si ad gradum aliquem determinari debeat, vt per susceptiuum determinetur. nõ enim potest aliquod commune multiplicari realiter nisi aut per differentias, aut per susceptiuum. Si ergo ponatur nullum habere reale susceptiuum, & cùm hoc non est per differentias diuisibile, oportet vt ad nullum gradum essendi sit limitatum, & per consequens oportet vt sit purum esse & infinitum.

Quartò, esse subsistens oportet vt causatum non sit: ergo nullũ ens creatum est suum esse, probatur antecedens. Esse subsistenti nihil conuenit, nisi quod est entis inquantum ens: sed esse causatum non conuenit enti inquantum ens: alias omne ens esset causatum, ergo, &c. Probatur maior, quia quod conuenit alicui non inquantum huiusmodi, non conuenit ei nisi per accidẽs ratione subiecti: vnde si separari à subiecto ponatur, nullo modo ei competit.

Ad hanc rationem negari posset antecedens, & ad probationem dici quòd maior est falsa: & similiter quod ad eius probationem assumitur, falsum est. Nam essentia Angeli est per se subsistens, & tamen multa ei conueniunt quæ non conueniunt sibi inquantum huiusmodi, sed per accidens. Item si ista ratio concluderet, per ipsam posset concludi quòd Deus non est ens ex se necesse esse. Nam sicut esse causatum non conuenit enti inquantum est ens, ita nec ex se necesse esse, alioquin omne ens esset necesse esse, ergo si esse subsistẽti non conuenit esse causatum, quia non conuenit enti inquantum ens est, Deo qui est esse subsistens, non conueniet eadem ratione ex se necesse esse. hoc autem est inconueniens: ergo illa ratio non concludit, sed falsum est quod assumit, scilicet quòd esse subsistenti nihil conuenit nisi quod est entis inquãtum ens, & quòd conueniens alicui non inquantum huiusmodi non conuenit ei, nisi per accidens ratione subiecti.

SED quòd ista responsio non soluat rationem, patet, quia loquitur Sanctus Thomas in probatione antecedentis de eo quod per se subsistit separatum ab omni susceptiuo per modum abstractè significati, sicut est ipsa actualis existentia. Nam constat quòd albedini quæ ponereturper se subsistens ab omni subiecto separata, nihil conueniret quod non esset sibi intrinsecũ, quia abstractum formale dicit id quo solo & quo toto aliquid formaliter est tale quale per concretum significatur. vnde ideo dicitur abstractum, quia ab aliis quæ sibi præter eius rationem conuenire possunt in subiecto, est separatum. Substantia ergo non est ad propositum, quia essentia Angeli nõ est subsistens per modum abstracti, sed est secundum se indiuidua substantia, & hoc suppositum.

Esse subsistenti nihil cõuenit nisi quod est ens inquantum ens.

Ad aliud prætermissa responsione quæ haberi potest ex cap. primo dist. 8. q. prima: nam diligenter hãc rationẽ inspicienti, patet quod responsio eius non est ad mentẽ S. Tho. hoc loco, (præsertim ex eo quod dicitur, quoniam si esse causatũ conueniret enti inquantum ens, conueniret omni enti) potest primò dici quod ratio concludit de esse causato, non autem de esse ex se necesse esse. Nam illa propositio, esse subsistenti, nihil conuenit nisi quod est entis inquãtum ens, & similiter eius probatio, intelligitur de eo quod est positiuum, non autem de eo quod dicitur negatiuè. Nam albedini separatæ conueniret per se quòd non esset corpus, non esset quantitas, non esset in materia, & huiusmodi: licet sibi nihil positiuum posset in esse. Ex se autem necesse esse: licet secundum vocem affirmatiuè dici videatur, tamen secundum rem dicitur negatiuè, & est idẽ quòd non habere esse ab alio: sed esse causatum dicitur affirmatiuè: ideo esse subsistenti conuenire potest quòd sit ex se necesse esse, non autẽ esse causatum. Secundò responderi potest, quòd propositio S. Thomæ intelligitur de iis quæ esse subsistenti attribuuntur absolutè, non autẽ de iis quę modum essendi ipsius concomitantur. Nam hæc sibi verè attribuuntur, quanquã enti inquantum ens est, non conueniẽt, sicut quòd sit vnum, quòd sit infinitũ, & similia, & in hoc genere est hoc quod dico necesse esse. Conuenit enim esse omnino abstracto, ratione abstractionis suæ totalis, vt sit necesse esse. hoc autem dici non potest de esse causato. Nam esse abstracto non conuenit ratione abstractionis suæ vt sit causatum, imò ex modo essendi hoc sibi repugnat, quum ex tali essendi modo sibi conueniat vt sit simpliciter infinitum, ideo cùm non etiam enti inquantum est ens conueniat, sequitur quòd esse abstracto, nullo modo possit conuenire. Quod dictum est de necesse esse, similiter de omni perfectione simpliciter dicendum est, vt est sapientia, iustitia, bonitas, & huiusmodi. conuenit enim esse omni abstracto inquantum huiusmodi, vt omnem perfectionem essendi simpliciter contineat. Vnde propositio Sancti Thomæ sic est intelligenda: Esse subsistenti nihil conuenit, nisi quod est entis inquantum ens, aut quod ipsum subsistentium & separationem concomitatur.

Quintò, Substantia conuenit vnicuique rei per se, id est, non per aliquam causam productiuam, esse autem conuenit sibi per aliud. ergo, &c. Declaratur antecedens ex opposito. Esse enim lucidum actu non est de substantia aeris, quia conuenit sibi per aliud.

Vtrum essentia conueniat rei per aliquã causam productiuam.

ADVERTENDVM quòd aliud est dicere essentiam alicuius rei habere causam productiuam, & aliud ipsam essentiam conuenire rei per aliquam causam effectiuã. Primum enim est verum, & secundũ est falsum. Nam cùm omnis productio terminetur ad esse actualis existentiæ, omne quod ab alio habet esse, dicitur causam productiua habere: & sic cùm omnis essentia creata ab alio habeat esse, necesse est dicere omnẽ essentiam creatam habere causam productiuã. Cùm autẽ dicitur hominem esse animal, non dicitur aliquod esse actualis existentiæ: sed tantùm compositio prædicati cum subiecto, & ordo vnius ad alterum, qui ordo, quia conuenit rei siue sit in rerum natura, siue non sit, secundum mentem Auicen. Algazelis, Alpharabii, & Alberti. siue enim homo sit, siue non sit, ista semper est vera, homo est animal. Ideo hominem esse animal, nullam habet causam productiuam, sed bene hominem esse, habet causam productiuam. Nec obstat, quòd aliquando Doctores dicãt Deum fecisse hominem rationalem, quia non ideo dicitur quasi Deus faciat rationale homini conuenire, sed quia produxit animam intellectiuam hominis, ex qua habet homo formaliter vt sit rationalis. Posset autem aliquis dicere ad rationem Sancti Thomæ, quòd subsistantia conuenit quidem rei per se formaliter, non autem effectiuè: & ideo ab alio sibi conuenit, sicut & esse.

Sed contra hanc responsionem à Thomistis arguitur, tum quia semotæ omni causalitate, verum est hominem esse hominem, & hominem esse animal: alioquin prædicata primi modi possent intelligi non ad esse rei, & diffinitio à diffinito separaretur, quæ sunt contra omnem philosophiam. tum quia aliquid fieret postquam est, quia remota omni efficientia, adhuc verum esset hominẽ esse hominem, cùm prædicatum cõueniat formaliter subiecto ex seipso, & iccirco sit sempiternæ veritatis: & sic si aliqua causa faciat hominem esse hominem, sequitur quòd faciat aliquid postquam est. tum quia æqualiter necessaria sunt hominem esse hominem, & Deum esse vnum, cùm eorũ opposita sint æqualiter impossibilia ex implicatione, scilicet contradictionis. Deum autem esse vnum constat nullam habere causam effectiuam. Nec valet si dicatur quòd huiusmodi propositiones sunt necessariæ suppositã existentia subiecti, quia sic nõ magis esset necessaria ista, duo & tria sunt quinque, quàm ista, terra est, cælum est, & similes, quas constat ex suppositione necessarias esse, quod est & contra philosophiam, & contra Augustinum de libero arbitrio.

Quomodo propositiones primi modi sint sempiternæ veritatis.

AD euidentiam autem huius quomodo dictæ propositiones in quibus prædicatum est de diffinitione subiecti, sint sempiternæ veritatis, & quoniam non habent causam effectiuam quantum ad inhærentiam prædicati ad subiectum, considerandum, quòd cùm natura tripliciter considerari possit, scilicet absolutè abstrahẽdo ab omni esse, tam in intellectu, quàm extra intellectum. vt habet esse in intellectu, & vt habet esse extra intellectum in ipsis rebus, prædicata quidditatiua conuenitnt naturæ non ex esse quod habet in intellectu, nec ex esse quod habet in rebus, sed secundum se vt ab omni esse abstrahit. nullo enim intellectu considerante, nec etiam homine in rerum natura existente, homo est animal rationale. Dico autem prædicata conuenire naturę, non quantum ad actualem prædicationem, quia ista non sit nisi per optus intellectus, sed fundamentaliter & quantum ad rem. Sed licet talia prædicata non conueniant fundamentaliter, & secundum rem naturæ ex esse quod habet in intellectu, quasi scilicet si intellectus non esset, homo non esset animal rationale: tamen huiusmodi inhærentia prædicati ad subiectum ab intellectu tam diuino quàm creato cognoscibilis est: & ideo dupliciter verum est huiusmodi propositiones esse æternæ veritatis: primò, quia æternaliter ipsa res est talis essentialiter, & nata est verè intelligi cum attributione talis prædicati. alio modo quia ab intellectu diuino cognoscuntur æternaliter esse veræ non tantùm intelligentis, sed etiam ex parte rei intellectæ. quia enim in mente diuina sunt æternaliter ideæ omnium naturarum, quibus positis resultat connexio prædicati substantialis cum subiecto, ideo ab intellectu diuino intelligunturtales propositiones esse veræ ab æterno, & per consequens nulla requiritur causa effectiua quæ faciat prædicatum conuenire subiecto.

Sextò, Solus Deus est primum agens, ergo soli Deo conuenit vt sit in actu perfectissimo. modò ergo sibi conuenit vt sit actus perfectissimus, ergo vt ipse solus sit ipsum esse. ergo, &c. Probatur prima consequentia, quia omne agens agit inquantum est in actu, secunda quoquo probatur, quia perfectius est in actu, quod est ipse actus, quàm habens actum, cùm propter ipsum, habens actum sit in actu. Secunda etiam probatur, quia esse est ad quod omnis generatio & motus terminatur. actus autẽ tanto est perfectior, quanto est posterior in via generationis.

Esse nõ cõuenit rei secundũ eius essentiam.

Perfectius est in actu quod est ipse actus quã habẽs actum.

CIRCA illam propositionem, perfectius est in actu quod est ipse actus quàm habens actum, aduertendum quòd intelligitur cæteris paribus, si scilicet verunque primò sit in actu, & subsistat: quia si accipereturcompositum quod primò est in actu, & forma eius per quã est in actu, non esset perfectius in actu forma quàm compositum, quia forma eius non est primò in actu. Potest etiam dici quòd intelligitur in ratione actus: vt sit sensus, quòd perfectius accedit ad rationem actus id quod essentialiter est actus, quàm id quod participat actu, & hoc etiam constat verissimum esse.

Septimò, Esse conuenit Deo secundum propriam naturam: ergo omnibus aliis per participationem conuenit. ergo impossibile est quòd substantia alterius entis à primo sit ipsum esse. Probatur antecedens, quia quòd esse Dei sit eius substantia, superius est ostensum. Prima autem consequentia probatur, quia quod conuenit alicui secundum suam propriam naturam, non conuenit aliis nisi per modum participationis, sicut caſor aliis corporibus ab igne. Secunda verò consequentia probatur, quia quòd competit alicui per participationem, non est substantia eius.

SED non videtur hæc ratio concludere. Primò, quia sic probaretur nihil de creatura substantialiter prædicari. Nam omnis perfectio creaturæ est quædam participata similitudo diuinæ naturæ. Si ergo quod competit alicui per participationem, non est substantia eius, sequitur quòd nulla perfectio creaturæ est eius substantia.

Secun-

actum. nihil enim completur nisi per proprium actum: in substantia autem intellectuali creata inueniuntur duo, scilicet substantia ipsa, & esse eius, quod non est ipsa substantia, vt ostensum est. † ipsum autem esse est complementum substantiæ existentis. vnumquodque enim actu est per hoc quòd esse habet. Relinquitur igitur quòd in qualibet prædictarũ substãtiarum sit compositio actus & potentiæ. †Cap. 52.

2 Amplius, quod inest alicui ab agente, oportet esse actum eius. agentis enim est facere aliquid actu. ostensum est autem suprà, quòd omnes aliæ substantiæ habent esse à primo agente: & per hoc ipsę substantię creatæ sunt, quòd esse ab alio habent. ipsum igitur esse inest substantijs creatis vt quidam actus earum. id autem cui actus inest, potentia est: nam actus inquantum huiusmodi, ad potentiam refertur. in qualibet igitur substantia creata est potentia & actus.

3 Item, omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur, vt potentia ad actum. per id enim quod participatur, fit participãs actuale. ostensum est autem suprà quòd solus Deus est essentialiter ens: omnia autem alia participant ipsum esse. comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum.

4 Præterea, assimilatio alicuius ad causam agentem, fit per actum: agens enim agit sibi simile inquantum est actu: assimilatio autem cuiuslibet substantiæ creatæ ad Deum, est per ipsum esse, vt suprà ostensum est. ipsum igitur esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum: ex quo relinquitur quòd in qualibet substantia creata fit compositio actus & potentiæ.

Super cap. 53.

Quòd in substantijs intellectualibus creatis est actus & potentia. Cap. 53.

Idẽ prima par. q. 50. art. 2. ad secundum Idẽ in art. secũdo sen. dist. 3. art. 2.

EX hoc autem euidenter apparet quòd in substantijs intellectualibus creatis est compositio actus & potentiæ. In quocunque enim inueniuntur aliqua duo quorum vnum est complementum alterius, proportio vnius ad alterum est, sicut proportio potentiæ ad actum. nihil enim completur nisi per proprium actum: in substantia autem intellectuali creata inueniuntur duo, scilicet, In substantijs intellectualibus est compositio actus & potentiæ. Probatur primò: In substantia intellectuali creata inuenitur essentia, & esse, quòd est essentiæ existentis complementum. ergo in ipsa est compositio potentiæ & actus. Probatur consequentia, quia in quocunque inueniuntur duo, quorum vnum est complementum alterius, proportio vnius ad alterum est sicut proportio potentiæ ad actum.

Secundò, Esse ineſt subſtantijs creatis, sicut actus: ergo ipsa subſtantia est potentia respectu esse. ergo, &c. Probatur antecedens, quia omnes subſtantiæ creatæ habent esse à primo agente. quod autem ineſt alicui ab agente, oportet esse actum eius. cum agentis sit facere aliquid actu. Prima quoque consequentia probatur, quia id cui actus ineſt, potentia est.

CIRCA assumptum ad probationem antecedentis dubitatur, quia cõposito ex materia & forma ineſt materia prima à Deo, & tamen materia non est actus compositi: ergo falsum est quod ineſt alicui ab agente, oportet esse actum eius.

Respondetur, quòd non inquit Sanctus Thomas, omne quod est in aliquo ab agente, oportere esse actum eius, sed omne quod ineſt. Ineſse autem est posterius aduententis aute secundum diuirationem, aut secundum ordinem generationis, non autem præcedentis & præsuppositi. Ideo sensus propositionis est, omne quod conuenit alicui ab agente per modum sibi aduenientis, oportere esse actum eius, materia autem non conuenit cõposito, imò illi præsupponitur. propterea non est obiectio contra mentem literæ. Tertiò, Omnia creata participant esse, cùm solus Deus sit essentialiter ens. ergo, &c. Probatur consequentia, quia participatum comparatur ad participans vt actus ad potentiam, cùm per ipsum participans sit actu tale.

ADVERTENDVM cùm dicitur quòd solus Deus est essentialiter ens, quòd accipitur ens participaliter, vt significat esse, non autem nominaliter, vt essentiam significat. Quartò, Omnis subſtantia creata assimilatur Deo secundum esse, vt superius est ostensum. ergo, &c. Probatur consequentia, quia assimilatio alicuius ad causam agentem fit per actum, cùm agat sibi simile inquantum est in actu.

Quòd non est idem compositio ex materia & forma, & ex subſtantia & esse. Cap. 54.

Idẽ prima par. q. 50. art. 2.

NOn est autem eiusdem rationis compositio ex materia & forma, & ex subſtantia & esse: quanuis vtraque sit ex potentia & actu. Primò quidem, quia materia nõ est ipsa subſtantia rei: nam sequeretur omnes formas esse accidẽtia, sicut antiqui naturales opinabãtur: sed materia est pars subſtãtię. Secũdo autẽ, quia ipsum esse nõ est, pprius actus materiæ, sed subſtãtię totius. eius enim actus est esse, de quo possumus dicere ꝙ sit: esse autẽ nõ dicitur de materia, sed de toto. vnde materia nõ potest dici ꝙ est: sed ipsa subſtãtia est id quod est. Tertiò, quia nec forma est ipsum

Universidad de Deusto
Biblioteca

sum esse:sed se habent secũdum ordinem. comparatur enim forma ad ipsum esse: sicut lux ad lucem vel albedo ad album esse: deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse vt actus.per hoc enim in compositis ex materia & forma, forma dicitur esse principium essendi, quia est complementum substãtiæ, cuius actus est ipsum esse: sicut diaphanum est aëri principium lucendi:quia facit eum proprium subiectum luminis.vnde in compositis ex materia & forma, nec materia, nec forma potest dici ipsum quod est;nec etiam ipsum esse: forma tamen potest dici quo est, secundum quòd est essendi principium: ipsa autẽ substantia est ipsum quod est:& ipsum esse est quo substantia denominatur ens.in substantijs autem intellectualibus quę non sunt ex materia & forma compositæ, vt ostensum est,sed in eis ipsa forma est substantia subsistens: forma est quod est:ipsum autẽ esse est actus, & quo est, & propter hoc in eis est vnica tantùm compositio actus & potentiæ,quæ scilicet est ex substantia & esse: quæ à quibusdam dicitur ex quod est,& esse:vel ex quod est,& quo est.In substãtijs autem compositis ex materia & forma est duplex compositio actus & potẽtiæ. prima quidem ipsius substantiæ, quę componitur ex materia & forma: secunda verò ex ipsa substantia iam composita & esse:quę etiam potest dici ex quod est & esse:vel ex quod est & quo est.

Corollatium. Sic igitur patet quòd compositio actus & potentiæ est in plus quàm compositio formæ & materiæ. vnde materia & forma diuidunt substantiam materialem: potentia autem & actus diuidunt ens commune: & propter hoc quęcunque quidem consequuntur potentiam & actum, inquantum huiusmodi,sunt communia substantijs materialibus & immaterialibus creatis:sicut recipere & recipi: perficere & perfici,quæcũque verò sunt propria materiæ & formę inquantum huiusmodi:sicut generari & corrumpi, & alia huiusmodi: hæc sunt propria substantiarum materialiũm:& nullo modo conueniunt substantijs immaterialibus creatis.

Super cap. 54.

QVia dictũ est in præcedenti conclusione,quòd est in substantijs intellectualibus compositio ex essentia & esse,tanquam ex potentia & actu,posset aliquis existimare quòd ista compositio esset eiusdem rationis cum compositione ex materia & forma, eò quòd illa etiam sit ex potentia & actu. Ideo volens hoc dubium remouere S. Tho. ponit vtramque comparationem multiplicem differentiam, quarum prima est, quia materia non est substantia & essentia rei, sed pars essentiæ. Secunda, quia esse non est actus materiæ vt possit dici quod est, sed substantiæ totius. Ipsa enim substantia est id quod est, secundum scilicet quòd in concreto significatur. Tertia, quia esse non est ipsa forma,sed comparatur forma ad ipsum esse,sicut lux ad lucere,& albedo ad album esse,sicut,scilicet causa formalis ad suum effectum formalem. Comparatur etiam esse ad formam vt actus,quia in compositis ex materia & forma, ideo forma dicitur principium essendi,quia est complementum substantiæ cuius actus est ipsum esse.vnde nec materia nec forma est id quod est,nec ipsum etiam esse,sed forma est id quo est, & ipsum esse est quo substantia denominatur ens:ipsa autem substantia composita est id quod est. In substantijs autem intellectualibus forma est id quod est,& esse est actus eius,& quo est. Ex his sequitur primò,quòd in intellectualibus est tantùm vna cõpositio actus & potentiæ,scilicet ex essentia & esse, in compositis autẽ ex materia & forma, duplex est compositio,prima ipsius substantiæ quæ componitur ex materia & forma, secunda ex ipsa substantia iam composita & esse. Sequitur secundò,quòd compositio actus & potentiæ est in plus quàm compositio formæ & materiæ:cuius signum est, quòd materia & forma diuidunt substantiam materialem, actus autem & potentia diuidunt ens commune. Ex quo sequitur tertiò,quòd quę consequuntur potentiam & actum, inquantum huiusmodi, sunt communia materialibus & immaterialibus creatis: quæ autẽ sunt propria materiæ & formæ, inquantum huiusmodi, conueniunt tantùm substantijs materialibus.

Forma est id quo aliquid est, sed esse est id quo aliquid denominatur ens. CIRCA id quod in tertia differentia dicitur, quoniam scilicet forma est id quo est,& esse id quo substantia denominatur ens:aduertendum quòd tam forma quàm esse est id quo compositũ est,sed differẽmodè. Forma enim est quo est aliquid tanquam principium formale cuius effectus formalis est esse,sicut albedo est quo aliquid est album, ideo dixit Sanctus Thomas,quòd forma potest dici quo est sicut essendi principium. Esse autẽ est quo substantia est,sicut actus quo denominatur ens. licet enim forma faciat denominationem suam inquantum forma, (ab anima enim dicitur aliquid animatum) non tamen facit denominationem secundum hoc nomen existens siue ens. non enim ab anima res animata denominatur ens siue 'existens, sed ab ipso esse.Est ergo forma id quo aliquid est,tanquam principio formali ipsius esse. Ipsum verò esse, est id quo aliquid est tanquam actu à quo aliquid formaliter denominatur ens,scilicet existens.

ATTENDENDVM etiam quòd ex prædictis differentiis resultat alia differentia inter compositionem ex essentia & esse, & compositionem ex materia & forma. quia enim dictum est quòd materia non est substantia rei quæ est essẽtia,sed tantùm pars substantiæ, sequitur quòd ex compositione materiæ & formæ resulter aliquod totum. ex partibus enim essentialibus totum essentiale resultat. quia verò essẽtia rei non est pars substantiæ, sed totum,ideo ex essentia & esse non resultat aliquod totum, cùm ex duobus actibus non resultet aliquod per se vnum tertium: licet vnus actus alter per se vnus possit, quando vnus ad alterum se habet vt potentia quo fit:vt compositio ex materia & forma dicatur compositio ex iis. Compositio autem ex essentia & esse, dicatur compositio cum iis, quia essentia componit cum esse,& esse cum essentia. Et si aliquando dicatur aliquid compositum ex essentia & esse, hoc est impropriè dictum: propriè autem dicitur quòd in ipso est compositio essẽtiæ cum esse,& econuerso esse cum essentia.

Quòd substantiæ intellectuales sunt incorruptibiles. Cap. 55.

EX hoc autem apertè ostenditur quòd omnis substantia intellectualis est incorruptibilis. Idẽ.p.parte q.50. art.5. Omnis enim corruptio est per separationem formę à materia: simplex quidem corruptio per separationem formæ substãtialis:corruptio autem secundum quid per separationem formæ accidentalis. forma enim manente oportet rem esse. per formam enim substantia fit proprium susceptiuum eius quod est esse. vbi autem nõ est compositio formæ & materiæ, ibi non potest esse separatio earundem: igitur nec corruptio. ostensum est † autem quòd nulla substantia intellectualis est composita ex materia & forma:nulla igitur substantia intellectualis est corruptibilis. †Cap.54.

2 Amplius, quod per se alicui competit, de necessitate & semper & inseparabiliter ei inest: sicut rotundum per se quidem inest circulo,per accidens autem æri:vnde æs quidem fieri non rotundum est possibile: circulum autem non esse rotundum est impossibile. Esse autem per se cõsequitur ad formam. per se enim dicimus quod secundum ipsum: vnumquodque autem habet esse secundum quòd habet formam. substantiæ igitur ipsæ quæ non sunt formæ,possunt priuari esse secũdum quòd amittunt formam: sicut æs priuatur rotunditate secundum quòd desinit esse circulare. Substantiæ verò quæ sunt ipsæ formæ, nunquam possunt priuari esse:sicut si aliqua substantia esset circulus, nunquam posset fieri non rotunda. ostensum est autem † suprà quòd substantiæ intellectuales sunt ipsę formę subsistentes: impossibile est igitur quòd ipsæ esse desinant. sunt igitur incorruptibiles. †Cap.50.

3 Adhuc,in omni corruptione remoto actu manet potentia. non enim corrumpitur aliquid in omnino non ens, sicut nec generatur aliquid ex omnino non ente. In substantijs autem intellectualibus, vt ostensum est,† actus est ipsum esse: ipsa autem substantia est sicut potentia. si igitur substantia intellectualis corrumpatur, remanebit post suam corruptionem: quod est omnino impossibile.omnis igitur substantia intellectualis est incorruptibilis. †Cap.55.

4 Item,in omni quod corrumpitur,oportet quòd sit potentia ad non esse. si quid igitur est in quo non est potentia ad non esse, hoc non potest esse corruptibile. in substantia autem intellectuali non est potentia ad non esse.manifestum est enim ex dictis quòd substãtia completa est proprium susceptiuum ipsius esse. propriũ autem susceptiuum alicuius actus ita comparatur vt potentia ad actum illum,quòd nullo modo est in potentia ad oppositum: sicut ignis ita comparatur ad calorem vt potentia ad actum,quòd nullo modo est in potentia ad frigus. vnde nec in ipsis substantijs corporalibus est potentia ad non esse in ipsa substantia completa,nisi ratione materiæ: in substantijs autem intellectualibus nõ est materia,sed ipsę sunt substantię completę simplices.igitur in eis non est potentia ad non esse. sunt igitur incorruptibiles.

5 Præterea, in quibuscunque est compositio potentiæ & actus, id quod tenet locum primæ potentiæ siue primi subiecti,est incorruptibile. vnde etiam in substantijs corruptibilibus materia prima est corruptibilis. sed in substantijs intellectualibus,id quod tenet locum potentiæ primæ & subiecti,est ipsa earum substantia completa. igitur subsistantia ipsa est incorruptibilis. nihil autem

tem est corruptibile, nisi per hoc quòd sua substantia corrumpitur. Igitur omnes intellectuales naturæ sunt incorruptibiles.

6 Amplius,omne quòd corrumpitur, vel corrumpitur per se,vel per accidens:substantię autem intellectuales non possunt per se corrumpi.omnis enim corruptio est à contrario. agens enim cùm agat secundum quòd est actu,semper agendo ducit ad aliquod esse actu.vnde si per huiusmodi esse actu aliquid corrumpatur desinẽs esse actu, oportet quòd hoc contingat per contrarietatem eorum adinuicem.nam contraria sunt quę mutuò se expellũt: & propter hoc oportet omne quod corrumpitur per se, vel habere contrarium, vel esse ex contrarijs compositum: neutrum autẽ horum substantijs intellectualibus conuenit: cuius signum est, quòd in intellectu ea etiam quę secundũ suam naturam sunt contraria,desinunt esse contraria.album enim & nigrum in intellectu non sunt contraria. non enim se expellunt, imò magis se cõsequuntur. per intellectum enim vnius eorum intelligitur aliud. substantiæ igitur intellectuales non sunt corruptibiles per se. Similiter autem neque per accidens. sic enim corrumpuntur accidentia & formæ non subsistentes. ostẽsum est autem suprà quòd substantiæ intellectuales sunt subsistentes: sunt igitur omnino incorruptibiles.

5.physic. tex.co.7. 7 Adhuc,corruptio est mutatio quędam,quam oportet esse terminum motus: vt in physicis est probatum. vnde oportet quòd omne quod corrumpitur, moueatur. ostensum est autẽ in naturalibus quòd omne quod mouetur, est corpus: oportet igitur omne quod corrũpitur,esse corpus, si per se corrumpatur: vel aliquã formã seu virtutẽ corporis à corpore dependentem,si corrumpatur per accidens. Substantiæ autem intellectuales non sunt corpora,neque virtutes seu formæ à corpore dependentes: ergo neque per se neque per accidens corrumpuntur.sunt igitur omnino incorruptibiles. 6.physic. tex.cõ.31.

8 Item, omne quod corrumpitur, corrumpitur per hoc quod aliquid patitur. nam & ipsum corrumpi, est quoddam pati. nulla autem substantia intellectualis potest pati tali passione quæ ducat ad corruptionem:nam pati,recipere quoddam est.quod autem recipitur à substantia intellectuali, oportet quòd recipiatur in eo per modum ipsius, scilicet intelligibiliter. quod verò sic in substantia intellectuali recipitur, est perficiens substantiam intellectualem, & non corrumpens eam.intelligibile enim est perfectio intelligentis. substãtia igitur intelligens est incorruptibilis.

9 Præterea,sicut sensibile est obiectum sensus, ita intelligibile est obiectum intellectus. sensus autẽ propria corruptione non corrumpitur,nisi per excellentiam sui obiecti:sicut visus à valde fulgidis,& auditus à sonis fortibus, & sic de alijs. dico autem propria corruptione: quia sensus corrumpitur etiam per accidens propter corruptionem subiecti:qui tamen modus corruptionis non potest accidere intellectui:cùm non sit actus corporis vilius quasi à corpore dependens, vt suprà ostensum est. † patet autem quòd nec corrumpitur per excellentiam sui obiecti: quia qui intelligit valde intelligibilia, non minus intelligit minus intelligibilia, sed magis: intellectus igitur nullo modo est corruptibilis. †Cap.49.

10 Amplius, intelligibile est propria perfectio intellectus:vnde intellectus in actu,& intelligibile in actu,sunt vnum:quod igitur conuenit intelligibili inquantum est intelligibile,oportet conuenire intellectui inquantũ huiusmodi: quia perfectio & perfectibile sunt vnius generis.Intelligibile autem inquãtum est intelligibile,est necessariũ & incorruptibile,necessaria enim perfectè sunt intellectu cognoscibilia: contingentia verò inquantum huiusmodi, nõ nisi deficienter.habetur enim de eis non scientia, sed opinio. vnde & corruptibilium intellectus scientiam habet, secundum quòd sunt incorruptibilia: inquantum scilicet sunt vniuersalia.oportet igitur intellectum esse incorruptibilem.

11 Adhuc, vnumquodque perficitur secundum modum suæ substantiæ. ex modo igitur perfectionis alicuius rei potest accipi modus substantiæ ipsius:intellectus autem non perficitur per motum, sed per hoc quòd est extra motum existens.Perficitur enim secundum intellectiuam animam scientia & prudentia sedatis permutationibus & corporalibus animæ passionibus,vt patet per philosophum in 7.physicorũ.Modus igitur substantiæ intelligentis est quòd esse suum sit supra motum: & per consequens supra tempus. esse autem cuiuslibet rei corruptibilis subiacet motui & tempori:impossibile est igitur substantiam intelligentem esse corruptibilem. †tex.cõ.10.

12 Præterea, impossibile est naturæ desiderium esse inane. natura enim nihil facit frustra, sed quodlibet intelligens naturaliter desiderat esse perpetuum, non solùm vt perpetuetur esse secundum speciem, sed etiam secundum individuum. Quod sic patet:naturalis enim appetitus quibusdam quidem inest ex appræhensione: sicut lupus naturaliter desiderat occisionẽ animalium de quibus pascitur:& homo naturaliter desiderat fœlicitatem.quibusdam verò absque appræhensione ex sola inclinatione naturalium principiorum: qui naturalis appetitus in quibusdã dicitur:sicut graue appetit esse deorsum.vtroque autem modo est in rebus naturale desiderium essendi:cuius signum est, quia & ea quę cognitione carent, resistunt corrumpentibus secundum virtutem suorum principiorum naturalium: & ea quæ cognitionem habent, resistunt eidem secundum modum suæ cognitionis. Illa igitur cognitione carẽtia, quorum principijs inest virtus ad conseruãdum esse perpetuum, ita quòd maneant semper eadem secũdum numerum: naturaliter appetunt esse perpetuum etiam secundum idem numero. quorum autem principia non habẽt ad hoc virtutem, sed solùm ad conseruandum esse perpetuum secundum idem specie: sic naturaliter appetunt perpetuitatem. hanc igitur differentiam oportet in his inuenĩri,quibus desiderium essendi cum cognitione inest: vt scilicet illa quæ non cognoscunt esse nisi vt nunc, desiderant esse vt nunc:non autẽ semper:quia esse sempiternum non appræhendũt:desiderant tamen esse speciei perpetuum absque cognitione; quia virtus generatiua quæ ad hoc deseruit,præambula est & non subiacens cognitioni. illa autem quæ ipsum esse perpetuum cognoscunt & appræhendunt: desiderant ipsum naturali desiderio.hoc autem conuenit omnibus substantijs intellectualibus.omnes igitur substantię intellectuales naturali desiderio appetunt esse perpetuum: ergo impossibile est quòd esse deficiant.

13 Adhuc, quæcunque incipiunt esse & desinunt, per eandem potentiam habent vtrunque. eadem enim est potentia ad esse,& non esse.sed substantię intellectuales non potuerunt incipere esse, nisi per potentiam primi agentis. nõ enim sunt ex materia quæ potuerit præsupposse,vt ostensum est. † igitur nec est aliqua potẽtia ad non esse earum nisi in primo agente, secundum quòd potest non influere eis esse. Sed ex hac sola potentia nihil potest dici corruptibile: tum quia res dicuntur necessarię & contingentes secundum potentiam quæ est in eis, & non secundum potentiam Dei, vt suprà ostensum est. † tum etiam quia Deus qui est Institutor naturę,non subtrahit rebus quod est proprium naturis earũ. ostensum est autem quòd proprium naturis intellectualibus est quòd sint perpetuæ:vnde hoc eis à Deo non subtrahitur. Sunt igitur substantiæ intellectuales ex omni parte incorruptibiles. Hinc est quòd in Psalm. Laudate Dominum de cælis,connumeratis Angelis & cęlestibus corporibus, subiungitur: Statuit ea in æternum & in sęculum sęculi. per quod prædictorum perpetuitas designatur. Dionysius etiam in tertio capite de diuinis nominibus dicit,quòd propter diuinæ bonitatis radios subsisterunt intelligibiles & intellectuales substantiæ, & sunt,& viuunt, & habent vitam indeficientem,& immorabilem ab vniuersa corruptione, & generatione quod morte mundæ existentes, & eleuatæ ab instabili & fluxa variatione. †Cap.30. huius lib. †Cap.3. Author. facr.scrip.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 55.

VLtimo loco quantum ad hanc partẽ ostendit Sanctus Thomas omnem substantiam intellectualem incorruptibilem esse. Et arguit primò sic, Omnis corruptio tam simpliciter quàm secundum quid, fit per separationẽ formæ à materia, quia forma manẽte oportet rem esse, cùm per ipsam subsistantia fiat proprium susceptiuum esse. Sed in substantijs intellectualibus non potest fieri separatio formæ à materia, cum non sint ex materia & forma compositæ, ergo, &c.

SED non videtur quòd ista ratio concludat. Posset enim aliquis ad maiorem dicere quòd est vera de corruptione rerum compositarum, non autem de corruptione spiritualium subsistantiarum. vnde Scotus quarta sentẽtiarum, distinctione quadragesimatertia q. 2. inquit, quòd nõ omnis corruptio est per separationem vnius ab alio, esse enim Angeli est destruibile per successionem oppositi ad ipsum esse. Item non videtur sufficiens ratio quòd forma manente maneat esse, quia per formam substantia fit proprium susceptuũ esse. Non enim si per aliquid fit proprium susceptiuum alicuius actus, oportet manente illo principio rem habere illum actũ. Nam per principia corporis fit proprium susceptiuũ albedinis, non tamen oportet vt illis manentibus corpus sit album: alioquin omne corpus esset album.

Ad primum horum dicitur, quòd S. Tho. accipit illam propositionẽ tanquam vniuersaliter veram ex iis quæ apud nos apparent. Videmus enim in iis quæ apud nos corrumpuntur subsistantialiter, corruptionem fieri per separationem formæ subsistantialis à materia, corruptionem autem accidentalem fieri per separationem formæ accidentalis à subiecto, fundamentum autẽ huius propositionis est, quia in omni corruptione (vt patet ex tertia ratione inferius posita) oportet aliquid manere, alioquin nõ esset mutatio: & oportet aliquid non manere, alioquin non esset corruptio. Id quod manet, est materia, quia materia est primum subiectum & generationis & corruptionis. Quod nõ manet, est aliquid distinctũ à materia, quod est proprium susceptiuum esse, hoc autem non potest esse nisi per separationem formæ à materia, quia quandiu forma vnitur materiæ, tandiu est proprium susceptiuum ipsius esse, vt hoc dicitur. Vnde sic potest probari propositio. In omni corruptione oportet aliquid remanere, & aliquid desinere esse. sed hoc non potest esse nisi per separationem formæ à materia, quia in eo quod est compositum ex materia & forma, si remaneret forma vnita materiæ, remaneret compositum quod est proprium susceptiuum est, in forma autem subsistenti non maneret aliquid, si desineret esse, & per consequens non esset corruptio. ergo, &c. Vnde patet quòd instantia Scoti nulla est. Nam esse Angeli (vt putat) non est destruibile per corruptionem, quasi aliquid remaneat de ipso Angelo post esse eius, quod sit sub eius non esse. Non enim subiectum quod manet in corruptione, dicitur manere sub non esse alicuius, nisi quia accipit esse alterius speciei, cui non esse illius coniungitur. Nam quod nullo modo habet esse, nõ dicitur manere in natura. non enim dicimus quòd lapis corruptus remaneat in natura post sui corruptionem. Si autem esse Angeli desineret, Angelus non reciperet aliud esse, cui suum non esse coniungeretur, vt sic posset dici permanere post suum esse, nec aliquod subiectum quod fuisset eius materia remaneret. Ideo esse ipsius nõ destrueretur per corruptionem, sed per annihilationẽ suæ substãtiæ. Et sic patet quòd propositio hæc est verissima: omnis corruptio fit per separationem formæ à materia.

Ad secundum dicitur, quòd sicut forma necessariò consequitur vltimam dispositionem materiæ, quæ dicitur necessitas ad formã, quia materia sic disposita non potest nec sine forma, nec cum alia forma manere: ita esse necessariò recipitur in proprio susceptiuo ipsius esse. non enim potest esse quòd proprium susceptiuum esse sit in natura constitutum, & tamen esse non habeat. Ideo oportet quòd manente in re principio per quod ipsa fit proprium susceptiuum esse, ipsa res sit. Ad instantiam dici potest primò, quòd non est eadem ratio de susceptito formæ accidentalis, & de susceptiuo actus substantialis, quia susceptiuum accidentalis formæ, dato quòd formam accidentalem non habeat, adhuc tamen per formam substantialem remanet in actu. nõ autem proprium susceptiuum actus substantialis actu esse potest sine actu illo substantiali. Dici potest secundò & melius, quòd si ponatur aliquod corpus esse proprium susceptiuum albedinis sic quòd sit vltimo ad albedinem dispositum, albedo necessariò in ipso corpore erit quandiu in subiecto est illud secundum quod sit proprium subiectum albedinis: sicut quia per formam corpoream vnitam materiæ fit proprium susceptiuum quantitatis, manente tali forma in re corporea: ipsa semper est quanta. non autem omne corpus sic est proprium susceptiuum albedinis: ideo instantia nulla est.

Secundò, Subsistantiæ intellectuales sunt formæ subsistentes, ergo impossibile est vt desinant esse. Antecedens patet ex supradictis. consequentia verò probatur, esse per se consequitur formam, ergo substantiæ quæ sunt ipsæ formæ, non possunt priuari esse, ergo, &c. Probatur antecedẽs, quia vnumquodque secundum formam habet esse: per se autem dicimus, quòd secundũ quod ipsum. Consequentia etiam probatur, quia quod per se alicui competit, de necessitate & semper & inseparabiliter inest, vt patet de rotunditate respectu circuli.

Esse per se consequitur formã.

CIRCA istam propositionem, esse per se consequitur formam dubitatur. Primò, quia superius capit. 52. in ratione quinta dixit S. Tho. quòd cuilibet substantiæ creatæ suum esse est ei per aliud, ergo non consequitur per se formam & sæpenumero de mente Auicen. dicit quòd esse est prædicatum accidentale.

Quia solutio horum dubiorum ex intellectu huius propositionis, esse per se consequitur formam, dependet, sciendum quòd cùm per se accipiatur & vt opponitur ei quod est per aliud, & vt opponitur ei quod est per accidẽs, dicit quidam quòd vtroque modo dicta propositio habet veritatem, primo quidem modo, quia esse conuenit formę immediatè immediatione actionis, hoc est quòd non prius fit forma, & postea per aliam actionem coniungitur ipsi esse, sed ipsum fieri formæ ad illam coniunctionem terminatur, sic enim verum est, quod per se conuenit alicui, inseparabiliter ei conuenire: quia quæ eadem generatione generantur, eadem corruptione corrumpuntur. Secundo autem modo esse conuenire formæ declarãt distinguentes per se in per se simpliciter, & in per se physicè. prima perfeitas super habitudine terminorũ absolutè sumptorum fundatur, secunda verò super habitudine terminorũ in esse naturali positorum. Item in prima, prædicata nihil non necessarium præsupponunt, quoniam respiciunt subiecta absolutè sumpta, & propositio est adeò necessaria, quòd oppositum contradictionem implicat. In secunda verò prædicata præsupponunt aliquid non necessarium, scilicet subiecta in rerum natura producta esse, & in ea non est necessitas nisi cursus naturalis: & ideo oppositum non implicat contradictionem. Dicunt igitur, quòd esse per se conse-

quitur formam non perfeitate simpliciter, sed perfeitate physica. Nam ipsam productam, necessariò, quantum est ex se, & inseparabiliter concomitatur.

Sed licet ista interpretatio pulchra sit, & viri omni ex parte doctissimi, non videtur tamen mihi conueniens esse. Primò namque non videtur ad mentem philosophi interpretari per se, vt distinguitur contra per aliud. quod enim alicui aliquid conueniat immediatè per exclusionem mediæ actionis, non videtur constituere istud per se: nisibilitas enim & rationalitas conuenit isto modo immediatè Sorti, cùm vna & eadem actione producantur Sortes & sua risibilitas, suaque rationalitas, & tamen ista non conueniunt Sorti hoc modo per se, sed per aliud, scilicet per hominem. Item si hoc sufficeret ad talem perfeitatem, tunc non tantùm formæ, sed etiam compositio esse conueniret per se hoc modo: cuius oppositũ & hic, & prima parte quæstione quinquagesima, articulo quinto dicitur. Quod autẽ hoc sequatur, patet. Nam sicut eadem generatio terminatur ad formam & ad esse, ita fieri compositi ad compositum, & ad vnionem esse cum ipso terminatur.

Secundò videtur ista interpretatio quantum ad secundum modum perfeitatis deficere ti per se simpliciter accipiatur, vt de secundo modo posito ab Aristotele primo Posteriorum dicitur. Non enim videtur aliquid necessariò, & inseparabiliter conuenire alicui posito in natura, nisi quia cõuenit sibi aliquo modorum per se simpliciter, quia videlicet aut ipsum est de ratione subiecti, aut subiectum de ratione ipsius. vt enim inquit S. Thomas primo posteriorum, lectione decimaquarta, si aliquod accidẽs de necessitate & semper inest subiecto, oportet quòd causam habeat in subiecto, qua posita non possit accidens non inesse: & ex hoc concludit quòd oportet vt in eius diffinitione ponatur subiectum, & consequenter quòd sit accidens per se. Si ergo esse conuenit per se formæ subsistenti positæ in natura, necesse est vt sibi per se simpliciter conueniat, vtpote in cuius diffinitione oporteat poni ipsam formam subsistentem.

Præterea, si diceretur esse per se conuenire formæ, quia formam productam positam in natura cõcomitatur necessariò, eadem ratione diceretur per se omni naturæ conuenire, & sic sequeretur omnem naturam esse incorruptibilem. Probatur sequela, quia omnem rem positam in natura necessariò concomitatur existere, vnò est de ratione sua in quantum ponitur in natura. repugnat enim rem poni in natura extra suam causam, & non existere, cùm non propter aliud dicatur aliquid poni in natura, nisi quia accipit esse extra suam causam. Nec sufficeret dicere quòd non conuenit primò eiusmodi rei sicut formæ, tum quia hic sermo est de per se vt opponitur ei quod est per accidẽs, non autem vt idem est quòd primò. tum quia dummodo esse rebus cõueniat per se, sequitur omnia esse incorruptibilia, licet esse non conueniat eis primo. Ita enim à Sorte remouetur possibilitas ad oppositum nisibilitatis, sicut ab homine cui risibilitas conuenit primò.

Hac ergo interpretatione prætermissa videtur mihi dicendum, quòd vtique esse consequitur formam per se, & vt opponitur per aliud, & vt opponitur per accidens, sed quòd alio modo accipienda sunt ista, quàm prædicta aceperit opinio.

A D cuius euidentiam considerãdum est primò ex doctrina Sancti Thomæ loco prælegato, quòd aliquid ab essentia alicuius distinctum sibi conuenire per se, vt per se distinguitur contra per accidens, est habere aliquam causam in subiecto, ad quam de necessitate consequatur. Dicitur enim tunc subiecto conuenire per se, qua per propria & intrinseca illius principia sibi conuenit, & quia tunc subiectum ponitur in diffinitione eius quòd sibi dicitur per se conuenire. Ideo tale per se est simpliciter per se, vtpote fundatum super rationibus terminorum absolutè sumptorum. ex hoc autem sequitur, vt tale à subiecto posito in natura, & suæ naturali conditioni relicto remoueri & separari non possit, & quòd oppositum, illi suæ naturæ relicto conuenire, implicat contradictionem: & ideo non potest alicui posito in natura cõuenire per se & necessariò, nisi quia sibi conuenit per se simpliciter.

CONSIDERANDVM secundò ex loco prælegato, & ex supradictis cap. 15. quòd primò siue secundum quòd ipsum includit per se, & siue per hoc addit adæquationem quandam, quòd scilicet subiectum non inuenitur extra prædicatum, neque prædicatum extra subiectum, hoc est quòd nihil habeat rationem talis subiecti, aut inquam formaliter, aut secundum participationem cui illud prædicatum non conueniat: & prædicatum nulli conueniat cui non conueniat subiecti, aut formaliter, aut participatiuè. Sic enim dicimus risibile primò hominicconuenire, quia nullus est homo qui non sit risibilis, neque aliquid est risibile, quod non sit homo. Sorti autem non conuenire primò, quatenus ei conuenit per se, quia alicui conuenit qui non est Sortes. Dico igitur, quòd esse conuenire per se formæ, intelligitur primò & secundum quòd ipsum illi conuenire, vt patet hoc loco à diuo Thoma, qui per se exponit pro eo quod est secundum quòd ipsum: & quia prima includit per se vt distinguitur contra per accidens, ideo dicitur esse & per se simpliciter, & primò illi conuenire. Per se quidem, quia ex ipsa essentia formæ consequitur: primò verò, quia omni formæ conuenit esse, & esse nulli conuenit nisi quia aut est forma, aut participat formã. Patet ista interpretatio ex iis quæ & hoc loco, & prima quæst. 55. 2. tic. 5. dicit Sanctus Thomas, & ex exemplo adducto de rotunditate circuli. constat enim quòd rotunditas per se primò simpliciter conuenit circulo, & non tantùm per se physicè.

Dubiũ quo modo esse primo & per se cõueniat formę.

SED contra hanc interpretationem multæ insurgunt difficultates. Prima est, si esse conuenit formæ subsistenti per se simpliciter, sequitur quòd ista sit simpliciter per se, Angelus est, sed hoc est falsum: ergo, &c. Probatur falsitas, si ista esset simpliciter per se, Angelus est, sua opposita implicarent contradictionem, & sic non posset fieri à Deo quòd Angelus non esset, hoc est contra doctrinam omnium Theologorum: ergo, &c.

Secunda est, Quod conuenit alicui per se primò, nunquam ab eo separatur, saltem naturaliter, neque inquam per se, neque per accidens. sed esse separatur à forma in corruptione compositi: nam corrupto composito, forma amplius non est, loquendo de aliis formis ab anima intellectiua: ergo, &c. Confirmatur, quia in Christo secundum doctrinam Sancti Thomæ anima non habet esse proprium, sed tracta est ad esse diuini suppositi: ergo, &c.

Tertia est, esse primò & per se conuenit composito, quia composito propriè cõuenit fieri, vt est de mente Aristotelis septimo Metaphysicæ, tex. 27. & in infinitis propriè locis citat Sanctus Thomas: ergo non consequitur formã primò & per se.

Quarta est, quod conuenit alicui primò & per se, causatur ex principijs subsistantialibus eius, si sit ab essentia realiter distinctum, vt patet ex dictis. sed vt inquit Sanctus Thomas prima q. tertia, articulo quarto, esse nõ potest esse causatum ex principijs essentialibus rei: ergo nulli rei creatæ potest conuenire primò & per se.

Responsio ad dubium.

PRO solutione harum difficultatum attendendum est, quòd aliud est prædicatum aliquod non conuenire alicui subiecto, & aliud ipsum à subiecto separari,

separari, atte econtrario. Ad primum enim sufficit negatio prædicati à subiecto, & ideo etiam de subiecto non existente potest dici quòd non est tale, sicut de Sorte non existente potest dici, quòd non est albus. Ad secundum verò propriè loquendo nõ sufficit negatio vnius de alio, sed requiritur quòd vnum sit alio sibi non inexistente. dicitur enim album, separari à Sorte quando Sortes est, & non est albus.

ATTENDENDVM secundò, quòd differentia est inter primum & secundum modũ perfeitatis, quòd in primo modo perfeitatis prædicatum ita necessariò cõcomitatur subiectum, quòd nullo modo nec per quãcunque potentiam potest inuenirj subiectum sine prædicato: & ideo siue in re siue in appræhensione intellectus ponatur subiectum, semper sibi inest prædicatum, aut in re, aut in appræhensione intellectus, ita quòd non potest intelligi hoc fine illo esse, & oppositum simpliciter contradictionem implicat, cùm idem per subiectum & prædicatum formaliter importetur. In secundo verò modo quando prædicatum est res ab essentia subiecti realiter distincta, licet prædicatum naturali concomitantia sequatur subiectum, non inconuenit tamen vt eatum naturali concomitantia sequatur subiectum, non inconuenit tamen vt eatum naturali concomitantia sequatur subiectum, ne sequatur id quod secundum naturam per diuinam potentiam impediatur, ne sequatur id quod secundum naturam per diuinam potentiam impediatur, ne inferius libro quarto declarabitur: & ideo per diuinã potentiam, potest vnum ab alio separari in esse realj, scilicet quòd vnum sit in natura sine alio, & consequenter potest apprehendi scilicet quòd vnum sit in natura sine alio, & consequenter potest apprehendi etiam per intellectum, quòd vnum sit, & tamen sibi tale prædicatum non inest. Dicuntur tamen tales propositiones necessariæ simpliciter, & æternæ vesit. Dicuntur tamen tales propositiones necessariæ simpliciter, & æternæ veritatis: quia prædicatum naturali concomitantia semper sequitur subiectum, vtroque secundum propriam naturam considerato, & sibi derelicto, non impeditoque per diuinam potentiam, quæ sitæ infinitate virtutis, potest prohibere ne sequatur ex vno quod secundum se natum est ad illud consequi.

Tunc ad primam difficultatẽ dicitur primò, quòd ista propositio est per se, Angelus est, sicut & ista, Angelus est sempiternus siue perpetuus & incorruptibilis: licet forte ista sit in primo modo perfeitatis, illa verò in secundo.

Ad rationem verò in oppositum dicitur, quòd sua opposita implicat contradictionem eo modo quo opposita propositionum secundi modi per se, contradictionem implicant, quia scilicet implicat, vt subiecto sitæ naturæ derelicto cõueniat oppositum prædicati per se. Nam cùm subiecto ita prædicatum conueniat per se, quòd oritur ex principijs subiecti, & in subiecto nulla est potentia ad oppositum talis prædicati, repugnat vt subiectum suæ naturæ relinquatur, & sibi oppositum talis prædicati conueniat: non autem implicat contradictionem simpliciter & omnino. Cùm autem infertur, ergo nõ posset fieri à Deo quòd Angelus non esset, negatur consequentia, quia si Deus faceret quòd Angelus non esset, non faceret id quod contradictionem implicat: non enim implicat contradictionem Angelum absolutè non esse: licet ipsum non esse suæ naturæ derelictum propter aliquam potentiam in ipso existentem ad non esse, contradictionem implicet.

ATTENDENDVM tamen cùm dico Angelum suæ naturæ derelictum non posse non esse, quòd per hoc non intelligo diuini influxus subtractionem, quasi si diuinus influxus remoueatur ab Angelo, etiam Angelus in esse permaneat. hoc enim est contra omnium Theologorum mentem, & ma xime Gregorii dicentis, quòd omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus omnipotentis conseruaret. Nam vt dicitur prima parte quæst. 104. artic. primo, ad primum, esse per se consequitur formam creaturæ, suppositò tamen influxu diuino. sed intelligo remotionem diuinæ actionis impedientis naturalem sequelam existentiæ ad Angeli essentiam, naturalemque cursum prohibentis.

Ad secundam difficultatem dicitur, quòd esse, in corruptione compositi non separatur à forma, licet & forma & esse definat. non enim remanent forma, vt possit dici quòd forma est & non habet esse: sicut licet corrupto Sorte, Sortes non sit realiter risibilis in esse naturæ, non dicitur tamẽ risibilitas esse à Sorte separata, quasi remaneat Sortes, & non habeat risibilitatem. Habetur ista responsio à simili in quæstionibus de potentia, quæst. quinta, articulo tertio ad decimum, vbi ait Sanctus Thomas, quòd si Deus creaturas incorruptibiles in nihilum redigeret, non propter hoc sempiternitatem à natura separaret, quasi remaneret natura non sempiterna, sed tota natura deficeret influxu causæ cessante.

SED contra istam responsionem arguitur. sequitur enim ex ipsa, quòd eodem modo esse conueniat per se compositio, sicut formæ. Nam sicut à forma separari non potest esse, ita quòd remaneat sine esse, ita non potest separari à composito, ita quòd compositum remaneat & non habeat esse: & ita compositum erit incorruptibile, sicut forma subsistens.

Respondetur, & dicitur primò, quòd vtique esse conuenit per se composito, vt per se contra per accidens diuiditur, cùm sequatur formam eius: non tamen sibi conuenit per se primò, quo modo conuenit formæ.

Dicitur secundò, quòd non sequitur omne compositum esse incorruptibile, sicut omnis forma per se subsistens incorruptibilis est. Si enim compositum sit tale vt formam per quam habet esse, non possit amittere, erit incorruptibile. Si autem possit formam amittere, corruptibile erit, vt patet in exemplo adducto de rotunditate. à circulo enim nullo modo potest remoueri rotunditas, ita quòd maneat circulus, & non sit rotũdus: sed bene à circulo æneo remoueri potest, eò quòd ab ære figura circuli possit remoueri. Esse ergo ab eo cui primò & per se conuenit, remoueri non potest, sed bene ab eo cui conuenit per se, sed per aliud, scilicet per formã potest remoueri, si illud formam amittere possit, & tunc illud erit corruptibile.

Dicitur tertiò, quòd licet esse non possit à composito separari, ita quòd compositum secundum se totum remaneat in natura absque esse, potest tamen separari ab ipso secundum aliquam partem sui essentialem, secundũ scilicet materiam remanentem. Ad confirmationem dicitur, quòd vtique per potentiam diuinam absolutè fieri potest vt forma sit & fuũ proprium, & naturale esse non habeat: si tamẽ suo naturali cursui relinquatur, semper & necessariò suum esse naturale habet quãdo producitur in natura: & ista necessitas (vt superius dictum est) ad perfeitatem secundi modi sufficit, quando prædicatum aliquid dicit à subiecti essentia realiter distinctum.

Ad tertiam dicitur, quòd esse ad formã dupliciter comparari potest. Vno modo sicut effectus formalis ad suam causam. Alio modo, sicut actus ad potentiam, tãquam scilicet actus per quem ipsa forma existit in natura. Cùm ergo dicimus quòd esse primò & per se conuenit formæ, dupliciter potest intelligi. Vno modo absolutè & indistinctè, non determinando aliquem modum conuenientiæ seu concomitantiæ. Alio modo determinando modũ quo conuenit alicui, sicut actus conuenit potentiæ, faciendo scilicet ipsam existere tan quam id quod est. Si primo modo accipiatur, sic esse primò & per se conuenit formæ. Nam cùm illi conueniat sicut effectus formalis, composito autem sicut actus, prius autem natura & intellectu sit effectum à sua causa profluere, quàm ipsum aliquod subiectum actuare, licet verũque simul tempore sit, necesse est dicere quòd esse prius natura conteniat formæ quàm composito: & sic intendit Sanctus Thomas hoc loco esse conuenire formæ primò & per se. Si verò accipiatur secundo modo, sic esse per prius cõuenit composito quam formæ, ipsum enim compositum proprie est id quod est, forma autem est id quo compositum est existitque, tanquam pars compositi primo existentis, & ad hunc sensum intendit Philosophus & Sanctus Thomas esse primò, & per se conuenire composito.

Ad quartam dicitur, quòd non dicit Sanctus Thomas absolutè esse non posse ex principijs substantialibus rei causari, sed addit tantum. Intendit enim quòd vtique esse causatur ex principijs essentialibus rei, ex essentia scilicet formæ, sed quòd non tantum ex ipsa causatur, imò præter causalitatem formæ requiritur causalitas efficietis: propter quod dixit loco superius allegato, quòd esse per se consequitur formam, suppositio tamen influxu Dei. Quòd autem hæc sit eius intentio, patet ex probatione ibidem adducta, quia scilicet nulla res sufficit vt sit sibi causa essendi si habeat esse causatum. Non enim dicit nullam rẽ esse sibi causam essendi, sed quòd non sufficit, quia videlicet præter principia rei quæ sunt causa esse, requiritur etiam extrinsecum agens. Ad illud quod superius adducebatur, dicitur primò Diui Thomæ mentem esse quòd esse conuenit formæ per aliud effectiuè, huic autem non repugnat quòd conueniat sibi per se formaliter, vt nos intendimus. Dicitur secundò, quòd esse dicitur prædicatum accidentale, quia est ab essentia rei realiter distinctum: non autem quia per accidens conueniat formæ.

Tertiò, Si corrumperetur, remaneret post suam corruptionẽ, hoc autem est impossibilis. ergo, &c. Probatur consequentia, quia in omni corruptione remoto actu, remanet potentia, eò quòd non corrumpatur aliquid in omnino non ens. In subsistantijs autem intellectualibus esse est sicut actus, ipsa autem subsistantia sicut potentia.

Quartò, In subsistantia intellectuali non est potentia ad nõ esse, ergo, &c. Patet consequentia, quia in omni quod corrumpitur, oportet quòd sit potentia ad non esse, antecedens verò probatur. Proprium susceptiuũ alicuius actus nullo modo est in potentia ad oppositum. patet de igne respectu caloris: substantia completa est proprium susceptiuum esse, ergo non est in potentia ad non esse, nisi forte ratione materiæ in substantijs compositis. ergo substantiæ intellectuales quæ sunt immateriales, & completæ non sunt in potentia ad non esse.

Proprium susceptiuũ alicuius actus nullo modo est in potentia ad oppositum.

CIRCA istã propositionẽ, Proprium susceptiuũ alicuius actus, non est in potentia ad oppositum: dubitatur. Nam octilus est proprium susceptiuum visus, & tamen est in susceptiuum cæcitatis, ergo, &c. Item idem est subiectum habitus & priuationis. Item eadem est potentia contrariorum, ergo quod est susceptiuum alicuius actus, est etiam susceptiuum oppositi. Respondetur, quòd per proprium susceptiuum alicuius actus intelligit S. Tho. susceptiuum proximum & proportionatum actui, non autem susceptiuum remotum & non proportionatum: & est vniuersaliter verum, quòd non est in potentia ad oppositum. non enim quod est proportionatum calori, est proportionatũ frigori, vt sit ad illud in potentia proxima: vnde etiam materia prima secundum quòd est proportionata formę ignis per accidentia ignis, nõ est susceptiua formæ aquæ, licet absolutè considerata sit eius susceptiua, tanquam primum & commune subiectum omnium formarum. Vnde ad primum dicitur, quòd si nomine oculi intelligimus substãtiam oculi cum dispositionibus quibus est proprium subiectum visus, non est in potentia ad cæcitatem. Nam cæcitas nõ adiuenit illi nisi quia mutatur à sua naturali dispositione. Si autẽ nomine oculi intelligamus substantiam absolutè quæ subsistat talibus dispositionibus, oculus non est proprium susceptiuum visus, sed remotum.

Eadem est potẽtia contrariorum.

Ad tertium dicitur, quòd non oportet eandem esse proximam potẽtiam contrariorum, sed sufficit vt sit eadem potentia remota, vt est de mente Sancti Thomæ secundo cæli lect. 10.

Similiter, quãdo vnum contrariorum inest per naturam, non est eadem potentia susceptiua contrariorum vt dicitur veri. vbi supra. Substantia igitur completa, quia est proprium susceptiuum esse, non est secundum se in potentia ad non esse. Sed si aliqua est in potentia ad non esse, hoc conuenit sibi per aliud, scilicet ratione materiæ quæ nata est aliam formam recipere.

Quæ secũdum naturã sunt contraria, in intellectu definunt esse contraria, eiusmodi est albedum, quòd loquitur Sanctus Thomas de formis contrariis, cuiusmodi est albedum & nigrum. Constat enim quòd species horum secundum quas dicuntur in intellectu esse, simul sunt in intellectu, & per consequens contrarietatem non habent: & etiam de ipsis contrariis est vna scientia. Non autem loquitur de ipsis operationibus intellectus. Opiniones enim intellectus de contrarijs ctoriis sunt contrariæ, & in intellectu simul esse non possunt: ex quo sequitur ipsas esse contrarias non tantùm obiectiuè, vt quidam volunt, (quia sic etiam species albi & nigri obiectiuè sunt contrariæ, quas tamen dicit Sanctus Thomas in intellectu non esse contrarias) sed etiam ex parte subiecti, cùm ab inmas in intellectu non esse contrarias) sed etiam ex parte subiecti, cùm ab intellectu in quo subiectiuè recipiuntur, mutuò se expellant, quod ad rationem contrarietatis sufficere inquit Sanctus Thomas secundo cælo, lec. 10.

Quæ secũdum naturã sunt contraria, in intellectu definunt esse contraria.

SED tunc occurrit dubium, quomodo contrarias formas amittere contrarietatem in intellectu, signum esse potest intellectualem naturã, neque contrarietatem in intellectu, signum esse potest intellectualem naturã, neque contrarietatem in intellectu, sunt tamen in ipso contrariæ opinia amittant contrarietatem in intellectu, sunt tamen in ipso contrariæ opiniones.

AD

Universidad de Deusto
Biblioteca

AD huius euidentiam considerandum est, quòd esse suscepti uum contrariorum secundum rationem contrarietatis, non est sufficiens signum habendi contrarium, aut compositionis subiecti ex contrariis, nisi fortassis in natura subsistenti, quia materia generabilium & corruptibilium est receptiua contrariarum formarum, & tamen neque contrarium habet, neque est ex contrariis composita: & iccirco est incorruptibilis, licet sit principium corruptionis in aliis: sed bene non esse subiectum contrariorum est sufficiens signum non habendi contrarium, aut nõ essendi ex contrariis compositum, quia omne habens contrarium aut compositum ex contrariis, est de necessitate recipiuum contrariorum, cùm vnum contrarium natum sit in aliud agere. Ideo volens ostendere Sanctus Thomas subsistentiam intellectualem neque cõtrarium habere, neque esse ex contrariis compositam, pro conuenienti signo adduxit quod nõ est contrariorũ susceptiua, vt cõtraria sint, cùm ea quæ secundum naturam suam sunt contraria, contrarietatẽ in intellectu non habeant.

SED aduertendum quòd loquitur Sanctus Tho. (vt prius dicebatur) de contrarietate ipsarum rerum existentium extra intellectum, quia ex ista contrarietate sumitur signum corruptionis rerum & incorruptionis. nam quod non suscipit res contrarias per modum contrarietatis, non habet cõtrarium, neque est ex contrariis compositum, & est incorruptibile, cùm sit inalterabile. quod autem res contrarias per modum contrariorum suscipit, aut est corruptibile, vt compositum, aut principium est corruptionis in composito, vt materia generabilium & corruptibilium, non autẽ loquitur de contrarietate affirmationis & negationis, quæ contraria sunt, vt dicitur in secũdo periermenias, ex ista enim contrarietate non sumitur iudicium corruptionis, aut incorruptionis rei. Vnde vt dicitur prima secundæ quæst. 64. artic. 3. ad tertium, licet res contrariæ in quæ extra intellectum contrariæ sunt, non habeant contrarietatem in anima, in intellectu tamen, est contrarietas affirmationis & negationis. quamuis enim esse & non esse sint contradictoria prout in rebus considerantur, tamen vt ad actum animæ referuntur, secundum quòd anima opinatur aliquid esse, & opinatur idem non esse, puta cùm opinatur bonum esse bonum, & bonum non esse bonum, sunt contraria. Propter hoc conuenienter adduxit S. Thomas pro signo quòd substantia intellectualis non sit ex cõtrariis composita, quia ea quæ secundum naturam suam, id est secundum esse quod habent extra intellectum, sunt cõtraria, dum in intellectu recipiuntur, contrarietatem amittunt, licet in intellectu contrariæ opiniones recipiantur, quia videlicet ex istis sumitur iudicium corruptibilitatis & incorruptibilitatis, non autem ex contrarietate affirmationis & negationis, secundum quam non est nata fieri transmutatio in ipsa substantia naturæ intellectualis.

Septimò, Substantia intellectualis non est corpus, ergo non mouetur: ergo non corrumpitur per se, nec etiam corrumpitur per accidens, quia nõ est forma, aut virtus à corpore dependens, ergo, &c. Probatur prima consequentia, quia omne quod mouetur, est corpus. Secũda quoque probatur, quia corruptio est mutatio quæ est terminus motus, & iccirco oportet vt omne quod corrumpitur, moueatur.

Octauò, Non patitur passione quæ ducat ad corruptionem, ergo, &c. Patet consequentia, quia corrumpitur aliquid per hoc quòd aliquid patitur. Antecedens verò probatur, quia omne quod recipitur in subiantia intelligente, recipitur in ea intelligibiliter. quod autem sic in ea recipitur, est perficies eam non corrumpens, cùm intelligibile sit perfectio intelligentis, ergo, &c.

Nonò, Non corrumpitur propria corruptio neque est propter excellentiam sui obiecti, quia qui intelligit magis intelligibilia, magis etiam intelligit minus intelligibilia, nec propter corruptionem subiecti, cùm à subiecto nõ dependeat, ergo, &c. Patet consequẽtia, quia sicut sensibile est obiectum sensus, ita intelligibile est obiectum intellectus. sensitus autem non corrumpitur nisi aut propter excellentiam sui obiecti, aut propter corruptionem subiecti.

Sensitus corrũpitur, & ab excellẽti sensibili, & à corruptione subiecti.

CIRCA ea quæ hic de sensu dicuntur, occurrit dubium, quia videtur velle Sanctus Thomas sensum corrumpi per se ab excellentia sui obiecti, per accidens autem ex corruptione organi, quasi sensus dupliciter corrumpatur, scilicet aliquando per se absque organi corruptione, aliquando autem propter organi corruptionem. Hoc autem non videtur esse verum. non enim alia ratione videtur excellens sensibile sensum corrumpere, nisi quia organi proportionem solut: & sic non corrumpitur sensus, etiam ab excellenti sensibili nisi propter corruptionem organi.

Ad hoc dupliciter potest responderi. Primò, quòd per subiectum nõ intelligit Sanctus Thomas organum sensus, sed ipsum animal: & sic non distinguitur corruptio sensus propter excellentiam sensibilis, à corruptione ipsius propter corruptionem organi, sed à corruptione ipsius propter corruptionem animalis. Illa enim quæ est propter excellentiam sensibilis, dicitur propria corruptio sensus, quia conuenit sensui inquantum sensus est, vtpotè à proprio obiecto proueniens. Alia verò non est sibi propria, sed conuenit sibi tantùm inquantũ est accidens animalis. Secundò responderi potest, quòd per subiectum sensus intelligit S. Tho. eius organũ, vtlicet quòd ad eius corruptionem dupliciter corrumpi potest, sicut dupliciter ipsum organũ corrumpi contingit. Nam cùm organum dupliciter ad sensum comparari possit, scilicet tanquam eius instrumentum coniunctum, per quod suam operationem exercet, & tanquam subiectum ipsius in esse sustentans: inquantum est instrumentum, ab excellentia sensibilis illius sensus corrumpi habet, tanquam à proprio corruptiuo, eò quòd talis excellentia sensibilis, organi proportionem soluat, per quam est ad operationẽ sensus idoneum: à valde enim fulgidis, oculi proportio soluitur, quæ ad actum visionis eliciendum requiritur. Inquantũ verò est subiectum sensus, quod est ex contrariis compositum, à qualitatibus actiuis, calido scilicet frigido & similibus habet corrumpi, sicut & alia quæ ex cõtrariis sunt compositа. Similiter ergo sensus dupliciter potest ad corruptionem organi per accidens corrumpi, scilicet ad corruptionem eius vt organum est, & ad eius corruptionem vt est obiectum. Prima corruptio est propria sensui, quia conuenit ei inquantum sensus est, & tali corpore vt instrumẽto coniuncto ad sentiendum vtitur, sicque ab excellentia proprii sensibilis tanquam à proprio corruptiuo organi sui vt organum est. Secũda verò non est sibi propria, se licet sibi & aliis formis accidentalibus communis. commune est enim omni accidẽti, vt ad sui subiecti corruptionem corrumpatur. Hæc autem corruptio organi, vt dictum est, à conuenientibus corruptiuis fit, scilicet à qualitatibus actiuis, vt naturaliter agit. Ex his patet non esse mentem Sancti Thomæ hoc loco quòd sensus per se absque organi corruptione ab excellentia proprii sensibilis corrumpatur, sed quòd ad organi corruptionem corrumpitur, quandoque quidem propria corruptione, quando scilicet organum inquantum huiusmodi ab excellentia proprii sensibilis corrumpitur: quandoque verò corruptione omnibus accidentibus communi, quando scilicet organum inquantum subiectum corrumpitur corruptione non ab excellentia proprii sensibilis, sed ab aliis agentibus prouenientes. secundum quam ipse sensus per accidens corrumpi dicitur, non autem propria corruptione.

SED circa istam responsionem dubium occurrit. Sensibile enim excellens si propria corruptione corrumpit sensum per se, hoc non potest nisi per receptionem suæ speciei sensibilis in sensu & in organo. Sed species sensibilis existens in sensu non potest sensum aut organum sensus corrumpere, cùm talis species habeat in sensu esse intentionale, intentio autem naturalem transmutationem non causet, vt dicitur prima quæst. 67. artic. 3. & secũdo sen. dist. 23. artic. 3. ergo, &c. Respondetur, negando minorem. Ad authoritatem Sancti Thomæ dicitur quòd licet forma habens esse intentionale, inquantũ huiusmodi, non sit corruptiua aut actiua alicuius effectus naturalis secũdum se, potest tamen obiectum sensus, talem formam imprimendo, naturalem transmutationem causare. sicut licet virtus principalis agentis existens intentionaliter in instrumento non possit ex se inquantum habet tale esse diminutum, effectum principalis agentis causare, ipsum tamen principale agens potest per ipsum sic existentem in instrumento operari. Intendit ergo Sanctus Thomas quòd intentio secundum se non potest naturalem transmutationem causare: non autem negat quin obiectum per ipsam intentionem organo sensus impressam organi proportionem soluere possit.

Decimo, Intelligibile inquantum intelligibile, est necessarium & incorruptibile: quod patet ex hoc, quòd necessaria sunt secundum per perfectè intellectu cognoscibilia: contingentia autem non nisi inquantum sunt incorruptibilia, scilicet inquantum sunt vniuersalia. Ergo oportet intellectum esse incorruptibilem. Probatur consequentia, quia quod conuenit intelligibili inquantum est intelligibile, oportet conuenire intellectui inquantũ huiusmodi, quia perfectionem & perfectibile oportet esse vnius generis.

Perfectibile & perfectiuum oportet esse vnius generis.

CIRCA illam propositionem, necessaria sunt perfectè intellectu cognoscibilia: aduertendum, quòd loquitur Sanctus Thomas de ipsis necessariis secundum se consideratis, & de perfectione cognitionis se tenente ex parte intelligentis. Necessarium enim quantum est ex se, natum est intelligi certa cognitione & euidenti, quæ est perfecta cognitio ex parte cognoscentis.

CIRCA consequentiæ probationem dubitatur, quoniam si ideo intellectus est incorruptibilis, quia sua perfectio est incorruptibilis, eò quòd oporteat perfectibile & perfectiuum esse vnius generis, sequetur corpus hominis esse incorruptibile. Eius enim perfectio scilicet anima intellectiua, est incorruptibilis.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd perfectio propria alicuius comparatur ad suum perfectibile, sicut proprius actus ad propriam potentiam: proprius autẽ actus & propria potentia in eode rerum ordine reponuntur, cùm oporteat materiam esse proportionatã formæ. vnde nulla potentia respicit tanquam propriam formam aliquid superioris aut inferioris ordinis, alioquin non esset proportio inter materiam & formam, sicut materia generabilium non respicit tanquam propriũ actum formam corporis cælestis, cùm illa sit superioris ordinis, vtpote cuius est completiua totius capacitatis suæ materiæ, quod complementum materiæ generabilium per vnam formã contineri non potest: neque etiam materia cæli est receptiua alicuius formæ generabilium & corruptibilium, quia forma rei generabilis & corruptibilis relinquit materiam in qua recipitur, in potentia ad aliam formam, quod est à materia cæli longè alienum. Cùm ergo inquit Sanctus Thomas oportere perfectibile & suam perfectionem esse eiusdem generis: per esse eiusdem generis intendit esse eiusdem ordinis. Sic enim cum intelligibile inquantum intelligibile sit proprius actus intelligentis inquantum intelligens est, oportet intellectum & intelligibile inquantum huiusmodi, esse vnius ordinis rerum: & ideo cum intelligibile, vt sic, sit de ordine incorruptibilium, cùm sit abstractũ à materia individuali, quæ est principium corruptionis, necesse est intelligentem vt sic, esse incorruptibilem. His suppositis, dicitur ad obiectionem ex doctrina S. Thomæ primæ quæst. 76. & in quæstionibus de anima, art. 8. quòd anima intellectiua est eiusdem generis siue eiusdem ordinis cũ corpore humano quantum ad ea secundum quę tale corpus assimitur, vt perfectibile ab anima: non autem oportet vt sit eiusdem ordinis quantum ad illud quod consequitur ex necessitate materiæ, & non secundum intentionem primam eligentis materiam propter formam. Corpus autem humanum acciditur vt materia animæ intellectiuæ inquantum est contentens instrumentum ad operationes sensitiuas quibus mediantibus accipiat species intelligibiles à rebus: non enim (vt dicitur prima parte vbi supra art. quinto, ad secundũ) animę intellectiuę debetur corpus propter ipsum intellectualẽ operationẽ secundũ se, sed propter sensitiuam virtutem: vt sic autem sunt eiusdem ordinis anima & corpus, quia anima intellectiua requirit organum æqualiter proportionatũ vt est principium sentiendi, & corpus est sic proportionatum vt sit conueniens ad sentiendum: vnde vtrumque ponitur in ordine sensibilium. Vnum quidem, sicut actus, alterum verò sicut potentia. Corruptibilitas autem sequitur ex necessitate materiæ, eo quòd corpus sic æqualiter proportionatum, & ex contrariis mixtum necessariò corrumpatur: & accidit ipsi inquantum assimitur vt materia talis formæ, sicut accidit ferro vt sumitur tanquam materia ferræ, quòd rubiginem contrahat, eligeret enim artifex magis materiam ad quam nõ consequitur talis defectus, si posset inueniri. Ideo non oportet animam intellectiuam, & corpus humanum esse eiusdem ordinis quantum ad corruptibilitatem aut incorruptibilitatem, sed bene intelligibile & intellectum, quia corruptibilitas non potest sequi ex aliqua necessitate materiæ in intellectu cùm sit immaterialis, & immixtus. Vnde ad rationem negatur consequentia, quia corruptibilitas sequitur corpus hominis ex necessitate materiæ. Propositio autem S. Thom. sic intelligitur, quòd perfectionem & perfectibile oportet esse eiusdem ordinis & modi essendi, nisi per accidens aliter eueniat ex necessitate materiæ, & præter agentis primam intentionem.

Vndecimò, Intellectus non perficitur per motum, sed per hoc, quòd est extra motum existens: quod patet, quia perficitur per scientiam & prudẽtiam sedatis animæ passionibus, vt dicitur 7. physic. ergo modus subst antiæ intelligentis est, quòd esse suum sit supra motum & tempus. ergo, &c. Probatur prima consequentia, quia vnumquodque perficitur secundum modum suæ substantiæ. Secunda etiam probatur, quia esse cuiuslibet rei corruptibilis subiacet motui & tempori.

Intellectus perficitur sedatis animæ passionibus.

SED videtur ista ratio non concludere, quia licet per cessationem alicuius motus extrinseci animæ per scientiam & prudentiam perficiatur, cũ hoc tamen stare potest, quòd per motum ipsius intellectus perficiatur anima per prudentiam & scientiam: sicut quia per flatum venti impeditur aliquando ne lignum comburatur, ideo non comburitur nisi cessante vento & motu aeris: & tamen cessante motu aeris comburitur lignum per motum ipsius ligni. Similiter licet ad acquirendam scientiam & prudentiam oporteat sedari animę passiones & perturbationes corporis, quia illæ iudicium intellectus impediunt cùm fuerint inordinatæ, non tamẽ per hoc nec necessariò habetur quòd cessantibus illis motibus scientia & prudentia adueniant animæ absque motu ipsius intellectus,

AD

AD huius euidentiam considerandum ex doctrina Sanct. Thom. 7. phy. in exp. tex. 20. quòd cùm intellectus sit in vltima dispositione ad recipiendum speciem intelligibilem, si secundum se consideretur, statim deductis impedimentis ad præsentiam obiectorum per experimentum acceptorum informatur specie intelligibili: sicut speculum forma speculari ad præsentiam corporis, quia verò per inordinatas animi passiones & corporis perturbationes anima ab acquisitione impeditur scientiæ, ideo remotis aut sedatis huiusmodi passionibus, statim catulantur species in intellectu eorum, quorum experimentalis iam est habita cognitio. Et iccirco subita ista acquisitio scientię per cessationem motus extrinseci, signum est quòd scientia non acquiritur per motum ipsius intellectus, neque per se requiritur alteratio præcedens, licet requiratur remotio prohibentis, & sic patet quòd intellectus per se loquendo perficitur non per motum, sed per hoc quòd est aliquid extra motũ & tempus existens.

AD dubium ergo dicitur primò, quòd non stant simul per cessationem motus extrinseci animam perfici per scientiam statim, vt intendit Sanct. Tho. & ipsam per motum acquirere scientiam, quia quod statim remoto impedimento perficitur, non actuatur per motum ad exemplum quod additur, dimento perficitur, non actuatur per motum ad exemplum quod additur, dimento perficitur, non actuatur per motum ad exemplum quod additur, d

Universidad de Deusto
Biblioteca

secundum substantiam simplices. Hic autem vult quòd possint definere esse per annihilationem, in qua nihil rei annihilatæ remanet in natura. Constat autem hæc nullam inter se contradictionem habere. Confirmatur conclusio authoritate Psalm. Laudate Dominum de cælis, &c. vbi enumeratis Angelis & cælestibus corporibus, subiungitur. Statuit ea in æternum, &c. Dionys. etiam tertio cap. de diui. no. ait quòd propter diuinæ bonitatis radios, &c.

Vtrum substantia intellectualis posit vniri corpori, & per quem modum. Cap. 56.

CVm autem suprà ostensum sit substantiam intellectualem non esse corpus, neque virtutem aliquam à corpore dependentem: restat inuestigandum vtrum aliqua substãtia intellectualis corpori possit vniri. Est autem primò manifestum quod substantia intellectualis non potest corpori vniri per modum mixtionis. Quæ enim miscentur, oportet adinuicem alterata esse: quod non contingit nisi in his quorum est materia eadem: & quæ possunt esse actiua & passiua adinuicem. Substantiæ autem intellectuales non communicant in materia cum corporalibus. Sunt enim immateriales, vt suprà † ostensum est. Non sunt igitur corpori miscibiles.

Prima conclusio. Prima probatio.

†Cap. 50.

2 Adhuc, quæ miscentur mixtione iam facta, non manent actu, sed virtute tantùm, nam si actu manerẽt, non esset mixtio, sed confusio tantùm; vnde corpus mixtum ex elementis nullum eorum est: hoc autem impossibile est accidere substantijs intellectualibus; sunt enim incorruptibiles, † vt suprà ostensum est. Non igitur potest substantia intellectualis vniri corpori per modum mixtionis. Similiter autem patet quòd substantia intellectualis non potest vniri corpori per modum contactus propriè sumpti. Tactus enim non nisi corporum est. sunt enim tangentia, quorũ vltima sunt simul: & puncta vel lineæ aut superficies, quæ sunt corporum vltima: non igitur per modum contactus substantia intellectualis corpori vniri potest. Ex hoc autem relinquitur quòd neque continuatione, neque compositione, aut colligatione, ex substantia intellectuali & corpore vnum fieri possit. omnia enim hæc sine contactu fieri non possunt.

†Cap. 44.

Secunda cõclusio.

Est tamen quidam modus contactus quo substantia intellectualis corpori vniri potest. corpora enim naturalia tangendo se alterant, & sic adinuicem vniuntur, non solùm secundum vltima quantitatis, sed etiam secundum similitudinem qualitatis aut formæ, dum alterans formam suam imprimit in alteratum: & quanuis si considerentur solùm vltima quantitatis: etiã oportet in omnibus mutuum esse tactum, tamen si attendatur ad actionem & passionem, inuenientur aliqua esse tangentia tantùm, & aliqua tacta tantùm. corpora enim cælestia tangunt quidem hoc modo elementaria corpora inquantum ea alterant, non autem tanguntur ab eis: quia ab eis non patiuntur. Si igitur sint aliqua tangentia quę in quantitatis vltimis non tangant, dicentur nihilominus tangere inquantum agunt: secundum quem modum dicimus quòd contristans nos tangit. Hoc igitur modo tangendi possibile est vniri substantiam intellectualem corpori per contactum. Agunt enim substantiæ intellectuales in corpora, & mouent ea, cùm sint immateriales, & magis in actu existentes. Hic autem tactus non est quantitatis, sed virtutis: vnde differt hic tactus à tactu corporeo in tribus. †Primò, quia hoc tactu, id quod est indiuisibile, potest tangere diuisibile: quod in tactu corporeo non potest accidere. nam puncto non potest tangi nisi indiuisibile aliquod: substantia autem intellectualis quanuis sit indiuisibilis, potest tangere quantitatem diuisibilem inquantum agit in ipsam. Alio enim modo est indiuisibile punctum, & substantia intellectualis: punctum quidem est sicut quantitatis terminus: & ideo habet situm determinatum in continuo vltra quem porrigi non potest: substantia autem intellectualis est indiuisibilis, quasi extra genus quãtitatis existens: vnde non determinatur ei indiuisibile aliquid quantitatis ad tangendum. Secũdò, quia tactus quantitatis est solùm secundum vltima: tactus autem virtutis est ad totum quod tangitur, sic enim tangitur secundum quòd patitur & mouetur: hoc autem fit secũdum quòd est in potentia. Potentia autem est secundum totum, & non secundum vltima totius, vnde totum tangitur. Ex quo patet tertia differentia: quia in tactu quantitatis quæ fit secundum extrema, oportet esse tangens extrinsecum ei quod tangitur: & non potest incedere per ipsum, sed impeditur ab eo. Tactus autem virtutis qui competit substantijs intellectualibus, cùm sit ad intima, facit substantiam tangentem esse intra id quod tangitur, & incedentem per ipsam absque impedimento. Sic igitur substãtia intellectualis potest corpori vniri per contactum virtutis. quæ autem vniuntur secundum talem contactum, non sunt vnum simpliciter: sunt enim vnum in agendo & patiendo, quod non est esse vnũ simpliciter. Sic enim dicitur esse vnũ quomodo & ens. Esse autem agens non significat esse simpliciter, vnde nec esse vnum in agendo, est esse vnum simpliciter. Vnum autem simpliciter, tripliciter dicitur. Vel sicut indiuisibile, vel sicut continuum, vel sicut quod est ratione vnum: ex substantia autem intellectuali, & corpore, non potest fieri vnum quod sit indiuisibile. Oportet enim illud esse compositum ex duobus. Nec iterũ quòd sit continuum, quia partes continui quantæ sunt. Relinquitur igitur inquirendum vtrum ex substantia intellectuali & corpore possit fieri vnum, sicut quod est ratione vnum. Ex duobus autem permanentibus non fit ratione vnum nisi sicut ex forma substantiali & materia. Ex substantia enim & accidente non fit ratione vnum: non enim est eadem ratio hominis & albi. Hoc igitur inquirendum relinquitur, vtrum substantia intellectualis, corporis alicuius forma substantialis esse possit. Videtur autem rationabiliter considerantibus hoc esse impossibile. Ex duabus enim substantijs actu existentibus non potest fieri aliquod vnum. Actus enim cuiuslibet est id quo ab altero distinguitur: substantia verò intellectualis est substantia actu existens, vt ex præmissis apparet. Similiter autem & corpus: non igitur potest aliquid vnum fieri, vt videtur ex substantia intellectuali & corpore.

Vnum simpliciter, tripliciter dicitur.

Tertia conclusio. Prima probatio.

2 Adhuc, forma & materia in eodem genere continentur: omne enim genus per actum & potentiam diuiditur: substantia autem intellectualis, & corpus sunt diuersa genera. non igitur videtur possibile vnum esse formam alterius.

3 Amplius, omne illud cuius esse est in materia, oportet esse materiale: sed si substantia intellectualis est forma corporis, oportet quod esse eius sit in materia corporali: non enim esse formæ est præter esse materiæ. sequitur igitur, quòd substantia intellectualis non sit immaterialis, vt suprà ostensum est.

4 Item, impossibile est id cuius esse est in corpore, esse à corpore separatum: intellectus autem ostenditur à physicis esse separatus à corpore, & quòd neque est corpus, neque virtus in corpore: non est igitur intellectualis substantia forma corporis. Sic enim esse eius esset in corpore.

5 Adhuc, cuius esse est commune corpori, oportet & operationem communem esse: vnumquodque enim agit secundum quòd est ens: nec virtus operatiua rei potest esse sublimior quàm eius essentia: cùm virtus essentiæ principia consequatur. Si autem substantia intellectualis sit forma corporis, oportet quòd esse eius sit sibi & corpori commune: ex forma enim & materia fit aliquid vnum simpliciter, quod est secundum esse vnum. erit ergo & operatio substantiæ intellectualis communis corpori: & virtus eius, virtus in corpore: quod ex præmissis patet esse impossibile.

Primi contactus virtutis à contactu corporeo triplex differentia.

Super

Super cap. 56.

POstquam determinauit Sanct. Tho. de substantia intellectuali quantũ ad eius naturam, incipit de ipsi quantum ad vnionem eius ad corpus determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit aliquam intellectualẽ substantiam vniri corpori. Secundò ostendit præter hanc, esse alias corporibus nõ vnitas, cap. 91. Quantum ad primum duo facit. Primò ostendit animam rationalem vniri corpori. Secundo inquirit quali corpori vniatur, capit. 90. Circa primũ tria facit. Primò agit de ipsa vnione animæ intellectiuæ ad corpus secundum se. Secundò, de duratione ipsius ante & post vnionem, capit. 79. Tertiò, de eius productione dictam vnionem euitante, cap. 85. Circa primum duo facit. Primò determinat de ipsa substantia animæ intellectiuæ vnitæ. Secundò, de potentijs eius quæ sunt intellectus possibilis, & intellectus agens, cap. septuagesimotertio. Quantum ad primum duo facit. Primò ostendit quid in hac difficultate sit manifestum. Secundò, quid sit dubium circa medium præsentis capituli. Quantum ad primum ponuntur tres conclusiones, quarum prima est. Substantia intellectualis non potest vniri corpori per modum mixtionis. Probatur primò: Substantia immaterialis non communicat in materia cum corporalibus, cùm sit immaterialis ergo non adinuicẽ alteratur, ergo non miscentur. Probatur prima consequentia, quia non contingit esse inuicẽ alteratã, nisi quæ communicant in materia, quæ possunt esse actiua & passiua adinuicem. Secunda quoque probatur, quia quæ miscentur, oportet adinuicem esse alterata. Secundò, Quæ miscentur, mixtione iam facta non manent actu, sed virtute tantùm. ergo, &c. Probatur antecedens, tum quia si manerent, nõ esset mixtio, sed confusio tantùm, tum etiam significatio, quia corpus mixtum ex elementis nullum illorum est. Consequentia quoque probatur, quia substantiæ intellectuales sunt incorruptibiles.

Quomodo elementa maneant in mixto.

A D euidentiam huius propositionis, Quæ miscentur, mixtione iam facta non manent actu, sed virtute tantùm, vt de elementis in mixto patet. Sciendum quòd ista propositio sumitur ex philosopho in libro de generatione, vbi tenet in vera mixtione oportere vnum quodque miscibilium corrumpi, & ex ipsis sic corruptis aliquod tertium generari: propter quod inquit in secundo, quòd si gutta vini mille amphoris aquæ apponatur, non fit vera mixtio, sed corruptio. quia videlicet gutta vini speciem amittit, & in aquã transmutatur. in mixtione autem non oportet vnum miscibilium in aliud conterri, sed oportet vtrunque corrumpi, & in quoddam medium commune conuerti. Quomodo autẽ dicantur miscibilia in mixto virtute manere, dupliciter à Thomistis exponitur: quidam enim sic intelligunt, quòd ex qualitatibus elementorum remissis resultat qualitas media realiter composita ex partibus diuersarum rationum, vtpote habens aliquid formaliter de calore, & aliquid de frigiditate, & sic de aliis, ita quòd quandoque vna eius pars intenditur, & alia remittitur, & secundum hoc mixtum magis appropinquat ad hoc elementum vel illud, habet autem hæc opinio fundamentum ex verbis Sancti Thom. Primò, quia prima parte quæst. 76. artic. 4. ad quartum inquit, quòd in mixto manent qualitates propriæ elementorum, sed remissæ, in quibus est virtus formarum elementariũ. Secundò, quia de ma. quæst. 5. articul. quinto ad sextum dicit quòd contrariæ qualitates in corpore mixto regulantur & conseruantur ne se inuicem corrumpant, per formam substantialem. Tertiò, quia in tractatu qui inscribitur, quomodo elementa maneant in mixto, inquit quòd remissis excellentijs qualitatum elementorum, ex eis constituitur qualitas media, quæ est propria qualitas corporis mixti differens in diuersis secundum diuersam mixtionis proportionem. Quartò, quia quarto sententt. distinct. 44. quæstion. prima, articulo primo, quæst. prima, ad quartum inquit, quòd forma mixtionis est qualitas resultans ex qualitatibus simplicibus ad medium venientibus. Potest etiam hoc haberi ex ipso in fine primi libri de generatione, vbi exponens illa verba, Mixtio est miscibilium alteratorum vnio inquit, quòd hæc alteratio solùm est intelligenda in virtutibus siue qualitatibus eorum. Sed si alteratio sumatur impropriè, mixtio est miscibilium alteratorum, id est corruptorum secundum formas vnio. Hoc enim sic intelligi potest, quòd ipsæ substantiæ quæ miscentur, non propriè vniuntur quasi remanentes in sua substantia alteratæ, imò corumpuntur, & desinunt esse sed qualitates eorum sunt illæ quæ vniuntur, & remanent alteratæ, id est, remissæ ab earum excellentijs, & sic constat qualitatem mixtionis esse quid compositum ex qualitatibus mixtorum remissis, & ad medium redactis. Potest etiam haberi hoc ex Aristot. 3. topic. cap. 9. vbi dicit albitis esse quòd est nigro impermixtus, vbi videtur velle quòd in medio extrema actu contineantur. Alii verò dicunt ex qualitatibus elementorum corruptis generari mediam qualitatem actu quidem simplicem, vtpote in qua non sit actu diuersitas caliditatis & frigiditatis, aut aliarum qualitatũ sed virtualiter multiplicem, inquantum in ipsa virtualiter qualitates elementorum continentur. hanc autem esse mentem Sancti Thomæ, probant ex verbis ipsius in tertio sentent. distinct. 4. articulo secundo, quæst. 3. primum vbi ait, quòd in minus albo nihil est nigredinis, sed albedo minus intensa, ex quo vester velle quòd in medio non sint extrema in actu. Vtraque harum opinionum sustentari posset etiam in doctrina Sancti Thomæ. Tenendo enim primam opinionem, quam etiam tenes Capreolus secundo senten. distinct. 15. in responsione ad vltimum contra secundam conclusionem. Ad id quod obicitur in contrarium ex verbis Sancti Thomæ dupliciter responderi potest. Primò, quòd non est eadem ratio de qualitatibus elementorum, & de colore, quia illæ sunt qualitates primæ, color autem est qualitas secunda, ex diuersa mixtione qualitatum primarum diuersimode resultans. Secundò, quòd intelligit Sanctus Thomas de minus albo, quod cum magis albo est eiusdem speciei, non autem de minus albo quod est alterius speciei ab albo, vt est rubeum, aut viride, quod est propriè medium inter album & nigrum. quemadmodũ qualitas complurationis, siue mixtionis est media inter qualitates elementorum. In tali enim minus albo est etiam thoritates superius adductas, quod sufficit ad mentem Sancti Thomæ qualistotelem verò dici potest, quòd per nigrum non intelligit qualitatem, sed albedinis privationem. Sensus enim verborũ eius est, quòd albius dicitur quod minus de priuatione albedinis habet, hoc est quod perfectiorem habet albedinem. Secunda conclusio est, Substantia intellectualis non potest vniri corpori per modum contactus propriè dicti, patet quia talis contactus non est nisi corporum.

Corollarium. Non potest ex intellectuali substãtia & corpore fieri vnum continuatione, aut compositione, aut colligatione, quia videlicet hæc sine contactu fieri non possunt. Tertia conclusio. Possibile est substantiam intellectualem vniri corpori secundum contactum virtutis, quia talis tactus in agendo consistit, substantiæ autem intellectuales agunt in corpora, & mouent ea, cùm sint immateriales, & magis in actu existentes.

A D huius autem manifestationem ponitur in litera triplex differentia inter tactum secundum virtutem, & tactum corporeum. Contactu enim virtutis indiuisibile potest tangere diuisibile, sit talis contactus non solùm secundum vltima, sed etiam secundum totum, est quoque ad intima, facitque substantiam tangentem esse intra id quod tangitur, quorum nullũ in tactu corporeo inuenitur.

ADVERTENDVM circa secundã & tertiam differentiam, quòd potentia passiua secundum quam aliquid corporeum dicitur pati à substantia spirituali, aut mouẽri, est potentia substantiæ compositæ, non autem extremitatis quantitatiuæ, quoniam superficies secundum se non habet potentiam ad patiendum, licet substantia sit in potentia ad colores mediante superficie, sicut enim accidens per se non habet esse, ita sibi non conuenit propriè pati: & quia potentia rei compositæ est sibi intrinseca. Ideo quum substantia ibi se ibi operatur, oportet vt substantia spiritualis quæ corpus tangit, sit illi intrinseca, & per ipsam incedat, sua scilicet virtute tangendo, quum non sit aliquid ipsius corporis, quod ipsam intellectualem substantiam impediat, quin intrinsecus possit operari, sicut moles corporis impedit ne aliud corpus ipsum quantum ad intrinseca, tangat. Quomodo autem substantia intellectualis sit in loco per contactum virtutis, dicetur in tertio libro.

Quantum ad secundum ostendit Sanctus Thomas, quid in ipsa difficultate dubium sit. Et primò ostendit rationem dubitandi: cum enim ex solo contactu virtutis non fiat vnum simpliciter, cum esse vnum in agendo & patiendo non sit esse vnum simpliciter, non sufficit ad hoc vt dicatur substantia intellectualis vniri simpliciter corpori, quòd sibi vniatur secundum virtutem, sed oportet quòd ex ipsa & corpore fiat vnum, aut sicut indiuisibile, aut sicut continuum, aut sicut ratione vnum. Certum est autẽ, quòd ex substantia intellectuali & corpore non potest fieri vnum sicut indiuisibile, cùm sint duo: nec continuitate, cùm scilicet non habeat quantitatem. Relinquitur ergo hoc solùm inquirendum, vtrum ex ipsis possit fieri vnum simpliciter, sicut quod est ratione & esserita vnum. Et quia ex duobus permanentibus non fit ratione vnum, nisi sicut ex materia & forma, dubitato est, vtrum substantia intellectualis alicuius corporis forma substantialis esse possit. Secundò ingreditur difficultatis mõtæ inquisitionem.

Circa quod quatuor principaliter facit. Primò enim ponit rationes ad partem falsam. Secundò, opiniones aliorum narrat in capitulo sequenti. Tertiò determinat veritatem, cap. 68. Quartò, rationes in oppositum adductas soluit. cap. 69.

Ponit ergo primò quinque rationes ostendentes, quòd non potest substantia intellectualis corpori vniri vt forma substantialis: quarum prima est, quia ex duabus substantijs actu existentibus non potest fieri aliquid vnum.

Secunda, quia substantia intellectualis & corpus sunt diuersa genera, forma autẽ & materia in eode genere continentur. Tertia, quia sequetur quòd substantia intellectualis non sit immaterialis, quia suum esse erit in materia.

Quarta, quia intellectus ostenditur à Philosophis esse separatus à corpore.

Quinta, quia sequetur quòd operatio substantiæ intellectualis sit communis corpori, sicut & esse eius.

Positio Platonis de vnione animæ intellectiuæ ad corpus. Cap. 57.

†Idem p. p. q. 70. art. 3.

EX hoc autem & similibus rationibus aliqui moti dixerunt quòd nulla substantia intellectualis potest esse forma corporis. Sed quia huic positioni ipsa hominis natura contradicere videbatur, quia ex anima intellectuali & corpore videtur esse compositus: excogitauerunt quasdam vias per quas naturam hominis saluarẽt. Plato igitur posuit & eius sequaces, quòd anima intellectualis non vnitur corpori sicut forma materiæ, sed solùm sicut motor mobili: dicens animã esse in corpore sicut nauta est in naui: & sic vnio animæ & corporis nõ esset nisi per contactum virtutis, de quo suprà dictum est. Hoc autem videtur inconueniens: secundum enim prædictum contactum non fit aliquid vnum simpliciter, vt ostensum est: ex vnione autem animæ & corporis sit homo. Relinquitur igitur quòd homo non sit vnum simpliciter, & per consequens nec ens simpliciter, sed ens per accidens. Ad hoc autem euitandũ, Plato posuit quòd homo non sit aliquid compositũ ex anima & corpore: sed quòd ipsa anima vtens corpore, sit homo: sicut Petrus non est aliquid compositum ex homine & indumento, sed homo vtens indumento. Hoc autem esse impossibile ostenditur. Animal enim & homo sunt quędam sensibilia & naturalia: hoc autem non esset si corpus & eius partes non essent de essentia hominis & animalis: sed tota essentia vtriusque esset anima secundum positionem prædictam. Anima enim nõ est aliquid sensibile, neque materiale: impossibile est igitur hominem & animal esse animam vtentem corpore, non autem aliquid ex anima & corpore compositum.

Improbatio dicens ad inconueniens.

Euitatio prædicti inconuenientis.

Item, impossibile est quòd eorum quæ sunt diuersa secundum esse, sit operatio vna. dico autem operationem vnam, non ex parte eius in quod terminatur actio, sed secundum quòd egreditur ab agente. multi enim trahentes nauim, vnam actionem faciunt ex parte operati, quod est vnum: sed tamen ex parte trahentiũ sunt mul-

Universidad de Deusto
Biblioteca

multæ actiones: quia sunt diuersi impulsus ad trahendum: quum enim actio consequatur formam & virtutem: oportet quorum sunt diuersę formę & virtutes, & actiones esse diuersas: quãuis autẽ animę sit aliqua operatio propria in qua non cõmunicat corpus, sicut intelligere: sunt tamen aliquæ operationes communes sibi & corpori, vt timere, & irasci, & sentire, & huiusmodi. hæc enim accidunt secundum aliquam transmutationẽ alicuius determinatæ partis corporis: ex quo patet quòd simul sunt animæ & corporis operationes. oportet igitur ex anima & corpore vnum fieri, & quòd nõ sint secundum esse diuersa. Huic autem rationi secundum Platonis sententiam obuiatur, nihil enim inconueniẽs est mouentis & moti, quanuis secundum esse diuersorum, esse eundem actum. Nam motus est idem quòd actus mouentis, sicut à quo est: moti autem sicut in quo est. Sic igitur Plato posuit præmissas operationes esse animæ corporisq; communes, vt videlicet sint animæ sicut mouentis, & corporis sicut moti. Sed hoc esse nõ potest, quia vt probat Philosophus in secundo de anima, † sentire accidit in primo moueri à sensibilibus exterioribus: vnde nõ potest homo sentire absque exteriori sensibili: sicut non potest aliquid moueri absque mouente. organum igitur sensus mouetur & patitur in sentiẽdo, sed ab exteriori sensibili: illud autem quod patitur, est sensus: quod ex hoc patet, quia carentia sensu nõ patiuntur à sensibilibus tãli modo passionis. sensus igitur est virtus passiua ipsius organi. anima igitur sensitiua non habet se in sentiendo sicut mouens & agens, sed sicut quo patiens patitur: quod impossibile est esse diuersum secundum esse à patiente: non est igitur anima sensibilis secundum esse diuersa à corpore animato.

† te.c6.29.

2 Præterea, licet motus sit communis actus mouentis & moti, tamen alia operatio est facere motum, & recipere motum: vnde & duo prædicamenta ponuntur facere & pati. Si igitur in sentiendo anima sensitiua se habet vt agens, & corpus vt patiens: alia erit operatio animę, & alia corporis. anima igitur sensitiua habebit aliquam operationem propriam: habebit igitur & subsistentiam propriam: non igitur destructo corpore esse desinet. animæ igitur sensitiuæ etiam irrationalium animalium erunt immortales: quod quidem improbabile videtur, tamen à Platonis opinione non discordat, sed de hoc infrà erit locus quærendi.

3 Amplius, mobile non sortitur speciem à suo motore. Si igitur anima non cõiungitur corpori nisi sicut motor mobili: corpus & partes eius non consequuntur speciem ab anima: abeũte igitur anima remanebit corpus & partes eiusdem speciei: hoc autem est manifestè falsum: nã caro, & os, & manus, & huiusmodi partes post abscessum animæ non dicuntur nisi æquiuocè, quum nulli harũ partium propria operatio abfit, quæ speciem consequitur. non igitur vnitur anima corpori solùm sicut motor mobili, vel sicut homo vestimento.

4 Adhuc, mobile non habet esse per suum motorem, sed solùm motũ. si igitur anima vniatur corpori solummodo vt motor, corpus mouebitur quidem ab anima, sed non habebit esse per eam: viuere autẽ est quoddam esse viuentis: non igitur corpus viuet per animam.

5 Item, mobile neque generatur per applicationẽ motoris ad ipsum, neque per eius separationem corrumpitur, quum non dependeat mobile à motore secundum esse, sed secundũ moueri tantùm. Si igitur anima vniatur corpori solùm vt motor, sequetur quòd in vnione animæ & corporis non erit aliqua generatio, neque in separatione corruptio: & sic mors quæ consistit in separatione animæ & corporis, non erit corruptio animalis: quod est manifestè falsum.

6 Præterea, omne mouens seipsum, ita se habet quòd in ipso est moueri, & non moueri: mouere, & non mouere. sed anima secundum Platonis opinionem mouet corpus sicut mouens seipsum: est ergo in potestate animæ mouere corpus, & non mouere: si ergo non vnitur ei nisi sicut motor mobili, erit in potestate animæ separari à corpore quum voluerit, & iterum vniri ei quum voluerit: quod patet esse falsum. Quòd autẽ vt propria forma anima corpori vniatur, sic probatur. Illud quo aliquid fit de potentia ente, actu ens: est forma & actus ipsius: corpus autẽ per animã actu fit ens de potentia existente. viuere enim est esse viuẽtis. semen autẽ ante animationem est viuens solùm in potentia: per animam autem fit viuens actu. Est igitur anima, forma corporis animati.

7 Amplius, quia tam esse quàm operari nõ est solùm formæ, neque solùm materiæ, sed coniuncti: esse & agere duobus attribuitur, quorum vnum se habet ad alterum sicut forma ad materiam. dicimus enim quod homo est sanus corpore & sanitate, & quòd est sciens scientia & anima, quorum scientia est forma animæ scientis, & sanitas corporis sani. viuere autem & sentire attribuitur animæ & corpori. Dicimur enim viuere & sentire anima & corpore, sed anima tamen sicut principio vitæ & sensus: est igitur anima forma corporis.

8 Adhuc, similiter se habet tota anima sensitiua ad totũ corpus, sicut pars ad partẽ. Pars autem ita se habet ad partem, q̃ est forma & actus eius. Visus enim est forma & actus oculi: ergo anima est forma & actus corporis.

Super cap. 57.

PRopositis rationibus quibus aliqui probabant substantiam intellectualem non posse esse corporis formam, nunc de opinionibus taliter opinantium disputat Sanct. Thom. Circa hoc autem duo facit. Primò namque disputat contra opiniones existimantium animam intellectiuam, propter quam hæc est mota difficultas, esse substantiam immaterialem. Secundò, contra opiniones existimantium ipsam aliquam materialem dispositionem esse. cap. 62. Circa primum duo facit, secundum quòd contra duas Platonis opiniones disputat. Primò enim inquirit an anima intellectiua corpori vniatur tantùm vt motor. Secundò, vtrum in nobis sit distincta ab anima vegetatiua & sensitiua, in cap. sequenti. Quantum igitur ad primum: Cùm teneret Plato animam intellectiuam non esse formam substantialem corporis humani, vt naturam hominis saluaret, dixit quòd corpori vnitur tantùm per contactum virtutis, vt narrat Gregorius Nicenus in suo libro quem de anima fecit. Dicebat enim animam esse in corpore sicut nautam in naui. Contra quam positionem arguere volens Sanct. Thom. Primò probat quòd non vnitur anima intellectiua corpori vt motor tantùm: secundò, quòd illi vniturvt forma. Quantum ad primum arguit primò sic. Sequitur ex hac positione, quòd homo non sit vnũ simpliciter, & per consequens nec ens simpliciter, sed ens per accidens, quia secundũ contactum virtutis non fit vnum simpliciter, vt superius est ostẽsum, ex anima autem & corpore fit homo, hoc autem est inconueniens. ergo, &c. Si dicatur (vt dicebat Plato) quòd homo non est ex anima & corpore, sed est ipsa anima vtens corpore: sicut Petrus non est aliquid compositum ex homine & indumento, sed homo vtens indumento: contra hoc arguitur tripliciter. Primò, Sequeretur quòd homo & animal non essent aliqua sensibilia materialia, quia anima non est aliquid sensibile materiale, hoc autem est falsum. ergo, &c,

Secundò, Sunt aliquæ operationes cõmunes animę & corpori, vt timere, irasci, sentire, & huiusmodi, cũ accidant secundũ transmutationẽ alicuius determinatæ partis corporis. ergo, &c. Probatur consequẽtia, quia impossibile est q̃ eorum quę sunt diuersa secundũ esse, sit operatio vna secundũ quòd egreditur ab agẽte, licet possit esse vna ex parte operati, cũ enim actio sequatur formã & virtutẽ, oportet quorũ sunt diuersæ formæ & virtutes, sint etiam actiones diuersæ. Si dicatur secundũ Platonis sententiam quòd prædictæ operationes sunt cõmunes animæ & corporis, animæ quidẽ sicut mouentis, corporis autẽ sicut moto: non est autẽ inconueniens mouentis & moti, quanuis sint diuersa secundũ esse. eundẽ esse actum. Contra arguitur, tũ quia anima sensitiua non se habet in sentiendo, sicut agens & mouens corpus, sed sicut quo patiens patitur à sensibilibus, quod impossibile est esse diuersum secundũ esse à patiẽte. Carentia enim sensũ non patiuntur à sensibilibus eo modo passionis qui ad sentiendum requiritur, tum quia secundũ hoc anima sensitiua habebit aliquã operationem propriã, licet enim motus sit communis actus mouentis & moti, alia tamen operatio est facere motum, & alia operatio recipere motũ: & sic sequetur quòd habebit propriam subsistentiã, & per consequens non destruetur destructo corpore, sed erit immortalis, quod improbabile videtur, vt inferius ostendetur, licet ab opinione Platonis non discordet.

ADVERTENDVM, circa primam improbationẽ solutionis datæ, quòd licet sensus sit potentia passiua, & ideo necesse sit vt sentire sit quoddam pati, vt moueri à sensibilibus exterioribus, vt dicitur secundo de anima, & per cõsequens quòd in sentiendo sensus nõ se habeat vt mouẽs, sed vt potẽtia mota, & sicut id quo organũ mouetur spirituali motione. nõ tamen sic dicitur potentia passiua sensus, & sentire moueri & pati, quasi sensus nullũ habeat actũ qui sit operatio, hoc enim manifestè falsum esse cõstat, eò quòd sensatio operatio quædã sensus sit qua iudicat de sensibilibus: sed cũ dupliciter cõpararit possit potentia ad suum obiectũ, aut scilicet secũdum quòd absolutè in natura est, aut secundũ quòd iam est per suã similitudinẽ potentiæ vnitũ, dicitur propriè aliquid potentia passiua aut actiua per comparationẽ ad obiectũ in natura cõsideratum, non autẽ vt cõsideratur tanquã per suam similitudinẽ vnitum potentiæ. Nam si potentia sit ipsius obiecti transmutatiua, dicitur potentia actiua: cõparatur enim ad obiectũ sicut agens ad patiens: sicut potentia calefactiua ignis est potentia actiua, quia est trãsmutatiua calefactibilis. Si autem ipsa potentia sit ab obiecto transmutabilis, sic est passiua, eò q̃ ad obiectũ comparetur, sicut patiens ad agens. Ex hoc autẽ q̃ potentia cõparatur ad suum obiectum vt est in natura, sicut patiens ad agens, sequitur quòd similitudo obiecti in potentia recepta cõparatur ad ipsam potentiã, sicut actus & forma ad subiectum: & quia non inconuenit subiectũ, & actum eius simul ad vnã operationem productiue cõcurrere, ideo nihil prohibet aliquã potentiã esse passiuam, & tamen simul cum similitudine obiecti in ipsa recepta ad aliquam operationem contenire: sicut calefactibile simul cum forma caloris in ipso causata à calido potest calefacere. Sic igitur sensus est potentia passiua, qua organum à sensibili patitur per receptionem speciei sensibilis, & tamen est principium operationis sentiendi. Et ideo quum dicitur à Philosopho, quòd sentire accidit in ipso moueri à sensibilibus, nõ est sensus, quòd ipsum moueri à sensibilibus sit essentialiter sentire (non enim sentire est recipere nisi antecedentis, sed operari, quia est iudicare de re sensibili) sed est sensus quòd sentire, si in ratione transmutationis considereretur, non conuenit ex hoc quòd sensus organum aut obiectum transmutet, sed ex hoc quòd sensus & organum à sensibilibus transmutatur. Non enim sentire potest sensus, nisi obiecti similitudinem in se recipiat, quod est moueri & pati.

Quomodo sensus est potẽtia passiua.

IN secunda improbatione cum dicitur, quòd alia operatio est facere motum, & recipere motum: notandum quòd operatio non accipitur hic pro actu producto ab eo cuius dicitur operatio (recipere enim motum non est actus productus à mobili) sed juxta ea quæ dicuntur tertio huius cap. 22. accipitur operatio prout vtumum per quod vnaquæque res ordinatur ad suum, finem, dicitur eius operatio, secundum quem modum calefieri & secari dicitur operatio calefachibilis & secabilis.

Impossibile est vt diuersorũ secundũ esse sit vna operatio.

CIRCA fundamentum rationis principalis, videlicet, quod impossibile est vt diuersorum secundũ esse sit vna operatio secundum quòd egreditur ab agente, licet possit esse vna ex parte operati, dubium occurrit. Si enim actio (vt superius est determinatum) nihil absolutum ponit in agente, sed est tantùm motus ipse qui recipitur in passo: si actio est vna ex parte operati, necesse est vt etiam sit vna secundum quòd egreditur ab agente.

Respondetur sustinendo quòd actio nihil absolutum ponat in agẽte, quòd licet actio materialiter dicat tantùm motum vel mutationem in passo recepta: tamen formaliter ratio connotat respectum originis in agente: & ideo vbi plura agentia ad vnum effectum concurrunt, licet motus sit vnus, respectus tamen originis sunt plures in pluribus agentibus. vnde potest dici ibi esse vnam actionem materialiter, sed plures formaliter: & sic intelligitur exemplum sancti Thomæ cùm inquit quòd multis trahentibus natum, ex parte trahentium sunt multæ actiones, quia sunt diuersi impulsus ad trahendum. sunt enim multæ formaliter propter diuersos impulsus, id est, diuersas applicationes virtutum ad trahendum. in quo significatur esse diuersos respectus originis in ipsis trahentibus natum, sicut sunt diuersæ virtutes: quanuis materialiter sit vna actio. Intelligit ergo sanctus Thomas propositionem assumptam de vnitate formali actionis quæ resultat ex vnitate respectus importati per actionem, non autem de vnitate materiali, de qua procedit obiectio.

Secundò principaliter sequitur, quòd corpus & eius partes nõ consequuntur speciem ab anima. ergo abeunte anima corpus & eius partes remanebunt eiusdem speciei. hoc autem esse falsum constat, quum tunc nulli partium propria operatio insit quæ speciem consequitur. ergo non vnitur anima corpori tantùm vt motor. probatur sequela, quia mobile non fortitur formaliter speciem à suo motore vt sic. Tertiò, corpus non habebit esse per animam, quia mobile non habet esse per suum motorem, qui scilicet sit motor tantùm. ergo nec viuet per animam, quia viuere viuentibus est esse: hoc est falsum. ergo &c.

Quarto, sequitur quòd in vnione animæ ad corpus, non erit aliqua generatio, neque in separatione corruptio, & per consequens mors non erit corruptio animalis. probatur consequentia, quia mobile non generatur per applicationem motoris ad ipsum, neque per eius separationẽ corrumpitur, cùm mobile non dependeat à motore, vt sic, secundum esse, sed tantùm secundum moueri. Quinto, erit in potestate animæ separari à corpore cùm voluerit, & iterum vniri ei quum voluerit. quod patet esse falsum. Probatur consequentia, quia secundùm Platonem anima mouet corpus sicut mouens seipsum: mouens autem seipsum in se habet mouere, & non mouere. Si ergo non vnitur corpori nisi vt motor, potest vniri & non vniri ei vt voluerit.

Quomodo semẽ sit in genere causæ efficientis aut materialiter.

Quantum ad secundum, probat sanctus Thomas, quòd anima vnitur corpori vt forma. Et arguitur primò sic: Per animam corpus fit actu ens, de potentia ente. ergo &c. probatur antecedens, quia semen ante animationem est viuens tantùm in potentia, per animam autem fit viuens actu. consequentia etiam probatur, quia quo aliquid fit de potentia ente actu ens, est forma & actus ipsius.

CIRCA probationem antecedentis dubium occurrit. Nam vt habetur secundo physi. & quinto meta. Semen se habet in generatione vt efficiens, materia autem & efficiens non coincidunt in idem numero. ergo semen non est materia viuentis, cuius oppositum videtur velle S. T. cùm inquit semẽ ante animationẽ viuere tantùm in potentia, per animam autẽ fieri viuens actu.

AD huius euidentiam sciendum, quòd opinio Ari. (vt patet 17. de animalibus) fuit, semen animalis non concurrere ad generationem vt materiam, sed tantùm vt agens, inquantũ in ipso est virtus generatiua vnde & secundo physi. & quinto metaphisicæ semen ponit in genere causæ efficientis. Alii autẽ ponunt semen concurrere ad generationem sicut materiam, ex qua per multas transmutationes formatur corpus. Sequendo ergo opinionem Ari. non potest intelligi quod hic dicitur, de semine à generante decisso, sed intelligendũ est nomine seminis sanguis menstruus, ex quo corpus animalis perfecti generatur, aut quodcunque aliud se habens vt materia proxima generationis rei viuentis. Sed si aliorum opinionem sequi voluerimus, possumus dicere ex dictis Ari. san. Th. potentia. q. 3. ar. 9. & 11. in responsionibus ad argumenta, & inferioribus in hoc secundo cap. 89. quòd semen animalis concurrit & effectiue & materialiter ad generationem, secundum diuersa quæ in ipso reperiuntur. Est enim in semine corpulẽta substãtia, ex qua multotiens transmutata corpus formatur. & quantum ad hoc semen se habet vt materia, est etiam spiritus in ipso contentus, in quo est virtus formatiua sicut in proprio subiecto, & qui nõ defluit, sed perinanet etiam perfecta generatione. & quantum ad hoc effectiue ad generationem concurrit. loquitur ergo sanct. Th. (si hanc opinionem sequi velimus) de semine quantum ad eius corpulentam substantiã, non autem quantum ad spiritum in ipso contentum. Et sic patet quòd non sequitur materiam & agens coincidere in idem numero.

Secundò, Viuere & sentire, attribuitur animæ sicut principio vitæ & sensus. ergo anima est forma corporis. probatur consequentia, quia cùm esse & operari sit coniuncti, duobus attribuitur, quorum vnum se habet ad alterum sicut forma ad materiam. ergo si viuere attribuitur animæ sicut principio, corpori autem sicut materiæ, ipsa anima erit corporis forma.

Tertiò, Pars animæ se habet ad partem corporis, sicut forma & actus eius. visus enim est forma oculi. ergo anima est forma & actus corporis. probatur consequentia, quia ita se habet tota anima sensitiua ad totum corpus, sicut pars ad partem.

ADVERTE quòd loquitur san. Tho. de parte potentiali animæ, non autẽ integrali, aut essentiali, quia anima huiusmodi partes non habet, saltem

anima perfectorum animalium.

ADVERTE etiam, quòd oculus dupliciter considerari potest, vno modo materialiter, quantum scilicet ad substantiam suam, & sic visus non est forma & actus eius (loquor de forma oculi constitutiua) sed ipsa animæ substantia. Alio modo formaliter, vt est organum & instrumentum animæ quo animal videt, & sic visus est forma oculi constitutiua, est enim oculus ad videndum aptus propter potentiam visiuam, vnde si ipsa potentia visiua fit priuatus, non potest esse instrumentum ad videndum, & non est amplius formaliter oculus, licet possit materialiter manere oculus. loquitur ergo sanctus Thomas hoc loco de oculo secundo modo, non autem primo.

Quòd nutritiua, sensitiua, & intellectiua non sunt in homine tres animæ. Cap. 58.

† Idem p.p. 9.76.ar.3.

PRoest autem prædictis rationibus secundum opinionem Platonis obuiari, quantum ad præsentem intentionẽ pertinet. Ponit enim Plato non esse eandẽ animam in nobis intellectiuam, nutritiuam, & sensitiuam: vnde & si anima sensitiua sit forma corporis. Non oportebit propter hoc dicere quòd aliqua intellectualis substantia forma corporis esse possit. Quod autem hoc sit impossibile, sic ostendendum est. Quæ attribuuntur alicui eidem secundum diuersas formas, prædicãtur de se inuicem per accidens. Album enim dicitur esse musicum per accidens: quia Socrati accidit albedo & musica, si igitur anima intellectiua & sensitiua & nutritiua sunt diuersæ virtutes aut formæ in nobis, ea quæ secundum has formas nobis conueniunt, de inuicem prædicabuntur per accidens: sed secundum animam intellectiuam dicimur homines, secundum sensitiuam animalia, secundũ nutritiuam viuentia: erit igitur hæc prædicatio per accidens: homo est animal: vel, animal est viuum. est autem per se talis prædicatio. nam homo secũdum quòd est homo, est animal: & animal secundum quòd est animal, est viuum. est igitur aliquid ab eodem principio animal, homo, & viuum. Si autem dicatur quòd etiam prædictis animabus diuersis existentibus, non sequitur prædictas prædicationes fore per accidens, eò quòd animæ illæ adinuicem ordinẽ habent: hoc iterum remouetur. nam ordo sensitiui ad intellectiuum, & nutritiui ad sensitiuũ, est sicut ordo potentiæ ad actum. nam intellectiuum sensitiuo, & sensitiuum nutritiuo posterius secundum generationẽ est. prius enim generatione fit animal, quàm homo. si igitur iste ordo facit prædicationes prædictas esse per se, hoc non erit secundum illum modum dicendi per se, qui accipitur secundũ formam: sed secundum illum qui accipitur secundum materiam & subiectum: sicut dicitur superficies colorata: hoc autem est impossibile: quia isto modo dicendi per se, id quod est formale, prædicatur per se de subiecto: vt quum dicimus: superficies est alba: vel numerus est par. & iterum hoc modo dicendi per se subiectum ponitur in diffinitione prædicati, sicut numerus in diffinitione paris: ibi autem e contrario accidit: non enim homo per se prædicatur de animali, sed econuerso: & iterum non ponitur subiectum in diffinitione prædicati, sed econuerso: non igitur prædictæ prædicationes dicuntur per se ratione dicti ordinis.

2 Præterea, ab eodem aliquid habet esse & vnitatem: vnum enim consequitur ad ens: quum igitur à forma vnaquæque res habeat esse, à forma etiam habebit vnitatem: si igitur in homine ponantur plures animæ sicut diuersæ formæ: homo non erit vnum ens, sed plura. nec ad vnitatem hominis ordo formarum sufficiet: quia esse vnum secundum ordinem non est esse vnum simpliciter, cùm vnitas ordinis sit minima vnitatum.

3 Item, ad hæc redibit prædictũ inconueniens, vt. s. ex anima intellectiua & corpore non fiat vnũ simpliciter, sed secundũ accidẽs tãtùm: omne enim quod alicui aduenit post esse cõpletũ, aduenit ei accidẽtaliter, cùm sit extra essentiã eius: quælibet etiã forma substantialis facit ens completum in genere substantiæ: facit enim ens actu, & hoc aliquid. quicquid igitur post primam formam substantialẽ aduenit rei, accidentaliter aduenit. cùm igitur anima nutritiua sit forma substantialis, (vi-

uum enim substantialiter de homine prædicatur, & de

Universidad de Deusto
Biblioteca

animali) sequetur quòd anima sensitiua adueniat accidentaliter,& similiter intellectiua: & sic neque animal, neque homo simpliciter significabit vnum, neque aliquod genus, neque species in prædicamento substantiæ.

4 Amplius,si homo secundum Platonis sententiam non est aliquid ex anima & corpore compositum, sed est anima vtens corpore: aut hoc intelligitur solùm de anima intellectiua, aut de animabus tribus, si tres sunt: siue de duabus earum. si de tribus vel duabus: sequitur quòd homo non sit vnum:sed sit duo vel tria. est enim tres animæ, vel saltem duæ. Si autem hoc intelligitur de anima intellectiua tantùm, ita scilicet quòd intelligatur anima sensitiua esse forma corporis, & anima intellectiua vtens corpore animato & sensificato, sit homo,sequentur adhuc inconuenientia, scilicet quòd homo nõ sit animal,sed vtatur animali. nam per animam sensitiuã aliquid est animal: & quòd homo nõ sentiat, sed vtatur re sentiente. quæ cùm sint inconuenientia, impossibile est tres animas substantia differentes esse in nobis,intellectiuum,sensitiuum,& nutritiuum.

5 Adhuc, ex duobus aut pluribus non potest fieri vnum, si non sit aliquid vniens: nisi vnum eorum se habeat ad alterum vt actus ad potentiam.sic enim ex materia & forma fit vnum nullo vinculo extraneo eos colligante.si autem in homine sint plures animæ quæ non se habent adinuicem sicut materia & forma,sed omnes ponuntur vt actus quidam & principia actionum:oportet igitur si vnianturad faciendum aliquid vnum, puta hominem, vel animal,quòd sit aliquid vniens. hoc autem non potest esse corpus, cùm magis corpus vniatur per animam: cuius signum est, quòd decedente anima corpus dissoluitur. Relinquitur igitur quòd oportet aliquid formalius esse,quod facit ex illis pluribus vnũ: & hoc magis erit anima,quàm illa plura quę per ipsum viuntur.si igitur hoc iterũ est habens partes diuersas, & non est vnum secundũ se:oportet adhuc esse aliquod vniens. quum igitur non sit abire in infinitum, oportet deuenire ad aliquid quod sit secundum se vnum.& hoc maximè est anima. oportet igitur in vno homine vel animali vnam tantùm animam esse.

6 Item,si id quod est ex parte animæ in homine,est ex pluribus congregatum; oportet quòd sicut totum congregatum se habet ad totum corpus, ita singula ad singulas partes corporis:quod etiam à positione Platonis nõ discordat. ponebat enim animam rationalem in cerebro, nutritiuam in epate, concupiscibilem in corde. Hoc autem apparet esse falsum,dupliciter. Primò quidem, quia aliqua pars est animæ quæ non potest attribui,alicui parti corporis, scilicet intellectus, de quo suprà ostensum est,quòd non est actus alicuius partis corporis.Secundò, quia manifestum est ϕ in eadem parte corporis apparent diuersarum partium animæ operationes:sicut patet in animalibus quæ decisa viuunt:quia eadem pars habet motum & sensum & appetitum quo mouetur: & similiter eadem pars plantæ decisa nutritur,augetur,& germinat: ex quo apparet quòd diuersæ partes animæ in vna & eadem parte corporis sint. non igitur sunt diuersę animę in nobis diuersis partibus corporis attributæ.

7 Amplius,diuersæ vires quæ non radicantur in vno principio, non impediunt se inuicem in agendo: nisi fortè earum actiones essent contrariæ: quod in proposito non contingit. videmus autem quòd diuersæ operationes animæ impediunt se. quũ enim vna est intensa, altera remittitur. oportet igitur quòd istæ actiones & vires quę sunt eorum proxima principia,reducantur in vnum principium. Hoc autem principium non potest esse corpus; tum quia aliqua actio est in qua non cõmunicat corpus, scilicet intelligere: tum quia si principium harum virium & actionum esset corpus, inquantum huiusmodi inuenirentur in omnibus corporibus: quod patet esse falsum: & sic relinquitur quòd sit principium earum, forma aliqua vna, per quã hoc corpus est tale corpus;quæ est anima. Relinquitur igitur quòd omnes actiones animæ quæ sunt in nobis,ab ipsa vna procedunt:& sic non sunt in nobis plures animæ.

Huic autem consonat quod dicitur in libro de ecclesiasticis dogmatibus:Neque duas animas esse credimus in vno homine,sicut Iacobus & alij Syrorum scribunt, vnam animalem qua animatur corpus, & immixta sit sanguini: & alteram spiritualem, quæ rationem ministrat: sed dicimus vnam eandem esse animam in homine: quæ & corpus sua societate viuificat: & semetipsam sua ratione disponat.

Super cap. 58.

QVia ad prædictas rationes quibus probatum est animam esse formam corporis, posset aliquis respondere secundum opinionem Platonis, quòd non est in nobis eadem anima nutritiua,sensitiua & intellectiua, & ideo licet sensitiua sit forma corporis, nõ tamẽ sequitur intellectiuam corporis formam esse:ostendit sanctus Thomas hanc positionẽ Platonis impossibilẽ esse, scilicet q. sensitiua, nutritiua,& intellectiua,sint in nobis tres animæ.& arguit primò sic.Hoc dato,sequeretur has prædicationes esse per accidens, homo est animal,& animal est viuum:sed hoc est falsum, quia homo secundũ q. est homo, est animal:& animal secundum quòd est animal, est viuũ,ergo &c.probatur cõsequentia,quia quæ attribuũtur alicui eidẽ secundũ diuersas formas, prædicãtur de se inuicem per accidens: sicut album dicitur musicũ per accidẽs, quia Socrati accidit albedo & musica, secundum autem animã intellectiuam dicimur homines, secundum sensitiuã animalia,secundum nutritiuam viuentia.ergo &c. Si negetur consequẽtia,quia licet animæ sint diuersæ, tamen adinuicem ordinem habent: & sic potest esse prædicatio per se:contra arguitur, quia tunc prædicatio non erit secundum illum modum dicendi per se,qui accipitur secundum formam,sed secundum eum qui accipitur secundum materiam & subiectum.hoc autem est impossibile. ergo &c.probatur consequentia,quia ordo nutritiui ad sensitiuũ,& sensitiui ad intellectiuum,est sicut ordo potentiæ ad actum.Probatur etiam falsitas,quia in isto modo dicendi per se, quod est formale,prædicatur per se de subiecto,& subiectũ ponitur in diffinitione prædicati:quorum neutrum inuenitur cùm dico,homo est animal,imo est econtrario.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ primo poster. quòd primus modus per se accipitur secundum habitudinẽ formæ & essentiæ, quia videlicet prædicatum est de essentia subiecti,& ideo ponitur in eius diffinitione. Secundus autem sumitur secundum habitudinem subiecti & materię, inquantum videlicet prædicatum non est de essentia subiecti propositionis. sed id de quo prædicatur,est eius materia & subiectum. Constituitur autem hic modus per se ex eo quòd forma subiecti est præambula formæ prædicati, & forma prædicati, naturaliter sequitur formam subiecti,sicut risibilitas humanitatem naturaliter consequitur: & ideo in hoc modo subiectum ponitur in diffinitione prædicati: propterea bene inquit sanctus Thomas quòd si propter ordinem formarum est prædicatio per se, quum dicitur, homo est animal,aut animal est viuum: ibi non erit prædicatio per se primi modi, quæ accipitur secundum formam & essentiam,sed secundi modi,quæ accipitur secundum materiam & subiectum, quia videlicet prædicatum tunc non est de essentia subiecti, quæ est eius forma totalis: sed tantùm est ibi ordo per se propter naturalem ordinem formæ subiecti,& formæ prędicati, ex quo secundus modus per se constituitur.

SED occurrit dubium circa hanc rationem. Videtur enim velle sanctus Thomas,quòd cùm secundum istum modum per se, qui est secundus, oporteat formale prædicari de subiecto per se, oporteret hominem prædicari per se de animali,quia est formale respectu animalis,quum intellectiuum (à quo homo est homo) comparetur ad sensitiuum, à quo sumitur animal,sicut formale ad materiale. Contra hoc autem videtur esse, quia omne diffiniens cõparatur ad diffinitum sicut formale ad materiale. ponit enim Philosophus & sanctus Thomas in secundo Physicorum, & quinto Metaphysicæ diffinientia in genere causæ formalis:& sic non videtur quòd propter ordinem formarum oporteat hominem de animali prædicari tanquam formale, sed magis econtrario,cùm animal sit formale respectu hominis:vnde non videtur excludi à secundo modo per se hæc propositio,homo est animal,quia prædicatum non comparetur ad subiectum sicut formale ad materiale.

AD huius difficultatis solutionem considerandum,quòd aliter loquẽdum est de istis terminis homo & animal, si ponantur in homine plures animæ,& aliter si ponatur vna tantùm anima. Nam si ponantur plures animæ,tunc alia erit forma à qua homo dicitur homo, & alia à qua dicitur animal: & quũ anima sensitiua, à qua sumitur animal, comparetur ad intellectiuam, à qua sumitur homo, sicut potentia ad actum, & sicut imperfectum ad perfectum, quum prior generatione sit (prius enim generatur animal quam homo) ideo animal ad hominem sicut materiale ad formale comparatur non sicut formale ad materiale. Et quod dico de animali respectu hominis, idem de omni superiori est dicendum, si superius & inferius à diuersis rei formis sumantur, nam semper forma à qua sumitur superius,comparatur ad formam à qua sumitur inferius, sicut imperfectum ad perfectum, & sicut potentia ad actum. Si autem ponatur vnam & eandem animam in re esse à qua sumitur natura generis & speciei, aliter de ipsis terminis est dicendum. Dupliciter enim accipi possunt, vno modo quantum ad ipsam naturam significatam, alio modo quantum ad id à quo sumitur ratio talis naturæ, Quantum ad ipsam naturam significatam, iterum dupliciter considerari possunt ex doctrina sancti Thomæ in tractatu de ente & essentia. Vno modo secundum quòd animalis natura consideratur cum præcisione alterius perfectionis:alio modo secundum quòd consideratur sine tali precisione, sed vt implicitè includens perfectiones specificas. Si itaque consideretur animalis natura vt implicitè continens perfectiones specificas, sic animal comparatur ad hominem, sicut genus & sicut causa formalis, quia sic dicit hominis essentiam, quæ est eius forma. Si autem consideretur cum præcisione alterius perfectionis, sic non est genus hominis, sed eius pars. est enim homo compositus ex sensitiuo & intellectiuo, non est autem pars formalis, sed materialis,quia intellectiuũ est actualius & perfectius sensitiuo. Similiter si considerentur quantum ad id à quo sumitur ratio vtriusque, sic iterum

Quomodo partes diffinitionis cõparentur ad diffinitum sicut formale ad materiale.

animal non habet rationem formalis sed materialis in comparatione ad hominem,quia sensitiuum à quo sumitur ratio animalis, est materiale respectu intellectus,à quo sumitur ratio hominis.

ADVERTENDVM tamen, quòd non omne habens rationem formæ alterius comparatur ad ipsum, sicut formale ad materiale, sed tantùm quando comparatur ad ipsum, sicut vna pars ad aliam partem. dicimus enim animam intellectiuam esse formam hominis, inquantum dat ei esse specificum, & hominis essentiam complet, non tamen homo comparatur ad animam intellectiuam sicut materia ad formam, sed sicut totum ad partem formalem. Sic ergo dicendum est, quòd animal & omne superius, vt implicitè continet specificas perfectiones comparatur ad suum inferius sicut forma, inquantum significat naturam & essentiam inferioris quæ per formam completur, & propter hoc à philosopho & sancto Thoma ponuntur partes diffinitionis quæ scilicet in recto prædicantur de diffinito, in genere causæ formalis. vt autem excludit alias perfectiones, & quantùm ad id à quo sumitur ratio nominis, non comparatur ad inferius vt forma, sed vt pars materialis eius respectu alterius partis. Vnde ad dubium dicitur, quòd id quod hic dicitur à sancto Thoma non contradicit iis quæ alibi ab ipso & à philosopho dicuntur. Nam hic loquitur de animali vt consideratur quantùm ad id à quo sumitur ratio animalis. Sic enim cum in secundo modo per se(de quo sermonem facit)oporteat vt forma à qua sumitur prædicatum, comparetur ad formam à qua sumitur subiectum, sicut actus ad potentiam, & sicut formale ad materiale: ideo si animal de homine prædicaretur in secundo modo per se, necesse esset,vt id à quo sumitur animal,cõpararetur ad id à quo sumitur homo, sicut formale ad materiale, quod cum falsum sit, ideo ibi non est secundus modus perfectitis. hoc autem non tollit quin quantum ad naturam significatam, vt implicitè perfectiones speciem continet, ad hominem comparetur, non quidem sicut forma ad materiam, sed sicut forma totius ad id, quod per talem formam constituitur.

SED ad hanc rationem san. Th. respondendo, Scotus in 4.d.11.q.3. dicit duo: Primum est ,ϕ prima facie non videtur haberi ex hac ratione,nisi quòd prædicatum accepium à forma posteriore non prædicatur per se de eo quod sumitur à forma priore. & sic non habetur nisi quod hæc non est per se, animal est homo,quod conceditur. Secundum est,si etiam dicatur per hanc rationem concludi, nec etiam econtrario esse probationem per se,dicendo,homo est animal, quòd id quod præcisè accipitur à forma posteriore, & quod præcisè sumitur à forma priore, sic se habent,quòd vnum per se de alio non prædicatur,si autem vnũ sumitur à forma posteriore,sed nõ præcisè, & aliud à forma priore,potest inter illa esse prędicatio per se,& ideo nec genus de differentia,nec differentia de genere per se prædicatur,quia vnum sumitur à forma priore,& alterum à forma posteriore precise,sed bene genus de specie per se prędicatur, quia etsi species importet differentiam vltimam tãquam principalem in sua ratione, non tamen precisè importat illud, sed cùm hoc rationem generis tanquam de per se conceptu eius.

Vnum esse vnam formam requirit.

Sed quòd neutrum horum tollat vim rationis, facilè videri potest ex ipsa rationis forma. Primum quidem constat non esse ad propositum rationis, quia non deducit ratio sancti. Tho. ad hoc,quòd ista non sit per se,animal est homo,sed quòd hæc non est per se, homo est animal, aut ista, animal est viuum: & arguit, quia si ista propositio, homo est animal, & animal est viuum,est per se, propter ordinem formarum subiecti & prędicati,non potest esse in primo modo per se,sed tantùm in secundo, in quo attenditur naturalis sequela & ordo formarum,sed nec in secundo modo potest esse per se,quia in illo modo prædicatum quantum ad id à quo sumitur, est formale respectu subiecti, & subiectum ponitur in diffinitione prædicati. neutrum autem est, quum dicitur, homo est animal, aut animal est viuum. non enim homo prædicatur de animali,quod deberet esse si attenderetur ordo formarum, vbi prædicatum debet esse formale, sed animal de homine,quod est materiale respectu hominis: nec etiam homo ponitur in diffinitione animalis, sed econtrario. non ergo ratione ordinis formarum prædictæ propositiones dicuntur per se. Et sic patet primum dictum Scoti procedere ex malo intellectu rationis sancti Thomæ. Secundum etiam nullius est momenti. Nam secundo modo perseitatis prædicatur id quod est formale quantum ad id à quo ipsum prædicatum vt sic dicitur formaliter tale: & sic oportet vt actus & forma à qua formaliter prædicatum dicitur tale, sit posteriori forma à qua formaliter subiectum est tale: sicut in hac propositione per se, superficiatum est coloratum:color à quo formaliter dicitur aliquid coloratum, est forma posterior superficie à qua corpus dicitur superficiatum: & in hac, ignis est calidus: calidtas à qua sumitur calidum, est posterior forma à qua sumitur ignis: & sic necesse est quòd forma subiecti & prædicati se habeant,sicut quod antecedit, & quod sequitur,vt patet prima quęst.76.art.3.si bi est propositio per se propter ordinem formarum. Importare ergo formam posteriorem præcisè, aut non præcisè, nihil facit ad propositum,quum oporteat semper prædicatum in modo per se qui est propter ordinem formarum dicere formam posteriorem & actualiorum forma à qua subiectũ dicitur formaliter tale, licet subiectum cum illa forma aliam formam priorem includat. quod cùm non sit in hac propositione,homo est animal, cũ sensitiuũ à quo sumitur animal, nõ sit formaliter homo: sequitur necessariò quòd in illa propositione non est modus perseitatis,qui accidit propter ordinẽ formarum.Et sic nulla ex parte respondeo Scoti infringit rationem sancti Thom.

Omnis forma adueniens rei post esse completum est accidentalis.

Secundò, sequetur quòd homo non erit vnum ens,sed plura:quia vnũ ens dicitur ab vna forma.sicut enim à forma vnaquęque res habet esse,ita & vnitatem, cùm vnum consequatur ad ens. si dicatur quòd ad vnitatem hominis sufficit ordo formarum,hoc non valet,quia esse vnum secundum ordinẽ,non est esse vnum simpliciter,cùm vnitas ordinis sit minima vnitatum.

AD hanc rationem Scoti vbi suprà dupliciter respondet.Primò negat vnũ esse,vnam tantùm formam requirere. Sicut enim ens dividitur in simplex & entitates partiales,ita esse totius compositi quod est vnum,includit multa esse positi,esse ab vna tantùm forma.

Secundò respondet. Si fiat, inquit,vis in verbo,concedo quòd formale esse totius cõpositi est principaliter per vnam formam,quæ est vltima adueniens res essentiales, scilicet in actum proprium, qui est vltima forma qua est illud cum omnibus formis præcedentibus.

SED prima harum responsionum procedit ex malo intellectu rationis sancti Thomæ.Dicitur enim primò,quòd quum dicit sanctus Thomas vnum esse, ab vna forma procedere, non loquitur principaliter de esse actualis existentiæ,vt videtur Scotus intelligere,sed de esse quod essentiam rei dicit, licet secundariò loquatur de esse actualis existentiæ. vna enim essentia est ab vna forma. Dicitur secundò,quòd essentia vna quantumcunque composita,non potest esse nisi ab vna forma: quia quælibet forma substantialis adueniens materiæ,vnum esse essentiale constituit.quum enim vnum conueniuntes, forma quæ cõstituit ens,facit etiam vnum ens. ergo vbi ponuntur plures formæ, oportet ex illis constituii plures essentias quarum vnaquæque est vna per se.& sic patet quòd vna essentia est tantùm ab vna forma. Nec valet dicere quòd in vno composito sunt plures essentiæ partiales per particulares formas constitutæ,sed est vna essentia cõpolita totalis, quæ ex pluribus formis & essentiis partialibus resultat. Primo,quia ex duabus substantiis in actu non potest fieri vnũ per se,vt dicitur 8ptimo Metaphysicæ,texto 49. & constat quòd loquitur Philosophus de substantiis partualibus,quia vt patet ex verbis Commentatoris ibidem,sequebatur vnum esse ex duabus substãtis in actu, si vniuersale est pars substantię individui demonstrati præter substantiam ei propriam,contra quod arguit Philosophus, quia ex duabus substantiis in actu non potest fieri vnum: vbi patet quòd loquitur de substantiis partialibus. Secundò, quia ponatur quòd in homine præter animam intellectiuam sit forma corporeitatis constituens essentiam corporis, aut anima sensitiua constituens essentiam animalis: quæritur vtrum anima intellectiua adueniens illi essentię, constituat essentiam corporis, vel animalis, an tantùm constituat intellectiuum aut rationale. Primum non potest esse,tum quia eadem numero essentia partialis à pluribus formis substantialibus fieri non potest, cùm diuersæ formæ diuersas essentias constituant.tum quia quod est,non fit de nouo,ante autem aduentum animę intellectiuę erat essentia corporis, aut animalis. Non potest etiam dici secundum, quia tunc corpus aut animal non esset genus hominis, sed eius pars: constaret enim homo ex animali & rationali tanquam ex duabus partibus à se inuicem distinctis, & per consequens non possent de ipso essentialiter & in recto prædicari: pars enim non prædicatur essentialiter de sito toto.

SECVNDA etiam responsio contra omnem philosophiam est, dum dicit propriam potentiam ex qua cuna vltimo actu fit vnum per se, esse quid compositum ex materia & formis precedentibus.Primò,quia Philosophus in loco prælegato, quare ex duabus substantiis pluribus in actu non fit vnum, rationem assignans, inquit, quia actus separat, vbi dicit Commentator, & causa in hoc est,quia actus facit additum esse diuisum & duo: & ideo impossibile est vt vnũ fit ex duobus in actu. ergo propria materia ex qua cum actu constituitur vnum simpliciter,non potest esse aliquid secundum se existens in actu.Secundò, eadem ratione posset dici quòd ex subiecto & accidente fit vnum simpliciter in actu,puta ex diaphano & lumine,quia diaphanum licet sic aliquid in actu,est tamen propria potentia respectu lumini.

Tertiò,suppositur quòd illæ plures formæ non simul introducãtur in materia, sed quòd prius introducatur forma corporeitatis, à qua sumitur corpus, quod est genus: nullum enim agens simul in eadem materia plures formas inducit.tunc sic. In illo priori quæritur vtrum forma corporis det aliquod esse specificum, aut non.Non potest dici secundum, quia etiam secundum ipsum Scotum in secundo sententiarum, dist.12. q.2. quicquid determinat sibi genus formæ,determinat sibi aliquam speciem in genere illo:& sic nõ potest aliquid esse in genere corporis,quin sit in aliqua eius specie. Si primum, contrà, aut illa species est animatum, aut inanimatum. non secundum, quia tunc post aduentum animæ intellectiuæ esset verum dicere quòd homo est corpus inanimatum, si admittatur corpus de homine prædicari, cùm sit eius genus:hoc autem constat esse falsum,cùm homo sit corpus animatum: si illa species est animata siue viuens, aut erit sensibile, aut insensibile.si insensibile, tunc verum esset aliquando dicere,homo est insensibilis: si sensibile siue animal,aut erit rationale,aut irrationale.non enim(vt dictum est)inuenitur genus sine specie.si irrationale: ergo homo erit animal irrationale: si rationale: ergo ab eadem forma aliquid est corpus, viuens,animal, & rationale siue homo.& per consequens non oportebit in homine ponere aliam formam distinctam à forma corporeitatis. Tertiò principaliter,anima intellectiua & sensitiua adueniet accidentaliter: ergo neque homo neque animal simpliciter significabit vnum, neque aliquod genus, neque species in prædicamento substantiæ,sed secundum accidens tantùm:probatur prima cõsequentia. Quòd aduenit alicui post esse completum,aduenit ei accidentaliter:facta autem illa suppositione,aduenient dictæ animæ post esse completum,cùm anima vegetatiua post quam aduenit sensitiua & intellectiua,sit forma substantialis,forma autem substantialis faciat ens completum in genere substantiæ,eò quòd faciat ens actu & hoc aliquid:ergo. &c.

AD hanc rationem sequendo principia Scoti,vbi suprà,responderi potest, quòd si per esse completum intelligatur omne esse substantiale, non oportet omnem formam aduenientem rei post esse completum, esse accidentalem: potest enim vna forma substantialis aduenire alteri formæ, & tamen dare esse substantiale:si autem per esse completum intelligatur vltimum esse substantiale rei,tunc falsum est omnem formam substantialẽ dare esse completum: sic enim sola vltima forma substantialis dat esse completum,aliæ autem præcedentes dant esse substantialia partialia,& includuntur in proprio potentiali compositi quod per vltimam formam constituitur.

SED quòd hæc responsio nulla sit, facilè ostendi potest. Per esse enim completum intelligit Sanctus Thomas essentiam rei secundum quam aliquid est id quod est, ad quam sequitur esse substantiale. & sensus maioris propositionis est, omne quod aduenit alicui post essentiam eius completam, & cõsequenter etiam post esse substantiale eius quo in rerum natura subsistit, aduenit ei accidentaliter. patet autem ipsam propositionem esse veram ex prouenit ei accidentaliter. patet autem ipsam propositionem esse veram ex probatione quam adducit sanctus Thomas. Omne enim quod est extra essentiam rei, est illi accidentale,sed omne adueniens post essentiam completam est extra rei essentiam:non enim aduenirer post essentiam,si esset de numero eorum quæ ingrediuntur essentia. probatur maior, quia omne quod est substantiale,ingreditur rei essentiam,alioquin non esset rei substantiale. essentia enim complectitur omnia principia substantialia rei. similiter ad hunc sensum vera est alia propositio.s. quòd omnis forma substantialis facit ens complum in genere substantiæ. rationem adducit sanctus Thomas, quia facit pletum in genere substantiæ. rationem adducit sanctus Thomas, quia facit ens actu, & hoc aliquid. Omne enim quod per se existit in natura, & est hoc aliquid, siue singulare demonstratum, habet essentiam substantialem completam, quia subsistere tanquam hoc aliquid conuenit tantùm habentibus essentiam completam. nõ enim dicimus Sortem existere in natura, nisi post-esse completum. sed omnis forma substantialis facit aliquam habet essentiam completam. sed omnis forma substantialis facit aliquid actu per se existens,& hoc aliquid secundum conditionem suipsius. forma enim substantialis ex vnione sui ad materiam facit aliquod compositum per ipsam constitutum existere absolutè in natura. per hoc enim quòd forma equi est vnita materiæ,verum est absolutè & absq; alia additione dicere,

Universidad de Deusto
Biblioteca

quoniam equus est: & per hoc quòd anima intellectiua materiam informat, homo est in natura. ergo &c. Et sic manifestum est datam responsionē non infringere rationem sancti Thomæ. Patet enim ex dictis, omne quod aduenit alicui vt forma realiter informans post esse substantiale, accidentaliter aduenire, quum omne tale oporteat esse extra essentiam rei, eò quòd tantùm habens essentiam substantialiter primò existat. Patet etiam omnem formā substantialem dare esse complerum & vltimum rei secūdum conditionem ipsius formæ: forma enim corporis facit essentiam corpoream, & esse corporeum, quod est vltimum esse substantiale essentiæ corporeæ vt sic: & forma animalis facit essentiam & esse animalis vt sic. omne enim aliud esse post illud aduenies, non est corporis aut animalis vt sic præcise, sed hominis, aut equi, aut alicuius alterius per cuius formam constituitur tale esse.

Confirmatur hæc ratio sancti Thomæ per rationem Commentatoris primo Physicorum, com. 63. Quum enim poneret Auic. formam corporeitatis ante aduentum aliarum formarum materiam informare, arguit contra ipsum Commen: quia tunc omnes subsequentes formæ essent accidentia. Si enim ratio eius contra Auic. tenet, & hanc rationem sancti Thomæ efficacem esse dicamus oportet.

SED occurrit dubium circa vltimum consequens quod deducit sanctus Thomas quantum ad eam partem qua inquit, quoniam neq; aliquod genus, neq; species in prædicamento substantiæ, significabit vnum simpliciter. Hoc enim non videtur sequi de genere, quod per vnam formam constituitur, sicut hoc genus quod dico corpus, quod per formam duntaxat corporeitatis constituitur. Quum enim plures formas non dicat, non sequitur quòd sit vnum per accidens, licet de homine & animali hoc sequatur, in quibus secundum Platonem ponuntur plures animæ distinctæ. Responderi potest quòd non loquitur sanctus Thomas vniuersaliter de genere substantiæ, sed tantùm de substantia animata, de qua in hoc cap. est sermo, aut etiam de substantia corporea. sequitur enim quòd nullum genus aut species substantiæ viuentis, aut corporeæ sit vnum simpliciter, quia omne tale genus aut species habebit formam additam formæ corporeitatis, aut animæ vegetatiuæ. qua ratione enim in homine ponitur anima intellectiua distincta à sensitiua & vegetatiua, eadem ratione in omnibus aliis viuentibus erit forma distincta à forma generis, quæ est anima vegetatiua, & in omni substantia corporea erit forma distincta a forma corporeitatis.

Quarto, si secūdum opinionem Platonis homo est animal vtens corpore, aut intelligitur de anima intellectiua tantùm, aut de animabus tribus, aut duabus. Si secundum, tunc homo non erit vnum simpliciter, quia erit tres aut duæ animæ. si primum, ita scilicet, quòd anima sensitiua sit forma corporis, & anima intellectiua vtens corpore sensificato, sequitur quòd homo nō sit animal, sed vtatur animali, & quòd non sentiatur, sed vtatur sentiente. hæc sunt inconuenientia. ergo &c.

Quinto, oporteret si vnianetur plures animæ ad faciendum aliquid vnum, quòd sit aliquid eas vniens, quum non se habeant plures animæ in homine sicut materia & forma, sed omnes ponantur vt actus quidam & principia actionum. hoc autem non potest esse corpus, quum magis corpus vniatur per animam. ergo erit aliquid formalius eis, & hoc erit magis anima quàm illa plura quæ per ipsum vniuntur: & sic deinceps arguetur quotusq; ad aliquid quod sit secundum se vnum, deueniatur.

ADVERTE quòd ideo oporteret vniens illas animas magis esse animam, quia vniens formaliter est perfectius, formalius & virtuosius rebus vnitis. nihil autem est formalius anima inter formas materiales, cùm anima sit perfectissima omnium formarum: & ideo non possent vniri plures animæ per aliquid, nisi illud magis haberet rationem animæ, vtpote magis existens actus corporis organici, &c.

AD hanc rationem fortè secundum principia Scoti loco prælegato respondebitur, quòd non oportet ponere aliquid vniens dictas animas, quia licet non se habeant sicut materia & forma, se habent tamen sicut proprius actus & propria potentia, aut constitutiuum propriæ potentiæ.

SED contra hanc responsionem sunt argumenta superius contra alias Scoti responsiones adducta, quibus ostensum est non posse compositum ex materia & forma substantiali esse propriam potentiam alterius formæ substantialis.

Sexto, si quod se tenet ex parte animæ in homine, sit ex pluribus congregatū, vtpote plures animas includens, oportet vt singula ad singulas partes corporis se habeant sicut totum ad totum. vnde Plato dicebat rationalem esse in cerebro, nutritiuam in hepate, cōcupiscibilem in corde. sed hoc est falsum, tū quia intellectus alicui parti corporis attribui non potest, cùm non sit actus alicuius corporis, vt superius est ostensum: tum, quia in eadem parte corporis apparent diuersarum partium operationes, vt patet in partibus animalis quæ decisa viuunt, in quibus est motus, sensus, & appetitus, & partibus decisis plantarum, quæ nutriuntur, augentur, & germinant. ergo, &c.

CIRCA probationes istas falsitatis consequentis, dubitatur, non enim videntur probare intentum. Prima quidem procedit de potentia intellectiua, nos autem loquimur de anima intellectiua: licet enim verum sit potētiam intellectiuam non esse actum alicuius corporis: constat tamen ipsam animam intellectiuam esse actum corporis. Secunda autem ostendit plures potentias eiusdem animæ, puta potentiā motiuam, sensitiuam, & appetiuam, quæ sunt virtutes animæ sensitiuæ, in eadem parte animalis inueniri: & nutritiuā, augmentatiuam, atque generatiuam, quæ sunt virtutes animæ vegetatiuæ, in eadem parte plantæ. probandum autem erat ipsas diuersas animas in eadem parte corporis inueniri.

AD primum horum dicitur quòd ratio illa non procedit solùm de potentia intellectiua, sed etiam de ipsa anima. Anima enim intellectiua vt sic, non est actus corporis, sed tantùm inquantum virtute continet sensitiuam & vegetatiuam, eò quòd non vniatur materiæ, nisi propter vires sensitiuas, quibus ad intelligendum indiget: & ideo si ponatur à sensitiua, & vegetatiua distincta in homine, vtpote habens tantum quod intellectiuè est, nullius corporis est actus: & iccireo non potest sibi assignari aliqua pars corporis pro materia.

AD secundum potest responderi quòd ratio procedit supposito quòd sicut propter diuersitatem operationum ponuntur istæ animæ distinctæ, ita oporteat esse distinctas animas, motiuum, sensitiuum, & appetitiuū, quę diuersarum operationum principia sunt: & eadē ratione nutritiuum, augmentatiuum, & generatiuum: & ideo si diuersis animabus sunt diuersæ partes corporis attribuendæ, non poterunt etiam prædictæ in eadem parte corporis inueniri: quod quum falsum sit, falsum etiam erit in homine plures animas inueniri. Septimò, arguitur à signo. Diuersæ operationes animæ se impedunt, quia dum vna est intensa, altera remittitur. ergo & operationes & vires quæ sunt harum operationum principia, oportet in vnum principium reducere. hoc autem principium non potest esse corpus, tum quia actui intelligendi non communicat corpus, scilicet productiuè & instrumentaliter, licet communicat obiectiuè: tum quia inuenirentur omnes istæ operationes in omnibus corporibus. ergo erit anima. ergo nō sunt plures animæ in vno homine. probatur prima consequentia, quia diuersæ vires quæ non radicantur in eodē principio, non impediunt se inuicem in agendo, nisi fortè earum actiones essent contrariæ.

Confirmatur conclusio per id quod dicitur in libro de ecclesiasticis dogmatibus, vbi manifestè ponitur in homine plures animas non esse. Rationes quę sunt contra hanc conclusionem, & earum solutiones vide apud Capreolum in secundo sententiarum, dist. 35. quæst. prima.

Quòd intellectus possibilis hominis non est substantia separata.

Cap. 59.

EVerunt autem & alij alia adinuentione vtentes in sustinendo quòd substantia intellectualis non possit vniri corpori vt forma. Dicunt enim quòd intellectus etiam quē Aristoteles possibilē vocat, est quędam substantia separata non coniuncta nobis vt forma. Et hoc confirmare nituntur. Primò ex verbis Aristotelis: qui dicit de hoc intellectu loquens, quòd est separatus & immixtus corpori, & simplex & impassibilis: quæ non possent dici de eo, si esset forma corporis. Idem p. 3. q. 76. ar. 1. hic ponuntur rationes Auer. Prabatio 3. de anima, tex. cō. 19.

2 Item per demonstrationem eiusdem, qua probat quòd quia intellectus possibilis recipit omnes species rerum sensibilium vt in potentia ad eas existens, oportet quòd omnibus careat: sicut pupilla quæ recipit omnes species colorum, caret omni colore. si enim haberet de se aliquem colorem, ille color prohiberet videri alios colores: quinimo nihil videretur nisi sub illo colore: & simile contingeret de intellectu possibili si haberet de se aliquam formam seu naturam de rebus sensibilibus. hoc autem oporteret esse si esset mixtus alicui corpori: & similiter si esset forma alicuius corporis: quia cùm ex materia & forma fiat vnum, oportet quòd forma participet aliquid de natura eius cuius est forma. impossibile est igitur intellectum possibilem esse mixtum corpori, aut esse actum seu formam alicuius corporis.

3 Adhuc, si esset forma alicuius corporis materialis, esset eiusdem generis receptio huius intellectus, & receptio materiæ primæ. id enim quod est alicuius corporis forma, non recipit aliquid absque sua materia. materia autem prima recipit formas indiuiduales: imò per hoc indiuiduātur, quòd sunt in materia. intellectus igitur possibilis reciperet formas vt sunt indiuiduales: & sic non cognosceret vniuersalia: quod patet esse falsum.

4 Præterea, materia prima non est cognoscitiua formarum quas recipit. si ergo eadem esset receptio intellectus possibilis, & materiæ primæ: nec intellectus possibilis cognosceret formas receptas: quod est falsum.

5 Amplius, impossibile est esse in corpore virtutem infinitam, vt probatur ab Aristotele in octauo Physic. intellectus igitur possibilis est quodammodo virtutis infinitæ. Iudicamus enim per ipsum res infinitas secundum numerum inquantum per ipsum cognoscimus vniuersalia, sub quibus comprehenduntur particularia infinita in potentia. non est igitur intellectus possibilis virtus in corpore. Ex his autem motus est Auerrois, & quidam antiqui, vt ipse dicit, ad ponendum intellectum possibilem, quo intelligit anima, esse separatum secundum esse à corpore, & non esse formam corporis. 8. tex. cō. 78. Auer. 3. de anima cō. 5.

Sed quia hic intellectus nihil ad nos pertineret, nec per ipsum intelligeremus nisi nobiscū aliquo modo cōiungeretur: determinat etiam modum quo continuatur nobiscum, dicens quòd species intellecta in actu, est forma intellectus possibilis: sicut visibile in actu, est potentia formæ visiuæ. vnde ex intellectu possibili & forma intellecta in actu, fit vnum. cuicunque igitur coniungitur forma intellecta prædicta, coniungitur intellectus possibilis. coniungitur autem nobis mediante phātasmate, quod est subiectum quoddam illius formæ intellectæ. per hunc etiam modum intellectus possibilis nobiscum

Improbatio. nobiscum continuatur. Quòd autem hæc friuola sint & impossibilia, facile est videre: habens enim intellectū est intelligens: intelligitur autem id, cuius species intelligibilis intellectui vnitur. per hoc autem quòd species intellectualis intellectui vnita est in homine per aliquē modum, non habebit homo quòd sit intelligens, sed solùm quòd intelligatur ab intellectu separato.

2 Præterea, si species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut species visibilis in actu est forma potentiæ visiuæ ipsius oculi: species autem intellectualis sic se habet ad phantasmata, sicut species visibilis in actu ad coloratum, quod est extra animam (& hac similitudine ipse vtitur, & etiam Arist.) similis igitur continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma quod in nobis est, & potentiæ visiuæ ad colorem qui est in lapide. hæc autem continuatio non facit lapidem videre, sed solùm videri. ergo & prędicta continuatio intellectus possibilis nobiscum non facit nos intelligere, sed intelligi solùm. planum autem est quòd propriè & verè dicitur quòd homo intelligit. non enim naturam intellectus inuestigaremus, nisi per hoc quòd nos intelligimus. non igitur sufficiens est prędicta continuationis modus. †2. de anima te. cō. 4. & infrà.

3 Adhuc, omne cognoscens per virtutem cognoscitiuam, coniungitur obiecto, & nōn econuerso: sicut & operans omne per virtutem operatiuam coniungitur operato. homo autem est intelligens per intellectum, sicut per virtutem cognoscitiuam. non igitur per formā intelligibilem intellectui, sed magis per intellectum intelligibilis coniungitur.

4 Amplius, id quo aliquid operatur, oportet esse formam eius: nihil enim agit nisi secundum quòd est actu. actū autem non est aliquid, nisi per id quod est forma eius. vnde & Aristoteles probat animam esse formam, per hoc quòd animal per animam viuit & sentit: homo autem intelligit, & non nisi per intellectum. vnde & Aristoteles inquirens de principio quo intelligimus, tradit nobis naturam intellectus possibilis. oportet igitur intellectum possibilem formaliter vniri nobis & non solùm per suum obiectum.

5 Pręterea, intellectus in actu, & intelligibile in actu, sunt vnum: sicut sensus in actu, & sensibile in actu. non autem intellectus in potentia, & intelligibile in potentia: sicut nec sensus in potentia, & sensibile in potentia. species igitur rei secundū quòd est in phantasmatibus, non est intelligibilis actu. non enim sic est vnum cum intellectu in actu, sed secundum quòd est à phantasmatibus abstracta: sicut nec species coloris est insensata in actu secundum quòd est in lapide, sed solùm secundum quòd est in pupilla. sic autem solùm continuatur nobiscum species intelligibilis secundum quòd est in phantasmatibus secundum positionem prædictam. non igitur continuatur nobiscum secundum quòd est vnum cum intellectu possibili, vt forma eius, cui nō potest esse medium quo continuetur intellectus possibilis nobiscum: quia secundum quòd continuatur cum intellectu possibili, non continuatur nobiscum, nec econuerso.

6 Patet autem eum qui hanc positionē induxit, æquiuocatione deceptū fuisse. colores enim extra animam existentes, præsente lumine sunt visibiles actu, vt potentes mouere visum: non autē vt actu sensata, secundum quòd sunt vnum cum visu in actu: & similiter phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, vt possint mouere intellectum possibilem: nō autem vt sint intellecta actu, secundum quòd sunt vnum cum intellectu possibili facta in actu.

7 Item, vbi inuenitur altior operatio viuentis, ibi inuenitur altior species vitæ correspondens illi actioni. in plantis enim inuenitur sola actio ad nutritionem pertinens: in animalibus autē inuenitur altior actio, scilicet sentire & moueri secundū locū. vnde & animal viuit altiori specie vitę. sed adhuc in homine inuenitur altior operatio ad vitā pertinens quā in animali, scilicet intelligere. ergo homo habebit altiorem speciē vitę: sed vita est per animā: habebit igitur homo altiorē animam qua viuit, quàm sit anima sensibilis. nulla autem est altior quàm intellectus. est igitur intellectus anima hominis, & per consequens forma ipsius.

8 Adhuc, quod consequitur ad operationem alicuius rei, non largitur alicui speciem: quia operatio est actus secundus: forma autem per quā aliquid habet speciem, est actus primus: vnio autem intellectus possibilis ad hominem secundum positionem prædictam consequitur hominis operationē. fit enim mediante phantasia, quæ secundum Philosophum† est motus factus à sensu secundum actum. ex tali igitur vnione non consequitur homo speciem. non igitur differt homo specie à brutis animalibus per hoc quòd est intellectum habens. †2. de anima te. cō. 160.

9 Amplius, si homo speciem sortitur per hoc quòd est rationalis, & intellectum habens: quicunque est in specie humana, est rationalis, & intellectum habens: sed puer etiam antequam ex vtero egrediatur, est in specie humana: in quo tamen nōdum sunt phantasmata, quæ sunt intelligibilia actu: non est igitur homo intellectum habens, per hoc quòd intellectus continuatur homini mediante specie intelligibili: cuius subiectum est phantasma.

Super cap. 59.

POstquam san. Tho. contra positiones Platonis disputauit, incipit contra errorē Auerrois disserere. Circa quod tria facit. Primò ponit fundamēta positionis, secundò ipsam positionē declarat, tertiò contra ipsam arguit. Quātum ad primum inquit, quòd fuerunt & alii alia adinuētione vtentes in sustinēdo quòd substantia intellectualis non possit corpori vniri vt forma: Qui scilicet dicunt q. intellectus possibilis est quædā substantia separata nō cōiuncta nobis vt forma. Hæc opinio est Auerrois tertio de anima commen. 5. & multis aliis in locis eamque etiam antiquis ipse philosophis asscribit. hanc autem positionem & fictionem suam, & ex quibusdam Arist. verbis, & ex quibusdam friuolis rationibus nititur confirmare. Primò, quia Aristot. de hoc intellectu loquens dicit, quòd est separatus, & immixtus corpori, & simplex & impassibilis. Secundò, quia si esset mixtus alicui corpori, & similiter si esset forma alicuius corporis, haberet de se aliquam formā seu naturam de rebus sensibilibus, quia cum ex materia & forma fiat vnum, oportet quòd forma participet aliquid de natura eius cuius est forma, hoc autem si esset non posset aliàs naturas sensibiles intelligere, vt ex demonstratione Arist. patet. Tertiò: quia tunc intellectus receptio, & receptio materiæ primæ, essent eiusdem generis, & sic reciperet formas vt indiuiduales. patet consequentia, quia forma corporis nō recipit aliquid absq; sua materia. Quartò, quia sequeretur q. nō cognosceret formas receptas sicut nec materia prima. Quintò, quia intellectus possibilis est quodā modo virtutis infinitæ, cùm per ipsum iudicemus infinita secundum numerum contenta sub vniuersalibus: impossibile est autem esse in corpore virtutem infinitam.

Quantum ad secundū, quia hic intellectus nihil ad nos pertineret, nec per ipsum intelligeremus, nisi nobiscum aliquo modo coniungeretur: ostendit Sa. Th. modum quo Auer. posuit ipsum intellectum nobis cōiungi, vt per ipsum dicamur intelligere. Inquit enim quòd cùm species intellecta in actu, ex qua & intellectu possibili fit vnum, vniatur nobis per phantasma, eò quòd phantasma sit subiectum quoddam illius formæ, & ipsum intellectum possibilem oportet nobis mediante phantasmate vniri.

ADVERTE cùm inquit Com. phantasma esse subiectum formæ intellectæ, quòd non accipit subiectum pro subiecto inhærionis, cùm enim inhæreat vt forma ipsi intellectui possibili, non potest esse subiectuè per modū inhærentiæ in phantasmate, etiam quia quandiu est in phantasmate, est tantùm intellecta in potentia, non intellecta in actu, fed nomine subiecti intelligit fundamentum & originem. est enim phantasma fundamentum formæ intellectæ, vnde habet vt naturæ intellectæ proportionetur. ex hoc enim hæc species, puta equi est naturæ equi proportionata, quia repræsentat vniuersaliter naturam equi quam eius phantasma in nobis existēs particulariter repræsentat.

CIRCA istam positionem Auerro. considerandum, quòd quidam antiquiores Auerroistæ videntes difficultates maximas quæ in hac defensanda positione occurrebant, dixerunt non esse mentē Auer. vt intellectus vniatur nobis tantùm per phantasmata ad intelligendum, vt sibi falsò imponit sanct. Tho. sed quòd vniatur nobis secundum esse, licet in omnibus hominibus vnus numero sit. Hoc autem esse de mente eius ostendunt ex multis, sed maximè ex verbis eius. 10. Ethicor. vbi ait, quòd existentia cuiuscunque hominis inquantum homo, est per hanc substantiam quæ est intellectus nominatus, cum sit melius & honorabilius quod est in eo. Ité ex tertio de anima com. 20. vbi ait, quòd intellectus potentialis prima continuatione continuatur nobis per naturā. Item ex septimo metaphisicæ com. 12. vbi ait hominem componi ex animalitate & rationalitate. Sed quòd hoc non sit ad mentē Auerrois, ad præsens sufficiat ostendere, primò ex verbis eius tertio de anima cōmen. 5. Cùm enim apud ipsum vnus numero sit intellectus omnium hominum, sequitur si vniatur homini secundum esse, quòd sit vnum esse omnium hominum, & sic habebit efficaciam ratio quam contra se facit tertio de anima commento 5. scilicet quòd tu esses per esse mei, & ego per esse tui, sed ipsam reputat Auerrois inefficacem, vnde nec eam dignatur soluere. ergo oportet dicere vt hoc esse. Secundò in eodem tertio com. 36. sic ait: Intellectus materialis non copulatur nobis cum per se & primò, sed non copulatur nobis cum nisi per suam copulationem cum formis imaginabilibus. ergo secundum ipsum non vniuntur nobis secundū esse, sic enim non cōpularetur nobiscum solùm per copulationem cum formis imaginabilibus. An intellectus secundū Auerroē vniatur nobis secundū esse.

Universidad de Deusto
Biblioteca

rem sui cum formis imaginalibus. Tertiò, primò metaphisicę com.33. inquit, quòd impossibile est formas remanere, & deficere res quarum sunt formæ, quoniam tunc non esset generatio neque corruptio: sed deficiente individuo adhuc remanet intellectus. ergo secundum ipsum, intellectus non est forma dans esse individuo. Posset ex aliis locis hoc ipsum cõfirmari: sed quoniã est quæstio hæc ab aliis discussa, & viri summæ authoritatis, vt Albertus, S. Tho. Scotus, atq; alii plerique Auerrois pertinacissimi sectatores, hoc ipsi attribuunt: iccirco non est mihi hoc loco vlterius circa mentẽ Auer. immorandũ. Quod autem primò ex decimo Ethicorum obiiciunt, nõ cogit. dici enim potest primò, q. ibi Commentator loquitur non secundum propriam, sed secundũ vulgi opinionem. Secundò dici potest, quòd loquitur non de existentia hominis substantiali, secundum quam dicitur homo esse in rerum natura, (hæc enim secundum ipsum homini per cogitatiuam conuenit) sed de existentia in ordine ad operationem, quæ est intelligere: inquantum enim homo habet hanc operationem quæ est intelligere, vnitur sibi intellectus, eo modo quo formam habens, in aliquo fundamentũ dicitur vniri fundamento ipsius formę: aut etiam eo modo quo ars vnitur instrumento. principale autem ex quo homo intelligit, est intellectus: sicut principale ex quo instrumentum artis operatur, est ipsa ars: & sic dicitur q. existentia hominis inquantum homo est .i. existentia & esse hominis, vnde habet vt possit intelligere, conuenit sibi per intellectum, quia honorabilius ens est intellectus vnitus homini, & sibi tanquam principaliori attribuitur actio intelligendi, homini autem sicut instrumento. Potest etiam tertiò dici q. existentia hominis conuenit sibi per intellectum extrinsecè tantùm, non autem essentialiter & intrinsecè, licet aliquam cum homine intellectus habeat vnitatem. Non cogit etiam quod secundò obiicitur. Dicitur enim quòd loquitur de continuatione potentiali: talis enim continuatio est prima, & est naturalis. Potest etiam dici, quòd primam, continuationem vocat illam quæ est ratione primorum principiorum. cùm enim primorum principiorum notitia sit nobis naturaliter inserta, vnio intellectus nobiscum ad ea principia intelligenda naturalis erit.

Ad tertiam authoritatem potest primò dici, quòd per rationalitatem accipit virtutem cogitandi. cogitatiua enim ratio particularis dicitur. Potest secundò dici, q. per rationalitatem intelligit quidem virtutem ad intelligẽdum: sed per hoc non sequitur intellectũ vniri nobiscum secũdum esse. per cogitatiuam enim homo est natus intelligere tãquam per instrumentum intellectus possibilis, siue tanquam per id ex quo homo habet vt continuari possit cum intellectu, quomodo dicitur 12. Metaph. co. 38. q. hominis forma inquantum est homo, non est nisi per continuationem eius cum intellectu. vnde & per cogitatiuam homo intrinsecè & essentialiter secundum ipsum à brutis differt, per intellectum autem extrinsecè, inquantum per cogitatiuam non est natus homo intelligere, nisi inquantum nata est vt sibi intellectus possibilis copuletur. Quantum ad tertiam partem arguit S. Th. contra hanc Auerrois fictionem, & primò absolutè ipsam impugnando, secundò, ostendendo ipsam dictis Arist. repugnare. c. 61. Quantum ad primum arguit ex duplici via. Prima sumitur ex ipsa hominis operatione, quæ est intelligere. secunda ex natura atque specie hominis, & incipit in septima ratione huius capitis. In prima via supponitur tanquam manifestum, q. homo intelligat. hoc enim vnusquisq, in seipso experitur: ostendit autẽ quòd propter coniunctionem intellectus cum phantasmate non potest dici homo intelligere, si ponatur intellectus subsistantia ab homine secundum esse separata: & argumtur primò sic: Id quod habet intellectum, est intelligens: & id intelligitur, cuius species intelligibilis intellectui vnitur. ergo ex hoc q. species vnita intellectui est aliquo modo in nobis. s. per phantasma in quo habet veritatis fundamentum, nõ sequitur quòd homo intelligat, sed quòd intelligatur.

ADVERTE fundamentũ huius primæ rationis esse, (vt patet in quæstionibus de anima art. 2.) q. non est aliquid cognoscitiuũ ex hoc quòd adest ei species cognoscibilis, sed ex hoc q. adest ei potentia cognoscitiua. ex hoc autem quòd species intelligibilis aliquo modo vnitur homini ratione phãtasmatis, nõ adest homini virtus cognoscitiua, sed tantùm ipsa species intelligibilis, cùm intellectus remaneat secundum esse ab homine separatus. icirco ex tali vnione intellectus nobiscum ratione phantasmatis, non sequitur quòd homo sit intelligens, sed magis quòd intelligatur, cùm species sui phantasmatis sit vnita intellectui.

Secundò, & est declaratio quædam & explicatio præcedentis rationis, similis continuatio est intellectus possibilis per formã intelligibilem ad phantasma quod in nobis est, & potentiæ visiuæ ad colorem qui est in lapide: sed hæc continuatio non facit lapidem videre, sed videri. ergo & dicta continuatio intellectus nobiscum non facit nos intelligere, sed solum intelligi. ergo non est sufficiens prædictus continuationis modus, consequentiæ notæ cum minori. maior autẽ probatur ex comparatione qua vtitur & ipse Auerrois & Aristot. scilicet quòd sic se habet species intelligibilis ad phantasmata, sicut species visibilis in actu ad coloratum extra animam. Ad hanc rationem duplicitèr secundum Auerroistas respondeti potest. Primò, quòd ratio supponit falsum, scilicet q. ideo intellectus dicatur nobis copulari, quia ipse intelligat phantasma quod in nobis est, hoc enim non est ad mentem Auer. sed ideo secũdum ipsum dicitur intellectus nobiscum copulari, quoniã idem cognoscitur ab intellectu & à nostra cogitatiua, sed ab intellectu quidem vniuersaliter, à cogitatiua autem particulariter: se habent enim sicut ars & securis, quæ in vna operamentaliter. Vnde comparatio adducta licet sit quantũ ad aliquid conueniens, & ratione illius sit ab Arist. assumpta: non tamen quantum ad omnia conueniens est: & ideo dicitur quòd maior adductæ rationis est falsa: non enim cõtinuatur visus cum colorato ratione operationis circa idem obiectum, sicut intellectus possibilis cum phantasmate. Secundò, respondeti potest, quòd secundum Auer. non habet homo ex illa sola vnione cum phantasmate, vt intelligat, sed ex assistentia intellectus ad corpus humanum tanquam ad proprium mobile essentialiter sibi correspondens, sicut se habet intelligentia ad orbem. vnde verum est dicere ex tali vnione quòd Sortes intelligit, sicut quòd cælum mouet se.

De copulatione intellectus nobiscũ per phãtasmata apud Auer.

SED contra primam harum responsionum arguitur. primò, quia non videtur assignari continuatio intellectus nobiscum per phantasma ad mentem Commentatoris, scilicet quia cogitatiua & intellectus conueniant in vna operatione. Assignans enim Auer. 2. de anima modum continuationis, inquit q. ideo continuatur nobis intellectus, quia species intelligibilis quæ est in intellectu, habet duplex subiectum. s. intellectum ipsum, & phantasma in nobis existens. ex quibus patet quòd nõ ponit continuationem intellectus nobiscum, quia idem cognoscatur ab intellectu per speciem intelligibilem, & à cogitatiua per formam imaginatam: sed quia per speciem intelligibilẽ fit aliqua colligatio intellectus nobiscum, eò quòd illa in nobis habeat subiectum. s. phantasma, sicut habet pro subiecto intellectũ, licet alio et alio modo. intellectus enim est eius subiectum per modum inhæsionis, phãtasma autẽ eò q. eius veritatẽ fundet. Secundò ergo hanc continuationem procedit ratio, nõ secundũ illam quòd intellectus cognoscat phãtasma in nobis existẽs: & maior assumpta est vera. sicut enim species intelligibilis habet duplex subiectum, ita & species visibilis. s. potentiã visiuã, & colorẽ à quo causatur: & ideo vtrobique similis est continuatio. Ex quo patet responsionẽ neq; ad mẽtem rationis datã esse, neq; ad mentẽ Com. Secundò, esto quòd cõtinuationẽ illam intendat Auer. quã respondẽdo ponit, sequitur q. homo nihil vniuersaliter ex illa vnione cognoscat: (cuius oppositũ vniuersaq; experimur) & per consequens homo non intelliget, cùm intelligere vniuersalium sit probatur consequ. Continuatur nobiscum intellectus, quia idem comprehẽsum est ab intellectu & cogitatiua, ab intellectu vniuersaliter, à cogitatiua particulariter. sed intellectus nihil est homini, imò est secundum esse ab ipso separatus. ergo per hoc q. intellectus id quod cogitatiua cognoscit particulariter, ipse vniuersaliter intelligat, non sequitur q. homo vniuersaliter intelligat, sed tantùm particulariter comprehendat per suam virtutẽ cogitatiuã: sicut per hoc quòd deus vniuersaliter cognoscat, quod nos particulariter appræhendimus, non sequitur nos vniuersaliter intelligere. Tertiò, vnio duorũ cognoscentium in aliquo extrinseco obiecto, non facit vt eadem numero cognitio vnius sit alterius cognitio. idem enim à diuersis potest simul diuersis cognitionibus appræhendi. ergo quòd idem ab intellectu & cogitatiua hominis comprehendatur, non facit vt homo cogitans eadem intellectione intelligat qua ipse intellectus. ergo quum non possit dici alia operatione intelligere, quum intelligere sit solius intellectus operatio, sequitur quòd per talem continuationem nullo modo potest dici homo intelligens.

Quarto, intelligere non est per organũ corporeum. ergo non conueniunt intellectus & cogitatiua in comprehensione eiusdem, ita quòd intellectus sit principale agens sicut ars, & cogitatiua quæ est in organo corporeo, sicut instrumentum.

Contra secundam responsionem arguit sanctus Thomas prima quæst. 76. & in tractatu de vnitate intellectus, nonnullis rationibus quæ ab aliis Thomistis sunt explanatæ, ideo non oportet nos in ea improbanda vlterius immorari.

Tertiò, arguitur ad conclusionem. Homo est intelligens per intellectum sicut per virtutem cognoscitiuam: ergo non per formam intelligibilem coniungitur intellectui, sed econuerso per intellectum coniungitur intelligibili. ergo malè dicitur quòd homo coniungitur intellectui ratione speciei intelligibilis fundatæ in phantasmate. probatur consequentia, qua cognoscens per virtutem cognoscitiuam coniungitur obiecto, & non econuerso per obiectum coniungitur virtuti cognoscitiuæ, sicut omne corpus per virtutẽ operatiuam coniungitur operato.

Quartò, Homo intelligit, & non nisi per intellectum. ergo oportet ipsum vniri nobis formaliter, & non solùm per suum obiectum: probatur consequẽtia, quia id quo aliquid operatur, oportet esse formã eius, quod probatur, tum per formam, tum quia Arist. per illud probat secundo de anima tex. 24. animam esse formam.

CIRCA hanc propositionem, Id quo aliquid operatur, est forma eius, dans scilicet esse illi: attendẽdum quòd habet veritatem de eo quo primò aliquid operatur, si ab operante sit distinctum, vt patet ex philosopho loco prẽallegato. Dicitur autem quo primò aliquid operatur, id cui conuenit vt sit quo aliquid operatur, & non conuenit sibi per aliquid aliud vt sit tale: imò si alicui hoc conuenit, vt scilicet sit quo aliquid operatur. conuenit ei per ipsum. ad hunc sensum propositio est verissima, quia primum principium quo aliquid operatur, necesse vt est actuet operantem, cùm nihil agat nisi secundum q. est in actu, habet etiam vniuersaliter veritatem de eo quo aliquid operatur tanquam potentia operatiua. Et per hoc excluditur obiectio quæ posset fieri de diuina essentia vnita intellectui beatorum. per ipsam enim intellectus beati videt diuinam essentiam, & sic per ipsam beatus operatur, & tamẽ non informat intellectum secũdum esse. Constat enim quòd non est id quo primo neque quo tanquam virtute intellectiua beatus videt diuinam essentiam: intellectus autem est virtus ipsa intellectiua. Supponit enim diuina essentia, vt supplet vicem speciei intelligibilis, & animam & intellectum, per quem anima est capax diuinæ visionis, & lumen gloriæ eleuans intellectum. diuina autem essentia supplet vicem speciei intelligibilis ex qua ipsa visio speciem sumit, vt sit talis rei intellectio. Nam cùm species intellectualis det esse quoddam immateriale & accidentale intellectui, & sit ei principium intelligendi tanquam perficiens ipsum ad intelligendum, diuina essentia supplet vicẽ speciei non quantũ ad primum, sed quantum ad secundum, vt ostenditur inferius in tertio libro.

Quid operatur est forma eius.

CIRCA illam propositionem, homo intelligit, & nõ nisi per intellectũ: attende, quòd per dictionem illam exclusiuam non excluditur species intelligibilis, sed excluditur alia virtus siue aliud quo primò homo intelligat. nullo enim alio tanquã prima virtute intelligẽdi homo intelligit quã intellectu, nõ faciendo distinctionem pro nunc inter intellectũ & animam intellectiuam.

AD hanc rationem ab Auerroistis respondetur negando eius fundamentum, scilicet id quo aliquid operatur, est forma eius, si intelligatur de forma dante esse. non enim oportet quo aliquid operatur, dare esse operãti, sed sufficit vt sit operãs intrinsecũ: & cùm probatur, quia oportet vt agens sit actu per id quo operatur, non est autem in actu per illud, nisi vniatur sibi secundum esse: respondetur, quòd compositum esse in actu per aliquid potest esse, aut quia esse vnius partis recipiatur in alia, sicut esse formę recipitur in materia: aut quia id quod alteri vnitur, sit ens actu in se, modò non oportet vt id quod operatur per aliquid, sit in actu per ipsum primo modo, sed sufficit vt sit per ipsum in actu altero illorum modorum. Contra hanc responsionem arguitur vt arguebamus in quæstionibus nostris de anima. Primò, quia apud philosophos nunquam reperitur ideo vnum dici per aliquid fieri actu, quia illud existens per se actu, vnitur sibi ad operandum, cùm enim esse actu, opponatur ei quod est esse in potentia, sicut non dicitur aliquid esse in potentia ad formam, quia ipsa forma nata est sibi vniri alio modo quàm per esse, sed quia natum est per ipsam formam habere esse (per hoc enim cognoscitur differentia materiæ à forma, & naturam eius esse puram potentiam, quia videlicet nata est à formis actuari secundum esse) ita & aliquid esse actu, per formam, erit nõ tantum vniri sibi formam per se actu existentem sed per ipsam habere esse.

Secundò, quia ratio Aristotelis ad probandum animam esse formam dantem esse corpori, erit vana, & vniuersaliter de nulla forma ex operationibus probari poterit quòd det esse operanti. Poterit enim dici quoniam id quo primò mouemur, sentimus &c. non est forma dans esse operanti, sed q. ipsa in se actu exi-

actu existens vnitur corpori vt motor: & sic non oportet animam corpus informare. Confirmatur, quia tunc secundum hanc responsionem, cùm plures trahunt nauim, poterit dici quòd vnus est actu per alium, & quòd operatur inquantum est actu per illum quod ab omni philosophia est alienum.

Quinto, Species intelligibilis secundum quòd est in phantasmatibus, non est intelligibilis actu, sicut nec species coloris est sensata in actu secundum quòd est in lapide, & per consequens non est vnum cum intellectu possibilis quia intelligibile in actu est vnum cum intellectu in actu, non autem intelligibile in potentia cum intellectu in potentia. ergo non continuatur nobiscum secundum quòd est in intellectu possibili. ergo non potest esse medium quo continuetur nobiscum intellectus possibilis. probatur prima consequentia, quia secundum positionẽ prædictam, sic solùm continuatur nobiscum species intelligibilis, secundum quòd est in phantasmatibus. Secunda quoq; consequentia probatur, quia sic talis species secundum q. continuatur cum intellectu possibili, non continuatur nobiscum, nec econuerso. Subiungit autem S. Th. authorem huius positionis per æquiuocationem deceptum esse, quia cùm dupliciter dicatur actu intelligibile, aut. 1. quia potest mouere intellectũ possibilẽ, aut quia est intellectum in actu tanquam factum vnum cum intellectu possibili in actu, sicut dicitur visibile actu, aut quia potest mouere visum, sicut colores præsente lumine, aut quia est actu sensatum, secundum quòd est vnum cum visu in actu, sicut species visibilis, non distinxit hæc positio vnum modum ab alio, sed existimauit in ipso phantasmate esse formam actu intellectam, quia lumine intellectus agentis possunt phantasmata mouere intellectum: & ideo cùm intellectum in actu sit vnitum intellectui, existimauit per talem formam fieri copulationem inter intellectum & hominem, tanquam per medium quoddam & vinculum vniens.

ATTENDENDVM hoc loco, quòd dicitur forma intellecta in actu, aut sensata in actu, quando vnitur actu intellectui aut sensui, & illi suum obiectum repræsentat aut actu perfecto, aut habitualiter. hoc autem est quando est actualiter forma intellectus aut sensus. nam dum est ab intellectu aut sensu separata, non est vnum cum intellectu aut sensu, nec illi suum obiectum repræsentat. & ideo videtur hic Sa. Th. nullam ponere differentiam inter formam secundum q. est intellecta aut sensata in actu, & ipsam vt est vnita intellectui aut sensui. Ex quo patet quòd aliud est dicere (si propriè loquatur) formam esse actu intelligibilem aut sensibilem, & ipsam esse actu intellectam, aut sensatam. dicitur enim esse actu intelligibilis, aut sensibilis, quando habet esse secundum quòd potest intellectum aut sensum mouere, causando in ipso formam intellectam aut sensatam in actu: & sic colores extra existentes præsente lumine dicuntur actu visibiles, quia secundum esse quod habent extra, assistente lumine possunt inquere sensum: res autem materiales secundum esse naturale non sunt actu intelligibiles: quia secundum illud non possunt mouere intellectum, sed secundum quòd per phantasma sunt in phantasia præsente lumine intellectus agentis sunt actu intelligibiles, quia per lumẽ intellectus agentis possunt mouere intellectũ possibilem. Dicitur autẽ intellecta actu aut sensata, quia est actualiter vnita intellectui, aut sensui, & illi actualiter obiicitur, aut perfectè, aut habitualiter, vt accidit in intellectu.

SED ad hanc rationem S. Thomæ posset dici quòd procedit ex malo intellectu positionis Cõmentatoris. Non enim ideo ponit Commentator fieri continuationem intellectus nobiscum per speciem intelligibilem, quasi eadem numero species quæ actuat intellectum, actuet etiam phantasma, vt videtur ratio supponere: sed quia species existens in intellectu habet fundamentum in phantasmate: & illud aliquo modo repræsentat: & sic intellectus continuatur phantasmati, sicut spectulum continuatur homini cuius species resultat in speculo.

CONTRA hanc responsionem arguitur ex doctrina sancti Thomæ in tractatu de vnitate intellectus, quia non poterit saluari aliquo pacto ex hoc vnionis modo id quod intendit Commentator. Vult enim ostendere quòd non obstante separatione intellectus, secundum esse potest homini attribui quòd intelligat propter continuationem intellectus cum phãtasmate. hoc autem nullam habet apparentiam posito illo modo vnionis. non enim propter eam continuationẽ quã habet speculi cũ homine sequitur vt homo habeat speculi actionẽ, quæ est repræsentare. ergo ad hoc vt aliquid apparentiæ habeat sua positio, oportet vt intelligamus eã vnionẽ intellectus cũ phantasmate per speciẽ, sic quòd species sit actu in intellectu, & sic etiã in phantasmate: quamuis sic etiam ipsa positio veritatem non contineat, vt est ostensum.

Sextò, in homine est altior operatio vitæ quã in animali, quæ est intelligere. ergo homo habet altiorem speciẽ vitæ quã sit vita animalis. ergo habet altiorem animam qua viuit, quã sit anima sensibilis. ergo intellectus est anima hominis, & per consequens eius forma. antecedẽs patet ex confessione omnibus. consequentia verò prima probatur, quia vbi inuenitur altior operatio viuentis, ibi inuenitur altior species vitæ correspondens illi actioni, vt patet comparando animalia ad plantas. Secunda quoque probatur, quia vita est per animam. vltima autem patet, quia nulla anima est altior sensibili quàm intellectus. i. quàm anima intellectiua.

ADVERTE quòd contra hãc rationẽ instari nõ potest dicendo quòd intelligere apud S. Th. non est ab anima actiuè, sed ùtùm passiuè, ab obiecto autem actiuè, vt falsò ascribere videtur sibi Scotus 4. sen. 43. q. 2. Non enim apud S. Th. intellectus merè passiuè concurrit ad intellectionẽ, sed etiã aliquo modo actiuè, inquantũ ipsam elicit intellectionẽ, licet hoc non possit nisi recipiendo speciem ab obiecto, quod est quoddam pati. Sed de hoc satis in superioribus est dictum. Quantum ad secundam viam arguitur primò ex hac septima ratione sic. Sequitur enim quòd homo nõ differt à brutis per hoc quòd est intellectũ habens, hoc est manifestè falsum. ergo &c. probatur consequentia, quia si sit intellectus separatus secundũ esse ab homine, vnitus autem tantùm modo prædicto, homo non fortietur speciem per vnionem ad intellectum, sed tantùm per formã sensibilem, quia talis vnio consequitur hominis operationem, cùm consequatur phantasiam quæ est motus factus à sensu secundum actum. quod autem consequitur ad operationem alicuius rei, non largitur ei speciem: nam operatio est actus secundus. forma autem per quam aliquid speciem habet, est actus primus. Octauò, eadem via arguitur. Si homo fortitur speciem per hoc quòd est rationalis, & intellectum habens, quicunque est in specie humana, est rationalis, & intellectum habens: puer etiam antequam egrediatur ex vtero, erit rationalis, & intellectũ habẽs. cùm sit in specie humana, & tamen in ipso nondum sunt phantasmata. ergo non erit homo rationalis, & intellectum habens propter dictam continuationem.

ADVERTE circa hanc rationẽ, quòd antecedẽs conditionalis accipit ret specie à brutis per hoc quòd est ipsum esse rationalem, & habere intellectum, ad quod tanquam ad inconueniens in præcedenti ratione deduxerat.

Quòd homo non fortitur speciem per intellectum passiuum, sed per intellectum possibilem. Cap. 60.

HIs autẽ rationibus obuiatur secundum prædictam positionem. Dicit enim prædictus Auer. quòd homo differt specie à brutis per intellectum quem Arist. vocat passiuum, qui est ipsa vis cogitatiua, quæ est propria homini: loco cuius alia animalia habent quandam æstimatiuam naturalem. Huius autem cogitatiuæ virtutis est distinguere intentiones indiuiduales, & comparare eas adinuicem: sicut intellectus qui est separatus & immixtus, comparat & distinguit inter intentiones vniuersales: & quia per hãc virtutem simul cum imaginatiua & memoratiua præparantur phantasmata vt recipiant actionem intellectus agentis, à quo fiunt intelligibilia actu, sicut sunt aliquæ artes præparantes materiam artifici principali: ideo prędicta virtus vocatur nomine intellectus & rationis. de qua medici dicũt quòd habet sedem in media cellula capitis: & secundum huius dispositionem virtutis differt homo vnus ab alio in ingenio, & in aliis quę pertinent ad intelligendum: & per vsum huius & exercitium acquirit homo habitum scientiæ: vnde habitus scientiarum sunt in hoc intellectu passiuo sicut in subiecto: & hic intellectus passiuus à principio adest puero, per quem sortitur speciem humanã antequam actu intelligat. Quòd autem hæc sint falsa, & abusiuè dicta, euidenter apparet. operationes enim vitæ cõparantur ad animã vt actus secundi ad primum, vt patet per Philosophum in tertio de anima. actus autem primus in eodem præcedit tempore actum secundum: sicut scientia est ente considerare. in quocunque igitur inuenitur aliqua operatio vitæ, oportet imponere aliquã partem animæ quæ cõparatur ad illam operationem, sicut actus primus ad secundum. sed homo habet propriam operationem supra alia animalia. s. intelligere & ratiocinari, quæ est operatio hominis inquantum homo est, vt Arist. dicit in 1. Etic. † ergo oportet in homine ponere aliquod principium quod propriè dat speciem homini: quod se habeat ad intelligere sicut actus primus ad secundum. hoc autem nõ potest esse intellectus passiuus prædictus: quia principium prædictæ operationis oportet esse impassibile, & non mixtum corpori, vt Philosophus probat†. cuius contrarium apparet de intellectu passiuo. non igitur est possibile quòd per virtutem cognitiuam quę dicitur intellectus passiuus, homo speciẽ fortiatur per quam ab aliis animalibus differat.

Positio Auerr. 2. de anima cõ. 5.

Hoc habetur ab Auer. vbi supra, cõ. 6.

Improbatio prædictionis te. com. 5.

† cap. 9.

† 3. de anima, tex. 6. 6.

2 Adhuc, quod est passio partis sensitiuæ, non potest ponere in altiori genere vitæ quàm sit vita sensitiua: sicut quod est passio animæ nutritiuæ, non ponit in altiori genere vitæ quàm sit vita nutritiua. Constat autem quòd phantasia & huiusmodi potentiæ quæ ad ipsam consequuntur, vt memoratiua & consimiles, sunt passiones partis sensitiuæ, vt probat Philosophus in lib. de memoria: non igitur per prædictas virtutes vel aliquas earum animal aliquod potest poni in altiori genere vitæ, quàm sit anima sensitiua. Homo autem est in altiori genere vitæ, quod patet per Philosophum in secundo de anima, † qui distinguens genera vitæ, superaddit intellectiuum (quod homini attribuit) sensitiuo: quod attribuit communiter omni animali: non igitur homo est viuens vita sibi propria per virtutem cogitatiuam prædictam.

† te. cõ. 14. & infra.

3 Amplius, omne mouens seipsum, secundum quòd probat Philosophus in octauo Physicorum, † componitur ex mouente & moto. homo autẽ, sicut & alia animalia, est mouens seipsum: ergo mouẽs & motum sunt partes ipsius. primum autem mouens in homine est intellectus: nam intellectus suo intelligibili mouet voluntatem. Nec potest dici quòd solus intellectus passiuus sit mouens: quia intellectus passiuus est solùm particularium. in mouendo autem accipitur vniuersalis opinio quod est intellectus possibilis; & particularis, qui potest

† te. cõ. 40.

Universidad de Deusto
Biblioteca

esse intellectus passiui, vt patet per Arist. in 3. de anima, & in 7. Ethic. ergo intellectus possibilis est aliqua pars hominis, & est dignissimũ & formalissimũ in ipso: ergo ab eo speciem sortitur, & non ab intellectu passiuo.

†3.de anima,tex. cõ. 58.7.Eth. c.5.

4 Adhuc, intellectus possibilis probatur non esse actus corporis alicuius propter hoc quòd est cognoscitiuus omnium formarum sensibilium in vniuersali. nulla igitur virtus cuius operatio se extendere potest ad vniuersalia omnium formarũ sensibilium, potest esse actus alicuius corporis: voluntas autem est huiusmodi. omnium enim eorum quæ intelligimus, possumus habere voluntatem, saltem ea cognoscendi: apparet etiam actus voluntatis in vniuersali. odimus enim (vt dicit Arist. in sua rethorica) in vniuersali latronum genus: irascimur autem particularibus tantùm. voluntas autem non potest esse actus alicuius partis corporis: nec conse qui aliquam potentiam quę sit actus corporis. omnis autem pars animæ est actus alicuius corporis præter solũ intellectum propriè dictum. igitur voluntas in intellectiua parte est. vnde & Ari. dicit in 3. de anima, quòd voluntas in ratione est, irascibilis autem & concupiscibilis in parte sensitiua, propter quod & actus concupiscibilis & irascibilis cum passione sunt: non autem actus voluntatis, sed cum electione. voluntas autem hominis non est extrinseca ab homine quasi in quadam substantia separata fundata, sed est in ipso homine. aliter enim non esset dominus suarum actionum, quia ageretur voluntate cuiusdam substantiæ separatæ, & in ipso essent tantùm potentiæ appetitiuæ cum passione operantes scilicet irascibilis & concupiscibilis, quæ sunt in parte sensitiua: sicut & in cæteris animalibus, quæ magis aguntur quàm agant. Hoc autem est impossibile, & destructiuum totius moralis philosophiæ & politicæ conuersationis. oportet igitur intellectum possibilem in nobis esse per quem à brutis differamus: & non solùm secundum intellectum passiuum.

†te.cõ.42.

5 Item, sicut nihil est potens agere nisi per potentiam actiuam in ipso existentem, ita nihil potens est pati nisi per potentiam passiuam quæ est in ipso. combustibile enim est potens comburi, non solùm quia est aliquid potens comburere ipsum, sed etiam quia in se habet potentiam vt comburatur. Intelligere autem quoddam pati est, vt dicitur in 3. de anima. cùm igitur puer sit intelligens potentia, & si nõ actu intelligat: oportet quòd sit in eo aliqua potentia qua sit potens intelligere. hæc autem potentia est intellectus possibilis. oportet igitur quòd puero iam sit coniunctus intellectus possibilis antequam actu intelligat: non est igitur continuatio intellectus possibilis cum homine per formam intellectã in actu, sed ipse intellectus possibilis inest homini à principio sicut aliquid eius. Huic autem rationi respondet Auerrois prædictus: dicit enim quòd puer dicitur potentia intelligere, duplici ratione. Vno modo, quia phantasmata quæ sunt in ipso, sunt intelligibilia in potentia. Alio modo, quia intellectus possibilis est potens continuari cum ipso, & non quia intellectus sit iam vnitus ei. Ostendendum est autem quòd vterque modus sit insufficiens: alia enim potentia est qua agens potest agere, & alia potentia qua patiens potest pati: & ex oppositio diuiduntur. Ex eo igitur quòd conuenit alicui quòd possit agere, non competit ei quòd possit pati. posse autem intelligere, est posse pati: cùm intelligere quoddam pati sit, secũdum philosophum. non igitur dicitur puer potens intelligere ex eo quòd phantasmata in eo possunt esse intelligibilia in actu, cùm hoc pertineat ad posse agere: phantasmata enim mouent intellectum possibilem.

tex.cõ.8.

Responsio Auerrois ad prædi. rationẽ cõ.5. tertii de anima vltra medium. Prima improbatio huius respõsionis.

2 Adhuc, potentia consequens speciem alicuius non competit ei secundum id quod speciem non largitur. posse autem intelligere, consequitur speciem humanã. est enim intelligere operatio hominis inquantum huiusmodi: phantasmata autem non dant speciem humanam, sed magis consequuntur operationem hominis. non ergo ratione phantasmatum potest dici puer potentia intelligens.

3 Similiter autem neque potest dici puer posse intelligere, quia intellectus possibilis potest continuari cum ipso. sic enim aliquis dicitur potentia agere vel pati per potentiam actiuam vel passiuam, sicut dicitur albus per albedinem: non autem aliquis dicitur albus antequam albedo sit ei coniuncta: ergo neque dicitur aliquis potẽs agere vel pati antequã potentia actiua vel passiua ei adsit. non ergo de puero posset dici quòd est potens intelligere antequã intellectus possibilis qui est potentia intelligendi, sit ei continuatus.

4 Præterea, aliter dicitur aliquis potens operari antequam habeat naturam qua operetur, & aliter postquã iam habet naturam, sed impeditur per accidens ab operando: sicut aliter dicitur corpus potẽs ferri sursum antequam sit leue: & aliter postquam iam est generatum leue, sed impeditur in suo motu. puer autem est in potentia intelligens: nõ quasi nondum habens naturã intelligendi, sed habens impedimentum vt nõ intelligat. impeditur enim ab intelligendo propter multimodos motus in ipso existentes, vt dicitur in 7. Physicorũ. non igitur propter hoc dicitur potens intelligere, quia intellectus possibilis qui est intelligendi principium, potest continuari sibi: sed quia iam est continuatus, & impeditur ab actione propria: vnde impedimento remoto statim intelligit.

†te.cõ.30. tex.cõ.10.

5 Item, habitus est quo quis operatur cùm voluerit. oportet igitur eiusdem esse habitum, & operationẽ quę est secundum habitum. Sed considerare intelligendo, quod est actus huius habitus qui est scientiæ, nõ potest esse intellectus passiui, sed est ipsius intellectus possibilis: ad hoc enim quòd aliqua potentia intelligat, oportet q̃ non sit actus corporis alicuius: ergo & habitus scientiæ non est in intellectu passiuo, sed in intellectu possibili: scientia autem in nobis est secũdum quam dicimur scientes: ergo & intellectus possibilis est in nobis, non secundum esse à nobis separatus.

6 Adhuc, scientia est assimilatio scientiis ad rem scitam. rei autem scitæ, inquantum est scita, non assimilatur sciens nisi secundum species vniuersales. scientia enim de huiusmodi est: species autẽ vniuersales non possunt in intellectu passiuo esse, cùm sit potentia vtens organo, sed solùm in intellectu possibili. scientia igitur nõ est in intellectu passiuo, sed solùm in intellectu possibili.

7 Amplius, intellectus in habitu (vt aduersarius confitetur) est effectus intellectus agentis: intellectus autem agentis effectus sunt intelligibilia in actu, quorum proprium recipiens est intellectus possibilis, ad quem comparatur agens sicut ars ad materiam, vt Arist. dicit in 3. de anima†. oportet igitur intellectum in habitu, qui est habitus scientiæ, esse in intellectu possibili non passiuo.

tex.cõ.15.

8 Præterea impossibile est quòd perfectio superioris substantiæ dependeat ab inferiori. perfectio autẽ intellectus possibilis dependet ab operatione hominis. dependet enim à phantasmatibus quæ mouent intellectũ possibilem: non igitur est intellectus possibilis aliqua substantia superior homine: ergo oportet quòd sit aliquid hominis vt actus & forma ipsius.

9 Adhuc, quæcunque sunt separata secundum esse, habent etiam separatas operationes: nam res sunt propter suas operationes, sicut actus primus propter secũdum. vnde Arist. dicit in primo de anima. 2.† q̃ si aliqua operationum animę est sine corpore, possibile est animam separari: operatio autem intellectus possibilis indiget corpore. dicit enim Philosophus in 3. de anima, quòd anima potest agere per seipsam, scilicet intelligere: quando intellectus est factus in actu per speciem à phantasmatibus abstractam quæ non sunt sine corpore: igitur intellectus possibilis non est omnino à corpore separatus.

tex.cõ.11. 13.

10 Amplius, cuicunque competit aliqua operatio secũdum naturam, sunt ei à natura attributa ea fine quibus illa operatio compleri non potest: sicut Arist. probat in 2. lib. de cælo.† si stellę mouerẽtur motu progressiuo ad modũ animalium, quòd natura dedisset eis organa

tex.cõ.34.

gana motus progressiui. sed operatio intellectus possibilis completur per organa corporea in quibus necesse est esse phantasmata: natura igitur intellectum possibilem corporeis vniuit organis. non est igitur secundum esse à corpore separatus.

11 Item, si sit secundum esse eà corpore separatus, magis intelliget substãtias quę sunt à materia separatę, quã formas sensibiles. quia sunt magis intelligibiles, & magis ei conformes. non potest autem intelligere substantias omnino à materia separatas: quia eorum non sunt aliqua phantasmata. hic autem intellectus nequaquam sine phantasmate intelligit, vt Aristoteles dicit in tertio de anima†. sunt enim ei phãtasmata sicut sensibilia sensui, sine quibus sensus non sentit: non est igitur substantia separata à corpore secundum esse.

†te.cõ.30.

12 Adhuc, in omni genere tantùm se extendit potentia passiua quantum potentia actiua illius generis: vnde non est aliqua potentia passiua in natura cui nõ respondeat aliqua potẽtia actiua naturalis: sed intellectus agẽs nõ facit intelligibilia nisi per phantasmata: ergo nec intellectus possibilis mouetur ab aliis intelligibilibus nisi à speciebus à phantasmatibus abstractis: & sic substantias separatas intelligere non potest.

13 Amplius, in substantijs separatis sunt species rerum sensibilium intelligibiliter, per quas de sensibilibus sciẽtiam habent. si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, in eis acciperet sensibilium cognitionem: nõ ergo acciperet eam à phantasmatibus: quia nõ abundat superfluis. Si autem dicatur quòd substantias separatis non adest cognitio sensibiliũ, saltem oportebit dicere quòd eis adsit altior cognitio: quã oportet nõ deesse intellectui possibili, si prędictas substãtias intelligit. habebit igitur duplicem scientiam: vnam per modum substantiarum separatarum, aliam à sensibus acceptam, quarum altera superflueret.

14 Præterea, intellectus possibilis est quo intelligit anima, vt dicitur in tertio de anima. si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, & nos intelligimus eas: quod patet esse falsum. habemus enim nos ad eas sicut oculus noctuę ad solẽ, vt Aristoteles dicit†.

†tex.cõ.5. †2.Meta. tex.cõ. prę. Responsio secundũ positionem Auer.

His autem respondetur secundum positionẽ prædictam. Intellectus enim possibilis secundum quòd est in se subsistens, intelligit substantias separatas: & est in potentia ad eas sicut diaphanum ad lucem. secundum autem quòd continuatur nobis à principio, est in potentia ad formas à phantasmatibus abstractas: vnde nos à principio non intelligimus per eum substantias separatas. Sed hoc stare non potest: intellectus enim possibilis ex hoc dicitur secundum eos continuari nobis, q̃ perficitur per species intelligibiles à phantasmatibus abstractas. prius igitur est considerare intellectum vt in potentia ad huiusmodi species, quàm vt cõtinuetur nobis. non igitur per hoc quòd cõtinuatur nobis est in potentia ad huiusmodi species.

Prima improbatio huius respõsionis.

2 Præterea, secundum hoc, esse in potentia ad prędictas species, non esset ei secundum se conueniens, sed per aliud: per ea autem quæ non conueniunt alicui secundum se, non debet aliquid diffiniri. non igitur ratio intellectus possibilis est ex hoc quòd in potentia est ad prædictas species, vt diffinit ipsum Aristot. in tertio de anima.

†tex.cõ.3. & infrã.

3 Adhuc, impossibile est intellectum possibilem simul multa intelligere, nisi vnum per aliud intelligat. nõ enim vna potentia simul pluribus actibus perficitur nisi secundum ordinem. Si igitur intellectus possibilis intelligat substantias separatas, & species à phantasmatibus abstractas: oportet quòd vel intelligat per species huiusmodi substantias separatas, vel econuerso.

Quodcunque autem detur, sequitur quòd nos intelligimus substantias separatas, quia si nos intelligimus naturas sensibilium, inquantum intelligit eas intellectus possibilis: intellectus autem possibilis intelligit eas per hoc quòd intelligit substantias separatas: similiter & nos intelligimus: & similiter si sit econuerso. Hoc autem est manifestè falsum: non igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas: non est igitur substantia separata.

Super cap. 60.

AD has rationes secundum mentẽ Auerrois respõdetur & dicitur primò, q̃ homo differt à brutis non per intellectum possibilem, sed per intellectum passiuũ, qui est vis cogitatiua in homine, cuius loco bruta habent æstimatiuã. Dicitur secundò, q̃ huius virtutis est distinguere & intẽtiones particulares, & eas adinuicem comparare, & simul cum imaginatiua & memorativa præparare phãtasmata, vt ab intellectu agente fiant actu intelligibilia, ex quo habet vt vocetur nomine intellectus & rationis, vt. s. dicatur intellectus passiuus, & ratio particularis. Est etiam ipsius acquirere sibi vsu & exercitio habitus scientiarum. Dicitur tertiò, q̃ hic intellectus passiuus à principio adest puero, per ipsum q̃, sortitur speciem humanam, & antequam actu intelligat.

SED attendendum q̃ nomine intentionum individualium intelliguntur formæ particulares secundũ quòd in ipsis inuenũtur aliquæ conditiones quę sub sensu exteriori non cadunt, sicut sunt amicitia, inimicitia, vtile & nocuus, & similia. hæc enim per æstimatiuam in brutis, & per cogitatiuam in homine cognoscuntur. Ouis enim æstimans luptum inimicum fugit. non autem fugit aliam ouem, quia amicam reputat: & sic inter ouem & lupum distinctionem facit & comparationem. Similiter auis colligit paleam, quia eam vtilem iudicat ad nidificandum: non autem colligit sarmentum, quia illud inutile iudicat. Quod faciunt bruta per æstimatiuam, id homines per cogitatiuam facitant, & longe perfectius, cùm etiam per ipsam particulares propositiones cõponat, quòd bruta non faciunt, sed tantùm in re apprehendunt amicum & inimicum, & similia.

CONTRA hanc autem respõsionem arguit S. Th. multipliciter. primò, homo habet aliquam operationem propriam supra alia animalia. i. intelligere & ratiocinari, ex primo Ethic. ergo in homine oportet ponere aliquam partem animæ quæ propriè det speciẽ homini, quæ se habeat ad intelligere, sicut actus primus ad secundum. ergo per intellectũ passiuũ non potest homo speciem sortiri, per quam ab aliis animalibus differt. probatur prima consequentia, quia operationes vitæ comparantur ad animam vt actus secundi ad primum, vt patet 2. de anima: actus autem primus in eodem præcedit tempore actum secundum, sicut scientia est ante considerare. Secunda quoq; consequentia probatur, quia principium intellectionis non potest esse intellectus passiuus. cùm oporteat principium talis operationis esse impassibile & immixtũ corpori, vt Philosophus probat, cuius contrarium apparet de intellectu passiuo: cui. s. assignatur pro sede media capitis cedulla.

CIRCA istam propositionem, Actus primus in eode præcedit tempore actum secundum: dubitatur, quia graue statim cum genitum est, incipit moueri, nisi adsit impedimentum: & corpus luminosum statim illuminat præsente diaphano non impedito.

Respondetur quòd hæc propositio habet veritatem vbi actus secundus naturali necessitate non sequitur ad actum primum, sicut est in proposito, vbi actus intelligendi non necessariò sequitur posito principio intellectiuo in materia. Potest secũdo responderi, quòd loquitur S. Th. de possibili. si quòd potest actus primus tẽpore præcedere actum secundũ: & hoc cõformiter dicitur ad id quod habetur 12. q. 2. 2. vbi ait S. Th. quòd habens formã potest esse in potentia operans, sicut scies est in potentia considerans. Et hoc ad propositũ S. Thomæ sufficit. Vult enim habere ex hoc quòd oportet in eodẽ esse actum primum & secundum: quod manifestè habetur si in eodem nõ solùm natura, sed etiam tempore actus primus actum secundum quandoque præcedat.

SED ad hanc rationem posset dupliciter responderi. Primo, quòd secundum principia sancti Tho. non concludit, vt videtur dicere Scotus quarto sententiarũ, dist. 43. q. 2. apud San. Thomam enim intellectus & intelligere se habent passiuè, & non actiuè: & ideo ab anima non est operatio intelligẽdi, sed ab obiecto intelligibili aut phãtasmate. Secundò, quòd intelligere est propria quidem operatio hominis, sed non intrinseca, quoniam conuenit quidem omni homini & soli per continuationẽ cum intellectu possibili, non autẽ per formam à qua vltimò cõstituitur in esse, quoniã homo cõstituitur in esse per cogitatiuam: & ideo nõ oportet vt in homine sit actus primus huic operationi correspondens tanquam dans sibi esse: & illa propositio in quocunque inueniũtur aliqua operatio vitæ, oportet in illo ponere aliquam partem animæ quæ ad illam comparetur, vt actus primus ad secundum: est vera duntaxat vbi ponitur operatio in aliquo tanquam sibi intrinseca, vtpote ab eius forma cõpletiua procedens.

AD primam harum respõsionum dicitur primò quòd non est doctrina S. Th. intellectum merè passiuè ad intellectionem cõcurrere, licet intellectus sit potentia passiua. Etsi enim accipiat speciem qua intelligit ab ipso obiecto, ratione cuius dicitur pati, & secundũ quam considerationem est potentia passiua. informatus tamen specie intelligibili ipsam intellectionem producit eliciuè, vt patet ex veri. q. 1. 4. Vnde falsũ nobis à Scoto imponitur quòd intellectus & intelligere se habeant merè passiuè, & nullo modo actiuè. Dicitur secundò quòd admisso etiã quòd intellectus merè passiuè ad intellectionẽ cõcurreret, adhuc ratio S. Th. efficax est, quia si intellectio est hominis operatio propria, siue actiuè siue passiuè, (hoc enim manifestum est, quòd intellectio ineſt homini formaliter, & per ipsam excedit alia animalia) oporter dicere quòd proprium eius receptiuum sit formaliter in homine. actus enim & potentia illius receptiua ad idem ſuppoſitũ pertinent. & sic conuenienter arguitur ex hoc quòd intelligere est propria hominis operatio, siue ab ipso producta, siue in ipso recepta, oporteret principiũ illius operationis, siue productiuũ, siue receptiuum, esse hominis formã. & cùm hoc non possit esse nisi anima intellectiua, relinquitur ipsam animam intellectiuã hominis formam esse. Contra secundam respõsionem arguitur, quia natura vniuscuiusque ex propria speciei operatione cognoscitur: & ex hoc quòd operatio aliqua conuenit alicui quòd est illius operationis principium: alioquin nulla esset via ex operationibus cognoscendi naturas rerum. Si ergo intelligere est propria hominis operatio, conueniens homini inquantum homo est, & in qua hominis beatitudo consistit, ac etiam per quã omnia alia transcendit, necesse est vt eius operationis principium sit forma hominis dans illi speciem: proprium enim & specificum operationem oportet à propria & specifica forma procedere. Secundò, phantasia & potentiæ quæ ad ipsam consequuntur, vt memorativa, & consimiles, sunt passiones partis sensitiuæ, vt dicitur in libro de memoria & reminiscentia. ergo per ipsas aut aliquam illarum non potest aliquod animal poni

Universidad de Deusto
Biblioteca

in altiori genere vitæ quàm sit anima & vita sensitiua: ergo homo non est vltimus vita sibi propria per virtutē cogitatiuam: probatur prima conseq. quia passio partis sensitiuæ non potest ponere in altiori genere vitæ quàm sit vita sensitiua, sicut nec nutritiua in altiori genere vitæ ponit, qtā sit vita nutritiua. Secunda verò manifestatur, quia homo est in altiori vitæ genere quàm sit vita sensitiua, vt patet per philosophum 2. de anima, vbi intellectuum quod homini tribuit, superaddit sensitiuo, quod omni tribuit animali. Dicetur fortè quòd licet cogitatiua absolutè accepta non ponat aliquid in superiori genere vitæ quàm sit vita sensitiua, potest tamen ponere in superiori genere, vt est intellectui coniuncta, quia ex tali coniunctione habet aliquid nobilitatis, quod absolutè cōsiderata nō habet. Sed contra hoc arguitur. Primò, aut intelligitur ista coniunctio ratione phantasmatis, aut secundum rationē motoris & moti. Non primò, quia puer in ventre matris est essentialiter homo, & tamen non habet eius cogitatiua vnionem cū intellectu quæ est ratione phantasmatis: nō secundum, quia ex hoc q. vnum sit alterius motuum, non habet perfectionem qua essentialiter aliquid constituere possit: vnio enim motoris ad mobile, ipsum mobile præsupponit: ergo nulla est responsio.

Secundò, quantūcunq; per vnionem cogitatiuæ cum intellectu ipsa cogitatiua aliquid perfectionis haberet, nunquam tamen tantùm eleuatur vt sit supra partem sensitiuam: ergo ex vnione sui cum intellectu non potest aliquid ponere in altiori gradu vitæ quàm sit vita sensitiua. Tertiò principaliter, homo est mouens seipsum, sicut & alia animalia: ergo mouens & motum sunt partes eius: ergo intellectus probatur prima consequentia ex 8. Physi. Secunda verò probatur, quia primum mouens in homine est intellectus, cum suo intelligibili moueat voluntatem. Si dicatur quòd sufficit ad mouendū intellectus passiuus: contra arguitur, quia intellectus passiuus est solùm particularium: in mouendo autem accipitur præter hoc vniuersalis opinio, quæ est intellectus possibilis, vt patet 3. de anima, tex. 38. & 7. Ethic. cap. 5.

AD hanc rationem possent Auerroistæ dupliciter respondere. Primò, q. non oportet primum mouens hominem esse partē huius, sed sufficit vt sit ipsi coaptatum vt proprium mouens, sicut cælum dicitur mouere seipsum, & tamen intelligentia mouetis corpus cæli non est illius pars, sed est tantùm vnita, vt proprius eius motor. Secundò, quòd mens Arist. est mouens per modum efficientis esse partem motientis seipsum, non autem mouens per modum finis: modò intellectus non mouet per modum efficientis, sed tantùm per modum finis, tanquam præsentans obiectum voluntati. Sed contra primam responsionem arguitur. Non est intelligibile quòd aliquid moueat se, nisi dicatur quòd aut totum moueat totum, aut pars partem: ita quòd totum ratione vnius partis sit mouens, & ratione alterius motum: ex hoc autem quòd aliquod extrinsecum ab eius substantia illud moueat, quantūcunq; sit motor illi appropriatus, illud non dicitur mouere, sed moueri: vnde & pars animalis mota ab alia parte non dicitur mouere animal, quantumcunque pars mouens sit motor illi appropriatus: ergo responsio nulla. Nec valet instantia de cælo, quia si ponatur cælum mouere seipsum, non dicitur mouere se ratione intelligentiæ abstractæ, sed ratione animæ eius: oportet enim illo dato ponere cælum esse verè animatum, vt inferius ostendet San. Thom. Si dicatur q. homo potest nominare aut constituiri tantum per cogitatiuam, aut aggregatum ex ipso & intellectu, & q. primo modo nō mouet se cōplete, sed vt accipitur secundo modo, contra arguitur: tum quia nō minus mouet se homo quàm alia animalia: sed alia animalia secundum solam suam essentiam considerata mouent se: ergo & homo substantialiter tantum considerata, quantum ad suas partes essentiales est mouens seipsum: tamen quia homo secundo modo acceptus non dicit vnum simpliciter & per se, cū intellectus & homo non sint substantialiter indiuisa: non enim conueniunt in vno esse substantiali.

Quòd verò secunda responsio vana sit, constat: cùm enim secundo de anima ponuerit philosophus motiuum secundum locū esse animæ partem, in tertio inquirens de hoc principio ponit intellectum & appetitum esse mouentia in homine, & intellectum ac appetitum habere rationem vnius mouentis. Ex quibus manifestè patet, quòd intellectū non excludit à motiuo, quod est pars animæ, quocunque ponamus intellectum mouere, siue inquam per modū finis, siue per modum efficientis: superius autē est ostensum quomodo moueat intellectus. Quartò. Voluntas hominis est in intellectiua parte, & nō est extrinseca ab homine tanquam substantia separata, sed est in ipso homine: ergo, intellectum possibilem oportet in nobis esse, per quē à brutis differamus non solùm secundum intellectuum passiuum: maior probatur, quia voluntas non potest esse actus alicuius corporis, nec consequi aliquam potentiā quę sit actus alicuius partis corporis, quod constat: tum quia potest se extendere ad vniuersalia omnium formarū sensibilium: omnium enim quæ intelligimus, possumus habere voluntatem saltem ea cognoscendi, & etiam ad vniuersale eius actus fertur, sicut cùm odimus in vniuersali latronū genus, vt dicit Arist. in sua rhetorica: omnis autem pars animæ est actus alicuius corporis præter solū intellectū propriè dictum, tum quia dicitur tertio de anima, quòd voluntas in ratione est, ita scibilis autē & concupiscibilis in parte sensitiua: vnde & actus voluntatis est cum electione, non autem cum passione: minor quoque probatur quia aliter non esset homo dominus suarum operationum, quia ageretur voluntate cuiusdam substantiæ separatæ: quod est destructiuum totius moralis philosophiæ, & politicæ conuersationis.

CIRCA illam propositionem. Omnium quæ intelligimus possumus habere voluntatem, saltem ea cognoscendi, attendendum quòd addidit San. Th. saltem ea cognoscendi, quia cùm voluntas non sequatur intellectum speculatiuum, sed practicum, vt dicitur tertio de anima: posset aliquis dicere multa à nobis intelligi in quæ voluntas non fertur, scilicet ea quæ sunt omnino speculabilia. Sed hoc admisso, negari tamen non potest quin circa ea quæ opere intellectus produci nō possunt, possit aliquis actus esse qui sub ratione boni, aut conuenientis apprehendatur, & per consequens ad intellectum practicū pertineat, sicut est considerare & intelligere. licet enim triangulum habere tres angulos, non habeat in se rationem appetibilis, aut fugibilis, cognitio tamen eius potest habere rationem boni & conuenientis: & sic licet voluntas non appetat triangulum habere tres angulos, potest tamen huius cognitionem appetere sibi sub ratione boni & appetibilis ab intellectu propositam, & per consequens voluntatem habere possumus omnium quæ intelligimus, ea appetendo saltem quantum ad eorum cognitionem. Quintò. Puer est intelligens in potentia, ergo in ipso est aliqua potentia qua est potens intelligere: ergo puero est coniunctus intellectus possibilis antequam intelligat, ergo non est continuatio intellectus possibilis cū homine per formam intellectā in actu, sed inest homini à principio tanquam aliquid fuit: probatur prima cōsequentia, quia sicut nihil potest agere nisi per potentiam actiuam existentem in ipso, ita nihil potens est pati nisi per potentiam passiuam quæ est in ipso, vt patet de combustibili: secunda etiam probatur, quia intellectus possibilis est illa potentia qua homo potest intelligere & pati ab intelligibili. Ad hanc rationem respondet Auer. 3. de anima, quòd puer dicitur in potentia intelligere dupliciter. s. quia phantasmata quæ sunt in ipso, sunt intelligibilia in potentia, & quia intellectus potest continuari cum ipso, non autem quia sit eum eo vnitus. Contra primam partem huius responsionis arguit. S. Th. Primò: quia phantasmata posse in puero esse intellecta in actu, est posse agere: ergo non dicitur puer posse intelligere, eò quòd phantasmata in eo possint esse intellecta in actu: probatur antecedens, quia phantasmata mouent intellectum possibilem, consequentia etiam probatur, quia posse intelligere, est posse pati, ex eo autē quòd conuenit alicui quòd possit agere, non conuenit quòd possit pati.

AD euidentiam antecedentis considerandum, quòd species intellecta in actu coniuncta intellectui possibili non sic dicitur esse in potentia in phantasmate quasi phantasma sit potentia receptiua illius, vt sic dicatur esse in ipso tanquam in potentia passiua, sed quia phantasma potest illam cum intellectu agente in intellectum possibilem causare, comparatur enim phantasma ad intellectum possibilem vt obiectum ad potentiam: vt dicet San. Thomas inferius, obiectum autem intellectus est eius motiuum, cùm intellectus sit potentia passiua: vnde in præcedenti cap. dixit San. Thomas quòd phantasmata per lumen intellectus agētis fiunt actu intelligibilia, vt possint mouere intellectū possibile. Ideo bene dicitur hic in antecedēte, quòd phantasmata posse esse intellecta in actu pertinet ad posse agere: non enim dicuntur posse esse intellecta in actu, quasi ipsum phantasma idem numero possit à materialibus conditionibus denudari, & intellectum possibilem informare, sed quia potest causare formam in intellectu possibili à materialibus conditionibus denudatam, per quam intellectus est actu potens intelligere.

Species intelligibilis quomodo est in potentia phantasmate.

CIRCA illam propositionem, Posse intelligere est posse pati: aduertendum quòd illud intelligitur de posse intelligere primo & essentiali, secundum quòd non habens formam intellectualem actu, dicitur posse intelligere propter potentiam tantùm intellectiuam in ipso existentem, non autem de posse intelligere accidentali, secundum quòd existens in habitu dicitur posse operari. Cùm enim intellectus possibilis non possit intelligere nisi informetur specie intelligibili, quando est absque tali specie, potest illam ab obiecto & phantasmate recipere: & sic posse intelligere est posse pati, quia est posse recipere speciem ab intelligibili ex qua potest postmodum actum intellectionis producere per modum principii actiui: vnde considerato simpliciter intellectu denudato ab omni specie, ipsum posse intelligere est ipsum posse pati & recipere: considerato autem ipso vt iam specie informato ipsum posse intelligere non est ipsum posse pati, sed ipsum posse operari, quod est aliquo modo agere. Si autem diceret aliquis quòd posse intelligere etiam considerato intellectu vt specie informato, est posse pati, quia intelligere est operatio immanens, quæ. 1. recipitur in operante, & sic posse intelligere, est posse recipere intellectionem: dicitur quòd licet intellectio sit operatio quæ in operante recipitur, non tamen recipitur in potentia simul & specie intelligibili, sed tantùm in ipsa potentia intellectiua: vnde non sequitur quòd intellectum informatum specie, vt sic, posse intelligere, sit posse recipere & posse pati, sed tantùm intellectum secundum se consideratum & nudum. Secundò, posse intelligere consequitur speciem humanam, cùm intelligere sit operatio hominis inquantum huiusmodi: ergo non potest dici puer potentia intelligens ratione phantasmatis: probatur consequentia, quia potentia consequēns speciem non competit ei secundum id quod speciem non largitur: phantasmata autem non dant speciem humanam, sed magis hominis operationem consequuntur. Contra secundam partem arguit, & primò, sic dicitur aliquis posse agere aut pati per potentiam, sicut dicitur albus per albedinem. sed non dicitur aliquis albus antequam albedo sit ei coniuncta: ergo non potest dici aliquis posse agere vel pati antequam potentia ei adsit. ergo non dicitur puer potens intelligere antequam intellectus sit ei continuatus. Secundò, puer est in potentia intelligens, non quasi nondū habens naturam intelligēdi, sed tanquam habens impedimentum vt non intelligat: impeditur enim propter multimodos motus in ipso existentes, vt patet 7. Physi. ergo non dicitur potens intelligere, quia intellectus possit sibi continuari, sed quia intellectus est ei vnitus, & impeditur ab actione propria. Declaratur antecedens ex multiplici modo quo dicitur aliquis potens operari. Sextò, principaliter arguitur contra aliud dictum in prima responsione. s. quòd cogitatiuè est sibi habitus scientiarum acquirere. Considerare intelligendo, qui est actus scientiæ, non est intellectus passiui, sed possibilis, ergo habitus scientiæ non est in intellectu passiuo, sed possibili. ergo intellectus possibilis est in nobis non secundum esse separatum, probatur antecedens, quia ad hoc vt potētia aliqua intelligat, oportet vt non sit actus corporis alicuius. probatur etiam prima conseq. quia ejusdem est habitus & operatio secundum habitum, cùm habitus sit quo quis operatur cùm voluerit. probatur & vltima conseq. quia scientia est in nobis secundū quam dicimur scientes.

Septimò, rei scitæ inquantum est scita, nō assimilatur sciens nisi secundum species vniuersales, cùm scientia sit de huiusmodi. f. de vniuersalibus. ergo scientia non est in intellectu passiuo, sed solùm in intellectu possibili, ergo &c. probatur consequentia, quia intellectus passiuus est potentia vtens organo. in tali autem potentia non possunt esse species vniuersales. Quomodo species intelligibiles sint vniuersales, satis superius est ostensum.

Octauò, intellectus in habitu est effectus intellectus agentis, vt ipse Auer. confitetur. ergo intellectus in habitu qui est habitus scientiæ, est in intellectu possibili, non in intellectu passiuo. probatur consequ. quia effectus intellectus agentis sunt intelligibilia in actu, quorum receptiuus est intellectus possibilis, ad quem (secundum Arist. 3. de anima, te. 17.) comparatur agēns sicut ars ad materiam. Nonò, perfectio intellectus possibilis dependet ab hominis operatione, cùm dependeat à phantasmatibus quæ mouēt intellectum. ergo non est substantia homine superior, ergo est aliquid hominis, vt actus & forma eius. probatur prima consequentia, quia impossibile est quòd perfectio superioris substantiæ dependeat ab inferiori.

Posse intelligere, est posse pati.

PRO secunda consequentia aduerte quòd tenet secundū positionē Auer. qui ponit ideo intellectum non esse hominis formam, quia est substantia homine superior. Sed ad hanc rationem posset responderi, primò quòd fundamentum eius est falsum: homo enim & quantum ad sensum & quantum ad intellectum perficitur à rebus inanimatis à quibus species cognoscibiles accipit, & tamen inanimata sunt inferiora homine secūdum substantiam: & sic non est impossibile perfectionem superioris substantiæ ab inferiori dependere. Secundò, admisso illo fundamento dici posset quòd habet veritatē de dependentia substantiæ superioris ab inferiori tanquam à principali agēte, non autem tanquam ab instrumento. Non enim inconuenit substantiam superiorem ab inferiori instrumentaliter perfici.

AD primam harum dicitur, quòd fundamentū rationis est verum, si sanè intelligatur. Per substantiam enim superiorem non intelligit Sa. Th. substantiam quomodocūque superiorem, sed quę est superioris ordinis. Nūquā enim substantia superioris ordinis à substantia inferioris ordinis perficitur: oportet enim agens & patiens in eundem ordinem conuenire, aut q. agens sit superioris ordinis: videmus enim q. corpora corruptibilia non possūt agere in corpora incorruptibilia ea perficiendo, neq; substantiæ materiales in immateriales, sed bene econtrario. Vnde instantia non est ad propositum: licet enim animata sint imperfectiora animatis, pertinent tamen ad eundem ordinem cū homine: tam enim homo qui à rebus inanimatis perficitur, quàm res inanimatæ pertinent ad ordinē rerum materialium, inter quas homo supremum locū tenet. ex quo habetur, q. si intellectum ponat Auerr. ab homine abstractum tanquam substantiam superioris ordinis, nō poterit perfici ab homine qui est inferioris ordinis secundum ipsum, vtpote per cogitatiuam quæ est virtus materialis in proprtia specie constitutus. Ad secundam dicitur, q. nec etiam instrumentaliter potest substantia superioris ordinis ab inferiori perfici. Vt enim in 3. huius inquit S. Th. illud non potest fieri per aliquod instrumētum, ad quod actio illius instrumenti se extendere non potest: alioquin non oporteret determinatorū effectuum esse determinata instrumenta: res autem inferioris ordinis non potest sua actione attingere res superioris ordinis: ergo &c. Vnde & intelligentia non vtitur corporibus corruptibilibus ad immutationē corporū incorruptibilium, neq; corporibus ad immutandū & perficiendū alia intelligētia.

Decimò, operatio intellectus possibilis indiget corpore: quia vt dicitur in 3. de anima, tunc intellectus intelligere potest: quando est factus in actu per species à phantasmatibus abstractam, quæ non sunt sine corpore: ergo non est omnino à corpore separatus: probatur conseq. quia quæcunque sunt separata secundum esse, habent separatas operationes: quod patet, tū quia res sunt propter suas operationes sicut actus primus propter secundum, tum conditionali posita à Philosopho 1. de anima. 1. quòd si aliqua operationum animæ est sine corpore, possibile est eam separari.

AD hanc rationem instān possēt, quia corpora inferiora non possunt in suas actiones sine corporibus cælestibus: cessante enim motu cæli cessabunt & motus naturales aliorum corporum, vt tenet S. Th. Similiter animal non potest sentire absque corporibus à quibus species sensibiles accipit, & tamen sunt separata secundum esse, ergo non est vniuersaliter verum quòd separata secundum esse habeant separatas operationes, ita quòd vnum ab altero in sua operatione non dependeat. Respondetur q. non est mens San. Tho. ea quæ sunt separata secundum esse, ita habere separatas operationes, q. vnum nullo modo ad alterius operationem concurrere possit, vt obiectio procedit, sed q. habent operationes proprias distinctas, ita quòd operatio vnius non est alterius tanquam proximè agentis dictam actionē elicientis: sicut enim esse vnius non est esse alterius, ita propria operatio vnius non est alterius, cùm diuersæ formę ad diuersas operationes ordinentur. Secundò autē hunc sensum optimè procedit ratio S. Th. quia si substantia intellectiua secundum intellectum possibilem (nomine enim intellectus possibilis accipit San. Tho. substantiam tali intellectu intelligentem) esset distincta secundum esse ab anima sensitiua cuius est phantasmata formare, operatio formandi phantasmata substantiæ tali intellectiuæ non conueniret tanquam formæ proximè illam operationem eliciēti: hoc autem falsum est, quia oportet formam intellectiuam quæ per abstractionem à phantasmatibus intelligit, sibi ipsi phantasmata apta ad intelligendum formare: non enim forma intellectiua abstrahit à phantasmatibus alienis, sed à propriis tanquam illustratis ab ipsa ad hoc vt ex ipsis intelligibilis species abstrahi possit: oportet ergo vt forma taliter intellectiua, & anima sensitiua in vno esse conueniant, quod eum sensitiua cui cōuenit phantasiari, non sit à corpore separata, quia phantasia non est sine corpore, necesse est vt etiam huiusmodi forma intellectiua non sit à corpore secundum esse separata.

Vndecimò. Operatio intellectus possibilis completur per organa corporea in quibus necesse est esse phantasma, ergo natura intellectum possibilem corporeis organis vniuit, ergo &c. Probatur prima consequentia ex Arist. 2. cæli, tex. 34. quia cuicunque competit aliqua operatio secundum naturam, sunt ei à natura attributa ea sine quibus illa operatio compleri non potest.

ADVERTENDVM, quòd ex eodem fundamento procedit hæc ratio, ex quo præcedens, quia scilicet oportet vt forma per intellectū possibilem cognoscitiua antequam sit actu per speciem intellectualem, formet sibi phantasmata à quibus species intelligibiles abstrahat: quod cùm nō possit fieri absque corporeis organis in quibus oportet esse phantasmata, necesse est vt natura intellectum possibilem, id est ipsam substantiam tali intellectu intelligentē, non autem ipsam potentiam intellectiuam corporeis organis vniuerit. Duodecimò. Non potest intelligere substantias omnino à materia separatas: scilicet secundum earum essentiam, & quidditatiuè, ergo &c. Probatur antecedens, quia nihil intelligit huiusmodi intellectus sine phantasmate, vt dicitur tertio de anima, eò quòd phantasmata comparentur ad intellectum sicut sensibilia ad sensum: talium autem non fint phantasmata: probatur quoque consequentia, quia si intellectus esset separatus, magis intelligeret substantias separatas quàm sensibiles, cùm sint magis intellectuales & magis ei conformes.

Tertiodecimò, & est confirmatio antecedentis præcedentis rationis, sicut & aliæ rationes quæ sequuntur. Intellectus agens non facit intelligibilia nisi per phantasmata, ergo nec intellectus possibilis mouetur ab aliis intelligibilibus nisi ex speciebus à phantasmatibus abstractis, ergo substantias separatas intelligere non potest: probatur prima consequentia, quia in omni genere tantùm signo ostenditur, quia nulla est potentia passiua in natura, cui non respondeat aliqua potentia actiua naturalis.

Nulla est potēia passiua in natura cui nō respondeat aliqua potētia actiua naturalis.

CIRCA hanc propositionem. Nulla est potentia passiua in natura cui non respondeat aliqua potentia actiua naturalis: dubitatur. Primò, quia in materia est animam intellectiuam producere. Secundò, quia materia quæ fuit sub vna forma corrupta est ad eandem formā in potentia naturali, cùm sit eadem habilit: & tamen nullum agens naturale potest illam formam in materia introducere, cùm impossibile sit idem numero reparari per agens naturale. ergo &c.

AD huius euidentiam considerandum, quòd quamuis naturale multis modis accipi possit, hoc tamen loco dicitur potentia naturalis illa potentia quæ ad aliquid secundum naturæ creatæ inclinationem ordinatur, vnde dicitur potentia passiua in natura, siue naturalis potētia naturæ, cui innata est inclinatio ad recipiendum ab extrinseco creato formam naturalem, cui innata est inclinatio inclinatur ad recipiendum formam substantialem ab aliquo agente corporeo & materiali: potentia autem actiua naturalis dicitur virtus creata cui est innata inclinatio ad aliquid agendum in alterum creatum: sicut autem quælibet potentia naturalis siue actiua siue passiua determinat sibi obiectum proprium cuius est receptiua aut productiua, ita determinat sibi potentia passiua propriū agens à quo formam recipiat: & potentia actiua determinat sibi proprium patiens in quod agat. Vnde sensilis propositionis adductæ, quæ est Commentatoris nono metaphisicæ, est quod nulla est potentia passiua inclinata ex naturæ conditione ad recipiendum formam naturalem ab altero cui tanquam proprium agens non respondeat aliqua potentia creata actiua ad agendum in ipsam naturaliter inclinata. Cùm enim potentia passiua naturalis sit ordinata ad recipiendum formas naturales, forma autem naturalis sit quæ ab agente naturali & creato produci potest, necesse est vt potentiæ naturali passiuæ correspondeat aliqua potentia actiua naturalis tanquam proprium agēs à quo nata sit formam naturalem recipere.

Ad primam itaque obiectionem dicitur, quòd quomodo anima intellectiua est forma naturalis, eo modo materia est in potentia naturali ad ipsam, & agens naturale est eius productiuum. Si enim consideretur quantum ad esse eius absolutè, sic non est forma naturalis, sed supernaturalis, & sic materia prima non est in potentia naturali ad ipsam, quia materia dicitur in potentia naturali quantum ad esse formæ absolutè quando talis forma est educibilis per agens naturale de potentia materię, anima autem intellectiua non est per agēs naturale, educibilis de potentia materiæ, cùm posit remanere separata à materia: si autem consideretur quantum ad vnionē eius cum materia, sic est forma naturalis, & materia est in potentia naturali ad ipsam, vt scilicet materiæ vnibilis est & agens naturale est eius causa inquantum causat dispositiones in materia facientes ad vnionem eius cum materia.

Materia nō est in potētia naturali ad eandem numero formam quam amisit.

Ad secundam dicitur, quòd materia non est potentia naturali ad eandē numero formam quā amisit, quia illa forma post quam desiit esse in materia non est amplius forma naturalis: vnde ipsa eadem forma antequā per ipsam actuetur materia, est naturalis, vtpote ab agente naturali producibilis in esse: post quam autem separata à materia desiit esse aut vniri materiæ, est supernaturalis, vtpote ab agente tantū supernaturali producibilis: dicitur tamen absolutè secundum rationem suæ speciei naturalis forma, quia absolutè loquendo est ab agente naturali producibilis in esse. Ad probationem dicitur primò, quòd ad hoc vt materia sit in potentia naturali ad formam non sufficit vt habeat priuationem formæ, si per priuationem intelligatur sola negatio formæ in materia, sed requiritur etiam aptitudo & inclinatio materiæ ad formam naturalem: ideo licet post amissionem formæ remaneat eadem priuatio propter identitatem termini & subiecti, non tamen remanet eadem potentia naturalis, quia non remanet aptitudo materiæ ad formam, tanquam ad formam naturalem.

Dicitur secundò, quòd si per priuationē intelligatur negatio formæ in subiecto apto recipere formam tanquam naturalem, siue ab agente naturali, non est eadem priuatio numero antè & post propter variationem aptitudinis & inclinationis subiecti: prius enim materia inclinabatur ad ipsam tanquam ad formam naturalem, posterius verò non habet illam aptitudinem & inclinationem, licet sit apta illam formam à deo recipere, in quo consistit ratio potentiæ obedientialis, non autem potentiæ naturalis propriè loquendo. Quartodecimò, si intelligeret substantias immateriales, in eis acciperet sensibilium cognitionem, quia in substantiis separatis sunt species rerum sensibilium intelligibiliter per quas de sensibilibus cognitionem habent: ergo non acciperet eam à phantasmatibus.

Si dicatur quòd substantiis separatis non adest cognitio sensibilium: contrà, quia saltem habebunt cognitionem aliquam altiorem: & cùm oporteat eas non deesse intellectui possibili si substantias separatas intelligat, habebit intellectus possibilis duplicem scientiam, vnam per modum substantiarum separatarum, aliam à sensibus acceptam, & sic altera superfluerer.

CIRCA hanc rationem dupliciter dubitatur. Primò, quia prima consequentia non videtur vera: species enim existentes in intellectu vnius substantię separatæ non sunt causatiuæ specierum in intellectu alterius substantiæ separatæ, nec vna substantia separata intelligit per speciem alterius substantiæ separatæ, cùm oporteat intellectum intelligentis informari specie intelligibilis: ergo quamuis species sensibilium sint in substantia separata intelligibiliter, non sequitur quòd intellectus intelligens substantias separatas, accipiat in eis sensibilium cognitionem.

Secundò, quia non videtur si intellectus habeat illam duplicem cognitionem, quòd altera superfluat: non enim si intellectus habet cognitionem aliquam de deo, & aliquam de sensibilibus, altera superflut: alioquin aut Metaphysica aut philosophia naturalis superflua esset: eodem modo si intellectus possibilis habeat scientiam vnam ad modum substantiarum separatarum, quę sit altior cognitione sensibilium, & aliam à sensibus acceptam, qua ipsa sensibilia cognoscat: non oportet earum alteram superfluam superuacaneamque esse.

AD primum horum dicitur quòd ratio procedit ex suppositione modi intelligendi quem videtur ipse Auerrois ponere 3. de anima, commento 20. & 36. vt etiam sibi imponit San. Thom. 4. dist. 49. q. 2. artic. 1. Ponit enim intellectum quem ipse materialem vocat, secundum se consideratum, non autem secundum quòd est nobis copulatus, semper subsistantias separatas intelligere, ex eo quòd ipsa substantia separata intellectui materiali est vnita, quemadmodum & illi substantia intellectus agentis vnitur: secundum enim hanc positionem sicut nos possumus intellectum beatorum semper videre diuinam essentiam, per hoc quòd diuina essentia intellectui vnitur per modum formæ intelligibilis, ita ponitur intellectum substantias separatas intelligere, ex hoc quòd intellectui per modum formæ intelligibilis vniuntur: & ideo sicut videntes diuinam essentiam videntur omnia creata tanquam per ipsam essentiam in qua intelligibiliter sunt repræsentata, ita intellectus videns substantiam separatam essentialiter vt in se est, si in substantia separata continentur intelligibiliter res sensibiles, in ipsa essentia substantiæ separatæ videt res sensibiles per ipsam essentiam repræsentatas, & sic in eis accipit cognitionem rerum sensibilium: sicut videntes diuinam essentiam, in ipsa accipiunt cognitionem eorum quæ sibi per diuinam essentiam repræsentantur. Si etiam ponatur intellectum non indiuinam essentiam repræsentantur: & sic licet videntes diuinam essentiam videant omnia creata tanquam per ipsam essentiam in qua repræsentata, non tamen videntes substantiam separatam videt res sensibiles per ipsam essentiam repræsentatas, & sic in eis accipit cognitionem rerum sensibilium: sicut videntes diuinam essentiam, in ipsa accipiunt cognitionem eorum quæ sibi per ipsam essentiam repræsentantur. Si etiam ponatur intellectum non indiuinam essentiam repræsentantur: & sic licet videntes diuinam essentiam videant omnia creata tanquam per ipsam essentiam in qua intelligibiliter sunt repræsentata, ita intellectus videns substantiam separatam essentialiter vt in se est, si in substantia separata continentur intelligibiliter res sensibiles, in ipsa essentia substantiæ separatæ

Universidad de Deusto
Biblioteca

eximius beatos per essentiam diuinam ab eis visam videre creaturas. Si autem quæratur quid erit principium elicitiuum huiusmodi cognitionis per modum speciei intelligibilis: respondetur quòd ei quod videtur in alio, non oportet assignare proprium & adæquatum speciem quæ sit principium cognitionis eius, sed sufficit species eius in quo ipsum videtur: per speciem enim speculi videntur omnia quæ in speculo videntur, & per diuinam essentiam vnitam intellectui videntur omnia quæ in diuina essentia cognoscuntur: sic etiam dicemus quòd per formam quia intellectus materialis siue possibilis videt substantiam separatam, siue sit ipsamet substantia separata, siue species eius, videbit etiam sensibilia quæ in ipsa repræsentantur.

Ad secundum dicitur, quòd cùm negatur in responsione per Sanct. Thomam adductas substantias separatas habere cognitionem sensibilium, non intendit responsio negare à substantijs separatis cognitionē sensibilium ex parte rei cognitæ quasi nullo modo sensibilia cognoscant, vt obiectio supponit, sed ex parte medij intelligibilis, sicut in argumento fuerat assumptum, quòd in substantijs separatis sint species rerum sensibilium intelligibiliter, quia videlicet non intelligit per species ipsis rebus sensibilibus proportionatas & adæquatas, sed per aliores & vniuersaliores: & hanc vocat San. Thomas altiorem cognitionem, & sic sequitur quòd altera cognitio de rebus sensibilibus erit superflua. Si enim intellectus cognoscit res sensibiles per inspectionem aliorum specierum, & vniuersaliorum existentium in substantia separata, non erit opus ipsum accipere à sensibilibus cognitionem, cùm illa sit sufficiens cognitio de sensibilibus, & sic cognitio à sensibilibus accepta erit superflua. Si diceretur quòd nulla istarum erit superflua cognitio, quia sunt cognitiones diuersarum rationum, sicut & in Christo est scientia infusa & acquisita: hoc non obstat, quia licet essent aliquo modo diuersarum rationum, vtraque tamen esset naturalis: & ideo si intellectus naturaliter cognoscit res sensibiles ad modum substantiarum separatarum, superflua erit sibi alia cognitio naturalis earundem rerum: vnienim potentiæ cognoscitiuæ sufficit vna naturalis scientia respectu earundem rerum: non est autem simile de scientia infusa & acquisita in Christo, quia scientia infusa in Christo non erit naturalis animæ Christi coniunctæ corpori: non enim inconuenit intellectum respectu etiam earundem rerum quas naturaliter cognoscit, à deo altiori modo perfici.

Quintodecimò. Sequeretur quòd nos substantias separatas intelligeremus: intellectus enim possibilis est id quo intelligit anima: hoc est falsum, vt patet ex secundo Metaphysicæ: ergo, &c. Si dicatur secundum Auerro. quòd intellectus possibilis intelligit substantias separatas secundum quòd est in se subsistens, & est in potentia ad eas, sicut diaphanum ad lucem, est autem in potentia ad formas abstractas à phantasmatibus secundum quòd continuatur nobis à principio, ideo non intelligimus à principio per ipsum substantias separatas: contra arguitur, tum quia prius est considerare intellectum vt in potentia ad huiusmodi species, quàm vt continuatur nobis, cùm poterit continuari nobis per huiusmodi species: & ideo non per hoc quòd continuatur nobis, est in potentia ad huiusmodi species: tum quia esse in potentia ad huiusmodi species, non conuenire ei per se, sed per aliud, scilicet per continuationem nobiscum, & sic non conuenienter diffiniretur intellectus possibilis per hoc quòd est in potentia ad huiusmodi species, vt diffinitur tertio de anima: non enim diffinitur aliquid per ea quæ non conueniunt ei secundum se: tum quia si intellectus intelligat substantias separatas & species à phantasmatibus abstractas, oportet quòd vel intelligat per tales species substantias separatas, vel econuerso per ipsas substantias separatas tales species intelligat, quia impossibile est intellectum possibilem simul multa intelligere, scilicet in actu perfecto, nisi vnum per aliud intelligat, cùm vna potentia non perficiatur simul pluribus actibus nisi secundum ordinem, id est, nisi inter se naturalem ordinem & concomitantiam habeant: quodcunque horum detur, oportet vt nos intelligamus substantias separatas, quia si nos intelligamus res sensibiles inquantum intelligit eas intellectus (intelligit autem eas intellectus per hoc quòd intelligit substantias separatas) oportet & nos similiter eas intelligere: & similiter si fit econuerso, scilicet quòd intellectus intelligat substantias separatas per hoc quòd res sensibiles intelligit.

ATTENDENDVM, quia San. Thomas videtur hoc loco ponere species intelligibiles tanquam id quod cognoscitur, cùm tamen alibi ponat eas tanquam id quo intellectus cognoscit, quòd dupliciter possumus eius mentem interpretari. Primò quòd licet species à phantasmatibus abstractæ non sint id quod intelligitur primò & directè, sed se habeant vt principium quo intelligendi, tamen secundario & indirectè intelliguntur, & sic de ipsis procedit argumentum.

Secundò quòd per species à phantasmatibus abstractas vult intelligere naturas vniuersales rerum sensibilium, quæ vt vniuersales sunt, à phantasmatibus abstrahuntur, & singularibus: cùm enim sint diuersa scibilia formaliter substantiæ separatæ & res sensibiles, nec in vna formali ratione obiecti conueniant, multò minus possunt simul intelligi ab intellectu possibili quàm diuersa sensibiles, nisi vnum eorum per alterum intelligatur. Quomodo autem intellectus possibilis non possit multa simul intelligere, ostensum est in superioribus.

Quòd prædicta positio est contra sententiam Aristotelis.

Cap. 61.

Idem primæ parte q. 76. ar. 1. & 2.

SEd quia huic positioni Auerrois præstare robur authoritatis nititur, propter hoc quòd dicit Aristotelem ita sensisse; ostendemus manifestè quòd prædicta positio est contra sententiam Aristotelis. Primò quidem, quia Aristoteles in

Tex. cō. 7.

secundo de anima diffinit animam dicens quòd est actus primus physici corporis organici potentia vitam habentis. Et postea subiungit, quòd hæc est diffinitio vniuersaliter dicta de omni anima: non sicut prædictus Auerrois fingit, sub dubitatione hoc proferens, vt patet

Tex. cō. 11.

ex exemplaribus Græcis, & translatione Boëtij.

Postmodum autem in eodem capitulo subiungit esse quasdam partes animæ separabiles, quæ non sunt nisi intellectiuæ. Relinquitur igitur quòd illæ partes sunt actus corporis. Nec est contra hoc quod postea subiungit, † de intellectu autem & perspectiua potentia nihil est adhuc manifestum: sed videtur animæ alterum genus esse. Non enim per hoc vult intellectum alienare à communi diffinitione animæ, sed à proprijs naturis aliarum partium: sicut qui dicit quòd alterum genus animalis est volatile à greisibili, non aufert à volatili cōmunem diffinitionem animalis. † Vnde vt ostenderet in quo dixerit alterum, subiungit. Et hoc solum contingit separari sicut perpetuum à corruptibili. Nec est intentio Aristotelis (vt Commentator prædictus fingit) dicere quòd nondum est manifestū de intellectu vtrum intellectus sit anima, sicut de alijs principijs. Non enim textus vetus habet, nihil est declaratum, siue nihil est dictum, sed nihil est manifestum: quod intelligendum est quantum ad id quod est proprium ei, non quantum ad communem diffinitionem. Si autem (vt ipse dicit) anima æquiuocè dicitur de intellectu & alijs, primò distinxisset æquiuocationem: postea diffiniuisset, sicut est consuetudo sua: aliàs procederet in æquiuoco: quod non est in scientijs demonstratiuis.

† Tex. c. 27.

† Secundo de anima cō. 27. & tertio cō. 5. vltra medi.

Vbi supra in 2. & in 3.

4 Item, in secundo de anima † intellectum numerat inter potentias animæ, & in authoritate etiam prædicta nominat perspectiuam potentiam: non est igitur intellectus extra animam humanam, sed est quædam potentia eius.

† tex. cō. 27.

5 Item, in tertio de anima incipiens loqui de intellectu possibili, nominat eum partem animæ, dicens: De parte autem animæ qua cognoscit anima & sapit: in quo manifestè ostendit quòd intellectus possibilis sit aliquid animæ.

6 Adhuc autem manifestius per id quod postea subiungit, declarat naturam intellectus possibilis, dicens: Dico autem intellectum quo opinatur & intelligit anima: in quo manifestè ostenditur intellectum esse aliquid animæ humanæ quo anima humana intelligit. est igitur prædicta positio contra sententiam Aristotelis, & contra veritatem; vnde tanquam fictitia repudianda est.

Super cap. 61.

OStensum est efficacibus rationibus positionē, imo fictionem Auerrois impossibilē esse: nunc quia Auerrois situm fictionem dictis Aristotelis confirmare nitebatur, probat San. Thomas ipsam etiam contra mentem Aristotelis esse ex multis ipsius Aristotelis dictis, & primò arguit sic: Aristoteles diffinit animam esse actum primum corporis physici organici potentia vitam habentis, & inquit hanc diffinitionem vniuersaliter dictam esse de omni anima, non sub dubitatione loquens, vt Auerr. fingit, vt ex textu Græco & translatione Boëtij manifestè apparet, imò vult eam ad intellectum extendi, vt patet ex eo quod in eodem capite subiungit inquiens animæ quā diffinierat, esse quasdam partes separabiles: quod non nisi de intellectu intelligi potest: ergo intellectus non est substantia separata. Si dicatur quòd illa diffinitio non conuenit omni animæ nisi æquiuocè, & quòd hoc ostendit Aristoteles cùm subiungit, de intellectu autem & perspectiua potentia nihil est adhuc manifestum: respondetur quòd per hæc verba non vult philosophus intellectum alienare à communi animæ diffinitione, sed à proprijs naturis aliarum partium: sicut qui dicit quòd alterum genus animalis est volatile à greisibili: non aufert à volatili communem animalis diffinitionem: vnde & subiungit Aristoteles & hoc solum contingit separari, sicut perpetuum à corruptibili: ex quibus constat ipsum ponere intellectum esse alterum ab aliis animæ partibus propter perpetuitatem quæ aliis non conuenit, non autem esse eius intentionem (vt Auerr. fingit) quòd nondum est declaratum de intellectu, vtrum sit anima, sicut de aliis principijs, cùm vetus textus non habeat, nihil est declaratum, siue nihil est dictum, sed nihil est manifestum, quantum scilicet ad id quod est proprium intellectui, non autem quantum ad communem animæ diffinitionem. Ex præterea, si anima æquiuocè diceretur de intellectu & aliis, primò distinxisset æquiuocationem, sicut est eius consuetudo, ne procederetur in equiuoco, quod in scientijs demonstratiuis non conuenit.

Rationem hanc ex Aristotelis verbis sumptam latius San. Thomas in libro quem aduersus Auerroistas edidit, explanat. Sed quoniam inquit ex textu Græco haberi quòd non dubitatiuè, sed assertiuè in animæ diffinitione loquitur Aristoteles: aduertendum quòd ante illa verba tex. 7. vbi dicitur. Si autem aliquid commune omni animæ: oportet dicere, &c. in tex. 6. absolutè dixerat philosophus diffinierido animā, Διὸ ψυχὴ ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ (ὧν ἴχοντος δυνάμει, quæ verba sic interpretatur Boëtius. Vnde anima est primus actus corporis physici potentia vitam habentis. textu autem octauo inquit, καθόλου μὲν οὖν ἐστι ψυχὴ τούτων αἴτιον καὶ ἀρχή, quod interpretatur Boëtius. Vniuersaliter quidem igitur dictum est quid sit anima. In quibus apparet philosophum non dubitatiuè, sed assertiuè diffinitionem animæ tradidisse.

Et quòd vsus est nota conditionis, non quia dubitaret, sed vt ex suppositione antecedentis procedens concluderet breuem animæ diffinitionem, loco eius quod dixerat potentia vitam habentis, ponendo organici.

ATTENDENDVM etiam cùm inquit San. Thomas Auerroem male interpretari Aristotelem vbi ait, de intellectu autem & perspectiua potentia nihil adhuc est manifestum, quod scilicet antiqua translatio habet, vt Sanctus Thomas adducit. Nam & textus Græcus sic habet, ἐφ᾽ ὧν φαντόν, id est, nondum est manifestum. Vnde non est sensus philosophi nodum aliquid dictum esse aut declaratum de intellectu, vtrum scilicet sit anima, imo inter partes animæ intellectum enumerasit, & voluit animæ diffinitionem esse communem etiam animæ intellectiuæ, sed quòd nondum ex illis manifestum est id quod proprium est intellectui, per quod ab aliis animæ partibus distinguitur & separatur, vt patet ex verbis immediatè sequentibus vbi ait. Sed videtur genus alterū animæ esse, & hoc solum contingere separari sicut perpetuum à corruptibili. Cùm enim sit animæ pars, ab aliis distinguitur ratione, sicut perpetuum à corruptibili.

Vtrū diffinitio animæ vniuocè animæ intellectiuę & aliis animabus conueniat.

Posset autem ex verbis Themistii primo de anima capite. 23. ad hæc responderi, quòd cùm anima rationalis sit duplex, quædam. s. coniuncta, quæ hominī dat esse & speciem, & est corruptibilis: alia verò est separata, quam Themistius vocat formis manentē, sicut perfectio perspicui est duplex, scilicet sol, & lumē. Arist. quærit diffinitionem communem omni animæ danti esse, & hoc per se primo, non autem animæ extrinsecè communem. Verum est tamen quòd quandoque aliquid de illa anima separata interponit, quoniam videtur ei & alijs quodammodo vna diffinitio competere licet modo analogo. Huius autem signum duplex ex Aristot. verbis accipitur. Primum, quia cùm ad finē primæ ac communissimæ diffinitionis peruenisset, subiungit tanquā manifestum, quasdam species animæ esse actus corporis, & quasdā non: quod esse non posset si illa diffinitio vniuoce competeret omni animæ: manifestum enim est q. omne cui illa diffinitio competit, est actus corporis, & ideo cōuenit per se primò cui tantùm animæ coniunctæ corruptibili. Secundum est, quia Aristot. ibidē subdit: Amplius autem immanifestum est si sit actus corporis sicut nauta nautis. hoc autem non dubitat de animabus vnitis, sed de separata: & sic apparet non eodem modo esse actuan animas coniunctas, & animam separatā: & circo illam diffinitionem æquiuocè dictam esse, vt volunt Commentator: vnde & tam subdit: Figuraliter quidem igitur sic determinetur & describatur anima, non determinando scilicet quot animæ sint, & an diffinitio illis vniuocè conueniat.

Improbatio ex sententia Aristot. qua etiam Auer. vtitur.

SED contra principale dictum huius responsionis: scilicet quòd prima & per se diffinitatur anima coniuncta quæ est corruptibilis, quandoque tamen interponat de anima separata, eò quòd sibi conueniat quodammodo animæ diffinitio modo analogo, instatur. Nam volens Arist. probare animā esse actum corporis. textu. 24. arguit sic. Anima est primum quo viuimus, sentimus, movetur, & intelligimus: primò ergo est actus. Secundum ergo mentem Aristot. anima quam diffinuit, de qua illam diffinitionem probat, est principium quo primo intelligimus, sed hæc non est anima coniuncta quam corruptibilem esse dicis, scilicet cogitatiua, quia non per ipsam, primò intelligimus, licet ad nostrā intellectionem aliquo modo concurrat, sed est anima habens intellectū, cùm ipse tertio de anima loquens de intellectu possibili dicat, dico autem intellectū quo opinatur & intelligit anima. ergo illa diffinitio non est data de sola anima corruptibili, sed etiā de incorruptibili, quæ est verè intellectiua. Præterea. Dicuidens potentias animæ quam diffinierat tex. 27. inquit, potentias autem dicimus, vegetatiuum, sensituum, appetitiuum, motiuum secundum locum, intellectuum: ergo intellectiuum est potentia animæ quam diffinierat, ergo non diffinuit tantùm animam corruptibilem. Si dicatur quòd per intellectiuum intelligit potentiam cogitatiuam: contra arguitur, quia inferius, tex. 29. volens ostendere quomodo quibusdam insunt omnes prædictæ potentiæ, concludit. Quibusdam autem adhuc ineſt & secundum locum motuum: alterius autem intellectiuum & intellectus, vt hominibus vbi patet quòd intellectiuum exponit etiam pro intellectu. Nam & ibidem Auer. cō. 29. ait & ponamus etiā pro manifesto quòd virtus cogitatiua & intellectus existunt in aliis modis animalium.

Improbatio defensionis his duabus rationibus improbat Auerr. Alex.

Ad primum autem signum inductum dicitur primò. Si admittatur Arist. de speciebus animæ loqui (quòd tamen est falsum) dicitur quòd loquitur de actu à materia in esse dependenti: quia enim aliqua anima à materia secundum esse dependet vtpote de potentia materiæ educta, ideo non est à corpore separabilis: aliqua verò, quia non est actus eductus de potentia materiæ, & iccirco à materia secundum esse non dependet, vt est anima intellectiua, est à corpore separabilis: cum hoc tamen stat quòd quælibet anima sit vniuocè actus informatiuus materiæ, & sic diffinitio animæ omnibus animabus sit vniuocè communis.

Dicitur secundò, quòd loquitur philosophus ibidem de partibus animæ potestatiuis, quæ sunt eius potentiæ: quod constat ex hoc quòd sub dubio ponit, an anima habeat partes, non enim dubium est an habeat partes subiectiuas & species, sed bene an habeat partes potentiales, cùm sit dubium de qualibet an sit anima vel animæ potentia.

Dicitur tertiò, quòd illa authoritas philosophi magis fauet proposito quàm sit in oppositum. Cùm enim dicat quasdam potentias animæ quam diffinierat, non esse actus corporis, id est, non esse alicui determinato affixas organo, relinquitur etiam animam intellectiuam cuius potentia est intellectus: sub illa animæ diffinitione comprehensam esse. Ad secundum signum dicitur, quòd non ideo dubium illud subinfert philosophus, quasi dubitet an anima intellectiua sit actus informans, de anima autem coniuncta corruptibili non dubitet: sed quia cùm dixerit absolutè animam esse actum corporis, quod ipse de actu informante intellexit, vt patet ex eo quòd dixit non oportere querere quomodo ex anima & corpore fiat vnum: & ex eo quòd dixit animam esse subsistantiam secundum rationem, & quidquid erat esse, nondum perfectè explicauerat quomodo esset actus, an scilicet per modum quo motor potest dici actus mobilis, an per modum quo forma est actus materiæ: & iccirco adhuc non erat plenè manifestum an anima vniretur corpori sicut nauta nauti, vel alio modo. & ideo dixit, figuraliter sic determinetur & describatur anima, quia videlicet nondum exactè & liquidè monstrauerat veritatem, non quia non conueniret diffinitio animæ vniuocè omni animæ. Vnde vt hanc excluderet obiectionem ex opinione Platonis prouenientem, ex operibus animæ quarū ipsa est principium, ostendit quòd non est corpori vnita vt nauta naui, sed vt forma materiæ, quoniam quo aliquid primò operatur, est forma eius: anima autem est primū, quo viuimus, sentimus, mouemur, & intelligimus: ideo oportet vt sit actus corporis vt forma. & sic manifestè declaratum ostendit quòd anima quam dixerat esse actum corporis, est actus per modum informantis, non autem per modum mouentis tantùm.

Secundò arguit San. Thom. principaliter ex verbis philosophi. Intellectus est potentia animæ, ergo nō est substantia separata: antecedens probatur, tum quia philosophus intellectum inter potentias animæ enumerat, tum quia perspectiuum tex. 21. nominat potentiam. Tertiò. Intellectus est pars animæ, vt patet ex principio tertij libri de anima, vbi dicitur: De parte autem animæ qua cognoscit anima & sapit: ergo, &c.

Quartò, intellectus est id quo anima humana intelligit: ergo, &c. Patet consequentia, quia quo aliquid primò operatur, oportet esse formam eius, vt ex ipsa dicto patet: antecedens verò probatur ex tertio de anima tex. 5. vbi inquit philosophus. Dico autem intellectum quo opinatur & intelligit anima. Has rationes in tractatu contra Auerroistas latius explicat S. Thomas, ideo ibi requirantur.

Contra opinionem Alexandri de intellectu possibili. Cap. 62.

Positio Alexand. recitata ab Auer. cō. 5. tertij de anima.

HIsigitur verbis Aristotelis consideratis, Alexander posuit intellectū possibilem esse aliquam virtutem in nobis, vt sic diffinitio communis de anima assignata ab Aristotele in secundo de anima, possit sibi conuenire. Quia verò intelligere non poterat aliquam substantiam intellectualem esse corporis formam, posuit prædictam virtutem non esse fundatam in aliqua intellectuali substantia: sed consequentem commixtionem elementorum in corpore humano: determinatus enim mixtionis humani corporis modus facit hominem esse in potentia ad recipiendum influentiam intellectus agentis, qui semper est in actu, & secundum ipsum est quædam substantia separata ex qua influentia homo fit intelligens actu: id autem in homine per quod est potentia intelligens, est intellectus possibilis: & sic videbatur sequi quòd ex cōmixtione determinata in nobis sit intellectus possibilis. Videtur autem primo aspectu hæc positio verbis & demonstrationi Aristotelis esse contraria: ostendit enim Aristoteles in tertio de anima (vt dictum est) quòd intellectus possibilis est immixtus corpori: hoc autem est impossibile dici de aliqua virtute consequente mixtionem elementorum: quod enim huiusmodi est, oportet quòd in ipsa elementorum commixtione fundetur: sicut videmus de sapore & odore, & alijs huiusmodi: non igitur positio prodicta Alexandri potest stare cum verbis & demonstratione Aristotelis, vt videtur. Ad hæc autem Alexander dicit quòd intellectus possibilis est ipsa præparatio in natura humana ad recipiendum influentiam intellectus agentis: præparatio autem ipsa non est aliqua natura sensibilis determinata, neque est mixta corpori: est enim relatio quædā, & ordo vnius ad aliud. Sed hic manifestè discordat ab intentione Aristotelis: probat enim Aristoteles ex hoc intellectū possibilem non habere determinatè aliquam naturam sensibilium, & per consequens non esse mixtum corpori, quia est receptiuus omnium formarum sensibilium, & cognoscitiuus earum: quod de præparatione non potest intelligi: quia eius non est recipere, sed magis præparari: non igitur demonstratio Aristotelis procedit de præparatione, sed de aliquo recipiente præparata.

Improbatio defensionis his duabus rationibus improbat Auerr. Alex.

2 Amplius, si ea quæ dicit Aristoteles de intellectu possibili, conueniunt ei inquantum est præparatio, & non ex natura subiecti præparati: sequetur quòd omni præparationi conueniant: in sensu autem est præparatio quædam ad sensibilia in actu recipienda: ergo idem dicendum est de sensu & intellectu possibili: cuius contrarium manifestè subiungit Aristoteles ostendens differentiam inter receptionē sensus & intellectus ex hoc quòd sensus corrumpitur ex excellentia obiectorū, non autem intellectus.

Tex. cō. 7.

Tex. cō. 2. & 3.

3 Item Aristoteles attribuit possibili intellectui pati ab intelligibili susceptione species intelligibiles, esse in potentia ad eas. Comparat etiam eum tabulæ in qua nihil est scriptum quæ quidem omnia non possunt dici de præparatione, sed de subiecto præparato: est igitur contra intentionem Aristotelis quòd intellectus possibilis sit præparatio ipsa.

Tex. cō. 14.

4 Adhuc, agens est nobilius patiente, & faciens facto, sicut actus potentia: quantò autem aliquid est immaterialius, tantò est nobilius: non potest igitur effectus esse immaterialior sua causa: omnis autem virtus cognoscitiua

Universidad de Deusto
Biblioteca

scitiua inquantum huiusmodi est immaterialis: vnde & de sensu qui est infimus in ordine virtutum cognoscitiuarum, dicit Aristoteles in secũdo de anima quòd est susceptiuus sensibilium specierum sine materia. impossibile est igitur à commixtione elementorum causari aliquam virtutem cognoscitiuam: intellectus autem possibilis est suprema virtus cognoscitiua in nobis: dicit enim Aristoteles in tertio de anima, † quòd intellectus possibilis est quo cognoscit & intelligit anima: intellectus igitur possibilis non causatur ex commixtione elementorum.

Tex.c.111.

Tex.cõ.5.

5 Amplius, si principium alicuius operationis ab aliquibus causis procedit, oportet operationem illam non excedere causas illas, cùm causa secunda agat virtute primæ: operatio autem animæ nutritiuæ etiam excedit virtutem qualitatum elementarium: probat enim Aristoteles in secundo de anima, quòd ignis non est causa augmenti, sed cum causa aliquo modo. principalis autẽ causa est anima, ad quã comparatur calor sicut instrumentum ad artificem. Non igitur potest anima vegetabilis produci ex commixtione elementorum: multò igitur minus sensus & intellectus possibilis.

Tex.cõ. 41.

6 Item, intelligere est quædam operatio, in qua impossibile est communicare aliquod organum corporeum: hæc autem operatio attribuitur animæ vel etiam homini: dicitur enim quòd anima intelligit, vel homo per animam: oportet igitur aliquod principium in homine esse à corpore non dependẽs, quod sit principium talis operationis: præparatio autẽ sequens commixtionem elementorum à corpore dependet manifestè: non est igitur præparatio tale principium quale intellectus possibilis: dicit enim Aristoteles in tertio de anima, † q intellectus possibilis est quo anima opinatur & intelligit: non est igitur intellectus possibilis præparatio.

Tex.cõ.5.

Si autem dicatur quòd principium prædictæ operationis in nobis est species intelligibilis facta in actu ab intellectu agente, hoc non videtur sufficere: quia cùm homo de potentia intelligẽte fiat actu intelligens, oportet quòd non solùm intelligat per speciem intelligibilem per quam fit actu intelligens, sed per aliquam potentiam intellectiuam quæ sit prædictæ operationis principium, sicut & in sensu accidit: hæc autem potentia ab Aristotele ponitur intellectus possibilis: intellectus igitur possibilis est non dependens à corpore.

7 Præterea species non est intelligibilis actu nisi secundum quòd est deputata ab esse materiali: hoc autem non potest accidere dum fuerit in aliqua potentia materiali, quæ scilicet sit causata ex principijs materialibus, vel quæ sit actus materialis organi: oportet igitur poni aliquam potentiam intellectiuam in nobis immaterialem quæ est intellectus possibilis.

8 Adhuc, intellectus possibilis ab Aristotele dicitur pars animæ: anima autem non est præparatio, sed actus. præparatio enim est ordo potentiæ ad actum: sequitur tamen ad actũ aliqua præparatio ad vlteriorem actum: sicut ad actum diaphaneitatis sequitur ordo ad actum lucis: intellectus igitur possibilis non est ipsa præparatio, sed actus quidam.

9 Amplius, homo consequitur speciem & naturam humanam secundum partem animæ sibi propriam, quæ quidem est intellectus possibilis: nihil autem consequitur speciem & naturam secundum quòd est in potentia, sed secundum quòd est actu: cùm igitur præparatio nihil sit aliud quàm ordo potentiæ ad actum, impossibile quòd intellectus possibilis non sit aliud quàm præparatio quædam in natura humana existens.

Super cap. 62.

POstquam disputauit Sanctus Thomas contra Auerrois fictionem, vlterius contra Alexandri positionem incipit disputare. Posuit enim primò Alexander consideratis Aristotelis verbis quibus velle videtur intellectum non esse substantiam separatam, sed esse in nobis, quòd intellectus possibilis est aliqua virtus in nobis: sic enim diffinitio animæ potest sibi conuenire. Posuit secundò hanc virtutem esse fundatam in aliqua intellectuali substantia, sed consequi commixtionem elementorum in corpore humano secundum quam homo est in potentia ad recipiendum influentiam intellectus agentis existentis semper in actu, & qui est secundi ipsum subsistantia separata, ex qua influentia homo fit intelligens actu. Et quia id in homine per quod est potentia intelligens, est intellectus possibilis, videbitur sibi quòd ex comixtione determinata in nobis sit intellectus possibilis.

Contra hanc igitur positionem arguit Sanct. Thomas, & primò ex verbis Aristotelis sic: Virtus quæ mixtionem elementorum consequitur, in ipsa elementorum commixtione fundatur, vt patet de sapore, odore, & aliis huiusmodi, sed hoc non potest secundum Aristotelis mentem (vt videtur) attribui intellectui, cùm dicat tertio de anima quòd intellectus possibilis est immixtus corpori, ergo, &c.

ADVERTE quòd San. Thomas vtitur hoc modo dicendi (vt videtur) non quia non sit expressa mens Aristotelis intellectũ non esse virtutẽ mixtam corpori, sed quia quantum apparet prima facie de positione Alexandri, non eam aliter explicando intellectus possibilis est natura quædam consequens mixtionem elementorum, & consequenter hæc positio verbis & demonstrationi Aristotelis contrariatur. Sed licet ita primo aspectu vt verba sonant, de positione Alexandri videatur, tamen Alexander suam positionem declarans, ne verbis & demonstrationibus Aristotelis sit contraria, inquit quòd intellectus possibilis est quidem præparatio in natura humana ad recipiendam influentiam intellectus agentis, veruntamen ipsa præparatio non est aliqua natura sensibilis determinata, neque est mixta corpori, sed est relatio quædam & ordo vnius ad alterum. Contra autem hanc positionem sic explicatam arguit San. Thomas. Primò, intellectus possibilis apud Aristotelem est receptiuus omnium formarum sensibilium & cognoscitiuus earũ, & ex hoc ponit ipsum non habere determinatè aliquam naturam sensibilem, sed hæc de præparatione quæ est habitudo, non possunt intelligi, quia eius non est recipere, sed præparari, ergo, &c.

Secundò, Sequeretur quòd idem dicendum de sensu & intellectu possibili, sed huius oppositum ostendit Aristoteles tex. 7. ergo, &c. Probatur consequẽtia, quia illa quæ dicit philosophus de intellectu possibili, conueniunt omni præparationi: in sensu autem est præparatio ad recipienda sensibilia in actu.

ADVERTENDVM quòd fundamentum huius rationis est quòd ita in sensu est præparatio ad recipienda sensibilia, sicut in intellectu, si præparatio nihil aliud importet quàm ordinem & habitudinem vnius ad alterum: & vniuersaliter in omni recipiente est ordo & habitudo ad sua receptibilia: & ideo si omnia quæ dicuntur ab Aristotele de intellectu possibili, conueniunt ei inquantum est habitudo & ordo ad receptibilia, non autem ex natura subiecti præparati, eadem conuenient sensui & omni alii præparationi in ordine ad sua receptibilia: quod enim conuenit alicui inquantum tale, cõuenit omnitali, Et sic inconuenienter. Aristoteles inter receptionem sensus & intellectus differentiam ponit, inquiens quòd ex excellentia obiectorum corrumpitur sensus, non autem intellectus. Tertiò de intellectu possibili dicit Arist. quòd patitur ab intellectuali, quòd suscipit species intellectuales, quòd est in potentia ad eas, quòd est sicut tabula in qua nihil est scriptum, sed hæc non possunt dici de præparatione, sed de subiecto præparato, ergo &c.

ADVERTE quòd Alex. in suo libro de anima, dicit intellectum magis assimilari carentiæ inscriptionis quàm tabulæ nõdum scriptę. Sic enim inquit. Solùm igitur materialis intellectus facultas & promptitudo quædam est ad formas excipiendas tabulæ nõdum scriptæ similis, quinimo ipsius tabellæ agrapho, id est, inscriptionis carentiæ, quàm tabellæ similior: tabella enim iam in numero entium est, quapropter id quod anima prædictum est, tabellæ potius comparari potest, ipsa verò inscriptionis carentia ferè intellectus est. Ex quibus patet, ea quæ Aristoteles de intellectu dicit, de ipsa præparatione quam Alexander ponit, dici non posse, cùm illa conueniant tabulæ præparatæ, non autem carentiæ & negationi scriptionis. Patet etiam illos Alexandri mentem malè interpretatos esse: qui dicunt Alexandrum præparationis nomine intellexisse animæ potentiam, & hanc esse qualitatem, vtpote potentiam naturalem, qua rationalis anima ad omnia intelligibilia est præparata, quemadmodum materia ob suam potentiam ad suas excipiendas formas præparatur. Si enim præparationis nomine intelligeret qualitatem & potentiam naturalem, magis eam tabulæ nondum scriptæ assimilaret, quàm agrapho, siue carentiæ inscripionis. Quartò. Impossibile est à commixtione elementorum causari aliquam virtutem cognoscitiuam, ergo intellectus nõ causatur ex commixtione elementorum: patet consequentia, quia intellectus possibilis est suprema virtus cognoscitiua in nobis, vt patet 3. de anima: antecedens verò probatur, quia effectus non potest esse immaterialior sua causa, cùm agens sit nobilius patiente, & faciens facto, sicut actus potentia: quanto autem aliquid est immaterialius, tanto sit nobilius, omnis autem virtus cognoscitiua inquantũ huiusmodi est immaterialis, vnde & sensus apud Arist. est susceptiuus specierum sine materia, ergo &c.

AD euidentiam huius propositionis, virtus cognoscitiua inquantum huiusmodi est immaterialis: aduertendum ex doctrina San. Tho. prima quæst. 14. 1. & veri quæst. 2. secundò, quòd immaterialis quæ concomitatur vniuersaliter vim cognoscitiuam, non est omnimoda separatio a materia, sed est (vt vniuersaliter loquamur) excessus aliquis formæ supra materiam: secundum enim quòd aliqua magis supergreditur materiam, quia scilicet non sunt totaliter immersa materiæ: sic sunt maioris cognitionis: vnde intellectus qui totaliter materiam supergreditur, inquantum nulli organo materiali est affixus: cognoscendi maximam vim habet. Dicitur autem forma quæ est in materia, supergredi materiam, non quia aliqua pars eius essentialis non sit in materia, sed quia cùm tota sit in materia, non tamen totaliter comprehenditur à materia: remanet enim in ea virtus ad aliquid supra materiæ conditionem, quod est signum essentiam formæ nõ esse totaliter à materia comprehensam: nam virtus demonstrat essentiam rei. Sensus ergo propositionis San. Thom. est, q virtus omnis cognoscitiua inquantum huiusmodi supergreditur materiam, quia potest in aliquid quod est supra materiæ conditionem: quod sanè ostenditur, quia omnis virtus cognoscitiua, vt cognoscitiua est, recipit species absq; materia, id est, absque esse determinato quod in materia habet: forma enim cognoscibilis recipitur in cognoscente non secundum esse determinatum quo constituit rem in natura, sed prout existens perfectio vnius in natura, nata est esse in alio, & fieri vnum cum illo.

IN hac autem ratione circa illam propositionem, non potest effectus esse immaterialior sua causa dubitatur, quia forma rei sensibilis in sensu immaterialior quàm extra sensum, & tamen secundum quòd est in sensu, causatur à forma existente extra: ergo effectus aliquis est immaterialior sua causa, & loquor de causa principali de qua intendit San. Thom.

Effectus nõ potest esse immaterialior sua causa.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd dupliciter dicitur aliqua natura immaterialis. s. aut secundum suam substantiam, aut secundum esse: secundum substantiam dicitur natura immaterialis quæ non est composita ex mate-

materia & forma, sicut intelligentia secundum esse tantùm dicitur immaterialis illa, quæ licet in sua ratione materiam includat: tamen habet esse immateriale, sicut natura lapidis in intellectu: lapidis enim natura est essentialiter cõposita ex materia & forma, & in sua ratione materiam includit, vniuersalem tamen: ideo & existens in intellectu est materialis secundum essentiam, cùm sit eiusdem rationis in intellectu & extra intellectum: est tamen immaterialis secundum esse, quia esse istum non est in materia receptum, sed in re immateriali, scilicet in intellectu. Attende tamen cùm dico naturam lapidis in intellectu esse materialem, non sic intelligo quasi entitas eius secundum quòd est accidens intellectus, sit composita ex materia & forma. (hoc enim esse non potest, cùm sit forma simplex actuans intellectum): sed loquior de ipsa vt species est, id est, vt est repræsentatiua naturæ lapidis extrà intellectum existentis, & est eius quidditas quomodo sibi ratio lapidis conuenit: sic enim qtia repræsentat lapidis naturam, quæ materialis est secundum essentiam, vtpote materiam communem in sua ratione includens, dicitur & ipsa materialis, vt species lapidis est, licet vt est accidens intellectus, sit immaterialis & secundum essentiam & secundum esse. Sed & dupliciter dicitur aliquid immateriale secũdum esse, scilicet aut secundum suũ esse naturale quod conuenit naturæ vt in supposito, vel in subiecto quod denominat, inuenitur, aut secundum esse intentionale quod habet in medio, aut in potentia cognoscitiua. Dicitur ergo primo, quòd intelligitur propositio San. Thom. de immateriali secundum essentiam, & etiam de immateriali secundum esse naturale. nullus enim effectus est simplicior aut immaterialior secundum essentiam sua causa principali, neque etiã secundum esse naturale quod naturæ & rationi effectus natum est conuenire: & hoc sufficit ad propositum suum. Cùm enim intellectus & secundum essentiam & secundum esse naturale sit immaterialis, sequitur quòd non possit causari ex elementorum commixtione, quæ aliquid materiale dicit. Dicitur secundò, quòd non inconuenit effectum secundum esse intentionale esse immateriaiorem sua causa principali & propria, cùm esse illud sit diminutum in ordine ad talem naturam: & sic non inconuenit formam rei sensibilis esse immateriaiorem in sensu, quàm extra, quanuis fit à re sensibili causata, quia esse illius formæ in sensu inquantum est forma sensibilis, est esse intentionale. Vnde non est obiectio contra sensum illius propositionis, cùm illa intelligatur de immateriali aut secundum essentiam, aut secundum esse naturale, obiectio autem procedat de immateriali secundum esse intentionale. Quomodo autem forma habens esse materiale possit tanquam principale agens causare formam habentem esse immateriale intentionale, declaratum est in præcedentibus de mente San. Thomæ potentia, quæst. 5. articul. 8.

Quintò. Anima vegetabilis ex commixtione elementorum produci non potest: ergo multò minus sensus & intellectus, probatur antecedens. Si principium alicuius operationis ab aliquibus causis procedat, operatio ipsa illas causas non excedit, cùm causa secunda agat in virtute primæ. sed operatio animę nutritiuæ excedit etiam virtutem qualitatum elementarium, vt patet ex philosopho secundo de anima tex. 41. vbi ostendit ignem non esse causam augmenti, sed esse instrumentum animæ: ergo anima vegetabilis ex elementorum commixtione procedere non potest. Sextò. Præparatio commixionem elementorum sequens, à corpore dependet: ergo non est intellectus possibilis de quo dicitur tertio de anima, quòd eo opinatur & intelligit anima. antecedens patet: consequentia verò probatur, quia intellectus possibilis à corpore non dependet: cùm enim intelligere sit operatio in qua impossibile est communicare corporeum organum, illud principium in homine cui hæc attribuitur operatio, qui est intellectus possibilis, oportet esse non dependens à corpore: ergo, &c. Dicetur forte, quòd principium prædictæ operationis in nobis est species intelligibilis facta in actu ab intellectu agente, non autem intellectus possibilis. Sed hoc non videtur sufficere, tum quia cùm homo de intelligẽte in potentia fit actu intelligens, oportet quòd non solùm per speciem intelligat, sed etiam per potentiam aliquam intellectiuam, sicut & in sensu accidit, & sic præter speciem oportet ponere intellectum possibilem tanquam principium intellectionis, à corpore vtique non dependentem: tum quia species non est intelligibilis actu nisi cùm est diuisa ab esse materiali. hoc autem esse non potest, quandiu fuerit in aliqua potentia quæ sit actus materialis organi, aut sit causata à principijs materialibus: & sic necesse est præter ipsam ponere intellectum possibilem qui sit immaterialis. Septimò. Intellectus possibilis est pars animæ secundum Aristotelem: anima autem non est præparatio, sed actus, ergo, &c. Notat autem San. Thomas pro maiori doctrina, quòd licet præparatio non sit actus, scilicet absolutus, sed ordo potentiæ ad actum, sequitur tamen ad actum aliqua præparatio ad vlteriorem actum, sicut ad actum diaphani sequitur ordo ad actum lucis. Per hoc innuens quòd licet intellectui sit actus, & non præparatio, non tamen tollitur quin ad ipsum sequatur præparatio & ordo ad vlteriorem actum, scilicet ad speciem intelligibilem, & operationem quæ est intellectio.

ADVERTENDVM quòd dupliciter fundamentum huius rationis interpretari possumus. Primò interpretando intellectum esse partem animæ non integralem aut subiectiuam, sed potentialem: quia enim anima est actus primus, necesse est vt eius etiam potentiæ quæ appellantur partes, in quas anima diuiditur, sint actus absoluti, non tantùm habitudines aut ordines: per potentias enim anima quæ est actus primus, ordinatur ad operationes, & sic potentiæ habent rationem præparati & ordinati proximi. Secundò, per partem animæ intelligendo partem subiectiuam, & per intellectum possibile substantiam intellectiuam intelligentem per intellectũ possibilem. Si enim substantia intellectualis intelligens per intellectum possibilem est anima, & anima est actus, non autem præparatio, sequitur quòd intellectus possibilis non sit præparatio consequens elementorum commixtionem, sed sit actus in substantia intellectiua fundatus: cuius oppositum dicebat Alex. Prima tamen interpretatio videtur esse melior, quia cum Aristo. intellectum possibilem partem animæ vocat, per partem animæ intelligit eius potentiam, vt San. Thom. ibidem exponit. Octauò. Homo sortitur speciem secundum partem animæ sibi propriam quæ est intellectus possibilis, non autem sortitur speciem per præparationem, ergo &c. Probatur minor, quia nihil sortitur speciem secundum quòd est in potentia, sed secundum quòd est in actu: præparatio autem nihil aliud est quàm ordo potentiæ ad actum.

GIRCA maiorem huius rationis aduerte, quòd dicitur homo sortiri speciem humanam per intellectum possibilem, non tanquam per ipsam intellectiuam potentiam constituatur in specie, sed quia cùm sit animatus, sortitur speciem per animam cuius proprietas est intellectus possibilis, & anima habens talem potentiam sibi propriam non potest constituere speciem humanam nisi inquantum eam proprietatem fundat: & ideo oportet vt & ipsa proprietas intellectiua sit actus, non autem ordo potentiæ ad actum.

Quòd anima non sit complexio: vt posuit Galenus.

Cap. 63.

PRædictæ autem opinioni Alexandri de intellectu possibili propinqua est Galeni medici de anima. Dicit enim animam esse complexionem. Ad hoc autem dicendum motus est per hoc quòd videmus ex diuersis complexionibus causari in nobis diuersas passiones quæ attribuuntur animę: aliquam enim complexionem habentes, vt cholericam de facili irascuntur: melancholici verò de facili tristantur. Vnde & per easdem rationes hæc opinio improbari potest, per quas improbata est opinio Alexandri, & per aliquas proprias: ostensum est enim suprà quòd operatio animæ vegetabilis & cognitio sensitiua excedit virtutem qualitati actiuarum & passiuarum: & multò magis operatio intellectus: complexio autem causatur ex qualitatibus actiuis & passiuis: non potest igitur complexio esse principium operationum animæ: vnde impossibile est quòd aliqua anima sit complexio.

Hæc opi. recipit Auerr. 3. de anima cõ. 6. & reprobat.

2 Adhuc, complexio cùm sit quoddam constitutum ex contrarijs qualitatibus quasi medium inter eas, impossibile est quòd sit forma substantialis: nam substantiæ nihil est contrarium, nec suscipit magis & minus: anima autem est forma substantialis, & non accidentalis: aliàs per animam non sortiretur aliquid genus vel speciem: anima igitur non est complexio.

3 Adhuc, complexio non mouet corpus animalis motu locali: sequeretur enim motum dominantis: & sic semper deorsum ferretur: anima autem mouet animal in omnem partem. non est igitur anima complexio.

4 Amplius, anima regit corpus, & repugnat passionibus quæ complexionem sequuntur: ex complexione enim aliqui sunt magis alijs ad concupiscentias veliras apti: qui tamen magis ab eis abstinent propter aliquid refrenans: vt patet in continentibus: hoc autem non facit complexio; non est igitur anima complexio. Deceptus autem fuisse videtur Galenus ex hoc quòd non considerauit aliter passiones attribui complexioni & aliter animæ complexioni, nanque attribuuntur sicut dispõnenti, & quantum ad id quod est materiale in passionibus, sicut feruor sanguinis, & huiusmodi, animæ autem tanquam principali causæ ex parte eius quod est in passionibus formale: sicut in ira appetitus vindictæ.

Causa deceptionis Gal. melior illa quã assignat Auerr. in allegato, con.

Super cap. 63.

EXpedita positione Alexandri vult Sanct. Thom. Galeni positionem quę Alexandri positioni confinis esse videtur, explodere. Posuit enim Galenus animam complexionem esse, propterea quòd ex diuersis complexionibus videamus diuersas in nobis passiones quæ attribuuntur animæ, causari: cholerici enim de facili irascuntur, melancholici verò de facili tristantur. Contra hanc igitur positionem posset argui eisdem rationibus quibus improbata est opinio Alex. inquantum videtur ponere simul cùm Alexandro virtutem animæ ab elementis originem trahere, sed tamen contra eam arguit San. Th. per proprias rationes, procedentes videlicet ex natura complexionis: primò ergo arguit sic. Complexio causatur ex virtutibus actiuis & passiuis, ergo non potest esse principium operationum animæ: ergo anima non est complexio: probatur prima consequentia, quia operatio animæ vegetabilis & cognitio sensitiua, & multò magis operatio intellectus excedit virtutem qualitatũ actiuarum & passiuarum, vt ostensum est de mente Arist. in præcedenti capite. Secundò. Alia est forma substantialis, aliàs per ipsam non sortiretur genus vel speciem aliqua substantia, ergo non est complexio: probatur consequentia, quia complexio non potest esse forma substantialis, cùm sit quid constitutum ex contrarijs qualitatibus, & ex hoc habeat contrarium, & suscipiat magis & minus, quorum nullum substantiæ conuenit. Tertiò. Complexio non mouet corpus animalis motu locali, sed bene anima, ergo &c. Probatur antecedens: quia tunc animal sequeretur motum dominantis & sic semper moueretur deorsum, non in omnem partem vt facit. Quartò. Anima regit corpus, & repugnat passionibus complexionem sequentibus: aptè enim ad iras aut cõcupiscentias ab eis abstinent propter aliquid refrenans, hoc autem non facit complexio, ergo &c. Videtur autem deceptus Galenus, vt inquit San. Thom. quia non considerauit passiones aliter attribui complexioni, & aliter animæ. Quum enim in passionibus sit aliquid materiale, commotio, scilicet aliqua corporalis, & aliquid formale, scilicet ipse actus appetitus sensitiui, sicut in ira materiale est feruor sanguinis, formale autem appetitus vindictæ: cõplexioni attribuuntur passiones quantum ad id quod est materiale, & sicut disponentiantiamę autem quantum ad id quod est formale & tanquã principali agenti.

Quòd

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quòd anima non sit harmonia. Cap. 64.

SImilis autem prædictæ positioni est positio dicentium animã esse harmoniam. Non enim intellexerunt animam esse harmoniam sonorum, sed contrariorum ex quibus videbant componi corpora animata: quæ quidem opinio in lib. de anima videtur attribui Empedocli. Gregorius autem Nissenus attribuit eam Dinarcho: vnde & improbatur sicut & præcedens: & adhuc proprijs rationibus. Omne enim corpus mixtum harmoniam habet & complexionem: nec harmonia potest mouere corpus, aut regere ipsum, vel repugnare passionibus, sicut & cõplexio: intenditur etiam & remittitur sicut & complexio: ex quibus omnibus ostenditur quòd anima non sit harmonia, sicut nec complexio.

2 Adhuc, ratio harmoniæ magis conuenit qualitatibus corporis quàm animæ: nam sanitas est quædã harmonia humorum: fortitudo neruorum & ossium: pulchritudo membrorum & colorum: non autem potest assignari qualium harmonia sit sensus aut intellectus, & cætera quæ ad animam pertinent: non est igitur anima harmonia.

3 Amplius, harmonia dicitur dupliciter. Vno modo ipsa compositio, alio modo ratio compositionis: anima autem non est compositio, quia oportet quòd vnaquæque pars animæ esset compositio aliquarum partium corporis, quod non est assignare. Similiter non est ratio compositionis, quia cùm in diuersis partibus corporis sunt diuersæ rationes seu proportiones compositionis, singulæ partes corporis haberent singulas animas: aliam enim animã haberet os, & caro & neruus, cùm sint secundum diuersam proportionem composita: quod patet esse falsum: non est igitur anima harmonia.

Super cap. 64.

EIdem rationibus improbatur opinio dicentium animam esse harmoniam, quibus & præcedens, cùm non intelligerent animam esse harmoniam sonorũ, sed contrariorum, quæ quidem opinio in libro de anima videtur Empedocli attribui, à Gregorio autem Nisseno attribuitur Dinarcho. Sed tamen & propriis contra ipsam rationibus arguitur, sicut præcedens quidam improbatur, quia non potest harmonia mouere corpus, aut regere ipsum, aut repugnare passionibus, sicut nec complexio. Propriis autem rationibus arguitur contra ipsam. Primò, ratio harmoniæ magis conuenit qualitatibus corporis quàm animæ, vt patet ex conditionibus corporis, scilicet sanitate, fortitudine, pulchritudine, & ex conditionibus animæ quę sunt sensus & intellectus, & cętera ad animam pertinentia: videtur enim qualium illa sint harmonia, non autem qualium ista, ergo, &c. Secundò, aut anima erit harmonia quæ dicitur compositio, aut quæ est ratio & proportio compositionis. Non primum, quia tunc vnaquæque pars animæ esset compositio aliquarum partium corporis, quod non est assignare, vt patet de intellectu & voluntate. Non etiam secundum, quia tunc singulæ partes corporis haberent singulas animas, cùm in diuersis partibus corporis sint diuersæ proportiones compositionis: hoc autem patet esse falsum: ergo, &c.

Quòd anima non sit corpus. Cap. 65.

Idē prima parte q. 75. art. 1.

EVerunt autem & alij magis errantes ponentes animam esse corpus: quorum opiniones licet fuerint diuersæ & varię, sufficit eas hic communiter reprobare. Viuentia enim cùm sint quædam res naturales, sunt composita ex materia & forma: componuntur autem ex corpore & anima, quæ facit viuentia actu: igitur oportet alterum istorum esse formam, & alterum materiam: corpus autem non potest esse forma: quia corpus non est in altero sicut in materia & subiecto: anima igitur erit forma: ergo non est corpus, cùm nullum corpus sit forma.

2 Adhuc, impossibile est duo corpora esse simul: anima autem non est seorsum à corpore dum viuit: nõ est igitur anima corpus.

3 Amplius, omne corpus diuisibile est: omne autem diuisibile indiget aliquo continente & vniente partes eius. Si igitur anima sit corpus, habebit aliquid aliud continẽs, & illud magis erit anima. Videmus enim anima recedente corpus dissolui: & si hoc iterum sit diuisibile, oportebit vel deuenire ad aliquod indiuisibile & in corporeum quod erit anima: vel erit in infinitũ procedere: quod est impossibile: non est igitur anima corpus.

4 Item, sicut suprà probatum est, & in octauo Physicorum probatur, omne mouens seipsum componitur ex duobus, quorum alterũ est mouens & non motum, & alterum est motum: sed animal est mouens seipsum: mouens autem in ipso est anima: motũ autem, corpus: anima igitur est mouens, non motum: nullũ autem corpus mouet nisi motum, vt suprà probatum est: anima igitur non est corpus. Tex. 66. 40. & infra. Libro primo ca. 13.

5 Præterea suprà ostensum est † quòd intelligere non potest esse actio alicuius corporis: est autem actus animæ: anima igitur ad minus intellectiua non est corpus. † Cap. 62.

Ea autem quibus aliqui conati sunt probare animam esse corpus, facile est soluere: ostendunt enim animam esse corpus, per hoc, quòd filius assimilatur patri, etiam in accidentibus animæ: cùm tamẽ filius generetur à patre per decisionem corporalem: & quia anima compatitur corpori, & quia separatur à corpore: separari autem est corporum se tangentium. Sed contra hoc iam dictum est, quòd complexio corporis est aliqualiter causæ animæ passionum per modum disponentis: anima etiam non compatitur corpori nisi per accidẽs: quia cùm sit forma corporis, mouetur per accidens moto corpore: separatur etiam anima à corpore, non sicut tangens à tacto, sed sicut forma à materia: quanuis & aliquis tactus sit incorporei ad corpus, vt suprà ostẽsum est. Mouit etiam ad hanc positionem multos, quia crediderunt quod nõ est corpus, non esse: imaginationem transcendere nõ valentes, quæ solùm circa corpora versatur. Vnde hæc opinio Sapien. 2. ex persona insipientiũ proponitur, dicentium de anima: Fumus & flatus est in naribus nostris, & sermo scintillæ ad mouendum cor. Ad rationes opin. præcẽdẽs ratio prima. Responsio. Lib. præd. cap. 56. Ad secundã rationem Sapientiæ.

Super cap. 65.

EVerunt & alii, inquit Sanct. Thomas, qui magis errantes posuerunt animam esse corpus, quorum licet fuerunt opiniones variæ: tamen contra eos communibus rationibus arguitur, deinde eorum motiua soluuntur. Quantum ad primum arguitur, & primò sic. Viuentia componuntur ex anima & corpore: ergo alterum eorum est forma, & alterum materia, quia viuentia scilicet inferiora & composita, cùm sint res naturales, ex materia & forma componuntur, sed corpus nõ potest esse forma, cùm non sit in altero vt in materia & subiecto, ergo anima erit forma: ergo anima non est corpus: patet vltima consequentia, quia corpus non est forma.

CIRCA hanc propositionem. Viuentia componuntur ex anima & corpore, dubitatur, quia secundum doctrinam Sancti Thomæ cùm in vno composito sit tantùm vna forma substantialis, sicut viuentia habent per animam esse animatum, ita per eandem habent esse corporeum, sed idem non componitur ex seipso: ergo viuentia non componuntur ex anima & corpore, cùm corpus inclinat animam. Ad hoc tripliciter potest responderi. Primò quòd non componuntur viuentia ex corpore & anima tanquam ex duabus partibus realiter distinctis, sed tantùm tanquam ex partibus distinctis secundum rationem, inquantum alia est ratio animæ vt est anima, & alia vt est forma corporea: sed ex hac responsione sequitur quòd compositio rei viuentis ex anima & corpore non erit nisi compositio secundum rationem, cuius oppositum inquit Sanctus Thomas in tractatu de ente & essentia, vbi ponit differentiam inter compositionem hominis ex anima & corpore, & compositionem eius ex animali & rationali, quia ex corpore & anima dicitur esse homo, sicut ex duabus rebus quædam res tertia constituta: est autem ex animali & rationali sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus. Propter quod secundò potest responderi, quòd accipiendo corpus secundum quòd dicit compositum ex materia & perfectione corporea præcisè, & animam vt dicit perfectionem vitalem præcisè, sunt duæ partes secundum rem: accidit enim corpori præcisè quòd eius perfectio sit idem quod anima, cùm per se præscindat animam, & ideo compositio hominis ex anima & corpore est realis, vtpote ex duabus partibus secundum rem. Sed hæc responsio non videtur à priori responsione distingui. Quanuis enim perfectio corporeitatis in rebus inanimatis præscindat ab anima secundum rem, in re tamen animata, puta in Sorte, secundum rem non præscindit ab anima, cùm eadem numero forma det Sorti & esse corporeum & esse animatum: & licet ratio corporis vt sic animam, vt anima est, id est, rationem animæ excludat, in Sorte tamen ens tas formæ corporeæ non excludit entitatem animæ, nec accidit entitati formæ corporeæ Sortis esse idem realiter cũ entitate animæ, cùm vnaquæque res sit per se, non autem per accidens eadem sibiipsi, licet bene possit dici, quòd illi formæ corporeæ præcisè consideratæ vt fundat rationem formæ corporeæ, accidit quòd sit anima: quia ratio animæ vt anima est, extra rationem formæ corporeæ vt sic intuentur, sed ista præcisio rationum in forma Sortis est tantùm secundum considerationem intellectus, inquantũ intellectus alium conceptum de ipsa forma vt est forma corporea, & alium vt est anima, ex parte tamen rei sunt simpliciter vna res. Ex quibus patet quòd considerata in Sorte forma corporeitatis præcisè, & similiter cõsiderata anima præcisè, non cõponitur Sortes

Sortes ex anima & corpore tanquam ex duabus partibus secundum rem, sed tantùm tanquam ex duabus partibus secundum rationem, cùm illa præcisio formæ corporeæ ab anima & econtra non fit in re, sed tantùm in consideratione intellectus: & sic ista responsio à prima non differt, & per consequens eadem ratione improbatur qua & prima. Potest tertio responderi suppositò quòd loquatur Sanctus Thomas non tantùm secundum vulgi opinionem accipientis corpus pro parte omnino ab anima distincta, sed etiam secundum veritatem, quòd nomine corporis accipit Sanctus Thomas materiam sub quantitate corporea existentem. hæc enim distinguitur realiter ab anima, & secundi gentis causæ materialis ipsam præcedit. licet enim quantitas non insit materiæ nudæ, sed materiæ informatæ, forma corporea quæ in viuentibus non distinguitur realiter ab anima, ipsa tamen materia cum quantitate corporea sic præcisè accepta realiter ab anima distinguitur, & sic ex corpore & anima tanquam ex duabus partibus secundum rem viuentia omnia componuntur. Posset etiam quarto responderi, quantum mihi pro nunc occurrit, quòd eo modo componuntur viuẽtia ex corpore & anima, quo corpora mixta dicuntur secundum aliquorum opinionem ex elementis esse composita. Elementa enim dicuntur componere mixtum, non quia in mixto maneant distincta secundum rem, sed quia ex ipsis prius realiter distinctis postmodum verò corruptis & manentibus in mixto solùm quantum ad vnam qualitatem in qua omnia virtualiter continentur, mixtum componitur. Sic proportionaliter dicere possumus, quòd cùm anima adueniat materiæ prius informatæ forma corporea, animatũ componitur ex corpore & anima prius realiter distinctis, sed corpore præexistente postmodum corrupto per aduentum animæ, remanente tamen in suo simili & virtualiter in esse, quod dat anima inquantum anima superueniens dat esse corporeum simile illi esse quod dabat forma præcedens, & virtualiter continet formam corpoream. Vnde sicut dicuntur mixta componi ex elementis tanquam ex materia substantialiter transeunte, sed remanente virtualiter in vna qualitate, sic viuentia dicuntur componi ex anima & corpore: ex anima quidem tanquam ex parte substantialiter permanente, ex corpore verò tanquam ex parte substantialiter transeunte, sed manente in suo simili, aut manente virtualiter in vno esse quod materiæ dat anima. Et iccirco sicut dicimus mixta esse realiter composita ex elementis non obstante quòd in mixtione sint corrupta, & maneant tantùm virtualiter in mixto, sic dicere possumus viuentia esse realiter composita ex corpore & anima, licet corpus cui anima superuenit, sit corruptum, & maneat in viuente solùm virtualiter, aut etiam in suo simili.

Secundò, Anima non est seorsum à corpore dum vitit, ergo non est corpus. Probatur consequentia, quia duo corpora non possunt simul esse.

Tertiò, Si esse corpus haberet aliquid aliud continens, & tunc illud magis esset anima, cùm videamus recedente anima corpus dissolui, tunc si illud continens iterum erit corpus siue diuisibile, aut oportet deuenire ad aliquod indiuisibile & incorporeum quod erit anima, aut erit processus in infinitum. secundum est impossibile, ergo dandum est primum. Probatur prima consequentia, quia omne corpus est diuisibile. omne autem diuisibile indiget aliquo continente & vniente partes eius.

Quartò, Anima est mouens non motum: ergo, &c. Patet consequentia, quia nullum corpus mouet non motum, vt superius est ostensum. Antecedens verò probatur, quia est pars mouens animalis. pars enim mouentis seipsum quæ est mouens est mouens non motum.

IN hac ratione tria occurrunt dubia. Primum est circa antecedens, cùm enim in mouente seipsum sit tantùm vna forma substantialis, oportet vt corpus quæ est pars mota animalis, animam includat, & per consequens moto corpore anima mouetur: ergo anima non est mouens non motum. Secundum dubium ex eadem radice proueniens est circa illam propositionem: Anima est pars mouens animalis. Cùm enim idem non sit mouens & motum, si anima est mouens, sequitur vt nõ pertineat ad partem motam tanquam eius forma. ergo aut sola materia prima erit pars mota in animali, & non corpus: aut corpus non erit corpus per animam, sed per aliam formam, quorũ vtrumque in doctrina Sanct. Thom. falsum est. Tertium est circa illam propositionem, nullum corpus mouet nisi motum. Secundum enim doctrinam San. Thom. prima parte quæst. 66. articulo tertio, secundum eçlum empyreum habet influentiam super corpora quæ mouentur, & tamen ipsum est immobile, ergo aliquod corpus mouet non motum. Anima est mouens nõ motum.

Ad primum horum dicitur, quòd licet anima sit forma partis motæ animalis, non tamen mouetur per se ad motum illius partis, sed tantùm per accidens, ad motum scilicet corporis, intendit autem Sanct. Thom. hic, & est de mente Aristot. 8. physicorum, animam esse partem mouentem, sed non motam per se secundum quòd mouet. Anima est pars mouẽs animalis.

Ad secundum dicitur ex doctrina Sancti Thomæ in quęstionibus de anima articulo nono sextum. quòd anima materialis & vnitur materiæ secundum esse, & operatur ac mouet per potentias suas: ideo alio modo est mouẽs, & alio modo est pars formalis rei motæ. est enim mouens per potentiam cognoscitiuam & appetitiuã, est autẽ pars formalis per suã substantiam solam dans esse materiæ. quo fit vt compositum ex organo & potentia, maximè appetitiua, vt est cor, moueat alias partes corporis, sicut id quod mouet, anima verò sicut primum principium quo mouet: est autem mota siue pars rei motę inquantum est secundum esse vnita materiæ. modo non est inconueniens idem & esse primum mouens secundum subs tantiam, proximè autem mouẽs per potentiam, & esse partem rei motæ, vt est materię secundum esse vnitum. Quomodo cælum empyreũ agit in inferiora.

Ad tertium dicitur ex doctrina Sanct. Thom. potentia quæst. 5. articulo octauo, vt dictum est superius capite 20. huius secundi libri, quòd duplicem actionem habet corpus, vnam secundum corporis proprietatem, aliam secundum quòd attingit ad ordinem substantiarum separatarũ aliquo modo tanquam aliquid participans de modo ipsarum: prima actio est ad transmutationem materiæ de forma ad formam, secunda est ad quãdam diffusionem suæ similitudinis, quemadmodum color suam similitudinem agit in medio & in sensi, hac actione cælum empyreum agit in inferiora corpora, non autẽ prima. vnde in prima parte vbi suprà dicitur quòd non agit aliquid transiens & adueniens per motum (hoc est per transmutationem materiæ de forma ad formam) sed aliquid fixum & stabile, puta virtutem continendi & causandi. propositio autem Sanct. Thom. intelligitur de prima motione, non autem de secunda, vnde nulla est contradictio.

Quinto, Intelligere est actus animæ non autem corporis, ergo anima saltem intellectiua non est corpus.

Quantum ad secundum soluuntur rationes contra conclusionem. Arguebant enim quidem animam esse corpus, tum quia filius assimilatur patri etiam in accidentibus animæ, cùm tamen generetur per decisionem corporalem, tum quia anima compatitur corpori, tum quia à corpore separatur. separatio etiam corporum se tangentium est. Ad omnia autem ista respondetur negando cõsequentiam. Et dicitur ad primum, quòd talis assimilatio est, quia complexio corporis est aliquo modo causa passionum animæ per modum disponentis: & ideo vbi sunt similes complexiones propter, scilicet efficaciam virtutis generantis, sunt sæpenumero similes animæ passiones. Ad secundum dicitur, quòd anima per accidens compatitur corpori, quia est forma eius: toto enim patiente, oportet & animam quæ est eius pars formalis, pati. Ad tertium dicitur primò, quòd anima non separatur à corpore sicut tangens à tacto, sed sicut forma à materia. Dicitur secundò, quòd etiam est aliquis tactus incorporei ad corpus, scilicet secundum virtutem, vt ex superius dictis patet. Ex his patet illos errasse qui imaginationem transcendere non valentes dixerunt, quod non est corpus, non esse: in quorum persona tanquam insipientium dicitur Sapientiæ secundo. Fumus & flatus est in naribus nostris, &c.

Contra ponentes intellectum & sensum esse idem. Cap. 66.

Potẽtiæ rationales se habent ad opposita.

HIs autem propinquum fuit quòd quidam antiquorum Philosophorum intellectum à sensu differre non opinabantur, quod quidem impossibile est.

Sensus enim in omnibus animalibus inuenitur. Alia autem animalia ab homine intellectum non habent: quod ex hoc apparet, quia non operantur diuersa & opposita quasi intellectum habentia: sed sicut à natura mota ad determinatas quasdam operationes & vniformes in eadem specie: sicut omnis hirundo similiter nidificat: non est igitur idem intellectus & sensus.

2 Adhuc, sensus non est cognoscitiuus nisi singularium. cognoscit enim omnis sensitiua potentia per species indiuiduales: cùm recipiat species rerum in organis corporalibus: intellectus autem est cognoscitiuus vniuersalium, vt per experimentum patet: differt igitur intellectus à sensu.

3 Amplius, cognitio sensus non se extendit nisi ad corporalia: quod ex hoc patet, quòd qualitates sensibiles quæ sunt propria obiecta sensuum, non sunt nisi in corporalibus: sine eis autem sensus nihil cognoscit: intellectus autem cognoscit incorporalia, sicut sapientiam, veritatem, & relationes rerum: non est igitur idem intellectus & sensus.

4 Item, nullus sensus seipsum cognoscit, nec suam operationem. visus enim non videt seipsum, nec videt se videre: sed hoc superioris potentiæ est, vt probatur in lib. de anima. intellectus autem cognoscit seipsum, & cognoscit se intelligere: non est igitur idem intellectus & sensus.

5 Præterea, sensus corrumpitur ab excellenti sensibili: intellectus autem non corrumpitur ab intelligibilis excellentia: quinimo qui intelligit maiora, potest melius postmodum minora intelligere. est igitur alia virtus sensitiua & intellectiua.

Super cap. 66.

EVerunt & nonnulli qui quantùs animam intellectiuam non dicerent esse corpus, dicebant tamen intellectum esse virtutem corpoream, ponentes intellectum à sensu non differre, nisi fortè accidẽtaliter, vt dicitur 4. distinct. 44. q. 1. artic. 1. quæst. 1. inquantum dicebant hominem habere intellectum præ aliis animalibus, quia in eo propter optimam eius complexionem vis sensitiua amplius viget. Contra hos etiam arguit Sanctus Thomas, & primò sic: Sensus inest omnibus animalibus, non autem intellectus: ergo sensus non est intellectus. Probatur antecedens quoad secundam partem, quia alia animalia ab homine non operantur diuersa & opposita, sed eadem & vniformes operationes in eadem specie, vt patet de hirundine. omnis enim hirundo similiter nidificat.

PRO declaratione huius rationis aduertendum ex Philosopho 9. Metaphysicæ, tex. 3. & 10. quòd differunt potẽtiæ rationales ab irrationalibus, quia rationales & possunt in opposita scilicet agere & non agere, actiuo appropinquato passiuo in illa dispositione qua passiuum potest pati & actiuum agere, & possunt etiam in oppositas & contrarias actiones, sicut medicus per artem medicinæ potest introducere sanitatem & ægritudinem. Irrationales autem non possunt non agere passiuo appropinquato in sufficienti dispositione, nec etiam possunt in oppositas actiones nisi per accidens, sed sunt ad vnum determinatè, sicut calor non potest non calefacere sufficienter appropinquato sibi calefactibili dispositò, nec potest infrigidare nisi per accidens, inquantum aperiendo poros facit exhalare interius calidum, aut aliquo alio modo. Similiter ouis videns lupum venientem, non potest non fugere, nec potest illum amare, aut prosequi & desiderare. Propter hanc differentiam potentiarum optimè arguit Sanctus Thomas ab effectu, quòd bruta non habeant intellectum, quia non operantur diuersa & opposita, id est, dissimiles & oppositas actiones circa idem non habẽt, sed omnia eiusdem speciei habent easdem operationes circa idem non habẽt, sed omnia eiusdem speciei habent easdem operationes circa idem non habẽt, & vniformes operationes.

SED aduertendum cùm dicimus potentias rationales posse in oppositas actiones aut in oppositas, quòd hoc non est intelligendum respectu omnes actiones aut in oppositas, quòd hoc non est intelligendum respectu omnium ad quæ se extendit potentia, quia vt habetur ex San. Tho. 1. quæst. 62. 8.

Q secun-

Universidad de Deusto
Biblioteca

secundum,& 4. sent. dist.49.q. 1.artic.3. q.2.primum, hoc non est verum in iis ad quæ naturaliter ordinantur, & quæ sunt sibi ab alio determinata. non enim voluntas potest non adhærere bono inquantum bonum est, nec intellectus potest non assentire primis principiis naturaliter notis.habet ergo veritatem propositio Philosophi respectu oppositorum quæ sub electione cadũt, & respectu eorum quæ sunt ad finem, vt dicitur 2.sen.dist.7.artic.1.primum, quanuis posset dici sequendo Sancti Thom.quæ allegauimus, quòd potentiæ rationales inquantum rationales semper ad oppositæ se habent:respectu verò eorum ad quæ sunt determinatæ,& ad quæ naturaliter inclinantur,non sunt rationales potentiæ,sed irrationales potius & naturales.

Quomodo bruta voluntarió communicant.

OCCVRRIT autem dubium circa hoc quòd dictum est, quoniam bruta non operantur diuersa & opposita. Nam vbi est voluntarium,ibi potest esse diuersa operatio.sed vt inquit Philosophus 3.Ethicorum,pueri & alia animalia voluntarió communicant,ergo,&c. Respondetur ex doctrina Sancti Thomæ 12.q.6.artic.2.quòd voluntarium dupliciter potest accipi.s.secundum rationem perfectam,& secundum rationem imperfectam.Primo modo voluntarium dicitur à voluntate propriè, & dicitur quando apprænhenso fine aliquis deliberando potest moueri in finem vel non moueri,& sic non conuenit brutis. Secundo modo dicitur ab aliqua participatione voluntatis propter aliquam conuenientiam ad ipsam : & dicitur secundum quòd apprænhendens finem mouetur in finem,licet non per deliberationem, sed subitò & necessariò:hoc secundo modo intelligit Ari. conuenire brutis voluntarium, non autem primo modo. Vnde cùm assimilatur,quòd vbi est voluntarium, ibi potest esse diuersa operatio, dicitur quòd verum est de voluntario secundum perfectam rationem, sed illo modo non conuenit brutis,vt dictum est,non autem de voluntario secundo modo. Potest & secundò respondeti vt respondet S. Tho.2.sen.dist.25.articulo primo ad sextum,quòd Arist.non accipit voluntarium proprié,in quo sensu maior habet veritatem,sed largo modo,vt.s.volũtarium distinguitur contra violentum. sic enim omne cuius principium est intra,dicitur voluntarium:& sic bruta, quia habẽt in seipsis principium suarum operationum,impropriè illorum operationes dicuntur voluntariæ,sed vbi est voluntarium hoc modo,non oportet ibi posse esse contrarias & difformes operationes. Secundò, Sensus non est cognoscitiuus nisi singularium,intellectus autem est vniuersalium cognoscitiuus, ergo,&c.Probatur antecedẽs quo ad secundam partem, quia hoc experimento cognoscimus,quo ad primam verò partem, quia cognoscit sensus per species indiuiduales, vtpote in organis corporalibus receptas.

Sensus est cognoscitiuus tantùm singulariũ.

CIRCA hanc propositionem: sensus non est cognoscitiuus nisi singularium,dubitatur. omnis enim potentia est cognoscitiua sui obiecti, sed obiectum cuiuslibet sensus est vniuersale,obiectum enim visus est color in vniuersali,non autem hic color, & sic de aliis sensibus, ergo sensus non est cognoscitiuus tantùm singularium.

AD huius euidentiam considerandum,quòd vniuersale vt vniuersale dupliciter considerari potest, vno modo vt habet esse obiectiuum in intellectu, alio modo vt habet esse fundamentaliter in rebus. Sicut autem dupliciter habet esse,ita dupliciter cognosci potest:vno modo per omnimodam abstractionem à singularibus, alio modo secundum quòd in singularibus fundamẽtum habet.Primo modo cognoscitur tantùm ab intellectu,cuius est vnum ab alio abstrahere. Secundo modo etiam cognosci potest à sensu, dñ.s.sensus nõ fertur in rem singularem nisi vt fundat naturam vniuersalem. sic enim dicimus visum videre colorem vniuersalem, quia non videt hoc album nisi vt fundat rationem coloris,& similiter hoc nigrum & alios colores:vnde particulare est id quod materialiter cognoscitur, sed vniuersale est id quod formaliter est cognitum,tanquam scilicet id sub cuius ratione particulare cognoscitur. Ad argumentũ ergo dicitur, quòd vtique sensus cognoscit vniuersiale modo dicto, & tanquam rationem cognoscendi, sed hoc non est contra id quod hic dicitur,quia loquitur Sanct.Tho.de eo quod materialiter cognoscitur tanquam primo terminans actum cognoscendi:tale autem ex parte sensus est singulare, ex parte autem intellectus est vniuersale: licet etiam vniuersale formaliter cognoscatur à sensu tanquam ratio cognoscendi ex parte obiecti se tenens.

Sensus cognoscit corporalia.

Tertiò, Sensus nõ cognoscit nisi corporalia,cùm qualitates sensibiles quę sunt propria obiecta sensuum,& sine quibus sensus nihil cognoscit,non sint nisi in corporalibus, intellectus autẽ cognoscit etiam incorporalia, puta sapientiam, veritatem,& relationes rerum,ergo,&c.

Sensus cognoscit se sentire.

ADVERTENDVM, quòd per cognitionem corporalium à sensu, non intelligit Sanct.Tho. cognitionem substantiæ corporeæ quãtum ad eius substantiam & essentiam, quia cùm substantia hoc modo non cognoscatur à sensu nisi per accidens,non esset conueniens comparatio cognitionis sensitiuæ respectu corporalium ad cognitionem intellectus respectu incorporalium quæ cognoscuntur per se : sed intelligit per cognitionem sensitiuam corporalium cognitionem illorũ,vt stant sub propriis sensibilibus qualitatibus,vt scilicet significantur nomine colorati & huiusmodi aliis nominibus accidentium. Sic enim cognoscuntur per se à sensu. Quartò, Sensus non cognoscit seipsum nec suam operationem, sed hoc superioris est potentiæ, vt probatur in lib. de anima: intellectus autem cognoscit seipsum & suam operationem, ergo,&c. Probatur prima pars antecedentis per exemplum de visu,qui nec seipsum videt,nec se videre.

Sensus cognoscit se sentire.

CIRCA hanc propositionẽ,sensus non cognoscit suam operationem, dubitatur,quia oppositum huius videtur dicere Sanct.Thom.ver.quæst.1.ar. 9.& quæst.16.art. 9. vbi tenet quòd sensus redit ad essentiam suam, sed reditione incompleta, dum actum suum cognoscit, eò quòd sensus cognoscat se sentire. Idem tenet in secundo de anima secundum diuisionem Commen.in expositione tex.38.

AD huius euidentiam considerandum ex doctrina eius secundo de anima, & est de mente Philosophi tex. 149. quòd omnes sensus particulares ab vna communi radice originem habent, & ad illam omnes particularium organorum immutationes terminantur: quæ radix quia est omnium particularium sensuum commune principium,& communis finis,dicta est sensus communis. Quo fit vt sensus communis secundum quòd continuatur cum visu, & terminat visus immutationem, vocetur visus: secundum verò quòd terminat immutationem sensus auditus,& cùm auditu continuatur, vocetur auditus,& sic de aliis:vt scilicet secundum quòd omnium sensuum immutationes sensibiles complet. ac terminat, ita & singulorum sensuum nomina quodammodo nancisca tur. Dupliciter ergo possumus accipere sensum particularem. Vno modo pro sensu communi,vt cum sensu particulari continuationem habet, propter quam & sensus particularis, puta visus, aliquando sortitur nomen. Alio modo pro ipso sensu particulari secundum se, vt à communi sensu distinguitur. Si primo modo accipiamus sensum particularem, sic sensus sentit se sentire. cùm enim sensus communis vt principium visus & terminus visionis dicatur visus, dicimus quòd visus videt se videre, scilicet quantum ad an est, non autem quia cognoscat quidditatem visionis. & hoc modo intellexit Sanctus Thomas in locis allegatis, dum dixit sensum cognoscere se sentire. Ad hunc sensum dixit Commentator secundo de anima,tex.129.quòd sensus id est sensationes mouent virtutes, sicut sensibilia quæ sunt extra,mouent sensus. per virtutes enim intelligt sensum communem, vt continuatum sensibus particularibus, & similiter intelligendi sunt antiqui expositores dicentes quoniam sensus sentit se sentire. Vnde in fine expositionis tex.138.inquit Sanctus Tho.quòd potentia illa qua videmus nos videre,non est extranea à potentia visiua,sed differt ratione ab ipsa: quod ego sic intelligo,non quòd potẽtia cognoscitiua visionis sit omnino idem secũdum rem cum visu qui est sensus particularis,& distinguatur tantùm per opus intellectus,sed quia talis potentia licet secundum rem & subiecto distinguatur à visu particulari,tamen quantum ad suam operationem & quantum ad virtutem sentiendi habet cõtinuitatem quandam & colligationem cum ipso,eò quòd sit radix communis sensuũ particularium, & communis terminus omnium sensibilium immutationũ : & ex consequenti sic distinguitur à visu particulari,sicut radix à ramo,& sicut principium & finis lineæ distinguitur à linea. sicut enim licet punctum quod est principium aut finis lineæ,sit alia entitas quàm sit entitas lineæ,non tamen sic est extraneum à linea quasi nihil pertineat ad lineam,imò est aliquid eius scilicet principium aut finis: sic licet sensus communis ad quẽ pertinet cognoscere actiones sensuum propriorum,sit potentia realiter à particulari visu distincta,& aliud habens organum, cùm vna sit in prima cellula capitis,alia in oculis, non est tamen à visu omnino extranea, imò est eius radix siue principium & origo, atque etiam eius finis & terminus quantum ad immutationem : & hoc vocat Sanctus Thomas distingui ab alio secundum rationem hoc loco, nõ esse scilicet omnino extraneum ab alio,sed esse aliquid eius,eo modo quo diceremus punctum à linea ratione distingui. Si verò secundo modo sensum particularem accipiamus, sic sensus non sentit se sentire, & hoc modo accipit Sanctus Thomas sensum hoc loco. Quòd autem ista responsio sit ad mentem Sancti Thomæ,patet ex iis quæ dicit prima parte quæstion. 78. articulo quarto ad secundum.inquit enim quòd à sensu communi percipiuntur inten tiones sensuum,sicut cùm aliquis videt se videre,deinde subiungit. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium qui non cognoscit nisi formam sensibilis à quo immutatur,in qua immutatione perficitur visio,& ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi qui visionem percipit. Simili modo intelligendus est Aristoteles in de somno & vigilia, vbi ait quòd visus non videt se videre. Possumus etiam ex hoc cognoscere mentem Sancti Thomæ,imò Aristot.hanc esse,quòd sensum communem (vt patet in expositione Sancti Thomæ,& Commentatoris ibi etiam commento.136.) Aristoteles intuestigat ex hac duplici operatione, scilicet ex cognitione actuum sensuum propriorum, & ex cognitione diuersitatis obiectorum ad diuersos sensus particulares pertinentium.hoc enim non fieret nisi esse operationes à sensibus particularibus excluderentur, atque iccirco opus sit alium præter ipsos sensum cui hæc conueniant inuenire.

SED contra hanc solutionem insurgit dubium, quia in quæstionibus de veritate vbi inquit Sanctus Thomas quòd sensus sentit se sentire, addit quòd hoc non fit nisi per quandam reditionem,licet incompletam & imperfectam.si autem non sensus particularis, sed communis cognosceret actũ sensus,tunc non diceretur visus,aut alius sensus redire ad se,qua talis reditio non est nisi per cognitionem proprii actus post cognitionem proprii obiecti,vt ibi apparet.ergo per sensum non accipit Sanctus Thomas sensum communẽ continuatum sensui particulari, dum inquit quòd sensus sentit se sentire,vt respondetur. Respondetur, quòd etiam dicitur sensus secundum responsionem datam redire ad se imperfectè, quia cùm sensus communis non participat actum sensus particularis nisi vt est aliquid eius,& vt continuationem cum ipso habet,potest quod sensui communi sic conuenit, dici etiam de sensu particulari. vnde quia cognoscit actum visus,potest dici quòd visus videt se videre, & per consequens ad se redit, non quia visus propriè sumptus habeat actum quo cognoscat suam visionem, sed quia id quod est aliquid eius, inquantum est aliquid eius,habet actum quo visionem cognoscit. Quintò, Sensus corrumpitur ab excellenti sensibili, non autem intellectus ab excellenti intelligibili:imò qui intelligit maiora, potest melius postmodum minora intelligere, ergo,&c. Quomodo sensus ab excellentia sensibilis corrumpatur,ostensum est superius in hoc secundo libro cap.55.

Contra ponentes intellectum posibilem esse imaginationem. Cap. 67.

HVic autem opinioni affine fuit quod quidam posuerunt intellectum posibilem non esse aliud quàm imaginationem,quod quidẽ patet esse falsum.Imaginatio enim est etiam in alijs animalibus: cuius signum est, quòd abeuntibus sensibilibus fugiunt vel persequuntur ea: quod non esset nisi in eis imaginaria appræhensio sensibilium remaneret.intellectus autem in eis non est,cùm nullum opus intellectus in eis appareat; non est igitur idem intellectus & imaginatio.

Secũdo lib. tex.cõ.10.

2 Adhuc,imaginatio non est nisi corporalium & singularium,cùm phantasia sit motus factus à sensu secundum actum, vt dicitur in libro de anima.intellectus autem vniuersalium & incorporalium est;nõ est igitur intellectus posibilis imaginatio.

tex.com.3.

3 Amplius, impossibile est idem esse mouens & motum, sed phantasmata mouent intellectum & posibilem, sicut sensibilia sensum, vt Aristot. dicit in tertio de anima. impossibile est igitur quòd sit idem intellectus posibilis & imaginatio.

tex.cõ.6.

4 Præterea,probatum est in tertio de anima,quòd intellectus

tellectus non est actus alicuius partis corporis: imaginatio autem habet organum corporale determinare:non est igitur idem imaginatio & intellectus posibilis.Hinc est quod dicitur Iob 35. Qui docet nos super iumenta terræ, & super volucres cæli erudit nos. Per quod datur intelligi quòd hominis est aliqua virtus cognoscitiua supra sensum & imaginationem, quæ sunt in alijs animalibus.

Super cap. 67.

SImili errore detenti sunt qui dixerunt intellectum possibilem nihil aliud esse quàm imaginationem, secundum scilicet quòd est nata vt sint in ea formæ quæ fuerunt intellectæ in actu, quæ fuit Auempace opinio, vt recitat Sanctus Thomas 2.sen.dist.17.quæst.2. articulo primo. Contra hanc autem arguitur primò, Imaginatio est in brutis,non autem intellectus,ergo,&c.Probatur antecedens,quo ad primam quidem partem, quia in eis imaginatia apprænhensio abeuntibus sensibilibus remanet:quod constat ex eo quòd ea fugiunt aut persequuntur. Quo ad secundam verò partem,quia in eis nullum opus intellectus apparet.

Hoc habetur ab autho.li.de causis propositione fecunda.

Secundò, Imaginatio est tantùm corporalium & particularium, cùm phantasia sit motus tactus à sensu secundum actum, in tertio de anima:intellectus autem est vniuersalium & incorporalium:ergo,&c.

Tertiò,Phantasmata mouent intellectum, sicut sensibilia sensum, ex tertio de anima.ergo,&c. Probatur consequentia,quia impossibile est idem esse mouens & motum, scilicet respectu eiusdem,& eodem modo.

Quartò, Imaginatio habet organum determinatum, intellectus autem organum non habet:ergo.&c. Confirmatur authoritate Iob 35. Qui docet nos,&c.

Qualiter substantia intellectualis posit esse corporis forma. Cap. 68.

EX præmissis igitur rationibus concludere possumus, q̃ intellectualis substantia potest corpori vniri vt forma.

Si enim subst̃atia intellectualis non vniretur corpori solùm vt motor, vt Plato posuit: neque continuatur ei solùm per phantasmata, vt dixit Auerrois, sed vt forma : neque tamen intellectus quo homo intelligit,est præparatio in humana natura,vt dixit Alexander: neque complexio, vt Galenus : neque harmonia,vt Empedocles:neque corpus,vel sensus,vel imaginatio,vt antiqui dixerunt: relinquitur quòd anima humana sit intellectualis substantia corpori vnita vt forma: quod quidem sic potest fieri manifestum. Ad hoc enim quòd aliquid sit forma substantialis alterius,duo requiruntur : quorum vnum est vt forma sit principium essendi substantialiter ei cuius est forma : principium autem dico non effectiuum, sed formale, quo aliquid est & denominatur ens: vnde sequitur aliud, scilicet quòd forma & materia cõueniant in vno esse:quod non contingit de principio effectiuo cum eo cui dat esse: & hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quæ est vna secundum esse ex materia & forma constans:non autem impeditur subst̃atia intellectualis per hoc quòd est subsistens, vt probatum est. Esse formale principium essendi materiæ quasi esse suum communicans materiæ. non est enim inconueniens quòd idem sit esse in quo subsistit compositum & forma ipsa: cum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum vtrunque subsistat. Potest autem obiici quòd substantia intellectualis esse suum materiæ corporali communicare non possit, vt sit vnũ esse substantiæ intellectualis, & materiæ corporalis. diuersorum enim generum est diuersus modus essendi,& nobilioris substantiæ nobilius esse. Hoc autem conuenienter diceretur, si eodem modo illud esse materiæ esset,sicut esse substantiæ intellectualis.non est autem ita.est enim materiæ corporalis vt recipientis & subiecti ad aliquid altius eleuati. substantiæ autem intellectualis vt principij,& secũdum propriæ naturæ cõgruentiam.nihil igitur prohibet substantiam intellectualem esse formam corporis humani quæ est anima humana. Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest. semper enim inuenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis; sicut quædam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum:sicut ostrea quæ sunt immobilia, & solùm tactum habent, & terræ in modum plantarum affiguntur. vnde & beatus Dionysius dicit in 7.cap. de diui.nomi.quòd diuina sapientia coniungit fines superiorum principijs inferiorum. Est igitur accipere aliquid in genere corporum, scilicet corpus humanum equaliter complexionatum quod attingit ad infimũ superioris generis, scilicet ad animam humanam,quę tenet vltimum gradum in genere intellectualium substantiarum vt ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est quòd anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon & confinium corporeorum & incorporeorum, inquantum est substantia incorporea : corporis tamen forma. Non autem minus est aliquid vnum ex subst̃antia intellectuali & materia corporali,quàm ex forma ignis & eius materia:sed fortè magis, quia quantò forma magis vincit materiam, tantò ex ea & materia magis efficitur vnum.

Quanuis autem sit vnum esse formæ & materię,nõ tamen oportet quòd materia semper adæquet esse formę:imò quãtò forma est nobilior,tantò in suo esse sem per excedit materiam: quod patet inspicienti operationes formarum:ex quarum consideratione earum naturas cognoscimus. vnumquodque enim operatur secundum quod est. Vnde forma cuius operatio excedit condition em materiæ,& ipsa secundum dignitatem sui esse superexcedit materiam. Inuenimus enim aliquas infimas formas quę in nullam operationem possunt nisi ad quam se extendunt qualitates quæ sunt dispositiones materiæ:vt calidũ,frigidum, humidum, & siccum, rarum,densum,graue, & leue,& his similia,sicut formę elementorum: vnde istæ sunt formæ omnino materiales,& totaliter immersæ materię. Super has inueniuntur formæ mixtorum corporum, quæ licet non se extendant ad aliqua operata, quæ non possunt compleri per qualitates prædictas:interdum tamen operantur illos effectus altiori virtute corporali, quam tamen sortiuntur ex corporibus cælestibus : quæ consequitur eorum speciem, sicut adamas trahit ferrum. Super has iterum inueniuntur aliquę formę quarum operationes extenduntur ad aliqua operata quę excedunt virtutem qualitatum prædictarum: quanuis qualitates prædictæ organicæ ad harum operationes deseruiunt : sicut sunt animæ plantarum, quæ etiam assimilantur non solùm virtutibus corporum cælestium in excedendo qualitates actiuas & passiuas, sed etiam ipsis motoribus corporum cælestium, inquantum sunt principia motus rebus viuentibus quæ mouent seipsas. Super has formas inueniuntur aliæ formæ similes superioribus substantijs non solùm in mouendo,sed etiam aliqualiter in cognoscendo:& sic sunt potentes in operationes ad quas nec organicę qualitates prędictę deseruiunt:cùm operationes huiusmodi non compleantur nisi mediante organo corporali, sicut sunt animæ brutorum animalium. sentire enim & imaginari non complentur calefaciendo & infrigidãdo,licet hæc sint necessaria ad debitam organi dispositionem. Super omnes autem has formas inuenitur forma similis superioribus substantijs etiã quantum ad genus cognitionis quod est intelligere : & sic est potens in operationem quæ completur absque organo corporali omnino, & hæc est anima intellectiua : nam intelligere non fit per organum corporale. vnde oportet quòd id principium quo homo intelligit,quod est anima intellectiua,& excedit materiæ conditionem corporalis, non fit totaliter comprehensum à materia, aut ei immersum,sicut aliæ formæ materiales:quod eius operatio intellectualis ostendit, in qua non communicat materia corporalis:quia tamen ipsum intelligere animę humanæ indiget potentijs quę per quędam organa corporalia operantur,scilicet imaginatione & sensu:ex hoc declaratur quòd naturaliter vniatur corpori ad cõplendam speciem humanam.

libro isto cap.56.

Pulchra declaratio connexionis rerum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 68.

EXclusis & eliminatis erroribus circa intellectū atq; animā intellectiuā, quibus volebāt nōnulli effugere subſtantiā ſpiritualē eſſe corporis formā, accedit tertio loco S. Tho. ad veritatis determinationem, vultq́ue oſtendere ſubſtātiam ſpiritualem corporis formā eſſe poſſe. Circa hoc autē duo facit. Primō enim oſtendit talē ſubſtantā poſſe corpori vt formā viri. Secundō oſtēdit ipſam, licet vniatur corpori, non tamē à materia totaliter comprehenſām eſſe, aut ei, ſicut aliæ formæ materiales, immerſam, circa mediū huius capitis. Primū probat tribus rationibus.

SED antequam probetur concluſio, aduertendum, quòd ita intelligendum eſt ſubſtantiam ſpiritualem poſſe vniri corpori vt formam, quo modo ſuperius eſt oſtenſum cap. 65. viuentia componi ex anima & corpore ſecundum rem: non enim ſic accipitur quaſi dicta ſubſtantia informare poſſit compoſitum ex materia & forma corporea diſtincta à ſubſtantia ſpirituali, & cū ipſa in eodem compoſito ſimul manente. hoc enim eſt impoſſibile ſecundum doctrinā S. Tho. tenentis in vno compoſito ſubſtantialē vnam duntaxat formam ſubſtantialē eſſe poſſe, ſed nomine corporis intelligitur aut materia ſub quantitate, quæ intelligitur præcedere formā in materia ſecundum ordinem, cauſæ materialis, licet ſecundum ordinē cauſæ formalis ſit econtrario, aut corpus præexiſtens animæ, quod tamen in aduentu animæ corrūpitur ſecundum ſubſtantiam, ſed virtute remanet in compoſito ex materia & anima intellectiua. Hoc declarato, arguitur primo ad concluſionem, à ſufficienti diuiſione, ſic, ſubſtantia intellectualis non vnitur corpori ſolùm vt motor, vt Plato poſuit, neque continuatur ei ſolùm per phantaſmata, vt Auer. dixit, ſed vt forma: neque tamen intellectus quo anima humana intelligit, eſt præparatio in natura humana, vt dixit Alex. neque complexio, vt Galen. neque harmonia, aut corpus, aut ſenſus, aut imaginatio, vt antiqui dixerunt. ergo anima humana eſt ſubſtantia ſpiritualis corpori vnita vt forma, ergo, &c. Secundò, Subſtantia ſpiritualis poteſt eſſe principium formale eſſendi ſubſtantialiter materiæ, & poteſt in vno eſſe cū materia conuenire, ergo poteſt eſſe forma corporis. Patet conſequētia, quia illa duo requiruntur tanquā ſufficientia ad hoc quòd aliquid ſit forma ſubſtantialis alicuius, ſcilicet vt ſit principium eſſendi ſubſtātialiter ei cuius eſt forma, principium videlicet non effectiuum, ſed formale quo aliquid eſt & denominatur ens, & vt forma & materia conueniant in vno eſſe, in quo ſubſiſtit ſubſtantia compoſita ex materia & forma quæ eſt vna ſecundum eſſe, quod non conuenit principio effectiuo cum eo cui dat eſſe. Antec edens verò probatur quo ad vtramque partem, quo ad primā quidem, quia ſi illud non poſſet ſubſtantiæ ſpirituali conuenire, hoc pro tanto eſſet quia eſt ſubſiſtens, vt ſuperius eſt probatum. rei enim ſubſiſtenti videtur repugnare vt ſit principium formale eſſendi materiæ, quaſi eſſe ſuum cōmunicans materiæ, ſed hoc non obſtat, quia nō inconuenit quòd idem ſit eſſe in quo ſubſiſtit compoſitum & ipſa forma, cùm compoſitum non ſit niſi per formam, nec ſeorſum vtrſique ſubſiſtat, & per cōſequens eſſe formā alterius non tollit ab ipſa ſubſiſtentiam. Quo ad ſecundam verò partem probatur, quia ſi aliquid prohiberet ſubſtantiæ ſpirituális & materiæ eſſe vnum eſſe, hoc pro tanto eſſet, quia ſunt diuerſorum generū, & illa eſt nobilior ſubſtantia quàm materia. diuerſorum autem generum diuerſus eſt modus eſſendi, & nobilioris ſubſtā tiæ nobilius eſt eſſe. ſed hoc non obſtat, quia illud eſſe non eſt eodem modo ſubſtantiæ ſpiritualis & materiæ. eſt enim materiæ vt recipientis & ſub iecti ad aliquid altius eleuati, ſubſtantiæ autem ſpiritualis: vt principii, & ſecundum propriæ naturæ congruentiam.

Quomodo anima intellectiua eſt ſubſiſtens.

AD euidentiam probationis primæ partis antecedentis conſiderandum, quòd ſi eſſe per ſe ſubſiſtens accipiemus prout idē eſt quòd hoc aliquid propriè ſumptū, quod eſt ſubſiſtens completum in natura alicuius ſpeciei: repugnaret vtique ſubſiſtēti eſſe formā alicuius materiæ: quod enim eſt in ſe completum in ſpecie, non poteſt eſſe pars alterius ſpeciei, vt dicitur 7. Metaph. ſed ſic non accipit hoc loco S. Tho. eſſe per ſe ſubſiſtens, ſed prout excludit inhærentiam accidentis & formæ materialis. ſic enim ſubſiſtere eſt habere eſſe indepēdens à ſubiecto & materia, vnde anima intellectiua dicitur ſubſiſtēs, quia habet eſſe à materia non dependens, eō quòd non ſit immerſa materiæ, nec de potentia materiæ ſit educta. ſic autem ſubſiſtenti non repugnat eſſe principium formale eſſendi materiæ. poteſt enim aliquid ſuum eſſe formaliter cōmunicare materiæ, & tamen à materia non dependere ſecundum eſſe.

CIRCA ſecundam partem antecedentis & eius probationem attendendum, quòd anima intellectiua cùm ſit ſubſtantia à materia non dependēs ſecundum eſſe, pertinet aliquo modo ad ordinem ſubſtantiarum immaterialium & intellectualium, omnes autem aliæ formæ ſubſtantiales ſecundum eſſe à materia dependeant, educantur q́ue de potentia materiæ, ad ordinem rerum ſenſibilium & materialium omnino pertinent: idem prouenit quòd cùm materia aliqua forma materiali informatur, non dicitur trahi ad aliquid ſuperioris ordinis & eleuari, cùm tam materia quàm forma materialis ad eundem rerum ordinem pertineant. cùm autem per animam intellectiuam informatur, trahitur ad eſſe ſuperioris ordinis, quia anima intellectiua cui ſuū eſſe ſecundum propriæ naturæ congruentiam conuenit, pertinet ad genus immaterialium, quod genus eſt ſuperius & dignius genere ſenſibilium. Non eſt autem ad quandam participationem ſuperioris ordinis. videmus enim in nobis cogitatiuam virtutem quæ ad naturam ſenſituam pertinet, propter hoc quòd in eadem eſſentia animæ cum intellectu radicatur, ad aliquam rationis intellectusq́ue participationem eleuari, dum particulares propoſitiones formar, ratiocinatur q́ue circa ſingularia. Propter hæc ergo bene inquit Sanctus Thomas quòd eſſe ſubſtantiæ ſpiritualis informantis materiam, eſt materiæ tanquam ſubiecti ad aliquid altius eleuati.

Vtrum ſit idē eſſe animæ intellectuæ & hominis.

CIRCA autem totum antecedens & eius probationes ſimul dubitatur. Videtur enim ex dictis ſequi, quòd idem ſit eſſe in quo ſubſiſtit anima intellectiua, & compoſitum ex ipſa & materia, qui eſt homo. hoc autem nō placet Scoto in quarto diſt. 43. q. 1. & in quoli. 9. 9. Imò contra hoc multiplicitèr arguit, & primò ſic: Omne ens habet aliquod eſſe proprium. homo vt homo, eſt aliquod ens, non tantùm anima: ergo habet aliquod eſſe proprium, & non tantùm eſſe animæ.

Secundò in hoc videtur Sanctus Tho. contradicere ſibipſi, quia ipſe tenet alibi ſcilicet 4. ſen. diſt. 43. q. 1. ar. 1. q. 1. quartum, quòd ſtatus animę in corpore eſt perfectior quàm ſtatus eius extra corpus, quia eſt pars compoſiti, & omnis pars eſt materialis reſpectu totius. Tunc arguitur ſic: Quod habet totaliter idem eſſe proprium, non eſt imperfectius ex hoc ſolo quòd non communicat alii illud eſſe, cùm perfectio naturaliter præſupponatur ei quod eſt communicare perfectionem. ſed per te anima totaliter habet idem eſſe ſeparata & coniuncta, imò eſſe quod eſt totale eſſe hominis quando communicatur corpori: ergo ipſa in nulla eſt imperfectior pro eo quòd non communicat idem eſſe corpori, cuius oppoſitum dixiſti.

Tertiò, Sequeretur quòd anima non eſſet imperfectior in eſſendo quàm homo. hoc eſt falſum: ergo, &c. Probatur conſequentia, qua habentia idem eſſe ſunt æque perfecta in eſſendo.

Quartò, Eſſe compoſiti corrumpitur, quia non manet eſſe totius niſi manente totum habens illud eſſe: & vniuerſaliter nullius eſſe actuale videtur manere idem niſi manente illo quod actualiter habet illud eſſe. eſſe autem animæ eſt incorruptibile, ergo non eſt idem eſſe animæ & eſſe hominis. Propter hæc diſtinguit ipſe vbi ſuprà, in quoliber de publici eſſe, inquiens quòd dupliciter accipi poteſt: vno modo pro eo quo primo formaliter aliquid recedit à nō eſſe, & hoc eſt illud per quod aliquid eſt extra intellectum & potentiam ſuæ cauſæ. Alio modo pro vltimo actu, cui ſcilicet non adueniat aliquis alius actus dans eſſe ſimpliciter, & ipſum dicitur ſimpliciter habere eſſe cui primò conuenit eſſe ſic dictum. Primò inquam ſic: quòd non ſit alicui alteri ratio eſſendi illo eſſe. Secundum primum modum, cuiuſlibet entis extra intellectum & cauſam eſt proprium eſſe. Quantum verò ad ſecundum modum, ſolum compoſitum perfectum in ſpecie habet eſſe ſimpliciter, pars autem eius dicitur eſſe per accidens tantùmmodo, vel magis propriè participatiuè per iſtud eſſe totius. Ex his elicit duo. Primum eſt, quòd anima intellectiua eſt per ſe ens, primo modo accipiendo eſſe, non autem ſecundo modo, niſi impropriè & ſecundum quid. Secundum eſt, quòd formæ & totius non eſt idem eſſe primo modo, ſed bene ſecundo modo, licet non eodem modo ſit vtriuſque, ſed totius primo, partis autem participatiuè.

AD huius difficultatis euidentiam tria ſunt facienda, primò impugnabitur breuibus hæc Scoti poſitio, ſecundò declarabitur poſitio Sancti Tho. tertiò reſpondebitur ad argumēta. Quantum ad primum arguitur contra hanc poſitionē dupliciter, primò ſic. Supponitur primò, quòd forma antequā materiæ adueniat, nullū eſſe habeat actu in natura, quia non eſt extra potēſiam cauſæ, niſi cùm in materia producitur: niſi velimus ponere formas eſſe ante materias, quod reprobatur à Philoſopho 12. Metaphyſicæ. Supponitur ſecundò, quòd in eodem inſtanti reali quo forma aduenit materiæ, conſtituitur & reſultat compoſitum ex materia & forma, & illud accipit eſſe. Tunc arguitur ſic: In eodem inſtanti forma vnitur materiæ, & eſt compoſitum ex materia & forma: ergo in eodem inſtanti forma accipit eſſe actuale & compoſitum, ſed parte iſta eſſe actualis exiſtentiæ ſunt diſtincta: ergo in eodem inſtanti ab vna forma ſiunt duo eſſe. hoc eſt falſum: ergo aliquod præmiſſorum, nō primum antecedens, ex ſecundo ſuppoſito. nec prima conſequentia, ex primo & ſecundo ſuppoſito: ergo minor ſubſumpta quæ erat tua poſitio. probatur falſitas conſequentis. Ab vna forma eſt tantùm vnus effectus formalis. vna enim albedo facit vnum eſſe album, ſed eſſe actualis exiſtentiæ eſt effectus formalis formæ: ergo ab vna forma erit tantùm vnum eſſe actuale: non erit ergo aliud eſſe actuale formæ, & aliud eſſe actuale compoſiti. Secundò, Anima intellectiua habet aliud eſſe actuale ab eſſe compoſiti: ergo tam ipſa quàm compoſitum erit per ſe ens, accipiendo eſſe ſecundo modo. ſed hoc eſt contra poſitionem tuam, ergo antecedens non eſt verum. Probatur conſequentia. Eſſe quo anima intellectiua exiſtit, eſt vltimus actus cui non aduenit aliquis alius dans eſſe ſimpliciter, & ipſa anima cui primo conuenit illud eſſe ita, quòd nō eſt alicui alteri ratio eſſendi illo eſſe, dicitur ſimpliciter habere eſſe: ergo anima eſt per ſe ens illo modo, & ſimiliter per te compoſitum eſt per ſe ens: ergo, &c. Patet conſequentia ex tua poſitione. probatur antecedēs, quo ad primam partem quidem, quia in homine non eſt aliqua alia forma aduieniens animæ intellectiuæ dans illi eſſe ſubſtantiale & eſſe ſimpliciter. conſtat enim quòd nulla forma partis aduenit in homine poſt ipſam, cùm per eam homo ſit homo. non etiam aduenit forma totius quæ eſt eſſentia tanquam dans eſſe ſimpliciter. non enim eſſentia compoſiti eſt principium formale eſſendi ſimpliciter, & maximè parti, ſed eſt proprium ſuſceptiuum eſſe. non etiam aduenit aliud eſſe, tum quia vna actualis exiſtentia non informatur per aliam, ita quòd ſit in actu per aliam actualem exiſtentiam, ſicut nec vna albedo eſt alba per aliam albedinem, tum quia illud aliud eſſe non poſſet eſſe aliud quàm eſſe compoſiti. hoc autem non facit animam intellectiuam eſſe ſimpliciter, ſed compoſitum, animam autem per accidens ſiue participatiuè, vt dicis. ergo eſſe quo anima intellectiua exiſtit, eſt vltimus actus cui non aduenit aliquis alius actus dans eſſe ſimpliciter. Quo ad ſecundam etiam partem probatur, quia de anima cui primo conuenit ſuum eſſe proprium, ita quòd per illud nihil aliud eſt, poteſt verè dici abſolutè quòd eſt, & quòd illud eſſe ſecundum quod dicitur eſſe, habet integrè & perfectè, non autem tantùmmodo participatiuè: ergo poteſt illam dici habere eſſe ſimpliciter per illud eſſe. Patet conſequentia, quia de aliquo verum eſt dicere quòd ſimpliciter habet eſſe etiam ſecundum te, quando abſque aliqua additione de ipſo verum eſt dicere quòd eſt, & non tantùm participatiuè habet eſſe illud quo eſſe & exiſtere dicitur. Antecedens verò probatur quo ad primam partem. ex differentia eſſe ſubſtantialis & accidentalis. per eſſe enim ſubſtantiales res abſolutè & abſque alia additione dicitur eſſe, per accidentale autem dicitur eſſe cum aliqua additione, non abſolutè. per eſſe enim albedinis non dicitur abſolutè paries eſſe, ſed eſſe albus, & ſic de aliis eſſe accidentalibus: per eſſe autem animæ dicimus abſolutè hominem eſſe, & ſic de aliis. vnde apud omnes Philoſophos differt forma ſubſtantialis ab accidentali, quia ſubſtantialis dat eſſe ſimpliciter, accidentalis autem eſſe ſecundum quid. Quo ad ſecundam verò partem probatur, quia eſſe quod conuenit animæ diſtinctū ab eſſe compoſiti, per te eſt illi proprium, ergo cōuenit ſibi non participatiuè ab alio cui prius conueniat.

Anima intellectiua eduitur de potentia materiæ.

Quantum ad ſecundū pro declaratione opinionis S. Thomę conſiderandum, quòd cùm anima intellectiua omnino ab extrinſeco producatur, aliæ autem formæ per agens naturale educantur de potentia materiæ, ſic tamen forma materiæ, ſicut & aliæ formæ materiales, in aliquibus conuenit eſi alijs formis ſpecificis & in aliquibus differt. Conuenit enim cum illis in tribus, in tribus verò differt. Primò enim cōuenit, quia per vnionē vtriuſque formæ cum materia conſtituitur compoſitum quod eſt ſuſceptiuum eſſe actualis exiſtentiæ, & habet eſſentiam completam in ſpecie. Secundò, quia vtraque dat eſſe & materiæ & cōpoſito. Tertiò, quia per vnum & idem eſſe exiſtit materia, forma & compoſitum. cùm enim vnius rei ſit tantùm vna forma ſubſtantialis, oportet vt ipſius ſit etiam tantùm vnum eſſe actuale. ab vna enim forma (vt iam probauimus) eſt tantùm vnum eſſe. Differunt verò primò, quia illæ non ſubſiſtunt in ſuo eſſe, ſed habent eſſe à materia dependens, eō quòd de potentia materiæ educantur, vtpote à materia comprehenſæ, vt ordinē rerum materialium non excedentes. Intellectiua autem eſt per ſe in ſuo eſſe ſubſiſtens. non enim educitur de potentia materiæ, & habet eſſe à materia non dependens: licet in fieri, & à principio in ipſa accipiat eſſe. vnde non fit quidem niſi in materia, ſed tamē abſque materia, cùm ab ipſa ſeparatur, retinet eſſe. Secundò, quia eſſe quod dat forma materialis, cùm ſit materiale, ſicut & forma materialis eſt, primò & per ſe cōuenit compoſito ex materia & forma, tanquam ei quod perfectiorem gradum in natura materiali tenet: ſecundariò autē conuenit formæ inquantum videlicet eſt pars compoſiti. eſſe autē quod dat anima intellectiua, ſecundum ſe eſt immateriale, ſicut & ipſa forma eſt immaterialis. Ideo primò & per ſe conuenit animæ quæ immaterialis eſt, ſecundariò autem cōuenit compoſito, tanquam videlicet ei quod aliqualiter ad ordinem immaterialium per animā intellectiuam eleuatur. Tertiò, quia eſſe quod dat forma materialis, cùm ſit primò & per ſe compoſiti, corrupto cōpoſito nō remanet. eſſe autem animæ intellectiuæ, quia non eſt primò & per ſe compoſiti, ſed ipſius animæ, non definit corrupto compoſito, ſed remanet in ipſa anima retrahente ad ſe eſſe quod materiæ cōmunicabat. Ex his patet, quòd non oportet vt aliud ſit eſſe animę intellectiuæ, & aliud eſſe hominis, loquendo de eſſe actualis exiſtentiæ, ſicut nec in rebus materialibus aliud eſt eſſe formæ, & aliud eſſe compoſiti, ſed per idem eſſe exiſtit anima intellectiua & homo, ipſa quidem primò, homo autem ſecundariò.

Anima intellectiua eſt forma naturalis.

Eſſe animę intellectiuæ cōuenit aliquo modo ipſi animæ primo & per ſe, aliquo verò modo homini.

SED circa dicta occurrunt duo dubia. Primum circa id quod dictum eſt animam intellectiuam non educi de potentia materiæ, atque ideirco habere eſſe ſubſiſtens. ſi enim hoc eſt, ſequitur quòd anima intellectiua non ſit in potentia materiæ. repugnant enim ipſam eſſe in potentia materiæ, & quòd cum in materia actu introducitur, de potentia materiæ non educatur. hoc autem eſt falſum, quia tunc generatio hominis non eſſet naturalis. per ipſam enim non introduceretur forma naturalis in materia, ſed forma ſupernaturalis. Secundum eſt, quia dictum eſt eſſe hominis primò & per ſe conuenire animæ, ſecundariò verò homini. hoc enim non videtur verum. Nam vnumquodque ſicut ſe habet ad eſſe, ita ad operari, & econuerſo, vt habetur prima quæſt. 75. artic. 2. ſed homini conuenit primò & per ſe operari, non autem animæ: ſaltem quantum ad operationes ſenſitiuæ & vegetatiuæ partis. cùm illę ſint operationes cōiuncti, ergo homini conuenit primò & per ſe eſſe, non autem animæ. Ad primum horum dicitur ex doctrina Sancti Tho. prima quæſt. 90. ar. 3. ſecundum, & de ſpiritualibus creaturis articulo ſecundo octauum, item inſeruis in hoc ſecundo cap. 86. quòd formam educi de potentia materiæ, nihil aliud eſt quàm materiam educi de potentia in actum iſtius formæ, quia videlicet forma prius erat in materia potentialiter & indiſtinctè: poſtmodum verò per tranſmutationem materiæ fit actu in ipſa materia. vnde ad hoc vt forma educatur de potentia materiæ, oportet vt prius contineatur in ea vt in cauſa materiali, & per conſequens vt dependeat ab ipſa ſecundum genus cauſæ materialis, quod eſt dictum, vt ſecundum eſſe ſuum à materia ſuſtentetur ſic, vt ſine materia non poſſit. Cùm ergo anima intellectiua à materia ſecundum eſſe ſuum non dependeat, conſtat quòd non de potentia materiæ non educatur, & per conſequens quòd non contineatur in potentia materiæ. potentia dico naturali, non autem obedientiali: vnde negatur falſitas conſequentis. Et cùm probatur, quia generatio hominis non eſſet naturalis, negatur conſequentia. non ſolùm enim dicitur generatio naturalis per quā materia educitur de potentia in actum formæ præexiſtentis in ipſa potentia naturali, ſed etiam quia per ipſam ab agente naturali vnitur materiæ forma quæ non erat in materia in potentia naturali, ſed tantùm ab extrinſeco producitur. Nam diſpoſitiones materiales facientes ad vnionem animæ cum materia quæ ſunt vltima neceſſitas ad formam, naturales ſunt, & ab homine producuntur virtute ſuæ naturæ, ideo generatio per quam introducuntur tales diſpoſitiones in materia, qui bus mediantibus fit vnio animæ cum materia, eſt naturalis, & non ſupernaturalis, cùm autem probatur conſequentia, quia non introduceretur forma naturalis, negatur conſequentia. Licet enim anima non ſit naturalis, ex eo quòd ſit in potentia naturali materiæ, eſt tamen naturalis, quia ad vnionem cum materia naturaliter inclinatur. Ad ſecundum dicitur primò, quòd vtique oportet vt homo per ſe ſubſiſtat, ſicut & anima, cū primò & per ſe quæſtam operationes operatione operetur, ſicut & anima per ſe intelligit & vult, non tamen oportet vt eſſe illo primo modo & per ſe conueniat homini, quo modo conuenit animæ. Propter quod dicitur ſecundò, quòd eſſe dupliciter poteſt intelligi primò & per ſe alicui conuenire. Vno modo ſecundum quòd ly primò excludit abſolutè ſuſceptuum eſſe, cui per prius eſſe formaliter conueniat. & ſic primò & per ſe conuenire alicui eſt illud habere eſſe, & non per aliquid cui per prius illud eſſe conueniat. Alio modo vt excludat hoc aliquid cunque exiſtens per prius illo eſſe, ſed tantùm exiſtens tanquam hoc aliquid & ſuppoſiti: & ſic conuenire eſſe alicui primò & per ſe, eſt habere eſſe, & non per aliud cui per prius conueniat tanquam ſuppoſito per ſe exiſtenti. Primo modo eſſe animæ intellectiuę conuenit primò & per ſe, quia nulli exiſtēti abſolutè per prius conuenit. Prius enim intelligimus ipſam animam per creationem fieri, vt habere eſſe, deinde illud eſſe communicari materiæ & compoſito per ipſam animā. vnde inquit S. Tho. 1. ſent. d. 8. q. 5. art. 2. 2. quòd habet in ſe eſſe perfectum, & quòd hoc ipſum eſſe quod eſt animæ per ſe, ſit eſſe coniunctis: & ad octauū inquit, quòd animæ intellectiuæ propriè debetur fieri, & corpus trahitur ad eſſe eius. Item de ſpiritualibus creaturis ar. 2. 3. ait, quòd anima habet eſſe ſubſiſtens ſupra materiam eleuatum, & quòd ad huius eſſe cōmunionem recipit corpus vt ſit vnum eſſe animæ & corporis quod eſt eſſe hominis, in hoc autem (vt dictum eſt ſuperius) differt à materiali forma, quia eſſe eſt illud quod proprie ſit. forma autem non ſit propriè, ſed eſt id quo aliquid fit: ita compoſitum eſt id quod primò & propriè eſt: forma verò eſt id quo eſt, non autem id quod eſt, niſi impropriè. Secundo verò modo eſſe primo & per ſe conuenit compoſito. ſ. homini, quia licet per prius conueniat animę, non tamen conuenit illi tanquam ſuppoſito, ſed tanquā formæ quæ eſt pars hominis, licet non habeat eſſe dependens à materia. Ad dubium ergo dicitur, quòd argumentum verum concludit accipiendo primò & per ſe ſecundo modo, ſicut enim operationes vegetatiuæ & ſenſitiuæ partis ſunt primò & per ſe compoſiti tanquam ſuppoſiti agentis, ita eſſe conuenit illi primo & per ſe tan quam ſuppoſito, hoc autem non repugnat ei quod ſuperius diximus, eſſe in quam primo & per ſe conuenire animæ, quia illud intelligebamus de primo & per ſe primo modo. Sic enim eſſe primo & per ſe conuenire poteſt formæ non immerſæ materiæ, cuiuſmodi eſt anima intellectiua. Quantum ad ter tium reſpondendum eſt obiectionibus Scoti. Ad primam enim negatur antecedens. Iam enim diximus de mente Sancti Thomæ & expreſſe hoc loco habetur, quod idem eſt eſſe actualis exiſtentiæ formæ, materiæ, & compoſiti.

Anima intellectiua in quibus conuenit & aliis formis materialibus, & in quibus ab ipſis differat.

Anima intellectiua an ſit perfectior ſeparata quàm coniuncta.

PRO ſolutione verò ſecundi notandę ſunt duæ diſtinctiones. prima eſt, quòd dupliciter poſſumus loqui de eſſe, ſcilicet ſecundū quòd nominat eſſentiam quòd nominat actualem exiſtentiam. Secunda eſt, quòd anima intellectiua cum ſit forma corporis, & virtutem habeat intelligendi, dupliciter poteſt conſiderari, ſcilicet inquantum forma corporis, & inquantum eſt intellectiua, ſiue intellectiua. Inquantum forma corporis concurrit cū corpore ad conſtitutionē naturæ ſpecificæ. inquantū intellectiua ſupergreditur capacitatem materiæ. vnde perfectio ipſius ſimpliciter eſt ſecundū quòd ad naturam ſpecificam pertinet, cùm eſſentialiter ſit pars ſpeciei. Perfectio autem ſecundum quid eſt ſecundum virtutem intelligendi, quia perfectio eſſentialis abſolutè eſt prior ſecundum naturam perfectione accidentali. Ad argumentum ergo dicitur primò, quòd determinatio hæc non contradicit doctrinæ Sanct. Thom. imò eſt illi maxima conformis. non enim contradicunt ſtatum animæ eſſe perfectiorem in corpore quàm extra corpus, & eſſe vnum & idem eſſe animæ & hominis.

Dicitur ſecundò, loquendo de eſſe actualis exiſtentiæ, quòd maior eſt falſa. multas enim imperfectiones poteſt aliquid habere ex hoc quòd non communicat eſſe ſuum alteri. Prima eſt imperfectio ſecundum naturam ſpeciei. ſi enim iſtud ſecundum naturam ſuam ſit pars ſpeciei, ſi ſeparetur à toto, caret integritate ſuæ naturæ ſpecificæ. nulla enim pars ſeparata à toto habet perfectionem naturę. nam cùm totum comparetur ad opnes ſuas partes vt forma ad materiam, ſi pars à toto ſeparetur, non erit ſub ſua naturali & ſpecifica forma, & per conſequens non erit ſecundum perfectionem ſpecificam perfecta, & ſic intelligit S. Tho. animā eſſe imperfectiorem ſeparatā à corpore quàm in corpore, vt patet quarto ſen. vbi ſuprà, & d. 49. q. 1. ar. 4. & prima parte q. 89. art. 2. primum, & ſpiritualibus creaturis ar. 2. quintum, & de anima ar. 17. primum. Secunda imperfectio eſt ſecundum ſimilitudinem ad deum: vt enim habetur potentia q. 5. 10. quintum, & 4. d. 43. q. 1. ar. 1. q. 1. quartum. vnumquodque tanto eſt Deo ſimilius ſimpliciter, quanto habet magis quòd ſuæ naturæ conditio exigit, ſicut cor mortum ſimilius eſt Deo immobili quā quieſcens. vnde quod ſecundum ſuam naturā eſt pars ſpeciei, & eſt ordinatum ad formalem communicationem ſui eſſe, cuiuſmodi eſt anima intellectiua, ſi non communicet ſuum eſſe, & non ſit actus pars, non perfectè Deo aſſimilatur. Tertia imperfectio eſt ſecundum cauſalitatem. vt enim dicitur de ſpiritualibus creaturis vbi ſuprà, non eſt aliquid perfectum in ſua natura, niſi actu explicari poſſit, quod in eo virtute contineatur. vnde anima ſeparata eſt imperfecta ſecundum naturam, quia non poſſunt ab ea effluere potentiæ organicæ quæ nunc ſunt ab ipſa effluere, unquamſi poteſt materiam informare. Patet ergo quòd multis ex cauſis illa maior eſt falſa. ad probationem dicitur quòd vtique perfectio præſupponitur ei quod eſt communicare: non tamen omnis perfectio rei, neque omnis modus perfectionis præſupponitur illi communicationi, & ſic præſupponitur illi communicationi perfectio animæ quæ eſt ſecundū propriam entitatem, non autem aliæ perfectiones natæ illi conuenire.

Dicitur tertiò ad minoterm, quòd illam intelligit Sanctus Thomas de eſſe actualis exiſtentiæ, non autem de eſſe eſſentiali quod eſt eſſe ſpecificum. non enim eandem eſſentiam ſpecificam completam habet anima ſeparata & coniuncta, cùm ſeparata anima à corpore, non maneat eſſentia totius, quæ animam coniunctam quodammodo informabat.

Dicitur quartò ad maiorem declarationem ex doctrina Sancti Thomæ in locis præallegatis, quòd licet anima cōiuncta corporis ſit perfectior inquātum forma, & quantum ad naturam ſpecificam, inquantū tamen intellectiua, & quantū ad actum intelligendi, eſt perfectior ſeparata, quia intelligere conuenit ipſi vt eſt ſupra materiā eleuata: vnde & non ſit mediante aliquo organo corporeo. hoc autē intelligēdum eſt de ſeparatione à corpore corruptibili, vt dicitur 4. diſt. 49. vbi ſuprà. tale enim quia non perfecta pei ficitur per animā, habet aliquid actioni animæ reſiſtens, & illam impediens. ſed ſi à corpore remoueatur id per quod actioni animæ reſiſtit, vt euenit in corpore glorioſo, tunc anima quātum ad virtutem intelligendi eſt perfectior in corpore quàm ſeparata, quia tunc etiam eſt in ſua natura perfectior. quantò autem aliquid eſt perfectius in ſua natura, tantò poteſt perfectius operari, ſi videlicet omnia deficientur impedimenta. quod dico, quia ſtat quòd aliquid ſit perfectius abſoluté ſecundum naturam, & tamen non poſſit perfectius operari propter impedimenta illi eſſe perfecto cōiuncta. vnde anima in corpore corruptibili licet ſecundum naturam ſit perfectior, tamen non perfectius operatur opera intellectus, quia corpus corruptibile habet aliquid actionem animæ impediens. Ad tertium dicitur. quòd anima eſt imperfectior quàm homo in eſſendo, quantum ad eſſe quidditatiuum & eſſentiale, vt dictum eſt, non autē quantum ad eſſe exiſtentiæ quod diximus eſſe vnū animæ & hominis, niſi forte quantum ad modum habendi, inquantum ſcilicet homo habet illud per modum ſuppoſiti, anima autē per modum formæ non dependentis à materia. vnde loquendo de eſſe exiſtentiæ, negatur falſitas conſequentis. Si autem conſequens intelligatur de eſſe quidditatiuo, negatur conſequentia: & ad probationē negatur aſſumptum. non enim habentia idem eſſe exiſtentiæ ſunt æqualia in eſſendo quidditatiuè. Ad quartam dicitur, quòd eſſe exiſtentiæ compoſiti dupliciter poteſt conſiderari, ſcilicet abſolutè, & vt eſt cōpoſiti. Si primo modo accipitur, negatur antecedens pro prima parte. Eſſe enim compoſiti non corrumpitur, licet eſſentia eius corrumpatur, ſed manet in anima ſeparata. Si ſecundo modo accipiatur, negatur conſequentia. poteſt enim eſſe animæ, quod etiam erat eſſe coniuncti, deſinere actuare coniunctum, & tamen manere in anima ſeparata vnum & idem.

Secunda ratio Sancti Thomę eſt iſta: Semper inuenitur infirmum ſupremi ordinis contingere ſupremum inferioris generis, vt eſt de mente Dionyſii 7. cap. de diuinis nominibus, & patet etiam exemplariter in oſtreis, quæ cùm ſint infima in genere animalium, parum excedunt vitam plantarum. ſed anima eſt infima in genere ſubſtantiarum intellectualium, vt ex modo intelligendi percipi poteſt. ergo eſt accipere aliquid in genere corporum, corpus ſcilicet humanum æqualiter complexionatum ſimile cælo, inquantum à contrariis elongatur, quod attingit ad animam intellectiuam. Confirmatur ex eo quod dicitur in libro de cauſis, anima eſt quidam horizon & confinium corporeorum & incorporeorum, inquantum ſcilicet eſt forma incorporea, ſed tamen eſt corporis forma.

ATTENDENDVM quòd iſta ratio non de neceſſitate conuincit, quia poſſet aliquis dicere, quoniam licet infimum ſuperioris conningat ſupremum inferioris, non tamen oportet vt ſit eius forma, ſed eſt quædam perfect

Universidad de Deusto
Biblioteca

magis vincit materiam. Loquitur autem dubitatiuè, quia non refert ad eius propositum quid horum dicatur, an scilicet magis fiat vnum ex illis, an non fiat magis vnum. Quomodo autem possit magis fieri vnum ex anima & materia, ostensum est superius in primo capite 18. in quinta ratione.

CIRCA hanc secundam rationem dubitatur, quia sic iccirco conuenies est animam intellectuam vniri corpori vt formam, quia infimum superioris attingit supremum inferioris, videtur quòd debuerit anima vniri corpori cæleſti: illud enim est supremum inter corpora, non autem corpori compositio ex elementis, quale est corpus humanum. Respondetur quòd infimum supremi debet vniri supremo inferioris, aut supremo scilicet simpliciter, aut supremo inter ea inferioris ordinis qui nata sunt deseruire superiori modo, vt habetur in quæstionibus de anima, artic. 8. corpus cæleste non est aptum deseruire animæ intellectiuæ, sed corpus mixtum, quia cùm anima intellectiua eò quòd sit infima in genere intellectualium, non vniatur corpori, nisi vt ex sensibus notitiam veritatis acquirat, oportuit vt corpori vniretur, quòd esset conueniens organum tactus in quo omnes alii sensus fundantur, tale autem oportet esse corpus mixtum, vt patet ex libro de anima.

Quantum ad secundum ostendit Sanctus Thomas quomodo anima intellectiua licet vniatur materiæ, non tamen est illi totaliter immersa, aut ab ea comprehensa. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum, secundò quandam obiectionem excludit. Primum probat tali ratione: Anima intellectiua habet operationem in qua non communicat materia: ergo non est totaliter comprehensa à materia. Antecedens patet, quia intelligere non fit per organum corporale. Consequentia verò probatur, quia forma cuius operatio excedit conditionem materiæ, & ipsa secundum dignitatem sui esse excedit materiam, eò quòd vnumquodque operetur secundum quod est. hoc autem manifestatur discurrendo per gradus formarum, scilicet elementi, mixti, plantarum, bruti, & hominis, in quibus ostenditur quanto forma est nobilior, tanto illa posse in altiores operationes supra conditiones materiæ.

Anima intellectiua quomodo non sit immersa materiæ.

AD maiorem euidentiam conclusionis huius considerandum est, quòd pro eodem accipit Sanctus Thomas formam non esse immersam materiæ, formam non esse totaliter comprehensam à materia, & materiam non adæquare esse formæ. Dicitur enim illa forma esse materiæ immersa, vt habetur in quæstionibus de spiritualibus creaturis, artic. 2. cuius esse est obligatum materiæ, & ab ea dependens, quia videlicet non potest esse nisi in materia. Dicitur etiam esse totaliter comprehensa à materia, quia nullo modo materiam egredi potest, vt scilicet sit absque materia: & similiter dicitur materia adæquare esse formæ, quando accipit totam perfectionem esse formæ, ita quòd extra materiam illa forma esse non possit. Nam si potest forma habere esse extra materiam, tam materia illud esse non adæquat. Patet autem per omnia huiusmodi idem importari. Vnde cùm anima intellectiua quæ esse suum communicet materiæ, eleuando ipsam ad superiorem ordinem, aliquo modo possit habere esse extra materiam, quod ex eius operatione aperte constat: oportet dicere ipsam non esse materiæ immersam, aut illi adæquatam secundum esse, aut totaliter ab illa comprehensam.

CIRCA illam graduationem formarum hic positam attendendum, quòd sic graduantur vt summatim dicatur, quòd formæ elementorum non possunt nisi in operationes qualitatum materialium actiuarū & passiuarum, sicut sunt calefacere, infrigidare, desecatiuus, ascensiuus, & huiusmodi formæ mixti possunt interdum in aliquos effectus qui possunt compleri per qualitates prædictas, sed illos operantur per altiorem virtutem habitam à cælestibus corporibus consequentem speciem eorum, sicut magnes aut etiam adamas trahit ferrum, & saphirus curat apostemata, formæ plantarum possunt etiam in effectus in quos non possunt prædictæ qualitates, sed tamen ad illos vtuntur ipsis qualitatibus vt instrumentis, vt patet in nutriendo & augendo vsque ad determinatum terminum, & vlteriùs assimilantur motoribus corporum cælestium in motendo, dum sunt principium motus iis quæ seipsa mouent. Animæ brutorum vlteriùs possunt in operationem sensus excedentem prædictas qualitates, ad quam nec etiam instrumentaliter operantur, licet necessariæ sint ad debitum organi dispositionem. Anima autem intellectiua potest in operationem intellectuam ad quā ex parte intelligentis nullo modo concurrunt materiales qualitates, neque scilicet vt instrumenta, neque vt dispositiones organi, cùm non fiat per organum corporale.

SED circa prædicta occurrunt duo dubia. Primum est ad hominem circa formam mixti. Hic enim inquit Sanctus Thomas formam mixti, scilicet inanimati non se extendere posse ad aliqua operata quæ non possint compleri per qualitates materiales, licet interdum operentur illos effectus altiori virtute. In prima parte autem quæst. 76. artic. 1. & in quæstionibus de spiritualibus creaturis artic. 2. tenet quòd forma mixti habet aliquam operationem excedentem qualitates actiuas & passiuas. Secundū dubium est circa operationem animæ intellectiuæ. Videtur enim velle Sanctus Thomas, quòd intelligere conueniat sibi secundum quòd excedit conditionem materiæ, cùm in illa operatione materia corporis non communicet. Contra hoc enim arguit Scotus in quoli. quæst. 9. dupliciter. Primò, Homo non est homo per animā, nisi vt informat materiam. ergo nec operatur operatione propria hominis secundum animam, nisi vt anima informat materiam. ergo vel non intelligit secundum animam vt secundum formam quæ sit principium huius operationis, vel intelligit secundum eam vt informat materiam. Probatur antecedens, quia compositum non est illud quod est, nisi ex partibus vnitis, vt patet ex 7. Metaphysicæ. Secundò, Anima secundum supremum gradum suæ perfectionis essentialis informat materiam, sed intelligere non potest competere sibi secundum aliquem gradum superiorem quàm sit supremus. non ergo competit sibi vt excedit materiam, intelligendo per excedere non informare.

Forma mixti inanimati nō se extēdit vltra operata per qualitates materiales.

Ad primum dubium responderi potest, quòd de illo effectu formæ mixti dupliciter loqui possumus: vno modo quantum ad speciem effectus, alio modo quantum ad modum producendi. Primo modo hic loquitur Sanct. Thomas, secundo autem modo in aliis locis. licet enim in effectum quemlibet formæ mixti inanimati possit virtute qualitatum materialium peruenire, non tamen eo modo, quia forma mixti aliquem effectum producit nobiliori virtute, quàm sit virtus illarum qualitatum, scilicet virtute consequente speciem ex corporis cælestis influentia, & per consequens etiam altiori & nobiliori modo illum producit.

Operatio intellectiua conuenit animæ secundum quod materię cōditionem excedit.

Ad secundum dubium dicitur, quòd Sanctus Thom. animam intellectiuam excedere materiam non intelligit non informare materiam, vt ex superius dictis in hoc capite apparet, sed ipsam non esse materiæ immersam, & obligatam materiæ, ac totaliter ab ipsa comprehensam, vtpote ita dependentem ab ipsa, quòd non possit habere esse extra materiam. Vnde actionem intelligendi conuenire animæ secundum quòd excedit conditionem materiæ, non est illam operationem conuenire animæ, vt non informat materiam, sed vt habet esse sic supra materiam eleuatū, vt ab ipsa non dependeat, ac nō comprehēdatur: & huius signū est, quia illa operatio absque organo corporali fit. Ea propter argumenta Scoti nō sunt contra mentē S. Tho. sed ex malo intellectu verborū eius procedunt. Veruntamen ad illa particulariter respondetur. Ad primū quidem dicitur, q. vtique homo non operatur operatione sibi propria, neque per animā, tuli illa informet materiam, sed tamē intelligere nō conuenit ei vt informans, si ly, vt dicat rationē intelligendi, sed vt sic informat materiā quòd ab ipsa secundū esse non dependet, quod est ipsam excedere materiam. Vt enim inquit S. Tho. in quæstionibus de anima ar. 14. 10. licet anima per essentiam suā sit forma, tamen aliquid potest ei cōpetere inquantū est talis forma, scilicet forma subsistens, quod non cōpetit ei inquantū est forma: sicut intelligere nō cōtingit homini inquantū animal, licet homo sit animal secundū essentiam suam. Ad secundū dicitur, quòd anima secundū suprēmū sui gradum essentialē vtique informat materiam, sed non immergitur materiæ, imo remanet per se subsistens, & nō dependens à materia secundū esse quod est anima materiam excedere, & hoc est sibi ratio quare possit intelligere: quę ratio quia in formis materialibus non inuenitur, sed sunt immersę materię & non per se subsistunt, ideo intelligere non possunt. Quantum ad secundum punctū huius partis, quia posset aliquis exclamare, quia anima intellectiua nō dependet à materia, sed est per se subsistens: quòd ideo vnio ipsius cū materia non sit naturalis. Respondet S. Thom. quòd hoc non obstante illa vnio est naturalis, quod probat hac ratione, forma indigens ad suam operationē potentis per corporalia organa operantibus, naturaliter vnitur corpori, anima intellectiua est huiusmodi. Indiget enim imaginatione & sensu, scilicet exteriori. ergo naturaliter vnitur corpori ad complendam speciem humanam.

Vnio animę intellectiuæ ad corpus est naturalis.

AD euidentiā huius rationis cōsiderandum est, q. naturæ vnitutiusque congruit, vt habeat id quod necessariū est ad suam operationē propriam, cum vnaquæque res sit propter suam operationē, & ad ipsam naturaliter inclinetur. Ad propriā autem operationē animæ intellectiuæ, eò q. sit infima in genere intellectualiū, sicut materia prima in genere rerum sensibiliū, & ideirco in sui natura nō habeat species intelligibiles, exigitur vt fiat in actu per species intelligibiles acquirēdo eas per sensitiuas potētias à sensibilibus, vt dicitur in quæstionibus de anima ar. 7. hoc antē fieri non potest, nisi corpore cōplexionato vniatur, cùm operatio sensus nō fiat nisi per organum corporale, ideo naturaliter cōuenit animę vt corpori vniatur. & hoc est huius rationis fundamentū.

SED occurrit dubium, quia quod naturaliter alicui conuenit, separari ab eo non potest, cōuenit enim omne tale rei secundū se. ergo si vniri corpori est animæ naturale, nunquā poterit esse anima non vnita corpori, & per cōsequens corrupto corpore oportebit & ipsam corrumpi. Respondeti potest primò, quòd maior est vera per se loquendo, sed bene per accidens separari potest, quando quod naturaliter alicui conuenit, sibi contingit in ordine ad aliquod extrinsecum, sicut esse sursum leui naturaliter conuenit, tamen impedimento esse non sit sursum. Respondetur secundò, quòd dupliciter aliquid potest dici naturale alicui: vno modo per modum actus primi, vt risibilitas hominis. Alio modo per modum actus secundi, aut termini actus secundi eius, cuius dicitur naturale, sicut ridere est homini naturale, quod est naturale primo modo, separari non potest, quia tale aut est essentiale, aut consequitur principia essentialia speciei, vel principia individui. quod autem est naturale secundo modo, in aliquibus potest separari secundum actum, non autem secundum naturalem apticudinem: quia quanuis natura ad illud inclinationem habeat, non tamen oportet vt semper fit in rem, aut propter impedimenta supperuenientia, aut alias ex causis. In proposito ergo vniri materiæ est naturale animæ intellectiuæ secundo modo, non autem primo modo, nam ipsam vniri materiæ est ipsam trahere materiam ad participationē sui esse, ita quòd prius intelligitur anima subsistere in suo esse, deinde illud communicare materiæ. Vnde S. Tho. prima parte, q. 76. ar. 1. sextum inquit quòd corpori vniri conuenit animæ secundū se, sicut secundum se cōuenit corpori leui esse sursum. constat autē quòd esse sursum cōuenit leui per modum actus secundi, aut termini actus secundi, est enim effectus leuitatis, quæ mouet ad locū sursum. Ideo potest anima nō vniri corpori, licet à corpore separata retineat aptitudinem & naturalem inclinationem ad corporis vnionem: sicut leue potest non esse sursum, semper tamen habet aptitudinē & inclinationem ad locū sursum. Ex his patet ad argumentum, maior enim est falsa de naturali secundo modo, in quo sensu tantum minor habet veritatem, ad probationem verò eius dicitur eodem modo, quòd illud assumptum habet veritatem de eo quod conuenit alicui secundum se per modum actus primi, non autem de eo quod conuenit alicui per modum actus secundi. & ratio huius est, quia tale non dicitur per se principaliter, sed reductiuè tantūm inquantū est actus eius quod conuenit rei per se. Potest etiā responderi de mente S. Thomæ in tractatu de anima & essentia, cap. vltimo, quòd aliquid potest dici naturale alicui dupliciter. Vno modo, quia à natura eius secundū actum perfectū causatur, sicut calor est naturalis ignis. Alio modo, quia causatur à principiis naturæ secundū aptitudinem tantūm, sed cōplementum accipit ab extrinseco, sicut diaphaneitas est naturalis aeri, completur autē per corpus lucidum extrinsecum. Quod est naturale primo modo, est à re simpliciter inseparabile, sicut calor ab igne. quod autē est naturale secundo modo, quantū ad aptitudinē est inseparabile, sed quantū ad complementū est separabile, vt patet de diaphaneitate respectu aeris. In proposito ergo dicitur, q. animæ intellectiuę est naturale secūdo modo vniri corpori, quia aptitudo ad hanc vnionem eius naturā consequitur, complemētum est ab agente extrinseco ipsam vniente: ideo aptitudo ad talem vnionem ab ipsa separari non potest, sed actualis vnio bene potest ab ipsa separari.

Solutio rationum quibus suprà probatur quòd substantia intellectualis non potest corpori vniri vt forma. Cap. 69.

Cap. 56. circa finē vbi factæ fuerunt 5. rationes.

HIs autem consideratis non est difficile soluere quæ contra prædictā vnionem suprà posita sunt. In prima enim ratione falsum supponitur. non enim corpus & anima sunt duæ substantiæ actu existentes, sed ex eis duobus fit vna substantia actu existens. corpus enim hominis nō est idem actu præsente anima & absente: sed anima facit ipsum actu esse. Quod autem secundò obijcitur formam & materiam in eodē genere contineri, non sic verum est quasi

Ad primam rationem.

Ad secundam.

quasi vtrunque sit species vnius generis, sed quia sunt principia eiusdem speciei. sic igitur substantia intellectualis & corpus quæ seorsum existentia essent diuersorum generum species: prout vniuntur, sunt vnius generis vt principia.

Ad tertiā.

Non autem oportet substantiam intellectualem esse formam materialem: quāuis esse eius sit in materia, vt tertia ratio procedebat. non enim est in materia ficut materia immersa, vel à materia totaliter comprehensa: sed alio modo, vt dictum est. Nec tamen per hoc quòd substantia intellectualis vnitur corpori vt forma, remouetur quod à Philosophis dicitur, intellectum esse à corpore separatum: & est quarta ratio. est enim in anima considerare & ipsius essentiam, & potentiam eius. secundum essentiam quidem suam dat esse tali corpori: secundum potētiam verò operationes proprias efficit. Si igitur operatio animæ per organum corporale completur, oportet quòd potentia animæ quæ est illius operationis principium, sit actus illius partis corporis per quam operatio eius completur, sicut visus est actus oculi. Si autem operatio eius non compleatur per organum corporale, potentia eius non erit actus alicuius corporis: & per hoc dicitur intellectus esse separatus, non quin substantia animæ cuius est potentia intellectus, nec anima intellectiua sit corporis actus, vt forma dans tali corpori esse. Non est autem necessarium, si anima secundum suam substantiam est forma corporis, quòd omnis eius operatio sit per corpus: ac per hoc omnis eius virtus sit alicuius corporis actus, vt quinta ratio procedebat. Iam enim ostēsum est quòd anima humana non sit talis forma quæ sit totaliter immersa materiæ: est est inter omnes alias formas maximè supra materiam eleuata. vnde & operationem producere potest absque corpore, id est, quasi nō dependēs à corpore in operando: quia nec etiam in essendo dependet à corpore. Eodem etiam modo patēt, quòd ea quibus Auerrois suam opinionem confirmare enitur, non probant substantiam intellectualem corpori non vniri vt formam. Verba enim Aristotelis quæ dicit de intellectu possibili, quòd est impassibilis, & immixtus & separatus: non cogunt consiteri quòd substantia intellectiua nō sit vnita corpori vt forma dans esse, verificatur enim etiam si dicatur quòd intellectiua potentia quam Aristoteles vocat potentiam perspectiuā, non sit alicuius organi actus quasi per ipsum suam exercens operationem: & hoc etiam sua demonstratio declarat. Ex operatione enim intellectuali qua anima intelligit, ostendit ipsum immixtum esse vel separatum: Operatio autem pertinet ad potentiam vt ad principium. vnde patet quòd nec demonstratio Aristotelis hoc concludit, quòd substantia intellectiua non vniatur corpori sicut forma. Si enim ponamus substantiam animæ secundum esse corpori sic vnitam, intellectum autem nullius organi actum esse: nō sequitur quòd intellectus habeat aliquam naturam determinatam, de naturis dico sensibilium: cùm non ponatur harmonia vel ratio alicuius organi, sicut de sensu dicit Aristot. in secundo de anima, quòd est quædam ratio organi: non enim habet intellectus operationem communem cum corpore.

Ad rationes Auer. quas facit cō. 5. tertii de anima in principio cō.

Quod autem per hoc quòd Aristoteles dicit intellectum esse immixtum vel separatum, non intendat excludere ipsum esse partem siue potentiam animæ quæ est forma totius corporis, patet per hoc quòd dicit in fine primi de anima contra illos qui dicebant animam in diuersis partibus corporis diuersas sui partes habere, si tota anima omne corpus cōtinet: conuenit & partium vnamquamque aliquid corporis continere. hoc autem videtur impossibile. qualem enim partem aut quomodo intellectus continet, graue est fingere. Patet etiam quòd ex quo intellectus nullius partis corporis actus est, quòd non sequitur receptionem eius esse receptionem materiæ primæ: ex quo eius receptio & operatio est omnino absque corporali organo. Nec etiam infinita virtus intellectus tollitur, cùm non ponatur virtus in magnitudine, sed in substantia intellectuali fundata, vt dictum est.

Super cap. 69.

OStensa veritate circa vnionem substantiæ spiritualis cum materia, soluit Sanctus Thomas quarto loco argumenta contra determinatam veritatem supernus adducta cap. 56. Circa hoc autem duo facit. Primo enim soluit argumenta aliorum, secundo argumenta Auerroïs. Ad primū itaque aliorū dicit, falsum esse quòd substantia spiritualis & corpus sint duæ substantiæ actu existentes, imò ex eis fit vna substantia actu existens: quod si probaretur, quia separata anima à corpore, remanet seorsum vtrunque, dicitur quòd non est idem corpus præsente anima & absente, sed anima facit ipsum esse actu.

PRO declaratione huius responsionis considerandum, vt habetur ex quæstionibus de anima, artic. 2. ad vndecimum, quòd per substantiam actu existentem intelligit Sanctus Thomas hoc loco substantiam habentem proprium esse distinctum ab esse alterius, & perfectam in sua specie & natura. Sic autem si corpus constitueretur per aliam formam quàm per animam, corpus & anima essent duæ substantiæ actu existentes, quia cùm esse actu consequatur formam substantialem, sicut essent duæ formæ, ita essent duo esse, & per consequens corpus & anima essent duæ substantiæ existentes actu. Nunc autem quia corpus quòd est pars compositi ex anima & corpore, non est corpus per aliam formam quàm per animam, ideo vnum est esse corporis & animæ. & sic corpus & anima non sunt duæ substantiæ actu existentes separatæ autem anima à corpore, non remanet idem corpus, cùm nō remaneat eadem forma in materia: ideo tunc ex illo corpore & anima non potest fieri vnum, quia sunt duę substantię actu existentes.

Quomodo corpus & anima sint diuersarum specierum.

Ad secundum respondetur, quòd substantia intellectualis & corpus si seorsum existant, sunt diuersorum generū: prout autem vniuntur, sunt vnius generis vt principia, quomodo intelligitur materiam & formam in eodem genere contineri.

AD euidentiam huius responsionis aduertendum (vt elici potest ex doctrina Sancti Tho. in de spiritualibus creaturis, art. 2. decimumsexti, & de anima art. 1. decimumtertium, & ar. 2. decimum) quòd corpus & substantia intellectualis si accipiantur tanquam duę species, tunc sunt proprię in genere, & non possunt esse eiusdem generis, saltem secundum considerationem naturalem, quia corruptibile & incorruptibile habent diuersum modū essendi, & est diuersa ratio potētiæ in vtroque: si autē accipiantur vt vtrunque est pars humanæ naturæ, sic non competit eis esse in genere vel specie, cùm non dicant aliquod completum in specie, sed composito. reducuntur tamen ad genus & speciem sui compositi tanquam eius principia, & sic sunt eiusde generis & speciei, scilicet reductiuè. Et ideo cùm Sanct. Tho. dicit corpus & substantiam intellectualem seorsum existentia esse diuersorum generum species, intelligit ipsa sic seorsum existentia, quòd vtrunque illorum vna sit species per se. sic enim diuersorum generum species essent. Sed si accipiantur vt vnita tāquam partes ad constitutionem humanę substantię, sic sunt eiusdem generis reductiuè.

Ad tertium respondetur, negando consequentiam: forma enim non dicitur materialis, quia habeat esse in materia, sed quia est immersa materiæ, vel à materia totaliter comprehensa, quod non conuenit substantiæ spirituali, licet habeat esse in materia, vt ostensum est in præcedenti cap.

ADVERTE quòd si nomen formę materialis vellemus extendere ad omnem formam habentem esse in materia, concedi posset animam intellectuam & substantiam spiritualem esse formam materialem, sed quia communis vsus habet, vt nomine formę materialis intelligatur tantūm forma dependens à materia secundum esse, ideo absolutè negatur animam intellectiuā esse formam materialem.

Ad quartum respondetur, quòd philosophi intellexerūt de intellectu qui est animæ potentia, non autē de essentia & substantia intellectiua. Anima enim intellectiua secundū essentiam suam dat esse tali corpori, scilicet potentia eius intellectiua nō est actus alicuius organi, sicut alię eius potētię, quia actio eius non completur per organum corporale, sicut actus aliarū potentiarum.

Intellectus quomodo sit abstractior & simplicior anima intellectiua.

Ad quintum, respondetur negando consequentiam, & dicitur quòd licet anima sic forma materię, non tamen est talis forma quę sit immersa materię, sed est maximè supra materiam inter omnes formas eleuata, & ideo potest habere operationem absque corpore quasi non dependens à corpore in operando, quia nec etiam in essendo dependet à corpore, & similiter potest habere virtutem quæ non sit actus alicuius corporis.

ATTENDENDVM autem quòd similem responsionem ponit S. Thomas prima parte quæst. 76. art. 1. quærēti, inquens, quòd quia anima propter suam perfectionem non est immersa materiæ, & totaliter ab ipsa comprehensa, nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis actum, quamuis anima secundum essentiam suam sit corporis forma.

SED hanc responsionē quidā Thomistarū sic ad argumentū adapeant, quòd cōmittitur sophisma figuræ dictionis in argumēto, mutando quomodo in magis, id est, mutando modum abstractionis in magis. vnde concedunt ex hac responsione, quòd intellectus habet quidem aliquem modum abstractionis quem non habet anima: negant autem quòd sit magis abstractus, imò anima habet modum abstractionis quo magis abstrahitur à corpore, scilicet habere esse substantiale non dependens à materia.

Sed videtur mihi quòd ista responsio non vadat ad mentem Sanct. Thomæ, nec ad intentionem argumenti: non enim ex perfectione intellectus arguitur non posse animam esse formam corporis, sed ex ipso modo abstractionis qui conuenit intellectui. Si enim intellectus qui est virtus animæ, est abstractus à corpore, sic quòd non est actus corporis, videtur quòd & anima non sit actus corporis, cùm intellectus sit eius virtus, alioquin virtus esset abstractior eo cuius est virtus. Nec vllum in argumento conuincitur sophisma. ex eo enim quòd intellectus est abstractus à corpore, quia non est actus alicuius corporis, est etiam abstractus secundum dependentiam ad materiam: & ideo optimè sequitur quòd erit abstractior & simplicior anima si ponatur anima forma corporis, quia illa erit abstracta secundum independentiam tantūm à materia, non autem secundum separationem ab ea. Constat enim maiorem esse abstractionem quæ est secundum independentiam tantūm. vnde nem à materia, quàm abstractionem secundū independentiam tantūm. vnde falsum est quod dicit hæc opinio, scilicet quòd magis abstrahit à corpore anima quàm intellectus, ex eo quòd subsistit in suo esse, siue non dependet à materia. Verum quidem est quòd ipsa sic abstracta est perfectior quàm intellectus qui non est subsistentia per se subsistens, non tamen est magis abstracta sic ita subsistit, quòd tamen est corpori vnita secundum esse. Propter hoc videtur mihi saltio semper meliori iudicio, quòd Sanct. Thom. in ea responsione velit intellectum esse abstractiorem & simpliciorem anima, nec concedere velit intellectum esse abstractiorem & simpliciorem anima, nec concedere velit intellectum esse abstractiorem & simpliciorem anima, neque inconueniens esse apud ipsum, quòd à forma materiæ, quæ tamen à ma-

Universidad de Deusto
Biblioteca

teria non dependeat, eisſuat nõ ſolùm virtus corporea & materialis, ſed etiam virtus quæ non ſit actus alicuius, & ſit ipſa anima abſtractior & ſimplicior in hoc, quòd materiæ non vnitur, hoc nanque non arguit ipſam virtutem eſſe anima nobiliorem, niſi ſecundum quid, vt dicitur quarto diſt. 11. quæſt. 2. art. primo ad primum: ſimplicitas per ſe non ſit cauſa nobilitatis, ſed perfectio: ſed arguit potius perfectionem animæ, quæ licet ſit actus materiæ, tamen in tantum eleuatur ſupra materiæ conditionem, vt ab ipſa virtus profluere poſſit, quæ non ſit actus alicuius organi. origo enim iſtius abſtractionis intellectus eſt dignitas & perfectio animæ quæ materiã ita excedit, vt ab ipſa totaliter comprehendi non poſſit. Patet autem hanc eſſe mentem Sanct. Tho. ex reſponſione quam dat ad idem argumẽtum in tractatu de vnitate intellectus contra Auerroiſtas. Cùm enim propoſuiſſet: Si autem contra hoc obiciatur, quòd potentia animæ nõ poteſt eſſe immaterialior aut ſimplicior quàm eius eſſentia, ſubiungit quòd optimè procederet ſi eſſentia animæ humanæ ſic eſſet forma materiæ, quòd non eſſet per eſſe ſuum, ſed per eſſe compoſiti, ſicut eſt de aliis formis quæ ſecundum ſe nec eſſe, nec operationem habent præter communicationem materiæ, ſed quia anima humana eſt forma cui aſſqualiter quidem communicat materia. Non tamẽ ab ipſa propter eius dignitatem totaliter comprehenditur, nihil prohibet quin habeat aliquam operationem vel virtutem ad quam materia non attingit. Ex quibus apertè conſtat ipſum velle quòd nihil prohibet virtutem animæ non immerſæ materiæ eſſe ſimpliciorem eſſentia animæ in hoc, quòd non vnitur materiæ, ſicut & propter elationem ſupra materiam poteſt habere operationem, cui materia non communicat, eſſet autem inconueniens, vt virtus formæ materialis eſſet ſimplicior ipſa forma, cùm illi formæ non poſſit conuenire operatio cui materia non cõmunicet. Vnde & ad hoc argumentum reſpondens in quæſtionibus de anima artic. ſecundo quartum inquit, quòd per hoc quòd intellectus non eſt actus alicuius organi, non excedit totaliter eſſentiam animæ, ſed eſt ſupremum in ipſa, cùm ſequatur ipſam ſecundum quòd ſupra materiam eleuatur, quaſi dicat quòd licet intellectus excedat animam in hoc, quòd eſt abſtractior & ſimplicior, & ſic ſit ſecundum quid ſublimior ea, non tamen hoc derogat dignitati animæ, quia propter hoc non excedit totaliter eſſentiam animæ, ſed remanet ſimpliciter & abſolutè anima ſecundũ eſſentiam ſuam dignior intellectu.

Secundo loco reſpondetur rationibus quibus Auerrois ſuam poſitionem confirmare nititur, quæ poſitæ ſunt ſuperius capit. 59. Circa hoc autem duo facit Sanctus Thomas. Primò enim ſoluit ipſas rationes. Secundò, quia illæ rationes in verbis Ariſtotelis fundamentum habent, oſtenditur hanc eandem veritatem quam poſuimus, & defenſauimus etiam ſecundum mentem atque opinionem Ariſtotelis eſſe. Ad primam itaque reſponderur, quòd Ariſtotelis verba verificãtur de potentia intellectiua quæ non eſt actus alicuius organi, non autem dicuntur de ipſa ſubſtantia intellectiua, quaſi ipſa non ſit forma dans eſſe corpori.

Ad ſecundam reſpondetur & dicitur primò, quod Ariſtotelis demonſtratio declarat verba quæ aſſumpta ſunt in prima ratione, debere intelligi de potentia intellectiua, vt expoſita ſunt, nõ autẽ de ſubſtantia animæ. Cùm enim ex operatione intellectuali qua anima intelligit, oſtendat intellectum eſſe immixtum & ſeparatum, operatio autem pertineat ad potentiam, vt ad principium, ſcilicet proximum, patet quòd per intellectum ipſam potentiam intelligit. Nam ſi ponamus animam corporis formam: intellectum autem nullius corporis actum, non ſequitur quòd intellectus aliquam naturam determinatam ſenſibilem habeat, cùm non ponatur harmonia, aut ratio & proportio alicuius organi ſicut ſenſus. Dicitur ſecundò, quòd ex iis quæ dicuntur in fine primi libri de anima contra dicentes animã diuerſas ſui partes in diuerſis corporis partibus habere, vbi dicitur, quòd vnamquãque partium animæ aliquid corporis continere, videtur impoſſibile: & quòd qualem partem, aut quomodo intellectus continet, graue eſt fingere, patet quòd cùm dicit intellectã eſſe immixtum vel ſeparatum, non intendit excludere ipſum eſſe partem ſiue potentiam animæ quæ eſt forma totius corporis.

Ad tertiam & quartam ex ipſa deductã ſimul reſpondetur, negando conſequentiam, quia ex quo intellectus operatio eſt omnino abſque corporeo organo, ſicut & ipſe intellectus, non ſequitur receptionem eius eſſe receptionem materiæ primæ. Ad quintam reſpondetur, quòd non tollitur virtus infinita intellectus, quia non ponitur virtus in magnitudine, ſed quæ in ſubſtantia intellectuali fundatur.

Quòd ſecundum dicta Ariſtotelis oportet poſse intellectum vniri corpori vt formam. Cap. 70.

†Idem p.p. q.67.art.1.

ET quia Auerrois maximè nititur ſuam opinionem confirmare per verba & demonſtrationẽ Ariſtotelis, oſtendendum reſtat, quòd neceſſarium eſt dicere ſecundum opinionem Ariſtotelis, intellectum ſecũdum ſuam ſubſtantiam alicui corpori vniri vt formam. Probat enim Ariſtoteles in lib. Phyſicorum† quod in motoribus & motis impoſsibile eſt procedere in infinitum: vnde concludit quòd neceſſe eſt deuenire ad aliquod primum motum, quod vel moueatur ab immobili, vel moueat ſeipſum: & de his duobus accipit ſecundum, ſcilicet quòd primum mobile moueat ſeipſum, ea ratione, quia quod eſt per ſe, ſemper eſt prius eo quod eſt per aliud.

†7.& 8.

Deinde oſtendit quòd mouens ſeipſum de neceſsitate diuiditur in duas partes, quarum vna eſt mouens, & alia eſt mota. oportet igitur primum ſeipſum moués componi ex duabus partibus, quarum vna eſt mouens: omne autem huiuſmodi eſt animatum, ſecundum opinionem Ariſtotelis: vnde & in ſecundo de cælo† dicitur expreſsè quòd cælum eſt animatum; & propter hoc oportet in eo ponere differentias poſitionis non ſolùm quo ad nos, ſed etiam ſecundum ſe. Inquiramus igitur ſecundum opinionem Ariſtotelis, qua anima ſit cęlum animatum. Probat etiam in vndecimò Metaphyſicæ,† quòd in motu cæli eſt conſiderare aliquid quod mouet, omnino immotum, & aliquid quod mouet motum. Id autem quod mouet omnino immotũ, mouet ſicut deſiderabile: nec dubiũ quin ab eo quod mouetur. oſtendit autẽ ꝙ non ſicut deſiderabile, deſiderio concupiſcentiæ, quod eſt deſiderium ſenſus: ſed ſicut deſiderabile intellectuali deſiderio: vnde dicit quòd primum mouens non motum eſt deſiderabile & intellectuale. igitur id quod ab eo mouetur, ſcilicet cęlum, eſt deſiderans & intelligens nobiliori modo quam nos, & ſubſequenter probat. eſt igitur cælum compoſitum (ſecundum opinionẽ Ariſtotelis) ex anima intellectuali & corpore, & hoc ſignat in ſecũdo de anima. †vbi dicit quòd quibuſdam ineſt intellectiuum & intellectus, vt hominibus, & ſi aliquid huiuſmodi eſt actiuum aut honorabilius ſcilicet cælum: conſtat autem quod cælum nõ habet animam ſenſitiuam ſecundum opinionem Ariſtotelis. Haberet enim diuerſa organa quæ non competunt ſimplicitati cæli: & ad hoc ſignandum ſubiungit Ariſtoteles, quòd quibus de numero corruptibilium ineſt intellectus, inſunt omnes aliæ potentiæ: vt daret intelligere quòd aliqua incorruptibilia habent intellectum, quæ non habent alias potentias animæ, ſcilicet corpora cæleſtia. Non poterit igitur dici quòd intellectus continetur corporibus cæleſtibus per phantaſmata, ſed oportebit dicere quòd intellectus ſecũdum ſuam ſubſtantiam vniatur corpori cælesti vt forma. Sic igitur & corpori humano (quod eſt inter omnia corpora inferiora nobiliſsimum, & æqualitate ſuæ complexionis cælo ab omni contrarietate abſoluto ſimillimum) ſecundum intentionem Ariſtotelis ſubſtantia intellectualis vnitur non per aliqua phantaſmata, ſed vt forma ipſius.

†te.cõ.36.

†te.cõ.24.

†te.cõ.13.

Hoc autem quod dictum eſt de animatione cęli, non diximus quaſi aſſerendo ſecundum fidei doctrinam, ad quam nihil pertinet ſiue ſic ſiue aliter dicatur. vnde Auguſtinus in Enchiridio dicit, Nec illud quidem certum habeo, vtrum ad eandem ſocietatẽ, ſcilicet Angelorum, pertineant ſol & luna, & cuncta ſydera, quanuis nonnullis lucida eſſe corpora, non tamen ſenſu vel intelligentia videantur.

Super cap. 70.

SOlutis rationibus Auerr. quæ ex Ariſtotelis dictis ſumptæ erant, vult oſtendere Sanctus Thom. etiam ex Ariſtotelis verbis oportere ponere intellectum vniri corpori formam, & arguit ſic: Cælum, ſecundum opinionem Ariſtotelis eſt animatum anima intellectiua: ergo ſubſtantia intellectualis vnitur corpori cæleſti vt forma, ergo & corpori humano quod eſt inter omnia corpora inferiora nobiliſſimum, & æqualitate ſuæ complexionis cælo ab omni cõtrarietate abſoluto ſimillimum. Antecedens probatur, quo ad primam partem quidem, ſcilicet quòd cælum ſit animatum, primò ex octauo phyſic. Ibi enim oſtenditur quòd primum mobile oportet vt ſeipſum moueat. Deinde probatur, quòd moués ſeipſum de neceſſitate diuiditur in duas partes, quarum vna eſt mouens, & altera eſt mota. Omne autem huiuſmodi eſt animatum ſecundum Ariſtotelem. ergo, &c. Secundò, ex ſecundo cæli. Ibi enim expreſsè ponitur quòd cælum eſt animatum, & quòd propter hoc oportet ponere in ipſo differentias poſitionis, non ſolùm quo ad nos, ſed etiam ſecundum ſe. Quo ad ſecundam verò partem, ſcilicet quòd anima eius ſit intellectiua, probatur. Primò, quia in vndecimò Metaphyſicæ oſtenditur, quòd motũs omnino immotum mouet, ſicut deſiderabile ab eo quod mouetur, non autem deſiderio concupiſcentiæ, quod eſt deſiderium ſenſus, ſed intellectuali deſiderio: vnde dicitur ibidem, quòd primum mouens non motum eſt deſiderabile & intelligibile: & ſic oportet cælum quod ab ipſo mouetur, eſſe deſiderans & intelliges, etiam nobiliori modo quàm nos. Secundò, quia in ſecundo de anima dicitur, quòd quibuſdam ineſt intellectiuũ & intellectus, vt hominibus, & ſi aliquid huiuſmodi eſt actiuum aut honorabilius, ſictit cælum. Si dicatur quòd intellectus continuatur corporibus cæleſtibus per phantaſmata, & non vt forma dans eſſe, contra arguitur, quia conſtat ſecundum Ariſt. quòd cælum nõ habet animam ſenſitiuam: tum quia haberet diuerſa organa, quod non competit ſimplicitati cæli, tum quia in ſecundo de anima ad hoc inſinuandum dixit Ariſtoteles, quòd quibus de numero incorruptibilium ineſt intellectus, inſunt omnes aliæ potentiæ, vt daret intelligere, quòd aliqua incorruptibilia, ſcilicet corpora cæleſtia habent intellectum quæ non habent alias potentias. Ne autem aliquis putaret ipſum Diuum Thomam aſſertiuè poſuiſſe cælũ eſſe animatum, tanquam aliquid ad fidem pertinens, ſubiunxit quòd hoc non dixit quaſi aſſerendo ſecundum fidei doctrinam, quia ad fidei doctrinam nihil refert, ſiue ſic, ſiue aliter dicatur. Vnde & Auguſt. hoc ſub dubio in libro Enchiridion reliquit.

CIRCA vltimam conſequentiam principalis rationis aduertendum ex doctrina Sanctı Thomæ in quæſtionibus de anima, art. 8. ad ſecundum, quòd non ideo infertur illud conſequens, quaſi anima intellectiua vniatur corpori humano propter ſimilitudinem quam habet ad cælum, quemadmodum ſecundum Aui. opinionem, dicendum eſſet: ſed quia conueniens eſt ſi vnitur cælo, quòd etiam vniatur corpori humano quod eſt nobiliſſimum inter inferiora corpora propter æqualitatem complexionis, ad hoc vt per ſenſus poſſit ſpecies intelligibiles acquirere. Ad hoc autem ſequitur aliqua ſimilitudo ad cælum, quia ſicut cælum omnino caret contrariis, ita corpus reductum ad æqualitatem complexionis maximè à contrariis elongatur.

Vtrum cęlum ſit animatum ſecundũ mentem Ariſt.

ADVERTE autem circa ipſum conſequentiam, quòd non ponit ipſam S. Thomas quaſi neceſſariam abſolutè, ſed tãquam probabilẽ ſecundum opinionem Ariſtotelis. Si enim poſuit intellectualem ſubſtãtiam eſſe vnitam corpori cæleſti, non per phantaſmata, ſed ſecundũ ſuam ſubſtantiam vt formam, ſimiliter dicendum videtur quòd corpori nobiliſſimo, quale eſt corpus humanum, voluerit animam intellectiuam vnitam eſſe, non tantum per phantaſmata, vt voluit Auerrois, ſed etiam vt formam. Neque enim magis repugnat intellectuali ſubſtãtiæ vniri corpori æqualiter complexionato quàm corpori cæleſti, cùm non magis propter hoc ab hac materia ponatur dependere quàm ab illa.

CIRCA fundamentum huius cap. & rationis inductæ, dubium non parum occurrit, quia non videtur de mente Ariſtotelis eſſe, quòd cælum ſit animatum per informationem, vt ſibi Sanctus Thomas attribuit. Primò, quia ſi ſecundum ipſum ponitur cælum animatum eſſe anima intellectiua tãtum, aut ipſa anima vnitur orbi propter operationem intellectiuam, aut propter motum. Non primum, quia cùm intellectio ſit operatio cui non communicat corpus: intellectus non indiget corpore, niſi inquantũ ei per ſenſus miniſtrantur phantaſmata: operationes autem ſenſitiuæ non conueniunt corporibus cæleſtibus, in quibus etiam non ſunt organa ſenſuum. Non etiam ſecundum, tum quia ad hoc vt moueat, non oportet vt vniatur orbi tanquã forma dans eſſe, ſed ſufficit vnio per contactum virtutis, vt habetur octauo Phyſicorum, tex. 43. tum quia ſuum mouere nihil eſt aliud quàm ſuum intelligere & velle, vt habetur à Commentatore 12. Metaphyſicæ, com. 36. vbi ait, quòd corpora cæleſtia ſunt animata, & non habent de virtutibus animæ niſi intellectum & virtutem deſideratiuam quæ mouet in loco. ergo nõ poſuit Ariſtoteles cęlum eſſe animatum anima dante eſſe formaliter.

Secundò, quia tunc primus motor moueretur per accidens ad motum ipſius orbis, vt enim dicitur octauo Phyſicorum, tex. 51. moto corpore mouetur & quod eſt in corpore: ſed primum mouens quod Ariſtoteles dixit eſſe partem mouens ſeipſum, non mouetur neque per ſe, neque per accidens, vt dicitur ibidem, tex. 52. ergo primus motor non eſt forma corporis cæleſtis. ergo eadem ratione nec motores aliorum orbium. Patet vltima conſequentia, quia ſi aliquod cæleſtium corporum poneretur animatum, hoc maximè attribuendum eſſet primo.

Tertiò, quia tunc cælum eſſet corpus organicum, quum anima ſit actus primus corporis organici, vt dicitur ſecundo de anima: hoc autem ſimplicitati eius repugnat. ergo, &c.

Quartò, quia Sanctus Thom. prima par. q. 70. art. 3. videtur tenere quòd Ariſtoteles voluerit cælum eſſe animatum anima mouente tantùm, non autẽ anima dante eſſe: & de ſpiritualibus creaturis art. 6. inquit quòd ad ſaluandum opinionem Ariſtotelis & Platonis videtur ſufficere quòd ſubſtantia intellectualis vniatur corpori cæleſti per modum quo motor vnitur mobili. Additúque quòd inter ponentes corpora cæleſtia eſſe animata, & ponentes ea inanimata parua vel nulla differentia inuenitur in re, ſed in voce tantùm.

Quintò, ſequeretur quòd cælum aut ſaltem ſphæræ inferiores haberent tres motores, ſcilicet deum, intelligentiam, & animam: ſed hoc eſt falſum, quia cælum habet tantùm duos motores, vt inquit Commentator 12. Metaphyſicæ, com. 41. ergo, &c.

Sexto, ſequeretur quòd cælum poſſet naturaliter ex ſe quieſcere, quod eſt contra Philoſophum. Probatur conſequentia, quia alia mouet per appetitum.

Septimò, ceſſarent omnes demonſtrationes Ariſtotelis, ad probandum primum motorem omnino immobilem, quia dicit aduerſarius non oportere dari motorem ſeparatum, quia cùm cælum ſit animatum, mouet ſeipſum, & diuiditur in partem mouentem & partem motam, ſicut reliqua animalia.

Octauo, Si motor orbis eſſet anima eius, moueretur per accidens ad motum eius, ſicut & animal ſum animæ: mouentur ad motum corporum: ſed hoc non eſt ad mentem Philoſophi, qui probat octauo Phyſicorum oportere partem primi mouentis ſeipſum oportere eſſe immobile, tam per ſe quàm per accidens, cùm cauſet motum ſempiternũ, quod ſanè oportet eſſe verum de motore cuiuſliber orbis, cùm omnes moueant motu ſempiterno. ergo, &c.

Nonò, ſi intelligentia quæ mouet cælum, eſſet anima cæli, non haberet determinatum ſitum in cælo, ſed eſſet in toto tanquam in ſubiecto adæquato, vt patet de anima intellectiua quæ habet totum corpus pro ſubiecto adæquato: ſed hoc eſt contra mentem Philoſophi, qui ponit intelligentiam quæ mouet cælum, eſſe in eius circunferentia, vt patet octauo Phyſicorum, tex. 84. ergo, &c.

AD hanc difficultatem dicendum eſt, quòd vnum in doctrina Ariſtotelis clarum eſt, alterum verò eſt dubium. Clarum nanque eſt ipſum poſſiſſe aliquo modo cælum eſſe animatum, vt patet ex iis quæ in hoc cap. adducit S. Thomas. Hoc etiam tenuit Commentator cap. primo de ſubſtantia orbis, o. 36. & in plerisque aliis locis. Dubium verò eſt quomodo poſuerit ipſum animatum, an ſcilicet anima dante eſſe per modũ formæ, an anima tantùm mouente, & vnita per contactum virtutis. Hoc enim neque ab Ariſtotele explica tur, neque à Commentatore. Iccirco aliqui tenent de mente Ariſtotelis eſſe, quòd cęlo vnitur intelligentia per modũ formæ dantis eſſe: aliqui verò, quòd vnitur tantùm per modum motoris: & Sanctus Thom. aliquando vnam partem tenet, aliquando aliam, vbi enim abſolutè ſecũdum propriam opinionem tenet corpora cæleſtia non eſſe animata, vt etiam Philoſophus hunc ſententiæ expreſsè non aduerſari demonſtret, oſtendit quomodo ad Ariſtotelis intentionem ſufficere videtur cælum eſſe animatum anima mouente tantùm, non autem anima dante eſſe, & hoc tenet in prima parte, & in quæſtionibus de ſpiritualibus creaturis: vbi autem contra Commen. arguit vt hic, tenet oppoſitam partem. Quia enim Comm. volebat ex verbis Ariſtotelis ſuperficialiter intellectis argere intellectum eſſe ſubſtantiam ſeparatam, & animã intellectiuam non eſſe formam hominis apud ipſum Ariſtotelem: ideo & ipſe Sanctus Thomas contra ipſum vult oſtendere, quòd ſi ad verba tantũ Ariſt. reſpicere voluerimus, magis dicendum erit ipſum poſuiſſe ſubſtantiam intellectualem eſſe formam corporis quàm illud vniuerſaliter negaſſe, cùm expreſsè poſuerit cælum eſſe animatum, & non niſi anima intellectiua, ipſique condi-

tiones rei animatæ quæ ſunt mouere ſeipſum, & habere differentiam poſitionis ſecundum naturam, attribuerit: vbi autem dixit intellectũ eſſe ſeparatum & immixtum, non de ipſa ſubſtantia in qua fundatur intellectus, ſed de potentia intellectiua ſit locutus, hoc etiam videtur Sanct. Tho. attribuere Ariſtoteli 12. Metaph. in expoſitione tex. 25. & ſecundo cæl. Propter quod duo mihi de mente Sanct. Thom. dicenda videntur. Primum eſt, quòd ipſe magis declinat ad hanc partem, quòd cælum non ſit animatum ſecundum mentem Ariſtot. anima dante eſſe, quàm ad oppoſitam. Secundum eſt, quòd voluit probabiliter vtramque partem ſuſtinere poſſe. Primum horum patet ex locis præallegatis. Secundum verò oſtenditur in quæſtionibus de anima artic. 8. 3. vbi etiam ſoluit rationem primam hic adductam, qua probatur cælum non eſſe animatum. Qua ex re vtrãque partem ſuſtinentes, vt Sanct. Tho. in quæſtionibus de anima ſuſtinet, ad rationes vtriuſque partis ex eius doctrina reſpondebimus. Si itaque defenſare voluerimus cælum ſecundum Ariſtot. mentem animatum non eſſe anima informante, dicendum erit ex locis adductis in prima parte & de ſpiritualibus creaturis, ad rationem hic aſſumptam contra Auerr. quòd Ariſtot. non ſic intellexit cælum animatum eſſe quaſi ſubſtantia ſpiritualis corpori cæleſti vniatur vt forma dans eſſe, ſed quia illi vnitur vt motor mobili. Ita enim voluit ſubſtantiam ſpiritualem vniri corpori cæleſti, & eſſe in illo incluſum, ſicut Plato voluit animam intellectiuam vnitam corpori humano, ſcilicet per contactum virtutis, & eſſe in ipſo ſicut motorem in mobili, & in inſtrumento quo vtitur, & cui intrinſecè eſt conuunctus. Cum autẽ probatur oppoſitum, quia poſuit cælum mouere ſeipſum, & habere differentias poſitionis ſecundum naturam, dicitur quòd hæc non arguunt ipſum habere intelligentiam informantem, ſed vnitam tantùm per modum motoris. Sic enim cælum vt dicit compoſitum ex intelligentia & orbe ſecundum cõtactum virtutis vnitis componitur ex motore & mobili, & ſic eſt mouens ſeipſum, & habet differentias poſitionis quæ in cælo non accipiuntur, niſi in ordine ad motum localem, vt dicitur ſecundo cæli.

SED contra hanc rationem inſtari poſſet, quia ſi ideo cælũ dicitur mouere ſeipſum, quia componitur ex motore & mobile vnitis ſecundum contactum virtutis, eadem ratione poterit dici quòd plauſtrũ mouet ſeipſum, quia ſibi vnitur boues per modum motoris: & ſimiliter quòd nauis mouet ſeipſam, quia illi coniungitur nauta qui ipſam mouet. Reſpondetur, quòd non eſt eadem ratio de iſtis & de cælo, propter duo. Primò, quia ſecundum Ariſt. ſubſtantia ſpiritualis quæ mouet cælum, habet virtutem ad talis corporis motum determinatam, & ipſum corpus cæli habet naturalem aptitudinẽ ad hoc vt à tali ſubſtantia ſpirituali ſic moueatur. hoc autem in inſtantiis adductis non inuenitur. Secundò, quia in illis eſt contactus quantitatiuus qui fit ſecundum extrema: inter intelligentiam autem & corpus cæleſte, eſt tantùm contactus virtutis modò oſtenſum eſt ſuperius in ſecundo cap. 36. quòd in contactu quantitatiuo oportet tangens eſſe extrinſecum ei quod tangitur, & nõ poteſt incedere per ipſum, ſed ab ipſo impeditur, in tactu autem virtutis qui contuenit ſubſtantiis ſpiritualibus, cùm ſit ad intima ſubſtantia tangens eſt intra id quod tangitur, & per ipſum abſque vllo ſit impedimẽto incedit. Ex his duobus euenit quòd magis ſit vnum ex intelligentia & corpore cæleſti, licet ex illis non fiat vnũ ſimpliciter, ſed tantùm in mouendo, quàm ex nauta & naui, aut ex bobus & plauſtro: atque iccirco conuenientius poteſt dici quòd cęlum ſeipſum mouet quàm nauis, aut plauſtrum coniunctum bobus. Sic enim corpus cæleſte vnitur motori ſibi intrinſeco, & ad eius motũ naturali virtute determinato, quod illis aliis non conuenit. Poſſet etiam concedi quòd eodẽ modo dici poteſt plauſtrum ex ſe moueri, ſi nomine plauſtri accipiamus aggregatum ex plauſtro & bobus. Si autem quæratur, quare ergo Sanct. Tho. contra Auer. hoc loco rationem formauit, quam ipſe ſoluibilem videbat. Dicitur (vt iam dictum eſt) quòd hoc non facit quaſi hanc rationem ſimpliciter inſolubilem exiſtimaret, ſed quia ipſam efficacẽ contra Auer. putabat, qui ex Ariſt. verbis (vt in præcedenti cap. patuit) ſubſtãtiam intellectualẽ non poſſe vniri corpori vt formã, arguere volebat. Si enim ad verba tantſimodo ſuperficietenus reſpicere voluerimus, nõ ad ſenſum, magis ex verbis & rationibus eius quibus aperte vult cælum animatũ eſſe, oſtenditur ſubſtantiã intellectualẽ vniri poſſe corpori vt formam, quàm ex aliis eius verbis appareat ipſam corpori vniri non poſſe, animata enim dicere conſueuimus quorũ forma dans eſſe eſt anima. Quod autem hæc fuerit mens Sanct. Tho. conſtat ex principio huius cap. vbi ait: Et quia Auer. maximè nititur ſuam opinionem confirmare per verba & demonſtrationem Ariſtotelis: oſtendendũ reſtat quòd neceſſarium eſt dicere ſecundum opinionem Ariſtotelis, ſupple quantum verba ſonãt ſuperficietenus intellecta, intellectum ſecundum ſuam ſubſtantiam alicui corpori vniri vt formam. Ex his enim apparet Sanct. Tho. verbis & demonſtrationi Ariſt. per Commentatorem additis, voluiſſe alia Ariſt. verba manifeſtiora, & alias eius demonſtrationes opponere. Sic ergo rationi hic per Diuũ Thomam additæ tenendo quòd cælum ſecundum mentem Ariſtotelis non ſit propriè animatum, ſecundum doctrinam eius alibi traditam reſpondendum eſt. Si autem oppoſitam partem ſuſtinere voluerimus, vt ſuſtinet S. Tho. in quæſtionibus de anima vbi ſuprà, dicentes ſubſtantiam intellectualem ſecundum Ariſt. mentem dare eſſe formaliter corpori cæleſti: reſpondetur ad primam rationem in oppoſitum additam, ſecundum doctrinam Sancti Thomæ in ſecundo cæli, lectione tertia, & loco immediatè allegato, quòd intelligentia vnitur corpori cæleſti vt forma proprie motum & actionem, non quidem ſimpliciter, quia & abſque tali vnione poſſet agere & mouere, vt arguebatur, ſed propter actionis nobilitatem. Nam ſubſtantia ſpiritualis quæ determinata eſt ad motum cęli, quem ſine labore mouet, nobilius operatur, & agit per motum cæli, ſi illi vniatur ſecundum eſſe, quàm ſi fit ab eo ſeparata. Perfectior enim actio eſt quam quis agit per inſtrumentum coniunctũ, ex quam agit per inſtrumentum ſeparatum. Ad primam probationem patet ex dictis. Ad ſecundam dicitur primò, quòd mouere intellectualis ſubſtantiæ per modum imperii, eſt tantùm velle & intelligere, non autem mouere per modum executionis: imò ipſe motus cauſatus in cælo ab intelligentia, quo mediante executionis cauſatur in cælo ab intelligentia, eſt executio. Dicitur ſecundò, quòd quomodocunque accipiatur mouere, ſcilicet aut per modum imperii, aut per modum executionis, non ponitur in ipſa intelligentia potentia motiua aut actiua diſtincta ab intellectu & voluntate: & ideo dictum Commentatoris videtur cælum eſſe animatum anima mouente tantùm, non autem anima dante eſſe, & hoc tenet in prima parte, & in quæſtionibus de ſpiritualibus creaturis: vbi autem contra Commen. arguit vt hic, tenet oppoſitam partem. Quia enim Comm. volebat ex verbis Ariſtotelis ſuperficialiter intellectis argere intellectum eſſe ſubſtantiam ſeparatam, & animã intellectiuam non eſſe formam hominis apud ipſum Ariſtotelem: ideo & ipſe Sanctus Thomas contra ipſum vult oſtendere, quòd ſi ad verba tantũ Ariſt. reſpicere voluerimus, magis dicendum erit ipſum poſuiſſe ſubſtantiam intellectualem eſſe formam corporis quàm illud vniuerſaliter negaſſe, cùm expreſsè poſuerit cælum eſſe animatum, & non niſi anima intellectiua, ipſique condi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

rario transiens, siue executiuo virtutis actiuæ quæ à voluntate prouenit, ad sui perfectionem indiget vt intelligentia sit corporis forma.

Ad secundum dicitur primò, quòd cum Aristoteles ponit esse aliquā substantiam motricem corporis cælestis quæ non mouetur neque per se neque per accidens: illud intelligit de substantia mouente per modum finis, vt patet ex eius processu 12. Metaphy. vbi ponens multitudinem substantiarum separatarum, ponit multitudinem earum quæ sunt fines, vt expresse habetur tex. 48. hoc patet esse de mente Sancti Thom. ibidem, & de spiritu. articul. 5.

Dicitur secundò, quòd quia in octauo physicorum nondum inuestigauerat substantia mouentis intellectualem quæ sit omnino separata, mouens per modum finis & appetibilis: sed hoc erat in 12. Metaphysicæ inuestigandum: ideo de ipsa quæ est pars mouentis seipsum, tanquam de prima simpliciter substantia & omnino abstracta loquitur, & sibi conditiones primæ substantiæ attribuit, vt dictum est in primo libro: & quia primus motor, & omnis alia substantia mouens cælum per modum finis est immobilis, & per se & per accidens: illi substantiæ quæ est pars mouentis seipsum, attribuit hoc quòd est nō moueri neque per se neque per accidens, cùm tamē sibi in veritate nō conueniat. Quī enim sit forma corporis, & sit vnum esse ipsius & corporis cælestis, necesse est vt ad motum corporis per accidens moueatur. Vnde ad argumentum negatur consequentia de eo qui verè est primus motor, mouens scilicet per modū appetibilis prim, licet sit vera de eo quod ibi accipitur tanquam primus motor. Quum autem probatur, quia dicitur ibi in octauo Physicorum quòd primus motor non mouetur neque per se neque per accidens: dicitur quòd illud intelligitur de eo qui verè est primus motor, qui scilicet est omnino à materia separatus, non autem de parte mouentis seipsum, qui non est verè primus motor, licet illud sibi attribuatur suppositiue & permissiuè, inquantum illud ibidem admittitur pro primo motore simpliciter. Vnde quia impossibile absolutè est, vt pars mouentis seipsum sit primus motor immobilis per se & per accidēs, ideo in 12. Metaph. inuestigatur primus motor omnino separatus à corpore, cui verè attribuūntur cōditiones primi motoris, quæ ex suppositione & permissione attribuţ erant motori primi mobilis vnito illi per modū formæ.

Ad tertium dicendum, quòd corpus organicum dupliciter accipi potest. Vno modo pro corpore habente diuersa organa, complexione, situ & figura distincta. Alio modo pro corpore ad animam & operationes animæ disposito, vt nihil aliud sit corpus organicum, quàm corpus habens vitam in potentia, vt videtur exponere Philosophus secundo de anima, siue habeat diuersa organa & membra officialia, siue non habeat. Si primo modo voluerimus in diffinitione animæ accipere corpus organicum, vt ferè omnes expositores accipiunt, eò quòd teneant cælos non esse animatos, sic negatur consequentia: & ad probationem dicitur, quòd aut illa diffinitio animæ conuenit tantùm animabilis rerum corruptibilium, & quòd istis tantummodo assignauit Aristoteles in secundo de anima communem diffinitionem: aut quòd conuenit omni animæ non vniuocè quidem, sed analogicè: & sic non oportet cælum esse corpus organicum eo modo quo inferiora corpora, sed suo modo proportionabiliter, quia est organicū secundo modo. Si autem secundo modo accipiatur organicum in diffinitione animæ, sic concedetur corpus cæleste esse organicum, nec hoc eius vniformitati & simplicitati repugnat. Posset etiam dici quòd cælum habet diuersitatem organorum, non quidem distinctorum secundum varietatem complexionum, vt in animalibus accidit, sed secundum rarum & densum, eo modo quo inueniūtur in cælo rarū & densum, scilicet secundum maiorem aut minorem congregationem partium, non autem secundum differentiam contrarietatis, vt dicitur secundo cæli à Sancto Thoma, lectione decima in fine: & secundum hanc diuersitatem sunt in cælo diuersæ virtutes respectu horum inferiorum, inquantum per illas partes animæ cæli diuersa agit in hæc inferiora. Non inponas autem mihi quòd in anima cæli ponam alias potentias præter intellectum & voluntatem affixas diuersis partibus cæli sicut animæ animalium habent: non enim ad hoc tendit hęc secunda responsio, sed ad hoc quòd anima per intellectum & voluntatem mouens cælum & hæc inferiora, mediante hoc motu agens diuersimodè per diuersas cæli partes in inferiora agit, vt sic diuersæ virtutes illarum partium sint diuersi influxus animæ cæli secundū quos diuersimodè in hæc inferiora operatur.

Ad quartum dicitur, quòd quia Aristotelis est in hac re incerta sententia, & ex diuersis eius dictis diuersa accipi possūt: ideo Sanctus Thomas ibidem eius verba ad suum propositum interpretatur. Quum ergo dicit quòd Arist. cælum esse animatum non posuit anima dante esse, sed tantùm anima mouente: non hoc ideo inquit quasi oppositum non possit teneri, sed quia tenet Aristotelis verba posse ad hunc sensum exponi, cùm ad saluandam eius opinionem videatur sufficere cælum esse animatū anima mouente tantùm. Vnde sub dubitatione in quæstionibus de spiritualibus creaturis loquitur inquiens, quòd si quis intimè consideret, fortè inueniet inter has opiniones, aut nullam aut modicam dissonantiam esse: & inferius in eodē loco inquit quòd videtur sufficere ad saluandam intentionem Platonis & Aristotelis, quòd substantia spiritualis vniatur corpori cælesti vt motor. Hæc enim verba fortè, & videtur, non asserentis, sed opinatiuè & probabiliter loquentis sunt.

Ad quintum dicitur, quòd non est inconueniens apud Arist. sphæras inferiores habere tres motores, vnum scilicet communem, qui est simpliciter primus motor, & duos appropriatos, quorum vnus mouet vt anima, alter verò vt proprius finis.

Ad sextum dicitur primò, quòd de motu cæli dupliciter loqui possumus, vt patet ex Sancto Thoma inferius libro tertio, cap. 23. scilicet aut ex parte motoris, aut ex parte substantiæ cæli. Primo modo motus cæli est voluntarius, secundo modo est naturalis: & ideo ex parte motoris absolutè loquendo cælum posset quiescere, non autem ex parte ipsius substantiæ cæli: & sic intellexit Philosophus. Dicitur secundò (vt habetur ex Philosopho 12. Metaphysicę, tex. 38. & ex Sancto Thoma ibidem) quòd licet necessitas motus cæli non sit necessitas absoluta, cùm cælum moueat seipsum, & omne tale in seipso habeat moueri & non moueri, est tamen necessitas ex suppositione, quæ est necessitas finis, inquantum absque talis motus perpetuitate non esset conueniēs ordo ad finem, secundum quòd per motum intenditur assimulatio ad deum: & ideo non est inconueniens dicere, quòd secundum mentem Aristotelis cælum, secundum quòd est animatum, potest absolutè ex se quiescere, licet ex suppositione & ex fine necessariò moueatur.

Ad septimum negatur sequela: licet enim ponatur cælum diuidi in partem mouentem & partem motam: tamen præter motorem qui est pars mouentis seipsum, oportet ponere alium motorem omnino separatum qui moueat per motum appetibilis, vt deducit Aristoteles 12. Metaphysicę.

Ad octauū dicitur, quòd dupliciter possumus intelligere motorē alicuius corporis moueri per accidens: vno modo, quòd moueatur simpliciter illo motu locali quo mouet corpus: nulla tamen fiat in ipso variatio in ordine ad corpus, sed semper eodem modo se habeat ad illud, & semper maneant in eadem dispositione inter se. Alio modo, quòd motū corporis à se moti sic moueatur per accidens, quòd etiam varietur eius dispositio ad corpus, ita quòd aliter & aliter se habeat ad corpus, sicut accidit in animalibus. Ex motu enim corporis anima aliter & aliter se habet ad corpus, ex eo quòd corpus ex motu locali aliquo modo alteratur. Philosophus ergo vult quòd motor qui causat motum perpetuum, non moueatur per accidens secundo modo, non autem repugnat eius intentioni quòd moueatur per accidens primo modo, licet velit de primo motore simpliciter quòd nullo modo moueatur. Patet hoc primò ex Sancto Thoma. Nam assignans differentiam inter motores orbium & animam 8. Physicorum, exponendo tex. 52. ait quòd ratio quare motores orbium non mouentur per accidens ratione suiipsorum ad motum orbium: animæ verò animalium per accidens moueantur, est, quia motores orbium non constituuntur in suo esse ex sua vnione ad corpora, & eorum annexio est inuariabilis: sed animæ quæ mouent animalia, constituuntur in suo esse secundum vnionem ad corpora (intellige excepta anima intellectiua) & variabiliter eis connectuntur. Ex hoc enim dat intelligere Sanctus Thomas, quòd non sic mouentur motores orbium per accidens, quasi varietur eorum esse & dispositio ad orbes per talem motum, sicut variatur dispositio animarum ad motum animalium: cum hoc autem stat quòd moueantur per accidens aliquo modo, eò quòd vnum sit esse eorum & orbium, quānuis ex vnione ad orbes non constituantur in suo esse, i. ipsorum esse à corpore & materia non dependeat, sicut nec esse animæ intellectiuæ dependet à corpore. Patet hoc secundò, quia Commentator octauo Physicorum com. 83. inquit quòd inæqualitas nō accidit in motu nisi propter hoc, quòd motori accidit quidam motus transmutationis, quare aliquando vigoratur, aliquando debilitatur. Ex quibus dat intelligere, quòd ille solus motus per accidens repugnat motori mouenti motu perpetuo & inuariabili, ex quo variatur virtus motoris, & consequenter habitudo eius ad mobile.

Ad nonum dicitur, quòd vtique intelligentia quæ est anima cæli, non habet determinatum situm in cælum, secundum determinationem suæ substantiæ ad vnam partem cæli: quod autem inquit Aristoteles ipsam esse in circunferentia, intelligitur (vt exponit Sanctus Thomas ibidem) per influentiam motus, & non per determinationem situs substantiæ, & intelligitur de primo motore, non autem de aliis.

Quòd anima immediatè vnitur corpori. Cap. 71.

EX præmissis autē concludi potest, quòd anima immediatè corpori vnitur: nec oportet ponere aliquod medium quasi animam corpori vniens, vel phantasmata, sicut dicit Auerrois, vel potentias ipsius, sicut quidam dicūt: vel etiam spiritum corporalem, sicut alij dixerunt. Ostēsum est enim quòd anima vnitur corpori vt forma eius: forma autē vnitur materiæ absque omni medio. per se enim competit formæ quòd sit actus corporis, & non per aliquid aliud: vnde nec est aliquid vnum faciens ex materia & forma, nisi agens quod potentiam reducit ad actum, vt probat Aristoteles in octauo Metaphysicæ. Ṫnam materia & forma habent se vt potentia & actus. 1 Idem p. p. 9. 76. art. 6. & 7. 1 te. c5. vl.

Potest tamen dici aliquid esse medium inter animam & corpus, etsi non in essendo, tamen in mouendo, & in via generationis. In mouendo quidē, quia in motu quo anima mouet corpus, est quidē ordo mobilium & motorum: anima enim omnes operationes suas efficit per suas potentias, vnde mediante potentia mouet corpus, & adhuc membra mediante spiritu: & vlterius vnum organum mediante alio organo. In via autem generationis dispositiones ad formam præcedunt formam in materia, quāuis sint posteriores in essendo, vnde & dispositiones corporis quibus fit proprium perfectibile talis formæ, hoc modo possunt dici mediæ inter animam & corpus.

Super cap. 71.

POstquam determinauit Sanct. Thom. de vnione animę intellectiuæ ad materiam absolutè, nunc de modo vnionis incipit determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò enim agit de immediatione vnionis: secundò, de totalitate eius cap. seq. Quantum ad primum ponuntur tres conclusiones. Prima est. Anima immediatè vnitur corpori in essendo. Pro cuius declaratione considerandum est, quòd cùm omnes ferè philosophi posuerint intellectum aliquo modo corpori humano coniungi, fuerunt quidam non attendentes ad formæ conditionem, qui posuerunt animam intellectiuam non vni immediatè corpori, sed inter ipsam & corpus aliquid mediare, quod sit quasi vinculum quoddam & ligamentum ipsam cum corpore vniens, sicut Auer. phantasmata dixit esse vinculum, quo intellectus homini vnitur. Alij dixerunt ipsam mediantibus suis potentiis vniri corpori, quidam verò quòd inter animam & corpus mediat spiritus corporalis, alij quoque dixerunt mediare lucem, quam esse corpus existimabant. Contra hos ergo ex eo quòd ostensum est animam intellectiuam esse formam corporis, deducit corollarię San. Tho. quòd oportet animā vniri corpori immediatè, & arguit sic. Forma vnitur materiæ absque medio, sed anima intellectiua est forma corporis, vt in præcedenti capitulo est ostensum. ergo, &c. Probatur maior dupliciter, scilicet authoritate Ari. 8. Metaphysicæ inquientis, nihil esse quod faciat vnum ex materia & forma, nisi agens quod potentiam reducit ad actum. Secundò, quia nihil est quod faciat vnum ex potentia & actu, sed forma secundum se est actus, non per aliquid aliud, ergo, &c.

ADVERTE, quòd fundamentum huius rationis est, quia forma per seipsam facit esse actu, & non per aliquod medium, cùm sit per essentiam suam actus, vnde cùm sic dicatur aliquid vnum quo modo est ens, oportet vt sicut compositum est ens immediatè per formam, quòd etiam immediatè per formam sit vnum, vt sic oportet formam per se & immediatè vniri materiæ, sicut per se immediatè dat esse. Secunda conclusio est. Anima in mouendo vnitur corpori mediante, id est, mouet corpus cuius dicitur anima, non per essentiam suam immediatè, sed per aliquod medium. Probatur, tum quia mouet per potentiam, sicut & omnes alias operationes per suas potentias exercet, tum quia mouet membra mediante spiritu, & vnum organum mediante alio.

Quomodo anima mouet corpus per medium.

ADVERTENDVM, quòd anima per appræhensionem & appetitum mouet corpus, vt dicitur in quæstionibus de anima articulo 9. 6. & sic dicitur mouere per potentias quartum, scilicet operationes sunt appræhendere & appetere, & quia appetitus sensitiuus fundatur in corde secundum Ari. vt dicitur de spiritu artic. 3. quartum, ideo cor est primum instrumentū per quod mouet cæteras partes corporis, & hoc est quod hic dicitur, quoniam mouet vnum membrum mediante alio, quia verò partes grossiores corporis per subtiliores mouet, ideo primum instrumentum virtutis motiuæ est spiritus, vt dicitur ab Ari. in libro de causa motus animalium. Sed intelligendum cùm dicitur cor primū instrumentū virtutis motiuę, & similiter spiritus, quòd hoc nō est eodē modo, sed cor est primum instrumentum coniunctū virtuti motiuę, vtpote in quo est appetitus qui est virtus motiua. spiritus autē est primum instrumentum separatum inquantum est primum quod mouetur ab anima inter ea quæ sunt separata. Tertia conclusio est. In via generationis dispositiones corporis quibus sit proprium susceptiuum talis formæ, sunt mediæ inter animam & corpus, & sic anima vnitur corpori mediantibus dispositionibus. Probatur, quia dispositiones ad formam via generationis præcedunt formam in materia, quanuis sint posteriores in essendo.

Quomodo dispositiones corporis ad animam se habeant.

CIRCA hanc conclusionem & eius probationem dupliciter dubitatur. Primò, quia Sanct. Thom. prima parte, q. 76. art. 6. tenet impossibile esse quòd aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus & animam, vel inter quancunque formam substantialem & eius materiam. Similiter quòd impossibile est quascunque dispositiones accidentales præexistere in materia ante formam substantialem, cuius oppositum hic dictum est. Secundò, quia non videtur posse simul stare, quòd dispositiones via generationis præcedant formam in materia, & tamen sint posteriores in essendo. Si enim præcedunt formam in materia: ergo prius sunt in materia quàm forma. ergo præcedunt in essendo. Patent istæ consequentiæ, quia in vtraque oppositum consequentis repugnat antecedenti.

Quomodo dispositiones corporis ad animam se habeant.

AD euidentiam primi dubii, duo sunt attendenda. Primū est, quòd cùm inter dispositiones ad formam quæ simul cum forma remanent, & ipsam formam non sit ordo durationis, sed simul in eodem instanti in materia introducantur, non est quærenda inter illa prioritas & posterioritas temporis, quid videlicet illorum in priori tempore adueniat materiæ, & quid in posteriori, sed est tantùm inuestiganda inter illa prioritas secundum naturam: & videndum quid illorum prius natura materiæ adueniat tanquam videlicet ab altero in materia præsupposituum. Secundum est ex doctrina San. Tho. in prima parte quæst. 8. ar. allegatis ad primum & de spiritu articulo 3. 20. & in quæstionibus de anima in articulo nono quod cum forma perfectior contineat virtute quicquid est aliarum formarū inferiorum, vnamque perficiat materiā secundum diuersos gradus perfectionis, præintelligimus materiam esse prius perfectam secundum inferiorem gradum, & secundum accidentia illum gradum consequentia, quàm secundum perfectiorem & superiorem gradum. verbi gratia, quia anima dat esse corporeum, & esse animatum, prius intelligimus ipsam dare materiæ esse corporeum cum accidentibus corporeitatis, quā dare esse animatum. Quo fit vt dupliciter aninam considerare possimus, vno modo absolutè, & quantum ad omnem eius effectum, conuenientem scilicet sibi inquantum est anima, & inquantum virtute continet gradus inferiorum formarum. Alio modo quantum ad vlteriorē tantùm & perfectiorem effectum, quem scilicet facit inquantum est anima. Si consideretur absolutè, & quātum ad totalem eius effectum, sic nihil præcedit in materia formā subſtantialem, quia prius oportet intelligere materiā esse actu simpliciter & absolutè, quod fit per formam substantialem dantē esse simpliciter, quàm esse actu tale, quod fit per formam accidentalem. Si autem consideretur quantum ad vlteriorem & perfectiorem effectum, sic dispositiones accidentales consequentes gradum inferiorem præcedunt ordine generationis in materia formam substantialem, sicut & præintelligimus formam dare prius gradum imperfectiorē quàm perfectiorem, eò quòd natura ab imperfecto ad perfectum procedat.

Quid ordo secundi viā generationis sit, & quid sit ordo naturæ.

Ad dubium ergo dicitur, quòd ea quæ dicit Sanctus Thomas prima parte, non contradicunt iis quæ hic dicuntur, quia ibi loquitur de anima, & vniuersaliter de forma substantiali quantum ad totalem eius effectum. Quum enim materia secundum se sit in potentia ad esse substatiale corporale, & non oporteat vt ad formam substantialem corpoream, aut ad esse substatiale per alia accidentia disponatur, inter materiam & formam vt dat infimū gradum essendi, non oportet accidentia disponentia mediare. Hoc autem in loco loquitur Sanctus Thomas de anima & forma substantiali inquantum dat vltera vt sit proprium perfectibile alicuius formę vt est talis formæ, fed indiget generationis præintelligere in materia illa accidentia antequam forma, vt est tanit quàm formam introducat, & sic quum materia indigeat dispositionibus accidentalibus ad gradum perfectiorem animæ, oportet in materia præintelligere dispositiones corporis antequam forma secundum illum gradum corpori aduenire intelligatur.

AD euidentiam secundi dubii, oportet intelligere quid per ordinem separebit responsio. Sciendum ergo quòd cum natura propter finem operedo considerari potest. vnus secundum naturæ intentionem, alius secundū exnis naturæ, & dicitur etiam ordo secundum rationem causæ formalis, aut finalis, aut efficientis, quia finis quod est primum intentum à natura, coincidit in idem numero cum forma effectus, cum agentę verò in idem specie. Secundus ordo dicitur ordo generationis, secundum quòd natura ordine quodam suos effectus producit ac generat. Dicitur etiā ordo temporis, quia cùm agens naturale in tempore operetur, prius tempore vnum quàm alterum producit: & quia ista executio sit secundū quòd aliquid educitur de potentia in actum, & materia est prima potentia: ideo iste ordo dicitur ordo secundū rationem causæ materialis. Secundum istum dupliceм naturæ ordinem diuersimodè aliquid dicitur prius & posterius, quia enim secundum vnum quodque causam illud est prius, quod est illi causæ propinquius, ideo in via intentionis naturæ qui est ordo secundum rationem causæ finalis formalis & agentis, illud est prius quod est formæ & fini propinquius, agentique similius. Vnde secundum hunc ordinem ipsum agens est prius effectu: ipse finis est prior iis quæ sunt ad finem: ipsa forma & actus est prior quàm potentia. & quanto aliquid magis accedit ad similitudinem agentis, aut etiam magis appropinquat fini, & formæ quæ est terminus generationis, tanto est prius. & quia tanto aliquid est perfectius, quanto magis ad finem & ad similitudinem agentis appropinquat, ideo secundum hunc ordinem, perfectum est prius imperfecto. In via autem generationis, qui est ordo secundum rationem causæ materialis, potentia est prior actu, & imperfectum est prius perfecto: quia quanto aliquid est imperfectius, tanto magis materiæ conditionibus appropinquat.

ADVERTENDVM autem quòd apud Sanctum Thomam quandoque ordo generationis distinguitur contra ordinem naturæ, vt habetur in quæstionibus de malo. quæst. 4. articul. 3. Aliquando verò sub ordine naturæ continetur, vt in prima parte, quæst. 85. artic. tertio ad primum. Ordo enim naturæ dupliciter accipi potest, vno modo vt distinguitur contra ordinem secundum apprehensionem intellectus tantùm, & sic continet sub se ordinem generationis, quum sit ordo extra intellectum. Alio modo vt accipitur secundum rationem causæ formalis: & sic diuiditur contra ordinem generationis. Cum enim forma sit magis natura quàm materia, cōuenientius dicitur actus prior natura quàm potentia, vt dicitur quol. 5. quæst. 10. articu. primo. Et sic ordo qui est secundum formam, retinuit sibi nomen ordinis naturæ: ordo autem qui est secundū materiam, fortitus est nomen ordinis generationis & temporis.

Quomodo dispositiones materię ad formam sint priores aut posteriores in essendo.

AD dubium ergo dicitur, quòd per ordinem in essendo, intelligit Sanct. Thomas ordinem naturæ secundum genus causæ efficientis & formalis absolutè, quia esse conuenit rei productæ & propter formam & propter efficiens: & sic accidentia quæ sunt dispositiones materiæ ad formam subſtantialem, vt dat perfectiorem actum, quum sequantur esse formę in materia absolutè, tam quam accidentia consequentia compositum ex materia & forma dante esse secundum inferiorem gradum, sunt posteriora in essendo ipsa forma subſtantiali. Sic enim comparantur ad formam, sicut effectus ad causam. effectus autem vt sic est posterior sua causa in essendo secundum ordinē naturæ & causalitatis. Omnis enim effectus præsupponit suam causam esse, etiam si sit cum ipsa simul tempore. Secundum autem ordinem in via generationis qui est ordo secundum rationem causæ materialis: eadem accidentia præcedunt ipsam formam in materia, vt dat vlteriorem & perfectiorem gradum. cum enim sint dispositiones materiæ vt receptiua est formæ, secundum illum gradum vl teriorem pertinent ad genus causæ materialis: & sic præcedunt formam, sicut potentia præcedit actum, & imperfectum præcedit perfectum. vnde licet simul cum forma in materia introducantur, præintelliguntur tamē vt sic prius materię inesse, quàm forma vniatur materię secundū illum gradum ad quem suscipiendum intelliguntur dispōnere.

Sic ergo patet quòd nulla est contradictio in verbis Sancti Thom. cùm inquit illas dispositiones præcedere formam in via generationis: & tamen esse posteriores in essendo. Quum probatur esse contradictionem, quia si dispositiones via generationis præcedunt formam in materia, sequitur quòd sint prius in materia: & sic quòd sint priores in essendo: respondetur ex iis quæ iam diximus, quòd istas dispositiones dupliciter possumus comparare ad ipsam formam. Vno modo vtraque absolutè accipiendo. & sic sunt posteriores in essendo, quia vt dictum est in responsione ad primum dubium, nulla forma accidentalis aduenit materiæ, nisi existenti in actu per esse subſtantiale. & sic oportet formam subſtantialem absolutè loquendo, prius esse in materia quàm formam accidentalem. & hoc modo intendit hic Sanctus Thomas dispositiones esse posteriores forma subſtantiali in essendo. Alio modo possumus comparare dispositiones ad ipsam formam, vt dat vlteriorem & perfectiorem gradum ad quem disponere intelliguntur. & sic sunt priores ipsa forma in essendo. Prius enim intelligimus materiam habere dispositiones ad formam, quàm formam dare esse illud materiæ, ad quod per tales dispositiones materia proportionatur. Ratio huius diuersitatis est, quia comparando istas accidentia ad formam absolutè, comparantur ad ipsam vt effectus ad causam. sunt enim in veritate eius effectus resultantes ex vnione formæ ad materiā. Comparando autem ipsa ad formam vt dat vlteriorem gradum perfectionis, considerantur non vt effectus formæ, cùm non consequantur ad formam vt dat illum vlteriorem perfectionis gradum, sed vt introductæ in materia ab agente prius per hæc accidentia materiam disponente, quam formam secundum illum vlteriorem gradum introducat. Dictum est enim quòd via generationis imperfectum est prius perfecto, & potentia est prior actu: & sic agens educens aliquid de potentia in actum, prius in materia introducit formam imperfectam in materia, quàm formam perfectam. vnde inquit Sanctus Thomas in quæstionibus de anima, art. 9. quòd istæ dispositiones præintelliguntur formæ vt inductæ ab agente in materiam. Sunt ergo illæ dispositiones posteriores in essendo, simpliciter loquendo, sed sunt priores in essendo via generationis cōsideratæ vt dispositiones ad vlteriorem gradum.

Quomodo prius generatione est prius tempore.

SED circa hanc responsionem dubium occurrit, quia vt habet Sanctus Thomas 7. Metaph. lectione 13. omne quod est prius generatione, est prius tempore, & non econuerso. sed quod est prius tempore altero, est prius illo in essendo simpliciter. ergo si dispositiones ad formam via generationis præcedunt formam in materia, sequitur quòd sint priores in essendo ipsa forma, & sic responsio nulla est.

AD huius dubii dissolutionem duabus opus est distinctionibus. Vna est, quòd cùm duplex sit tempus, scilicet reale, & imaginarium, dupliciter potest quòd cùm duplex sit tempus, scilicet reale, & imaginarium, dupliciter potest aliquid dici altero prius tempore: aut videlicet quia est in priori tempore reali, aut quia intelligitur esse in priori tempore imaginario. Secunda est, quòd dupliciter aliquid potest dici prius altero generatione. Vno modo, quia ad alterius generationem ordinatur, & sua generatio antecedit alterius generationem, sicut in generatione hominis prius generatur viuens quàm animal, & animal quàm homo. Ideo dicitur in illo ordine quòd viuens est prius generatione quàm animal, & animal quàm homo. Alio modo ex hoc solum, quia ordinatur ad alterius generationē, sicut partes ex hoc solo dicuntur priores toto generatione, quia ordinantur ad generationē totius. Dicitur ergo quòd omne prius generatione primo modo, est etiam prius tempore primo modo. Prius autem generatione secundo modo, sufficit quòd fit prius tempore secūdo modo, inquantū si intellectus consideret illa sic ordinata successiuè produci, considerat id quod ordinatur ad alterius generationem, in priori tempore generari & produci: & ita esset in veritate, quòd si natura illa seorsum produceret, illud

Universidad de Deusto
Biblioteca

ret,illud prius produceret,quàm illud ad cuius generationem ordinatur.Dum ergo inquit Sanctus Tho.in locis allegatis omne prius generatione esse etiam prius tempore, accipit prius generatione, & prius tempore,vniuersaliter & indistincte,quia omne prius generatione altero illorum modorum,est altero illorum modorum prius tempore,nō autem accipit prius tempore tantùm primo modo:quod patet,quia dat exemplum de partibus ex quibus aliquid constituitur respectu totius, inquiens illas esse priores tempore & generatione. Constat autem quòd ipsa forma non producitur in esse ante compositum, cùm non nisi in composito fiat, vt possit dici esse in priori tempore reali, sed dicitur prior tempore,quia si imaginemur seorsum produci formam, & seorsum compositum,imaginabimur prius produci formam quàm compositum, quia compositum præsupponit partes ex quibus componitur. Dispositiones ergo de quibus loquimur,quæ formā scilicet concomitantur in materia,non sunt realiter priores tempore,sed tantùm imaginariè.

ADVERTENDVM autem quòd licet similiter forma nō præcedat dispositiones illas tempore, quum in eodem instanti in materia introducantur.dicitur tamen forma esse prior in essendo ipsis dispositionibus,si absolutè considerentur omnia, non autem econtrario,qua nō dicimus hic vnum esse prius altero in essendo, quasi vnum prius diuratione habeat esse quàm aliud, sed quia vnum ab altero realiter secundum suum esse dependet, & alterum est illi realiter causa essendi.modō forma talibus accidentibus est realiter causa essendi,accidentia autem non sunt realiter causa essendi ipsi formę,cùm sequantur esse formæ in materia absolutè,sed tantùm secundum nostrū modum considerandi,inquantum diuersas perfectiones quas anima dat materiæ, quæ sunt realiter vnum, secundum nostram consideationem diuidimus, & inter primam & secundam perfectionem intelligimus accidentia mediare.vnde realiter talia accidentia sunt posteriora ipsa forma in essendo: præcedunt autem illam in essendo secundum aliquem modum nostræ considerationis.

Quòd anima sit tota in toto,& tota in qualibet parte. Cap.72.

Idem p.p. q.76. art.8.

PEr eadem autē ostendi potest animam totam in toto corpore esse, & totam in singulis partibus. Oportet enim proprium actū in proprio perfectibili esse. anima autem est actus corporis organici, non vnius organi tantùm. est igitur in toto corpore, & non in vna parte tantùm secundum suam essentiam,secundum quam est forma corporis.sic autem anima est forma totius corporis, quod est etiam forma singularum partium. si enim esset forma totius,& non partium,non esset forma substantialis talis corporis: sicut forma domus quæ est forma totius, & non singularum partium,est forma accidentalis.

Quòd autem anima est forma substantialis totius & partium, patet per hoc quòd ab ea sortitur speciem & totum,& partes:vnde ea abscedente, neque totum, neque partes remanent eiusdem speciei,nam oculus mortui & caro eius non dicuntur nisi æquiuocè.si igitur anima est actus singularum partium, actus autem est in eo cuius est actus. Relinquitur quòd sit secundum suam essentiam in qualibet parte corporis. Quòd autem tota,manifestum est: quum enim totum dicatur per relationem ad partes, oportet totum diuersimodè accipi, sicut diuersimodè accipiuntur partes. Dicitur autem pars dupliciter. Vno quidem modo inquantum diuiditur aliquid secundum quantitatem, sicut bicubitum est pars tricubiti. Alio modo inquantum diuiditur aliquid secundum diuisionem essentiæ: sicut forma & materia dicuntur partes compositi. Dicitur ergo totum & secundum quantitatem,& secundum essentiæ perfectionem: totum autem & partes secundum quantitatem dictis formis non conueniunt nisi per accidēs,scilicet inquantum diuiduntur diuisione subiecti quantitatem habentis: totum autem vel pars secundum perfectionem essentiæ inuenitur in formis per se. De hac igitur totalitate loquendo quæ per se formis competit, in qualibet forma apparet quòd est tota in toto,& in tota qualibet parte eius. nam albedo sicut secūdum totam rationem albedinis est in toto corpore, ita & in parte qualibet eius;secus autem est de totalitate quæ per accidens attribuitur formis.sic enim non possumus dicere quòd tota albedo sit in qualibet parte. Si igitur est aliqua forma quæ non diuidatur diuisione subiecti, sicut sunt animæ animalium perfectorū: nō erit opus distinctione quum eis non competat nisi vna totalitas: sed absolutè dicendum est eam totam esse in qualibet corporis parte: nec est hoc difficile apprædendere ei qui intelligit animam non sic esse indiuisibilem vt punctum,neque sicut incorporeum corporeo coniungi, sicut corpora adinuicem coniunguntur, vt suprà expositum est. Non est autem inconueniens, animam, quum sit quædam forma simplex, esse actum partium tam diuersarum:quia vnicuique formæ aptatur materia secundum suam congruentiam. Quantò autem aliqua forma est nobilior & simplicior, tantò est maioris virtutis. vnde anima quæ est nobilissima inter formas inferiores, etsi simplex sit in substantia,est tamē multiplex in potentia,& multarum operationum:vndeindiget diuersis organis ad suas operationes complendas:quorum diuersæ animæ potentię proprij actus esse dicuntur,sicut visus oculi,auditus aurium, & sic de alijs. propter quod animalia perfecta habent maximam diuersitatem in organis, plantæ verò minimam. Hac igitur occasione à quibusdam philosophis dictum est animam esse in aliqua parte corporis, sicut ab ipso Aristotele in lib. de causa motus animaliū, dicitur esse in corde: quia aliqua potentiarum eius illi parti corporis attribuitur. vis enim motiua,de qua Aristoteles in libro illo agebat, est principaliter in corde, per quod anima in totum corpus motum & alias huiusmodi operationes diffundit.

Super cap. 72.

QVum ostensum sit, quoniam anima intellectiua corpori immediatè vnitur, declarandum restat, ipsam totam, & in toto & in qualibet parte esse. Circa hoc autem duo facit Sanct. Thom. Primò enim proponitum ostendit,secundò quasdam obiectiones excludit. Quantum ad primum cum duas partes habeat conclusio scilicet & quòd anima est in toto & in qualibet parte,& quòd in illis est tota, primò probat primam partem, secundo secundam. Primam partem sic probat: & primò quòd sit in toto. Anima est actus corporis organici, non vnius organi tantùm, ergo est in toto, & non in vna parte tantùm secundum essentiam suam secundum quam est forma corporis. Probatur consequentia, quia oportet proprium actū esse in proprio perfectibili. quòd verò sit in omnibus partibus,arguitur. Est forma singularum partium, ergo est in omnibus partibus. Probatur consequentia,quia actus est in eo cuius est actus. Antecedens quoque probatur,quia aliàs non esset forma substantialis talis corporis, sed accidentalis,sicut forma domus quæ est forma totius,& non singularum partium, est forma accidentalis.hoc autem est falsum, imò anima est forma substantialis totius & partium,cùm ab ea & totum & partes speciem sortiantur:quod patet ex hoc quòd ea recedente,nec totum nec partes remanēt eiusdem speciei. oculus enim & caro mortui nō dicuntur nisi æquiuocè. ergo, &c.

CIRCA probationem antecedentis aduertendum,quòd non ideo infertur, si anima non est forma partium corporis, quòd est forma accidentalis,quasi nulla forma accidentalis, sit forma totius & partium (hoc enim est falsum.nam albedo est forma totius & partium, vt hic dicitur) sed quia omnis forma totius quæ non est forma partium,est forma accidentalis: vt enim dicitur prima quæst. 76. octauo cum totum consistat ex partibus. forma totius quæ non dat esse singulis partibus corporis, est forma quæ est compositio & ordo,vt est forma domus, talis autem est forma accidentalis.Pro secunda parte conclusionis notat primò S. Thom. quòd duplex est totum scilicet secundum quantitatem,& secundum essentiæ perfectionem. Secundo notat, quòd prima totalitas non conuenit formis nisi per accidens,secundum quòd diuiduntur diuisione subiecti quanti, totalitas autem secunda illis conuenit per se. Notat tertiò,quòd si sit aliqua forma quæ nō diuidatur diuisione subiecti,sicut animæ animalium perfectorum,illi conuenit tantùm secunda totalitas,non autem prima:& de hac intelligitur in conclusione.

ADVERTE hic, quòd San.Tho. non solùm animam intellectiuam ponit inextensam, sed etiam animas perfectorum animalium, relinquens ex hoc animas imperfectorum animalium extensas esse & diuisibiles, huius rationem vide prima quæst.76. artic.8. Probatur ergo secunda pars conclusionis exemplo albedinis, quæ sicut secundum totam rationem albedinis est in toto,ita & in parte, ergo similiter anima est in toto & partibus secundum totam suam essentiam: sed ipsi non conuenit alia totalitas quæ est secundum quantitatem. ergo absolutè dicendum est quòd est tota in toto, & tota in qualibet parte.

Quomodo anima habeat totalitatem essentiæ.

CIRCA totalitatem essentiæ animæ occurrit dubium. Vt enim hic dicitur, totum dicitur per relationem ad partes. ergo oportet vt totum secundum essentiam habeat partes essentiæ, sed anima non habet partes essentiæ. cùm sit simplex essentia. ergo non habet totalitatem essentiæ, vt possit dici esse tota in toto & in singulis partibus. Ad hoc dupliciter secundum doctrinam Sanct.Thom.responderi potest.Primò,quòd duplices sunt partes essentiæ:quædam sunt partes reales realiter essentiam compotentes, sicut materia & forma sunt partes essentiæ materialis:quædam verò sunt partes rationis & diffinitionis,sicut genus & differentia.anima ergo habet partes rationis & diffinitionis,non autem partes reales: & hoc modo hic intelligitur quòd anima habet totalitatem essentiæ, inquantum habet partes suæ diffinitionis:eo modo quo animæ conuenit diffinitio. quod autem sic intelligatur,patet, quia de albedine loquens quomodo est tota in toto, & tota in qualibet parte,inquit quòd est secundum totam rationem albedinis in toto & in partibus. vbi patet,quòd per totalitatem essentiæ intelligit totalitatem rationis.

Secundò responderi potest,quòd licet totum dicatur per relationem ad partes secundum quòd totum dicitur compositum ex partibus, vt tamen totum idem est quod perfectum, non dicit relationem ad partes, sed absolutè dicitur,& sic dicitur anima habere totalitatem essentiæ,inquantum suam perfectionem essentialem habet, & secundum illam est in qualibet parte corporis & in toto. Hanc responsionem elicere possumus ex verbis Sanct.Thom.in quæst. de anima art. 10. vbi ait quòd totalitas essentiæ conuenit etiam essentiis simplicibus ratione suæ perfectionis.eò quòd sicut composita habent perfectam speciem ex coniunctione principiorum essentialium, ita substantiæ & formæ simplices habent perfectam speciem per seipsas, speciem intellige, id est,entitatem & naturam propriam. Quantum ad secundum remouentur

quatuor obiectiones quæ contra hanc determinationem possent fieri. Prima obiectio esse posset. Alia est indiuisibilis,ergo non potest esse nisi in indiuisibile. ergo non est in toto corpore, & in qualibet eius parte. Respondetur, quòd consequentia esset vera de indiuisibili ad modū puncti habentis situm in continuo, non autē de indiuisibili per abstractionem à toto genere continui,quo modo scilicet anima est indiuisibilis, vt dicitur spiritu art.4. quintum.

Secunda obiectio esse potest. Quod totum contingitur vni,non potest totum alteri coniungi ab illo separato. Patet enim quòd corpus quod manui secundum se totum coniungitur,non coniungitur pedi.ergo si anima est tota in manu,non potest esse in pede. Respondetur,quòd maior est vera de coniunctione corporum, non autem de coniunctione qua incorporeum corporeo coniungitur. Tertia obiectio esse posset.Forma est proportionata materiæ,sed anima est forma simplex:ergo respondet ei materia simplex, & non materia multiplex. sed diuersæ partes corporis sehabent sicut materia multiplex,ergo anima non est forma cuiuslibet partis corporis.

Respondetur quòd anima, licet sit simplex secundum essentiam,est tamen multiplex in virtute & potentia, & est principium multarum operationum: quia quantò aliqua forma est nobilior & perfectior, tantò est maioris virtutis.anima autem est nobilissima inter formas inferiores.& ideo indiget diuersis organis ad suas operationes complendas.

DVO sunt hoc loco aduertenda.Primum est,quòd materia est nō tantùm propter esse formæ,sed etiam propter eius operationes: & ideo oportet ipsum esse proportionatam non solum esse formæ, sed etiam operationibus, vt scilicet sit talis, quòd omnibus formæ operationibus per ipsam materiam exercendis sit apta.iccirco quanuis anima simplex secūdum essentiam sit,qua tamen principium multarū operationum est, oportet & materiam eius multiplicitatem organorum habere: & in hoc consistit responsio data. Secundum est,quòd licet vniuersaliter verum sit,quòd quantò aliqua forma est nobilior & perfectior, tantò est maioris virtutis, quia virtus sequitur essentiam rei,non est tamen vniuersaliter uerū, quòd quantò forma est nobilior & perfectior, tantò sit multiplicior in potentiis & diuersitate operationum, quia si ponamus corpora cælestia esse animata,animæ ipsorum sunt perfectiores animæ intellectiuæ humanæ, & tamen non habent nisi potentias intellectiuas, quum anima humana habeat & sensitiuas & vegetatiuas: sed est verum in formis rerum corruptibilium. videmus enim quòd sensitiua habet potentias vegetatiuas & sensitiuas,vegetatiua verò habet tantùm vegetatiuas.& iterum anima hominis præter sensitiuas & vegetatiuas,habet etias intellectiuas. Ideo non dixit simpliciter Sanctus Thomas quòd anima sit nobilior inter formas, sed quod est nobilissima inter formas inferiores. Et de spiritu,ar.4.vbi eadem habetur sententia,fit comparatio inter formas rerum corruptibilium dūtaxat, vbi dicitur quòd in istis rebus corruptibilibus formę imperfectiores quæ sunt debilioris virtutis,habent paucas operationes: anima verò quum sit maioris & altioris virtutis,potest esse principium diuersarum operationum.

Quarta obiectio esse posset,quia Aristo. in lib. de causa motus animaliū inquit animam esse duntaxat in quodam principio corporis. ergo non est in qualibet parte. Respondetur, quòd cùm anima diuersas operationes per diuersas potentias exerceat,quæ sunt diuersarum partium corporis actus,secundum vnam potentiam dicitur esse in vna parte tantùm, non autem in aliis,licet in omnibus sit secundum suam essentiam. & propter hoc dixit Aristoteles in loco allegato, quòd anima est in vna tantùm parte corporis, quia ibi loquebatur de virtute motiua secundū quam anima est tantùm in corde, per quod totum corpus mouetur:non autem voluit quòd secundū essentiam esset in vna tantùm parte. Hanc materiam habes à Sancto Thoma plenissimè explanatam in prima parte, in quæstionibus de anima,& de spiritualibus creaturis,ac etiam in primo sententiarum.Ideo non est in ea amplius immorandum.

Quòd intellectus possibilis non est vnus in omnibus hominibus. Cap. 73.

†com.5.

EX præmissis autem euidenter ostenditur non esse vnum intellectum possibilem omnium hominū, qui sunt, & qui erunt, & qui fuerunt,vt Auerrois in tertio de anima fingit. † Ostensum est autem quòd substantia intellectus vnitur corpori humano vt forma. impossibile est autē vnam formam esse nisi vnius materiæ, quia proprius actus in propria potentia fit. sunt enim adinuicem proportionata.Non est igitur intellectus vnus omnium hominum.

2 Adhuc, vnicuique motori debentur propria instrumenta. Alia enim sunt instrumenta tibicinis,alia architectonis: intellectus autem comparatur ad corpus vt motor ipsius, sicut Aristot. declarat & determinat in tertio de anima. † sicut igitur impossibile est quòd architectō vtatur instrumētis tibicinis,ita impossibile est quòd intellectus vnius hominis sit intellectus alterius hominis.

†te.cō.48.

†te.cō.53.

3 Præterea Aristotel.in primo de anima† reprehendit antiquos de hoc quòd differentes de anima, nihil de proprio susceptibili dicebant:quasi esset contingens(secundum Pythagoricas fabulas) quamlibet animam quodlibet corpus induere. Nō est igitur possibile quòd anima canis ingrediatur corpus lupi, vel anima hominis aliud corpus quàm hominis. sed quæ est proportio animæ hominis ad corpus hominis,eadem est proportio animæ huius hominis ad corpus huius hominis.nō est igitur possibile animā huius hominis ingredi aliud corpus quàm istius hominis: sed anima huius hominis est per quam hic homo intelligit. homo enim per animam intelligit, secundum sententiam Aristot.in primo de anima.† non est igitur vnus intellectus istius & illius hominis. †te.cō.64.

4 Amplius,ab eodem aliquid habet esse,& vnitatem: vnum enim & ens se consequuntur. Sed vnumquodque habet esse per suam formam: ergo & vnitas rei sequitur vnitatem formæ. impossibile est igitur diuersorum indiuiduorum hominum esse formam vnam. forma autem huius hominis est anima intellectiua;impossibile est igitur omnium hominum esse vnum intellectum:Si autem dicatur quòd anima sensitiua huius hominis sit alia ab anima sensitiua illius, & pro tanto non est vnus homo, licet sit vnus intellectus: hoc stare non potest. propria enim operatio cuiuslibet rei consequitur & demonstrat speciem ipsius. sicut autem animalis propria operatio est sentire,ita hominis propria operatio intelligere,vt Arist.dicit in primo Ethic.Vnde oportet quòd sicut homo indiuiduū est animal propter sensum,secundum Aristotelem in secundo de anima:ita sit homo propter id quo intelligit. Id autem quo intelligit anima vel homo per animam, est intellectus possibilis, vt dicitur in tertio de anima. † est igitur hoc indiuiduum homo per intellectum possibilem. Si igitur hic homo habet aliam animam sensitiuam cum alio homine, non autem alium intellectum possibilem, sed vnum & eundem: sequitur quòd sint duo animalia,sed non duo homines,quod patet impossibile esse.nō igitur est vnus intellectus possibilis omnium hominum. His autem rationibus respondet Commentator prædictus in tertio de anima, dicens quòd intellectus possibilis continuatur nobiscum per formā suam, scilicet per speciem intelligibilem:cuius vnum subiectum est phantasma in nobis existens, quod est in diuersis diuersum: & sic intellectus possibilis numeratur in diuersis non ratione suæ substantiæ, sed ratione suæ formæ. Quòd autem hæc responsio nulla sit, apparet per ea quæ suprà dicta sunt. Ostensum est enim suprà, quòd non est possibile hominem intelligere si sic solùm intellectus possibilis continuaretur nobiscum. Dato autem quòd prædicta continuatio sufficeret ad hoc quod homo esset intelligens, adhuc responsio dicta rationes supradictas non soluit. secundum enim dictam positionem nihil ad intellectum pertinens remanebit numeratum secundum multitudinem hominum, nisi solùm phantasma:& hoc ipsum phantasma non erit numeratum secundū quòd intellectum est in actu: quia sic est in intellectu possibili,& est abstractum à materialibus cōditionibus per intellectum agentem. phantasma autem secundum quòd est intellectum in potentia,non excedit gradum animæ sensitiuæ. †Improbatio ca.70. huius libri.

Improbatio.

†Cap.9.

†te.cō.17.

†te.cō.5.

2 Adhuc, non remanebit alius hic homo ab illo nisi per animam sensitiuam: & sequitur prædictum inconueniens,quòd non sint plures homines hic & ille.

3 Præterea, nihil sortitur speciem per id quod est in potentia,sed per id quod est actu,phantasma autem secundum quod est numeratum, est tantùm in potentia ad esse intelligibile. ergo per phantasma secundū quod numeratur. non sortitur hoc indiuiduum speciem animalis intellectui, quod est ratio hominis:& sic remanebit illud quod speciem humanam dat, non esse numeratum in diuersis.

4 Adhuc, illud per quod speciem sortitur vnumquodque viuens, est perfectio prima, & non perfectio secunda, vt patet per Aristotel. in secundo de anima. phantasma autem nō est perfectio prima, sed perfectio secunda.est enim phantasia motus factus à sensu secundum actum, vt dicitur in libro de anima. non igitur est ipsum phantasma quod numeratur:à quo homo speciem habet.

5 Amplius,phātasmata quę sunt intellecta in potētia, diuersa sunt: illud autem quo aliquid speciem sortitur, oportet esse vnū: nam species vna est vnius. non igitur per phantasmata, prout ponuntur numerari in diuersis vt sint intellecta in potentia,homo speciem sortitur.

6 Item,illud quo homo sortitur speciem,oportet semper esse manens in eodem indiuiduo dum durat: aliàs indi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

indiuiduum non semper esset vnius & eiusdem speciei: sed quandoque huius, quandoque illius: phantasmata autem non semper eadem manent in vno homine, sed quædam de nouo adueniunt, quædam & præexistentia abolentur: indiuiduum igitur hominis neque per phantasma sortitur speciem, neque per ipsum continuatur principio suæ speciei, quod est intellectus possibilis. Si autem dicatur quòd hic homo non sortitur speciem ab ipsis phantasmatibus, sed à virtutibus in quibus sunt phantasmata scilicet imaginatiua, memoratiua & cogitatiua, quæ est propria homini, quam Arist. in tertio de anima passiuum intellectum vocat, adhuc sequuntur eadem inconuenientia: quia cùm virtus cogitatiua habeat operationem solùm circa particularia, quorum intentiones diuidit & componit, & habeat organum corporale per quod agit: non transcendit genus animę sensitiue: homo autem ex anima sensitiua non habet quòd sit homo, sed quòd sit animal. adhuc igitur relinquitur quod numeretur in nobis solùm id quod competit homini inquantum est animal.

Improbatio.

2 Præterea virtus cogitatiua cùm operetur per organum, non est id quo intelligimus: cùm intelligere non sit operatio alicuius organi, id autem quo intelligimus, est id quo homo est homo: cum intelligere sit propria operatio hominis consequens eius speciem, non est igitur hoc indiuiduum homo per virtutem cogitatiuam: neque hæc virtus est id per quod homo substantialiter differt à brutis vt Com. prædictus fugit.

3 Adhuc, virtus cogitatiua non habet ordinem ad intellectū possibilem quo intelligit homo, nisi per suum actum quo præparātur phantasmata, vt per intellectum agentem fiant intelligibilia actu, & perficientia intellectum possibilem: operatio autem ista non semper eadē manet in nobis. Impossibile est igitur quòd homo per eam vel continuetur principio speciei humanæ, vel per eam habeat speciem. Sic igitur patet quòd prædicta responsio omnino confutanda est.

4 Item, id quo aliquid operatur aut agit, est principium ad quod sequitur operatio non solùm quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad multitudinem aut vnitatem. ab eodem enim calore non est nisi vnum calefacere, siue vna calefactio actiua: quanuis possit esse multiplex calefieri, siue multæ calefactiones passiuæ secundum diuersitatem calefactorum simul per vnum calorem: intellectus autem possibilis est quo intelligit anima, vt dicit Aristoteles in tertio de anima. Si igitur intellectus possibilis huius & illius hominis sit vnus & idem numero, necesse erit etiam intelligere vtriusque esse vnum & idem: quod patet esse impossibile. nam diuersorum indiuiduorum impossibile est esse operationem vnam, impossibile est igitur intellectū possibilem esse vnum huius & illius. Si autem dicatur quòd ipsum intelligere multiplicatur secundum diuersitatem phantasmatum, hoc stare non potest, sicut enim dictum est, vnius agentis vna est actio, quæ multiplicatur solùm secundum diuersa subiecta in quæ transit illa actio. Intelligere autem & velle, & huiusmodi non sunt actiones transeuntes in exteriorem materiam, sed manent in ipso agente quasi perfectiones ipsius agentis, vt patet per Aristo. in vndecimo Metaphyti. non potest igitur vnum intelligere intellectus possibilis multiplicari per diuersitatem phantasmatum.

2 Præterea, phantasmata se habent ad intellectum possibilem vt actiuum quodammodo ad passiuum: secundum quod Aristotel. dicit in tertio de anima quod intelligere quoddam pati est: pati autem ipsum patientis diuersificatur secundum diuersas formas actiuorum siue species, non secundum diuersitatem eorum in numero. in vno enim passiuo sequitur simul à duobus actiuis, scilicet calefaciente & deficcante calefieri & deficcari: non autem à duobus calefacientibus sequitur in vno calefectibili duplex calefieri, sed vnum tantùm: nisi forte sint diuersæ species caloris. cùm enim calor duplex vnius speciei non possit esse in vno subiecto, motus autem numeretur secundum terminum ad quem; si fit vnius temporis, & eiusdem subiecti, non poterit esse duplex calefieri in vno subiecto. & hoc dico nisi sit alia species caloris: sicut ponitur in semine calor ignis cęli & animæ. Ex diuersitate igitur phantasmatum intelligere intellectus possibilis non multiplicatur nisi secundum diuersarum specierum intelligentiam: vt dicamus quòd aliud est eius intelligere prout intelligit hominē, & prout intelligit equum: sed horum vnum intelligere simul conuenit omnibus hominibus: ergo ad hoc sequetur quòd idem intelligere numero sit huius hominis & illius.

3 Adhuc, intellectus possibilis intelligit hominem nō secundum quòd est hoc homo, sed inquantum est homo simpliciter secundum rationem speciei. hæc autem ratio vna est, quantumcunque phantasmata hominis multiplicentur vel in vno homine, vel in diuersis secundum diuersa indiuidua hominis, quorum propriè sunt phantasmata. Multiplicatio igitur phantasmatum non potest esse causa quòd multiplicetur ipsum intelligere intellectus possibilis respectu vnius speciei: & sic adhuc remanebit vna actio numero diuersorum hominum.

4 Item, proprium subiectum habitus scientiæ est intellectus possibilis, quia eius actus est considerare secundum scientiam. Accidens autem si fit vnum secundum speciem, non multiplicatur nisi secundum subiectum. Si igitur intellectus possibilis sit vnus omnium hominum, necesse erit quòd scientiæ habitus si sit idem secundum speciem, puta habitus grammaticæ, sit idem numero in omnibus hominibus: quod est inopinabile: nō est igitur intellectus possibilis vnus in omnibus. Sed ad hoc dicunt quòd subiectum habitus scientiæ non est intellectus possibilis, sed intellectus passiuus, & virtus cogitatiua. Quod quidem esse non potest. Nam sicut probat Aristoteles in secundo Ethicorum, ex similibus actibus fiunt similes habitus, & similes etiam actus reddunt, ex actibus autem intellectus possibilis fit habitus scientiæ in nobis: & ad eosdem actus potentes sumus secundum habitum scientiæ: habitus igitur scientiæ est in intellectu possibili, non passiuo.

Improbatio cap.

2 Adhuc, scientia est de conclusionibus demonstrationum: nam demonstratio est syllogismus faciens scire vt Aristot. dicit in primo posteriorum. conclusiones autem demonstrationum sunt vniuersales: sicut & principia. est igitur in illa virtute quæ est cognitiua vniuersalium: intellectus autem passiuus non est cognoscitiuus vniuersalium, sed particularium intentionum: non est igitur subiectum habitus scientiæ.

3 Præterea, contra hoc sunt plures rationes adductæ suprà cum de vnione intellectus possibilis ad hominem ageretur. Videtur autem ex hoc fuisse deceptio in ponendo habitum scientiæ in intellectu passiuo esse, quia homines inueniuntur prōptiores vel minus prompti ad scientiarum cōsiderationes secundum diuersam dispositionem virtutis cogitatiuæ & imaginatiuæ. Sed ista promptitudo dependet ab illis virtutibus sicut ex dispositionibus remotis, prout etiam dependet à bonitate tactus, & corporis complexione, secundum quòd dicit Aristotel. in secundo de anima. homines boni tactus & mollis carnis esse bene aptos mente. ex habitu autem scientiæ inest facultas considerandi sicut ex proximo principio actus. oportet enim quòd habitus scientiæ perficiat potentiam qua intelligimus vt agat cùm voluerit faciliter: sicut & alij habitus potentias in quibus sunt.

tex.cō.94.

2 Item, dispositiones prædictarum virtutum sunt ex parte obiecti, scilicet phantasmatis quod propter bonitatem harum virtutum præparatur ad hoc quòd faciliter fiat intelligibile actu per intellectū agentem. dispositiones autem quæ sunt ex parte obiectorum, non sunt habitus, sed quæ sunt ex parte potentiarum, non enim dispositiones quibus terribilia fiunt magis toleranda sunt habitus fortitudinis, sed dispositio qua pars animæ, scilicet irascibilis disponitur ad terribilia sustinenda. ergo manifestum est quòd habitus scientiæ non est in

est in intellectu passiuo, vt Com. prædictus dicit, sed magis in intellectu possibili.

Tertio de anima. tex.cō.19.

3 Item, si vnus est intellectus possibilis omnium hominum, oportet ponere intellectum possibilem semper fuisse, si homines semper fuerunt sicut ponunt: & multo magis intellectum agentem: quia agens est honorabilius patiente: vt Aristoteles dicit. sed si agens est æternum, & recipiens æternum, oportet recepta esse æterna. ergo species intelligibiles ab æterno fuerunt in intellectu possibili. non igitur de nouo erit quòd recipiat aliquas species intelligibiles. ad nihil autem sensus, & phantasia sunt necessaria ad intelligendum, nisi vt ab eis accipiantur species intelligibiles. Sensus igitur non erit necessarius ad intelligendum, neque phantasia: & redibit opinio Platonis, quòd scientiam non acquirimus per sensus, sed ab eis excitamur ad rememorandum prius scita. Sed ad hoc respondet prædictus Commentat. quòd species intelligibiles habent duplex subiectum: ex vno quorum habent æternitatem: scilicet ab intellectu possibili: ab alio autem habent nouitatē scilicet à phantasmate: sicut etiam speciei visibilis subiectum est duplex, scilicet res extra animam, & potentia visiua. Hæc autem responsio stare non potest. Impossibile enim est quòd actio & perfectio eterni dependeat ab aliquo temporali. Phantasmata autem temporalia sunt, & de nouo quotidie in nobis facta ex sensu. Impossibile est igitur quòd species intelligibiles quibus intellectus possibilis fit actu & operatur, dependeat à phantasmatibus: sicut species visibiles dependent à rebus quæ sunt extra animam.

Improbatio.

2 Amplius, nihil recipit quòd iam habet: quia recipiens oportet esse denudatum à recipiente secundum Aristotelem: sed species intelligibiles ante meum sentire vel tuum fuerunt in intellectu possibili. non enim qui fuerunt ante nos, intellexissent, nisi intellectus possibilis fuisset reductus in actum per species intelligibiles. Nec potest dici, quòd species illæ prius receptæ in intellectu possibili esse cessauerūt: quia intellectus possibilis non solùm recipit, sed conseruat quæ recipit. vnde in tertio de anima dicitur esse locus specierum. igitur ex phantasmatibus nostris non recipiuntur species in intellectu possibili. fruſtra igitur per intellectum agentem fiunt intelligibilia actu nostra phantasmata.

tex.cō.6.

3 Item, receptum est in recipiente per modum recipientis: sed intellectus secundum se est supra motum: ergo quod recipitur in eo, recipitur fixè & immobiliter.

4 Præterea, cùm intellectus sit superior virtus quàm sensus, oportet quòd sit magis vnita: & ex hoc videmus quòd vnus intellectus habet iudicium de diuersis generibus sensibilium, quæ ad diuersas potentias sensitiuas pertinent vnde accipere possumus, quod oderationes pertinentes, ad diuersas potentias sensitiuas, in vno intellectu adunantur. Potentiarum autem sensitiuarum quædam recipiunt tantùm, vt sensus: quædam autē retinent, vt imaginatio & memoria: vnde & thesauri dicuntur. oportet igitur quòd intellectus possibilis & recipiat, & retineat iam recepta.

5 Amplius, in rebus naturalibus vanum est dicere, quòd id ad quod peruenitur per motum, non permaneat, sed statim esse desinat. Propter quod repudiatur positio dicentium omnia semper moueri. Oportet enim motum ad quietem terminari. multo igitur minus dici potest, quòd receptum in intellectu possibili nō conseruetur.

6 Adhuc, si ex phantasmatibus quæ sunt in nobis, intellectus possibilis non recipit aliquas species intelligibiles, quia iam recepit à phantasmatibus eorum qui fuerunt ante nos: pari ratione à nullorum phantasmatibus recipit, quas alij receperunt, sed quoslibet aliquot alij præcesserunt, si mundus æternus est, vt ponunt. Nunquā igitur intellectus possibilis recipit aliquas species à phātasmatibus. Fruſtra igitur ponitur intellectus agens ab Aristot. vt faciat phantasmata esse intelligibilia actu.

9 Præterea, ex hoc videtur sequi, quòd intellectus possibilis non indigeat phantasmatibus ad intelligendum. non autem per intellectum possibilem intelligimus. neque igitur nos sensu & phantasmate indigebimus ad intelligendum: quod est manifestè falsum, & contra scientiam Aristotelis. Si autem dicatur quòd pari ratione non indigeremus phantasmate ad considerandum ea quorum species intelligibiles sunt in intellectu conseruatæ, etiam si intellectus possibiles sint plures in diuersis, quod est contra Aristotelem, qui dicit quòd nequaquam sine phantasmate intelligit anima: patet quòd non est conueniens obuiatio. Intellectus enim possibilis sicut & quælibet substantia operatur secundum modum suæ naturæ. secundum autem naturam suam est forma corporis. Vnde intelligit quidem immaterialia, sed inspicit ea in aliquo materiali: cuius signum est quòd in doctrinis vniuersalibus exempla particularia ponuntur, in quibus quod dicitur inspiciatur. Alio ergo modo se habet intellectus possibilis ad phantasma, quo indiget ante speciem intelligibilem: & alio modo postquam recepit speciem intelligibilem. ante enim indiget eo vt ab eo accipiat speciem intelligibilem. vnde se habet ad intellectum possibilem vt obiectum mouens: sed post speciem in eo receptam indiget eo quasi instrumento siue fundamento suæ speciei: vnde se habet ad phantasmata sicut causa efficiens. secundum enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conueniens tali speciei intelligibili, in quo respondet species intelligibilis sicut exemplar in exēplato siue in imagine. si ergo intellectus possibilis semper habuisset species, nunquam compararetur ad phantasmata sicut recipiens ad obiectum motiuum.

Instantia contra rationes prędictas.

Tertio de anima. tex.cō.30.

Improbatio.

2 Item, intellectus possibilis est quo anima & homo intelligit, secundum Aristotel. si autem intellectus possibilis est vnus omnium, ac æternus: oportet quòd in ipso iam sint receptæ omnes species intelligibiles eorum quæ à quibuslibet hominibus sunt scita vel fuerūt. quilibet igitur nostrum qui per intellectum possibilem intelligit, imò cuius intelligere est ipsum intelligere intellectus possibilis: intelliget omnia quæ sunt vel fuerunt à quibuscunque intellecta, quod patet esse falsum. Ad hoc autem Commē. prædictus respondet dicens quòd nos non intelligimus per intellectum possibilem nisi secundum quòd continuatur nobis per nostra phantasmata: & quia non sunt eadem phantasmata apud omnes, nec eodem modo disposita: nec quicquid intelligit vnus, intelligit alius. Et videtur hæc responsio consonare præmissis. Nam etiam si intellectus possibilis non est vnus: non intelligimus ea quorum species sunt in intellectu possibili, nili adsint phantasmata ad hoc disposita. Sed quòd dicta responsio non possit totaliter inconueniens cuitare, sic patet: cùm intellectus possibilis factus est actu per speciem intelligibilem receptam, potest agere per seipsum, vt dicit Aristoteles in tertio de anima. vnde videmus quòd illud cuius scientiam semel accepimus, est in potestate nostra iterum considerare cùm volumus, nec impedimur propter phātasmata: quia in potestate nostra est formare phantasmata accommodata considerationi quam volumus: nisi forte esset impedimentum ex parte organi cuius est: sicut accidit in phreneticis & lethargicis qui non possunt habere liberum actum phantasiæ & memoratiuæ. Et propter hoc Arist. dicit in 8. physicorum quòd ille qui iam habet habitum scientiæ, licet sit potentia considerans, non indiget motore qui reducat eum de potentia in actum, nili remouente prohibens: sed potest ipse exire in actū considerationis vt vult. Si autem in intellectu possibili sunt species intelligibiles omnium scientiarum, quod oportet dicere si est vnus & æternus: necessitas phantasmatum ad intellectum possibilem erit sicut est illius qui iam habet scientiam, ad considerandum secundum scientiam illam: quod etiam sine phantasmatibus non posset. cùm igitur quilibet homo intelligat per intellectum possibilem secundum quòd est reductus in actum per species intel-

Improbatio.

tex.cō.8.

tex.cō.33.

Universidad de Deusto
Biblioteca

intelligibiles: quilibet homo poterit considerare cùm voluerit scita omnium scientiarum: quòd est manifestè falsum. sic enim nullus indigeret doctore ad acquirendum scientiam. non igitur est vnus & æternus intellectus possibilis.

Super cap. 73.

POstquam determinauit Sanctus Thomas de vnione animæ intellectiuæ ad corpus, nunc de eius vnitate determinat. Quia autem intellectus possibilis quo anima intelligit, in ipsa animæ essentia radicatur, propter quòd si poneretur vnus omnium hominum, oporteret dicere esse vnam omnium hominum animam intellectiuam: iccirco volens quærere Sanct. Thom. de vnitate animæ intellectiuæ, de vnitate intellectus possibilis inquirit, quia autem ad intelligendum concurrit esse intellectus agens, ideo post determinationem de intellectu possibili quærit & de intellectu agente quantum ad abstractionem & vnitatem, capit. 76. Circa intellectum possibilè duo facit. Primò ostēdit non esse vnum intellectum omnium hominum contra Auerrois dicētem vnum intellectum possibilem omnium hominum qui sunt, qui erunt, & qui fuerunt. secundum rationes Auerroistarum soluit. Quantum ad primum arguit primò sic. Substantia intellectiua, id est, subſtantia in qua radicatur virtus intellectiua, vnitur corpori humano vt forma. ergo nō est vnus intellectus omnium hominum. Probatur consequentia, quia impossibile est esse vnā formā nisi vnius materiæ, cùm proprius actus sit in propria materia, sintque adinuicem proportionata. ADVERTE autem quòd hanc rationem sumpsit Sanctus Thomas ab ipso Auerr. 3. de anima, com. 5. vbi ait, quòd si sunt aliqua animata quorum prima perfectio est subſtantia separata à suis subiectis, vt existimatur de corporibus cælestibus, impossibile est vt inueniatur ex vna specie eorum plus vno individuo: quod probat, quia esse eorū esset ociosum: sicut esse plus vna natū in numero vni nautæ in eadem hora, est ociosum, & similiter esse plus vno instrumento eiusdem speciei, vni artifici. Et confirmat ex dictis in primo cæli, vbi dicitur quòd si esset alius mundus, esset aliud corpus cæleste, & haberet alium motorem numero à motore istius corporis: quia impossibile est vt vnictus motor numero sit duorum corporum diuersorum in numero.

Tertiò, anima hominis non potest ingredi aliud corpus quàm hominis, vt habetur ex Philosopho primo de anima contra antiquos, tex. 53. ergo anima huius hominis non potest ingredi aliud corpus quàm huius hominis. sed anima huius hominis est per quam hic homo intelligit, quum anima sit per quam homo intelligit, primo de anima, tex. 64. ergo non est vnus intellectus huius & illius hominis. Probatur prima consequentia, quia quæ est proportio animæ hominis ad corpus hominis, eadem est anima huius hominis ad corpus huius hominis.

ADVERTE, quòd cùm intellectus sit id quo proximè intelligimus tanquam principio elicitiuo intellectionis: si ponatur hominem per animam intelligere, oportet aut vt illa sit intellectus, aut vt habeat intellectum tāquam virtutem & potentiam sibi annexam. propter hoc concludit Sanctus Thomas ex hoc quòd anima qua homo non intelligit, non potest esse anima alterius hominis, 9. intellectus huius hominis non potest esse intellectus alterius hominis.

Quartò, forma huius hominis est anima intellectiua. ergo impossibile est diuersorum hominum esse vnam animam intellectiuam. ergo, &c. Probatur consequentia, quia impossibile est diuersorum individuorum hominum esse vnam formam, quum vnumquodque sicut à forma habet esse, ita ab vnitate formæ habeat vnitatem. Si dicatur animam sensitiuam huius hominis esse aliam ab anima sensitiua illius, & quòd hoc sufficit ad diuersitatē hominum, licet sit vnus intellectus, hoc non potest stare, quia sequeretur quòd isti qui ponuntur duo homines, non erunt duo homines, sed tantùm duo animalia, quod est impossibile. Probatur sequela, quia hoc individuū est homo per intellectum possibilem, siue per animam intellectiuam. ergo si habet animā sensitiuam aliam ab illo, non autem alium intellectum, licet sint duo animalia, erunt tamen vnus homo. Probatur antecedens, quia homo est homo per id quo intelligit, cùm intelligere sit propria operatio hominis, vt dicitur primo Ethic. propria enim operatio consequitur & demōstrat speciem rei: id autem quo intelligit homo vel anima, est intellectus.

Si respondeatur ad prædictas rationes, vt respondet Auerr. tertio de anima, com. 5. quòd licet intellectus non multiplicetur ratione suæ subſtantiæ, multiplicatur tamen ratione suæ formæ, eò quòd continuetur nobiscum per speciem intelligibilem, cuius vnum subiectum est phantasma in nobis existens quod est diuersum in nobis, & per consequens ipsa species multiplicatur ratione sui fundamenti quod est phantasma: hæc responsio nulla est, & ex eo quòd ostensum est suprà, quòd talis continuatio intellectus nobiscum, non sufficit ad hoc vt homo intelligat: & ex eo quòd etiam admisso quòd dicta cōtinuatio sufficeret ad intelligendum, adhuc hęc responsio supradictas rationes non soluit: quod patet, tum quia fic nihil ad intellectum pertinens remanebit numeratum secundum multitudinem hominum, nisi solùm phantasma: phantasma autem secundum quòd multiplicatur, non excedit gradum animæ sensitiuæ, quum non multiplicetur secundum quòd est intellectum in actu, sed tantùm secundum quòd est intellectum in potentia. i. cùm secundū quòd est in organo phantasiæ multiplicetur, non secundum quòd est in intellectu, cùm vna tantùm species ab omnibus phantasmatibus eiusdem speciei sit in intellectu: tum quia adhuc non remanebit alius hic homo ab illo, nisi per animam sensitiuā: & sic non erunt plures homines, vt arguebatur: tum quia per phantasma non sortitur hoc individuum speciem animalis intellectiui. quod patet ex quattior. Primò, quia est tantùm in potentia ad esse intelligibile: nihil autem sortitur speciem per id quod est in potentia, sed per id quod est in actu.

Secundò, quia phantasma non est perfectio prima, sed secunda, cùm phantasia sit motus factus à sensu secundum actum, vt dicitur in lib. de anima. illud autem per quod sortitur speciem vnumquodque viuens, est perfectio prima. Tertiò, quia phantasmata quæ sunt intellecta, in potentia diuersa sunt: illud autem quo aliquid speciem sortitur, oportet esse vnum. species enim vna est vnius. Quartò, quia phantasmata non semper eadem manent in vno homine. illud autem quo homo sortitur speciem, oportet semper esse manēs in eodem individuo diu durat, aliàs non esset semper eiusdem speciei. Ex omnibus igitur his patet quòd per phantasma homo neque sortitur speciem, neque continuatur principio suæ speciei qui est intellectus possibilis.

Dicetur forte quòd non ab ipsis phantasmatibus homo sortitur speciem, sed à virtutibus in quibus sunt phantasmata. i. imaginatiua, memoratiua, & cogitatiua, quę est propria homini: & à Philosopho tertio de anima vocatur intellectus passiuus. Sed hoc etiam nihil est. Nam eadē inconuenientia sequuntur, tum quia cogitatiua non transcendit genus animæ sensitiuæ, cùm habeat operationem solùm circa particularia, quorum intentiones diuidit & componit, & habeat organum corporale. homo autem ex anima tantùm sensitiua non habet quòd sit homo: tum quia non est id quo intelligimus, cùm operetur per organum, quod non contenit actui intelligendi. id autem quo intelligimus, est id quo homo est homo, cùm intelligere sit propria hominis operatio eius speciem consequens. tum quia operatio cogitatiuæ, quæ est præparare phantasmata vt per intellectum agentem fiant intelligibilia in actu, & perficiant intellectum possibilem, non semper eadem manet in nobis: virtus autem cogitatiua non habet ordinem ad intellectum possibilem, nisi per hunc actum.

CIRCA illam propositionem, phantasma non est perfectio prima, sed secunda, dubitatur: quia perfectio secunda est operatio, phantasma autē non est operatio, cùm sit similitudo indiuidui, vt dicitur prima quæst. 85. articu. 5ti mo tertium. ergo non est perfectio secunda. Responderi potest dupliciter. Primò, quòd per secundam perfectionem non accipitur hoc loco operatio, sed perfectio accidentalis, ab hac enim subſtantia speciem non accipit, sed ab actu subſtantiali: & ideo cùm phantasma sit accidentalis perfectio, non potest ab ipso speciem homo sortiri. Secundò respondetur, & melius, quòd perfectio secunda dici potest non solùm ipsa operatio, sed etiam terminus operationis vt sic. operatio enim cuim suo termino est perfectio secunda operantis, phantasma autem est terminus operationis hominis, quia causatur à sensu secundum actum, ideo ad secundam hominis perfectionem, pertinet autem ad primam, & propter hoc non potest dare homini speciem.

CIRCA illam propositionem, phantasmata quæ sunt intellecta in potentia, diuersa sunt, (quod videtur intelligendum de phantasmatibus in vno homine existentibus, aliàs non esset ad propositum) adhuc tamen quòd dupliciter potest intelligi, scilicet & de phantasmatibus quæ indiuidua diuersarum specierum representant sicut de phantasmatibus huius hominis, & huius equi: & de phantasmatibus individuorum eiusdem speciei, vt de phantasmate sortis & Platonis. Vtroque modo verum est quòd phantasmata quæ sunt in organo phantasiæ, quæ vt sic non sunt intellecta nisi in potentia, sunt diuersa simul in vno homine. de primis quidem non est dubium quin sint diuersa in vno homine, de secundis autem patet ex iis quæ dicuntur prima q. 76. arti. vbi dicitur quòd in vno homine possunt esse diuersa phantasmata lapidis, quod videtur intelligendū nō tantùm successiuè, sed etiam simul, nullū enim inconueniens est phātasmata duorū individuorū eiusdē speciei esse simul in organo phantasiæ, quantuis accidentia solo numero differentia non possunt esse in eodem subiecto, ista enim sunt eiusdem speciei inquātum individua eiusdem speciei materialiter repræsentant, formaliter tamen sunt diuersarum specierum. Alterius enim speciei esse potest phantasma repræsentans proprietatem huius individui à phantasmate, repræsentante proprietates individuales alterius individui, inquantum potest phantasma huius lapidis repræsentare lapidem hunc sub figura trianguli aut sub nigredine, phantasma autem alterius lapidis repræsentare illi lapidem sub figura quadranguli, aut sub albedine. & sic licet idem secundū speciem materialiter repræsentent, formaliter tamen diuersa specie repræsentant, & sic ipsa sunt formaliter diuersarū specierum. Propterea quamuis etiā formaliter essent eiusdē speciei, adhuc simul esse possent in organo phantasiæ secundum diuersas partes organi, aut quia essent recepta in diuersis spiritibus operationi phantasiæ deseruientibus. Non approbo autem illam responsionem quæ dicit huiusmodi phantasmata esse eiusdem speciei in repræsentando, non autem in essendo: quia huiusmodi similitudines non accipiunt speciem aliunde quàm ab obiecto, sicut & species intelligi-

intelligibiles: & ideo si eadem formaliter secundum speciem, repræsentent, sunt formaliter eadem secundum speciem: si diuersa secundum speciem repræsentent sunt & ipsæ secundum speciem diuersæ, licet materialiter & subiectiuè atque extrinsecè possint aliter nominari. Nam phantasmata lapidis in homine & in equo licet formaliter & in seipsis considerata sint eiusdem speciei, possunt tamen materialiter dici diuersarum specierum, quia sunt in subiecto primo diuersarum: & quæ sunt diuersarum specierum formaliter possunt dici materialiter eiusdem speciei, inquantum sunt in eodem subiecto secundum speciem, sicut est de phantasmate lapidis, & phantasmate equi in homine: sed hoc non secus dicitur quàm si diceremus albedinem cygni & albedinem nigri esse diuersarum specierum, aut nigredinem Sortis, & albedinē Platonis esse eiusdem speciei: quod constat non esse dictum de ipsis formaliter & in se sumptis, sed tamen materialiter & ratione subiecti, quod nō est aliud dicere quàm quòd substantia illarum sunt vnius speciei, aut diuersarū specierū.

Ex quibus sequitur, quòd si diuersa phantasmata idē formaliter secundum speciem repræsentantia in eodem subiecto ponantur, illa nullomodo potersit dici secundum speciem diuersa, cùm & idem secundum speciem obiectum repræsentent, & sint in eodem subiecto secundum speciem & secundum numerum. Et sic patet distinctionem illam nullam esse, atque etiam falsum continere.

Quintò ad principale intentum arguitur. Intellectus possibilis est quo intelligit anima, ergo si est vnus & idem numero huius & illius hominis: & intelligere vtriusque erit vnum & idem, hoc autem est impossibile, cùm diuersorum individuorum non possit vna esse operatio ergo &c. Probatur consequentia, quia id quo aliquid operatur aut agit, est principium ad quod sequitur operatio non solùm quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad vnitatem & multitudinem: ab vno enim calore non potest esse nisi vna calefactio actiua, quamuis possint esse multæ calefactiones passiuæ.

Ad hanc rationem dici posset, quòd intelligere multiplicatur secundum diuersitatem phantasmatum. Sed hoc non tollit rationem, tum quia intelligere non est operatio transiens, sed manet in ipso agente: & sic non potest multiplicari per phantasmata, tū quia phantasmata le habent ad intellectum possibilem quodammodo sicut actus ad passiuum, cùm intelligere sit quodam pati: pati autem ipsius patientis, scilicet vnius diuersificatur secundum diuersas formas aut species actiuorum, non secundum diuersitatem eorum numeralem: quod declaratur in calefactione, in qua cùm motus numeretur secundum terminum ad quem, & duplex calor eiusdem speciei non possit esse in eodem subiecto eodem tempore, non potest esse duplex calefieri simul in eodem subiecto nisi fit alia species caloris: sicut ponitur in semine calor ignis, cæli & animę: & sic non oportet per phantasmata numero diuersa in diuersis hominibus ipsum intelligere diuersificari, quo vnum & idem simul intelligitur. tum quia intellectus possibilis intelligit hominem inquantum est homo simpliciter secundum rationem speciei, non inquantum est hic homo, hæc autem ratio est vna, quantumcunque phantasmata hominis diuersificentur, siue in vno, siue in diuersis, & sic multiplicatio phantasmatum non potest esse causa quòd multiplicetur ipsum intelligere respectu vnius speciei.

Quomodo passio non multiplicata actione multiplicari possit.

CIRCA propositionem assumptam ad probationē consequentiæ principalis argumenti, scilicet quòd operatio sequitur ad id quo aliquid operatur quantum ad multitudinem & vnitatem, & ab eodē calore non est nisi vnum calefacere, quamuis possit esse multiplex calefieri: dubitatur, quia actio & passio sunt vnum subiecto, licet distinguantur formaliter, vt dicitur tertio physic. ergo non videtur posse vnum multiplicari altero non multiplicato. Si ergo sunt plura calefieri, oportet vt sint plura calefacere: & si vnum est calefacere, quòd sit vnum calefieri: & vniuersaliter si est vna actio & vnum agere, quòd sit vna passio, & vnum pati.

AD huius rei euidentiam sciendum, quòd cùm actio (vt superius est determinatum) non dicat nisi motum in recto qui est in patiente, & habitudinem in aliquo per modum differentiæ quæ est in agente, oportet loqui de multiplicatione actionis quantum ad sum materiale, eo modo quo de multiplicatione motus: quo autem ad formale, eo modo quo de multiplicatione relationis. Cùm ergo motus sit in mobili, & idem accidens numero non possit esse in diuersis subſtantiis: & iccirco multiplicetur motus secundum multiplicationem mobilium, necesse est si plura ab vno mouente moueantur, quòd sint ab illo mouente plures motus in pluribus mobilibus recepti: & sic cùm actio materialiter sumpta, & quantum ad id quod dicit in recto, non sit aliud quàm motus, necesse est vbi vnum motuens multa mobilia mouet, quòd ab illo sint plures actiones materialiter sumptæ. Cùm verò relatio quæ tanquam differentia nomine actionis importatur, sit in agente, secundum numerum multiplicari non poterit in eodem tempore, nisi secundum multiplicationem agentium: plura enim accidentia solo numero differentia non possunt esse in eodem subiecto adæquato simul: & iccirco si vnum mouens simul diuersa mobilia moueat eadem specie motus (quod fit dum eodem formali principio mouet) non poterit esse nisi vna actio formaliter, siue (quod idem est) quantum ad habitudinem in obliquo importatam. Propositio ergo Sancti Thomæ intelligenda est de agere & pati formaliter, siue quantùm ad ipsas habitudines, non autem quantum ad id quod est materiale in actione. Materiale enim tam actionis quàm passionis dum vnum agens vno principio in plura agit, multiplicatur, sed formale actionis non multiplicatur, quamuis formale passionis propter multiplicitatem subiecti multiplicetur. Ex quibus patet quòd in actione immanente nullomodo fit multiplicatio secundum numerum quando ab vno duntaxat formali principio procedit, nam materiale in ipsa, quod est qualitas, non multiplicatur, cùm eius subiectum sit vnum: similiter neque relatio agentis: & ideo optimè concludit Sanctus Thomas quòd si esset vnus intellectus huius & illius hominis, esset etiam ipsorum vnum intelligere respectu, scilicet eiusdem obiecti, & in eodem tempore

Calores qui sunt in semine, nō sunt vnus calor secundum speciem, sed diuersi.

CIRCA multiplicitatem caloris in semine, quum inquit Sanctus Thomas quoniam in semine est calor ignis, cęli & animæ, aduertendum est quòd quidam tenent istos calores esse diuersos secundum speciem: alii verò dicunt illos non esse diuersarum specierum. Quamuis autem vtraque opinio in partem declinet, quòd sint secundum speciem diuersi: patet enim quòd hoc non posse esse duplex calefieri in vno subiecto eodem tempore, nisi sit alia species caloris, & dat exemplum istius exceptionis de caloribus qui sunt in sesificantur specie, vt ad diuersa principia referuntur, non esset ad propositum quo vult habere duplicem calorem vnius speciei non posse simul in eodem subiecto esse. sed bene multiplicem diuersarum specierum. Constat enim quòd plures calores eiusdem speciei vocat calores realiter distinctos.

Præterea prima parte, quæstione centesimaoctaua, articulo primo ad tertium. ex modo loquendi dat intelligere calores illos diuersos esse, vbi ait quòd præter virtutem animæ in semine existentem, est ibi quidam calor ex virtute cælestium corporum, quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad speciem, & quòd calidum elementare se habet instrumentaliter ad virtutem animæ. Si enim intenderet vnum esse calorem animæ & cæli, diceret virtutem animæ existentem in semine agere etiam in virtute cæli, non autem quòd in spiritu præter virtutem animæ est etiam quidam calor ex virtute corporum cælestium: & si putasset eundem esse calorem animæ & elementi, non dixisset calorē elementi se habere instrumentaliter ad virtutem animæ. Instrumentum enim non est idem cum eo cuius est instrumentum.

Adhuc, secundo sententiarum, distinctione decima octaua, quæstione secunda, articulo tertio istis caloribus diuersa attribuit. De elementari enim inquit, quòd est sicut instrumentum resoluens & consumens, & huiusmodi operans: de calore qui est ab anima, dicit quòd est vnificans: de calore verò cæli ait, quòd spiritus in quo sunt huiusmodi calores, eius virtute mouet ad speciem determinatam. Quantus autem hæc dicta possit aliquis gloſſare trahendo Sanctum Thomam ad suam opinionē, syncere tamen opinionem doctoris considerando, videtur dicendum quòd sint diuersi calores, præsertim quum in locis allegatis ponat ipsos esse multiplices, nullibi autem dicat ipsos vnum calorem esse.

Accedit quòd Commentator secundo cap. de subſtantia orbis, tenet calorem cæli, & calorem elementarem distinctos esse secundum species. Sed contra hanc determinationem arguitur à quibusdam Thomistis non ex verbis Sancti Thomæ, sed aliunde, dupliciter. Primò, quòd calor animæ & elementi sint idem, quia secundo de anima, textu quadragesimo primo contra Empedoclem habetur calorem animalem esse principium augmenti non autem calorem elementarem, id est, (vt ibi dicitur) calorem non secundum vim elementi, secundum vim animæ. Secundò, quòd cælestis & elementaris calor, & vniuersaliter calores qui sunt in semine, sint idem calor: quia Commentator 12. commento decimooctauo vult calores illos distingui sicut calores, sed tantùm distinguuntur, quia iste regulatur arte, ille absolutè agit. ergo &c.

Ad primum horum dicitur primò, quòd neque habetur in textu Aristotelis, neque in expositione Auerrois aut Sancti Thomæ inuentur quod allegatur. Non enim ibi Aristoteles mentionem facit de calore animali & elementari, sed de igne & anima. Probatur enim quòd ignis non est principale agens in augmento, sed est instrumentum animæ. Dicitur secundò, quòd admisso etiam velle ibi Aristotelis, calorem non secundum vim elementi, sed secundum vim animæ esse causam augmenti, quod tamen non dicit, adhuc non sequitur quòd isti calores sint vnius numero calor: dicitur enim (vt dicitur prima parte vbi suprà) quòd calor elementaris est instrumentum caloris animalis: & propter hoc dicitur quòd calor est principium augmenti, nō secundum vim elementi, sed secundum vim animæ, non autem quia sint vnus & idem calor. Ad secundum dicitur, quòd Auerrois calorem cælestem assimilat calori artis in hoc, quòd calor cælestis habet mensuram propriam ad generationem ex motu & dispositione corporis cælestis, vt ibidem inquit ipse Auerrois, sicut & calor artis mensurā operationis ex ipso arte sortitur: calor autem elementaris mensuram non habet ex ipsa forma ignis, sed si aliquam mensuram habet & limitationem, hoc sibi conuenit vt est animæ instrumentum: non autem in hoc illi assimilatur, quòd sit vnus & idem cum calore elementari: quamuis fortè dici etiam posset aliquem esse in aliquibus artis operibus calorem artificialem, qui calor elementaris non sit.

Sextò, sequeretur vnum numero scientiæ habitum esse in omnibus hominibus: hoc autem est inopinabile: ergo &c. Probatur consequ. quia accidens si fit vnum secundum speciem, non multiplicatur nisi secundum subiectum: intellectus autem possibilis est proprium subiectum habitus scientiæ, quia eius actus est considerare secundum scientiam. Si dicatur quòd subiectum habitus scientiæ non est intellectus possibilis, sed virtus cogitatiua: contra arguitur præter rationes superius adductas cùm de vnione intellectus possibilis ad hominē ageretur, tum quia ex actibus intellectus possibilis fit habitus scientiæ in nobis, & ad eosdē actus potentes sumus secundū habitū scientiæ: ex simplicibus autem actibus (vt dicitur secundo Ethicorum) fiunt similes habitus, & similes etiam actus redeunt: tum quia cogitatiua non est cognoscitiua vniuersalium intentionum, sed tantùm intellectus possibilis. Scientia autem (vt dicitur primo posteriorum) est de conclusionibus demonstrationum, quæ sunt vniuersales. Videtur autem in hac responsionis intentione fuisse deceptio; quia propter diuersam dispositionem cogitatiuæ & imaginatiuæ hominis intenditur magis aut minus prompti ad scientiarum consideratio nem. Sed hoc nihil est, tum quia ista promptitudo ex illis virtutibus sicut ex dispositionibus remotis, sicut etiam ex bonitate tactus & corporis complexione (vt dicitur secundo de anima) dependet ex habitu autem scientię inest facultas considerandi, sicut ex proximo principio actus, eò quòd oporteat vt perficiat potentiam qua intelligimus, vt agat cùtum voluerit faciliter, sicut & alii habitus ita perficiunt potentias in quibus sunt, scilicet quòd habens habitus illos, potest secundum eos operari quum voluerit: tum quia dispositiones harum virtutum sunt ex parte obiecti, scilicet phantasmatis quod ex illarum bonitate præparatur vt fiat actu intelligibile per intellectum agentem: dispositiones autem quæ sunt ex parte obiectorum, non sunt habitus, sed quę sunt ex parte potentiarum: quod per exemplum in foritudine ostenditur.

Quomodo phantasma fit intelligibile in actu vel in potentia.

ADVERTENDVM quum dicitur, quòniam propter bonitatem virtutis cogitatiuæ & imaginatiuæ præparatur phantasma ad hoc quòd faciliter fiat actu intelligibile per intellectum agentem, quòd hoc dupliciter potest intelligi: vno modo vt post quam phantasma est in imaginatione, virtus imaginatiua aut cogitatiua agat in ipsum disponendo ipsum ad susceptionem aliquius formæ ab intellectu agente per quam ipsummet phantasma fit actu intelligibile, cùm prius esset intelligibile in potentia: & hic sensus non est hic intentus: non enim conuenit phantasmati, cùm non dicatur ipsum phantasma de potentia fieri actu intelligibile, quasi vnum numero phantasma prius sit in potentia passiua, postmodum fiat in actu: nunquam enim phantasma ipsum secundum se fit actu intelligibile, cùm semper sit in organo materiali: sed dicitur fieri actu intelligibile, inquantum causat in intellectu speciem quæ est actu intelligibilis. Antequam enim intellectus agens vtatur ipso phantasmate vt instrumento, dicitur phantasma potentia intelligibile, inquantum potest causare aliquo modo speciem actu intelligibilem: sicut virtus formatiua in semine dicitur in potentia animata, inquantum est virtus animati productiua: & domus quæ est in mente artificis, dicitur domus in potentia, vt inquit Commentator 12. Metaphysicæ. commento 18. quum

Universidad de Deusto
Biblioteca

autem intellectui agenti coniungitur vt instrumentum, fit actu intelligibile, inquantum forma intelligibilis quæ in eius virtute latebat, educitur in actum virtute intellectus agentis de potentia actiua phantasmatis: & in ipso phantasmate habet fundamentum. Secundò, poterit intelligi dictum Sancti Thomæ ad hunc sensum, quòd phantasma quantò recipitur in organo imaginatiuè & cogitatiuè perfectius disposito, tantò ipsum est magis aptum ad hoc vt fiat actu intelligibile: & hic sensus est hic intentus, & est verissimus.

Quintò enim organum imaginationis fuerit magis dispositum, tanto phantasma est magis aptum vt sua potentia actiua qua potest producere speciem actu intelligibilem in intellectu possibili, reducatur in actum per intellectum agentem vtentem ipso phantasmate vt instrumento: forma enim recipitur in subiecto secundum modum recipientis.

Septimò, vnus est intellectus possibilis omnium hominum: ergo est æternus. si homines semper fuerunt, vt ponunt: & multò magis intellectus agens, quum agens sit nobilius patiente, vt inquit Aristoteles tertio de anima, textu 19. ergo species intelligibiles ab æterno fuerunt in intellectu possibili: ergo nullas species de nouo recipiet. Sed hoc est falsum: ergo &c. Prima consequentia patet. Secunda probatur: quia si agens est æternum, & recipiens æternum oportet recepta esse æterna: falsitas verò consequentiæ. probatur, quia sequitur quòd sensus & phantasia non erunt necessaria ad intelligendum, quum sensus & phantasia ad nihil aliud sint necessaria ad intelligendum, nisi vt ab eis accipiantur species intelligibiles: & sic redibit opinio Platonis quòd scientiam non acquirimus per sensus, sed ab eis excitamur ad rememorandum prius scita.

Si agens & recipiens sint æterna, oportet recepta esse.

CIRCA istam propositionem, si agens est æternum & recipiens æternum, oportet recepta esse æterna: aduertendum quòd dupliciter habere intellectum potest: primus est vt intelligatur de agente & recipiente formaliter, scilicet vt agens est, & vt est recipiens: & tunc non indiget glossa. Sensus enim est, si agens ab æterno agat, & recipiens ab æterno recipiat, quòd necesse est & recepta æterna esse: quod verissimum esse constat. Secundus est vt intelligatur de agente & recipiente materialiter, id est, de illa re quæ est agens, & de illa re quæ est recipiens: & tunc indiget triplici conditione ad hoc vt vera sit. Prima est, vt agens necessariò agat: si enim voluntarie & liberè agere posset, non ageret ab æterno, sed in tempore: quemadmodum dicimus Deum vniuersum non ab æterno, sed in tempore produxisse: & sic recepta non essent æterna. Secunda est, vt sint agens & recipiens debitè approximata. Si enim ignis aliquis poneretur ab æterno productus, & combustibile æternum, & ignis in oriente esset, combustibile autem in occidente, postmodum in tempore appropinquata essent per aliquam potentiam, vt ignis agere in combustibile posset, non esset inter illa actio æterna, & sic non posset esse æterna forma ignis in combustibili recepta, sed temporalis. Tertia est, vt sint deducta impedimenta: si sit agens quod impediri possit, licet autem vterque sensus verus sit modis expositis, possitque vterque literæ adaptari, primus tamen videtur intentus, quia propositio congruit. Quum enim intellectus possibilis non fuerit vnquam otiosus, neque etiam intellectus agens si æterni ponantur, necesse est dicere & illum ab æterno fuisse in recipiente, & alium ab æterno fuisse agentem: & sic propositio assumpta videtur non materialiter, sed formaliter intelligenda esse.

AD huius autem rationis consequentiam principalem respondet Auerrois, quòd cùm species intelligibilis habeat pro subiecto & intellectum possibilem & phantasma, sicut & species visibilis rem extra animam & potentiam visiuam: ab intellectu habet æternitatem, à phantasmate verò nouitatem.

SED contra arguitur dupliciter primò. Impossibile est vt actio & perfectio æterni dependeat à temporali: sed phantasmata temporalia sunt, & quotidiè de nouo fiunt: ergo impossibile est vt species intellectuales quibus intellectus possibilis fit actu & operatur, à phantasmatibus dependeant. Secundò. Nihil recipit quod iam habet, cùm recipiens oporteat esse denudatum à recepto secundum Aristotel. species autem intellectuales ante intelligere meum vel tuum fuerunt in intellectu possibili, alioquin priores homines non intellexissent, ergo & cætera. Nec valet si dicatur quòd species prius receptæ in intellectu cessauerunt: intellectus enim non solùm recipit, sed etiam conseruat quæ recipit, quod patet, tum quia secundum Aristotel. in tertio de anima dicitur locus specierum, tum quia intellectus est virtus superior quàm sensus, & per consequens magis vnita: quod constat, quia vnus intellectus habet iudicium de diuersis generibus sensibilium quæ ad diuersas potentias sensitiuas pertinent: & sic cùm quædam potentiæ sensitiuæ recipiant tantùm, vt sensus scilicet exterior, quædam autem retineant, vt imaginatio, ipse intellectus & recipit & retinet recepta: tum quia cùm vanum sit in rebus naturalibus dicere, vt id ad quod per motum peruenitur, non permaneat, sed statim esse desinat, cùm oporteat motum ad quietem terminari, multò minus potest dici quòd receptum in intellectu possibili non conseruetur. Confirmatur hæc principalis ratio. Primò, quia si intellectus possibilis non recipit de nouo aliquas species intellectuales, quia iam recepit à phantasmatibus eorum qui fuerunt ante nos, sequitur quòd nunquam aliquas species à phantasmatibus recipiat: & sic frustra ponitur à philosopho intellectus agens, vt phantasmata faciat intelligibilia in actu: patet consequentia, quia pari ratione à nullorum phantasmatibus recipit quos alii præcesserunt: quoslibet autem aliqui alii præcesserunt, si mundus (vt ponunt) est æternus. Confirmatur secundò: quia sequitur intellectum non indigere phantasmatibus ad intelligendum: & sic neque nos sensu & phantasmate indigebimus ad intelligendum, cùm per intellectum possibilem intelligamus: quod est falsum, & contra Aristotelis scientiam. Si autem negetur consequentia, quia eadem ratione sequeretur etiam si intellectus possibiles essent plures in diuersis, quòd non indigeremus phantasmate ad considerandum ea quorum species intelligibiles sunt in intellectu conseruatæ, quod est contra Arist. dicentem quòd nequaquam sine phantasmate intelligit anima: ista obiuatio conueniens non est, quia phantasma ante speciem intelligibilem se habet ad intellectum possibilem vt obiectum mouens: & eo indiget intellectus vt ab eo accipiat speciem intelligibilem, sed post speciem receptam indiget eo quasi instrumento siue fundamento suæ speciei, quia cùm intellectus possibilis, id est, anima intellectiua sit forma corporis secundum naturam, operetur quæ sicut & vnumquodque aliud secundum modum suæ naturæ, immaterialia quidem intelligit, sed ea in aliquo materialia inspicit, id est, vniuersalia in singulari materiali cognoscit: vnde tunc se habet intellectus ad phantasma per modum causæ efficientis, inquantum secundum imperium intellectus formatur imago phantasma conueniens tali speciei. Consequentia ergo facta intelligitur de indigentia phantasmatis ante acceptionem speciei, quia si intellectus possibilis semper habuisset species, nunquam compararetur ad phantasmata, sicut recipiens ad obiectum motiuum.

CIRCA illam propositionem. Intellectus intelligit immaterialia, sed inspicit ea in aliquo materiali: dubium duplex occurrit. Primum est, quia ex hoc sequitur quòd intellectus noster directè intelligat singularia. Nihil enim videtur in re non visa, ergo si non videt immaterialia siue vniuersalia nisi in materiali particulari, sequitur quòd videndo vniuersale, simul etiam videat singulare, & sic singulare directè cognoscetur: quod est manifestè contra San. Thom. doctr. Secundum est, quia San. Thom. prima q. 12. art. 4. & q. 85. 2. inquit quòd per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quæ quidem habent esse in materia individuali, non tamen secundum quòd sunt in materia individuali, sed secundum quòd abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Tunc sic arguitur, cognoscitur vniuersale per abstractionem à materia, ergo non inspicitur in materia, vt hic dicitur. Dubitatur quoque circa rationem dictæ propositionis dupliciter. Primò, quia si dicirco intellectus inspicit immaterialia in re materiali, quia est forma corporis, eò quòd operetur secundum modum suæ naturæ, sequetur quòd intelligere sit per organum materiale, arguendo similiter. Vnumquodque operatur secundum modum suæ naturæ, sed intellectus secundum suam naturam est forma corporis, ergo & per corpus intelliget. Secundò, quia transitur à modo cognitionis vt egreditur ab intelligente, ad modum obiecti cogniti vt cognitum est: & sic committitur fallacia figuræ dictionis.

Quomodo intellectus inspicit immaterialia in aliquo materiali & singulari.

PRO solutione primi dubii considerandum quòd cùm potentiæ tam sensitiuæ quàm intellectiuæ in essentia animæ radicentur, anima est primi principium non solùm intelligendi, sed etiam sentiendi: & vlterius cùm pars intellectiua sit superior pars animæ, natæque sint potentiæ sensitiuæ obedire parti rationali, potest pars intellectiua potentias sensitiuas ad earum operationes mouere secundum quòd congruit operationi intellectiuæ, sicut motiuum potentia visiua & oculus ad videndum totum aliquod lignū, & totum lapidem, totumque sortem, atque eorum partes, vt in ipsa re singulari videat anima omne totum esse maius sua parte, & sic simul anima cognoscit aliquod singulare per sensum, & vniuersale per intellectum, sicut ex eo quòd per sensum videt aliquem à se ipso moueri, statim cognoscit per intellectum illud esse subsstantiam viuentem: & sic dicitur in motu videre vitam. Hoc ergo modo dicitur anima intellectiua cognoscere immaterialia siue vniuersalia in re materiali & singulari, non quia simul intellectus videat singulare, & in ipso singulari videat naturam vniuersalem, sicut figura hominis videtur in speculo, sed quia per phantasma ad imperium intellectus formatum imaginatio cognoscit singulare cuius illud phantasma est repræsentatiuum, & simul per speciem intelligibilem relucentem in illo phantasmate, sicut exemplar in exemplato siue imagine intellectus naturam vniuersalem cognoscit, & sic eadem anima intellectiua quæ hic nomine intellectus vocat San. Thom. non autem ead. potentia cognoscit immateriale & vniuersale in re materiali & singulari. Quòd autem iste sit sensus huius propositionis, apparet ex San. Thom. prima par. q. 84. art. 7. vbi ostendens quomodo intellectus indigeat phantasmate etiā post speciem, argumentatur sic. Si non requireretur ad actum intellectus, actus ali cuius potentiæ vtentis organo corporali, nullo modo impediretur in suo actu per læsionem alicuius organi corporalis: sed videmus hoc esse falsum: ergo manifestum est quòd ad hoc vt intellectus actu intelligat, non solùm accipiendo scientiam de nouo, sed etiam vtendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis & cæterarum virtutum: similiter hoc loco inquit, quòd post speciem receptam secundum imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conueniens speciei intelligibili in quo resplendet, sicut exemplar in exemplato siue in imagine. Ex quibus patet eum velle simul cum actu intellectus concurrere actum imaginationis, & sic animam inspicere immateriale in re materiali. Vnde ad argumentum negatur consequentia: ad cuius probationem dicitur, quòd licet non possit videri aliquid in re non visa, non tamen oportet vt per eandem potentiam videatur vtrunque, sed sufficit quòd eadem anima vtrunque diuersis potentiis videat, sicut vitā videt in motu eius quod à seipso mouetur, videndo motum oculo corporali, & vitam potentia intellectiua.

Quomodo intelligitur quòd vniuersalia operatur secundū modum suæ naturæ.

ADVERTENDVM autem, q. speciem intelligibilem resplendere in phantasmate sicut exemplar in imagine, est ipsam speciem per phantasma aliquo modo reduci in actum per fectæ cognitionis ex parte obiecti per ipsam repræsentati: sicut enim Hercules dicitur in sua imagine resplendere, inquantum imago visa ducit hominem in Herculis cognitionem, eò quòd potentia interior excitatur ad Herculis inspectionē aut imaginationē: ita dicitur resplendere species in phantasmate causato per imperium intellectus secundū quandam conformitatem ad speciem, inquantū per id quod animę per phantasma repræsentatur, excitatur anima ad cognitionem actualē eius quod per speciem intelligibilē repræsentatur, & hoc propter quandam conuenientiam phantasmatis ad speciē intelligibilē, dum per vtrunque eadem natura repræsentatur, sed per phantasma particulariter, per speciem autem vniuersaliter.

Ad secundum obiectionem dicitur quòd inspicere in singulari naturā vniuersalem, quod est inspicere immateriale in aliquo materiali, dupliciter potest esse: vno modo quòd cognoscatur natura secundum esse quod habet in re singulari, ita quòd esse singulare ipsius naturæ sit per intellectum cognitū. Alio modo non quòd cognoscatur natura secundum esse singulare, sed quia ipsa natura quæ est in re singulari, cognoscitur in re singulari, eius tamen singularitate non considerata: sicut dulcedinem pomi coniunctam albedini percipit gustus non percepta albedine. Primo modo cognoscere naturam in singulari non est cognoscere ipsam per abstractionem à singularibus, sed vr limitatam principiis individuantibus: & sic pertinet ad potentiam sensitiuam, vt dicitur prima quæst. 12. artic. quarto. Secundo autem modo ipsam cognoscere, est ipsam per abstractionem à principiis individuantibus secundū primam intellectus operationem apprehendere: propositio ergo San. Thomæ intelligenda est hoc secundo modo, nō autem primo modo: vnde consequentia assumpta falsa est: stat enim simul quòd vniuersale cognoscatur per abstractionem à materia individuali, & tamen in tali materia cognoscatur, inquantum anima per intellectum in re singulari apprehendit naturam speciei, non consideratis eius conditionibus individualibus quibus est coniuncta, licet per sensum illas conditiones aliquo modo apprehendat.

Quomodo

Quantum ad aliud dubium circa rationem propositionis assumptæ, considerandum quòd quum operatio sit quasi medium quoddam inter operantem & obiectum operationis, vtpote ab agente prouenies, & ad obiectum terminata, duplex modus in ipsa intelligi potest, vnus secundum quòd egreditur ab agente, alius, secundum quòd ad obiectum terminatur: primus proportionatur modo operantis non simpliciter quantum ad modum essendi naturæ, sed quantum ad principium quo proximè operationem elicit: quia si illud principium sit in organo corporali, & operatio fiet mediante organo corporali: si autem non sit in organo corporali, neque ipsa operatio mediante corporali organo producetur. Secundus autem modus proportionatur simpliciter modo essendi subsstantiæ operantis, modo dico essendi nō speciali, sed generali, quia secundum conditionem subsstantiæ operantis oportet sibi obiectum connaturale respondere: non enim aliquid potest sua operatione naturaliter attingere aliquod quod sit superioris ordinis, sicut inferiora corpora non possunt transmutare corpora cælestia, licet oculus corporalis illa videre possit: quia vt transmutabilia sunt, ad superiorem ordinem pertinent, & habent materiam alterius rationis à materia horum inferiorum, vt visibilia autem, non sunt superioris ordinis, quum in obiecto visus cum corporibus inferioribus contenientiam habeant. Vnde quum anima intellectiua sit forma habens esse in materia, non potest sua intellectione attingere naturaliter nisi ea quæ habent esse in materia, vt eorum essentias videat, quāuis possit aliqualiter eleuari in cognitionem imperfectam subsstantiarum separatarum ex rerum materialium consideratione: & sicut anima est in materia, ita intellectionem oportet ad naturas vniuersales attingere vt in materia sunt, iuxta sensum prius expositum. Propositio ergo Sancti Thomæ in vtroque sensu vera est, quia vnaquæque subsstantia operatur secundum modum suæ naturæ & quantum ad modum naturæ, vt est principiū elicitiuum operationis, inquantum operatio egreditur ab operante: & quantum ad modum naturæ simpliciter, inquantum operatio ad obiectum terminatur.

Sed licet vtroque modo vera sit, tamen illam accipit Sanctus Thomas hoc loco secundo modo, scilicet quantum ad modum essendi naturæ simpliciter, & quantum ad operationem vt terminatur ad obiectum: vnde sensus propositionis est quòd vnumquodque sua operatione attingit tanquam naturale obiectum id quod eum modo essendi ipsius operantis conuenientiam habet, & vt illum essendi modum habet, non quidem vt ille modus essendi sit terminus operationis, sed vt sit conditio obiecti sine qua non terminat operationem.

Ad primam ergo obiectionem dicitur primò, quòd non arguitur contra intentum, quia loquitur Sanct. Thom. de operatione vt terminatur ad obiectum, non autem vt egreditur ab operante, licet & sic aliquo modo habeat veritatem: obiectio autē procedit de modo operationis vt egreditur ab operante.

Dicitur secundò loquendo de operatione vt ab operante egreditur, quòd si obiectio procedat contra sensum propositionis declaratum, minor est falsa: non enim anima vt principium elicitiuum operationis est in materia, quantum scilicet ad potentiam qua intellectionem producit, cum intelligere sibi conueniat vt excedit capacitatem materiæ, & vt habet potentiam à materiali organo separatam, licet secundum subsstantiam absolutè acceptam sit forma in materia.

Ad secundam, patet ex dictis, quòd nulla committitur fallacia, quia tam in antecedente quàm in consequente sumitur operationis modus vt ad obiectum terminatur.

Octauo principaliter arguitur, & primò adducitur ratio, secundò in capite sequenti ponitur Auic. solutio. Arguitur autem sic, si vnus sit omnium intellectus, sequitur quòd quilibet nostrum intelliget omnia quæ sunt vel fuerunt à quibuscunque intellecta: hoc patet esse falsum, ergo &c. Probatur consequentia, quia posito intellectu possibili vno & æterno, oportet in ipso esse iam receptas omnes species intelligibiles eorum quæ à quibuscunque hominibus sunt scita vel fuerunt: quilibet autem nostrum per intellectum possibilem intelligit, imo intelligere nostrum est intelligere intellectus possibilis. Si dicatur (vt inquit Com.) quòd illud non sequitur, quia non sunt eadem phantasmata apud omnes, nec eodem modo disposita, nos autem non intelligimus per intellectum possibilem nisi secundum quòd nobis per nostra phantasmata continuatur (nam si etiam intellectus possibilis non est vnus, non intelligimus ea quorum species sunt in intellectu, nisi adsint phantasmata ad hoc disposita) contra arguitur, quia si in intellectu possibili sint species omnīū scientiarum, necessitas phantasmatum ad intellectum possibilem est sicut illius qui habet scientiam ad considerandum secundum scientiam illam, quod etiam sine phantasmatibus non posset, sed intellectus factus in actu per speciem, potest agere per seipsum, vt dicitur tertiò de anima, & octauo physicorum. tex. 32. & non impeditur per phantasmata, cùm in possessate nostra sit formare phantasmata accommodata considerationi quam volumus, nisi adsit impedimentum ex parte organi cuius est phantasma, ergo cū quilibet homo intelligat per intellectum possibilem reductum in actum per species intelligibiles, quilibet homo poterit considerare cùm voluerit scita omnium scientiarū, scilicet diuisim, non autem simul: poterit enim & hæc scita considerare, & illa sicut sibi placuerit: & sic nullus indigeret doctore ad quærendum scientiam. Vnde remanet idem inconueniens quod prius.

De opinione Auic. qui posuit formas intelligibiles non conseruari in intellectu possibili. Cap. 74.

Idem p. p. q. 79. art. 6.

PRædictis autem rationibus obuiare videntibus quæ Auic. ponit. Dicit enim in suo lib. de anima, quòd in intellectu possibili non remanent species intelligibiles nisi quandiu actu intelliguntur. Quod quidem ex hoc probare nititur: quia quandiu formæ apprehensæ manent in potentia apprehensiua, actu apprehenduntur: ex hoc enim fit sensus in actu: & similiter intellectus in actu est intellectum in actu: vnde videtur quòd quandocunque sensus vel intellectus est factus vnum cum sensato vel intellecto, secundum hoc quòd habet formam ipsius, fit apprehensio in actu per sensum, vel per intellectum. Vires autem quæ conseruant formas non apprehensas in actu, dicit non esse vires apprehensiuas, sed thesauros virtutum apprehensiuarum: sicut imaginatio quæ est thesaurus formarum apprehensarum per sensum: & memoria secundum ipsum quę est secundus thesaurus intentionum apprehensarum absque sensu: sicut cùm ouis apprehendit inimicitiam lupi. hoc autem cōtingit huiusmodi virtutibus, quòd conseruant formas nō apprehensas actu inquantum habent quædā organa corporea in quibus recipiuntur formæ receptione propinqua apprehensioni, & propter hoc virtus apprehensiua conuertens se ad huiusmodi thesauros, apprehendit in actu: cōstat autem quòd intellectus possibilis est virtus apprehensiua, & quòd non habet organum corporeū: vnde concludit quòd impossibile est quòd species intelligibiles conseruentur in intellectu possibili nisi quādiu intelligit actu. Oportet ergo quòd vel ipsæ species intelligibiles conseruentur in aliquo organo corporeo: siue in aliqua virtute habente organum corporeum; vel oportet quòd formæ intelligibiles sint per se existentes, ad quas comparetur intellectus possibilis no ster sicut speculum ad res quæ videntur in speculo: vel oportet quòd species intelligibiles fluant in intellectum possibilem de nouo ab aliquo agente separato quando cunque actu intelligit. Primum autem horum trium est impossibile; quia formæ existentes in potentijs vten tibus organis corporalibus sunt intelligibiles in potentia tantum. Secundum autem est opinio Platonis, quam reprobat Aristot. in metaph. vnde concludit tertium, quòd quandocūque intelligimus actu, fluunt species intelligibiles in intellectum possibilem nostrum ab intellectu agente, quem ponit ipse quandā subsstantiam separatam. Si verò aliquis obijciat contra eum: quòd tunc non est differētia inter hominem cùm primò addiscit, & cùm postmodum vult considerare in actu quæ prius didicit: respondet quòd addiscere nihil aliud est quàm acquirere perfectam habitudinem coniungendi se intelligentiæ agenti ad recipiendum ab eo formam intelligibilem; & ideo ante addiscere est nuda potentia in homine ad talem receptionem; addiscere verò est sicut potentia adaptata. Videtur etiam huic opinioni consonare; quod Arist. in lib. de memoria ostendit, memoriam non esse in parte intellectiua: sed in parte animæ sensitiua; ex quo videtur quòd conseruatio specierum intelligibilium non pertineat ad partem intellectiuam. Sed si diligenter consideretur hæc positio quantū ad originē parum aut nihil differt à positione Platonis: posuit enim Plato formas intelligibiles esse quasdam subsstantias separatas à quibus scientia fluebat in animas nostras: hic autem ponit ab vna subsstātia separata quæ est intellectus agens secundum ipsum, scientiam in animas nostras fluere: non autem differt quantum ad modum acquirendi scientiam; vtrum ab vna vel pluribus subsstantijs separatis nostra causetur scientia: vtrobique enim sequetur quòd scientia nostra non causetur à sensibilibus: cuius contrarium apparet per hoc quòd qui caret aliquo sensu, caret scientia sensibilium quę cognoscuntur per sensum illum. Diceretur autem quòd per hoc quòd intellectus possibilis inspicit singularia quæ sunt in imaginatione, illustratur lucē intellectus agentis ad cognoscendū vniuersale: & quod actiones virium inferiorum, scilicet imaginationis & memoratiuę & cogitatiuæ sunt aptantes animam ad recipiēdam emanationem intelligentiæ agentis: est nouū. Videmus enim quòd anima nostra tātò magis disponitur ad recipiendum à subsstantijs separatis, quantò magis à corporalibus & sensil i ibus remouetur: per recessum enim ab eo quod infrà est, acceditur ad id quod suprà est: nō igitur est verisimile q. per hoc q. anima respicit ad phātasmata corporalia, quòd disponatur ad recipiendam influentiam intelligentiæ separatæ. Plato autem radicem suæ positionis melius est prosecutus: posuit enim quòd sensibilia non sunt disponentia animam ad recipiendum influentiam formarum separatarum, sed solū expergescentia intellectum ad considerandum ea quorum scientiam habebat ab exteriori causatā: ponebat enim quòd à principio à formis separatis causabatur scientia in animabus nostris omnium scibilium: vnde addiscere dixit esse quoddam reminisci: & hoc necessārium est secundum eius positionem: nā cùm subsstantiæ separatæ sint immo-

Improbatio præcedentis positionis.

Universidad de Deusto
Biblioteca

immobiles, & semper eodem modo se habentes: semper ab eis resplendet sciẽtia rerum in anima nostra, quę est eius capax. Amplius, quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Esse autem intellectus possibilis est magis firmum, quàm esse materiæ corporalis. Cùm igitur formæ fluentes in materiam corporalem ab intelligentia agente, secundum ipsum conseruentur in ea, multò magis conseruẽtur in intellectu possibili. Adhuc, cognitio intellectiua est perfectior sensitiua: si igitur in sentitiua cognitione est aliquid conseruans apprehensa, multò fortius hoc erit in cognitione intellectiua. Item, videmus quòd diuersa quæ in inferiori ordine potentiarum pertinent ad diuersas potentias, in superiori ordine pertinent ad vnum: sicut sensus communis apprehendit sensata omnium sensuum propriorum: appręhendere igitur & conseruare quæ in parte animæ sensitiuæ pertinent ad diuersas potentias, oportet quòd in suprema potentia scilicet intellectu vniantur. Prætereà, intelligentia agens secundum ipsum influit omnes scientias: si igitur addiscere nihil est aliud quàm aptari vt vniatur intelligentiæ agenti, qui addiscit vnam scientiam, non magis addiscit illam quàm aliam, quod patet esse falsum: patet etiam quòd hæc opinio est contra sententiam Aristotelis, qui dicit in tertio de anima, quòd intellectus possibilis est locus specierũ: quod nihil aliud est dicere quàm ipsum esse thesaurum intelligibilium specierum, vt verbis Auicen. vtamur.

Item, postea subiungit quòd quando intellectus possibilis acquirit sciẽtiam, est potens operari per seipsum, licet non actu intelligat: non igitur indiget influentia
Tex.cõ. 82. alicuius superioris agentis. Dicit etiam in octauo physicorum, quòd ante addiscere est homo in potentia essentiali ad scientiam: & ideo indiget motore per quem reducatur in actum: non autem postquam iam didicit, indiget per se motore: ergo non indiget influentia in-
Tex.cõ.89. tellectus agentis. Dicit etiam in tertio de anima, quòd phantasmata se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum: vnde patet quòd species intelligibiles sunt in intellectu possibili à phantasmatibus, &
Ad rationes in contrarium. non à substantia separata. Rationes autem quæ videntur in contrarium esse, non est difficile soluere. Intellectus enim possibilis est in actu perfecto secundum species intelligibiles, cùm cõsiderat actu: cùm verò non considerat actu, non est in actu perfecto secundum illas species: sed se habet medio modo inter potentiam &
Tex.cõ.8. actum. Et hoc est quod Aristoteles dicit in tertio de anima, quòd cùm hæc pars scilicet intellectus possibilis, vnaquæque sciat, sciens dicitur secundum actum: hoc autem accidit cùm possit operari per seipsum: est quidem & tunc potentia simile quodammodo, non tamen similiter est ante addiscere aut inuenire. Memoria verò in parte sensitiua ponitur, quia est alicuius prout cadit sub determinato tempore: non enim est nisi præteriti: & ideo cùm non abstrahatur à singularibus conditionibus, non pertinet ad partem intellectiuam quæ est vniuersalium: sed per hoc non excluditur quin intellectus possibilis sit conseruatiuus intelligibilium, quæ abstrahuntur ab omnibus conditionibus particularibus.

Super cap. 74.

QVia ad præcedentes rationes posset quispiam ex Auicen. positione respondere, ideo de ipsa Auicen. positione disputat in hoc capite San. Thomas. Circa hoc autem tria facit. Primò eius positionem cum suis fundamentis narrat: secundò eam improbat: tertiò ad eius fundamenta respondet. Quantum ad primum dicit primò Auicen. in suo libro de anima, quòd in intellectu non remanent species intelligibiles in actu nisi quandiu intelliguntur: probatur autem tali ratione. Quandiu formæ appręhensæ manent in potentia appręhensiua, actu appręhenduntur: ergo cùm non appręhenduntur, non manent in ipsa. antecedens probatur, quia ex hoc quòd actu appręhenduntur, sensus in actu fit sensatum in actu, & intellectus in actu est intellectum in actu. Dicit secundò, quòd vires quæ conseruant formas non appręhensas in actu, differunt ab intellectu in duobus, quia istæ non sunt appręhensiuæ, sed thesauri virtutum appręhensiuarum, sicut imaginatio est thesaurus formarum appręhensarum per sensum, & memoria secundum ipsum est thesaurus formarum appręhensarum absque sensu, sicut cùm ouis inuenit agnum appręhendit lupi. Item habent organa corporea in quibus recipiuntur formæ receptione propinqua appręhensioni: & sic virtus appręhensiua appręhẽdit in actu dum se ad huiusmodi thesauros cõuertit: intellectus autẽ est virtus appręhensiua, & non habet organum corporeum. Dicit tertiò q; quandocunq; intelligimus actu, fluunt species intellectuales in intellectum possibilem nostrum ab intellectu agente, quem ipse quandam substantiam separatam ponit: hoc autem ostendit, quia nõ possumus dicere quòd species quibus actu intelligimus, conseruentur in organo corporali siue in virtute habente organum, quia tales formæ sunt intelligibiles in potentia tantùm: nec etiam quòd sint per se subsistentes ad quas comparetur intellectus noster sicut speculum ad res quæ videntur in speculo, quia hæc est opinio Platonis ab Aristotele reprobata: relinquitur ergo vt fluant in intellectum ab aliquo agẽte separato. Dicit quartò, quòd differentia est inter hominem cùm primo addiscit, & cùm postmodum vult considerare quæ prius didicit: quia cùm addiscere nihil aliud sit quàm acquirere perfectam habitudinem coniungendi se intelligentiæ agenti ad recipiendum ab ea formam intelligibilem, ante addiscere est in homine nuda potentia ad talem receptionem formæ: post addiscere verò est sicut potentia disposita & adaptata. Potest hæc opinio confirmari, quia Aristoteles in libro de memoria & remiscentia, ostendit memoriam nõ esse in parte intellectiua, sed in parte sensitiua: & sic videtur quòd conseruare species intelligibiles ad partem intellectiuam non pertineat.

PRO hac Auicen. opinione adhærendum ex iis quæ habentur ab ipso in quinta parte sexti naturalium, quòd comparatio intelligentiæ dantis formas intelligibiles ad animas nostras, est sicut coparatio solis ad visus nostros: & ideo sicut luce solis videtur in actu quod prius in actu non videbatur: ita intelligentia animas nostras de potentia in actum educit per illustrationem factam in intelligibilibus, vt actu intelligat quod prius actu non intelligebat: & sicut non videt visus noster nisi ad solis præsentiam à quo lumen effluit, aut ad præsentiam alterius lucidi vicem eius gerentis, ita non intelligimus actu nisi dum species intelligibiles effluunt ab intelligentia in intellectum possibilem, non effluit autem forma ab intelligentia in intellectum possibilem nisi in nobis fuerit potentia præparata ad eius susceptionem, per quam præparationem sic habilis ad coniunctionem eius intelligentia agẽte: & quia hoc fit per actum addiscendi: ideo inquit quòd post addiscere est in homine potentia adaptata ad receptionem formæ intelligibilis.

Quantum ad secundum, arguitur contra hanc positionem multipliciter. Primò, quia ex hac opinione, sicut ex opinione Platonis, sequitur quòd sciẽtia nostra non causetur ex sensibilibus: hoc autem falsum esse apparet hoc signo, quòd qui caret aliquo sensu, caret scientia sensibilium quæ per illum sensum cognoscuntur: ergo, &c. Si dicatur quòd aliquio modo ex sensibilibus dependet, quia per hoc quòd intellectus possibilis inspicit singularia quæ sunt in imaginatione, illustratur lucè intellectus agentis ad cognoscendum vniuersale: & quia actiones imaginationis memoratiuæ, & cogitatiuæ aptãt animam ad recipiendum emanationem intelligentiæ: hoc est nouum, & verisimile nõ videtur, quia videmus quòd anima nostra tantò magis disponitur ad recipiẽdum à substantiis separatis, quantò magis à sensibilibus & corporalibus remouetur: per recessum enim ab eo quod est infrà, acceditur ad id quod est suprà. Ex hoc corollarie sequitur quòd Plato radicem suæ positionis melius est prosecutus, qui posuit sensibilia esse solum excitantia intellectum ad consideration eorum quorum scientiam habebat ab exteriori causatam, non autem esse disponentia animam ad recipiendum influentiam formarum separatarum. Cùm enim substantiæ separatæ sint immobiles, & semper eodem modo se habentes, semper secundum eum ab eis resplendet scientia rerum in anima nostra.

ADVERTE quòd aliter loquendum est de anima nostra si ponamus eam virtute intellectus agentis in ipsa existentis à sensibilibus scientiam accipere, & aliter si dicamus eam scientiam ab intelligentia abstracta per illuminationem intellectus accipere, vt Plato voluit & Auicenna. Cùm enim anima nostra media sit inter intelligentias abstractas & sensibilia, vtpote existẽs supra ordinem sensibilium, inquantum non comprehenditur à materia, vt sit penius est ostensum, & existens infra ordinem intelligentiarum, inquantum est forma corporis, licet ad illum ordinem accedat inquantum est immaterialis, quantò magis accedit ad vnum illorum extremorum, oportet vt tantò magis ab altero recedat. & ideo per hoc quòd accedit ad sensibilia, sua operatione ad illa se conuertens, magis elongatur ab intelligentia vt sit minus apta eius influentiam recipere: propterea bene inquit sanctus Thomas non esse verisimile, quòd per hoc quòd intellectus inspicit singularia quæ sunt in imaginatione, illustretur illuminatione intelligentiæ separatæ ad cognitionem vniuersalis, cùm oppositum in anima nostra videamus: non enim trahitur anima ad participationem superioris ordinis nisi per eliguationem ab inferiori ordine: sed si ponamus animam à sensibilibus virtute intellectus agentis scientiam accipere, in acceptione scientiæ non trahitur anima ad participationem superioris ordinis, cùm intellectus agens sit eiusdem ordinis cum intellectu possibili, eò quòd vterque sit potentia immaterialis in essentia duntaxat animæ radicata, & comparetur intellectus agens ad possibilem, sicut proprius agens ad proprium passiuum, quod in agendo in intellectum possibilem vtitur tanquam instrumento ministerio phantasmatis, vtpote de eius actiua potentia speciem educens intelligibilem: ideo per hoc quòd anima appręhendit singularia, & inspicit ea in phantasmatibus non impeditur neque retrahitur à perceptione scientiæ, sed magis iuuatur, inquantum sensibilia in tali esse ponit, vt sint apta illustrationem intellectus agentis incipere, & cum ipso in intellectum possibilem speciem intelligibilem imprimere. Et per hunc modum accipiendi scientiam quem posuit Aristoteles saluatur necessitas vnionis animæ nostræ ad corpus, quæ secundum positionem Platonis & Auicennæ saluari non potest, vt ostendit Sanctus Thomas prima quæst. 84. articulo quarto.

Secundò contra prædictam positionem arguitur. Esse intellectus possibilis est magis firmum quàm esse materiæ corporalis, ergo cùm formę fluentes in materiam corporalem ab intelligentia conseruentur in ea, multo magis conseruantur in intellectu possibili. patet consequentia, quia quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis.

ADVERTE, quòd esse intellectus possibilis dicitur magis firmũ quàm esse materiæ, non quia materia corrumpatur, non autem intellectus possibilis, cùm verumque illorum incorruptibile sit: sed quia materia secundũ situm essentiam & naturam est principium variationis & transmutationis, non autem intellectus.

ATTENDENDVM etiam quòd Auic. sicut posuit intelligentiam separatam in animas nostras per actus virium sensitiuarum dispositas & præparatas causare scientiam, ita posuit ab intelligentia quam datorem formarum appellat (vt dicitur potentia quæst. 6. art. tertio) causare formas substantiales in materiam per agentia naturalia ad susceptionem formarum dispositam;

sitam: & ideo in hac ratione accipit San. Thom. ex ipsa positione Auic. quòd formæ fluentes ab intelligentia in materiam corporalem conseruentur in ea scilicet etiam si actu non operentur.

Tertiò. In sensitiua cognitione est aliquid conseruans appræhensa: ergo multò fortius in cognitione intellectiua, quum sit perfectior.

ADVERTENDVM quòd contenienter ex maiori perfectione cognitionis intellectiuæ supra sensitiuam arguit San. Tho. in parte intellectiua speciem conseruari: nobilior enim cognitio maiorem nobilitatem potentiæ arguit: & ideo si cognitio intellectiua nobilior est cognitione sensitiua, consequens est vt potentia intellectiua sit nobilior sensitiua: cùm ergo ad nobilitatem & perfectionem potentiæ contineat q; actu habeat formam per quam operari possit, si hoc attribuitur potentiæ sensitiuæ dum ponitur in ipsa aliquid conseruans appræhensa, multò magis hoc intellectiuæ parti est attribuendum. Quartò, Diuersa quæ in inferiori ordine potentiarum pertinent ad diuersas potentias, in superiori ordine pertinent ad vnum, vt patet de sensu communi respectu sensatorum: sed appræhendere & conseruare in parte sensitiua pertinet ad diuersas potentias, ergo in intellectiua vniuntur.

ADVERTE, quòd ista ratio destruit fundamentum positionis Auicen. Ipse enim (vt ex superioribus patet) voluit quòd alia potentia sensitiua esset appræhensiua, & alia esset conseruatiua inquantum est in organo corporali: & ideo quia intellectus est virtus appræhensiua, & corporeum organum non habet, sibi non conuenit conseruare: per hanc autem rationem ostenditur, q; licet in parte sensitiua alia ponatur potentia appræhensiua, & alia conseruatiua, in intellectu tamen oportet vnam & eandem esse, cui vtrumque conueniat, & sic fundamentum illud Auicen. nullum est. Quintò, & est contra quartum dictum Auicen. Si addiscere nihil aliud sit quàm homĩnẽ aptari, vt vniatur intelligentiæ agenti, qui addiscit vnam scientiam, non magis addiscit illam quàm aliam, quia secundum ipsum intelligentia agens omnes influit scientias: hoc autem constat esse falsum, ergo &c. Vltimo arguitur, quia hæc opinio est contra mentem Arist. qui tertio de anima inquit intellectum esse locum specierum, quod nihil aliud est dictum quàm ipsum esse thesaurum illarum, vt verbis Auicen. vtamur. Item quòd quando intellectus possibilis acquirit scientiam, est potens operari per seipsum, licet actu non intelligat. Item 8. physicorum tex. 32. quòd ante addiscere homo indiget motore per quem reducatur in actum, non autem post, & sic apud Arist. remanent species in intellectu, dato quòd non intelligat actu. Quod etiam non sint in intellectu à subsistantia separata secundum Arist. patet, quia tertio de anima, tex. trigesimonono dicit quòd phantasmata se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, constat autem quòd sensibilia causant species in sensum, ergo oportet vt & phantasmata causent species in intellectum, & non intelligibilia separata. Quantum ad tertium respõdetur ad duas rationes adductas pro opinione Auicen. Ad primam cùm arguebatur quia quandiu formæ appræhensæ manent in potentia appræhensiua, actu appræhenduntur: respondetur quòd istud est falsum, sunt enim quandoque in actu præfecto in intellectu, & hoc est quando actu considerat intellectus, quandoque verò sunt in actu imperfecto medio modo, scilicet inter potentiam & actum: & hoc est quando intellectus actu non considerat. Confirmatur ista responsio ex verbis Arist. tertio de anima tex. 8. vbi ponit quòd intellectus habens scientiam est quidem sciens actu & potest per seipsum operari, sed tamen est aliquo modo in potentia, licet non sicut antè addiscere vel inuenire.

ATTENDENDVM, quòd quia vidit Auice. apud Arist. non oportere alia ratione ponere species in sensu & intellectu, nisi vt sensus in actu sit sensatum in actu, & intellectus in actu sit res intellecta in actu per ipsam speciem, putabat autem sensatum dici in actu, cùm actualiter sentitur, & intellectum esse actu cum actu intelligitur: ideo cõcludebat quòd sensus in actu est sensatum ipsum cùm sensatum actu sentitur: & similiter quòd intellectus est idem cum re intellecta cùm actu consideratur: & quia nõ sentitur res nisi per actum sensus, & res non intelligitur nisi per actum intellectus: ideo sequebatur quòd intellectus non sit in actu per speciem intellectualem nisi cùm per ipsam actu intelligit: neque sensus per speciem sensibilem: nisi cũ per ipsam sensibile sentit & cognoscit actu: & sic cessante actu cognitionis cùm secundum ipsum desineret potentia appræhensiua esse vnum cũ re appræhensa, desinebant species intellectuales informare intellectum. Sed ex responsione quam hic ponit San. Tho. de mente Arist. habetur quòd Auicen. deceptus est, quia nesciuit distinguere de esse in actu perfecto, & de esse in actu imperfecto & habituali: sensatum enim & intellectum cùm actu percipiuntur, sunt in actu perfecto, & sunt vnum perfectè secundum esse cognoscibile cũ sensu in actu & intellectu in actu, quæ tunc sunt & ipsa in actu perfecto, quando autẽ non percipiuntur actu, sed habent species in sensu & intellectu, tunc sunt in actu cognoscibili imperfecto, cui sensus & intellectus sunt in actu imperfecto, & sic sunt vnum imperfectè cũ sensu in actu, & intellectu in actu. Ad secun-
Quomodo memoria sit in parte intellectiua. dum cùm adducebatur authoritas Arist. dicentis memoriam non esse in parte intellectiua, respondetur negando consequentiam. licet enim memoria qę non est nisi præteriti vt præteriti est, & per consequens non abstrahit à particularibus conditionibus, sit tantùm in parte sensitiua non autem in intellectiua quæ est vniuersalium, non tamen excluditur quin intellectus sit conseruatiuus specierum intelligibilium quæ abstrahunt ab omnibus conditionibus particularibus.

ADVERTENDVM ex doctrina San. Tho. prima parte quæst. 79. art. 6. quòd memoria dupliciter accipi potest, vno modo pro vi conseruatiua specierum duntaxat, & sic inuenitur in parte intellectiua, & non distinguitur ab intellectu realiter, sed ipse intellectus vt conseruatiuus specierum intellectualium dicitur memoria, alio modo vt est præteriti vt præteritum est: & sic non est in parte intellectiua, intelligę vt dicitur prima parte ibidem secundũ. si præteritio se teneat per se ex parte obiecti, non autem si teneat se ex parte operationis: sic enim saluatur ratio memoriæ etiam in parte intellectiua inquantum intelligit se prius intellexisse, sed est in sensitiua tantùm quæ est apprehensiua particularium, & hanc distinctionem hic San. Thomas implicitè in fine responsionę ponit.

SED occurrit vnum dubium. In anima enim separata sunt tantùm vires partis intellectiuæ, & tamen anima separata est cognoscitiua præteriti vt præteriti est, aliàs (vt dicitur in quæstionibus de anima artic. 2.) non recordaretur eorum quæ gessit in vita, & sic periret conscientiæ vermis: ergo in parte intellectiua oportet ponere memoriam quæ est præteriti vt præteriti est.

AD hunc difficultatis euidentiam considerandum est, quòd cum præteritum vt præteritum dicat esse sub determinato tempore, dicat aliquid sub conditione particularis: & ideo idem iudicium est de anima quantum ad cognitionem præteriti vt præteritum est, & quantũ ad cognitionem particularium. Cùm autẽ duo sint genera singularium, scilicet singulare materiale, & singulare immateriale, singulare immateriale nõ excluditur à cognitione intellectiua, sed tãtùm singulare materiale, vt inquit S. Tho. prima parte locò præallegato ad secundũ: ideo secundum modum animæ se habendi ad singulare materiale dum est coniuncta aut separata, erit intuẽtigandum quomodo sit aut non sit memoria in parte intellectiua. Sciendum ergo secundum doctrinam Sancti Thomæ, quòd anima coniuncta corpori, quia intelligit per species à particularibus materialibus abstractas quæ non repræsentant nisi naturam vniuersalem à materialibus abstractam, non potest directè intelligere singulare, sed intelligit ea tantùm reflexè, dum reflectitur supra suam operationem & principium operationis, atque super phantasma à quo species intelligibilis est causata, quæ tamen reflexio complẽri non potest absque adiunctione virtutis cogitatiuæ & imaginatiuæ quæ sunt potentiæ sensitiuæ: directè autem illa per sensitiuas potentias cognoscit inquantum in sensu recipitur similitudo repræsentatiua naturæ quantum ad conditiones individuales. Anima autem à corpore separata præter formas quas coniuncta corpori acquisiuit, habet etiam species à diuino lumine sibi influxas simules speciebus quæ sunt in mentibus angelicis, quæ sunt repræsentatiuæ non solùm naturæ vniuersalis, sed etiam singularium & conditionum particularium, & animæ illa singulis, sed etiam singularium & conditionum particularium, & animæ illa singularia duntaxat repræsentant, vt dicitur prima parte quæst. 89. artic. quarto, ad quæ habet aliquam determinatam habitudinem vel per præcedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per diuinam ordinationem: hæc enim omnia quodammodo reddunt animam dispositam ad formam intelligibilem vt repræsentet sibi hæc singularia, aut illa: & ideo per illas species anima separata non solùm directè vniuersalia cognoscere potest, sed etiam particularia. Ex quibus sequitur, quòd in anima coniuncta quantum ad partem intellectiuam nõ est memoria per quam cognoscatur præteritum vt præteritum est, quia species quæ est in intellectu, non repræsentat conditiones particulares, sed tantùm naturam vniuersalem: sed bene quantum ad partem sensitiuam est memoria talis, quia in illa recipitur species quæ est repræsentatiua rei singularis sub determinato loco, & determinato tempore. In anima autem separata est quidem virtus receptiua speciei quæ est repræsentatiua singularis sub determinato tempore præterito, qua species influxæ huiusmodi singularia sub conditionibus particularibus repræsentant, sed tamen intellectus ipse in quo sunt huiusmodi species repræsentatiuæ singularium prius cognitorum, non habet propriè rationem memoriæ secundum quòd philosophi de memoria locuti sunt, quia non habet species quibus in hac vita illa erant cognita sub aliqua temporis differentia, cùm nunquam illæ fuerint in intellectu, sed tantùm potentia partis sensitiuæ, vt est ostensum: memoria autem propriè accepta est potentia conseruatiua speciei quæ est repræsentatiua singularis sub conditionibus particularibus repræsentant, sed tamen intellectus ipse in quo sunt huiusmodi species repræsentatiuæ singularium prius cognitorum, non habet propriè rationem memoriæ secundum quòd philosophi de memoria locuti sunt, quia non habet species quibus in hac vita illa erant cognita sub aliqua temporis differentia, cùm nunquam illæ fuerint in intellectu, sed tantùm potentia partis sensitiuæ, vt est ostensum: memoria autem propriè accepta est potentia conseruatiua speciei quibus aliqua prius cognita sunt, & est cognoscitiua præteriti vt præteritum est, per species à sensibilibus acceptas, per quas illud cognitum fuit: si tamen accipatur memoria vt est cognoscitiua præteriti sub ratione præteriti per species influxas, non autem per species à sensibilibus acceptas, sic intellectus animæ separatæ, non autem animæ coniunctæ quæ huiusmodi species non habet, est memoria: per illas enim cognoscit quæ prius dum erat coniuncta, per potentias sensitiuas cognouerat: & fortasse postquam actu illa cognouit, aut etiam alia singularia, potest cessare illa actu cognoscere, & remanere in potentia habituali ad illa cognoscenda. Patet itaque primò quòd quantum ad potentiam quæ dicitur memoria distincta à potentia receptiua tantùm speciemm & non conseruatiua, non est memoria in parte intellectiua, sed tantùm in parte sensitiua, quia vt superius est ostensum, in parte intellectiua eadem potentia est receptiua & conseruatiua specierum, licet in parte sensitiua distinguantur. Patet secundò, quòd quantum ad hanc proprietatem quæ est retinere & conseruare species, inuenitur memoria in parte intellectiua tam in anima coniuncta quàm in separata, cùm ostensum sit superius quòd species intelligibiles in intellectu conseruantur. Patet tertiò, quòd quantum ad proprietatem memoriæ quæ est absolutè cognoscere præteritum sub ratione præteriti per speciem existentem in ipsa potentia memorativa directè repræsentantem rem sub tempore præterito, inuenitur memoria intellectiua non quidem in anima coniuncta corpori, sed in anima separata, quia species quæ sunt in intellectu cõiuncto corpori, sunt via sensuum acquisitæ, & non sunt repræsentatiuæ conditionum particularium, sed bene species influxæ in animam separatam. Patet quartò, quòd quantum ad illam proprietatem memoriæ in qua propriè memoriæ ratio apud philosophos consistit, quæ est conseruare species à sensibilibus acceptas quibus præteritum sub tempore præterito fuit cognitum, non inuenitur in parte intellectiua neque coniuncta neque separata. Vnde ad obiectionem in principio factam negatur consequentia de memoria propriè dicta quæ in anima inuenitur vt est cognoscitiua per species à sensibus acquisitas: non enim sufficit ad rationem memoriæ propriæ dictę quòd præteritum sub ratione præteriti cognoscatur, nec hoc intendit Sanctus Thomas, sed requiritur quòd per eadem species à sensibus acceptas cognoscatur per quas prius cognoscebatur. Si autem intelligatur de memoria secundum quòd per species influxas cognoscit illud quod in vita per sensus cognouit, sic conceditur in anima separata esse memoriam respectu præteriti. Nec hoc vult negare sanctus Thomas, sed illud negat tantum de potentia intellectiua inquantum intelligit per species intelligibiles à sensibilibus acceptas, quia illis non cognoscit anima nec coniuncta nec separata præteritum sub ratione præteriti, cùm abstrahant ab omni temporis differentia, & esse præteriti accidat naturę repręsentatę per speciem intelligibilem à sensibilibus abstractam vt sic.

Solutio rationum quibus videtur probari vnitas intellectus possibilis. Cap. 75.

AD probandum autem vnitatem intellectus possibilis quædam rationes adducuntur quas oportet ostendere efficaces non esse. Videtur enim quòd omnis forma quæ est vna secundum speciem, & multiplicatur secundũ numerum, indiuiduetur per materiam: quę enim sunt vnum specie, & multa secundum numerum, cõueniunt in forma, & distinguuntur secundum materiam: si igitur intellectus possibilis in diuersis hominibus sit multiplica-
Idem prima parte q. 76. ar. 2.
Prima ratio pro opi. falsa Auerr.

Universidad de Deusto
Biblioteca

eius secundum numerum, cùm sit vnus secundum speciem: oportèt quòd sit indiuiduatus in hoc & in illo per materiam, nõ autem per materiam quę sit pars sui: quia sic esset receptio eius de genere receptionis materiæ primæ, & reciperet formas indiuiduales, quod est contra naturam intellectus. Relinquitur ergo quòd indiuiduetur per naturam quæ est corpus hominis cuius ponitur forma.

Hanc rationem inuit Auerr. in principio cõ. 5. tertii de anima, vbi appellat intellectum possibile intellectũ materialem, dicens esi esse naturam alterius naturæ à natura materiæ primę, & à natura formæ & à natura congregati.

Omnis autem forma indiuiduata per materiã cuius est actus, est forma materialis: oportet enim quòd esse cuiuslibet rei dependeat ab eo à quo dependet indiuiduatio eius: sicut enim principia communia sunt de essentia speciei, ita principia indiuiduantia sunt de essentia huius indiuidui: sequitur ergo quòd intellectus possibilis sit forma materialis, & per consequens quòd non recipiat aliquid, neque operetur sine organo corporali: quod est etiam contra naturam intellectus possibilis: igitur intellectus possibilis non multiplicatur in diuersis hominibus, sed est vnus omnium hominum.

2 Item si intellectus possibilis esset alius in hoc & in illo homine: oporteret quòd species intellecta etiã alia numero in hoc & in illo: vna verò in specie: cùm enim specierum intellectarum in actu proprium subiectum sit intellectus possibilis: oportet quòd multiplicato intellectu possibili multiplicentur species intelligibiles secundum numerum in diuersis: species autem aut formæ quæ sunt eædem secundum speciem, & diuersæ secundum numerum, sunt formæ indiuiduales, quæ non possunt esse formæ intelligibiles: quia intelligibilia sunt vniuersalia, non particularia: impossibile est igitur intellectum possibilem esse multiplicatum in diuersis indiuiduis hominum: necesse est igitur quòd sit vnus in omnibus.

3 Adhuc, magister scientiam quam habet, transfundit in discipulum: aut igitur eandem numero, aut aliam diuersam numero, etli sit eadem in specie: secundum videtur impossibile esse: quia sic magister causaret scientiam suam in discipulo sicut causat formam suam in aliquo generando sibi simile in specie, quod videtur pertinere ad agentia materialia: oportet ergo quòd eandẽ scientiam numero causet in discipulo, quod esse non posset nisi esset vnus intellectus possibilis vtriusque: necesse igitur videtur intellectum possibilem esse vnum omnium hominum. Sicut autem prædicta positio veritatem non habet, vt ostensum est: ita rationes positæ ad ipsam confirmandam facilè solubiles sunt.

Improbatio prædi. rationum.

Ad primam

Confitemur enim intellectum possibilem esse vnum specie in diuersis hominibus, plures autem secundum numerum: vt tamen non fiat in hoc vis, quòd partes hominis non ponuntur in genere vel specie secundum se, sed solùm vt sunt principia totius: nec tamen sequitur quòd sit forma materialis secundum esse dependens à corpore: sicut enim animæ humanæ secundum suam speciem competit quòd tali corpori secundum speciem vniatur, ita hæc anima differt ab illa numero solo, ex hoc quòd ad aliud numero corpus habitudinem habet: & sic indiuiduantur animæ humanæ, & per consequens intellectus possibilis, qui est potentia animæ humanę secundum corpora, non quasi indiuiduatione à corporibus

Ad secund.

causata. Secunda verò ratio ipsius deficit ex hoc, quòd non distinguit inter id quo intelligitur, & id quod intelligitur: species enim recepta in intellectu possibili, non habet se vt quod intelligitur: cùm enim de his quæ intelliguntur, sint omnes artes & scientiæ: sequeretur q̃ omnes scientiæ essent de speciebus existẽtibus in intellectu possibili: quod patet esse falsum: nulla enim scientia de eis aliquid considerat nisi naturalis & metaphysica: sed tamen per eas quæcunque sunt in omnibus scientijs cognoscuntur: habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili in intelligendo, sicut id quo intelligitur: sicut & species coloris in oculo, non est id quod videtur, sed id quo videmus: id verò quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentiũ extra animam: sicut etiam & res extra animam existentes visu corporali videntur. Ad hoc enim inuentæ sunt artes & scientiæ, vt res in suis naturis cognoscantur: neque tamen oportet quòd si scientiæ sunt de vniuersalibus, quòd vniuersalia sint extra animam per se subsistentia: sicut Plato posuit: quanuis enim ad veritatem cognitionis necesse sit vt cognitio rei respondeat, non tamen oportet quòd idem sit modus cognitionis & rei: quæ enim coniuncta sunt in re, interdum diuisim cognoscuntur: simul enim vna res est & alba & dulcis: visus tamen cognoscit solam albedinem, & gustus solam dulcedinem: sic etiam & intellectus intelligit lineam in materia sensibili existentem absque materia sensibili: licet etiam cũ materia sensibili intelligere posset: hęc autem diuersitas accidit secundum diuersitatem specierũ intelligibilium in intellectu receptarum: quæ quandoque sunt similitudo quantitatis tantùm, quandoque verò substantiæ sensibilis quantæ. Similiter autem licet natura generis & speciei nunquam sit nisi in his indiuiduis, intelligit tamen intellectus naturam speciei & generis, non intelligendo principia indiuiduantia: & hoc est intelligere vniuersalia: & sic hæc duo non repugnant, quòd vniuersalia non subsistant extra animam, & quòd intellectus intelligens vniuersalia intelligat res quæ sunt extra animam: quòd autem intelligat intellectus naturam generis vel speciei denudatam à principijs indiuiduantibus, contingit ex conditione speciei intelligibilis in ipso receptæ quæ est immaterialis effecta per intellectũ agentem, vtpote abstracta à materia & conditionibus materiæ quibus aliquid indiuiduatur. Et ideo potentiæ sensitiuæ non possunt cognoscere vniuersalia, quia nõ possunt recipere formam immaterialem, cùm recipiantur semper in organo corporali: non igitur oportet esse numero vnam speciem intelligibilem huius intelligentis & illius: ad hoc enim sequeretur esse vnum intelligere numero huius & illius, cùm operatio sequatur formam quæ est principium speciei: sed oportet ad hoc quòd sit vnum intellectum, quòd sit vnius & eiusdem similitudo: & hoc est possibile si species intelligibiles sint numero diuersæ: nihil enim prohibet vnius rei fieri plures imagines differentes: & ex hoc cõtingit quòd vnus homo à pluribus videtur: non igitur repugnat cognitioni vniuersali intellectus, quòd sint diuersæ species intelligibiles in diuersis. Nec propter hoc oportet quòd si species intelligibiles sint plures numero, & eædem specie, quòd non sint intelligibiles actu, sed potentia tantùm, sicut alia indiuidua: non enim hoc quod est esse indiuiduum, repugnat ei quod est esse intelligibile actu: oportet enim dicere ipsum intellectum possibilem & agentem, si ponantur quędam substantiæ separatæ corpori non vnitæ per se subsistentes, quædam indiuidua esse: & tamẽ intelligibilia sunt: sed id quod repugnat intelligibilitati, est materialitas: cuius signum est, quòd ad hoc quòd fiant formæ rerum materialium intelligibiles actu, oportet quòd à materia abstrahantur; & ideo in illis in quibus indiuiduatio fit per hanc materiam signatam, indiuiduata non sunt intelligibilia actu: si autẽ indiuiduatio fiat non per materiam, nihil prohibet ea quę sunt indiuidua, esse actu intelligibilia: species autem intelligibiles indiuiduantur per suum subiectum, qui est intellectus possibilis, sicut & omnes aliæ formæ: vnde cùm intellectus possibilis non sit materialis, non tollitur à speciebus indiuiduatis per ipsum quin sint intelligibiles actu.

2 Prætereà, in rebus sensibilibus sicut non sunt intelligibilia actu indiuidua, quæ sunt multa in vna specie, vt equi vel homines: ita nec indiuidua quæ sunt vnica in sua specie: vt hic sol, & hæc luna: eodem autem modo indiuiduantur species per intellectum possibilem: siue sint plures intellectus possibiles siue vnus: sed non eodem modo multiplicantur in eadem specie: nihil igitur refert quantum ad hoc quòd species receptæ in intellectu possibili, sint intelligibiles actu, vtrum intellectus possibilis sit vnus in omnibus, aut plures.

2 Item intellectus possibilis secundum Comment. prædictum est vltimus in ordine intelligibilium substantiarum: quæ quidem secundum ipsum sunt plures.

Nec

Nec potest dici quin aliquæ superiorum substantiarum habeant cognitionem eorum quæ intellectus possibilis cognoscit. In motoribus enim orbium (vt ipse etiam dicit) sunt formæ eorum quæ causantur per orbis motum: adhuc igitur remanebit, licet intellectus possibilis sit vnus, quòd formæ intelligibiles multiplicentur in diuersis intellectibus. Licet autem dixerimus quòd species intelligibilis in intellectu possibili recepta non sit quod intelligitur, sed quo intelligitur: non tamen remouetur quin per reflexionem quandam intellectus seipsum intelligat, & suum intelligere, & speciem qua intelligit: suum autem intelligere intelligit dupliciter. Vno modo in particulari: intelligit enim se nunc intelligere. Alio modo in vniuersali secundum quòd ratio cinatur de ipsius actus natura. Vnde & intellectum & speciem intelligibilem intelligit eodem modo dupliciter: & percipiendo se esse, & habere speciem intelligibilem: quod est cognoscere in particulari: & considerando suam & speciei intelligibilis naturã, quod est cognoscere in vniuersali: & secundum hoc de intellectu & intelligibili tractatur in scientijs. Per hæc autem quæ dicta sunt, & tertiæ rationis apparet solutio: quòd enim dicit scientiam in discipulo & in magistro esse numero vnam: partim quidem verè dicitur, partim autem non: est enim numero vna quantum ad id quod scitur: non tamen quantum ad species intelligibiles quibus scitur, neque quantum ad ipsum scientię habitum: non tamen oportet quòd eodem modo magister causet scientiam in discipulo, sicut ignis generat ignem: non enim idem est modus eorum quæ à natura generantur, & eorum quæ ab arte. ignis quidem generat ignẽ naturaliter reducendo materiam de potentia in actũ suę formę: magister verò causat sciẽtiam in discipulo per modum artis: ad hoc enim datur ars demonstratiua: quam Aristoteles in posterioribus tradit: demonstratio enim est syl-

Resp̃sio tacitę obiectionis.

Tex. cõ. 19.

logismus faciens scire. Sciendum tamen quòd secundum quòd Aristoteles in septimo Metaphysicæ docet, artium quædam sunt in quarũ materia non est aliquod principium agens ad effectum artis producẽdum: sicut patet in ædificatiua: non enim est in lignis & lapidibus aliqua vis actiua mouẽs ad domus constitutionem, sed aptitudo passiua tantùm. Aliqua verò est ars in cuius materia est aliquod actiuum principiũ mouens ad producendum effectũ artis: sicut patet in medicatiua: nam in corpore infirmo est aliquod actiuum principium ad sanitatem. Et ideo effectũ artis primi generis nunquam producit natura, sed semper fit ab arte: sicut domus omnis est ab arte. Effectus autem secundi generis fit & ab arte, & à natura sine arte: multi enim per operationem naturæ sine arte medicinæ sanantur. In his autem quæ possunt fieri & arte, & natura: ars imitatur naturam: si quis enim ex frigida causa infirmetur, natura eum calefaciendo sanat: vnde & medicus si eum curare debeat, calefaciendo sanat. Huic autem arti similis est ars docendi: in eo enim qui docetur, est principium actiuum ad scientiam scilicet intellectus, & ea quæ naturaliter intelliguntur, scilicet prima principia: & ideo scientia acquiritur dupliciter, & sine doctrina per inuentionem, & per doctrinam. Docens igitur hoc modo incipit docere sicut inueniens incipit inuenire, offerendo scilicet consideratiõi discipuli principia ab eo nota: quia omnis disciplina & omnis scientia ex præexistenti fit cognitione: & illa principia in conclusiones deducendo, & proponendo exempla sensibilia ex quibus in anima discipuli formentur phantasmata necessaria ad intelligendum: & quia exterior operatio docentis nihil operaretur nisi adesset principium intrinsecum scientiæ, quod ineſt nobis diuinitus: ideo apud Theologos dicitur quòd homo docet ministerium exhibẽdo, deus autem interius operando: sicut & medicus dicitur naturæ minister in sanando: sic igitur causatur scientia in discipulo per magistrum non modò naturalis actionis, sed artificialis, vt dictum est. Præterea cùm Comment. prædictus ponat habitus scientiarum esse in intellectu passiuo sicut in subiecto: vnitas intellectus possibilis nihil facit ad hoc quòd sit vna scientia numero in discipulo & magistro: intellectum enim passiuum constat non esse eundem in diuersis, cùm sit potentia materialis: vnde hæc ratio non est ad propositum secundum eius positionem.

Super cap. 75.

POstquam Sanctus Thomas Commentatoris opinionem de vnitate intellectus possibilis impugnauit, ad eius nunc rationes vult respondere. Prima autem eius ratio erat, quia si multiplicaretur secundum numerum, intellectus possibilis esset forma materialis, & per consequens non reciperet aliquid neque operaretur sine organo corporali, quod est cõtra naturam intellectus possibilis: probatur consequentia, quiã omnis forma quę est vna secundum speciem, & multiplicatur secundum numerum, indiuiduatur per materiam, omnis autem forma indiuiduata per materiam cuius est actus, est forma materialis, cùm oporteat esse cuiuslibet rei dependere ab eo à quo dependet indiuiduatio eius, eò quòd principia indiuiduantia sint de essentia huius indiuidui. Respondetur & dicitur primò, quòd intellectus est vnus specie & plures secundum numerum, vt non fiat vis in hoc quòd partes hominis non ponuntur in genere vel in specie secundum se, sed solùm vt sunt principia totius. Dicitur secundò, quòd consequentia est falsa accipiendo formam materialem pro forma dependente à materia secundum esse. Dicitur tertiò ad probationem consequentiæ, quòd animæ humanæ & per consequens intellectus possibilis qui est potentia animæ, indiuiduantur secundum corpora, non quasi indiuiduatione à corporibus causata, sed ex hoc quòd ad aliud & aliud corpus habitudinem habent.

CIRCA istam responsionem multipliciter dubitatur. Non enim videtur argumento satisfacere. Primò, quia videtur falsum indiuiduationem animarum à corporibus non causari: tum quia sicut in argumento tangebatur, principia indiuiduantia sunt de essentia huius indiuidui, sicut principia communia sunt de essentia speciei: vna quæque autem res à suis principijs essentialibus dependet & causatur: ergo indiuiduatio animarum dependet & causatur à corpore per quod indiuiduatur: tum quia habitudo animæ ad corpus est habitudo formæ ad materiam. materia autem est causa formæ secundum genus causæ materialis: ergo si anima indiuiduatur ex habitudine ad corpus, sequitur quòd corpus sit causa animæ & indiuiduationis eius.

Secundò, quia videtur falsum quòd animæ per habitudinem ad corpora indiuiduentur: substantia enim non indiuiduatur nisi ex subsistantia, vt dicitur prima parte q. 29. art. primo, sed ista habitudo animæ ad corpus non est substantia, ergo non indiuiduatur ex ista habitudine.

Indiuiduatio animæ intellectiuæ à corpore non causatur.

A D horum solutionem reminisci oportet eorum quæ superius tacta sunt capite 68. vbi ostensum est quomodo anima intellectiua non est forma à materia comprehensa, neque à materia dependens. Dictum est enim quòd licet anima intellectiua habeat esse in materia, non dependet tamẽ à materia, quia suum esse non est obligatum materiæ quasi indigeat à materia sustentari, & sine ea esse non possit, sed separata à materia potest habere suum esse: & ideo dicebatur ibidem quòd materia non est causa animæ intellectiuæ in genere causæ materialis, & quòd de potentia materiæ non educitur. Ex his sequitur quòd materia non est causa indiuiduationis animæ, licet in materia indiuiduationem habeat: sicut enim esse potest sine materia, & propter hoc non dependet nec causatur à materia indiuiduali secundum esse, ita separata à materia suam indiuiduationem retinet, & non indiget à materia individuali sustentari quantum ad eius indiuiduationem: atque iccirco non causatur eius indiuiduatio à materia: licet in materia indiuiduali accipiat indiuiduationem. Propter hoc bene inquit Sanct. Thom. & conformiter ad suam doctrinam, quòd animę indiuiduantur quidem secundum corpora, sed earum indiuiduatio non causatur ex corporibus. Vnde ad primam huius improbationem dicitur, quòd si per indiuiduum intelligatur compositum ex materia & forma, cũ duo concurrant, vt in primo libro est ostensum, ad indiuiduationem, scilicet materia & quantitas, non eodem modo dicitur vtrumque de essentia indiuidui, sed materia dicitur de essentia tanquam eius essentiam constituens, quantitas autem quia ponitur in eius diffinitione tanquam determinatiuum essentiæ: quomodocunque autem hæc sint de essentia indiuidui, non sunt tamen causa indiuiduationis suppositi & indiuidui humani quantum ad esse, licet materia sit eius causa quantum ad ipsam essentiam eo modo quo pars est causa totius: non enim causant esse illius suppositi, cum sit tantùm ab extrinseco sicut & anima intellectiua: si autem nomine indiuidui accipiatur ipsa anima indiuidua quæ est hæc & singularis, sic neque materia neque quantitas est de essentia animæ quasi ipsum corpus animæ essentiam constituat, sed tantũ quia in eius diffinitione ponitur: omne enim quod ponitur in diffinitione alicuius, potest dici largo modo de ipsius essentia: nam sicut anima secundum essentiam suam habet habitudinem ad corpus, inquantum hoc est ei essentiale, quòd sit forma corporis, vt dicitur de spiritualibus creaturis art. 9. quartum: ita hæc anima inquantum est hæc anima habet habitudinem ad hoc corpus, & hoc corpus in eius diffinitione ponitur. sed licet hoc corpus hoc modo sit de essentia huius animæ, non oportet tamen vt sit causa eius indiuiduationis, sicut non est causa esse ipsius: sicut licet simile dicat habitudinem ad aliud simile, non tamen aliud simile est causa eius in aliquo genere: & causæ sic oportet distingui animas materialiter secundum corporũ distinctionem, inquantum anima ad corpus habitudinem naturalẽ habet, & illi oportet eam proportionatam & coaptatam, vt dicitur inferius cap. 81. non tamen corpus est causa indiuiduationis animæ, neque multitudo corporum est causa multitudinis animarum. Ex quibus patet quòd minor propositio assumpta habet veritatem de eo quod est de essentia alicuius tanquam eius essentiam constituens quantum quidem ad essentiã quam cõstituit, non autem vniuersaliter quantũ ad eius esse, quia (vt est ostensum) materia indiuidui humani est quidem causa essentiæ eius inquantũ est pars, non est tamen causa esse, cùm esse eius non sit eductũ de potentia materiæ: non est autẽ vera vniuersaliter dicta propositio de eo quod dicitur de essentia rei, quia eius diffinitioni aliquo modo ingreditur, quomodo dictum est corpus esse de essentia animæ.

Ad secundam improbationem dictæ propositionis dicitur, quòd vtique habitudo animæ ad corpus est habitudo formę ad materiam, sed minor propositio est falsa si vniuersaliter intelligatur de omni forma, quia materia non est causa nisi illius formæ quæ de eius potentia educitur: illius autem formæ quæ de eius potentia non educitur, licet sit receptiua, non tamen est causa:

Universidad de Deusto
Biblioteca

vnde cùm dicitur quòd forma individuatur per materiam individualem, ly per non dicit causalitatem, sed habitudinem materiæ tantùm in qua accipit individuationem, si sit sermo de anima intellectiua: si autem de aliis formis sit sermo, dicit habitudinem causæ, quia aliæ formæ quæ sunt in materia, educuntur de potentia materiæ, & sic materia est illis simpliciter causa essendi.

Quod si insterur sic, causalitas materiæ nihil aliud est quàm recipere formã, ergo materia est causa omnis formæ receptæ in ipsa. Respondetur quòd causalitas materiæ non est recipere absolutè, sed recipere formam de eius potentia eductam: & recipere per modum sustentantis, quod est sic recipere formam, vt sine materia esse non possit. Vnde San. Thom. loquens de causalitate formæ & materiæ in quinto metaphysi. cap. de causa, inquit quòd forma est causa materiæ inquantum dat ei esse actu, materia verò formæ inquantum sustentat ipsam. Attendendum autem quod ibidem dicitur, scilicet quòd species intelligibilis fit id quod intelligitur, & non tantùm quo intelligitur, cùm tamen fit quo intelligitur, sicut species coloris in oculo est id quo videmus, non autem quod intelligitur, quia id quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentium extra animam, id est, ipsa natura obiecta intellectui quæ est in singularibus, aliàs omnes scientiæ & artes cùm sint de iis quæ intelligunturr, essent de speciebus quæ sunt in intellectu, & non tantùm naturalis ac metaphysica. Dicitur secundò, quòd non oportet esse vnam numero speciem intelligibilem huius intelligentis & illius: quia sequeretur vnum esse intelligere numero huius & illius intelligentis, cùm operatio sequatur formam quæ est principium operationis: & ideo falsitas primi consequentis in ratione subintellecta negatur. Dicitur tertiò quòd non sequitur si species intelligibiles sint plures numero, & eædem secundum speciem, quòd non sint intelligibiles actu, sed tantùm potentia, sicut alia individua, quia esse individuum non repugnat ei quod est esse intelligibile actu: intellectus enim possibilis & agens si ponantur separata, erunt individua, & tamen sunt intelligibilia: sed materialitas est id quod repugnat intelligibilitati: species autem intelligibiles sunt immateriales, quia non individuantur per materiam, sed per intellectum possibilem qui est immaterialis: vnde vltima consequentia negatur. Dicitur quartò, quòd nihil refert ad hoc quòd species recepræ in intellectu sint intelligibiles actu, vtrum intellectus possibilis sit vnus in omnibus, aut plures. quia eodem modo individuantur per intellectum siue sit vnus siue plures sint, licet non eodem modo multiplicentur in eadem specie: sicut & in rebus sensibilibus: ita individua quæ sunt vnica in vna specie, vt hic sol & hæc luna, non sunt actu intelligibilia, sicut quæ sunt multa in vna specie, vt equi vel homines. & sic patet quòd ista ratio ita concludit cõtra ponentem vnum intellectum tantùm, sicut contra ponentem plures intelligibiles. Dicitur quintò, quòd nec etiam multiplicatio intellectus possibilis est causa multiplicitatis specierum, vt prima consequentia videtur supponere, quia etiam apud Com. ponentem plures substantias intelligibiles in quarum ordine intellectus est vltimus, aliquæ superiorum substantiarium eadem cognoscunt quæ intellectus possibilis, cùm in motoribus orbium secundi ipsum sint formæ eorum quæ causantur per orbis motum: & sic formæ intelligibiles multiplicantur ad multiplicationem intellectuum, non autem ad multiplicationem intellectus possibilis.

Quomodo animæ per habitudiné ad corpora individuantur.

Species intelligibilis non est id quod intelligitur, sed res extra intellectum.

SED contra hanc responsionem posset multipliciter instari. Primò contra primum dictum probando quòd species sit id quod intelligitur, non autem res extra intellectum, vt dicebatur ibidem. Scientiæ enim sunt de vniuersalibus: si ergo res quæ intelligitur, est res extra animam, sequitur quòd vniuersalia sint extra animam, & sic erit opinio Platonis verà.

Respondetur, quòd vniuersalia sunt quidem extra animam, non tamen per se subsistentia, vt Plato ponit, sed in singularibus, & intellectus illa intelligit inquantum intelligit naturam generis & speciei non intelligendo principia individuantia: quod contingit, quia species intelligibilis est immaterialis effecta per intellectum agentẽ, vtpote abstracta à materia & conditionibus materiæ quibus aliquid individuatur. Si autem contra hoc instetur, quia ad veram cognitionem requiritur vt cognitio rei respondeat, ergo si natura extra intellectum est singularis, oportet vt extra intellectum cognoscatur singularis: dicitur quòd vtique oportet cognitionem rei respondere, non tamen oportet vt idem sit modus cognitionis & rei, quia ea quæ sunt coniuncta in re, interdum diuisim cognoscuntur, vt patet de albedine & dulcedine, quando vna res est simul alba & dulcis, & de linea ac materia sensibili, quorũ vnum absq; altero cognosci potest & sic licet natura generis & speciei nunquam sit nisi in individuis, tamen intellectus illa intelligit non intelligendo principia individuantia, vnde negatur illa consequentia.

Secundò posset instari contra secundum dictum probando quòd oportet esse vnam numero speciem huius & illius intelligentis respectu eiusdem intellecti, quia tunc non esset vnum intellectum, cùm species sit ipsum intellectum in actu.

Respondetur negando consequentiam. Ad hoc enim vt sit vnum intellectum à multis ex parte rei quæ terminat cognitionẽ, non oportet esse vnam speciem, cùm scilicet ipsa non sit ipsum quod intelligitur, sed eius similitudo: sed oportet quòd sit vnius & eiusdem similitudo in illis: hoc autem est possibile si species intelligibiles sint numero diuersæ: nihil enim prohibet vnius & eiusdem rei fieri plures similitudines differentes.

Posset vltimò aliquis quærere. Vtrum species intelligibiles ita sint præcisæ quo aliquid intelligitur, quòd ipse nullo modo intelligantur. Respondet San. Tho. quòd vtique intelliguntur, sed per reflectionem, sicut & ipsum intelligere & quantũ ad cognitionẽ eius in singulari, & quantum ad eius cognitionem in vniuersali. i. quantum ad cognitionẽ an est, dum cognoscit se habere speciem, & quantum ad cognitionem quid est, cognoscendo naturam ipsius.

CIRCA illud dictum in principio responsionis, quòd tantùm naturalis & metaphysicus consideret de speciebus intelligibilibus, considerandum quòd licet vterque illorum de ipsis speciebus consideret, hoc tamen non est eodem modo. Nam naturalis de ipsis considerat in quantum in phantasmatibus fundantur, & à rebus naturalibus causantur, & eo modo quo considerãt de intellectu, inquantum scilicet sunt aliquid animæ intellectiuæ, quæ est forma naturalis, vtpote propriæ formæ intellectiuæ, quæ est forma naturalis, vtpote propriæ formæ intellectus possibilis existentes, metaphysicus autem de ipsis considerat & inquantum quædam entia sunt, & inquantum sunt immateriales, sicut & de intellectu possibili inquantum immaterialis est consideratus.

CIRCA responsionem ad primam instantiam cùm dicitur, quòd ratio quare intellectus cognoscit naturam generis & speciei denudatam à principiis individuantibus, est conditio speciei intelligibilis in ipso receptæ quæ est immaterialis effecta per intellectum agentem: aduertendum quòd abstractio speciei à materia & conditionibus materiæ secundum suum esse dat speciei, vt naturam cuius est similitudo, immaterialiter hoc est absque materialibus conditionibus repræsentet, & quia intellectus fertur in obiectum vt sibi per similitudinem eius in se existentem repræsentatur, sicut & omnis alia potentia cognoscitiua: ideo per ipsam speciem naturam absque materialibus conditionibus appræhendit. Sed attendenda sunt verba Sancti Thomæ. Non enim inquit intellectum intelligere naturam absque conditionibus materialibus, quia species est immaterialis, quasi immaterialitas speciei sit ratio quare repræsentet naturam absque materialibus conditionibus, (hoc enim non est verum in doctrina eius, quin ponat species quæ sunt in mente angelica, repræsentare non tantùm naturam speciei, sed etiam conditiones individuales, & tamen constat quòd sunt immateriales) sed inquit illud euenire, quia est effecta immaterialis per intellectum agentem, vtpote abstracta &c. Non enim quia est immaterialis absolutè, sed quia per intellectum agentem abstrahitur à phantasmatibus, & per intellectum sic eam abstrahentem fit immaterialis, ideo sic repræsentat: sicut enim per intellectum agentem abstrahitur, ita repræsentat: hoc autem non conuenit speciebus quæ sunt in mente angelica, sed tantum speciebus intellectus nostri. In eadem responsione cùm dicitur, quòd quanuis ad veritatem cognitionis necesse sit vt cognitio rei respondeat, non tamen oportet quòd idem sit modus cognitionis & rei, considerandum quòd San. Thom. dat intelligere distinctionem quam ponit prima quæst. 85. ar. primo, primum, & alibi, scilicet quòd modus cognoscendi dupliciter potest accipi, scilicet ex parte rei cognitæ, & ex parte cognoscentis. Modum cognitionis ex parte rei cognitæ, oportet proportionari modo ipsius rei cognitæ, vt scilicet cognoscatur res esse sicut est: & si aliter cognoscitur quàm sit, non est vera cognitio rei. Modum autem se tenentem ex parte cognoscentis non oportet proportionari modo rei cognitæ, quia intellectus immaterialiter cognoscit quæ habent esse materiale: & quæ coniuncta sunt, secundum esse diuisim & separatim intelligit: primum significauit cum dixit, necesse esse ad veritatem cognitionis vt cognitio rei respondeat, secundum verò cùm dixit, non tamen oportet vt idem sit modus cognitionis & rei.

SED occurrit dubium, quia si modus cognitionis se tenens ex parte rei debet proportionari modo rei intellectæ, si res intellecta sit secundum esse coniuncta conditionibus individualibus, necesse erit vt cognoscatur illis conditionibus coniuncta, non autem absque conditionibus individualibus: & si intelligitur absque illis conditionibus, sequitur quòd sine illis sit in re: & sic non videtur Sanct. Thom. satisfacere instantiæ adductæ: adhuc enim relinquitur aut vt res intellecta non sit res extra animam, cùm intellectum sit vniuersale: aut vt vniuersalia sint extra singularia. Respondetur quòd modus cognitionis se tenens ex parte cognoscentis vt hic sumitur, est modus cognoscendi secundum quòd cognoscenti per speciem repræsentatur: & hoc est cognoscere simplici apprehensione: & quia id quod est alteri coniunctum, secundum se contingit absque alio cui coniungitur repræsentari, sicut species coloris in oculo existens repræsentat colorem potni, non autem eius dulcedinem, & species intellectus repræsentat naturam non repræsentando principia individuantia quibus coniungitur, ideo contingit vt cognoscens vnum absque alio appræhendat: & sic alius est modus cognitionis, & alius modus rei cognitæ absolutè sumptæ, vt est extra animam. Per modum autem cognitionis ex parte rei cognitæ intelligitur modus cognoscendi secundum quòd appræhenditur aliquid esse in re, & hoc est cognoscere per secundam operationem intellectus quæ terminatur ad esse rei, dum intellectus dicit aliquid esse vel non esse: & tunc oportet modum cognitionis proportionari modo rei cognitæ, vt dicat esse quod est, & non esse quod non est: & sic oportet vt dicat speciem esse in individuis si debet esse verus: si enim diceret ipsam non esse in individuis falsum diceret, & falsè cognosceret. Vnde ad argumentum negatur consequentia, si consequens intelligatur de cognitione quæ est simplex appræhensio, quia transitur à modo se tenente ex parte rei cognitæ

cognitæ ad modum se tenentem ex parte cognoscentis. Si autem intelligatur de cognitione quæ est compositio & diuisio, conceditur prima consequentia. Oportet enim vt intellectus intelligat naturam esse coniunctam conditionibus individualibus, sicut est mre: & si aliter indicaret, esset falsus: sed negatur vltima consequentia. non enim dicimus quòd vniuersalia intelligantur abstracta à singularibus per secundam operationem intellectus, quod est intelligere ipsa non esse in singularibus, sed tantum per primam operationem intellectus, quod est appræhendere naturam non consideratis individualibus conditionibus: & sic vniuersalia ipsa sunt quæ intelliguntur, non autem species quæ sunt in intellectu. Tertia ratio Auer. erat, Magister scientiam quam habet eãdem numero transfundit in discipulum, ergo vtriusque est vnus intellectus, ergo &c. probatur antecedens, quia si transfunderet eandem tantùm secundum speciem, tunc causaret scientiam in discipulo, sicut causat formam suam in aliquo generando sibi simile, quod pertinet ad agentia materialia. Ad hanc rationem dat sanct. Thom. pulchram & longam responsionem, sed summatì quantum ad argumentum sufficit, dicitur primo, quòd antecedens est verum de scientia quantum ad id quod scitur, sic enim est vna numero in magistro & in discipulo, non autem quantum ad species intelligibiles quibus scitur, neque quantum ad ipsum habitum scientiæ, in quo videlicet sensu hoc accipi debet. Ad eius probationem negatur consequentia, quia magister causat scientiam in discipulo non per modum agentis naturaliter reducentis materiam de potentia in actum suæ formæ, sed per modum artis. Vnde & ad hoc datur ab Arist. ars demonstratiua: demonstratio enim est syllogismus faciens scire. Dicitur secundò ad maiorem declarationem responsionis, quòd cùm duplex sit ars, vna scilicet in cuius materia nullum est principium agens ad effectum artis producendum, vt ars ædificatiua, alia in cuius materia est principium productiuum effectus artis, sicut medicatiua: cùm dictum est magistrum causare scientiam per modum artis, accipitur ars secundo modo, non autem primo modo, quia in eo qui docetur, est principium actiuũ ad scientiã, scilicet intellectus & prima principia quę naturaliter intelliguntur: & ideo sicut medicus sanando est minister naturæ, ita magister docet ministerium exhibendo, deus autem interius operando, quia videlicet deus est causa naturalis luminis intellectus, quo homo in seipso scientiã causet. Dicitur tertiò, q. hæc ratio non est ad propositum secundum ipsius Com. positionem, quæ cùm ipse ponat habitum scientiarum in intellectu passiuo, vnitas intellectus possibilis nihil facit ad vnitatem numeralem scientiæ magistri & discipuli, cùm intellectum passiuum constet non esse eundem in diuersis, sed supple oporteret concludere esse vnum intellectum passiuum in omnibus, quod nihil ad propositum pertinet.

Differentia inter agens naturale & artificiale.

CIRCA differentiam inter agens naturale & artem positam à Sa. Tho. intelligendum, quòd ista differentia dupliciter accipi potest, vno modo quantum ad modum agendi, quia scilicet agens naturale agit naturaliter, id est, ex inclinatione propriæ formæ naturalis, agens verò per artem agit à proposito, & hic proprie est intellectus à sanct. Thom. intentus, ex hoc enim optimè patet quòd magister non agit modo rerum materialium quæ naturaliter agunt, vt ratio deducebat. Alio modo accipi potest quantum ad formam producẽtem, quasi videlicet agens naturale agat producendo formam similem formæ agentis reducendo materiam de potentia in actum suæ formæ, non autem agens artificiale, & sic non accipit hoc loco sanct. Th. differentiam posítam. Sed tamen licet si diligenter verba & propositum eius consideretur, parum tantum sensus huius differentiæ sit ab eo intentus: quia tamen aliquis posset existimare etiam secundum sensum esse ab ipso intentum propter aliquam eius veritatem: ad eius euidentiam considerandum, quòd ista differentia ad hunc secundum sensum habet quidem veritatem loquendo de forma quantum ad eundem modum essendi, agens enim naturale producit formam similem suæ formæ & quantum ad ipsam rationẽ formę, quantum ad eundem modum essendi præsertim agens vnitiuo. um: agens autem artificiale licet producat formam similem suæ formæ secundum ipsam formæ rationem non tamen secundum eundem modum essendi, vt dicitur, prima quæst. 15. ar. & potentia quæst. 7. primo, octauum, cum forma producta habeat esse materiale extra intellectum: in intellectu autem habeat esse immateriale & intelligibile, non tamen habet veritatem vniuersaliter de forma quantum ad ipsam rationem formæ. Nam non est verum de agente artificiali in cuius materia nullum est principium actiuum quod non educat materiam in actu suę formæ per quam agit, quum videamus domificatorem in materiam introducere formam domus in materia ciusdem rationis, cum domo existente in eius intellectu, licet non eiusdem modi essendi: est autem verum de artifice in cuius materia est principium agens ad effectum artis producendum. Hoc enim cõmune omni est actioni, quòd effectus assimulatur suæ causæ. principali quãtum ad formam, non autem oportet vt assimiletur instrumento aut ministro, eò quòd agens principale agat per virtutem suæ formæ, non autem agens instrumentale, vt dicitur tertia q. 62. primo & ma. quæst. 4. ar. 15. & 16. & ideo agens principale agẽdo educit materiã, de potentia ad actum suę formæ, agens instrumentale vt sic non educit materiam ad actum propriæ formæ, sed cooperatur agenti principali ad inductionem formæ illius in materiam. Cùm ergo & ars in cuius materia non est principium actiuum ad effectum artis producendum, habeat rationem principalis agentis, sicut & agens naturale: ideo ficut agens naturale agit ad similitudinem suæ formæ in materia producendam, ita & talis artifex: & ideo sanct. Tho. in quæstionibus de veritate quæst. 12. art. primo, vniuersaliter & absque distinctione inquit, quòd quando aliquid præexistit in potentia passiua tantùm, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actum. Ars autem in cuius materia est principium actiuum ad effectum artis producendum, cùm comparetur ad illud principium quod est in materia sicut instrumentum, & sicut minister ad principale agens, non educit materiam de potentia in actum ipsius artis, sed ministerialiter operatur ad hoc vt explicetur in actu quod virtute in principali agente continetur, sicut ars medicatiua ministra est ad hoc, vt in corpus introducatur sanitas quę continetur virtualiter in virtute sanatiua in animali existente: & similiter magister per suam scientiam non agit ad introductionem suę scientiæ in discipulum, sed est minister ad hoc quòd scientiam quę virtute continetur in intellectu discipuli, & principiis ab eo naturaliter notis, ipse in seipso causet: & ideo proponitur sibi propositiones & ordinem propositionum tanquam instrumenta quibus in seipso habitũ scientiæ causare possit: proponit etiam exempla quibus possit formare phantasmata necessaria ad intelligendum.

SED occurrit dubium. Nam scientia discipuli de vno scibili est eiusdem speciei cum scientia magistri de eodem scibili. vnde in de veri. vbi supra art. primo. 6. dicitur quòd per doctrinam fit in discipulo scientia similis ei quę est in magistro educta de potẽtia in actũ. ergo magister docendo illam scientiam educit discipulum de potentia in actum suæ formę. non enim alia ratione dicitur ignis educere materiam de potentia in actum suæ formę, nisi quia in materia producit formam eiusdem speciei cum forma quam habet. Respondetur quòd agens educere materiam de potentia in actum propriæ formę contingit dupliciter, Vno modo, quia forma sua est principium actiuum formale quo formam producit in materia similem suæ formę ipsam formam attingendo sua actione. Alio modo, quia ministrat alicui instrumenta quibus illud producat formam similem formę ipsius ministrantis, seu quocunque modo iuuat aliud ad productionem illius formæ, ipsum tamen sua actione non attingit formam. Magister ergo non educit materiã siue intellectum discipuli in actum proprię formæ & propriæ scientię primo modo, cùm scientiam in actum proprię formæ & propriæ scientię primo modo, cùm scientiam in quantũ huiusmodi non habet rationem causę vt dicitur primo sen. d. 38. ar. 1. & prima q. 117. primo, secundũ, sed secundo modo tantùm, inquantũ per scientiam notũ magister quas propositiones, quas demonstrationes, quæque exempla debeat discipulo proponere quibus tutiari possit ad causandam scientiam in seipso. & ideo docens non dicitur educere discipulum de potentia in actũ suæ formę nisi secundo modo, sicut si homo calidus iuuaret ad introductionem caloris in ligno illi ignem approximando, diceretur causare ministerialiter calorem eiusdem speciei cũ calore quem habet tamen calor suus non esset principium formare quo lignum calefaceret. propositio autem S. Th. intelligenda est primo modo, non autẽ secundo modo. ideo ratio non sequitur. Differentia ergo illa posita inter agens naturale & artificiale iuxta secundam interpretationem, scilicet quòd agens naturale educit materiã de potentia in actũ suę formę non autẽ agens artificiale, est vniuersaliter vera de forma quantum ad eundem essendi modum: quantum autẽ ad ipsam formæ rationem est vera comparando agens naturale ad illud tantùm agens artificiale in cuius materia est principium actiuum ad productionem formæ, cuiusmodi agens est magister de quo in proposito est sermo, non autẽ vniuersaliter comparando ad agens artificiale. Veruntamen (vt diximus) prima interpretatio magis est ad propositum sanct. Thom.

Agens educere materiam de potentia ad actum propriæ formæ dupliciter contingit.

De habitu primorum principiorum.

CIRCA illam propositionem, In eo qui docetur, est principium actiuum ad scientiam. i. intellectus, & ea quæ naturaliter intelliguntur scilicet prima principia: aduertendum q. ex hoc modo loquendi quo distinguitur principium existens in eo qui docetur, in intellectum & prima principia naturaliter nota, dat intelligere S. T. intellectũ esse distinctũ ab habitu principiorum primorum, & non est idem cũ lumine intellectus agentis, vt quidam volunt, id quod manifestius dicit prima 2. q. 53. art. 1. vbi ait q. si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediatè ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis, & per se & per accidens. huiusmodi autẽ sunt habitus primorum principiorum tam speculabilium, quàm practicorum: & iccirco cũ inquit aliquando san. Th. quoniã prima principia cognoscuntur naturali lumine intellectus agentis, non est sic intelligendum quasi ipsa virtus intellectus agentis sit habitus primorũ principiorũ, sed quia ille habitus non fit in nobis per discursum & argumentationem sicut habitus scientiarum, sed immediatè ab ipso intellectu agente in intellectu possibili causatur.

Idem p. p. q. 79. art. quarto.

OCCVRRIT autem dubium circa primum dictum in responsione vbi dicitur q. eadem numero scientia est in discipulo & magistro quantum ad id quod scitur. hoc enim non videtur verũ esse, quia quod scitur, nõ est vnum numero, sed vnum specie, aut genere, aut analogia. Respondetur quòd vnum numero dupliciter potest accipi. s. positiue: quia videlicet est quoddam in se singulare & individuum: & negatiue, quia scilicet non est diuisum in multa secundum numerum. Primo modo non dicitur id quod scitur esse vnum numero, sed secundo modo. natura enim vniuersalis à conditionibus individualibus abstracta, quomodo habet rationẽ sciti, non est diuisa in plura secundũ numerum, cùm abstrahat ab omnibus principiis ipsam diuidentibus, sed est vna, & sic dicitur scientia magistri & discipuli esse vna numero ex parte sciti, quia videlicet id quod vtraque scientia scitur, non est vt sic diuisum & multiplicatum numeraliter. Multa adduci possent ad hujus capitis explanationem, sed quoniam ea à sanct. Th. in aliis locis plenissimè explicata sunt, ea breuitati studens de industria prætermi.

Eadẽ numero in discipulo & magistro quãtum ad id quod scitur.

Quòd intellectus agens non sit subsistantia separata, sed aliquid animæ. Cap. 76.

EX his autem concludi potest quòd nec intellectus agens est vnus in omnibus: vt Alexander etiam ponit & Auicen. qui non ponunt intellectum possibilem esse vnũ omnium, cũ enim agens & recipiens sint proportionata: oportet quòd vnicuique passiuo respondeat proprium actiuum: intellectus autẽ possibilis comparatur ad agentẽ vt propriũ passiuũ siue susceptiuum ipsius. habet enim se ad eũ agens sicut ars ad materiã, vt dicitur in 3. de anima. si igitur intellectus possibilis est aliquid animę humanę multiplicatum secundum multitudinem indiuiduorum, vt ostensum est: & intellectus etiam agens erit huiusmodi, & non erit vnus omnium.

te. cõ. 17.

2 Adhuc, intellectus agens non facit speciem intelligibiles actu vt ipse per eas intelligat, maximè sicut substãtia separata, cùm non sit in potentia: sed vt per eas intelligat intellectus possibiles. non igitur facit eas nisi tales quales cõpetunt intellectui possibili ad intelligendũ. tales autẽ facit eas qualis est ipse: nã omne agens agit sibi simile. est igitur intellectus agens proportionatus intellectui possibili: & sic cũ intellectus possibilis sit pars animæ, intellectus agens non erit substantia separata.

3 Amplius, sicut materia prima perficitur per formas naturales quę sunt extra animã: ita intellectus possibilis perficitur per formas intellectas in actu. Sed formę naturales

Universidad de Deusto
Biblioteca

turales recipiũtur in materia prima nõ per actionẽ alicuius substantiæ separatæ tantùm,sed per actionem formæ eiusdem generis, scilicet quæ est in materia: sicut hæc caro generatur per formam quę est in his carnibus & his ossibus, vt probat Aristot. in 7. meta. si igitur intellectus posibilis sit pars animæ, & non sit substantia separata, vt probatum est: intellectus agens per cuius actionem fiunt species intelligibiles, in ipso non erit aliqua substantia separata, sed aliqua virtus actiua animę. †tex.cõ.28.

4 Item Plato posuit scientiã in nobis causari ab Ideis quas ponebat esse quasdam substantias separatas: quam quidem positionem Arist. improbat in primo metaphysicæ. constat autem quòd scientia nostra dependet ab intellectu agente sicut ex primo principio. si igitur intellectus agens est quædam substantia separata, nulla esset vel modica differentia inter opinionem istam & Platonicam à philosopho improbatam.

5 Adhuc, si intellectus agens est quædam substantia separata, oportet quòd eius actio sit continua, & nõ intercisa: vel saltem oportet dicere quòd non continuetur & intercidatur ad nostrum arbitrium. actio autem eius est facere phantasmata intelligibilia actu. aut igitur hoc semper faciet aut non semper, si non semper, non tamen hoc faciet ad arbitrium nostrum: sed tunc intelligimus actu quando phantasmata fiunt intelligibilia actu. igitur oportet quòd vel semper intelligamus, vel quòd non sit in potestate nostra actu intelligere.

6 Præterea, comparatio substãtiæ separatæ ad omnia phantasmata quæ sunt in quibuscunque hominibus, est vna: sicut cõparatio solis est vna ad omnes calores. res autem sensibiles similiter sentiunt sentientes & insci: & per consequens eadem phantasmata sunt in vtrisque: similiter igitur fient intelligibilia ab intellectu agente. vterque ergo similiter intelliget. Potest autẽ dici quòd intellectus agens semper agit quantum in se est, sed non semper phantasmata fiunt intelligibilia actu: sed solùm quando sunt ad hoc disposita. disponuntur autem ad hoc per actum cogitatiuæ virtutis: cuius vsus est in nostra potestate: & ideo intelligere actu est in nostra potestate. & ob hoc etiam contingit quòd non omnes homines intelligunt ea quorum habent phantasmata: quia non omnes habent actum virtutis cogitatiuę conuenientem, sed solùm qui sunt instructi & consueti. Videtur autem quòd hæc responsio non sit omnino sufficiens. hęc enim dispositio quę fit per cogitationem ad intelligendum. oportet quòd sit vel dispositio intellectus posibilis ad recipiendum formas intelligibiles ab intellectu agente fluentes, vt Auicenna dicit: vel quia disponuntur phantasmata vt fiant intelligibilia actu, sicut Auerrois & Alexander dicunt. Primum autem horum non videtur esse conueniens: quia intellectus posibilis secundum suam naturam est in potentia ad species intelligibiles actu: vnde comparatur ad eas sicut diaphanum ad lucem, vel ad species coloris: non autem indiget aliquid in cuius natura est recipere formam, aliqua dispositione vlterius ad formã illam, nisi forte sint in illo contrariæ dispositiones: sicut materia aquæ disponitur ad formam aeris per remotionem frigiditatis & densitatis. nihil autem contrarium est in intellectu posibili quod posit impedire cuiuscunque speciei intelligibilis susceptionem: nam species intelligibiles etiam contrariorum in intellectu non sunt contrariæ, vt probat Aristotel. in sexto metaphysicæ, cùm vnum sit ratio cognoscendi aliud. Falsitas autem quæ accidit in iudicio intellectus componentis & diuidentis, prouenit non ex eo quòd in intellectu posibili sint aliqua intellecta, sed ex eo quòd ei aliqua desunt: non igitur quantum in se est intellectus posibilis indiget aliqua præparatione vt suscipiat species intelligibiles ab intellectu agente fluentes. †tex. cõ.23.

2 Præterea colores facti visibiles actu per lucem, pro certo imprimunt suam similitudinem in diaphano, & per consequens in visum. si igitur ipsa phantasmata illustrata ab intellectu agente, nõ imprimunt suas similitudines in intellectum posibilem, sed solùm disponunt ipsum ad recipiendum: non esset comparatio phantasmatum ad intellectum posibilem sicut colorum ad visum, vt Arist. ponit.

3 Item secundum hoc phantasmata non essent per se necessaria ad intelligendum, & per consequens nec sensus, sed solùm per accidens, quasi excitantia & præparantia intellectum posibilem ad recipiẽdum: quod est opinionis Platonicæ, & cõtra ordinem generationis intellectus & scientiæ quẽ ponit Arist. in primo metaph. & vltimo posteriorum, †dicẽs quòd ex sensu fit memoria: ex multis memorijs vnum experimẽtum: ex multis experimentis vniuersalis acceptio, quæ est scientiæ & intellectus. Est autem hæc positio Auicennæ consona his quæ de generatione rerum naturalium dicit, ponit enim quòd omia agentia inferiora solùm per suas actiones præparant materiam ad suscipiendas formas quæ effluunt in materias ab intelligentia agente separata. vnde & eadẽ ratione ponit quòd phantasmata præparant intellectum posibilem: formæ aũt intelligibiles fluunt à substantia separata. similiter autem quòd per cogitationẽ disponantur phantasmata ad hoc quòd fiant intelligibilia actu, & mouentia intellectum posibilem, conueniens non videtur si intellectus agens ponatur substantia separata. hoc enim videtur esse conforme positioni dicentium quòd inferiora agentia sunt solùm disponentia ad vltimam perfectionem: vltima autem perfectio est ab agente separato: quod est contra sententiam Aristotelis in septimo metaphisi. † non enim videtur imperfectius se habere anima humana ad intelligendum, quàm inferiores naturæ ad proprias operationes. †In proemio. †te.cõ.28.

4 Amplius effectus nobiliores in istis inferioribus producuntur non solùm ab agentibus superioribus: sed requirunt agentia sui generis. hominem enim generat sol & homo: similiter videmus in aliis animalibus perfectis quòd quidam ignobilia animalia ex solis tantùm actione generantur absque principio actiuo sui generis: sicut patet in animalibus generatis ex putrefactione. intelligere autem est nobilissimus effectus qui est in istis inferioribus. non igitur sufficit ponere ad ipsum agens remotum: nisi etiam ponatur agens proximum. hæc autem ratio contra Auicennã non procedit, nam ipse ponit omne animal posse generari absque semine.

5 Adhuc, intentio effectus demonstrat agentem: vnde animalia generata ex putrefactione non sunt ex intentione naturæ inferioris, sed superioris tantùm: quia producuntur ab agente superiori tantùm: propter quod Aristotel. in 7. metaphili. dicit ea fieri casu: animalia autem quæ fiunt ex semine, sunt ex intentione naturæ superioris & inferioris. Hic autem effectus qui est abstrahere formas vniuersales à phantasmatibus, est in intentione nostra, non solùm in intentione agentis remoti: igitur oportet in nobis ponere aliquod proximum principium talis effectus. hoc autem est intellectus agens. non est igitur substantia separata, sed aliqua virtus animæ nostræ. †te.cõ.30.

6 Item in natura cuiuslibet mouentis est principium sufficiens ad operationem naturalem eiusdem: & si quidem operatio illa consistat in actione, adest ei principium actiuum: sicut patet de potentiis animæ nutritiuæ in plantis: si verò operatio illa consistat in passione, adest ei principium passiuum, sicut patet de potentiis sensitiuis in animalibus: homo autem est perfectissimus inter omnia inferiora mouentia: eius autem propria & naturalis operatio est intelligere, quæ non completur sine passione quadam: inquantum quilibet intellectus patitur ab intelligibili: nec etiam sine actione: inquantum intellectus facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. oportet igitur in natura hominis esse vtriusque proprium principium, scilicet intellectum agentem, & posibilem: & neutrum secundum esse ab anima hominis separatum esse.

7 Adhuc, si intellectus agens est quædam substantia separata

Improbano.

Responsio ad suprà dicta.

separata, manifestum est quòd est supra naturam hominis: operatio autẽ quam homo exercet sola virtute alicuius supernaturalis substantiæ, est operatio supernaturalis: vt miracula facere, & prophetare, & alia huiusmodi, quæ diuino munere homines operantur. cùm igitur homo non possit intelligere nisi virtute intellectus agentis: si intellectus agens est quædam substantia separata, sequitur quòd intelligere non sit operatio propria & naturalis homini: & sic homo non poterit diffiniri per hoc quòd est intellectiuus aut rationalis.

8 Præterea nihil operatur nisi per aliquam virtutem quæ formaliter in ipso est. Vnde Aristot. in secundo de anima† ostendit, quòd quo viuimus & sentimus, est forma & actus. sed vtraque actio, scilicet intellectus posibilis, & intellectus agentis, conuenit homini: homo enim species abstrahit à phantasmatibus, & recipit mente intelligibilia actu. non enim aliter in notitiam harum actionum veniremus, nisi eas in nobis experiremur. oportet igitur quòd principia quibus attribuuntur hæ actiones, scilicet intellectus posibilis & agens sint virtutes quædam in nobis formaliter existentes. Si autem dicatur quòd hæ actiones attribuuntur homini inquantum prædicti intellectus continuantur nobis, vt Auerrois dicit. iam suprà ostensum est quòd continuatio intellectus posibilis nobiscum si sit quædam substantia separata, qualem ipsa intelligit: non sufficit ad hoc quòd ipsum intelligamus. Similiter etiam patet de intellectu agente. comparatur enim intellectus agens ad species intelligibiles receptas in intellectu posibili, sicut ars ad formas artificiales quæ per artem ponuntur in materia, vt patet ex exemplo Aristotel. in tertio de anima.† Formæ autem artis non consequuntur actionem artis, sed solùm similitudinem formalem: vnde nec subiectũ harũ potest per huiusmodi formas actionem artificis facere: ergo nec homo per hoc quòd sunt in ipso species intelligibiles actu factæ ab intellectu agente, potest facere operationem intellectus agentis. †tex.cõ.4. & 5. Responsio secundum Auer. 20. Impugnatio. †tex.cõ.17.

2 Adhuc, vnumquodque quod non potest exire in propriam operationem nisi per hoc quòd mouetur ab exteriori principio, magis agitur ad operandum, quàm quòd ipsum agat. irrationalia enim magis aguntur ad operandũ quàm seipsa agant: quia omnis operatio eorum dependet à principio extrinseco mouente: sensus autem motus à sensibili exteriori imprimit in phantasiam: & sic per ordinem procedit in omnibus potentiis vsque ad motiuas. operatio autem propria hominis est intelligere, cuius primum principium est intellectus agens qui facit species intelligibiles, à quibus patitur quodammodo intellectus posibilis, qui factus in actu mouet voluntatem. Si igitur intellectus agens est quædam substantia extra hominem, tota operatio hominis dependet à principio extrinseco. non igitur erit homo agens seipsum, sed actus ab alio: & sic nõ erit dominus suarum operationum: nec meretur laudem aut vituperiũ: & peribit tota scientia moralis & conuersatio politica: quod est inconueniens. non est igitur intellectus agens substantia separata ab homine.

Super cap. 76.

POstquam ostendit sanctus Thomas intellectum posibilem non esse substantiam separatam, neque esse vnum in omnibus, nunc idem vult de intellectu agente demonstrare.

CIRCA hoc autem tria facit. Primò enim ostendit ipsum non esse substantiam separatam, sed esse aliquid animæ. Secundò declarat quomodo non est impossibile cum intellectu posibili in vna animæ substantia conuenire, cap. sequenti. Tertiò, ostendit hoc secundum mentem Arist. esse cap. 78. (Quantum ad primum sciendum) vt dicitur in quæstionibus de anima artic. 5.) quòd intellectum agentem esse vnum & separatum videtur plus rationis habere quàm si hoc de intellectu posibili ponatur, quia inuenitur agens separatum ab iis quæ reducit in actum, id autem per quod aliquid est in potentia, omnino videtur esse intrinsecum, & ideo plures posuerunt intellectum agentem esse substantiam separatam quàm intellectum posibilem, propter hoc ponit sanctus Thomas quòd præter Auerrois etiam Alexander & Auicenna posuerunt intellectum agentem esse vnum omnium. Contra quam opinionem arguitur probando, quòd intellectus agens sit aliquid animæ nostræ, & arguitur primo sic. Agens & patiens oportet esse proportionata. ergo vnicuique passiuo correspondet propriũ actiuum. ergo si intellectus posibilis est aliquid animæ multiplicatum, secundum multitudinem multorum, vt est ostensum, intellectus agens erit humanorum probatur vltima consequentia, quia intellectus posibilis comparatur ad agentem vt proprium passiuum siue susceptiuum eius, cum se habeat intellectus agens ad ipsum sicut ars ad materiam, vt dicitur tertio de anima.

ADVERTE quòd antecedens intelligendum est de agente proximo, non autem de agente remoto. non oportet enim agens remotum proportionari secundum adæquationem cuilibet recipienti, quia vnum agens remotum potest agere in multa recipientia, sed bene agens proximum proportionatum esse oportet. videmus enim in rebus naturalibus omni effectui præexistere in rebus perfectis correspondere proprium agens. non producitur enim rosa nisi à rosa, & equus non nisi ab equo producitur, & sic propriæ materiæ receptiuæ formę rosæ, & propriæ materiæ receptiuę formæ equi correspondent propria agentia, intellectus autem agens ponitur tanquam proximum agens respectu intellectus posibilis, ideo ista proportionata esse oportet.

ADVERTE etiam quòd intellectus agens dicitur ab Arist. comparari ad intellectum posibilem vt ars ad materiam: quia sicut ars principaliter operans reducit quidem materiam de potentia in actum formæ artis, non autem ad formam naturalem ipsius operantis per artem (domificator enim fua arte producit formam domus in materia, non autem suam formam quia est homo) ita intellectus agens in intellectum posibilem introducit species intelligibiles rerum naturalium, & reducit ipsum de potentia in actum illarum rerum, non autem suam formam secundum quam est intellectus agens, in ipsum introducit. Sed videtur hæc ratio non concludere. Diceretur enim quòd licet intellectui posibili correspondeat intellectus agens tanquam proprium actuum, & sit vnius speciei, sicut omnis intellectus posibilis est vnius speciei, non tamẽ oportet vt vni intellectui posibili secundum numerum correspondeat vnus numero intellectus agens, cùm videamus vnum numero agens in plura passiua posse agere, sicut vnus ignis numero potest multa ligna comburere, & vna arte domificatiua possunt multæ materię transmutari ad formam domus. Dato etiam quòd oporteret tot numero esse intellectus agentes, quot sunt intellectus posibiles, non tamen sequitur si intellectus posibilis est aliquid animæ humanæ, quòd intellectus agens sit aliquid animæ. non enim oportet vt agens in eadem essentia numero radicetur cum patientia, cùm videamus in naturalibus agens esse à patiente omnino secundum suam substantiam separatum, sicut ignis à ligno. Respondetur & dicitur primo, quòd non omnes quidem rationes hic adductæ à S. Tho sunt tanquam demonstrationes accipiendę, sed aliquæ sunt probabiles & persuasiuæ: vnde non oportet in omnibus conari ad hoc vt demonstretur eas de necessitate concludere, enitar tamẽ quantũ fieri potest ostendere quòd efficaces sint, non partiũque momenti. Dicitur secundo quòd propositio assumpta pro fundamento rationis, scilicet vnicuique passiuo correspondet proprium actiuum, intelligenda est de passiuo naturali, & de identitate generis & ordinis, oportet enim vt passiuo naturaliter mouuo ab aliquo correspondeat tanquam proprium agens & naturale aliquod agens quod sit eiusdem generis cum ipso, præsertim in rebus perfectis, vt inferius habetur. propterea dicitur septimo metaphysicæ, quòd res materiales non possunt à formis separatis tanquam à propriis actiuis produci, cùm sint alterius ordinis ab ipsis & alterius generis. Si ergo intellectus agens comparatur ad posibilem sicut naturale & proprium agens, necesse est vt sint eiusdem generis & ordinis: & ideo si intellectus est accedens animę, aut forma corporis, si ab ipsa anima non distinguatur (hoc enim nihil ad propositum refert) & per consequens multiplicatur ad multiplicationem hominum, necesse est vt & intellectus agens sit accedens animę, aut forma corporis, & ad multiplicationẽ hominũ multiplicetur, & sic non erit substantia vna separata. Vnde ad obiecta patet quòd non sunt contra mentem rationis. non enim vult concludere sanctus Thomas per hanc rationem primo quòd vnicuique intellectui posibili correspondeat vnus numero intellectus agens, vt obiectio supponit, nec quòd in eadem numero essentia animæ oporteat de necessitate esse intellectum posibilem & agentem à quo ille mouetur, sed hoc solùm quòd non est substantia separata tanquam vnus intellectus agens omnium hominum, quod iuxta declarationem factam optimè concluditur. Quo quidem existente, considerato modo agendi intellectus agentis, & necessitate ipsius, consequenter conuenientius est dicere quòd intellectus posibilis vnius hominis moueatur ab intellectu agente existente in ipso homine, quàm quòd moueatur ab intellectu agente in alio homine existente, vt per alias rationes inferius ostendetur. Si autem contra rationis declarationem instetur, quia inquit sanctus Thomas de mente Aristot. intellectum agentem ad posibilem comparari sicut artem ad materiam, non oportet autem artem esse eiusdem generis & ordinis cum materia artis, cùm ars habeat esse immateriale, non autem materia, & sic videtur declaratio fundamenti rationis non esse secundum intentionem Sancti Tho. dicitur quòd illa comparatio quantum ad aliquid vera est, quantum autem ad aliquid non habet veritatem: sicut & in omni alia comparatione accidit. se habet enim intellectus agens ad posibilem sicut ars ad materiam, inquantum non producit formam sliæ speciei in intellectu posibili, sed tantùm formam rerum materialium. non enim causat alium intellectum agentem in intellectu posibili, sed species intelligibiles quæ sunt rerum materialium formæ. sic enim & artifex non causat suam formam & suam speciem qua est in rerum natura, in materiam, sed tantùm causat formas rerum de quibus est ars, vnde quod inquit S. Thomas intellectum posibilem esse proprium passiuum siue susceptiuum intellectus agentis, non sic intelligendum est quasi in ipso intellectus agens suscipiatur secundum propriam speciem, sed quia est id in quo recipiuntur omnes formæ ab intellectu agente productæ. Est autem dissimilitudo inter intellectum agentem & artem in comparatione ad passiuum, quia intellectus agens comparatur ad posibilem vt ad proprium & naturale passiuum receptiuum formarum secundum eundem modum essendi qui intellectui agenti conuenit, scilicet secundum esse intelligibile & immateriale. ideo oportet vt vterque intellectus in modo essendi conueniant, vt sicut intellectus posibilis habet esse per modum inhærentis, aut formæ alterius, ita habeat esse & intellectus agens, ars autem comparatur ad materiam, sicut ad susceptiuum formæ secundum alium essendi modum. materia enim recipit formam artis materialiter quæ in intellectu habet esse immateriale, ideo non oportet vt sit idem modus essendi artis & eius susceptiui. vnde & ars non est naturale actiuum, sed magis voluntarium, inquantũ non agit nisi adiuncta voluntate. intellectus autem agens est naturale actiuum respectu intellectus posibilis, licet quantum ad aliquid (vt suprà est ostensum) habeat modum artis. Dicitur vlterius quòd licet ars aliũ modum essendi habeat

Intellectus agẽs comparatur ad intellectum posibilem sicut ars ad materiam.

Universidad de Deusto
Biblioteca

habeat quàm materia, non tamen dicitur esse alterius generis & alterius ordinis, quia ars est eiusdem rationis cum forma materiali, & suæ rationi non repugnat, vtrumque modus essendi. materiale enim & immateriale tunc sunt diuersorũ ordinum, quando rationi vnius repugnat esse in materia, alterius verò rationi conuenit vt sit in materia, sicut intelligentia separata & equus sunt alterius & alterius ordinis & generis, rationi verò formæ quæ producitur per artẽ inquantum huiusmodi non repugnat esse materiale neq; etiam immateriale, vnde sicut materia est eiusdem ordinis & generis cum forma in ipsa per artem introducta, ita & cum ipsa arte. Secundò arguitur ad conclusionem. Intellectus agens facit species intelligibiles tales qualis est ipse, & facit tales quales competunt intellectui possibili ad intelligendũ, ergo est proportionatus intellectui possibili: ergo cùm intellectus possibilis sit pars animę, ipse non erit substantia separata. prima pars antecedentis probatur, quia omne agens agit sibi simile. Secunda autem pars probatur, quia non facit species intelligibiles actu, vt per eas ipse intelligat maximè tanquam substantia separata, cùm non sit in potentia (scilicet passiua, sed vt per eas intelligat intellectus possibilis.

CIRCA hanc rationem dupliciter dubitatur. Primò enim circa primam partẽ antecedentis quæritur, quomodo intelligattr illa similitudo qualitatis inter intellectũ agentẽ & speciem intelligibilẽ: aut enim intelligitur q. facit species eiusdẽ rationis cum ipso, aut secundũ eundem modũ essendi. si secundum eandem rationem, istud est manifestè falsum, quia species intelligibilis lapidis factа per intellectũ agentem non est eiusdem speciei cum intellectu agente, sed cũ lapide existente in materia: si secundum eundem modum essendi, probatio ad hoc assumpta non erit ad propositum. non enim omne agens agit sibi simile quantum ad eundem modum essendi, licet faciat aliquo modo sibi simile secundum eandem rationẽ. ostenſum est enim superius quomodo forma alium modum essẽdi habet in materia, & alium in mente artificis. Secundò dubitatur circa primam consequentiam. Aut enim intelligitur intellectum agentem esse proportionatum intellectui possibili secundum eandem rationem, & sic non sequitur hoc consequẽs nisi intellecto ante secundum eundem sensum (scilicet quòd species intelligibilis est eiusdem rationis cum intellectu possibili & intellectu agente. constat autem manifestè hoc falsum esse, & sic ratio nulla erit. aut intelligitur ipsum esse proportionatum secundum eundem essẽdi modum, & tunc oportet vt intelligatur antecedens similiter de conuenientia m modo essẽdi: sed ostensum est ex suа probatione illud sic intelligi non posse, sed tantùm de conuenientia rationis, ergo istud consequens ex illo antecedente non sequitur.

Quomodo proportionetur intellectus agens intellectus posibilis (species intelligibilis.

AD huius euidentiam considerandum est quòd virtus rationis consistit in hoc quòd ea quæ vni tertio assimilantur, inter se quoque similia sunt. & similiter quæ vni tertio proportionantur, inter se quoque sunt proportionata: & ideo cùm tam intellectus possibilis quàm intellectus agens habeant similitudinem & proportionem cum specie intelligibili, ille per modum susceptiui, hic per modum actiui principii, cum & proprium actum oporteat proprio susceptiuo proportionari, & proprium effectum propriæ causæ: oportet intellectum possibilem & intellectum agentem sibiinuicem proportionata esse. Secundum ergo conuenientiam vtriusque intellectus ad speciem intelligibilem erit conuenientia ipsorum intellectuum. conuenit autem vterque intellectus cum specie intelligibili in eodem genere & in eodem ordine, quia species & est proprius actus & naturalis intellectus possibilis, & proprius ac naturalis effectus intellectus agentis. actum autem proprium alicuius potentiæ oportet esse eiusdem generis & ordinis cum ipsa potentia, & proprium actum naturaliem effectum alicuius agentis cùm suo agente oportet eiusdem generis & ordinis esse. Ad hanc autem conuenientiam sequitur conuenientia in modo essẽndi, quia quæ sunt eiusdem rationis & eiusdem ordinis eundem essẽndi modum naturalem habent, vt patet discurrendo per omnia. Sequitur ergo vt & ipsi intellectus inter se & eiusdem rationis & eiusdem modi essẽndi sint. Vnde ad primum dubium dicitur, quòd prima pars antecedentis intelligitur de conuenientia in eadem ratione generica, & in eodem ordine, consequenter etiam in eodem modo essẽndi naturali, licet enim alia sit ratio specifica intellectus agentis & alia speciei intelligibilis, conueniunt tamen in hac ratione & in hoc ordine, quòd sunt principium proprium intellectionis, & eundem essẽndi modum habens (scilicet esse immateriale, & esse intellectuale: & sic optimè. probatur ista pars antecedentis ex illa propositione assumpta, quòd omne agens agit sibi simile (scilicet quòd omne agens proprium & naturaleм effectum facit, eiusdem rationis secum saltem genericè & eiusdem ordinis, species enim est proprius & naturalis effectus intellectus agentis. Cùm autem instatur, quòd non potest illa pars antecedentis intelligi de conuenientia in modo essẽndi, quia tunc probatio adducta nõ esset ad propositum, dicitur quòd vtique ratio illa immediatè probat conuenientia secundum rationem & ordinem, quia agens proprium continens virtute tantùm aliquam formam, non autem formaliter producit sibi simile secundum rationem genericam & in eodem ordine: mediatè tamen probat etiam conuenientiam in modo essẽndi. quia ex hoc quòd forma est similis intellectui agenti in genere & ordine rerum, sequitur quòd eundem modum essẽndi cum ipso habeat.

Ad secundum dubium similiter respondetur quòd consequens illud intelligitur de proportione & secundum eandem rationem atque ordinem, & secundum eundem modum essendi. Ad improbationem primæ partis iam ostẽsum est, quòd etiam antecedens de proportione secundum rationem & ordinem intelligitur. Ad improbationem verò secundę partis similiter patet q. & antecedens de conuenientia etiã in modo essẽndi intelligenda est, non autem tantùm de conuenientia secundum rationem.

Tertiò aguitur. Formæ materiales recipiuntur in materia prima non per actionem substantiæ separatę tantùm, sed per actionem formæ eiusdem generis, quæ scilicet est in materia. ergo à simili si intellectus possibilis est pars animæ, non autem substantia separata, intellectus agens per cuius actionem fiunt species intelligibiles in ipso, non erit substantia separata, sed virtus animæ, probatur antecedens & exemplo huius carnis quæ generatur per formam quæ est in iis carnibus & in his ossibus, vt patet per Arist. 7. met. tex. 38. consequentia verò probatur quia sicut materia prima perficitur per formas materiales, ita intellectus possibilis perficitur per species intellectas in actu.

ADVERTE cùm dicitur hic, quòd formæ materiales recipiuntur in materia non per actionem alicuius substantiæ separatæ tantùm, quòd iccirco additur tantùm, quia non negat Aristot. secundum cuius opinionem hic arguit sanct. Thomas quin substantiæ separatæ sint causæ formarum materialium, cùm ponat ipsas esse motrices orbium, ex quorum motibus est in inferioribus generatio & corruptio, sed negat illas solas esse causas dictarũ formarum, vt voluit Plato & Auicenna. præter enim substantias separatas requiruntur propria & particularia agentia materialia, vt ostenditur septimo metaphysicę.

Quartò, si intellectus esset separatus, aut nulla aut parua differentia esset inter opinionem istam & Platonicam, sed opinionẽ Platonicam reprobat Aristot. in primo metaphysicæ, ergo &c. probatur consequentia, quia Plato ponebat scientiam causari in nobis ab Ideis quas ponebat substantias separatas. similiter cùm intellectus agens sit primum & principale principium scientiæ nostrę, si ponatur substantia separata, ponitur scientiam in nobis à substantia separata causari. Quintò, Oportebit quòd vel semper intelligamus, vel quòd non sit in potestate nostra actu intelligere. probatur consequentia quia tunc actu intelligimus, quando phantasmata fiunt actu intelligibilia. Si autem intellectus agens est substantia separata, oportet quòd eius actio quæ est phantasmata facere actu intelligibilia, aut sit continua & non intercisa, aut quòd non continuetur & intercidatur ad arbitrium nostrum. Sextò, Sequeretur quòd tam scientes quàm inscij similiter intelligent. probatur consequentia, quia comparatio substantiæ separatæ ad omnia phantasmata in quibuscunque est vna, sicut comparatio solis est vna ad omnes colores. eadem autem phantasmata sunt in illis, cùm res sensibiles similiter sentiant.

ADVERTE quòd comparatio substantiæ separatæ ad omnia phantasmata dicitur hoc loco esse vna, quia est eiusdem rationis, quia videlicet eodem modo cõparatur ad omnia, vtpote non magis illuminatiua vnius phantasmatis quàm alterius: sicut & sol eodem modo ad omnes colores comparatur non magis existens causa vnius quàm alterius. Ad istas duas rationes simul responderi posset, quòd intellectus agens semper agit quantum in se est, sed non semper phantasmata sunt intelligibilia actu, sed solùm quando sunt actu dispositа per actum cogitatiuæ virtutis, cuius vsus est in nostra potestate. & ideo ad primum horum negatur consequentia, qua infertur, quòd intelligere non erit in nostra potestate. ad secundum etiam negatur consequentia, quia iccirco non omnes intelligunt ea quorum habent phantasmata, quia non omnes habent actum cogitatiuæ conuenientem. Contra hanc responsionem, quòd non sit omnino sufficiens, licet aliquam habeat apparentiam, arguit sanctus Thomas, quia hæc dispositio quæ fit per cogitationem ad intelligendum, aut est dispositio intellectus possibilis ad recipiendũ formas intelligibiles, vt voluit Auicenna, aut est phantasmatum dispositio ad hoc vt fiant actu intelligibilia, vt Auerrois & Alexander dicunt. Si primum, contra arguitur, tum quia ad in cuius natura est recipere aliquam formam non indiget dispositione alia ad formam illam nisi forte sint in illa contrariæ dispositiones, intellectus autem possibilis secundum suam naturam est in potentia ad species actu intelligibiles ad quas comparatur: vt diaphanum ad lucem vel ad species coloris, nihilque est in ipso contrarium quod sit impedimentum specieі intelligibilis recipiendæ: nam falsitas quæ accidit in iudicio intellectus componentis & diuidentis, prouenit non q. in intellectu sint aliqua intellecta, sed ex eo quòd ei aliqua desunt, tum quia non essет comparatio phantasmatum ad intellectum possibilem, sicut colorum ad visum, vt volunt Aristo. quia colores facti visibiles actu per lucem pro certo imprimunt suam similitudinem in diaphano & visu, quod non contingit phantasmati illustrato secundum hanc responsionem, tum quia nec phantasmata nec sensus essent per se necessaria ad intelligendum, tanquam scilicet principia actiua & causatiua scientiæ, sed per accidens tantùm, quasi præparantia & excitantia intellectum possibilem ad recipiendum, quod & est opinionis Platonicæ, & contra ordinem generationis scientiæ & intellectus positum ab Aristo. in 1. metaph. & secundo posteriorũ. Addit vero S. Th. q. hæc positio Auicen. consonat iis quæ de generatione rerũ naturalium dicit, dum ponit & agentia naturalia solum præparare materiam ad suscipiendas formas ab intelligentia separata. Si verò secundum dicatur, tunc hoc videtur conforme positioni dicentium quòd agentia inferiora disponunt solùm ad vltimam perfectionẽ. vltima autem perfectio est ab agente separato, quod est contra sententiam Aristot. sexto Metaphisicę.

CIRCA illam propositionem, id in cuius natura est recipere aliquam formam, non indiget dispositione alterius ad illam formam dubitatur, quia tunc sequitur quòd materia immediatè recipere possit quancunque formam substantialem absque aliqua dispositione, cùm secundum suã naturam sit in potentia ad omnem formam substantialem. hoc autem videtur falsum, quia anima non potest recipi in materia nisi sit prius organizata & disposita. Videtur etiam esse contra doctrinam sancti Thomæ prima quæstione 76. articulo sexto vbi inquit, quòd materia prima est in potentia ad omnes actus ordine quodam, & sic videtur quòd posteriorem formam non possit recipere, nisi dispositio & præparetur per præcedentem formam, sicut non potest recipere animam intellectiuam nisi præcedat in ipsa anima sensitiua & vegetatiua.

AD huius euidentiam considerandum, quòd esse secundum suam naturam in potentia ad formam, aut esse illud in cuius natura est recipere aliquam formam, accipit sanct. Thomas pro eo quòd est esse ex & ex propria natura dispositum ad illam formam suscipiendam. tale autem constat non indigere alia vlteriori dispositione ad illam formam. implicat enim contradictionem quòd aliquid ex propria natura dispositum sit ad formam, & quòd vlteriori ad illam dispositione indigeat. Nam si dispositione supperaddita indigeat, iam non est ex propria natura dispositum. diaphanum enim actu, quia ex se est dispositum ad susceptionem speciei coloris. Ideo non indiget alia dispositione ad illam speciem: & similiter intellectus possibilis quia est ex propria natura dispositus ad speciem intelligibilem, propter quod comparatur ad ipsam sicut diaphanum ad lucem si accipiatur diaphanum in potentia, aut sicut diaphanum ad speciem coloris, si accipiatur diaphanum in actu, ideo nulla alia dispositione ad illam suscipiendam eget, & in hoc fundaturratio Sancti Thom.

AD rationem autem in oppositum respondetur, quòd de immediata receptione formæ in materia dupliciter loqui possumus. Vno modo vt illa immediatio excludit dispositionem præcedentem durationе formam in materia, & definentem in aduentu ipsius formæ, vt sic sensus, quòd materia non indiget vt prius duratione disponatur antequam recipiat formam, sed per se ipsam est ad omnem formam disposita: & tunc negatur consequentia, quia materia non est immediata nisi formis elementorum, vt dicitur inferius capitulo 89. & secundò sententiarum distin. 15. artic. 4. non enim indiget secundum se per aliam formam præcedentem disponi ad formam elementi: licet per accidens oporteat ipsam ad formam vnius elementi disponi si in materia contingat esse dispositiones contrarias dispositionibus formæ introducendæ, sed bene (vt in locis prælegatis dicitur) indiget disponi ad alias formas per susceptionem formarum præcedentium, vt accidit in generatione hominis, eò quòd inter ipsam & animam intellectiuam medient multæ formę ad probationem

bationem autem consequentiæ negatur assumptum, non enim iuxta sensum datum propositioni sanct. Tho. materia est secundum suam naturam in potentia ad omnẽ formam, id est, per se & ex propria natura sufficienter ad omnem formam dispositа, sed tantùm ad formas elementares. Alio modo vt illa immediatio excludit dispositionem manentem in materia cum ipsa forma, vt sit sensus, quòd inter materiam & formam non mediat aliqua dispositio materię superadditа, sed ipsa forma substantialis immediatè inhæret materiæ, & tunc dicitur iuxta ea quæ superius determinata sunt, quòd de forma substantiali dupliciter loqui possumus vno modo vt dat esse substantiale corporeum, alio modo vt dat aliquem gradum essendi supra esse corporeum, puta esse vegetatiuum, esse sensitiuum, aut esse intellectiuum. Si primo modo consideretur, sic materia nudè accepta est ex sua natura dispositа ad susceptionem cuiuscunque formæ substantialis, nec indiget ad illam alia dispositione, vt in superiobus patuit, vt habere ex doctrina sancti Thomæ prima quæstione 76. articulo sexto de spiritu articulo tertio, & de anima articulo nono, sed immediatè omnem formam substantialem recipit, vnde negatur falsitas consequentis. Ad cuius primam probationem dicitur, quòd assumptum est falsum de anima vt dat esse corporeum: sic enim eius perfectibile est materia prima, non autem corpus organizatum. Ad secundam probationẽ dicitur iuxta ea quę habentur in quæstionibus de anima articulo præallegato ad nonum, quòd materia dicitur in potentia ad omnes actus, ordine quodam, non quasi recipiat diuersas formas ordinati, quæ scilicet permaneant in materia tanquam vna sit dispositio ad aliam, sed quia id quod est proprium superioris formæ, non recipitur nisi mediante eo quod est proprium inferioris formæ. materia enim non est secundum se dispositа ad gradum superioris formę, sed tantum ad esse substantiale corporeum, vt superius est ostensum, & per gradum inferiorem ad gradum superiorem & perfectiorem ab eadem tamen forma procedentes disponitur. Si autem consideretur secundo modo, sic materia non est immediata omni formæ si nudè consideretur, sed ad hoc vt formam secundum perfectiorem gradum recipiat, oportet prius intelligere in ipsa ordine nature, & intellectus gradum inferiorem tanquam materiæ dispositionem ad gradum superiorem. Vnde sic etiam considerata forma, consequentia & assumptum ad eius probationem falsa sunt.

CIRCA illam probationem in eadem ratione assumptam ad excludendam obiectionem qua aliquis posset dicere in intellectu esse aliquid contrarium formæ intelligibili, quia in intellectu est falsitas quæ veritati contrariatur, circa hanc inquam falsitas quæ accidit in iudicio intellectus componentis & diuidentis, prouenit non ex eo quòd in intellectu possibili sint aliqua intellecta, sed ex eo quòd aliqua ei desunt: aduertendum, quòd in intellectu non inuenitur contrarietas ex parte ipsarum specierum intelligibilium, (si species contrariorum (vt adducit S. Tho. de mente Arist. 6. metaphysicę tex. 23.) non sint contrariæ, imo vnum sit ratio cognoscendi alterum, sed contrarietas inuenitur in ipso tantùm secundum veritatem & falsitatem, secundum quod opiniones contradictoriorum quarum vna est vera, & altera falsa, sunt contrariæ, vnde contrarietas quę inuenitur in intellectu est tantùm cõtrarietas enunciationum quę presupponunt species in intellectu ex quibus intellectus ad enunciandum procedit, non autem est contrarietas aliquorũ quæ ad actum intelligendi presupponuntur, & ideo bene inquit S. T. q. falsitas non est in intellectu ex eo q. sint in ipso aliqua intellecta, id est, falsum existens in intellectu quod contrariatur vero, non est species aliqua intelligibilis, vt oporteat ipsam remoueri ad hoc vt intellectus aliam speciem suscipiat, sicut oportet remoueri formam aquæ à materia, & qualitates eam consequentes, si in materiam aquę debet forma ignis introduci, imo defectus & priuatio alicuius speciei aut alicuius alterius requisiti ad hoc vt intellectus veram compositionem faciat, est ratio quare intellectus falsum iudicat & componit, sicut indicans hominem esse ridibilem, quod est falsum, ideo sic iudicat, aut quia non habet speciem intelligibilem hominis aut ridibilis, aut quia secundum illas species non potest rectè iudicare propter defectum virium sensitiuarum quarum operatione intellectus ad intelligendum eget. Septimo principaliter arguitur. Intelligere est nobilissimus effectus qui est in istis inferioribus, ergo non sufficit ad ipsum ponere agens remotum quod sit substãtia separata, sed oportet etiam ponere agens proximum sui generis, ergo &c. probatur consequentia, quia effectus nobiliores in istis inferioribus præter agentia superiora requirunt agentia sui generis, vt patet in animalibus perfectis. Addit autem San. Tho. quòd hæc ratio contra Auic. non procedit, eo quod ponat omne animal posse generari absque semine.

Intelligere est nobilissimus effectus in istis inferioribus.

CIRCA hanc propositionem, Intelligere est nobilissimus effectus in istis inferioribus, attendendum quòd nomen effectus hoc loco accipitur vt extenditur non solùm ad id quod per actionem producitur, sed etiam ad ipsam operationem. Dicitur autem intelligere esse, nobilissimus effectus, non secundum entitatem suam absolutè & simpliciter consideratam, quia omnis substantia est ipso nobilior (substantia enim omnis est nobilior omni accidente, simpliciter loquendo) sed quantum ad modum essẽndi & in ratione operis & effectus, quia & habet esse immateriale, & procedit ab anima vt excedit materiæ capacitatem, secundum quod habet vt sit excellentissima formarum. operatio autem sicut accipit speciem à principio operationis, vt dicitur veri. q. 20. primo ad 2. ita ab ipso habet nobilitatem. Sed non videtur hęc ratio efficax esse propter duo. Primo, quia posset aliquis dicere, quòd præter agens vniuersale & remotum datur agens proximum intellectionis, scilicet intellectus possibilis, qui postquam recipit speciem à substantia separata, producit intellectionem, & sic non oportet ponere intellectum agentem esse partem animæ. Secundo, quia si illa propositio sit vniuersaliter vera, quòd omnibus effectibus nobilioribus in istis inferioribus præter agentia vniuersalia, oportet assignare agens proprium eiusdem generis, cum anima intellectiua sit nobilissimus effectus qui in iis inferioribus inueniatur, oportebit præter agẽs vniuersale qui est deus, assignare sibi agens proprium eiusdem generis, scilicet animam intellectiuam: & sic non à solo deo erit per creationem, sed vna anima erit ab alia, sicut vnus equus ab alio generatur: quod est contra omnẽ philosophiam & theologiam.

Effectus nobiliores in istis inferioribus requirunt agentia sui generis.

Incipiendo à secundo, ex cuius solutione dependet solutio primi, dicitur primò, quòd per effectum in istis inferioribus non intelligit sanct. Thom. omne productum ab alio quomodocunque, sed productum à causa vniuersali, cui non repugnat produci etiam ab agente particulari sui generis. de talibus enim effectibus verum est, quòd nobiliores inter illos producuntur non solùm ab agentibus superioris ordinis, sed etiam requirunt agentia sui ordinis. modo anima intellectiua non est talis effectus, quia non potest produci nisi per creationem, vt ostendit san. Tho. 1. q. 90. ar. 2. solius autem dei est creare, vt superius est ostensum, ideo instantia nõ est ad propositum. intelligere autem bene est de numero talium effectuum quibus non repugnat agens proprium sui ordinis. iccirco bene illi oportet præter substantias separatas allignare proprii

De contrarietate existente in intellectu.

De ordine materię ad formam.

sui generis agens, quod scilicet ad inferiora pertineat tanquam virtus animæ humanæ, sicut intelligere nostrum ad humanam animam pertinet, vt actus in ipsa naturaliter receptus.

Dicitur secundo, quod licet nõ producatur vna anima ab alia, homo tamen facit ipsam vnire materiæ, & sic est causa vnionis eius ad materiam. Ad primum verò consequenter dicitur, quòd non sufficit ponere intellectum possibilem tanquam agens proprium, tum quia intellectus possibilis nõ est potentia actiua, sed passiua quæ indiget ab aliquo agente perfici ad hoc vt intellectionem eliciat. tum quia intelligere nostrum coexigit facere intelligibilia in actu, cùm propter hoc anima nostra sit vnita corpori, vt per sensus rerum materialium cognitionem accipat faciendo per abstractionem à materialibus cõditionibus intelligibilia in potentia esse actu intelligibilia. hoc autem non potest intellectus possibilis qui est potentia passiua, ideo præter intellectum possibilem quo anima potest omnia fieri, necesse est esse in anima intellectum agentẽ quo facit omnia materialia facere actu intelligibilia. vnde inquit Sa. Tho. de anima art. 4. 8. quòd actus intellectus possibilis est recipere intelligibilia, actio autem intellectus agẽtis est abstrahere intelligibilia, & q. ad vnum intelligere oportet quòd vtraque istarum actionum concurrat. Octauò, Abstrahere formas vniuersales à phantasmatibus est in intentione nostra, non ea solùm in intentione agentis remoti: ergo oportet in nobis esse proximũ principium talis effectus qui est intellectus agens. probatur consequentia, quia intentio effectus demonstrat agentem: nam qui sunt de intentione tantùm naturæ superioris, producuntur tantùm à natura superiori, sicut genita ex putrefactione quæ dicit Arist. à casu fieri, scilicet per comparationem ad naturam inferiorem, quæ autem à natura inferiori intenduntur etiam à natura inferiori producuntur, vt animalia genita ex semine.

Intentio effectum aliquem vt proprium, scilicet effectum, nihil aliud est quã tendere ad illum tanquam in finem & terminũ suæ operationis. constat autẽ quòd hoc non conuenit nisi habenti in se principiũ productiuũ dicti effectus. ideo bene dicitur quòd intentio effectus demonstrat agentẽ, id est, quòd intendit aliquid ab aliqua natura tanquã eius effectus, demonstrat illam naturã esse illius productiuam. non enim inclinaretur in illum effectum à se producendum nisi haberet in se principium illius productiuum, & hoc secundum conditionem intentionis. si enim inclinetur ad producendũ effectum immediatè, tunc oportet vt in se proximum principium illius effectus habeat, vt dictum est de anima humana respectu abstractionis vniuersalium. experimẽto enim constat quòd nos conamur ad consideriationem vniuersalium absque conditionibus materialibus, quod est abstrahere vniuersalia à particularibus. Si autem intendat effectum tanquam ab ipsa remotè producendum, oportet vt habeat in se principium illius effectus remotum.

ADVERTE quòd ratio hæc est illa quam ponit S. Tho. 1. par. q. 79. ar. 4. Sed hæc ex perfectione actus intelligendi ad hoc tantùm deducit, quòd oportet illi assignari proprium causam: illa autem vltenus ex perfectione animæ intellectiuæ arguit oportere in ipsa anima esse talem virtutem, tanquam arguens vlterius, quòd si oportet in natura inferiori esse virtutem propriam actus intelligendi productiuam, necesse est vt illa sit in anima humana, quia nobilissimus effectus debet habere nobilissimam causam: nihil autem in istis inferioribus est nobilius anima humana. Nonò, homo est perfectissimus inter omnia inferiora mouentia, & eius propria & naturalis operatio est intelligere, ergo oportet in ipsa esse principium sufficiens ad intelligendum, ergo est in ipsa intellectus agens & intellectus possibilis. probatur prima consequentia, quia in natura cuiuslibet mouentis est principium sufficiens ad naturalem eius operationem, siue in actione, siue in passione consistat. Secunda etiam probatur, quia intelligere non completur sine passione qua intellectus possibilis patitur ab intelligibili neque sine actione qua intellectus agens facit intelligibilia in actu. Decimò sequitur quòd intelligere non sit operatio propria & naturalis homini, & sic non poterit diffiniri homo per hoc quòd est intellectiuus & rationalis, probatur consequentia, quia operatio quã homo exercet sola virtute supernaturalis substantiæ, est operatio supernaturalis, vt miracula facere & prophetare. constat autem quòd si intellectus agens sine cuius virtute homo intelligere, non potest: sit substantia separata, quòd est supra humanis naturam, ergo &c.

Formæ artis nõ consequuntur actionẽ artis, sed solùm similitudinem formalem.

ADVERTE quòd aliquid agere sola virtute supernaturali contingit quando supra virtutẽ naturalem operantis datur sibi virtus ad operandum, finẽ qua operatio expleri non posset, & tunc illa operatio non potest dici naturalis operanti, cùm non procedat completè & sufficienter à virtute talis operantis, propterea optimè sequitur (vt deducit Sa. Thom.) quòd intelligere eius operatio homini supernaturalis, si intellectus agens sit substantia separata. sic enim non producetur intelligere ab homine per virtutem eius naturalem cõpletè & sufficiẽter, sed opus erit virtute superaddita virtuti naturali ipsius. Vndecimo, homo abstrahit species à phantasmatibus, & recipit mentẽ actu intelligibilia, quorum primum pertinet ad intellectum agentem, secundum verò ad intellectum possibilem. ergo oportet intellectum agentem & possibilem esse virtutes in nobis formaliter existentes. probatur antecedens, quia non aliter veniremus in notitiam harum actionum, nisi eas in nobis experiremur. consequentia etiam probatur, quia nihil operatur (vt patet ex secundo de anima) nisi per aliquam virtutem quæ sit formaliter in ipso. Hac ratione vsus est etiam sanct. Tho. superius ad probandum intellectum possibilem in nobis formaliter esse, & est ibi plenissimè explicata: ideo circa ipsam non est nobis hic immorandum. Si dicatur (vt Auerrois dicit) quòd istę actiones homini attribuantur inquantum isti intellectus nobis continuantur, patet quidem de intellectu possibili ex præcedentibus quòd eius continuatio nobiscum non sufficit ad hoc vt per ipsum intelligamus, sed & de intellectu agente arguitur, quòd non sufficit ad hoc vt agamus operationem intellectus agentis. Formæ enim artis non cõsequuntur actionem artis, sed solùm similitudinem formalem, & per consequens nec subiectum earum potest per ipsas actionem artificis facere. ergo nec homo per hoc q. in ipso sint species intelligibiles factæ ab intellectu agente, potest facere operationem intellectus agentis. probatur consequentia, qua secundum Aristotelis exemplum tertio de anima, comparatur intellectus agens ad species intelligibiles sicut ars ad formas artificiales.

Formæ artis nõ consequuntur actionẽ artis, sed solùm similitudinem formalem, confiderandum quòd formam consequi actionem sui principii formalis productiui, vt hoc in loco accipitur, est ipsam assimilari principio formali in virtute agendi, vt scilicet possit eam actionem producere quam suum principium formale potest efficere. In hoc autem differunt formæ à natura productæ, & formæ productæ per artem, quia formę productæ à natura sicut assimilatur formæ productiuæ secundum rationem

Universidad de Deusto
Biblioteca

rationem formalem, ita assimilantur illi quantum ad modum essendi. Forma enim ignis producentis & forma ignis producti habent eundem modum essendi, & ideo actio quæ consequitur formam producentem, consequitur etiam formam productam, quia quæ sunt eiusdem rationis, & eiusdem modi essendi, habent easdem operationes: sicut enim forma ignis producentis calefacit & exsiccat, ita forma ignis producti. Formæ autem productę per artem licet assimilentur arti secundum similitudinem formalem, inquantum videlicet sunt eiusdem rationis cum ipsa, non tamen assimilatur illi secundum modum essendi, cum ars habeat esse immateriale & intellectuale, forma autem per artem producta habeat esse materiale. & ideo non oportet vt operatio artis conueniat formę productæ per artem. non enim sicut ars domificandi est principium formale quo artifex domum producit, ita forma domus in materia producta est principium formale quo vna domus producat aliā domum. Huius autem ratio est, quia illa operatio non concomitatur formam artis secundum suum esse materiale, sed tantum vt habet esse immateriale & intelligibile: quod esse non conuenit formæ artis vt est in materia. Ideo bene inquit sanctus Thomas quòd forma artis non consequitur actionem artis, sed tantum similitudinem formalem, id est, non assimilatur arti in operando, sed tantum in ratione formali. Vltimo principaliter arguitur, si intellectus agens sit subsistantia separata, sequitur quòd homo non sit agens seipsum, sed actus ab alio, & sic non erit dominus suarum operationum, & non merebitur laudem & vituperium, & sic peribit scientia moralis, & conuersatio ciuilis. probatur consequentia, quia quod non potest exire in propriam operationem nisi per hoc quòd mouetur ab exteriori principio, magis agitur ad operandum, quàm seipsum agat: vt patet in irrationalibus quæ à sensibilibus exterioribus per sensuum motionem ordine quodam mota magis aguntur quàm seipsa agunt. intelligere autem est propria hominis operatio, cuius principale principium est intellectus agens, qui facit species intelligibiles actu, à quibus quodammodo mouetur intellectus possibilis, id est, motione formali, quæ est actuatio suscepti sui.

CIRCA hanc rationem duo occurrunt dubia. primum est, quia si ideo negatur bruta agere seipsa ad operationem, quia non possunt operari nisi mouentur à principio exteriori, quod est ipsum sensibile, eadē ratione etiā si intellectus agens ponatur in homine esse, sequetur q̄ homo agatur ad operandū, quia non potest operari opere sequente cognitionem nisi ab exteriori sensibili moueatur. & sic ista ratio non magis erit contra ponentes intellectum esse subsistantiā separatam, quā contra ponentes ipsum animæ partem esse. Secundum est, quia etiā si intellectus agens ponatur in anima, ipse est de necessitate agens. non enim potest non illuminare phantasmata preparata, & sic etiā sequetur dato q̄ sit in nobis, q̄ homo nō seipsum agat, sed tantū à dāte intellectui agenti naturalem inclinationē ad illustranda phantasmata, sicut & alia naturalia dicuntur moueri à dante formam per quā naturaliter inclinantur ad motum, & sic sequitur idem quod prius. Ad horum euidentiā sciendū, quòd cum mouere se ad operationē, & habere dominū suarum operationum, pro eodem hic accipiatur, habere autē dominium suarum operationum sic voluntarie operari, quod est operari cū libertate qua operans potest opera ri & non operari, ad videndū qtiomodo sequitur quòd homo non agat seipsum ad operandū si intellectus sit subsistantia separata, videndū est qtiomodo ex illo sequatur q̄ homo non habeat in potestate sua operari & non operari. Sciendū ergo ex doctri. S. Th. 1.2. q. 6. q. ad hoc vt habeat aliquid in sua facultate operari & nō operari, tria requiruntur primū est, q̄ habeat in seipso principiū proprię operationis: secundum q̄ habeat notitiam finis: tertiū quòd conoscat rationē finis, & proportionē eius quòd ordinatur ad finē, & ideo quodcunque horū deficiat in aliquo, illud non habet in facultate sua operari & nō operari. principiū autem operationis intelligimus principale principium illius, ad hoc enim q̄ aliquid habeat in potestate sua operari & non operari, nō sufficit quòd habeat qualecunq; principiū in se propriæ operationis, quia si non habet principale principium in se, necesse est quòd eius operari ab alio dependeat, & per cōsequens nō habet in potestate sua operari & nō operari, & si propria eius operatio, quæ scilicet conuenit sibi inquantū tale, non prouenit a principio principali illius intrinseco, absolute verū est dictū q̄ illud nō mouet se ad operandū, sed quòd agitur, vnde quia intelligere est propria operatio hominis, vtpote sibi cōueniens inquantū est homo, & à qua mouetur voluntas quæ est principiū motiis in homine, & intellectus agens est principale eius principium tanquā faciens species intelligibiles quibus intellectus possibilis fit in actu, vt possit elicere intellectionem: oportet si intellectus agens non sit intrinsecus hominī, sed fit subsistantia extrinseca ab homine, q̄ intelligere non sit in hominis potestate, & cōsequenter quòd absolute & vniuersaliter homo nō sit dominus suarū operationum, sed agatur vt bruta. Ad primū itaque dubium dicitur, quòd non est eadem ratio de homine si in ipso ponatur intellectus agens, & si ponatur subsistantia separata, quia exteriora sensibilia non sunt principale agens respectu operationis hominis inquantū est homo. sicut sunt principale mouens respectu brutī. sed intellectus agens, phantasmata enim à sensibilibus causata nō imprimunt per se & principaliter in intellectum possibilem, sicut per se imprimunt in vires animalium brutorum, sed sunt instrumenta intellectus agentis, ideo si intellectus agens sit subsistantia ab homine separata, propria operatio hominis non poterit ab homine fieri absq; principio principali extrinseco, & per consequens non erit in hominis potestate. Si autem sit virtus existens in anima, talis operatio erit à principio principali intrinseco cūm aliis conditionibus requisitis, & ex consequenti homo erit illius operationis dominus, & aliarum quæ exilla dependent. Ad secundum dubium respondetur & dicitur primo, quòd licet intellectus agens necessario agat in phantasmata præparata, nō tamen sequitur quòd propriæ operationis homo nō sit dominus, & consequenter aliarū, quia cū ista naturali operatione intellectus agentis, stat quòd homo operationem intelligendi habeat liberam: sicut licet voluntas naturaliter inclinet in finem sub cōmuni ratione cōsiderati, tamen liberè vult ea quæ sunt ad finē. & licet intellectus naturaliter essentiat primis principiis, tamen aliis nō naturaliter assentit, sic quāuis naturaliter intellectus agens faciat phātasmata actu intelligibilia, tamē ipsum intelligere liberum erit, vtpote à principio intrinseco principali procedens cum cognitione finis & ordinis eorum quæ sunt ad finem. non sic autem esset si poneretur intellectus agens esse subsistantia separata, quia tunc intelligere esset à principio extrinseco tanquam à principalis principio. Dicitur secundò, quòd licet intellectus agens quantum in ipso est naturaliter operetur, tamen eius operatio voluntaria est aliquo modo inquantum homo voluntariè cogitat, & disponit phantasmata ad hoc vt fiant actu intelligibilia. nec hoc negauit sanctus Thomas contra responsionem Auerrois superius arguendo, sed arguebat quòd illa responsio incidebat in opinionem dicentium inferiora agentia dispositionem solum ad vltimam perfectionem, ipsam autem vltimam perfectionem esse ab agente separato, si ponatur intellectus agens esse substantia separata: hoc autem non sequitur si ponamus intellectum agentem esse animæ virtutem, & consequenter homini extrinsecum.

Quomodo si intellectus agens esset subsistantia separata. homo non se ageret ad operandū.

Quòd non est impossibile intellectum possibilem & agentem in vna substantia animæ conuenire. Cap. 77.

VIdebitur autē forsan alicui hoc esse impossibile, quòd vna & eadem substātia, scilicet nostræ animæ sit in potentia ad omnia intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilē: & faciat ea actu, quod est intellectus agentis: cū nihil agat secundū quòd est in potentia, sed secundum q̄ est in actu: vnde nō videbitur quòd agens & possibilis intellectus possint in vna substantia animæ conuenire.

Si quis autem rectè inspiciat, nihil inconueniens aut difficile sequitur. Nihil enim prohibet hoc respectu illius esse secundum aliquid in potentia, & secundum aliud in actu: sicut in rebus naturalibus videmus. aer enim est actu humidus, & potētia siccus, terra autē econuerso: hęc autē cōparatio inuenitur esse inter animā intellectiuam & phātasmata. habet enim anima intellecti ua aliquid in actu ad quod phantasma est in potētia: & ad aliquid est in potentia quod in phantasmatibus actu inuenitur. habet enim substātia animæ humanæ immaterialitatem. Et sicut ex dictis patet, ex hoc habet natura intellectualē: quia omnis substantia immaterialis est huiusmodi. Ex hoc autē nondum habet q̄ assimiletur huic vel illi rei determinatè, quod requiritur ad hoc q̄ anima nostra hanc vel illam rem determinatè cognoscat. omnium enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente. Remanet igitur ipsa anima intellectiua in potentia ad determinatas similitudines rerū cognoscibiliū à nobis, quæ sunt naturæ rerum sensibilium. & has quidem determinatas naturas rerum sensibilium præsentant nobis phantasmata, quæ tamen nondum peruenerunt ad esse intelligibile: cum sint similitudines rerum sensibilium etiam secundum conditiones materiales quæ sunt proprietates indiuiduales. Et sunt etiam in organis materialibus. Non igitur sunt intelligibilia actu: & tamen quia in hoc homine cuius similitudinē repręsentant phantasmata, est accipere naturam vniuersalem denudatam ab omnibus cōditionibus indiuiduantibus, sunt intelligibilia in potentia: sic igitur habent intelligibilitatē in potentia, determinationem autem similitudinis rerum in actu: econtrario autem erat in anima intellectiua. Est igitur in anima intellectiua virtus actiua in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu: & hæc potentia animæ vocatur intellectus agens. Est etiam in ea virtus quæ est in potentia ad terminatas similitudines rerum sensibilium: & hoc est potentia intellectus possibilis. Differt tamen hoc quod inuenitur in anima, ab eo quod inuenitur in agentibus naturalibus: quia ibi vnum est in potētia ad aliud secundum eundem modum quo in altero inuenitur actu: nam materia aeris est in potentia ad formam aquę eo modo quo est in aqua. & ideo corpora naturalia quę communicabant in materia, eodem ordine agunt & patiuntur adinuicem. anima autem intellectiua non est in potētia ad similitudines rerū quæ sunt in phantasmatibus per modū illum quo sunt ibi, sed secundum quòd illæ similitudines eleuantur ad aliquid altius, vt scilicet sint abstractæ à conditionibus indiuiduantibus materialibus, ex quo fiunt intelligibiles actu. & ideo actio intellectus agentis in phantasmate præcedit receptionem intellectus possibilis: ac sic principalitas actionis non attribuitur phantasmatibus, sed intellectui agenti: propter quod Aristotel. dicit quòd sē habet ad possibilem sicut ars ad materiam. Huius autem exemplum omnino simile esset, si oculus simul cum hoc quod est diaphanum, & susceptiuus colorum, haberet tantùm de luce quod posset colores facere visibiles actu: sicut quædam animalia dicuntur sui oculi luce sufficienter sibi illuminare obiecta; propter quod de nocte vident magis,

Conclusio.

Probatio.

magis, in die verò minus. sunt enim debiliū oculorum: qui à parua luce mouentur, ad multā autē confunduntur. Cui etiam simile est in intellectu nostro, qui ad ea quæ sunt manifestissima, se habet sicut oculus noctuæ ad solem. vnde paruum lumen intelligibile quod est nobis connaturale, sufficit ad nostrum intelligere.

Quod autem lumen intelligibile nostræ animæ connaturale sufficiat ad faciendum actionem intellectus agentis: patet si quis consideret necessitatem ponendi intellectum agentem, inueniebatur enim anima nostra in potentia ad intelligibilia sicut sensus ad sensibilia: sicut enim non semper sentimus, ita non semper intelligimus. hæc autem intelligibilia quæ anima intellectiua humana intelligit, Plato posuit esse intelligibilia per seipsa, scilicet Ideas: vnde non erat ei necessarium ponere intellectum agentem intelligibilia. Si autem hoc esset verum: oporteret quòd quanto aliqua sunt secundū se magis intelligibilia, eo magis intelligerentur à nobis quod patet esse falsum. nam magis sunt nobis intelligibilia quæ sunt sensui proximiora, quæ in se sunt minus intelligibilia. vnde Aristote. fuit motus ad ponendum quòd ea quæ sunt nobis intelligibilia, non sunt aliqua existentia intelligibilia per seipsa, sed fiunt ex sensibilibus, vnde oportuit quòd poneret virtutē quæ hoc faceret: & hæc est intellectus agens. ad hoc ergo ponitur intellectus agens, vt faciat intelligibilia nobis proportionata: hoc autem nō excedit modum luminis intelligibilis nobis connaturalis. Vnde nihil prohibet ipsi lumini nostræ animæ attribuere actionem intellectus agentis: & præcipue cum Aristotel. intellectum agentem comparat lumini.

tertia de anima. tex. cō. 17.

Super cap. 77.

POstquam ostendit sanct. Thomas intellectum agentem non esse substantiam separatam, sed aliquod animę, nūc vult excludere obiectionem quandam contra determinatam veritatem. Et primò ponit ipsam obiectionem, secundò ad illam respondet. obiectio talis est, nihil agit secundū quòd est in potentia, sed secundū quòd est in actu. sed anima intellectiua est in potētia ad omnia intelligibilia, quod pertinet ad intellectū possibilem. ergo nō potest esse actiua respectu intelligibiliū tanquā faciens intelligibilia in actu. ergo in ipsa nō potest esse intellectus agens simul cū intellectu possibili. respondet sanct. Th. & dicit primò, quòd non incōuenit vnum cōparatum ad aliquid dep̄ esse & in actu & in potentia respectu diuersorum, sicut videtur in aere respectu terræ. est enim actu humidus, cùm terra sit potentia humida: & est potentia siccus, cùm terra sit actu sicca: & sic comparatur anima intellectiua ad phantasmata. Ipsa enim est actu immaterialis: & per consequens naturæ intelligibilis, cùm omnis substantia immaterialis sit huiusmodi. phantasma autem non est actu intelligibilis naturæ, quia est similitudo rei sensibilis secundum conditiones materiales, & est etiam in organo materiali: sed est intelligibile in potentia, inquantum in eo singulari cuius est similitudo, est accipere naturam vniuersalem denudatam ab omnibus conditionibus indiuiduātibus, est etiam anima in potentia ad determinatas similitudines rerum à nobis cognoscibilium. phantasma vero in actu similitudinem huiusmodi determinatam habet: & ideo in anima est virtus actiua in phantasmata, faciens illa actu intelligibilia; quæ virtus dicitur intellectus agens, & est virtus quæ est in potentia ad determinatas similitudines scilicet recipiendas à phantasmatibus, quæ dicitur intellectus possibilis. Dicitur secundò q̄ in hac comparatione differt anima à rebus naturalibus, quia cū in illis vnum inueniatur in potentia ad aliud secundum eundem modum quo in altero inuenitur in actu: corpora naturalia quæ communicant in materia, eodem ordine, id est, simul, agunt & patiuntur adinuicē. anima verò intellectiua quia non est in potentia ad similitudines rerū, secundum illum modum quo sunt in phantasmatibus, sed secundum, quòd eleuantur ad aliquid altius vt scilicet sint abstractæ à conditionibus materialibus, ex quo fiūt actu intelligibiles: ideo actio intellectus agētis in phantasmata procedit receptionē intellectus possibilis, ac si principalitas actionis attribuatur intellectui agenti, non autem phantasmatibus. Dicitur tertiò q̄ hęc responsio per exemplum omnino simile manifestari posset, si oculus simul cū hoc quòd est receptiuus colorū haberet tantùm de luce, quòd posset facere colores visibiles actu: sicut enim quædam animalia, quia sunt debilium oculorum, à parua luce qua obstantia sibi illuminare sufficiunt, mouentur, à magna autem confunduntur: ita intellectus noster ad manifestissima se habet vt oculus noctuæ ad solem, parutum verò lumen intellectuale intellectus agentis nobis connaturale sufficit ad nostrum intelligere: quod patet ex necessitate ponendi intellectum agentem. ponitur enim vt faciat intelligibilia nobis proportionata: hunc autem modum luminis nobis connaturalis non excedit. Ista autem necessitas ponendi intellectum agentem est secundum positionem Aristotel. qui posuit ea quæ sunt propinquiora sensui, scilicet materialia esse nobis magis intelligibilia, in se autē minus intelligibilia, vtpote quæ per se intelligibilia non sunt, sed ex sensibilibus fiunt: secundū autem Platonis positionem non est ista necessitas ponendi intellectum agentē, cùm ipse posuerit intelligibilia à nobis esse per se intelligibilia, scilicet Ideas: quæ tamen positio falsa est, qua tunc quanto aliqua sunt secundum se magis intelligibilia, tanto magis intelligerentur à nobis. Patet ergo ad argumentum in principio adductum, quòd consequentia falsa est: quia licet nihil agat secundum quòd est in potentia, potest tamen anima secundum vnum quiddam esse in potentia, & secundum aliud in actu.

CIRCA primum dictum responsionis declarandum occurrit id quod & hoc & in præcedenti capite sæpenumero dictum est scilicet quòd intellectus agens phantasmata quæ sunt intelligibilia in potentia, facit intelligibilia in actu, & quia hoc fit per illuminationem ipsorum ab intellectu agente: ideo primò videndum est: quomodo intellectus agens illuminet phantasmata, secundò quomodo faciant illa actu intelligibilia. Quantum ad primum attendendum primò, quòd cùm lumen in visione corporali ponatur necessarium aut propter ipsum visibile, vt inquam fiat completum in actu ad hoc vt possit mouere visum, aut propter medium, vt scilicet fiat actu lucis, dum possit; species visibilis recipere, secundum diuersas opiniones: lumen tamen intellectus agentis vbique tenet sān. Tho. requiri propter ipsa phantasmata, & propter intelligibilia materialia. licet enim in q. de anima ar. quarto ad quartum teneat veriorem esse illam, opinionem quæ ponit lumen in visione corporali propter medium requiri, non autem propter ipsum visibile. quia color tertio de anima dicitur visibilis per se, & dicitur motiuus lucidi secūdum actum, absque dubio tamen tenendum est quòd intellectus agens est illuminatiuus phātasmatis, & illud in actu completo constituit. Sciēdum secundò, quòd dupliciter possumus imaginari intellectum illuminare phātasmata: vno modo causando aliquid in ipso phantasmate post quā productum est, per quod fiat habile ad causandum speciem intelligibilem in intellectu: alio modo nihil hoc modo causando, sed ex sola conjunctione ipsius cum illo, reddendo ipsum à sua generatione virtuosiorem & habiliorem ad huiusmodi causationem speciei. licet autem vterque modus sustineri possit, mihi tamen videtur secundus conformior esse doctrinæ, sān. Tho. Ad cuius intelligentiam considerandum est, quòd sicut suprædictum inferioris attingit secundum Dionysii scientiam infimum superioris, ita inferior potentia coniuncta superiori & in eadem animę essentia radicata perfectior & virtuosior efficitur. nam cùm anima dans perfectiorem gradū essendi, sit essentialiter perfectior anima dante tantùm imperfectiorē gradum, oportet vt etiā virtutes quæ ab ipsā effluunt, intrinsecè & in sua substantia perfectiores sint. videmus enim q̄ virtutes vegetatiuæ quæ consequitur animā bruti, sunt perfectiores illis ipsis cōsequentibus animā plantæ. similiter virtus sensitiua effluēs ab anima intellectiua est perfectior illā quę ad animā bruti consequitur. Et quia perfectior forma potest perfectius opus efficere, cōsequens est vt virtutes sensitiuæ in homine præstertim inferiores perfectiora opera faciant quàm virtutes sensitiuæ brutorū animalium, sicut & virtus vegetatiua hominis potest carnem generare quā virtus vegetatiua plantæ generare nō potest: sic ergo virtus formatiua phantasinati in homine ex hoc quòd in eadē essentia cum intellectu radicatur, longe perfectior est phantasia bruti. & ideo perfectiora & virtuosiora phātasmata efficit, vtpote ex sua natura habilia ad causandū simul cū intellectu agente species intelligibiles in intellectu possibili: quod phantasinati brutinō conueniret, phantasina ergo illustrari ab intellectu agente, non est ipsum recipere aliquid accidētale ab intellectu agente postquam generatum est, eo modo quo aer recipit lumē à sole, sed est ipsum, ex hoc quòd productū est à potentia radicata in eadē essentia animę cū intellectu agēte qui est lumen partis intellectiuæ, esse ex natura sua & intrinsecè clarius & virtuosius quàm si esset productum à potentia non coniuncta intellectui agenti, & sic dicitur illuminare phantasinata intellectus agens, non propriè effectiuè aliquid accidentale phātasmati iam producto in fundendo, sed radicaliter & fundamentaliter, ratione animæ in qua ipse intellectus agēs radicatur, inquantum ad animam in qua intellectus agens radicatur, naturali concomitantia consequitur phantasia. phantasinatis illuminari, atque ad intellectionem ordinati productiua, quod autem hoc fit de mente sān. Tho. patet ex prima parte quæst. 85. art. primo quartum vbi ait quòd phantasinata illuminantur ab intellectu agente, quia sicut pars sensitiua ex coniunctione ad intellectū efficitur virtuosior, ita phantasinata ex virtute intellectus agētis redduntur habilia vt ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur: constat autem quòd pars sensitiua non fit virtuosior, quia aliquid accipiat ab intellectu suæ naturæ superadditum, sed tantùm quia cùm in eadem essentia cum intellectu fundetur, & consequenter à perfectiori natura originetur quàm pars sensitiua bruti, est intrinsecè & in sua natura virtuosior ac perfectior, ergo secundum ipsum de phantasinate idem dicendum erit.

Quomodo intellectus agens illuminet phantasmata.

SED occurrit cōtra hanc determinationem duplex dubiū. Primū est quia in secundo dicto responsionis inquit S. Th. quòd actio intellectus agentis in phantasmata præcedit receptionem intellectus possibilis, ac si principalitas actionis non attribuatur phantasinatibus, sed intellectui agenti. Ex his enim verbis videtur haberi q̄ intellectus agens aliquid in phantasmata iam productа agat. Secundum dubium est, quia videtur velle sanct. Tho. phantasinata se habere ad intellectum agentem sicut instrumenta ad artem, sed in instrumentis ab artifice motis (vt dicitur quarto d. 1. q. ar. 4. q. 2.) est virtus artis per modū intentionis, ergo intellectus agens in phantasinatibus suā virtutem per modum intentionis causat, & sic ipsa illuminat aliquid in ipsis post quam generata sunt imprimendo. Ad primum dicitur quòd ex illis verbis non habetur quòd intellectus agens aliquid imprimat in phantasmatibus post quam generata sunt, sed tantùm quòd actio quā agit in phantasmata, est prior receptione intellectus possibilis, modo dicitur quòd illa actio non est impressio alicuius formæ superadditæ phantasinatibus iam productis, sed est efficere per quandam naturalē resultantiam ipsa phantasinata secundum naturam clara & habilia ad hoc vt ex ipsis possit species intelligibilis abstrahi. hoc autem cōuenit sibi inquantum potētia eorum factiua cum intellectu agente in vna essentia animæ radicatur, quomodo dicimus intellectum facere potentias sensitiuas sibi coniunctas virtuosiores, inquantum videlicet essentia animæ in qua intellectus radicatur, ex hoc quòd est intellectiua & perfectior sensitiua, est efficatior, & perfectiores vires sensitiuas producit naturali concomitantia, non autem quia ipsis iam productis aliquid imprimat: vnde nihil est aliud intellectum agentem illuminare phantasmata, quàm essentiam animæ ex hoc quòd est intellectiua, & fundamentum intellectus agentis, producere secundum naturalem concomitantiam virtute phantasiæ talem: vt ab ipsa phantasmata clara & habilia ad concausandū cū ipso intellectu agente species intelligibiles in intellectu possibili prouenire possint, & hæc actio procedit species intelligibiles in intellectu possibili prouenire possint, & hæc actio procedies intelligibiles in intellectu possibili prouenire possint, & hæc actio procedies intelligibiles in intellectu possibili prouenire possint, sicut & ipsa formatio phantasmatis. Ad dit receptionem intellectus possibilis, sicut & ipsa formatio phantasmatis. Ad secundum dicitur quòd virtus artis non semper est impressa instrumento per modum qualitatis aut intentionis instrumento post eius productionem similiter tamen videtur haberi sanct. Tho. esse vnitiue loquendo, sed aliquando ita fit, in iis inquam quæ propriè instrumenta dicuntur:

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quomodo intellectus agens facit phantasmata intelligibiliam actu.

agentis, non autem per nouam qualitatem sibi ab intellectu agente superadditam. Quantum ad secundum, Thomistarum quidam nouam positionem adinuenientes, dicunt primò, quòd cùm sit duplex effectus luminis, scilicet formalis qui est esse luminatiũ, vt patet in diaphano, & obiectiuus qui est apparere, vt patet in colore, phantasma lumine intellectus agentis illustratur, non formaliter, sed obiectiuè vt color. Dicit secundò ex ista obiectiua illustratione splẽdet atque reducet in phantasmate non totũ quod est in eo, sed quidditas & natura tantum, & non singularitas illius ei cõiuncta, ita quòd ista illuminatio est abstractiua, quia facit apparere vniũ, & nõ aliud. Dicunt tertio q̃ per hoc splẽdet in phantasmate intelligibile in actu, scilicet natura abstrahens ab hoc & nunc, & tale intelligibile in actu mouet intellectũ possibilem, vnde dicunt quòd intellectus agens facit phantasmata intelligibilia in actu inquantum facit intelligibile in actu in phantasmate per modum abstractionis prius natura, quàm fiat species intelligibilis in intellectu. Probant autẽ hanc Positionẽ ex dictis S.T. Primo, quia in hoc capite vult q̃ in anima intellectiua est virtus actiua in phantasmata faciẽs ea intelligibilia in actu, & q̃ actio intellectus agentis in phantasmata præcedit receptionẽ intellectus possibilis, ex quibus videtur velle q̃ in ipso phãsmate prius fiat intelligibile in actu quã species intelligibilis in intellectu possibili fiat. Secundò, quia in hoc eodẽ libro 3. capitulo 62. ait quòd Arist. attribuit intellectui possibili pati ab intelligibili suscipere species intelligibiles & esse in potentia ad eas vbi patet quòd species intelligibiles diuidit ab intelligibili in actu. non enim pati potest intellectus ab intelligibili nisi in actu, & sic oportet in phantasmate esse intelligibile in actu antequam species fiat in intellectu possibili. Tertiò quia in quæstionibus de anima artic. 15. dicitur quòd intellectus agens per phantasmata facta ab eo intelligibilia in actu, causat scientiam in intellectu possibili. Ex hoc enim dicto apparet quòd in phantasmate prius fit intelligibile in actu, quàm scientia in intellectu possibili causetur.

SED ista positio non videtur mihi neque ad mentẽ san. Tho. esse, neque secundum se esse vera. primo enim quæritur quid intelligitur per apparere in phantasmate naturam, & non eius singularitatem: aut enim hoc est ipsum phantasma representare naturam absque singularitate, aut ipsum phantasma habere in se naturã apparentem & cognoscibilem sine singulari, aut naturam cognosci est tali abstractione ab intellectu in re singulari, quę per phantasma representatur. Primum nõ potest dari, quia quantumcunque phãsma clarũ sit & illustratum, semper est in organo corporali & materialiter, ac individualiter repręsentat. Secundum etiã apparet falsum esse, quia natura licet sit in individuo vt possit in ipso individuo considerari per intellectum absque conditionibus individualibus, nõ tamen est in phantasmate formaliter secundũ suum naturale esse, vt possit in ipsa natura phantasmatis considerari natura vniuersalis abstractiuę quæ inuenitur in singulari per phantasma repræsentato, sed est tantùm ibi representatiuè cũ conditionibus particularibus. non enim in phantasmate Sortis est humanitas nisi repræsentatiuè, inquantũ repręsentat Sortem in quo est humanitas. Si autẽ detur tertium, tunc impossibile est, quòd prius natura sit intelligibile in actu, quàm species sit in intellectu possibili, intellectus enim nihil cognoscit nisi per aliquã speciẽ intelligibile. & sic oportet prius natura intellectum esse actuatum specie intelligibili, quam cognoscat naturã absque singularitate. Nullo ergo modo potest saluari talis illustratio phantasmatis obiectiua, & relucentia naturæ vniuersalis in phantasmate cũ illa prioritate naturæ, vt hęc positio ponit. Secundò nõ dicitur illustrari color obiectiuè, & apparere actu per lumen, nisi quia per lumen fit potens mouere visum, & sic deinde actionẽ videndi obiectiuè terminare: vt habetur ex loco allegato superius in quæst. de anima, ergo si ponatur phantasma illustrari obiectiuè, & actu apparere naturam in ipso sicut color in re colorata, hoc nihil aliud erit quàm phantasma per lumen intellectus posse causare speciem in intellectu, quam sine intellectu agente causare non potest. & sic naturam quam dicis in ipso apparere posse tanquam obiectum actionis intellectiuè cognosci: non autem erit in ipso apparere naturã vniuersalẽ prius natura quàm species causaretur in intellectu possibili, vt dicta positio fingit. Ea autem quibus dicta positio confirmatur, facile est soluere. Ad primum quidẽ dicitur quòd per intellectum agentẽ vtique prius natura & etiam prius duratione phantasmata fiunt intelligibilia actu, quàm species recipiantur in intellectu possibili, non autẽ (vt ista positio tenet) per relucentiã naturæ vniuersalis in phantasmate absque singularitate. Sed modo qui inferius explicabitur & similiter dicitur ad secundum & ad tertium. Nam & phantasmata fiunt actu intelligibilia, & species essentes in intellectu, sunt actu intelligibiles, sed alio & alio modo, vt Thomæ respondendum occurrit. Ad cuius euidentiam considerandum est quòd cùm intelligibile propriè nominet obiectum intellectus sicut sensibile se est obiectum & terminus actus intellectiuus. Secundariò autem dicitur intelligibile, id quod ad intellectionem intellectus tanquam aliquid eius ordinatur: & quia species rei intelligibilis existens in intellectu & phantasmate eius, est aliquid ipsius intelligibilis, inquantũ est eius similitudo, sicut & imago Hercules dicitur aliquid Herculis, species quidem vt repræsentatiua naturæ absq; conditionibus materialibus, phantasma autẽ vt repræsentatiuum eiusdem cũ materialibus conditionibus, & vtrunque ordinatur ad eius intellectionẽ: ideo & species quæ est in intellectu, & phantasma, dicuntur intelligibilia secundario, vnumquodque tamen suo modo, species quidẽ intelligibilis vt actus & forma per quam intellectus intelligit, phantasma autem vt instrumentum causans speciei intelligibilis. Et sicut obiectum dicitur intelligibile, in potentia, aut in actu: ita proportionabiliter ista dicuntur intelligibilia, in potentia, aut in actu suo modo. Quum autem duo pertineant ad obiectum intellectus nostri, sicut & ad obiectum sensus, scilicet mouere intellectum, causando in ipso suam similitudinem, & terminare actum intelligendi, dupliciter potest dici ipsum obiectum intelligibile in potentia, aut scilicet quia nõ habet actu vnde possit proximè mouere intellectũ, aut quia nõ habet actu vnde possit terminare intellectionem: sed tamen vtrunq; potest habere, & hoc conuenit sibi secundum q̃ esse materiale & singulare habet in rebus extra animam. cùm enim intellectus sit immaterialis, non potest immutari nisi ab eo quod aliquem modum immaterialitatis habet: neque etiam potest nisi ad immateriale sua operatio primò terminari. Phantasma autẽ vt similitudo intelligibilis individualiter ordinatur ad intellectionẽ, non per modum obiecti terminantis actũ intelligendi, sed per modum agentis in intellectu, & causantis speciem simul cùm intellectu agente instrumentaliter, ideo ipsum esse intelligibile in potentia, est ipsum non habere actu vnde possit mouere intellectum, sed posse illud habere. hoc autem conuenit sibi: vt est præcisè similitudo rei materialis quantũ ad eius materialitatem & singularitatem, in quo cũ phantasmate bruti conueniunt habet. species verò quæ est in intellectu, ordinatur ad intellectionem tanquã principium formale, faciens intellectum in actu vt possit intelligere: ideo dicitur intelligibilis in potentia, quando actualiter non actuat intellectum, sed tantùm potentialiter. hoc autem conuenit sibi dum adhuc est in phantasmate & in intellectu agente virtualiter, nondũ producta in intellectu possibili. similiter quoq; dupliciter dicitur obiectum intelligibile esse in actu, aut scilicet quia habet actu vnde possit mouere intellectum, aut quia habet actu vnde possit actum intelligendi terminare. primũ sibi conuenit secundum quòd est in imaginatione per suum phantasma lumine intellectus agentis illustratus: secundũ autem sibi conuenit prout est in intellectu per suam speciem per quã repræsentatur absque conditionibus materialibus. per esse enim quod habet in imaginatione, habet immaterialitatẽ ac spiritualitatem tantam quãta sufficit ad hoc vt possit esse instrumentum intellectus agentis ad causandum speciem intelligibilem in intellectu possibili. per esse autem quod habet in intellectu, habet immaterialitatẽ omnimodã quæ requiritur ad hoc vt possit terminare intellectionem: ipsa enim species est omnino immaterialis secundum se, & repræsentat naturam immaterialiter, id est, absque conditionibus materialibus, vt sic natura absque materialibus conditionibus repræsentata & immaterialis effecta, possit actum intelligendi terminare. Est ergo obiectum intelligibile in actu in ratione motiui quando est in phantasia illustratum lumine intellectus agentis, ita quòd tunc verificari potest intellectum pati ab intelligibili in actu in ratione. f. motiui. Est autem in actu in ratione terminatiui, quando per suam speciem est in intellectu possibile: phantasma verò dicitur intelligibile in actu, quando habet vnde possit esse instrumentum intellectus agentis causantis speciem in intellectu possibili quod conuenit sibi inquantum lumine intellectus agentis est illustratum: & quia hoc conuenit sibi non per nouam illustrationem post eius generationem superuenientem vt superius est ostensum, sed per suam naturam inquantum est productum ritè & ordinatè ab imaginatione quæ in eadem essentia animæ cum intellectu agente radicatur. Ideo dicitur esse actu intelligibile, inquantum in ipso est aliqua intellectus agentis participatio à natura. Species autem dicitur intelligibilis actu quando habet vnde actuare possit intellectum possibilem, & quia hoc conuenit sibi secundũ quod est producta in intellectu possibili ab intellectu agente, & phantasmate, ideo dicitur intelligibilis in actu quando est extra phantasma, vtpote actualiter ab intellectu agente & phantasmate producta in actu.

EX his itaque patet quòd tria sunt quæ dicuntur aliquando quidem intelligibilia in potentia, aliquando autem intelligibilia in actu, scilicet obiectum intelligibile, phantasma, & species intelligibilis. quæ quia reducuntur de potentia ad actum ab intellectu agente, ideo dicitur intellectus agens facere ea actu intelligibilia, res quidem materiales actu intelligibiles reddit obiectiuè ac terminatiuè, inquantum facit eas esse in intellectu possibili & immaterialiter, scilicet absque conditionibus materialibus repræsentari in ratione verò motiui inquantum dat phantasmati illius repræsentatiuo virtutem immutandi intellectum possibilem, phantasmata verò facit actu intelligibilia, inquantum per participationem luminis ipsius habent vnde possint instrumentaliter immutare intellectum possibilem ad speciem intelligibilem. species autem intelligibiles actu facit intelligibiles, inquantum eas de potentia actiua phantasmatis educit & ponit in intellectu possibili. Et ideo aliquando dicit sanctus Thomas, quòd intellectus agens facit res materiales actu intelligibiles, vt prima quæst. 54. art. 4. & quæst. 79. art. 3. de anima art. 4. de spiritu art. 10. & in plerisque aliis locis, aliquando verò quòd facit phantasmata intelligibilia actu, vt in hoc cap. & in locis pro præcedenti positione allegatis. aliquando etiam quòd facit species intellectus possibilis intelligibiles in actu, quorum vnumquodque verum est, sed suo modo. Patet ergo quòd intellectus agens dicitur facere phantasmata actu intelligibilia, non obiectiuè quasi faciat ipsa aut aliquid in ipsis formaliter existens apparere intellectui, & intelligi, sed causaliter tantùm, quia videlicet facit illa in tali actu vt possint mouere intellectum. inquantum autem aliquid luminis intellectus agentis est quia participant in sua natura aliquid luminis intellectus agentis, sicut color in sua natura aliquid luminis corporalis participat: ipsa enim inquantum præcisè similitudines rerum materialium sunt & singularitum conditionum, sunt tantùm intelligibilia in potentia, quia vt sic non habent vt possint mouere intellectum. inquantum autem aliquid luminis intellectus agentis in sua natura propter coniunctionem ad ipsum participant, sic sunt actu intelligibilia, vtpote potentia cùm intellectu agente mouere intellectum: & hoc modo prius phantasmata per intellectum agentem fiunt actu intelligibilia, quàm species intelligibiles recipiantur in intellectu possibili. Quòd autem hæc sit mens sancti Thom. apertissimè ex eius verbis superius cap. 59. constat. Ait enim quòd phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, vt possint mouere intellectum in actu, non autem vt sint intellecta in actu. Et ca. 60. ait quod non dicitur puer potens intelligere, ex eo quòd phantasmata in eo possint esse intellecta in actu, cùm hoc pertineat ad posse agere. phantasmata enim mouent intellectum possibilem: posse autem intelligere, sit posse pati. Quibus verbis nihil clarius ad præsentem declarationem esse potest. Posset etiam intelligi alio modo phantasmata fieri intelligibile in actu proportionaliter ad alium modum quo potest dici intelligibile in potentia, scilicet obiectiuè, non tamen ad mentem opinionis quam improbauimus. Dupliciter enim considerari potest phantasma. Vno modo quantum ad ipsam naturam phantasmatis qua est tale accidens, & talis similitudo. Alio modo quantum ad naturam per phantasma repræsentatam. Primo modo nec est potentia intelligibile saltem directè, nec fit actu intelligibile, vt est scilicet hoc phantasma singulare, quia singulare materiale, cuiusmodi est phantasma, non est per se & directè à nobis intelligibile: secundo modo est potentia intelligibile inquantum natura per ipsum materialiter repræsentata potest ab intellectu absque conditionibus materialibus accipi. fit autem actu intelligibile, quando in intellectu causatur species virtute intellectus agentis naturæ vniuersalis repræsentatiua. Et hunc modum videtur tangere sanctus Thomas in hoc cap. vbi ait quòd quia in hoc homine cuius similitudinem repræsentant phantasma, est accipere naturam vniuersalẽ denudatam ab omnibus conditionibus individuantibus: ideo phantasmata sunt intelligibilia in potentia. Sed quia hic modus est improprius, cùm hoc sit magis naturam per phantasmata repræsentatam esse intelligibilem in potentia aut in actu, quàm ipsum phantasma, nec iste sensus habeatur ex verbis San. Thomæ, nisi superficialiter consideratis: ideo videntur mihi illa verba conformiter ad prædicta interpretando sic intelligenda esse, quòd quia in homine cuius phantasma est similitudo, ab intellectu accipi potest natura vniuersalis absque conditionibus materialibus: ideo phantasma illius est in potentia ad hoc vt possit effici virtute intellectus agentis instrumentum ad causandum speciem illius naturæ vniuersalis repræsentatiuam, & hoc est esse phantasma intelligibile in potentia causaliter tantùm iuxta modum superius explicatum. Potest & tertiò de phantasmate intelligi, non ratione sui, sed ratione

ratione effectus sui, scilicet speciei intelligibilis. Cùm enim dicatur aliquid intelligibile actu, siue sit actu intelligibile per modum termini intellectionis, siue per modum principii eius formalis, inquantum est à materia separatum, idem est facere aliquid intelligibile actu altero illorum modorum, quod ipsum à materialibus conditionibus abstrahere. hoc autem non facit intellectus agens circa phantasma secundum seipsum, quia quantumcunque aliquid intellectualitatis ex præsentia intellectus agentis recipiat modo superius expolito, semper tamen remanet in organo corporali, & materialiter repræsentat: sed hoc facit circa eius effectum, scilicet circa speciem intelligibilẽ educendo ipsum de potentia actiua phantasmatis, & ponendo in intellectu possibili. ideo & dicitur facere ipsum phantasma intelligibile in actu, quia de eius potentia speciem intelligibilem & immaterialem educit, quod est ipsum phantasma fieri intelligibile actu ratione effectus sui, non ratione sui: & hoc modo factum in actu dicitur mouere intellectum non quidem effectiuè, sed formaliter inquantum species educta de eius potentia informat intellectum, & facit ipsum in actu primo. Ad hunc sensum aliquando etiam dicit sanctus Thomas phantasmata fieri intelligibilia in actu. Et commentator tertio de anima, com. 18. ita intelligere videtur, vbi ait quòd necesse est ponere aliquem motorem qui facit intentiones imaginatas mouere intellectum materialem: quod nihil aliud est quàm facere eas intellectas in actu, abstrahendo eas à materia.

CIRCA secundum dictum responsionis sancti Thomæ, attendendum quòd species existentes in intellectu possibili præexistunt in phantasmatibus sicut effectus in sua causa: effectus autem est in causa secundum modum ipsius causæ, sicut effectus virtualiter contenti in sole habent in sole modum & conditionem ipsius solis, cùm nihil aliud in ipso sint quàm sol aut eius virtus. vnde cùm phantasma sit aliquo modo materiale, vtpote existens in organo materiali, & materialiter ac individualiter repræsentans similitudines intelligibiles existentes in phantasmate virtualiter secundum quòd in ipso sunt, aliquo modo materiales sunt & singulares: & ideo dum recipiuntur in intellectu possibili ex actione intellectus agentis & phantasmatis, vbi immaterialiter & vniuersaliter recipiuntur, non habent eundem modum essendi quem habent in phantasmatibus, sed altiorem & superioris ordinis. propterea optimè dicitur quòd anima intellectiua, vt est scilicet intellectiua, non est in potentia ad similitudines rerum secundum illum modum quo sunt in phantasmatibus, sed secundum quòd eleuantur ad aliquid altius, scilicet ad superiorem ordinem, qui est specierum omnino immaterialium & vniuersalium. species enim in intellectu possibili & immateriales sunt, & vniuersales.

CIRCA tertium dictum responsionis, sciẽdum quòd si intelligibilia ad quæ intellectus noster est in potentia, essent per se intelligibilia tanquam per se subsistentia extra materiam, intellectus noster indifferenter se haberet ad omnes subitantias separatas cognoscendas: & sic quantò aliqua essent secundum se magis intelligibilia, tanto magis intelligerentur à nobis. intellectus enim noster natus est cognoscere ea quæ sub suo obiecto proportionato continentur, & aliqua tanto magis, quanto de ratione sui obiecti proportionati magis participat: sicut supposito quòd quidditas rei materialis sit obiectum proportionatum intellectui nostro, magis cognoscimus ea quæ magis hac ratione participant. Si autem intelligibilia materia essent per se subsistentia, tunc subitantia separata subsistens esset obiectum nostro intellectui proportionatum & connaturale: & sic quantò aliqua subitantia esset magis separata, & per consequens magis secundum se intelligibilis, tanto magis à nobis cognoscibilis esset. propter hoc optimè infert sanctus Thomas quòd posita opinione Platonis de Ideis, oporteret quòd quanto aliqua sunt secundum se magis intelligibilia, tanto magis intelligerentur à nobis.

Quòd non fuit sententia Aristotelis quòd intellectus agens sit subitantia separata, sed magis quòd sit aliquid animæ.
Cap. 78.

Idem p. p. 9. 79. ar. 4.

QVia vero plures opinioni suprà positæ assentiunt, credentes eam fuisse opinionem Aristotelis, ostendendum est ex verbis eius quòd ipse hoc non sentit de intellectu agente quòd sit subitantia separata. Dicit enim primò q̃ sicut in omni natura est aliquid quasi materia in vnoquoque genere: & hoc est in potentia ad omnia quæ sunt illius generis: & aliquid quasi efficiens quod facit omnia quæ sunt illius generis, sicut se habet ars ad materiã: necesse est & in anima esse has differentias: & huiusmodi quidem scilicet quòd in anima est sicut materia, est intellectus possibilis, in quo fiũt omnia intelligibilia: ille verò qui in anima est sicut efficiens causa, est intellectus quo est omnia facere, scilicet intelligibilia in actu, id est, intellectus agens, qui est sicut habitus, & non sicut potentia. Qualiter autem dixerit intellectum agentem habitum, exponit subiungens quòd est sicut lumen. quoddam enim modo lumen facit potentia colores esse actu colores: inquãtum scilicet facit eos visibiles actu: hoc autem circa intelligibilia attribuitur intellectui agenti. Ex his autem manifestè habetur q̃ intellectus agens non sit subitantia separata, sed magis aliquid animę, expresse enim dicit quòd intellectus possibilis & agens sunt differentiæ animæ: & quòd sunt in anima: neutra ergo earum est subitantia separata.

tex. cõ. 18.

2 Adhuc, ratio eius hoc idem ostendit: quia in omni natura in qua inuenitur potentia & actus, est aliquid quasi materia, quod est in potẽtia ad ea quæ sunt illius generis: & aliquid quasi agens, quod reducit potentiam in actũ: sicut in artificialibus est ars & materia: sed anima intellectiua est quædã natura in qua inuenitur potentia & actus: cùm quandoque sit actu intelligens, & quandoque in potentia. est igitur in natura animæ intellectiuę aliquid quasi materia, quod est in potentia ad omnia intelligibilia, quod dicitur intellectus possibilis: & aliquid quasi causa efficiens, quod facit omnia in actu, & dicitur intellectus agens: vterque igitur intellectus secundum demonstrationem Aristotelis, est in natura animæ, & non aliquid separatum secundum esse à corpore, cuius anima est actus.

tex. cõ. 19. tex. cõ. 6.

3 Amplius, Aristoteles dicit quòd intellectus agens est sicut habitus quod est lumen: habitus autem nõ signatur vt aliquid per se existens, sed alicuius habentis: non est igitur intellectus agens aliqua subitantia separatim per se existens: sed est aliquid animæ humanæ. Non autem intelligitur litera Aristotelis, vt habitus dicatur esse effectus intellectus agentis, sed vt sit sensus: intellectus agens facit hominem intelligere omnia: quod est sicut habitus. hęc enim est diffinitio habitus, vt Commentator Auerrois ibidem dicit quòd habens habitũ intelligat per ipsum quod est sibi propriũ, ex se, & quando voluerit, absque hoc quòd indigeat in eo aliquo extrinseco: expresse enim alsimilat habitui non ipsum factum, sed intellectum quo est omnia facere. Nec tamen intelligendum est quòd intellectus agens sit habitus per modum quo habitus est in secunda specie qualitatis: secundum quòd quidam dixerunt intellectum agentem esse habitum principiorum: quia habitus ille principiorum est acceptus à sensibilibus, vt probat Aristoteles in 2. posteriorum†: & sic oportet quòd sit effectus intellectus agentis: cuius est phantasmata quæ sunt intellecta in potentia, facere intellecta in actu; sed accipitur habitus secũdum quòd diuiditur contra priuationem & potẽtiam: sicut omnis forma & actus potest dici habitus: & hoc apparet, quia dicit hoc modo intellectum agentem esse habitum, sicut lumen habitus est. Deinde subiungit†, quòd hic intellectus, scilicet agens est separatus & immixtus & impassibilis, & subitantia actu est. horum autem quatuor quę attribuit intellectui agenti, duo suprà expresse de intellectu possibili dixerat, scilicet quòd sit immixtus & quòd sit separatus. tertium scilicet quòd sit impassibilis, sub distinctione dixerat. ostendit enim primo,† quòd non est passibilis sicut sensus. Et postmodum ostendit q̃ communiter accipiẽdo pati, passibilis est, inquantũ est scilicet in potentia ad intelligibilia. Quartum verò omnino negauerat de intellectu possibili dicendo quod erat in potẽtia ad intelligibilia: & nihil horum erat actu antè intelligere. ric igitur in duobus primis intellectus possibilis conuenit cum agente: in tertio partim conuenit, & partim differt: in quarto autẽ omnino differt agens à possibili. Has quatuor conditiones agẽtis probat per vnam rationem subiungẽs, semper enim honorabilius est agens patiente, & principium scilicet actiuum materia. suprà enim dixerat quòd intellectus agẽs est sicut causa efficiens: & possibilis sicut materia. Per hoc autem medium concluduntur duo prima, scilicet agẽs est honorabilius patiente & materia: sed possibilis qui est sicut patiẽs & materia, est separatus & immixtus, vt suprà probatum est†: ergo multò magis agẽs. alia verò per hoc medium sic excluduntur: agens in hoc est honorabilius patiente & materia, quòd comparatur ad ipsum sicut agens & actu ens ad patiens & ens in potentia. intellectus autem possibilis est patiens quodammodo, & potentia ens: intellectus igitur agens est non patiens, & actu ens. Patet autem quòd nec ex his verbis Aristotelis haberi potest quòd intellectus agẽs sit quædam subitantia separata, sed quòd sit separatus hoc modo quo suprà dixit de possibili, scilicet vt non habeat organum. Quòd autem dicit quòd est subitantia actu ens, non repugnat ei quòd subitantia animæ est in potentia, vt suprà ostensum est†. Deinde subiungit: Idem

tex. cõ. 7. tex. cõ. 14. tex. cõ. 3. & 14.

tex. cõ. 19. tex. cõ. 17.

tcap. 62.

tcap. 76.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 78.

RElIquum est ex ipsis Aristotelis verbis ostendere ipsum nõ fuisse huius opinionis, quòd intellectus agẽs sit substantia separata, id quod sibi plerique asscribere voluerunt, sed magis quòd animæ potentia sit. Et primò hoc ostendendum est, secundò, quibusdam authoritatibus eius super quibus ii qui contrarii senserunt, suã fundarunt positionẽ, est respondendum. Arguitur igitur primò, quia tertio de anima, tex. 18. ait intellectum agentẽ & possibilem esse differentias animæ, & in anima esse, dum concludit de intellectu agente & possibili loquens, necesse & in anima has esse differentias. Secundò, quia ratio per ipsum adducta ibidem ostendit ipsum hoc voluisse. Arguit enim sic: In omni natura in qua inuenitur potentia & actus, est aliquid quasi materia, quod est in potentia ad ea quæ sunt illius generis: & aliquid quasi agens, quod reducit potentiã ad actum, anima intellectiua est huiusmodi, quum quandoque sit actu intelligens, & quandoque in potentia. ergo in natura animæ intellectiuæ est aliquid quasi materia, scilicet intellectus possibilis, qui est in potẽtia ad omnia intelligibilia: & aliquid quasi efficiẽs, scilicet intellectus agens, qui facit omnia in actu. Ex hac itaq; demonstratione patet ipsum voluisse vtrunque intellectum in natura animæ esse, & non aliquod separatum secundum esse à corpore.

ADVERTENDVM cùm dicitur intellectũ possibilem esse in potentia ad omnia intelligibilia, & intellectum agentem facere omnia, quòd ly omnia, non facit distributionẽ pro omnibus simpliciter, sed pro omnibus rebus materialibus quæ sunt propria & naturalia obiecta intellectus nostri, vt dicitur tertio de anima. sensus enim est quòd intellectus possibilis est receptiuus specierũ omnium quidditatum materialium: intellectus verò agens omnes quidditates materiales natus est facere actu intelligibiles, cùm in sensibus sint tantùm intelligibiles in potentia. Tertiò, quia ibidem inquit quòd intellectus agens est sicut habitus quod est lumen, vbi patet quòd habitum non vocat effectũ intellectus agentis, sed ipsum intellectum agentẽ, inquantũ facit hominẽ intelligere omnia, & quando voluerit: sed habitus non significatur vt aliquid per se subsistens, sed vt aliquius habentis: ergo &c. Addit quoque sanctus Thomas ad maiorem declarationem quòd hic non accipitur habitus vt est in secunda specie qualitatis, prout quidam dixerunt intellectũ agentem esse habitum principiorũ, cùm ille habitus sit acceptus à sensibilibus, vt probatur secundo posteriorum tex. vlcimo, & sic oporteat ipsum esse effectum intellectus agentis, sed accipitur vt diuiditur contra priuationem & potentiam, sicut omnis forma & actus potest dici habitus, hoc autẽ patet, quia dicitur intellectum agentem esse habitum sicut lumen.

De habitu primorum principiorum.

ADVERTENDVM hic quòd ex verbis san. Thom. apparet habitus primorum principiorum qui dicuntur nobis naturales & inesse nobis à natura, non sic dici naturales, aut inesse à natura, quasi nobis formaliter sint congeniti, & ab ipsa natiuitate nobis inditi. Nam si essent in nobis à generatione secundum se & formaliter, non acquirerentur ex sensibilibus, vt inquit san. Th. hic: sed dicuntur nobis naturales, quia non causantur ex discursu & argumentatione, sed immediate ex intellectu agente faciente phantasmata intelligibilia in actu, qui quidem intellectus & nobis inest ab ipsa natiuitate. & naturaliter cum phantasmatibus terminorum quæ omnibus insunt, ipsos habitus in intellectu possibili operatur: non autem operatur alios habitus naturaliter & ex se immediatè cum phantasmatibus, sed ipse intellectus possibilis discurrendo & argumentando illos in seipso causat, licet ad illos causandos concurrat etiam virtus & lumẽ intellectus agẽtis. Vnde & super Boetio de trinitate articulo vltimo inquit san. Thom. quòd huiusmodi naturaliter cognita homini manifestantur ex lumine intellectus agentis, quod est homini naturale.

ATTENDENDVM etiam cùm dicitur intellectum agentem esse habitum sicut lumen, secundum doctrinam san. Th. in quæstionibus de anima arti. 4. quartum quòd hanc comparationem intelligit Arist. quantum ad necessitatẽ, non autẽ quantũ ad officium. sicut enim sine lumine color videri non potest, ita res materiales absque intellectu agente non sunt actu intelligibiles modo superius explanato: sed officium luminis intellectus agentis est ipsa phantasmata quæ sunt obiectum intellectus possibilis facere actu intelligibilia dando eis virtutem vt mouere possint intellectum, lumẽ verò corporale non dat colori virtutẽ vt possit mouere visum, cùm dicatur tertio de anima quòd est per se visibilis, sed facit diaphanum in actu vt possit à colore moueri, & ad hunc sensum intelligenda sunt Arist. verba.

Ad has rationes quidam arbitrati de mente Aristo. esse quòd intellectus agens sit substantia separata, respondent.

Ad primam quidem dicunt quòd per illa verba non intendit Aristotel. quòd in anima sint agens & patiens ita, quòd vna & eadem numero anima sit agens & patiens diuersis potentiis, sed solum quòd hæ differentiæ sunt in anima sicut in omni alia natura, constat autem quòd non sic sint in omni natura quòd vna numero natura vtramque habeat, sicut subiecti accidentia, sed sunt sicut causæ in suo effectu: ideo & sic dantaxat intelligendum est ipsas in anima esse. Per hoc etiam patet ad secundum. Illa enim Arist. ratio non deducit nisi ad hoc quòd oportet in natura animæ has esse differentias, sicut & in omni alia natura est agens & patiens, quæ constat non oportere in vnam numero substantiam conuenire. Ad tertiã verò dicitur, quòd assimilatio inter intellectum agentem & habitum ac lumen non est inter intellectum in se & habitum ac lumen, sed inter modum agendi vtriusque, scilicet in operando quando volumus. vnde nõ sequitur si habitus est in nobis, non autem est res separata, quòd similiter intellectus agens sit in nobis, non autẽ sit substantia separata. Sed quòd istæ responsiones non sint ad mentem Arist. facilè est videre si rationis eius efficacia fuerit ostensa. Vnde prima ista ratio explicanda est, tum responsiones datæ excludentur. Ad euidentiam igitur rationis considerandum primò, quòd cùm natura multipliciter dicatur, vt patet 5. metaph. hoc loco accipitur natura prout significat quidditatẽ & essentiam rei naturalis, generabilis scilicet & corruptibilis, vt patet per Commen. tertio de anima commen. 17. & sic comparatio rei naturalis ad animam secundum Commen. quia anima est vnum ecnum naturalium, siue illa sit quidditas generis, siue speciei. In simili quoque significatione accipitur nomen generis hoc in loco cùm dicitur, in omni natura est aliquid quod est materia vnicuique generi. Considerandũ secundò cùm dicitur esse in omni natura aliquid quod est potentia omnia quæ sunt illius generis quòd hoc non est intelligendum quasi illud sit vnum numero, sed quòd est vnum secundum vnitatẽ illius naturæ. non enim materia propria receptiua omnium formarũ equi est vna numero, sicut nec est vna tãtum numero forma equi: sed si natura est vna secundum speciem, oportet vt susceptiuum propriũ formæ sit

mæ sit vnum secundum speciem proportionaliter loquendo, puta quòd sit eadem caro secundum speciem susceptiua huius & illius formæ equi, & similiter idem os, & idem nervus secundum speciem, & sic de aliis. si autem natura sit vna secundum genus, necesse est vt materia propria susceptiua formarum illius generis sit vna, secundum genus formæ enim eiusdem generis, puta animalis, requirunt propria susceptiua vnius generis, quia oportet materiam & formam proportionari. Considerandum tertiò, quòd hic accipitur actus non pro operatione, sed pro forma quæ est actus primus. vnde cum subsumitur in ratione quòd anima intellectiua quandoque est intelligens in potẽtia, quandoque verò intelligens in actu, non accipitur intelligens in actu secundo tantùm, quod est operari, sed etiã in actu primo, quod est habere formam per quam intellectus est in actu.

Considerandum quartò, quòd sicut anima intellectiua secundum suam substantiam sit actus quidam, vt intellectiua tamen, id est, vt ordinata ad intellectionẽ, aliquãdo est in actu primo cõpleto, quando scilicet habet in seipsa speciem intelligibilem: aliquando verò non est in actu primo completo, sed est secundum aliquid in potentia, vt cùm non habet speciem intelligibilem. tunc enim dicitur in potentia, quia non habet omnia quæ requiruntur ad hoc vt possit in operationem exire. ideo de anima intellectiua loquitur hic philosophus vt intellectiua est, comparatiuè ad res naturales quæ quandoque sunt in actu, quandoque in potentia.

Vltimò considerandum quòd in hac ratione supponit philosophus duo supernus ab ipso determinata: vnum est, quòd anima in se ipsa habet tanquam proprietates illas potentias quę ad intelligendum requiruntur. hoc enim dixit enumerando in secundo de anima inter potentias animæ etiam intellectiuũ, & in tertio cùm incipiens de intellectu determinare inquit. De parte autem animæ qua intelligit & sapit: vbi intellectum partem animæ vocat. Alterum est quòd immediatè ante hanc rationem dixerat scilicet res materiales nõ esse intelligibiles nisi in potentia, ex quo sequitur ipsas per se sufficientes nõ esse ad actuationem intellectus possibilis. Ex omnibus his sequitur quòd compatio aliarum naturarum generabilium & corruptibilium ad animam quo ad principium actiuum & passiuum, non est quantum ad modum habendi illa, sed quantum ad necessitatem habendi, vnumquodque tamen suo modo: & est comparatio talis, quòd sicut in natura materiali procedente de potentia ad actum oportet esse principium omnium formarum illius naturæ, & principium actiuum illarum tanquam contenta sub illa natura. (principia enim speciei sunt in illa specie reductiuè) ita in anima intellectiua secundum quòd est aliquando in actu vt intellectiua est, aliquando verò in potentia, oportet cùm obiectum intelligibile, non sufficiat in intellectum agere, esse illas differentias actiuz & passiui sito modo, per modum scilicet proprietatum in ipsa vna animæ substantia existentium. Nam omne principium principaliter requisitum ad intellectionem, oportet in anima intellectiua esse vt eius passionem & proprietatem. hinc enim intellectum comparationis infinitatis Arist. subiungens post comparationem, quòd actiuum in anima, est intellectus in faciendo omnia vt habitus quidam. habitus enim est subiectiuè in eo cuius est habitus, vt in tertia ratione assumit San. Thom. Istis sic expositis patet quòd ratio Arist. propositum concludit, vt eam sanct. Thom. formar, sic arguendo. In omni natura in qua inuenitur potentia & actus, est aliquid quasi materia receptiua formarum illius generis, & aliquid quasi agens ad illam naturã pertinentia tanquã principia suo modo, sed in anima intellectiua est actus & potẽtia, cùm quandoq; sit actu primo intelligens, quãdoque vero in potẽtia, ergo in eius natura est aliquid sicut materia scilicet intellectus possibilis & aliquid facit actiuũ, scilicet intellectus agens, ad naturam eius inquantũ intellectiua est suo modo pertinentia, sed supple modus animæ habendi principia quibus fit intellectiua actu de intellectiua in potentia, est vt illa sint eius potentiæ & proprietates, cũ intellectiuũ sit animæ potẽtia. ergo intellectus agens & possibilis sunt in anima vt eius potentiæ, non autẽ sunt substantiæ separatæ. Ecce itaque q. Ari. ratio ostendit (vt dicebat S. Th.) intellectũ agentẽ non esse substantiã separatã. Et sic responsio ad primã & secundam rationẽ san. Th. nulla est. Quòd etiam responsio ad tertiã rationẽ nulla sit, patet ex verbis responsionis. Nã concesso q. illa assimilatio sit secundum modũ agendi intellectus & habitus, quia scilicet vtroque operamur quando volumus, arguitur sic. Id quo vtimur operãdo quando volumus, nõ est substãtia separata, sed est in nobis, sed parte intellectu agẽte vtimur operãdo quãdo volumus, sicuti habitu: ergo nõ est substantia separata, sed est in nobis. maior probatur, quia formæ, maximè separatæ à materia, & ad superiorẽ ordinẽ rerum pertinẽtis operatio nõ est in potestate nostra vt possumus pro arbitrio nostro illam operationẽ exercere, non est enim voluntarium. cuius principium est exra, sed cuius principium intra nos est. ergo &c. Quantum ad secundum exponit san. Th. quæstã Arist. authoritates. ex quibus illi qui sunt cõtrariæ opinionis, argumẽtari possent, sunt autẽ quandoque. Prima est in 3. de anima tex. 19. vbi ait Arist. q. intellectus agẽs est separatus & immixtus, ex quibus arguitur. Intellectus agens est separatus & immixtus, ergo non est in anima, sed est substantia separata, Secunda est ibidem. Ait namque q. intellectus agens est substantia actu ens, sed nihil respectu eiusdẽ est in actu & in potentia: ergo cùm in anima sit intellectus possibilis quo est in potentia, non potest in ipsã esse intellectus agens. Tertia quoque est ibidem, vbi ait quòd idem est secundum actum scientia rei: quod exponens Com. ait quòd in intellectu agente idem est intelligens & intellectum, non autem in possibili. ergo intellectus agens est separatus, quia in solis separatis à materia idem est intelligens & intellectum. Quarta est in eodem loco tex. 20. vbi ait q. intellectus agens non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non intelligit, nihil autem tale est in nobis. ergo &c. Quinta est in eodẽ textu, vbi ait: Separatus autem est solũ hoc quod verè est, & hoc solũ immortale & perpetuum est. ergo non est in nobis. Ad primam harum authoritatum respondet sanctus Thomas, explanando mentem Aristotelis circa conditiones attributas intellectui agẽti in comparatione ad intellectum possibilem, quòd Aristoteles non dixit intellectum agentem esse separatum a corpore, sed ab organo corporali, quod & suprà dixerat de intellectu possibili: quod probat hac ratione, quia cùm agens sit nobilius patiente, & actitum materia: si intellectus possibilis est separatus ab organo, multò magis intellectus agens erit ab organo separatus. Ad secundam respondet quòd illud non repugnat ei quòd substantia animæ est in potentia, vt ostensum est cap. præcedenti. Ibi enim ostensum est quòd non inconuenit animam esse in actu & in potentia secundum diuersa. Ad tertiam dicit duo. Primum est quòd expositio Commentatoris est contra Aristotelis mentem, quia non est verum quòd intellectus possibilis in actu non sit ipsum intelligibile, quum de ipso hoc asseruerit Philosophus superius tex. 14. & 15. imò & hoc de sensu & sensibili secundum actum superius tex. 3. dixerit. Dixit secundò quòd verba allegata non dicit Aristoteles de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Nam postquam de intellectu possibili & agente determinauerat, oportebat de intellectu in actu determinare, cuius primò differentiam ponit ad intellectum possibilem in hoc quòd intellectus in actu, siue scientia in actu est idem rei scitæ, non autem intellectus possibilis. subiungit postea pro alia differentia ordine intellectus possibilis ad ipsum, quia ipse secundũ quòd est in potentia, est prior tempore quàm intellectus in actu in vno & eodẽ, non autem simpliciter, quum reducatur in actum per intellectum agentem, & etiam per intellectum in actu.

Scientia in actu præcedit intellectum in potentia.

ATTENDENDVM hic quum dicitur quoniam scientia in actu simpliciter præcedit intellectũ in potentia etiam tempore, licet in vno individuo sit econuerso, quòd hoc non intelligitur de potentia absolutè accepta, quod patet, quia si accipiamus per intellectum in actu ipsum intellectum agentem, constat quòd intellectus in potentia non præcedit in eadem duratione, quum simul sint in anima. Si autem accipiamus habitum primorum principiorum siue intellectum actuatum illo habitu quo per seipsum aliquis scientiam inuenit, sic etiam manifestum est quòd intellectus in actu non præcedit tẽpore potentiã intellectus ad alia intelligibilia, uno sequitur, & est posterior illa, quum intellectus à sua generatione sit in potentia, non autem sit actuatus à generatione tali habitu. Si demum per intellectum in actu accipiamus intellectum docentis, iam non est necessarium vt præcedat tempore potentiam addiscentis: quia si addiscens sit secundum subsantiam antiquior docente, prius est intelligens & sciens in potentia, quàm docens sit sciens in actu. Reliquitur ergo vt intelligatur de potentia quæ mouetur ad actum, iam enim verissimum est quòd intellectus prius tempore mouetur ad scientiam, quàm habeat scientiam: quia cum discursu quodam acquiratur scientia, oportet prius intellectum acquirere cognitionem principiorum antequam causetur in eo habitus scientificus conclusionum, siue per inuentionem, siue per doctrinam acquiratur. Similiter intellectum in actu oportet tempore præcedere intellectum in potentia, secundum scilicet quòd mouetur ad actum oppositum illi potentiæ quia oportet & intellectum habentem habitum primorum principiorum, & docentis intellectum actuatum scientia, prius esse quàm intellectum possibilem addiscentis moueant ad actum scientiæ. patet autem hæc expositio ex ratione quam adducit sanctus Thomas, & hic, & in tertio de anima, quia scilicet potentia non reducitur in actum nisi per aliquid existens in actu. Constat autem quòd ex hoc quod potentia non reducitur in actum nisi per ens actu, non sequitur quòd actus tempore præcedat potentiã absolutè accepta, sed ipsum potentiæ actuationem. prius enim oportet esse agens quàm moueat potentiam ad actum completum vbi aliquid successiuè in actum reducitur, sicut intellectus reducitur in actum verę scientiæ: erit ergo sensus, quòd in vno & eodem potentia intellectus quæ mouetur ad actum perfectum scientiæ. præcedit ipsam scientiam simpliciter, tamen sciens in actu etiam tempore præcedit potentiam, id est, motionem potentiæ ad actum, siue potentiam vt mouetur ad actum. Quòd autem hæc interpretatio verborum Aristotelis de intellectu in actu sit ad eius mentem, non autem quòd obiectum scientię intellectus agentis sit ipsemet, apparet, quia non dicit quòd intellectus agens, aut quòd eius scientia sit idem rei: (quod vtique oportuisset dici, si de intellectu agente intelligeretur) sed absolutè quasi nouum propositum incipiẽs ait: Idem autem est secundum actum scientia rei, quæ verò secundum potentiam tempore prior in vno est. Ad quartam respondet, quòd non dicit ea verba Aristotelis de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Nã differt etiã intellectus in actu ab intellectu possibili, quia intellectus possibilis quandoque intelligit, quandoque non intelligit. hoc autem non potest dici de intellectu in actu qui est ipsa intelligibilia in actu.

ADVERTE quòd sanctus Thomas 1. q. 79. art. 4. ad secundum inquit, quòd si de intellectu agẽte prædicta verba intelligantur, sic sunt exponenda. s. quòd non est ex parte intellectus agentis quòd quandoque intelligimus, quãdoque non. sed est ex parte intellectus possibilis.

HANC sancti Thomæ interpretationem hic positam improbant quidam Thomistarum, dicentes quòd à nullius mente quasi dubium excludendum erat de intellectu in actu. secundò, quòd quandoque intelligit, quandoque non intelligit: certum est enim de omni actu operante quòd non quando que operatur, quandoque non operatur, sed non vident quod hoc non est ab Aristotele dictum, quasi esset apud aliquos dubium: sed quia vt dicitur spiritu. art. 10. ad tertium, cùm propositum sibi esset inter intellectum in actu & intellectum possibilem differentias enarrare, postquã duas explicauit, quòd scilicet intellectus in potentia non est intelligibile in potentia, sed intellectus in actu est ipsum intelligibile in actu: & quòd intellectus in potentia præcedit intellectum in actu tempore in eodem, simpliciter autem intellectus in actu præcedit intellectum in potentia, tertiam subiungit differentiam, quòd videlicet intellectus possibilis aliquando quidem intelligit, aliquando verò non intelligit. non sic autem est de intellectu in actu, vt est manifestum, cùm intellectus in actu in ipso intelligere consistat. Ad quintam dicit sequendo contextum superiorum verborum, quòd illa verba neque de intellectu agente neque de intellectu possibili dicuntur, sed de tota parte intellectiua, non de agente, quia tam idem dixerat de possibili, & sic non solus agens est separatus. non etiam de possibili, quia tam idem dixerat de agente, & sic soli possibili conuenire non potest. vnde relinquitur vt de eo quod comprehendit vtrunque. s. de intellectu in actu de quo loquebatur, intelligantur, dicitur enim hæc sola pars animæ. s. intellectiua esse separata, quia corporali organo non vtitur: & ideo subiungit de eadem, quòd hoc solum est immortale & perpetuum, vtpote à corpore non dependens.

ATTENDENDVM hic quòd intellectus in actu dicitur immortalis & perpetuus, non ratione operationis per quam efficitur in actu, quasi aliqua vna sua operatio sit perpetua, sed ratione intellectus agentis & possibilis quos comprehendit tanquam ad hoc vt sit intellectus in actu, requisitos.

Quòd anima humana corrupto corpore non corrumpitur.

Cap. 79.

EX præmissis igitur manifestè ostendi potest animam humanam nõ corrumpi corrupto corpore. Ostensum est enim suprà †, omnem substãtiam intellectualem esse incorruptibilem: anima autem hominis est quędam substantia intellectualis, vt ostẽsum est: oportet igitur animã hu-

Idem p. p. q. 75. ar. 6.

† cap. 55.

† cap. 68.

Universidad de Deusto
Biblioteca

mam incorruptibilem esse.

2 Adhuc, nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio: hæ enim mutationes sunt contrariæ, scilicet ad perfectionem, & ad corruptionem: perfectio autem animæ humanæ consistit in abstractione quadã à corpore. perficitur enim anima scientia & virtute: secundum scientiam autem tantò magis perficitur, quãtò magis immaterialia considerat. virtutis autem perfectio consistit in hoc, quòd homo corporis passiones nõ sequatur, sed eas secundum rationem temperet & refrenet: non ergo corruptio animæ consistit in hoc quòd à corpore separetur. Si autem dicatur quòd perfectio animæ cõsistit in separatione eius à corpore secundum operationem, corruptioni autem in separatione secundum esse: non cõuenienter obuiatur. operatio enim rei demonstrat substantiam & esse ipsius: quia vnumquodque operatur secũdum quòd est ens: & propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam. nõ potest igitur perfici operatio alicuius rei, nisi secundum quòd perficitur eius substantia. si igitur anima secundum operationem suam perficitur in relinquẽdo corpus, & corporea substantia sua in esse suo, non deficiet per hoc quòd à corpore separatur.

Instantia

Impugnatio.

3 Item, proprium perfectiuum hominis secundum animam est aliquid incorruptibile. propria enim operatio hominis inquãtum huiusmodi est intelligere. per hanc enim differt à brutis & plantis & inanimatis. Intelligere enim est vniuersalium & incorruptibilium inquantum huiusmodi: perfectiones autem oportet esse perfectibilibus proportionatas: ergo anima humana est incorruptibilis.

4 Amplius, impossibile est appetitum naturalem esse frustra: sed homo naturaliter appetit perpetuò manere: quod patet ex hoc q̃ esse est quod ab omnibus appetitur. hoc autem per intellectum apprehendit esse nõ solùm vt nunc, sicut bruta animalia, sed simpliciter. consequitur ergo homo perpetuitatem secũdum animam, qua esse simpliciter & secundum omne tempus apprehendit.

5 Item, vnumquodque quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundũ modum eius in quo est: formæ autem rerũ recipiuntur in intellectu possibili prout sunt intelligibiles actu: sunt autem intelligibiles actu prout sunt immateriales & vniuersales, & per consequens incorruptibiles: ergo intellectus possibilis est incorruptibilis. Sed sicut probatum est suprà, intellectus possibilis est aliquid animæ humanæ. Est igitur anima humana corruptibilis.

6 Adhuc, esse intelligibile est permanentius quã esse sensibile. sed id quod se habet in rebus sensibilibus per modum proprium primi recipientis, est incorruptibile secundũ suam substantiam, scilicet materia prima: multò igitur fortius intellectus possibilis qui est receptiuus formarum intelligibilium. Ergo & anima humana cuius intellectus possibilis est, pars est incorruptibilis.

7 Amplius, faciẽs est honorabilius facto, vt etiam Aristoteles dicit. sed intellectus agens facit actu intelligibilia, vt ex prẽmissis patet. quum igitur intelligibilia actu inquantum huiusmodi sint incorruptibilia, multò fortius intellectus agens erit incorruptibilis: ergo & anima humana, cuius lumen est intellectus agens: vt ex præmissis patet.

8 Item, nulla forma corrumpitur nisi vel actione contrarij, vel per corruptionem sui subiecti, vel per defectũ suæ causæ. Per actionem quidem contrarij, sicut calor destruitur per actionem frigidi. Per corruptionem autem sui subiecti: sicut destructo oculo destruitur vis visiua. Per defectum autem causæ: sicut lumen aeris deficit deficiente solis præsentia quæ erat ipsius causa.

Sed anima humana nõ potest corrumpi per actionem contrarij: non est enim ei aliquid contrarium, cùm per intellectum possibilem ipsa sit cognoscitiua & receptiua omniũ contrariorũ. Similiter autẽ neque per corruptionẽ sui subiecti, ostẽsum est enim suprà, q̃ anima humana est forma non dependens à corpore secundũ suum esse. Similiter autem neque per deficientiam suæ causæ: quia non potest habere aliquam causam nisi æternã, vt infrà ostendetur. nullo igitur modo anima humana corrumpi potest.

9 Adhuc, si anima humana corrũpitur per corruptionem corporis, oportet quò eius esse debilitetur per debilitatem corporis. Si autem aliqua virtus animæ debilitetur debilitato corpore, hoc non est nisi per accidens: inquantum scilicet virtus animæ indiget organo corporali: sicut visus debilitatur debilitato, organo per accidens tamen: quod ex hoc patet. Si enim ipsi virtuti per se accideret aliqua debilitas, nunquã restauraretur organo reparato. Videmus autem quòd quantumcunque vis visiua videatur debilitata, si organũ reparetur, vis visiua restauratur. Vnde dicit Aristoteles in primo de anima† quòd si senex accipiat oculum iuuenis, videbit vtique sicut iuuenis. quum igitur intellectus sit virtus animæ, quæ non indiget organo, vt ex præmissis patet: ipse non debilitatur neque per se, neque per accidẽs, per senium vel per aliquam aliam debilitatem corporis. Si autem in operatione intellectus accidit fatigatio aut impedimentum propter infirmitatem corporis, hoc nõ est propter debilitatẽ ipsius intellectus, sed propter debilitatem virtũ quibus intellectus indiget, scilicet imaginationis memorativæ & cogitativæ virtutum. Patet igitur quòd intellectus humanus est incorruptibilis: ergo & anima humana, quæ est intellectiua quædam substantia. Hoc etiam apparet per authoritatem Aristotelis, dicit enim in primo de anima†, quòd intellectus videtur quædam substantia esse, & non corrumpi. quòd autem hoc non possit intelligi de aliqua substantia separata quæ sit intellectus possibilis vel agens, ex præmissis haberi potest.

†te.cõ.65.

†te.cõ.65.

10 Præterea apparet ex ipsis verbis Aristotelis in vndecimo Metaphysicæ, vbi dicit contra Platonẽ loquẽs, quòd causæ mouentes præexistunt, causæ verò formales sunt simul cum his quorũ sunt causæ. quando enim sanatur homo: tunc sanitas est, & non prius. contra hoc quòd Plato posuit formas rerum præexistere rebus.

vel 12. tex. com. 16.

Et his dictis postmodum subdit† : Si autem & posterius aliquid manet, perscrutandum est. nam in quibusdam nihil prohibet, vt si est anima tale: non omnis, sed intellectus. Ex quo patet quum loquatur de formis, q̃ vult intellectum qui est forma hominis, post materiam remanere, scilicet post corpus. Patet autem ex præmissis verbis Aristotelis, quòd licet ponat animam esse formam, non tamen ponit eam non subsistentẽ, & per consequens corruptibilem: sicut Gregorius Nycenus ei imponit. nam à generalitate aliarum formarum animam intellectiuam excludit, dicens eam post corpus remanere, & substantiam quandam esse. Præmissis autem sententia catholicæ fidei concordat. dicitur enim in libro de ecclesiasticis dogmatibus: Solum hominẽ credimus habere animam substantiuam, quæ & exuta corpore viuit, & sensus suos atque ingenia viuaciter tenet, neque cum corpore moritur, sicut Arabs asserit, neque post modicum interuallum, sicut Zenon; quia substantialiter viuit. Per hoc autem concluditur error impiorum, ex quorum persona dicitur Sapiẽtiæ secundo: Ex nihilo nati sumus: & post hoc erimus tanquam nõ fuerimus. & ex quorum persona dicit Salomon Ecclesiastæ 3. Vnus est interitus hominis & iumentorum, & æqua vtriusque conditio, sicut moritur homo, sic & illa moriuntur. similiter spirant omnia, & nihil habet homo iumento amplius. Quòd enim non ex persona sua, sed impiorũ dicat: patet per hoc quod in fine libri quasi determinando subiũgit: Donec reuertatur puluis in terram suam vnde erat, & spiritus redeat ad eũ qui dedit illum. Infinitæ etiam sunt authoritates sacræ scripturæ, quæ immortalitatem animæ protestantur.

†te.cõ.17.

Auth. catholica.

Exclusio erro. Sap.

†Ecclesiastes.

Super

Super cap. 79.

POstquam determinauit san. Thomas de vnione animæ intellectiuæ ad corpus, nunc de duratione ipsius hominis determinat. Circa quod duo facit. Primò enim determinat de duratione eius post vnionem ad corpus. Secundò de eius duratione ante dictã vnionem, capite 83. Quantũ ad primum duo facit. Primò agit de ipsa animę intellectiuę duratione. secundò, occasionaliter de duratione animæ brutorũ capite tractat 82. Quantum ad primum duo facit. Primò ostendit animã intellectiuã immortalẽ esse. secundo contrà determinatam veritatẽ adducit instãtias. Quantũ ad primũ arguit animam intellectiuam non corrumpi corrupto corpore, sed esse immortalẽ. Et primò per rationes, secundò per authoritates. Arist. Primo itaque arguit sic: Anima est quædam substãtia intelligibilis, ergo est immortalis, quia omnis substãtia immortalis est incorruptibilis, vt probatum est superius cap. 55.

Secundò, Perfectio animæ humanæ consistit in quadam abstractione à corpore, vt patet in perfectione à scientia & virtute, nã secundum scientiam tantò magis perficitur, quanto magis immaterialia considerat, virtutis autem perfectio consistit in hoc quòd homo passiones corporis non sequatur. ergo corruptio eius non consistit in separatione à corpore. probatur consequentia, quia nulla res corumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio, cùm mutationes ad perfectionem & ad corruptionem sunt contrariæ. Si dicatur quòd perfectio animæ cõsistit in separatione secundum operationẽ, non autem in separatione secũdum esse, in ipsa verò separatione secundũ esse consistit corruptio. cõtrà arguitur, quia cùm operatio consequatur naturam, non potest perfici operatio nisi secundũm quòd perficitur eius substantia: & sic si anima secundum operationem perficitur in relinquendo corpus, non deficiet substantia eius in esse suo per hoc quòd à corpore separatur.

Anima separata est perfectior ad intelligẽdum quàm coniuncta.

CIRCA istam propositionem, non potest perfici operatio alterius rei nisi secundum quòd eius substantia perficitur, occurrit dubium. Nam si hoc sit, sequitur, cũ anima à corpore separata sit perfectior secundũ operationem, quòd etiam sit perfectior secundum substantiam, cuius oppositum de mente san. Tho. ostensum est suprà, capite 68.

Respõdetur quòd dupliciter potest intelligi aliqua natura perfici, vno modo absolutè & secundum se, hoc est secundum suam intrinsecam rationem, alio modo vt ad operationem ordinatur, inquantum videlicet fit liberior & efficacior ad operandum, quod est aliquo modo & accidentaliter perfici. perfectio ergo operationis aliquando sequitur primam perfectionem, aliquando vero secundam, inquantum natura quæ erat impedita & detenta ne posset operari suo modo, remotis impedimentis fit habilior ad operandum, & ideo perfectius operatur. propositio itaque inducta intelligitur de perfectione substantiæ altero illorum modorum, non autem primo modo tantum. sic autem negatur quòd anima separata non sit perfectior inquantum ordinatur ad operationem intellectiuam. Nam cùm iuxta prædeterminata in dicto cap. 68. liberata fuerit à corpore corruptibili impediente, remanet liberior & efficacior ad intelligendum nec huius oppositũ dictum est superius, sed tantum quòd separata à corpore non est perfectior secundum naturam intrinsecè & absolutè, imò imperfectior tanquam non habens complementum suæ speciei.

Tertiò, Proprium perfectiuum hominis secundum animam aliquid est incorruptibile, ergo & anima est incorruptibilis. probatur antecedens, quia intelligere quæ est propria hominis operatio, est vniuersalium & incorruptibilium, quæ sunt animæ perfectiones. consequentia etiam probatur, quia oportet perfectiones esse perfectibilibus proportionatas. Ista ratio superius est exposita capitæ. 55.

Quartò. Homo appetit naturaliter perpetuò manere, quia apprehendit esse per intellectum non solùm vt nunc, sed simpliciter. ergo anima secundũ quam apprehendit simpliciter esse, & secundum omne tempus, est perpetua. Hanc rationem etiam superius loco prælegato explicauimus, ideo eius interpretatio requiritur ibidem.

Quintò, Formæ rerum recipiuntur in intellectu possibili vt sunt incorruptibiles, ergo intellectus possibilis est incorruptibilis. ergo & anima, cuius intellectus possibilis est aliquid. probatur antecedens quia recipiuntur in intellectu vt sunt actu intelligibiles. hoc autem habent inquantum sunt immateriales & vniuersales, & per consequens incorruptibiles. consequentia etiam probatur, quia vnumquodque recipitur in aliquo secundum modum eius in quo est.

ADVERTE quòd hæc ratio licet conformitatem cum tertia habeat rationem, est tamen ab ipsa distincta, & aliud medium assumit. Ibi enim pro medio accipitur incorruptibilitas intelligibilis absolutè, hic vero pro medio accipitur non ipsa incorruptibilitas absolutè, sed necessitas incorruptibilitatis eius ex eo quòd recipitur in intellectu, quod est signum incorruptibilitatis intellectus.

Sextò, Primum susceptiuum in rebus sensibilibus, scilicet materia prima est incorruptibile secundum substantiam, ergo multo fortius intellectus possibilis qui est receptiuus formarum intelligibilium. ergo anima. probatur prima consequentia, quia esse intelligibile est permanentius quàm esse sensibile.

Sed videtur quòd ista comparatio non sit conueniens, quia fit inter ea quæ sunt diuersorum generum. comparantur enim esse substantiale sensibili, & esse accidentale intelligibile. materia enim est primum susceptiuum esse sensibilis substantialis, & intellectus est primum susceptiuum esse intelligibilis accidentalis. fuisset enim conueniens comparatio si intellectus fuisset comparatus sensui, quia sicut intellectus est susceptiuus esse intelligibilis accidentalis, ita sensus est susceptiuus esse sensibilis accidentalis, sed tunc falsum est quòd primum susceptiuum esse sensibilis accidentalis & abstracti sit incorruptibile. Videtur etiam falsum quòd esse intelligibile quod recipitur in intellectu possibili, sit permanentius quàm esse sensibile quod in materia recipitur, quum illud sit substantiale, hoc autem sit accidentale.

Ad primum horum respondetur quòd non fit comparatio inter intelligibile accidentale & sensibile substantiale, sed inter intelligibile & sensibile absolutè & formaliter sumpto abstrahendo à substantiali & accidentali. sic enim intellectus possibilis est primũ receptiuum intelligibilis formæ, receptibilis scilicet in alio inquantum intelligibilis est. nam anima intellectiua non vt est intellectiua, est receptibilis in materia dependentis, imò vt sic materiæ capacitatem supergreditur, sed est in materia receptibilis vt est sensibilis forma aliquo modo. materia autem prima est primum susceptiuum immediatè formæ sensibilis, & ideo conueniens est hæc comparatio secundum proportionalitatẽ quę etiam inueniri potest inter ea quæ sunt diuersorũ generum. Ad secundum dicitur primò quòd comparando intelligibile ad sensibile absolutè & secundum propriam rationem, vt hic accipiuntur, verum est intelligibile esse permanentius sensibili: quia intelligibile vt intelligibile abstrahit à materia, & per cõsequens à principio corruptionis. nam principium corruptionis est materia, sensibile autem inquantum sensibile concernit materiam. Dicitur secundò quòd verum etiam est formam intelligibilem intellectus nostri esse permanentiorem forma sensibili substantiali, quia forma intellectus nostri nullam habet in intellectu contrarietatem: forma autem sensibilis in ipsis inferioribus habet contrarietatem quantum ad dispositiones, aut quantum ad accidentia formam consequentia.

Intelligibile est permanentius sensibili.

Septimò, intelligibilia actu inquantum huiusmodi sunt incorruptibilia, ergo & intellectus agens. ergo & anima cuius ipse intellectus est lumen. Probatur prima consequentia, quia faciens est honorabilius facto, vt dicitur tertio de anima, intellectus autem agens facit intelligibilia.

ADVERTE quòd inquit sanctus Thomas, intelligibilia inquantum huiusmodi esse incorruptibilia, quia intelligibilia aliqua licet sint materialia & corruptibilia, secundum quòd sunt in rebus, propter quod sunt intelligibilia tantùm, in potentia, vt tamen suat actu intelligibilia, abstrahunt à materia & cõditionibus materialibus, & ideo in seipsis nullum habẽt principiũ corruptionis, nec dependentiã ad illud habent secundum esse, quod non contingit sensibili inquantum est sensibile, quia non abstrahit à conditionibus materialibus.

Octauò, anima intellectiua non potest corrumpi per actionem contrarii, cùm ipsi nihil sit contrarium, imò per intellectum possibilem sit cognoscitiua & receptiua contrariorum: neque per corruptionem subiecti quum non dependeat à corpore secundum esse, vt superius est ostensum: neque per deficientiam suæ causæ, quia non potest habere aliam causam nisi æternam, vt infrà ostenditur. ergo &c. patet consequentia, quia nulla forma corrumpitur nisi vno illorum trium modorum.

Anima intellectiua non habet cõtrarium.

ATTENDENDVM quòd non solùm anima secundum suã substantiam non habet contrarium, sicut nec aliæ substantiæ, sed nec etiam habet contrarietatem in dispositionibus ad esse ipsius, quia nullæ sunt dispositiones ad esse animæ, aut ad eius conseruationẽ absolutè loquẽdo, sed tantum ad esse ipsius in corpore: quæ quia contrarium habent, per earum corruptionem aut alterationem potest anima definere esse in corpore, non autem simpliciter definere esse. Propterea cùm inquit san. Thomas, animæ nihil esse cõtrarium, intelligendum est neque quantum ad eius substantiam, neque quantum ad aliquas dispositiones quæ ad eius esse absolutè requiruntur.

ADVERTENDVM etiam quum dicitur aliquam formam corrũpi propter deficientiam causæ, quòd hoc intelligitur de causa effectus nõ tantùm in fieri, sed etiam in facto esse siue in conseruando quomodo deus est causa animæ, & præsentia solis est causa luminis in aere, deficiente enim influxu talis causæ, necesse est effectum deficere, non autem deficiente causa in fieri tantùm, oportet effectum productum definere esse, sed bene oportet definere fieri effectus: sicut deficiente domificatore, aut ipsa domificatione domus iam productæ cessante, nõ oportet definere domum esse, sed tantùm fieri domus. Cætera quę ad huius rationis explicationẽ requiruntur, vide in loco superius allegato.

Anima intellectiua non debilitatur propter debilitatem corporis.

Nono, intellectus possibilis non debilitatur propter debilitatem corporis: ergo est incorruptibilis, ergo & anima. probatur antecedens, quia intellectus non indiget corpore, nulla autem virtus animæ debilitatur debilitato corpore nisi per accidens, inquãtum scilicet indiget organo corporali, vt patet in visu. consequentia verò prima probatur, quia si anima corrumpitur per corruptionem corporis, oportet quòd eius esse debilitetur per debilitatem eius, & simpliciter idem est de virtutibus animæ.

ADVERTENDVM quòd quum omnis forma sit principium formale essendi & subiecto & composito aut subsistialiter aut accidentaliter secundũ formæ conditionem, & per consequens ipsa habeat esse in suo susceptiuo, non habet vt debilitetur debilitato corpore secundũ esse absolutè nisi sic dependeat à corpore quòd ipso indigeat ad suum esse. Nam si suum esse nõ dependeat à corpore, nec indiget ipso corpore ad hoc vt sit, nulla est ratio quare debilitato corpore eius esse debilitetur. nam si debilitato corpore debilietur, quantò corpus magis fuerit debilitatum, tantò & ipsa magis debilitabitur. & sic oportebit quòd corpore totaliter deficiente, & ipsa deficiat.

Anima intellectiua non debilitatur propter debilitatem corporis.

Sed quia contingit formam quæ non dependet à susceptiuo secundum esse absolutè, dependere ab ipso secundum quod. si quantum ad vnionem ei corpore, vt superius dictum est de anima humana, ideo potest debilitari debilitato corpore quantum ad esse vnitum corpori: propterea & deficiẽte corpore definit habere esse vnitum corpori, licet non definat simpliciter esse. Loquitur ergo hic sanctus Thomas in antecedente de debilitatione virtutis animæ simpliciter, non autem solùm quantum ad vnionem eius cum susceptiuo. Quantum ad secundum, vt videatur non solùm propter rationes adductas hanc opinionem fundamentum habere, sed etiam ex principe philosophorum, cui omnes assentire videntur, processisse hanc eandem conclusionem S. Thom. ex eius verbis ostendit. Duo autem loca breuitati studens adducit ex libris Aristotelis, in quibus manifestissimè visus est animam humanã immortalẽ ponere. Primus est in primo de anima, text. 65. vbi ait quòd intellectus videtur quædam substãtia esse, & non corrumpi: quòd (vt ex præmissis patet) non potest intelligi de aliqua substantia separata quæ sit intellectus agens & possibilis. ostensum est enim superius neque intellectum possibilem neque agentem apud Aristotelem substantiam separatam esse. Secundus est 12. Metaphysicæ, vbi postquam dixit tex. 26. quòd causæ formales simul sunt cum iis quorum sunt causæ, non autem prius, subiungit tex. 17. Si autem & posterius aliquid remanet, perscrutãdum est nam in quibusdam nihil prohibet: vt si est anima talis, non omnis, sed intellectus. Ex quibus habetur duo. Primum est, quòd intellectus qui est forma hominis, post corpus remanet, nam de formis habetur sermo. Secundum est, quòd animam à generalitate omnium formarum excludit, ipsam ponẽs post corpus remanere, & substantiam quandam esse: & non ponit ipsam non subsistentem, & per cõsequens corruptibilem, vt ei Gregorius Nyssenus imponit.

ADVERTE (vt dicitur de spiritualibus creaturis arti. 2. quòd iccirco Gregorius Nyssenus in suo libro de anima, imposuit Aristo. quòd voluerit animam intellectiuam non esse subsistentẽ, & corrumpi corrupto corpore, quia posuit eam endelechiam, quasi actum & perfectionem corporis physici. contra autem rationem subsistantiæ spiritualis videtur esse quòd sit corporis forma. Sed hoc verum non est, quia (vt superius est ostensum) necesse est ponere aliquam spiritualem substantiam formam humani corporis esse.

SED quia nonnulli Thomistarũ viri alioquin doctissimi à doctrina sancti Thomæ discedentes, (qui & hic, & 12. Metaphysicæ exponendo textum 17. item quoli. 10. quæst. 3. art. 2. similiter 8. Physic. lectione 12. tenet Aristot.

Universidad de Deusto
Biblioteca

animam humanam posuisse immortalem) oppositum de mente Aristotelis esse conantur ostendere: ideo verissimam, sanctiThomæ doctrinam sectan-
do, eiusq; neque in sacris literis ponendis, neq; in diuinis rebus interpretan-
dis, neque in Arist. commentationibus quisquã aut falsi aut ineruditi conti-
net; primò adducemus ad antedictas authoritates eorũ responsiones, easq; sue
facillimè confutabimus, deinde in sequẽti capite eorum rationibus iuxta in-
tegerrimam sancti Thomæ doctrinam respondebimus. Ad primam itaque
Aristotelis authoritatem nihil dicunt, sed vt ex eorum processu conici po-
test, eos dicturos puto, aut quòd Aristoteles ibi dubitatiue locutus est, non
assertiue, quod apparere potest ex eo quòd vtitur illo verbo, videtur, quod
dubitantis est, non asserentis: aut quòd opinionem aliorum sequutus est.
Ad secundum similiter respondent quòd in hac authoritate nihil ad propo-
situm affirmare se ostendit. Ex hac enim solùm habetur manifestè, quòd pu
tauit animam intellectiuam non esse ante corpus, sed sub dubio an sit post
reliquit.

SED responsionem ad primum quantũ ad primam partem constat nul-
lam esse, ex processu enim Aristotelis apparet quòd ibi non loquitur dubita-
tiuè, nec cogit quòd vtitur hoc verbo videtur, quia aliquando, videtur, accipi-
tur vt idem est quod apparet, siue manifestũ est, quemadmodũ ait Porphy-
rius. Videtur autem neque genus neque species simpliciter dici. ibi enim (vt
Ammonius interpretatur) videtur, pro apparet, accipitur. Quantum verò
ad secundam partem vtique verum dicit iuxta interpretationẽ S. Th. inquiẽ-
tis quòd Ari. probat propositum suũ per quandam opinionem Platonicorũ
quæ suo tempore erat famosa scilicet quòd omnis anima est incorruptibilis,
& quòd omnes operationes animæ, etiã ipsius intellectus, haberet organa de-
terminata, & ideo exponit ly videtur, id est, prædictis philosophis apparet. Sed
licet secundum opinionem aliorum loquatur Arist. non tamen ab eorum
opinione quantum ad immortalitatem animæ intellectiuæ discedit. Vnde vt
ostendat se quidẽ quantum ad hanc immortalitatem secum conuenire, non
autem quantum ad hoc quòd operatio intellectus habeat organum, & mar
cescat propter organi corruptionem, ex propriis loquens, atque in quam de-
clinet opinionem ostẽdens, subiungit quòd intellectus fortassis diuinum ali-
quid & impassibile est, Vbi vitur dubitantis aduerbio, qua nondũ hoc de-
terminauerat, id quod postmodũ assertiuè in tertio ponit, vt apparebit. Re-
sponsio etiam ad secundum nulla est. Nam Arist. postquam determinatis
formas non esse ante res quarum sunt formæ, subiungit per scrutandum esse
si aliqua remaneat post corruptionem compositi, & determinat quòd nihil
prohibet; vbi tex. Co. habet, non est impossibile & subiungit exemplum de a-
nima intellectiua. Non enim (vt isti arbitrantur) dubitatiuè respondet, & sub conditione, nam si sub conditione responderet, non interposuisset ly vt,
quæ est dictio ad exẽplicandũ assumpta, dixisset enim. In quibusdam enim
nihil prohibet, si est anima talis, non autem. In quibusdam enim nihil pro-
hibet, vt si est anima talis, constat enim ex modo loquẽdi ipsum absolutè, ad
quæsitum respondere, cũ inquit. In quibusdam enim nihil prohibet. siue non
est impossibile quod eum verificari nop possit nisi de anima intellectiua, sub-
iungit exemplum de ipsa dicens, vt id est, verbi gratia, vt exponit Com. & vt
habet veritas græce distinctionis illi correspondens, si est anima talis, non o-
mnis, sed intellectiua: & est sensus aliqui manere posse post solutionem com-
positi. verbi gratia si dicamus animã post dissolutionem animati remanere,
non quidẽ omnem, sed illam quæ est intellectiua. Apparet etiam ex sequenti-
bus verbis idem voluisse cum subiungit: omnem namque impossibile forsan.
Nam cùm dixerit in aliquibus nihil prohibere q. remaneant, & exemplificas-
set de anima intellectiua: eũ subiungit de omni anima hoc verificari non pos-
se, relinquit hoc de anima intellectiua nõ esse impossibile. Cũ ergo determi-
natio quæstionis absoluta fit. s. q. non est impossibile aliquam formam rema
nere post compositi corruptionem, & hoc verificari non possit nisi de anima
intellectiua, relinquitur quòd ipse tenuerit animam intellectiuam post cor-
ruptionẽ hominis remanere, & cõsequenter immortalẽ esse. Quòd autem
hæc fuerit mens eius, vt san. Tho. arbitratur, ex multis aliis locis ostendi po-
test. Primò, quia primo de anima tex. 15. concludit, quòd cùm sint quędã ope
rationes animæ quę sunt operationes cõiuncti, propter hoc physici est de a-
nima cõsiderare aut omni, aut huiusmodi scilicet quæ est affixa organo. Ex
his enim verbis apparet ipsum existimasse aliquam esse quę non sit omnino
à materia dependens, sed habeat aliquam operationem cui corpus non com-
municat. Nam si non fuisset huius opinionis, non esset vsus hac disiunctiua
scilicet quòd physici est considerare de anima aut omni, aut materiali siue
affixa corpori secundum omnem suam potentiam: sed absolutè dixisset phy-
sici esse considerare de omni anima. Confirmatur, quia in primo de partibus
animaliũ capite primo hanc dubitationem determinans inquit, quòd physici
non est de omni anima determinare, quia tunc nulla esset philosophia præ-
ter naturalem scientiam. esset enim naturalis philosophia de omnibus, quia
cùm intellectus sit intelligibilium intellectus, & eiusdẽ scientiæ sit de iis quę re-
latiuè dicuntur, determinare, naturalis determinabit etiam de intelligibili-
bus. constat autẽ quòd ibi de anima propriè sumpta loquitur, vt ex contextu
literæ apparet. ergo existimauit aliquam esse animam quæ materiam super-
grediatur, & per cõsequens non corrumpatur ad corporis corruptionẽ, quod
vtique apertissimè etiam constat ex ratione alia ab ipso ibidem adducta,
quia inquam rem nullam à materia abstractam potest scientia naturalis
contemplari. ergo apud ipsum est intellectus à materia abstractus, & per cõ-
sequens incorruptibilis. secundò, quia secundo de anima tex. 22. post quam
quæfuit de aliis animæ potentiis, vtrum vna quæque sit pars animæ, & vtrũ
sit separabilis ab aliis potentiis, subiungit quòd de intellectu & perspectiua
potentia nihil adhuc est manifestum, sed videtur genus alterum animæ esse,
& hoc solum contingere separari sicut perpetuum à corruptibili. Si respõdea
tur (vt supradicti respondent) quòd hoc solum de intellectu agente verifica-
tur apud eum, quòd separatur sicut perpetuum à corruptibili, quia Aristot.
solũ intellectum agentem posuit esse subsistantiam separatam & incorrupti-
bilem, patet hoc manifestissimè falsum esse ex ipso Arist. processu. nam cùm
tex. 18. concluisset animam determinari vegetatiuo, sensitiuo, intellectiuo
motu, statim tex. 19. querit vtrum vnumquodque horum sit anima, aut
pars animæ: & si pars, vtrum sit separabilis sola ratione, aut etiam loco. Ad
quod respondendo, quum dixisset de quibusdam horum non esse difficile vi-
dere, quædam autem dubitationem habere, & ostendisset in quibus est facile
videre, subiungit de iis in quibus est dubium, inquiens quòd de intellectu &
perspectiua potentia nihil adhuc est manifestum. &c. Ex hoc autem proces-
sit apparet quòd in verbis adductis loquitur de intellectu qui est virtus & po
tentia animæ, non autem de intellectu qui sit substantia separata: & loquitur
de tota parte intellectiua quam ab aliis dixit separari formaliter, vt eorũ ver-
bis vtamur, & de qua ne sic separari existimetur sicut accidens, quod quum
separatur à subiecto, corrumpitur, subiungit quòd separatur sicut perpetu-
um à corruptibili. Nec illud verbum, videtur, vt inquit Philoponus, dubitan-
tis est, sed exponitur, id est apparet & est manifestum: propter quod vt osten-
dat se loqui de intellectiuo quæ est pars animæ, contra alias partes distincto,
de aliis partibus subiungit dicens, reliquæ autem partes animæ manifestum
est ex iis quòd non separabiles sunt, vt quidam dicunt, ratione autem quòd
alteræ, manifestum. Tertiò, quia in tertio de anima, tex. tertio inquit opor-
tere intellectum esse impassibilem, scilicet passione propriè dicta: & tex. sex-
to vult intellectum possibilem esse immixtum corpori, nõ habereq; organ
num corporeum. tunc sic, intellectus est impassibilis, & est potentia ab omni
organo corporeo separata: ergo anima intellectiua non est totaliter immer-
sa materiæ tanquam ab ipsa secundum esse dependens. ergo est immortalis.
probatur prima consequentia, quia formam materiæ totaliter immersam
non consequuntur potentiæ & virtutes immateriales nõ habentes organum
materiale. sequitur enim nullas habet virtutes supergredientes materiam, &
non indigentes materiali subiecto, ergo est omnino materiæ immersa, & nul
lo modo supra materiam est elevata. Secunda etiam consequentia manife-
stè, quia si non dependent à materia secundum esse, nec est illi totaliter im-
mersa, sequitur q. possit esse sine illa: vnumquodq; enim potest esse sine eo
à quo secundum suum esse non dependet. Quartò, tex. 20. eiusdem tertii
de tota parte intellectiua loquens ait, separatus autem est hoc solũ quod ve-
rè est, hoc solum immortale & perpetuum, ergo &c. Respondet si quod hęc
non de tota parte intellectiua, sed de intellectu tantum agente dicit: quod pa
tet, vt dicunt, ex modo loquendi. Nam cùm superius dixisset eam intellectũ
possibilem esse separatum, addidit hunc, hoc quod verè est. i. est abstractus
in essendo & substantialiter: quasi velit dicere, intellectus possibilis est separa
tus sicut rectum & habet operationẽ sine corpore sicut sphęra, sed nõ est sepa
ratus in hoc quod verè est. i. in essendo. iste autẽ intellectus quia habet pro-
priam operationẽ, est separatus solùm in hoc quod verè est. i. in essendo. Sed
quòd ista responsio non sit ad mentẽ Arist. arguitur ex ipso modo loquendi.
Non enim cũ volumus rẽ à subiecto distinctam excludere à cõsortio prædi-
cati, vtimur dictione exclusiua aduerbialiter ex parte prædicati, sed illam ex
parte subiecti secundũ veram logicã ponimus: non enim cum volumus significa
re albedinẽ nulli alii homini conuenire secundum faciem quã Sorti, dicimus
Sortes est albus solùm secundũ faciẽ. hoc enim magis significat q. Sortes non
est albus nisi in facie, sed dicimus, solus Sortes est albus faciem. sed Arist. vti-
tur dictione exclusiua aduerbialiter ex parte prædicati, dicendo q. intellectus
est separatus solùm hoc quod verè est, non autẽ q. solus hic intellectus sit se-
paratus hoc modo. ergo non intendit per hanc propositionem excludere in-
tellectũ possibile ab illo modo separationis quo intellectus agens est separa-
tus, vt isti malè Arist. interpretantur. vnde aliter est iste tex. intelligẽdus. cùm
enim intellectus nomen duplex habeat significatum. s. proprii, quod est vir-
tus aut factiua aut receptiua immaterialium & vniuersalium, & impropriũ,
quod est, virtus cogitatiua (ipsum enim inferius vocat Arist. intellectum pas-
siuum) ne aliquis ex eo q. superius absolute & indistincte dixit intellectũ esse
separatum, putaret intellectum etiam secundum impropriũ acceptum si-
gnificatum esse separatum, hic se de intellectu quatenus ad proprium tãtũ
significatum intellexisse manifestat. vnde sensus est, intellectus autem est se-
paratus tantùm secundum proprii significatum accepto nomine intellectus,
nõ autem ipso secundũ eius impropriũ significatum accepto; & hoc solum
s. proprium significatum intellectus, est immortale & perpetuum, nõ autem
impropriũ: quod clarè ostendit subungẽs, passiuus autem intellectus est cor-
ruptibilis. i. cogitatiua, quæ non solùm secundum interpretationẽ S. Th. sed
etiã secundum Philoponi expositionem, & secundum Ammonium in 1. Peri
hermenias, antequam ad expositionem literæ Aristot. accedat impropriè di-
citur intellectus.

Patet autem hanc esse veram istius tex. interpretationem, si diligenter
& textus Aristotelis, & græcus modus loquendi consideretur. vbi enim
textus noster habet, quod verè est, tex. græcus habet ὅπερ: quæ dictio a-
pud græcos proprii significati est demonstratiua. sic enim ait Stiodes. τοῦτο
δ' ὅπερ. τοῦ κυρίως ἐστὶ δηλωτικόν, καθ' ὃταν προστεθῇ, ὃ κυρίως τοῦτο
εἶναι σημαίνει. οἷον ὅπερ ἄνθρωπος, ὁ κυρίως ἄνθρωπος. καθ' ὅπερον,
καθ' ὅπερ ἀγαθόν. ὃ κυρίως ἀγαθόν. Id est, hæc dictio ὅπερ. i. quod
verè, proprii significati est demonstratiua: & cui sanè fuerit appolita, pro-
priè illud esse significat: verbi gratia quod verè homo, significat propriè ho-
minem: & quod verè ens, & quod verè bonum, significat propriè bo-
num. Cùm ergo tex. Arist. habeat. χωρισθὲν δὲ τοῦτο μόνον τοῦθ' ὅπερ
ἐστί. i. separatus autem est tantum hoc quod verè est, vel secundum hoc
quod verè est, sensus est quòd intellectus solum secundum proprium nomi-
nis significatum est separatus, non autem secundum impropriũ significa-
tum, prout cogitatiua impropriè & similitudinariè dicitur intellectus. Non
ergo dicitur separatus secundum hoc quod verè est, ad hunc sensum quòd
sit separatus in essendo, sed quòd est separatus solùm secundum proprium
significatum accepti: quod cùm tam intellectus agens quàm intellectus
possibilis ad proprium significatum huius nominis intellectus pertineat, se-
quitur quòd non tantùm de intellectu agente, sed de tota parte intellecti-
ua (vt optimè sanctus Thomas interpretatur) Aristoteles intendat. Vn-
de sicut ista, Sortes est albus solùm secundum faciem: vbi dictio exclusiua
ponitur ex parte prædicati, æquiualet huic, sola facies in Sorte est alba, vbi
dictio exclusiua ponitur ex parte subiecti: ita ista, intellectus hic est separa-
tus solùm secundum suum proprium significatum, æquiualet huic, solus
intellectus propriè acceptus est separatus. Non autem æquiualent iste, hic
intellectus est separatus solùm in essendo siue substantialiter, & solus hic
intellectus est separatus in essendo. secundum autem istorum interpre-
tationem oporteret, istas æquiualentes esse: ideo interpretatio hæc ma-
la est.

Quintò, in secundo de generatione animalium, cap. 3. inquit, quòd
intellectus non educitur de potentia materiæ, sed venit deforis: ergo
non corrumpitur ad corporis corruptionem. illæ enim solæ formæ sunt
corruptibiles, quæ de potentia materiæ educuntur. Ad hanc respondent
qui suprà, quòd Arist. credidit mentem aduenire deforis: quia lumen
intellectuale quo intellectus possibilis potens est proximè ad intelligen-
dum, mentissiue rationem habere, ab intellectu agente est. Sed quòd
hæc responsio ad mentem Aristot. non sit, ostenditur. Quærit enim ibi-
dem philosophus de conceptæ rei anima, vnde veniat, & an sit in femi-
ne: & explicat suum propositum quærendo de anima sensitiua qua conceptus
ipse est animal: & de rationali qua est homo: subiungitque quòd de men-
te, quonam tempore, & quomodo, & vnde eam recipiant quæ principium
id participant, plurimum dubitatur. Ad quam quæstionem respondens in-
quit quòd in coceptibus & seminibus hæ animæ prius sunt in potẽtia quàm
in actu

in actu habeatur, & quòd impossibile est q. aliæ extrinsecus veniant: sed sola
mens extrinsecus accedit, eaq; sola diuina est, eò quòd nihil cum eius actione
cõmunicet actio corporalis. Ecce quã apertè ostendit Arist. se non intellexisse
de lumine ab intellectu agẽte accepto, sed de ipsa animæ substantia qua con-
ceptus in specie humana constituitur. Vnde responsio illa quàm maximè est
à mente Arist. aliena. Vltimò arguitur ex fundamento posito ab ipso Arist. r.
de anima. tex. 13. Anima intellectiua habet propriam operationem, scilicet
cui corpus nõ communicat, ergo est separabilis à corpore & immortalis. pro-
batur antecedens, potentia quæ non est affixa organo corporali, habet opera-
tionem sine corpore vt instrumento: sed intellectus est huiusmodi, vt patet
ex 2. de anima, tex. 11. ergo &c. consequentia quoque probatur ex ipso funda-
mento in 1. de anima, vbi ait, q. si est aliquid animæ operum aut passionum
proprium, continget ipsam separari. quæ verba omnes expositores de separa-
tione à corpore secundum esse intelligunt.

Si est aliquid animæ operum aut passionum proprium, continget ipsam separari.

A D antecedens huius rationis respondent supradicti, q. proprium animæ
dupliciter potest intelligi: vno modo vt distinguitur contra communem sibi
& corpori organicæ: & dicitur tunc operatio propria animæ illa quæ fit absq;
que organo corporali. Alio modo vt distinguitur cõtra cõmune sibi & corpo
ri obiectiuè, & dicitur tunc operatio propria animæ quæ non indiget corpo-
re vt obiecto. Dicunt ergo quòd si in antecedente accipiatur proprium primo
modo, antecedens quidẽ verum est, sed consequens negatur, & ad probationem
dicitur, quòd propositio Philosophi non est ad propositum, quia in illa condi
tionali Philosophus non accipit proprium illo modo. si autem accipiatur in
antecedente proprium secundo modo, vt etiam Philosophus in illa conditiona-
li accipit, tunc antecedens est falsum: quia secundum Arist. in 3. de anima, te.
30. nihil sine phantasmate (quod est intellectus obiectum) intelligit anima.
phantasma autẽ corpore indiget. Hanc autem responsionem confirmãt, quia
Arist. ponit, q. si intelligere est phantasia, aut non sine phantasia, non contin-
git sine corpore esse. Ex hac enim conditionali habetur, quòd accipitur pro-
prium vt excludit obiectum, quia inquit q. si non est sine phantasia, quæ scili-
cet est veluti obiectum, non erit sine corpore, & per consequens non erit pro-
prium animæ. Consequenter ad hoc dicunt hanc conditionalem ab Aristote-
le esse positam, vt declararet quomodo acciperet proprium animæ, quia scili-
cet accipit vt excludit corpus vt obiectum, alioquin ad nullum allegata esset
propositum talis ac tanta propositio. Potest etiam ex Scoto 4. dist. 43. q.
2. responderi negando antecedens, & ad probationẽ negari maior, quia stat
potentiam non esse affixam organo corporali. aut paru corporeæ, & tamen
esse tori ratione operandi primo, & tunc operatio non fiet mediante organo
corporali, & tamen animæ & corpori communis erit. Sed quòd prima respõ
sio ad mentẽ Aristotelis non sit, ostenditur. Eo enim modo accipitur proprium
ab Aristotele quomodo opponitur communi in quæstione posito, cum
ponantur in quæstione vt opposita: sed commune accipitur vt conuenit ani-
mæ & organo, ergo proprium animæ accipitur vt conuenit animæ absque
organo, non autem vt conuenit animæ absque corporeo obiecto. Probatur
minor ex ipso Aristotelis textu, & secundum nostram translationem, & se-
cundum ipsum textum græcum, cui optimè accommodatur. sic enim ait tex-
tus græcus: Λ'πορίαν δὲ ἔχει καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς, πότερόν ἐστι πάν-
τα κοινὰ, καὶ τοῦ ἔχοντος ἡ ἐστὶ τι καὶ τῆς ψυχῆς ἴδιόν ἐστιν, id est, iuxta
nostrum interpretem, dubitationem autẽ habent & passiones animæ, vtrum
sint omnes communes & habentis, an sit aliqua & animæ propria ipsius. Ac-
cipit ergo Philosophus passionẽ animæ cõmunem quæ est & ipsius animæ &
habentis, sed nomine habentis certũ est ipsum intelligere corpus organicum
cui potentia animæ est affixa, quia illud habet potẽtiam, non autẽ obiectum:
ergo & ibi proprium animæ accipit quod soli animæ conuenit, non autem
sibi & habenti siue organo. ergo non accipit proprium, vt excludit corpus ob-
iectiuè, sed vt excludit corpus organicè & instrumentaliter. ergo cùm in tex.
13. ex dubitatione mota deducit ea conditionalem, si quidẽ igitur est aliquid a-
nimæ operũ aut passionũ proprũ, cõtinget vtriq; ipsam separari, accipitur pro-
prũ animæ vt excludit corpus organicũ, non autẽ vt excludit corpus obiectũ,
vt responsio dicit, sed nec ipsius responsionis confirmatio valet. Dicitur enim se-
cundum sancti Thomæ interpretationem in fine expositionis illius te. 12. q. il-
lam conditionalem, scilicet si autẽ hoc phantasia quædam, aut non sine phã-
tasia, non continget vtique neque hoc sine corpore esse non proposuit Aristo-
teles tanquam veram & secundum suam opinionem, sed tanquam apparen-
tem. Quum enim dictam quæstionem proposuisset, ostendit causam dif-
ficultatis: quia videlicet plurimæ videntur animæ passiones non sine corpo-
re pati aut facere, & quòd intelligere maximè assimilatur proprio, sed tamen
neque ipsum est proprium, scilicet secundum apparentiam, si autẽ est phanta-
sia aut non est sine phantasia. esse enim ipsum phantasiam vt volebat Plato,
vtique demonstraret ipsum exigere corporeum instrumentum, sicut & phan-
tasia: similiter etiam ipsum nõ esse sine phantasia, & per consequens sine obie-
cto corporali duceret in suspicionem apparentẽ quòd non esset sine organo
corporeo, quia videtur esse potentiæ materialis solùm in corpora ferri. hoc
tamen licet quandam apparentiam habeat, non tamen est verum, quia & po
tẽtia quæ non est affixa organo corporali, & eius operatio potest ad materia-
lia terminari secundũ quòd per intellectum agentem immaterialia fiunt. Ex
his etiam patet, quòd ea conditionalis non est ab Arist. superfluè posita, cùm
eam posuerit vt ostenderet apparentiam quæ erat de intelligere quòd nõ es-
set proprium animæ, & sic ostenderet quæstionis difficultatem. Quod etiam
secunda responsio quæ est ex Scoto sumpta, ad mentem Aristot. non accedat,
ostenditur. nã non alia ratione ponit Arist. intellectum ab organo corporeo
& parte corporea separatum, nisi quia organum est determinatæ naturæ sen
sibilis & mixtionis: propter quod intellectus haberet determinatam aliquam
naturam sensibilem, & sic impediretur cognoscere omnes naturas sensibiles,
sicut si aut potentia visiua aut pupilla haberet aliquem determinatum colo-
rem, à perceptione aliorum colorum impediretur. tertio enim de anima tex. 6.
inquit, vnde neque misceri est rationabile ipsum corpori. qualis enim aliquis
vtique fier, aut calidus aut frigidus, si organum aliquod erit sicut sensitiuo, sed
idem accideret si poneretur intellectus totum corpus informare siue esse sibi
rationem primo operandi, ita quòd intelligere esset compositi ex intellectu &
toto corpore, cùm non minus mixtum sit totum corpus quàm pars, neque mi
nus habeat naturam sensibilem determinatam, ergo non minus separatas est
intellectus & operatio intelligendi à toto corpore, quàm à corporis parte. si
ergo est verum quòd habeat operationem propriam cui non communicat or-
ganum corporale, verum erit & quòd habeat operationem propriam, cui ne-
que ipsum totum corpus communicet.

Vltimo loco contra sanctus Thomas suam conclusionem authoritate
libri de ecclesiasticis dogmatibus, & addit per hoc excludi impiorum errorem,
ex quorum persona & Sapien. secundo, & Ecclesiast. tertio dicitur animam
corruptibilem esse.

Rationes probantes animam humanam corrumpi corrupto corpore.

Cap. 80.

VIdetur autem quibusdam rationibus posse probari animas humanas nõ posse remanere post corpus. Si enim animæ humanę multiplicantur secundum multiplicationem corporum, vt suprà ostensum est: destructis ergo corporibus non possunt animæ in sua multitudine remanere: vnde oportet alterum duorum sequi: aut quòd totaliter anima humana esse desinat; aut quòd remaneat vna tantùm; quod videtur esse secundum opinionẽ eorum qui ponunt incorruptibile solùm id quod est vnum in omnibus hominibus: siue hoc sit intellectus agẽs tantùm, vt Alexander dicit: siue cum agente etiam possibilis vt dicit Auerrois. Arg. contra veritatem cap. 73.

2 Amplius, ratio formalis est causa diuersitatis secundum speciem: sed si remanent multæ animæ post corporum corruptionem, oportet eas esse diuersas. sicut enim idem est quod est vnum secundum substantiam; ita diuersa sunt quæ sunt multa secundum substantiam, non potest autem esse in animabus remanentibus post corpus diuersitas nisi formalis. non enim sunt compositæ ex materia & forma, & vt suprà† probatum est de omni subsstantia intellectuali. Relinquitur igitur quòd sunt diuersæ secundum speciem, non autem per corruptionem corporis mutantur animæ ad aliam speciem: quia omne quod mutatur de specie in speciem corrumpitur relinquitur ergo quòd antequam essent à corporibus separatæ, erant secundum speciem diuersæ. composita autem sortiuntur speciem secũdum formam: ergo & indiuidua hominum erat secundum hominem diuersa: quod est inconueniens: ergo impossibile videtur quòd animæ humanæ multæ remaneant post corpora. † cap. 50.

3 Adhuc, videtur omnio esse impossibile secundum ponentes æternitatem mundi, ponere quòd animæ humanæ in sua multitudine remaneant post mortem corporis. si enim mundus est ab æterno, motus fuit ab æterno. ergo & generatio est æterna. sed si generatio est æterna, infiniti homines mortui sunt ante nos. si ergo animæ mortuorum remanent post mortem in sua multitudine: oportet dicere animas infinitas esse nunc in actu hominum prius mortuorum. hoc autẽ est impossibile: nam infinitum actu non potest esse in natura. Relinquitur igitur si mundus est æternus, quòd animæ non remaneant multæ post mortem.

4 Item, quod aduenit alicui & discedit ab eo præter sui corruptionem, aduenit ei accidentaliter. hæc enim est diffinitio accidentis. si ergo anima humana non corrumpitur corpore abscedẽte, sequetur quòd anima humana accidentaliter corpori vniatur: ergo homo est ens per accidens, qui est compositus ex anima & corpore: sequetur vlterius quòd non sit aliqua species humana. non enim ex his quæ coniunguntur per accideus, fit species vna: nam homo albus non est aliqua species.

5 Amplius, impossibile est aliquam substantiam esse, cuius non sit aliqua operatio: sed omnis operatio animæ finitur cum corpore: quod quidem patet per inductionem. nã virtutes animæ nutritiuæ operantur per qualitates corporeas, & per instrumẽtum corporeum: & in ipsum corpus quod perficitur per animã, quod nutritur & augetur, & ex quo deciditur semen ad generationẽ. operationes etiam omnes potentiarũ, quæ pertinent ad animam sensitiuam, complẽtur per organa corporalia: & quædam earum complẽtur cum aliqua trãsmutatione corporali: sicut quę dicuntur animæ passiones, vt amor, gaudium, & huiusmodi. Intelligere autem etsi non sit operatio per aliquod organum corporale exercita, tamen obiecta eius sunt phantasmata, quę ita se habent ad ipsam, vt colores ad visum. vnde sicut visus non potest videre sine coloribus, ita anima intel-

Universidad de Deusto
Biblioteca

lectiua non potest intelligere sine phantasmatibus. Indiget etiam anima ad intelligendum virtutibus præparantibus phantasmata ad hoc quòd fiant intelligibilia actu, scilicet virtute cogitatiua & memoratiua: de quibus constat quòd quum sint actus quorundam organorum corporis per quæ operantur, quòd non possunt remanere post corpus. Vnde & Aristoteles dicit † quòd nequaquam sine phantasmate intelligit anima, & quòd nihil intelligit sine intellectu passiuo, quem vocat virtutem cogitatiuam, quæ est corruptibilis. Et propter hoc dicit in primo de anima †, quòd intelligere hominis corrumpitur quodam interius corrupto, scilicet phantasmate, vel passiuo intellectu. † & in tertio de anima † dicitur quòd non reminiscimur post mortem eorum quæ sciuimus in vita. Sic igitur patet quòd nulla operatio animæ potest remanere post mortẽ: neque igitur substantia eius manet, quum nulla substantia possit esse absque operatione.

†3. de anima, te. cõ. 3.

†3. de anima, tex. cõ. 20.
†te. cõ. 65.
†te. cõ. 20.

Super cap. 80.

OStenso quòd anima humana immortalis sit, soluendæ sunt rationes quę in oppositum fiũt: & primò ponit sanctis Thomas ipsas rationes, secundò eas soluit cap. sequenti. Quo ad primum arguitur primò, animæ secundum corporeum multiplicationem multiplicantur, ergo destructis corporibus non possunt in sua multitudine remanere: ergo aut remanet vna tantùm, aut totaliter desinunt esse. Primum est falsum. ergo &c.

Secundò, si remanent multæ animæ corruptis corporibus, oportet illas esse diuersas secundum speciem. ergo & antequam separentur, ergo individua hominum specie distinguuntur. hoc est inconueniens, ergo &c. probatur assumptum, quia inter ipsas erit distinctio formalis, quum sint formæ tantùm. Prima verò consequentia probatur, quia per corruptionem corporis non mutantur ad aliam speciem. secunda verò, quia composita sortiuntur speciem secundum formam.

Tertiò, sequetur secundum ponentes æternitatem mundi, dari infinitum in actu, quia infiniti homines fuerunt ante nos, hoc est impossibile. ergo &c. Quartò, sequitur vt homo sit ens per accidens, quia corpus adueniet & recedet ab anima incorruptibili permanente: & sic etiam anima corpori accideret. Quintò, omnis operatio animæ finitur cum corpore. Nam vegetare est per corporeas qualitates & per corporeum instrumentum: sentire etiam completur per organa corporalia: intelligere verò non est sine phantasmate, vt dicitur tertio de anima: & primo de anima dicitur quòd corrumpitur quodam interius corrupto. & tertio de anima dicitur, quòd non reminiscimur post mortem, ergo &c. Probatur consequentia, quia impossibile est aliquam substantiam esse, cuius non sit aliqua operatio.

Solutio præcedentium rationum.

Cap. 81.

Solutio prime rationis ca. preced.

HAs autem rationes quia falsum concludunt, vt ex præmissis ostensum est, tenendum est soluere. Ac primò sciendum est, quæcunque oportet esse inuicem coaptata & proportionata, simul recipiunt multitudinem vel vnitatem, vnumquodque ex sua causa. Si igitur esse vnius dependeat ab altero, vnitas vel multiplicatio eius etiam ex illo dependet: alioquin ex alia causa intrinseca. Formam igitur & materiam semper oportet esse adinuicẽ proportionata, & quasi naturaliter coaptata: quia prius actus in propria materia fit. vnde semper oportet quòd materia & forma cõsequantur seinuicem in multitudine & vnitate. si igitur esse formæ dependet à materia, multiplicatio ipsius à materia dependet, & similiter vnitas. Si autem non erit quidem necessarium multiplicari formam secundum multiplicationem materiæ id est simul cum materia, & proportionem ipsius: non autem ita quòd dependeat vnitas vel multitudo ipsius formæ à materia. ostensum est autem quòd anima humana est forma secundum suum esse à materia non dependens: vnde sequitur quòd multiplicantur quidem animæ, secundum quòd multiplicantur corpora: non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum: & ideo non oportet quòd destructis corporibus cesset pluralitas animarum: vt prima ratio concludebat. Ex quo etiam de facili patet responsio ad secundam rationem: non enim quælibet formarũ diuersitas facit diuersitatem secundum speciem: sed solùm illa quæ est secundum principia formalia, vel secundum diuersam rationem formæ. constat enim quòd alia est essentia formæ huius ignis, & illius: nec tamen est alius ignis, neque alia forma secundum speciem. multitudo igitur animarum à corporibus separatarum consequitur quidem diuersitatem formarum secundum substantiam: quia alia est substantia huius animæ, & illius: non tamen diuersitas procedit ex diuersitate principiorum essentialium ipsius animæ, nec est secundum diuersam rationem ipsius anima: sed est secundum diuersam commensurationem animarum ad corpora. hæc enim anima est commensurata huic corpori, & non illi: illa autem alij: & sic de omnibus. huiusmodi autem commensurationes remanent in animabus etiam pereuntibus corporibus: sicut & ipsæ earum substantiæ manent quasi à corporibus secundum esse non dependentes. sunt enim animæ secundum substantias suas formæ corporum aliàs accidentaliter corpori vniretur: & sic ex anima & corpore non fieret vnum per se, sed vnum per accidens. inquantum autem formę sunt, oportet eas esse corporibus commensuratas: vnde patet quòd ipsæ diuersæ commensurationis manent in animabus separatis, & per consequens pluralitas. Occasione autem tertiæ rationis inductæ aliqui æternitatem mundi ponentes in diuersas opiniones extraneas inciderunt.

Quidam enim conclusionem simpliciter concesserunt, dicentes animas humanas cùm corporibus penitus interire. Alij verò dixerunt quòd de omnibus animabus remanet aliquid vnum separatum, quod est omnibus commune, scilicet intellectus agens secundum quosdam: vel cum eo intellectus possibilis secundum alios. Alij autem posuerunt animas in sua multitudine post corpora remanere: sed ne cogerentur animarum ponere infinitatẽ, dixerunt animas easdem diuersis corporibus vniri post determinatum tempus. & hęc fuit Platonicorum opinio, de qua infrà agetur†. Quidam verò omnia prædicta volantes, dixerunt non esse inconueniens animas separatas actu existere infinitas. esse enim infinitum actu in his quæ non habent adinuicem ordinem, est esse infinitum per accidens: quod ponere non reputant inconueniens: & est positio Auicennæ† & Algazelis. Quid autem horum Aristoteles senserit, ab eo expressè non inuenitur: quum tamen expressè mundi æternitatem ponat.

†cap. 83. in prima opi.

†Auicen. 6. Met. c. 2.

Vltima tamen prædictarum opinionum principijs ab eo positis non repugnat. nam in tertio Physicorum, & in primo cæli & mundi, probat infinitum non esse actu in corporibus naturalibus, non autem in substantiis immaterialibus. Certum tamen est circa hoc nullam difficultatem pati catholicæ fidei professores, qui æternitatem mundi non ponunt. Non est etiam necessarium quòd si anima manet corpore destructo, quòd fuerit ei accidentaliter vnita, vt quarta ratio concludebat. Accidens enim describitur quod potest adesse vel abesse præter corruptionem subiecti compositi ex materia & forma. si autem referatur ad principia compositi subiecti, verum non inuenitur. constat enim materiam primam ingenitam & incorruptibilẽ esse, vt probat Aristoteles in primo Physicorum †. Vnde recedente forma manet in sua essentia: non tamen forma accidentaliter ei vniebatur, sed essentialiter. vniebatur enim ei secundum esse vnum: similiter autem anima vnitur corpori secundum esse vnum, vt suprà ostensum est. vnde licet maneat post corpus, substantialiter tamen ei vnitur, non accidentaliter. Quòd autem materia prima remaneat actu post formam, non est nisi secundum actũ alterius formæ. anima autẽ humana manet in actu eodem: & ex hoc contingit quòd anima humana est forma & actus: materia autem prima potentia ens.

†te. cõ. 82.

Quòd autem quinta ratio proponebat, nullam operationem posse remanere in anima, si à corpore separetur: dicimus esse falsum. manent enim operationes illæ quæ per organa non exercentur: huiusmodi autem sunt intelligere & velle: quæ autem per organa corporea exercentur, sicut sunt operationes animæ nutritiuæ &

tiuæ & sensitiuæ, hæ non manent. Sciendum tamen est, quòd alio modo intelligit anima separata à corpore, & corpori vnita: sicut & alio modo est: vnumquodque enim secundum hoc agit, secundum quòd est: esse quidem animæ humanæ dum est corpori vnita, etsi sit absolutum à corpore non dependens, tamen stramentum quoddam ipsius, & subiectum ipsum recipiens est corpus: vnde & consequenter operatio propria eius, quæ est intelligere, etsi non dependeat à corpore quasi per organum corporale exercita, habet tamen obiectum in corpore scilicet phantasma: vnde quandiu est anima in corpore, nõ potest intelligere sine phantasmate: nec etiam reminisci nisi per virtutem cogitatiuam & memoratiuam per quam phantasmata præparantur, vt ex dictis patet: & propter hoc intelligere quantum ad hunc modum, & similiter reminisci, destruitur corpore destructo: esse vero animæ separatæ est ipsi soli absque corpore: vnde nec eius operatio quæ est intelligere, explebitur per respectum ad aliqua obiecta in corporeis organis existentia, quæ sunt phantasmata: sed intelliget per seipsam per modum substatiarum quę sunt totaliter secundum esse à corporibus separatæ, de quibus infrà agetur: à quibus etiam tanquam à superioribus vberius influentiam recipere poterit ad perfectius intelligendum. Cuius enim signum etiam in viuentibus apparet: nam anima quando impeditur ab occupatione circa corpus proprium, redditur debilior ad intelligendum aliqua altiora: vnde & virtus temperantiæ quæ à corporeis delectationibus retrahit animam, præcipuè facit homines ad intelligendum aptos. Homines etiam dormientes, quando corporeis sensibus non vtuntur, nec est aliqua perturbatio humorum aut fumositatum impediens, percipiunt de futuris ex superiorum impressione aliqua quæ modum ratiocinationis humanæ excedunt: & hoc multo magis accidit in syncopizantibus, & extasim passis: quanto magis fit retractio à corporeis sensibus. Nec immerito hoc accidit: quia cum anima humana (vt suprà † ostensum est) sit in confinio corporum & incorporearum substantiarum quasi in horizonte existens æternitatis & temporis, recedens ab infinito, appropinquat ad summum: vnde & quando totaliter erit à corpore separata, perfectè assimilabitur substantijs separatis quantum ad modum intelligendi: & vberius influentiam earum recipiet: sic igitur etsi intelligere nostrum secundum modum præsentis vitæ corrupto corpore corrumpatur, succedet tamen alius modus intelligendi altior. Reminisci autem quum sit actus per corporeum organum exercitus, vt in libro de memoria & reminiscentia Aristoteles probat: non poterit post corpus in anima remanere: nisi reminisci æquiuocè sumatur pro intelligentia eorum quæ quis prius nouit: quam oportet animæ separatæ adesse, etiam eorum quæ nouit in vita, quum species intelligibiles in intellectu possibili indebiliter recipiantur, vt dictum est suprà. Circa alias verò animę operationes, sicut est amare, gaudere, & alia huiusmodi, est æquiuocatio cauenda: nam quandoque sumuntur vt sunt animæ passiones, & sic sunt actus sensibilis appetitus secundum concupiscibilem vel irascibilem cum aliqua permutatione corporali: & sic in anima manere non possunt post mortem, vt Aristoteles probat in libro de anima. Sumuntur autem quandoque pro simplici actu voluntatis qui est absque passione. Vnde Aristoteles in septimo Ethicorum † dicit quòd deus vna simplici operatione gaudet. Et in decimo, quòd in contemplatione sapientiæ est delectatio admirabilis. Et in octauo, amorem amicitiæ ab amatione quæ est passio, distinguit. Quum verò voluntas sit potentia non vtens organo, sicut nec intellectus: palam est huiusmodi secundum quòd sunt actus voluntatis, in anima separata remanere. Sic igitur ex prædictis rationibus concludi non potest animam hominis esse mortalem.

†Præfedeti lib. cap. 68.

†Cap. vlti. ca. 8. ea. 5.

Super cap. 81.

AD prædictas rationes respondet San. Thomas. Ad primam quidem negat consequentiam, quia licet oporteat multiplicare animas secundum corporum multiplicationem: eò quòd oporteat formam & materiam esse intricem coaptata & proportionata, sicut proprius actus in propria sit materia, quæcunque autem oportet esse inuicem coaptata & proportionata simul recipiant multitudinem vel vnitatem vnumquodque ex sua causa, non tamen multiplicatio corporum est causa multiplicationis animarum, sicut nec corpus est causa ipsius animę, cùm anima humana sit forma secundum suum esse à materia non dependens. Si enim esse vnius eorum quæ oportet esse coaptata, dependet ab altero, vnitas etiam vel multiplicatio eius ex illo dependet. Si autem esse vnius non dependet ex altero, neque vnitas vel multiplicatio eius ex illo dependet, sed ex alia causa extrinseca dependentiam habet: & ideo non oportet quòd destructis corporibus cessat pluralitas animarum.

ADVERTE, circa responsionem hanc Sanct. Thom. quæ pulcherrima est, quòd quæcunque oportet esse intuicem coaptata & proportionata, simul recipiunt multitudinem & vnitatem vnumquodque ex sua causa, vt hoc loco ait sanctus Thomas. & ideo loquendum est de causa multitudinis aut vnitatis animæ, sicut de causa esse ipsius, anima autem intellectiua non habet causam formalem sui esse ab ipsa realiter distinctam, sicut nec aliæ formæ: forma enim non existit simpliciter per aliam formam, sed seipsa formaliter eo modo quo sibi conuenit esse. non habet etiam causam materialem, quia non dependet à materia secundum esse simpliciter: vt hic dicitur, & superius est ostensum: reiinquitur ergo vt habeat tantùm causam efficientem & finalem sui esse: ex quo habetur quòd sola causa efficiens animæ, scilicet deus, & finis quem ipse intendit, sit causa multiplicationis animarum. De causa per se loquor, quia loquendo de causa occasionali, & sine qua non incipit multiplicatio, etiam multiplicatio corporum est causa multiplicationis animarum quæ ad sui principium: sicut & corpus hoc modo est causa animæ in principio. Et ideo ex deficientia multitudinis corporum non oportet animarum multitudinem deficere: vt optimè sanctus Thomas respondet, sed ex deficientia tantùm agentis, scilicet dei si deficere posset, aut si cessaret ab influxu, quum sit causa non solùm in fieri, sed etiam in facto esse & in conseruari.

Ad secundam respondet sanctus Thomas, negando primã consequentiam. Ad cuius probationem dicit primò, quòd non omnis diuersitas formarum facit diuersitatem secundum species: vt patet in formis diuersorum ignium, sed tantùm ea quæ est secundum principia formalia, vel secundum diuersam rationem formæ. Dicit secundò quòd multitudo animarum separatarum consequitur quidem diuersitatem formarum secundum substãtiam: quia alia est substantia huius animæ, & alia substantia illius: non tamen procedit ex diuersitate principiorum essentialium ipsius, nec est secundum diuersam rationem animæ, sed est secundum diuersam commensurationem animarum ad corpora: hæc enim anima est commensurata huic corpori, & hæc illi: huiusmodi autem commensurationes remanent in anima etiam pereuntibus corporibus: sicut & ipsæ earum substantiæ manent quasi à corporibus secundum esse non dependentes.

IN hac responsione duo sunt aduertenda. Primum est, quòd non sic intelligendum est diuersitatem principiorum formalium facere diuersitatem specificam formarum, quasi forma habeat aliqua essentialia principia quibus realiter componatur. (ic enim oporteret omnem formam esse intrinsecè & realiter compositam) sed per principia formalia & essentialia formæ intelligit sanctus Thomas proprium genus & propriam differentiam, ex quibus formæ secundum rationem componuntur, eo modo quo formæ sunt in specie: vnde dicere quòd distinguuntur specificè secundum principia formalia, vel secundum diuersam rationem formæ, idem est ac si diceretur, distinguntur, aut secundum partem aliquam suarum diffinitionum, aut secundum totam diffinitionem.

Secundum est quòd commensuratio duo potest dicere, scilicet fundamentum habitudinis, & habitudinem: sicut & similitudo fundamentum cõmensurationis in anima, est ipsa animæ substantia, sic secundum suam essentiam & secundum suum esse huic corpori proportionata, vt propria forma propriæ materię, quòd alii corpori non proportionatur. super hanc autem essentiam producitur huic materiæ adequatam fundatur habitudo commensurationis secundum quam hæc anima dicitur formaliter commensurata huic corpori: sicut super albedinem fundatur relatio similitudinis qua hoc dicitur illi formaliter simile, siue illa relatio sit idem quòd fundamentum, siue non: hoc enim nihil ad propositum refert. Quum ergo dicitur diuersitatem animarum esse secundum diuersam cõmensurationem earum ad corpora, non accipitur commensuratio formaliter vt relationem importat, quia sic non distinguerentur secundum substantiam, vt hic dicitur: sed tantùm secundum accidens superadditum si ponatur relatio distincta à fundamento, aut secundum rationem nullam facientem diuersitatem in re, si formaliter sumatur relatio, sed accipitur commensuratio fundamentaliter: quia enim hæc anima est secundum suam substantiam & secundum suum esse, ita propria forma huius corporis, quòd non alterius, & est substantialiter ita huic corpori adæquata, quòd non alteri habet quòd substantialiter ab alia anima alii corpori proportionata distinguatur: & quia ad hoc substantiale fundamentum necessariò consequitur habitudo commensurationis, potest dici etiam quòd animæ separatæ secundum habitudines distinguuntur secundariò quidem, sed non primò. Ex his patet quòd malè sanctum Thomam intellexerunt, qui illi attribuunt ipsum velle animas à corporibus separatas ex sola habitudine ad corpora habere distinctiones. Hoc enim nunquam somniauit San. Thomas nedum non intellexit.

Diuersitas animarum est secundũ diuersa cõmensuratio nem earum ad corpora.

SED contra hanc responsionem dubium occurrit: secundum ipsam enim erit verum dicere quòd animæ distinguuntur seipsis si commensurationibus distinguuntur, & commensuratio nihil aliud sit quàm ipsa animæ substantia huic corpori commensurata. Hoc autem non videtur in doctrina sancti Thomæ verum esse. Respondetur quòd vtique distinguuntur seipsis identicè, hoc est non per aliquam entitatem illis superadditam. Formaliter autem non distinguuntur seipsis, sed per commensurationem ad corpora quæ ab ipsa anima formaliter est distincta, sicut homo specificè seipso identicè distinguitur ab equo, quia non per aliquam entitatem ab ipso distinctam realiter, formaliter verò sua differentia specifica, scilicet rationali, ab ipso distinguitur: ita enim in ipsis se habet gradus individualis ad substantiam animæ individuam, sicut differentia specifica ad speciem.

Ad tertiam respondet, & primo secundum aliorum opinionem, deinde se-

Universidad de Deusto
Biblioteca

candum propriam opinionem. Dicit ergo primò quòd interponentes mundi æternitatem, quidam occasione huius rationis concesserunt animas cum corporibus intrare, alii diuersum de omnibus animabus remanere aliquid, vnum scilicet intellectum agentem, vt Alexander, vt in prima ratione dicitur: vel cùm eo etiam intellectum possibilem, vt Auerrois. Alii dixerunt easdem animas diuersis corporibus vniri post determinatum tempus, vt Plato. Alii verò scilicet Auicenna & Algazel dixerunt non esse inconueniens dari infinitum actu in per accidens in ordinatis, cuiusmodi sunt animæ. Ab Aristotele autem quòd horum ipse senserit, expresse non habetur, cùm tamen expresse æternitatem mundi ponat, sed tamen principiis ab eo positis non repugnat dari infinitum in actu in substantiis immaterialibus: cùm in tertio physicorum & primo cæli non probet non dari infinitum in actu: nisi in corporibus materialibus.

Secundò ponens sanctus Thomas suam sententiam & catholicæ fidei, inquit falsum esse quòd mundus sit æternus, & sic ruit fundamentum rationis.

Vtrū detur infinitum in actu in immaterialibus.

SED circa huiusmodi rationes occurrit duplex dubium. Primum est circa opinionem Aristot. videtur enim quòd ipse probauerit non dari infinitum nò solum in rebus materialibus sed etiam in rebus immaterialibus, cuius oppositum hic dicitur. Ratio namque ab ipso sumpta vniuersaliter probat non posse dari multitudinem actu infinitam, scilicet quia numerus est multitudo mensurata per vnum: hoc enim non tantùm in rebus materialibus, sed etiam in rebus immaterialibus verum est. Vnde & ipsa ratione vtitur San. Thomas in prima quæstione 7. articulo quarto, ad probandum videtur impossibile esse dari multitudinem actu infinitam. Secundum dubium est, quia quamuis secundum fidem mundus incepert, tenet tamen ipse sanctus Thom. mundum potuisse esse productum ab æterno: & ideo dubium est quomodo facta hac suppositione iuxta eius opinionem respondendum sit. Ad primum dubium dicitur, quòd vtique Aristoteles probat tantùm de infinito in rebus materialibus, quòd non possit dari in actu, non autem in rebus immaterialibus: nec video qualiter apud ipsum saluari possit esse animam immortalem, nisi concedendo secundum ipsum non repugnare esse infinitum in actu in rebus immaterialibus: non enim possunt omnes istæ propositiones stare simul, infiniti homines processerunt, anima est immortalis secundum multiplicationem corporum multiplicata, & non potest dari infinitum in actu: quare si duas primas de mente ipsius concedamus, necesse est vt negetur tertia: aut dicendum erit, quòd ex duabus primis sequitur aliquid contra ipsius opinionem quod ipse non vidit: id quod ego tanto philosopho, & in re adeo famosa attribuere non auderem. Quid verò determinate ad rationem factam ipse esset responsurus, dicit sanctus Thomas in tractatu contra Auerroistas, quòd à nobis sciri non potest, quia illam partem Metaphysicæ non habemus quam fecit de substantiis separatis. De formis enim quæ sunt separatæ, sed sunt in materia, vt ipse secundo Physicorum ait, inquantum separabiles sunt, considerare, est opus primæ philosophiæ. Quum autem dicitur quòd ratio eius in tertio Physicorum. Probatur vniuersaliter non posse dari multitudinem actu infinitam, negatur, quia ipse pro fundamento supponit, quòd omnis multitudo actu existens est numerus: & quòd numerus est multitudo mensurata per vnum, numerus autem de genere quantitatis cui conuenit mensurari per vnum, eò quòd ratio mensuræ concomitetur quantitatis rationem, non inuenitur nisi in rebus materialibus, quum non causetur nisi ex diuisione continui. ideo illa ratio in rebus duntaxat materialibus concludit: propter quod ibidem sanctus Thomas lectione septima, dicit eam rationem probabilem esse tanquam procedentem ex iis quæ communiter dicuntur. Si inquam fiat de multitudine absolutè, quia ille qui diceret aliquam multitudinem esse infinitam, non diceret ipsam esse numerum. Nec est verum quòd ratio qua vtitur sanctus Thomas in prima parte, sit eadem cum ratione Aristotelis. Non enim assumit sanctus Thomas quòd omnis multitudo sit numerus, vt Aristot. sed quòd species multitudinis speciebus numerorum proportionantur, & quòd omnis numerus est multitudo facta per vnum: quæ propositio ab illa propositione quammaximè distat, quam Aristoteles in suia ratione supponit, scilicet quòd omnis numerus sit multitudo mensurata per vnum. Non enim idem est numerum mensurari per vnum, & ipsum fieri per vnum. Vbi sciendum est quòd quum omnis species multitudinis sit aliquid per se vnum vnitate ordinis: ex pluribus autem non possit fieri per se vnum, nisi alterum se habeat vt materia, alterum verò vt forma, vt dicitur octauo Metaphysicæ: necesse est vt inter vnitates multitudinem constituentes sit aliqua vna quæ sit forma dans speciem numero, & aliæ se habeant sicut materia: hoc autem non potest esse nisi detur aliqua vnitas vltima reddens illam multitudinem certæ determinationis: quia forma habet rationem termini: propter quod inquit Commentator tertio Physicorum, quòd vbi itur ad formam, non proceditur in infinitum: numerum ergo fieri per vnitatem est esse ipsius aliquam vnitatem vltimam per modum formæ, qua subtracta, ipsa species numeri variatur: sicut à ternario subtracta vnita, non remanet amplius ternarius, sed binarius, sed numerum mensurari per vnitatem, est ipsum per replicationem vnitatis præcisè reddi & certificari. Vnde ratio Aristotelis est. Omnis multitudo, scilicet materialis in actu, est in aliqua specie numeri: sed multitudo infinita non est in aliqua specie numeri. ergo &c. probatur minor, quia omnis species numeri est multitudo mensurata per vnum: multitudo autem infinita non est mensurata per vnum. ergo &c. Ratio autem sancti Thomæ in prima parte est: Omnem multitudinem actu existentem, oportet esse in aliqua specie multitudinis: sed quælibet species multitudinis est finita. ergo &c. probatur minor, quia species multitudinis sunt speciebus numerorum proportionatæ. sed quælibet species numeri est finita, quia est multitudo facta per vnum. ergo &c. Ecce quòd ratio Aristotelis procedit ex numero, ratio autem sancti Thomæ ex proportione specierum multitudinis ad species numerorum. Item Aristotelis ratio procedit ex mensuratione numerorum. ratio autem sancti Thomæ procedit ex ipsorum formali constitutione. Et sic patet non esse vnam & eandem rationem vtriusque.

Ad secundum dubium respondetur, quòd facta illa suppositione quòd mundus sit æternus, & similiter hominum generatio, cùm ista tria incompossibilia sint, mundum & generationem hominum æterna esse, animam esse immortalem, & non posse dari infinitum in actu etiam in abstractis à materia: dicendum est quòd deus aliquem modum in rebus inuenisset quo omnia alia saltarentur, & non esset infinitum in actu, puta faciendo animas de corporibus in corpora transire, aut faciendo animas desinere per subtractionem sui influxus, licet secundum suam naturam essent immortales & incorruptibiles sicut & intelligentiæ, aut quemuis alium ordinem nobis incognitum rebus imponendo. Nam sicut dicimus potuisse mundum esse ab æterno productum, non propter aliquam realem potentiam in ipso mundo ad hoc existentem, sed propter solam dei virtutem hoc potentem efficere: ita non est inconueniens dicere aliquem alium ordinē in rebus creatis quàm nunc sit, posse per diuinam potentiam esse, licet nos illum ordinem cognoscere distinctè nequeamus. Nec oportet de isto ordine solicitum esse quisnam esset. Posset secundo dici, quòd secundum San. Thom. licet minùs quantum ad aliqua possit esse æternus, non tamen quantum ad hominum generationem: Vnde de hac difficultate hoc loco se explicat dicendo, quòd mundus non est æternus: prima parte quæstio. 46. articulo secundo ad octauum, soluens hanc rationem inquantum videtur tollere æternitatem mundi, inquit quòd hæc ratio est particularis, id est, de aliquo tantùm particulari concludit quòd non sit æternum: sed hoc non repugnat proposito in quo quæramus vniuersaliter an aliqua creatura fuerit ab æterno. Posset enim aliquis dicere, quòd mundus fuit æternus, vel saltem aliqua creatura, non autem homo. Dicere vero quòd homo stetisset per infinitum tempus antequam genuisset, vt dicit Sco. in secundo sententiarum distinctione prima quæst. 3. de asino, saltuaret quidem hominem ab æterno fuisse, sed non saltuaret æternam hominum generationem. Caueo autem hic ne responsionem illam admittas dicentem, quòd omnibus illis positis non sequitur dari infinitum in actu: quia licet non detur prima anima producta, datur tamen vltima, cui potest fieri additio aliarum animarum: infinito autem repugnat dari primum aut vltimum. Nam hæc responsio vim argumenti non collit: licet enim fit deuenire ad vltimam animam productam, non tamen ad primam deueniri poterit: & sic sequetur quòd ista multitudo erit quidem versus nos finita, quum habeat terminum: sed ascendendo erit infinita, quia incipiendo ab hac vltima ascendendo, nunquam poterit ad primam & ad terminum peruenire. Ista tamen infinitas animarum ascendendo versus producentem, sufficit ad hoc vt sit multitudo actu infinita, quia multitudinem actu finitam vocamus illam quæ est simpliciter terminata, ita quòd est in aliqua specie mensurata & certificata per vnum, siue facta, vt possimus dicere quòd hæc sint tot, & non plures: hoc autem non potest multitudini ex vna parte infinitæ, siue inquam à parte ante, siue à parte post, conuenire. Non enim posita æternitate temporis à parte ante, & per consequens positis à parte ante diebus infinitis, possumus dicere quòd præcesserunt tot dies & non plures, licet à parte post dies sint finiti, & detur vltimus dies: similiter posita duratione temporis æterna à parte post, & consequenter à parte post infinitis positis diebus, non possumus dicere quòd dies futuri sunt tot, & non plures, licet à parte ante sint finiti, & detur primus dies incipiendo à die hodierno. Illa ergo responsio non euaderet quin oporteret dari infinitam multitudinem in actu, quia illa quam dicis vltimā, non est vltima per modum formæ limitantis ad determinatam speciem multitudinis.

SED circa prædicta occurrit dubium. Videtur enim in prædictis responsionibus teneri pro firmo & constanti infinitam multitudinem in actu dari non posse etiam in rebus immaterialibus: hoc autem habet difficultatem in via sancti Thomæ, nam in quæstionibus verit. quæstione secunda, articulo decimo inquit, quòd si esse actu repugnet infinito secundum rationem suam, deus hoc facere non potest: si autem non repugnet, potest deus facere: sed videtur velle duodecimo quol. artic. tertio, quòd esse actu non repugnet infinitis: inquit enim ibidem, quòd esse aliquid infinitum in actu, non repugnat infinitatiæ dei absolutæ, quia non implicat contradictionem: ergo potest deus facere infinita in actu. Respondetur ex iis quæ dicuntur nono quol. articulo primo, quòd dupliciter potest intelligi infinitum esse in actu, contradictionem implicare. Vno modo ita, quòd ratio facti absolutè sit causa istius implicationis, quia videlicet esse infinitum repugnat facto inquantum est factum, quia est contra rationem creaturæ quòd creatorem adæquet: adæquaret autem si poneretur infinita in actu. Alio modo ita, quòd ratio infiniti sit causa huius implicationis, quia videlicet hunc quod est infinitum, repugnat esse actu. Si accipiamus secundo modo, sic esse actu infinita implicat contradictionem, & non potest fieri per potentiam diuinam, vt videtur velle sanctus Thomas prima parte, loco superius allegato, & quolibet. 9. & primo sen. distinct. 43. quæst. prima, art. primo, ad quintum. Ex hoc enim quòd ponitur aliqua multitudo in actu, ponitur quòd sit in aliqua specie multitudinis, & per consequens ponitur finita, quia nulla species multitudinis est infinita, vt est superius declaratum, & sic sequeretur infinitum non esse infinitum. Si autem accipiamus primo modo, sic non implicat contradictionem: non enim si creatura ponatur infinita numero aut quantitate, sequitur quòd adæquet creatorem, quia non esset infinita nisi secundum quid. Patet autem hanc esse mentem S. Th. in quol. 9. quia inquit quòd deus non potest facere ens actu esse infinitum, sicut non potest facere equum rationalem. In eodem autem loco dicit quòd esse rationalem non repugnat facto inquantum est factum, sed repugnat equo inquantum equus. Ad argumentum ergo dicitur quòd sanctus Thomas in quæstione verit. vult quòd si implicat contradictionem quomodocunque, siue inquam ex ratione facti, siue ex ratione infiniti, non potest à deo fieri: si autem nullo modo implicat, fieri potest modo ad minorem dicitur, quòd vbi allegatur, non intendit quòd nullo modo implicet contradictionem, sed quòd non implicat primo modo dicto, scilicet ex ratione facti absolutè: implicat tamen ratione huius facti quod poneretur infinitum.

Ad quartam respondet negando consequentiam. Ad cuius probationem dicit quòd in illa descriptione accidentis nomine subiecti intelligitur compositum ex materia & forma, non autem principium compositi subiecti: materiæ enim primæ aduenit forma, & ab ipsa incorruptibili manente recedit, & tamen sibi non accidentaliter vniebatur forma, sed essentialiter, quia secundum vnum esse: similiter & anima secundum vnum esse vnitur corpori: & ideo licet post corpus remaneat, non tamen sibi accidentaliter corpus vnitur. Additur quoque quòd licet materia prima remaneat actu post formam, & similiter anima post corpus: hoc tamen est differenter, quia materia remanet secundum actum alterius formæ: anima autem remanet in actu eodem.

ADVERTE quòd quum vnum esse simpliciter, sit vnius essentiæ: si aliqua vnicum esse simpliciter habeant, oportet vt illa vnam essentiam constituant: propter hoc arguit sanctus Thomas formam vniri essentialiter materiæ, quia vnitur ei secundum vnum esse. forma autem accidentalis non vnitur subiecto secundum vnum esse, quia aliud est esse quo subsistit subiectum, & aliud esse accidentis: ideo non vnitur suo subiecto essentialiter tanquam vnum cum ipso essentiam constituens, sed tantùm accidentaliter.

SED in hac responsione occurrit dubium: quia si nomine subiecti intelligatur in descriptione accidentis compositum ex materia & forma, vt sic intelligatur descriptio. Accidens est quod potest adesse & abesse præter corruptionem subiecti compositi ex materia & forma: sequitur quòd nullum accidens sit in anima: anima enim non est composita ex materia & forma, sed est principium compositi ex materia & forma: & sic intellectiones quæ adueniunt animæ, & recedunt ab ea: & similiter affectiones non erunt accidentia, sed subſtantiæ. Si enim illa sit descriptio accidentis, oportet vt conuertantur adiunctum, scilicet quòd omne accidens adueniat & recedat à composito ex materia & forma, & econtrario omne tale sit accidens. Respondetur quòd accidens vt est vnū de quinque prædicabilibus, de quo datur dicta descriptio, non accipitur vt dijudicatur contra subſtantiam, tanquam videlicet communens sub se nouem genera rerum: sic enim accidens non distinguitur contra proprium, sed accipitur (vt dicitur de spiritualibus creaturis, arti. vltimo) prout dicit habitudinem accidentalem prædicati ad subiectum: vnde idem est accidens sic acceptum quod prædicatum accidentale, quod scilicet neque est de essentia rei, neque ex principiis speciei causatur. Sed tamen aduertendi quòd si accidens accipiatur vt est communne absolutè ad omne accidentale prædicatum, siue inquam sit naturale & materiale, siue sit spirituale & intelligibile: in illa descriptione nomine subiecti accipitur quodcunque subiectum propositionis, quia omne tale accidentale prædicatum potest & affirmari & negari à subiecto, respectu cuius dicitur accidentale prædicatum absque hoc quòd ratio subiecti remotetur: & omne prædicatum quod taliter se habet ad subiectum, vt possit affirmari & negari à subiecto, quod est posse adesse & abesse ab ipso absque detrimento rationis eius, est accidens, siue accidentale prædicatum. Si autem accidens accipiatur pro materiali tantùm & naturali accidente vt distinguitur contra accidens spirituale & intelligibile: sic in illa descriptione nomine subiecti intelligitur compositū ex materia & forma. Tunc enim omne accidens est tale quod potest adesse & abesse, siue secundum esse reale, siue secundum affirmationem & negationem absque. sui subiecti compositi ex materia & forma corruptione: potest enim tale accidens aduenire & recedere aut secundum esse reale, aut secundum apprehensionem intellectus, absque hoc quòd desinat esse actu subiectū aut in natura, aut in apprehensione. Si enim sit accidens separabile, tunc potest separari absque hoc q. subiectum in natura desinat esse actu, sicut somnus ab animali. Si autem sit accidens inseparabile secundum esse reale, potest illud intelligi non inesse subiecto absque hoc quòd intelligatur subiectum non esse actu: possum enim intelligere corium non esse nigrum, & tamen apprehendere ipsum esse actu, apprehendendo ipsum esse album: & similiter omne quod potest adesse & abesse præter subiecti compositi corruptionem, est accidens non autem. Et aliquid possit adesse & abesse successiuè a materia prima, aut à forma, quæ sunt principia compositi, illud est accidens. Dicitur ergo quòd sanctus Thomas accipit hanc accidentis descriptionem vt accidenti duntaxat materiali & naturali conuenit: quomodo videtur Porphyrius de accidente esse loquitur.

Non enim de spiritualibus & intelligibilibus accidentibus aliqua mentionem facit, sed tantùm de materialibus. Vnde conceditur quòd intellectiones & affectiones animæ intellectiuæ non sunt accidentia secundū quòd accidens per hanc affignatam descriptionem describitur, licet absolutè sint accidentia, & prædicata accidentalia spiritualia & intelligibilia. Potest etiam aliter responderi, videlicet quòd illud dictum non accipit sanctus Thomas hoc loco vt est descriptio quinti prædicabilis, quod dicitur prædicatum accidentale, sed prout in argumento omni fortmæ accidentali attribui videtur. Nam non est illa descriptio accidentis vt distinguitur contra subſtantiam, & vt dicitur de omni forma accidentali: imò falsum est etiam, vt inquit San. Thomas, quòd omne quod aduenit alicui, & recedit ab ipso absque eius corruptione, adueniat ei accidentaliter, scilicet tanquam forma accidentalis. Non enim illa propositio est vniuersaliter vera, nisi nomine subiecti intelligatur tantū compositum ex materia & forma. Ex hoc autem non sequitur quòd solum id quod aduenit & recedit à composito, sit accidens, vt in obiectione accipitur. Stat enim simul, quòd omne aduenies cōpositō ex materia & forma, & recedens ab eo absq; eius corruptione, sit accidens, & tamen sit aliquod aliud accidens quod adueniat solum formæ. Ad quintam respondet negando antecedens: & dicit primò, quòd manent in anima separata intelligere & velle, quæ per organa non exercentur: operationes autem quę per organa corporea exercentur nō manent. sanctus, sed bene in radice quæ est essentia animæ.

Dicit secundò, quòd intelligere cum phantasmate conuenit animæ secundum quòd est corpori vnita: quia sicut corpus est quoddam eius stramentum & subiectum ipsam recipiens, licet non dependeat à corpore secundum esse: ita intelligere essi non dependeat à corpore tanquam per organum corporale exercitium, habet tamen obiectum in corpore, scilicet phantasma: similiter reminisci sibi non conuenit nisi per virtutem cogitatiuam & memoratiuam, per quam præparantur phantasmata. Dicit tertiò, quòd animæ separatæ, quia habet esse sola absque corpore, non conuenit intelligere per respectum ad aliqua obiecta in corporis organis existentia quæ sunt phantasmata, sed intelligit per seipsam per modum subſtantiarum separatarum à quibus vberius influentiam recipere poterit ad perfectius intelligendum: cuius signum apparet in vitientibus, in quibus quanto anima magis ab occupatione circa corpus proprium, & etiam à corporeis sensibus retrahitur, tanto magis recipit sup. eorum impressionem, vt patet in dormientibus qui aliquando percipiunt de futuris contingentibus aliqua quæ modum humanę ratiocinationis excedūt, ex superiorū impressione: & in syncopizantibus & extasim passis: vnde quando erit totaliter anima à corpore separata, assimilabitur perfectè subſtantiis separatis quantum ad modum intelligendi. Dicit quartò, quòd reminisci proprię, cū sit actus per corporeum organum exercitus, vt probatur in libro de memoria & reminiscentia, non remanet in anima separata, si tamen æquiuoce sumatur secundum quòd nominat intelligentiam eorum quæ quis prius nouit, sic remanet in anima, cùm (vt superius est ostensum) species intelligibles in intellectu indelebiliter recipiantur. Dicit quintò quòd amare, gaudere, & huiusmodi secundum quòd sunt animæ passiones, & actus appetitus sensitiui, non manent in anima separata, sed bene, cùm voluntas sit potentia non vtens organo, remanent, vt dominant simplicem actū voluntatis, qui est absque passione: quo modo dicitur 7. Ethic. quòd deus vna simplici operatione gaudet, & in 10. eiusdem, quòd in contemplatione sapientię est delectatio admirabilis, & in 8. quòd amor amicitiæ ab amatione quæ est passio, distinguitur. Sic igitur patet quòd multæ operationes remanent in anima separata, licet non secundum eundem modum quo sunt in anima vnita.

CIRCA secundum dictum huius responsionis aduertendum, cùm dicitur animam habere obiectum in corpore scilicet phantasma, quia corpus est eius stramentum & subiectum, quòd si anima sit in corpore, & corpus sit eius stramentum & subiectum, oportet vt corpus ad aliquid deserviat animæ operationi: alioquin cū esse animæ ab ipso non dependeat, frustra esset vnita corpori: vnde cùm non deserviat sibi ad intelligendum per modum organi & instrumenti, necesse est vt deseruiat sibi ex parte obiecti. Cùm enim indigeat recipere species intelligibiles à sensibilibus, & res sensibiles secundū quòd sunt extra animam, non sint intelligibiles nisi in potentia, & non possint immutare intellectum: si debeant fieri actu intelligibiles, oportet illas in quodam esse aliquo modo abstracto poni, in quo possint simul cum intellectu agente

Accidēs est quod potest adesse & abesse præter subiecti corruptionem.

mouere intellectum possibilem, hoc autem fit cum per phantasiam & eius organum corporeum fiunt phantasmata ipsarum rerum, & sic animæ existenti in corpore istum obiectum vnitur & sic propinquum, in anima autem sensitiua licet non requiratur vt istum obiectum fiat in actu, cùm res extra animā secundum se est actu sensibilis, non indiget aliqua abstractione ad hoc vt moueat sensum, in hoc tamen dependet a corpore, quod eius operatio non sit sine corporeo instrumento.

ADVERTENDVM etiam cùm dicitur quoniam per cogitatiuam & memoratiuam præparantur phantasmata, quod hoc non sic intelligendum est quasi istæ potentiæ in seipsis phantasmata formarent, cū phantasiæ & imaginationis duntaxat sit phantasmata in se habere, sed quia ad earum motionem formantur in phantasia phantasmata ordinata & taliter disposita, vt sint apta & conuenientia intellectioni.

De prænotione futurorū in somnis & in abstractione à sensibus.

CIRCA ea quæ dicuntur in tertio dicto responsionis de cognitione futurorum à viuentibus, duo sunt attendenda. Primum est quod habetur à Sancto Thoma secunda secundæ quæstione 172. articulo 1. & vers. quæstione 12. articulo tertio, quòd cùm in cognitione duo sint scilicet receptio, & iudicium de recepto. si loquamur quantum ad receptionē & apprehensionem, abstractio à sensibus vt accidit dormientibus & extasim passis, iuuat ad receptionem impressionum à substantiis separatis, aut à corporibus superioribus, & ad earum perceptionem, quia anima vigilantis & vtentis sensibus circa sensibilia occupatur ligatis autem exterioribus sensibus, interiores vires ab exteriorum sensibilium tumultibus quietantur, & sic magis percipere possum in interiores impressiones factas in intellectu, vel imaginatione, in hac autem futurorum cognitione dicuntur dormientes percipere aliqua quæ modum humanæ ratiocinationis excedunt, aut quia aliqua percipiunt in eiusdem cognitionem nullis argumentationibus anima percipit, scilicet per naturæ ordinem, aut quia (vt dicitur in quæstionibus de verit. loco prælegato) taliter eleuatur anima, vt conformiter substantiis separatis intelligat conclusiones, scilicet sine discursu intuitu sine deductione vnius ex altero, certissimè videns. Si verò loquamur quantum ad iudicium, plus viget ratio in vigilando quàm in dormiendo: quia perfectio iudicii fit ex eo quòd ea de quibus iudicatur, examinatur ad aliquod principium cognitionis: primum autem principium nostræ cognitionis est sensitus & ideo oportet ad sensum quodammodo resolui ea de quibus iudicemus. Vnde & tertio culi dicitur quòd complementum artis & naturæ est res sensibilis visibilis. Loquitur ergo hic sanctus Thomas de cognitione quantum ad perfectionem & complementum iudicii.

ATTENDENDA sunt autem verba sancti Thomæ hoc loco. Non enim absolutè inquit dormientes percipere de futuris ex impressione superiorum, sed iuuatur iuuantur, quando corporis sensibus non veruntur, nec est aliqua perturbatio humorum, aut fumositatum impediens: quia videlicet nō percipiuntur futura in somnis, nisi imaginatio sit apta pure & ordinate operari actu: quod non continet quando est inordinatus motus humorum & spirituum. Ex ideo obiectio Scoti in quarto, distinctione quadragesimaquinta, quæstione secunda, qua infert quòd si hoc verum est quod sanctus Thomas inquit de dormientibus, tunc quanto somnus est profundior, tanto magis talia viderentur: nulla est. Patet enim hoc non sequi ex positione sancti Thomæ bene intellecta. Nam in profundo somno est perturbatio humorum, aut multitudo fumositatum opus imaginationis impediens, & consequenter receptionem sibilium impressionum

ATTENDENDVM secundò, quum dicitur hoc accidere in syncopizantibus & extasim passis, quod hoc intelligendum est non de patientibus syncopen & abstractionem à sensibus propter corporis agritudinem, quia illa ex humorum perturbatione fit, aut fumositatum, quæ magis cognitionem impediunt, quam iuuent: sed intelligitur de ea quæ fit dum aliquis propter vehementiam affectionis aut intentionis ad aliquid, alienatur à sensibus, & maximè quando id ab aliqua superiori causa animam eleuante prouenit.

ATTENDENDVM quoque circa idem tertium dubium, quòd anima totaliter separata dicitur assimilari perfectè subſtantiis separatis quantum ad modum intelligendi, non quia ita perfectè intelligat per species infusas sicut subſtantiæ separatæ, (hoc enim falsum est, vt inferius apparebit) sed quia cùm sint plures modi cognoscendi, scilicet per species acceptas à rebus, & per species à diuino lumine infusas, quorum secundus absolutè & simpliciter nobilior ac perfectior est: anima separata assimilatur perfectè subſtantiis separatis quantum ad hoc quòd omnia per species à deo infusas cognoscet, & absque discursu, sicut & illæ: non autem ex impressione ipsarum subſtantiarum aliqua tantùm cognoscet. sicut accidit in dormientibus & extasim passis, qui imperfectè ad modum cognitionis ipsarum accedunt.

SED CIRCA propositam solutionem & argumentum duo occurrunt dubia. Primum est, quia sanctus Thomas videtur propositionem Aristotelis in tertio de anima: textu vigesimo, qua ait, non reminiscimur autem, interpretari de reminiscentia post mortem, vt sit sensus, quòd post mortem non reminiscimur eorum quæ scitimus in vita. Hæc autem expositio non videtur esse secundum quosdam ad mentem Aristotelis: tum quia si de anima separata intellexisset, in singulari, non reminiscitur autem, scilicet anima, non autem in plurali de nobis hominibus dixisset, non reminiscimur autem, itum quia illa nota causalis, scilicet, quia, dum subditur, quia hoc quidem impossibile, ad nihil seruit illi expositioni, tum quia si de reminiscentia post mortem erat sermo, & de cogitatiua dicendum erat, & fine hoc non reminiscitur anima non autem, nihil intelligit, quia hoc est falsum, & extra propositum: tum quia verba Aristotelis in primo de anima, textu sexagesimosexto, quæ adducuntur à sancto Thoma tertio de anima ad infinuandum quòd quæ illic disputatit, hic affirmatit, extra propositum sunt, quoniam hic loquitur Aristoteles de nobis dum dicit, non reminiscimur autem. ibi autem loquitur de ipsa anima vt distinguitur contra nos: vnde inquit quòd non sunt illius passiones, sed habentis: quare & hoc corrupto non memoratur neque amat. Magis ergo exponenda sunt illa verba de nobis etiam viuentibus, quòd scilicet nostrum intelligere non est reminisci, vt volvit Plato, &c.

Secundum dubium est, quia ista responsio non videtur ad mentem Arist. satisfacere argumento, cùm ipse nullum alium modum intelligendi ponat in anima quàm cum phantasmate. Nam arguetur sic: Impossibile est aliquam subſtantiam esse, cuius non sit aliqua operatio: sed omnis operatio animæ finitur cum corpore, ergo &c. Probatur minor de intellectione, quia intelligere de quo magis videtur, non est absque phantasmate secundum Aristot. non enim intuentur Aristot. potuisse alium modum intelligendi animæ nostræ, qui fit sine phantasmate: in anima autem separata non essent phantasmata, ergo &c. Confirmatur ratio, quia vt ipse inquit primo de anima, si aliqua operatio est propria animæ, ipsa est separabilis à corpore: si autem

Universidad de Deusto
Biblioteca

autem nulla est eius propria operatio, non est separabilis: sed nulla est propria ipsius operatio, quia intelligere, de quo maxime videretur, non fit secundum ipsum absque phantasmate quod est in corpore per animam informato: nam vt diximus, ipse nullum alium modum intelligendi animæ nostræ possunt quam cum phantasmate, ergo non erit separabilis. Respondetur ad primum dubium, quòd illa expositio est ad mentem Aristotel. & est non solum San. Thom. sed etiam Ioannis Grammatici, Themistii, Auerrois & aliorum antiquorum. Nam vt exponit sanctus Thomas, quia dixerat partem intellectiuam esse immortalem & perpetuam, posset aliquis existimare quòd in anima separata post hominis mortem remaneret scientia vel eo modo quo nunc eam habet: & ideo hoc remotiens inquit quòd non reminiscimur post mortem, neque intelligimus eo modo quo nunc. Vnde ad primum in oppositum respondetur, quod licitco dixit non reminiscimur, de nobis, loquiendo, quia homo (vt dicitur in 10. Ethicor.) est principalissimum quod est in ipso, scilicet intellectus: vnde quod dicitur de anima intellectiua separata, contienienter dicitur de homine, tanquam homo sit post mortem ipsa anima separata, & alludit hoc ad communem modum loquendi. Nam & nos dicimus Petrum apostolum & sanctos videre diuinam essentiam, & inuocamus sanctos, dicentes: Sancte Petre ora pro nobis, & sic de aliis, quamuis solæ ipsorum animæ sint & videant diuinam essentiam, non autem compositum, eodē igitur modo philosophus ad communem modum loquendi alludens, cùm anima post mortem non remaneat, inquit quòd nos post mortem non reminiscimur. Ad secundum dicitur, quòd illa nota causalis optimè deseruit proposito: redditur enim causa quare non reminiscimur post mortem, quia videlicet pars intellectiua quæ remanet post mortem, est impassibilis, id est, non est subiectum passionum animæ, sicut est amor, odium, & reminiscentia, sed compositum, ideo corrupto composito non remanent in anima, vt dicitur in primo de anima text. 66. Ad tertium dicitur, quòd non erat dicendum de cogitatiua, sine hoc nihil reminiscitur anima, sed nihil intelligit: quia sicut per impossibilitatem intellectus ostenderat quòd non reminiscimur, ita per corruptibilitatem partis cogitatiuæ vult ostendere vniuersaliter quòd non habemus modum intelligendi post mortem quem viuentes habemus. Anima enim coniuncta nihil intelligit sine cogitatiua sue sine parte sensitiua, quam intellectum passiuum vocat, iuxta expositionē non solum san. Thomæ, sed etiam Auerrois, Themistii, & Ioannis Grammatici: est ergo ipsa pars sensitiua corruptibilis sit, & per consequens non maneat post mortem, sequitur quòd anima separata non intelligat eo modo quo intelligit coniuncta. Ex quibus patet quòd neque est falsum neque extra propositum quod hic dicitur iuxta hanc expositionem. Ad quartum dicitur, sicut ad primum, quòd indifferenter vtitur Aristot. nobis, & anima separata, quia secundum communem modum loquendi, quod animæ separatæ conuenit, dicitur conuenire nobis post mortem. Et ideo Arist. vt hanc indifferentiam locutionis ostendat, quod dixit in primo, quoniam anima non reminiscitur corrupto composito adiplum replicans dicit, quòd non reminiscimur post mortem. Ad secundum dubium respondetur quòd responsio illa etiam secundum mentē Arist. sansfacit argumento. Vnde cùm dicitur quòd Aristot. non posuit alium modum intelligendi absolutè ipsius animæ quàm cum phantasmate, patet ex dictis hoc esse falsum. Nam secundum expositionem San. Thom. Aristot. posuit alium esse modum intelligendi animæ separatæ quàm coniunctæ, id est, sine phantasmate, & sine adminiculo virium sensitiuarum, licet illum modum intelligendi non explicauerit in libris qui ad nos pertinerunt. Secundum autem expositionem Philoponi in primo & tertio de anima secundum Aristotelem prima intelligibilia, & primæ intellectiones, neque cum phantasia sunt, neque phantasia, similiter Albertus in tertio de anima tenuit Aristotel. voluisse quòd anima coniuncta potest intelligere aliquid separatum à materia absque phantasmate, licet sensibilia, aut à sensibilibus abstracta non possit absque phantasmate intelligere.

Quomodo intelligitur quod inquit Aristotel. Non reminiscimur autem &c.

Verum secundum Arist. anima possit intelligere sine phantasmate.

Ad confirmationem dicitur, primo quòd propositio Aristotel. in primo de anima intelligitur de propria operatione animæ quæ excludit organum corporeum, non autem quæ excludit corporeum obiectum: & est sensus, quòd si aliqua operatio conueniat soli animæ, ita quòd non concurrat ad ipsam instrumentum corporeum, anima est separabilis à corpore. Si autem nulla sit absque corporeo instrumento, non est separabilis. Quòd autem ita oporteat intelligere, patet, quia animam esse separabilem à corpore, & ipsam esse per se subsistentem, esse concomitantur. Si enim est subsistens, non dependet à corpore secundum esse: & si non dependet à corpore secundum esse, potest ab ipso separari. Ad hoc autem quòd aliquid sit subsistens, non requiritur vt non indigeat corpore vt obiecto, quia vt arguit sanctus Thomas prima par. qtæst. 75. artic. 2. ad tertium, si indigere corpore vt obiecto, remoueret aliquid esse subsistens: animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum. sic ergo ad hoc vt anima sit separabilis à corpore, non requiritur vt habeat operationem absque corporeo obiecto, & similiter ad hoc quòd non sit separabilis, non sufficit quòd absque corporeo obiecto non habeat operationem: sed ad separabilitatem sufficit vt habeat operationem absque corporeo instrumento: ad inseparabilitatem autem requiritur quòd nullam habeat operationem cui non communicet corporeum instrumentum. Dicitur secundò ad minorem, quòd est falsò ad sensum maioris, quòd ad eius probationem dicitur quòd non probat ipsum indigere corpore vt instrumento, sed tantùm vt obiecto. quod non est ad propositum, quantus etiam & illud falsum sit absolutè secundum diuum Thomam, licet sit verum secundum quòd est coniuncta corpori, secundum autem Philoponum & Albertum non sit etiam vniuersaliter verum de anima coniuncta. Præter has rationes duo sunt loca apud Aristotel. ex quibus arguit Scotus in 4. d. 43. quæst. 2. Aristot. velle animam corruptibilem esse. Primus est 7. Metaphysicæ textus 60. Ibi enim ponit omnes partes quæ possunt manere separatæ à toto, esse elementa, id est, partes materiales. ergo apud ipsum forma non potest remanere à toto separata. Secundus est primo cæli tex. 102. vbi contra Plato. tenet, nihil quòd incipit esse, incorruptibile esse. sed anima intellectiua incepit esse, ergo &c. Ad primum horum dicitur, primo expositionem sancti Thomæ sequendo, quòd illud quod adducitur, non dicit Aristot. licet enim velit ibi Aristot. arguere quòd præter partes componentes aliquod vnum per se, oporteat esse aliquid aliud, scilicet compositum quod ex ipsis resultat, & ab ipsis distinguitur, quia corrupto composito remanent elementa ex quibus compositio facta est, sicut corrupta hac syllaba, ba, remanēt litteræ, scilicet b, & a, & corrupta carne remanet ignis & terra, aut calidum & frigidum: non tamen inquit quòd omnes partes quæ possunt remanere separatæ à toto, sint elementa, id est, partes materiales. Dicitur secundò, quòd secundum expositionem commenta. qui posuit solam formam esse de quidditate rei materialis: & per consequens quòd corrupto composito corrumpitur forma, fortassis oportebit dicere quòd omnes partes possibiles remanere separatæ à toto, sunt partes materiales, quia secundum ipsum anima hominis, de qua sola dicimus q. est incorruptibilis. est mortalis: no enim apud ipsum intellectus est in anima formaliter, sed est per se subsistantia separata: & sic relinquitur animam hominis permanere ad genus animæ sensitiuæ tantùm, & per consequens corruptibilem esse. sed quia no est verum intellectum esse subsistantiam separatam, neque etiam secundum doctrinam sancti Thomæ verum est solam formam esse de quidditate rei materialis. ideo Auerrois expositionem in hac parte non tenemus, si sensum quem aigtens adducit intendat. Ad secundum respondetur ex doctrina Sanct. Thom. in fine primi de cælo, quòd Aristot. loquitur de eo quod incepit esse per transmutationem & generationem: modo dicimus animam intellectiuam non incipere per transmutationem & generationem, sed per creationem siue per simplicem emanationem, etiam secundum ipsum Aristot. qui posuit intellectum deforis aduenire. ideo auctoritas illa non est ad propositum. Sed videtur quòd hæc responsio ad mentem Aristot. non sit. Nam volens ostendere quomodo ingeniti & incorruptibile cum sempiterno conuertantur, declarans in qua significatione accipiat ingenitum & incorruptibile, inquit tex. 225. ingenitū dici, quod nunc est, & prius non erat verum dicere non esse: incorruptibile verò, quod nunc est, & posterius non erit verum dicere non esse. Postmodum in sequentibus ostendit quòd ingenitum & incorruptibile hoc modo sumpta conuertuntur. Oportet ergo secundum Aristotelem quod est incorruptibile, non solùm non incipere per transmutationem, sed neque etiam vllo modo habere non esse ante esse. Ad huius euidentiam notandum, primo secundum Simplicium & Sanct. Thom. in primo cæli, quòd Aristot. ibidem contra verba Platonis quibus videbatur velle mundum esse genitum in tempore, & tamen esse incorruptibilem, arguere intendit, & ostendere non posse esse vt aliquid sit genitum, & tamen sit incorruptibile, quasi scilicet incipiens esse per generationem, & non potens per corruptionem desinere esse: patet autem hoc ex vltima ratione adducta, quæ naturalis est: vbi hoc probat (vt etiam per Auerrois commenta: vltimo patet) quia omnia generabilia & corruptibilia sunt alterabilia, & quòd ab illis ipsis contrariis corrumpuntur ex quibus fiunt. Notandum secundò, quòd cùm omne quòd generatur & corrumpitur, secundum aliquam potentiam ipsius hoc habeat, in omni significatione horum terminorum geniti, scilicet & ingenit, corruptibilis & incorruptibilis, intelligenda est hmusmodi potentia (vt etiam patet ex processu Aristot. textus 130. vsque ad finem primi libri) vbi ex potentia ad esse aut non esse procedit, contra Platonem. Vnde genitum secundum Aristot. est quod nunc est & prius verum fuit dicere non esse, habens tamen potentiam ad esse per aliquod subiectum in quo erat ita potentia. Ingenitum verò, quod nunc est, & prius non fuit verum dicere non esse actu, habens tamen potentiam ad esse. Similiter corruptibile dicitur, quod nunc est, & posterius erit verum dicere non est, remanente subiecto secundum quod poterat non esse. Incorruptibile verò, quod est, & posterius non erit verum dicere non est, remanente subiecto per quod erat in potentia ad non esse. Ad dubium ergo dicitur, quòd illa nominum significatio intellecta vt exposuimus, non tollit responsionem datam. Patet enim quòd ingenitum quod conuertitur cum incorruptibili, dicitur quod non prius est in potentia materiæ, quàm habeat esse in actu, tale autem est quod non accipit esse per generationem, licet alio modo accipiat esse, & sic anima est incorruptibilis & ingenita isto modo, scilicet non producta per generationem, licet per creationem inceperit esse. Antequam enim crearetur, non sic habet non esse, vt in potentia alicuius materiæ ad hoc vt fit, cùm de potentia materiæ non educatur, sed habet non esse, & est in potentia creantis vt producatur in esse per creationem. Sed adhuc videtur quòd ista responsio non satisfaciat. Nam ex interpretatione data ad rationes illorum nominum, haberi quidem potest quòd ingenitum sit idem quod non productum per generationem: incorruptibile verò, quod per corruptionē definere non potest, non tamen habetur quòd cum sempiterno conuertantur, vt volunt Aristot. Nam anima intellectiua est isto modo ingenita & incorruptibilis, & tamen non est sempiterna. Et sic non probabit Arist. quòd mundus sit æternus, vt probare intendebat. Respondeti ad hoc dupliciter potest. Primò iuxta ea quæ dicta sunt supenus cap. 15. quòd quia Plato (secundum quòd verba eius præferē ant) videbatur velle quòd nihil posset incipere esse nisi per generationem, ideo oportune apud ipsum sequebatur quòd ingenitum & incorruptibile modo exposito cum sempiterno conuertebantur, & propterea probato quòd mundus non inceperit per generationem, probatum erat quòd sempiternus esset. Secundò posset responderi, quòd cùm deus apud Aristotel. necessario agat: quod est ab ipso productum non per transmutationem (in qua oportet vt faciens duratione præcedat factum) sed per simplicem emanationem, necessario productum est ab æterno: & ideo si mundus per transmutationem non est factus, sequitur quòd sit æternus, & vniuersaliter quòd omne ingenitum modo exposito sit æternum. Sed quia ista responsio non saluaret animam de nouo à deo produci obstante quòd sit ingenita & incorruptibilis, ideo est abiicienda, & sequenda est prima. Potest etiam dari & alia responsio ad principale dubium, quæ & ipsa fortassis non est præter Arist. mentem, scilicet quòd apud ipsum ingenitum & incorruptibile & sempiternum conuertuntur in rebus tantum completis in specie, quæ à deo secundum totam suam substantiam producuntur. Constat autem quòd anima intellectiua non est quid completum in specie: ideo authoritas philosophi proposito non obstat. Ratio autem istius responsionis est, quia in iis quæ immediatè secundum totam substantiam, & non in aliqua materia producuntur à deo (quæ apud Arist. de necessitate naturæ producuntur) non potest secundum Arist. assignari ratio inceptionis neque ex parte rei productæ, neque ex parte producentis. Nam cùm nulla materia supponatur ex qua ista produci dicantur, nō potest esse notitas productionis ex noua materię dispositione, non potest etiam esse ex aliqua notitate agentis, cū ipsum sit omnino immutabile: ideo oportet vt sint ab æterno productæ: sed in iis quæ non sunt completa in specie, sed producuntur in materia ad speciei complementum, sicut anima rationalis, potest assignari ratio notitatis essendi ex parte materiæ, ideo enim nisi hæc anima producitur, & non prius, quia nunc materia per agens secundarium est dispositā ad hanc formam, & prius disposita non erat, vnde potest ipsa esse à parte post incorruptibilis, & tamen esse genita, id est, habere esse post non esse.

Rationes Scoti ad animæ intellectiuæ mortalitatem apud Arist.

Quomodo secundum Arist. omne genitum est corruptibile.

Quòd animæ brutorum animalium non sunt immortales. Cap. 82

Idē prima parte q. 57. ar. 3. & arti. 6. in solutione prima ad primum.

EX his autem quæ dicta sunt, euidenter ostenditur brutorum animas non esse immortales. Iam enim ostensum est quòd nulla operatio sensitiuæ partis esse sine corpore potest: in animabus autem brutorum nō est inuenire aliquam operationem superiorem operationibus sensitiuæ partis: nō enim intelligūt neque ratiocinātur: quòd ex hoc apparet, quia omnia animalia eiusdem speciei similiter operantur, quasi à natura motæ, & non ex arte operantes: omnis enim hirundo similiter facit nidum: & omnis aranea similiter telam. nulla igitur operatio est animæ brutorum contra verba Platonis quibus videbatur velle mundum esse genitum in tempore, & tamen esse incorruptibilem, arguere intendit, & ostendere non posse esse vt aliquid sit genitum, & tamen sit incorruptibile, quasi scilicet incipiens esse per generationem, & non potens per corruptionem desinere esse: patet autem hoc ex vltima ratione adducta, quæ naturalis est: vbi hoc probat (vt etiam per Auerrois commenta: vltimo patet) quia omnia generabilia & corruptibilia sunt alterabilia, & quòd ab illis ipsis contrariis corrumpuntur ex quibus fiunt. Notandum secundò, quòd cùm omne quòd generatur & corrumpitur, secundum aliquam potentiam ipsius hoc habeat, in omni significatione horum terminorum geniti, scilicet & ingenit, corruptibilis & incorruptibilis, intelligenda est hmusmodi potentia (vt etiam patet ex processu Aristot. textus 130. vsque ad finem primi libri) vbi ex potentia ad esse aut non esse procedit, contra Platonem. Vnde genitum secundum Aristot. est quod nunc est & prius verum fuit dicere non esse, habens tamen potentiam ad esse per aliquod subiectum in quo erat ita potentia. Ingenitum verò, quod nunc est, & prius non fuit verum dicere non esse actu, habens tamen potentiam ad esse. Similiter corruptibile dicitur, quod nunc est, & posterius erit verum dicere non est, remanente subiecto secundum quod poterat non esse. Incorruptibile verò, quod est, & posterius non erit verum dicere non est, remanente subiecto per quod erat in potentia ad non esse. Ad dubium ergo dicitur, quòd illa nominum significatio intellecta vt exposuimus, non tollit responsionem datam. Patet enim quòd ingenitum quod conuertitur cum incorruptibili, dicitur quod non prius est in potentia materiæ, quàm habeat esse in actu, tale autem est quod non accipit esse per generationem, licet alio modo accipiat esse, & sic anima est incorruptibilis & ingenita isto modo, scilicet non producta per generationem, licet per creationem inceperit esse. Antequam enim crearetur, non sic habet non esse, vt in potentia alicuius materiæ ad hoc vt fit, cùm de potentia materiæ non educatur, sed habet non esse, & est in potentia creantis vt producatur in esse per creationem. Sed adhuc videtur quòd ista responsio non satisfaciat. Nam ex interpretatione data ad rationes illorum nominum, haberi quidem potest quòd ingenitum sit idem quod non productum per generationem: incorruptibile verò, quod per corruptionē definere non potest, non tamen habetur quòd cum sempiterno conuertantur, vt volunt Aristot. Nam anima intellectiua est isto modo ingenita & incorruptibilis, & tamen non est sempiterna. Et sic non probabit Arist. quòd mundus sit æternus, vt probare intendebat. Respondeti ad hoc dupliciter potest. Primò iuxta ea quæ dicta sunt supenus cap. 15. quòd quia Plato (secundum quòd verba eius præferē ant) videbatur velle quòd nihil posset incipere esse nisi per generationem, ideo oportune apud ipsum sequebatur quòd ingenitum & incorruptibile modo exposito cum sempiterno conuertebantur, & propterea probato quòd mundus non inceperit per generationem, probatum erat quòd sempiternus esset. Secundò posset responderi, quòd cùm deus apud Aristotel. necessario agat: quod est ab ipso productum non per transmutationem (in qua oportet vt faciens duratione præcedat factum) sed per simplicem emanationem, necessario productum est ab æterno: & ideo si mundus per transmutationem non est factus, sequitur quòd sit æternus, & vniuersaliter quòd omne ingenitum modo exposito sit æternum. Sed quia ista responsio non saluaret animam de nouo à deo produci obstante quòd sit ingenita & incorruptibilis, ideo est abiicienda, & sequenda est prima. Potest etiam dari & alia responsio ad principale dubium, quæ & ipsa fortassis non est præter Arist. mentem, scilicet quòd apud ipsum ingenitum & incorruptibile & sempiternum conuertuntur in rebus tantum completis in specie, quæ à deo secundum totam suam substantiam producuntur. Constat autem quòd anima intellectiua non est quid completum in specie: ideo authoritas philosophi proposito non obstat. Ratio autem istius responsionis est, quia in iis quæ immediatè secundum totam substantiam, & non in aliqua materia producuntur à deo (quæ apud Arist. de necessitate naturæ producuntur) non potest secundum Arist. assignari ratio inceptionis neque ex parte rei productæ, neque ex parte producentis. Nam cùm nulla materia supponatur ex qua ista produci dicantur, nō potest esse notitas productionis ex noua materię dispositione, non potest etiam esse ex aliqua notitate agentis, cū ipsum sit omnino immutabile: ideo oportet vt sint ab æterno productæ: sed in iis quæ non sunt completa in specie, sed producuntur in materia ad speciei complementum, sicut anima rationalis, potest assignari ratio notitatis essendi ex parte materiæ, ideo enim nisi hæc anima producitur, & non prius, quia nunc materia per agens secundarium est dispositā ad hanc formam, & prius disposita non erat, vnde potest ipsa esse à parte post incorruptibilis, & tamen esse genita, id est, habere esse post non esse.

†tex. cō. 16.

†ca. 28. & ea. sequen.

Author. fac. scrip.

†tex. cō. 11.

Exclusio eri.

Prima ratio contra prædictam conclusionem.

Responsio ad secundā rationem præmissam cū probatione conclusionis contrariæ.

Imaginatio Platonis.

Improbatio.

2 Adhuc etiam videbatur redire Platonis ratio qua probabat omnem animam esse immortalem: quia scilicet anima est mouens seipsum: omne autem mouens seipsum, oportet esse immortale: corpus enim non moritur nisi abscendente eo à quo mouebatur: idem autem à seipso non potest discedere: vnde sequitur secundum ipsum quòd mouens seipsum non possit mori: & sic relinquebatur quòd anima omnis motiua esset immortalis etiam brutorum. Ideo autem hanc rationem in idem redire diximus cum præmissa: quia cum secundum Platonis positionem nihil moueat nisi motum: id quod est seipsum mouens, est per seipsum motiuum: & sic habet aliquam operationem per se: non solùm autem in mouendo, sed etiam in sentiendo ponebat Plato animam sensitiuam propriam operationem habere: dicebat enim quòd sentire est motus quidam ipsius animæ sentientis: & ipsa sic mota mouebat corpus ad sentiendum: vnde difiniens sensum dicebat quòd est motus animæ per corpus. Hæc autem quæ dicta sunt, patet esse falsa: non enim sentire est mouere, sed magis moueri: nam ex potentia sentiente fit animal actu sentiens per sensibilia à quibus sensus immutantur. Non autem potest dici similiter sensum pati à sensibili, sicut patitur intellectus ab intelligibili: vt sic sentire possit esse operatio animæ absque corporeo instrumento, sicut est intelligere: nam intellectus apprehendit res in abstractione à materia & materialibus conditionibus, quæ sunt indiuiduationis principia: non autem sensus: quod exinde apparet, quia sensus est particularium, intellectus verò vniuersalium: vnde patet quòd sensus patiuntur à rebus secundum quòd sunt in materia, non autem intellectus: sed secundum quòd sunt abstractæ. passio igitur intellectus est absque materia corporali: non autem passio sensus.

2 Adhuc diuersi sensus sunt perceptiui diuersorum sensibilium, sicut visus colorum, auditus sonorum: hæc autem diuersitas manifestè ex dispositione organorum diuersa contingit: nam organum visus oportet esse in potentia ad omnes colores: organum auditus ad omnes sonos: si autem hæc receptio fieret absque organo corporali, eadem potentia esset omnium sensibilium susceptiua: nam virtus immaterialis se habet æqualiter quantum de se est ad omnes huiusmodi qualitates: vnde intellectus qui non vtitur organo corporali, omnia sensibilia cognoscit. sentire igitur non fit absque organo corporeo.

3 Præterea sensus corrumpitur ab excellentia sensibilium: non autem intellectus quia qui intelligit altiora intelligibilium, non minus poterit alia speculari, sed magis: alterius igitur generis est passio sensus à sensibili, & intellectus ab intelligibili, intellectus quidem passio fit absque organo corporali: passio verò sensus cum organo corporali: cuius armonia soluitur per sensibilium excellentiam. Quòd autem Plato dixit animam esse mouentem seipsam, certum esse videtur ex hoc quod erga corpora apparet, nullum enim corpus videtur mouere nisi fit motum: vnde Plato ponebat omne mouēs moueri: & quia non itur in infinitum, vt vnumquodq; motum ab alio moueatur: ponebat primū mouens in vnoquoque ordine mouere seipsum. Et ex hoc sequebatur animam quæ est primū mouens in motibus animalium, esse aliquod mouens seipsum. Hoc autem patet esse falsum, dupliciter. Primò quidem, quia probatum est quòd omne quod mouetur per se, est corpus. Vnde cum anima non sit corpus: impossibile est ipsam moueri nisi per accidens. Secundò, quia cum mouens inquantum huiusmodi sit actu, motum autem inquantum huiusmodi sit in potentia: nihil autem potest esse secundum idem actu & potētia: impossibile erit quòd idem secundum idem sit mouens & motum, sed oportet si aliquid dicitur seipsum mouens, quòd vna pars

Universidad de Deusto Biblioteca

eius sit mouens,& alia pars sit mota:& hoc modo dicitur animal mouere seipsum:quia anima est mouens,& corpus est motum. Sed quia Plato animam non ponebat esse corpus, licet vteretur nomine motus, qui proprie corporum est: non tamen hoc de motu proprie dicto intelligebat, sed accipiebat motum communius pro qualibet operatione,prout etiam Aristot. dicit in tertio de anima† quòd sentire & intelligere sunt motus quidam: sic autem motus non est actus existentis in potentia,sed actus perfecti:vnde cùm dicebat animã mouere seipsam, intendebat per hoc dicere quòd ipsa operatur absque adminiculo corporis: econtrario ei quod accidit in alijs formis quę non agunt absque materia:non enim calor calefacit separatim, sed calidum: ex quo volebat concludere omnem animam motiuam esse immortalem: nã quod per se habet operationem: & per se existentiam habere potest. Sed iam ostensum est quòd operatio animæ brutalis,quæ est sentire, non potest esse sine corpore: multo autem magis hoc apparet in operatione eius: quod est appetere: nam omnia quæ ad appetitum sensitiuæ partis pertinent, manifestè cum transmutatione aliqua corporis fiunt:vnde & passiones animæ dicuntur. Ex quibus sequitur quòd nec ipsum mouere sit operatio animæ sensitiuæ absque organo: non enim mouet anima brutalis nisi per sensum & appetitum: nam virtus quæ dicitur exequens motũ, facit membra esse obedientia imperio appetitus: vnde magis sunt virtutes perficientes corpus ad moueri, quàm virtutes mouentes: sic igitur patet quòd nulla operatio animæ brutalis potest esse absque corpore: ex quo de necessitate concludi potest quòd anima brutalis cum corpore intereat.'

Alia defensio Platonis

†tex.cõ.28.

Improbatio.

Solutio primę rationis

Super cap. 82.

QVm ostensum sit animam intellectiuam immortalem esse, ad abundantiorem doctrinam, ne aliquis idem de animabus brutorum existimaret,ostendit sanctus Thomas illas immortales non esse. Circa hoc autem duo facit. Primo enim probat propositum. Secundo quasdam remouet obiectiones. Quantum ad primum arguit primò sic. Anima bruti separata à corpore nullam haberet operationem:ergo pereunte corpore perit, patet consequentia, quia omnis substantia aliquam habet operationem,antecedens verò probatur, quia in animabus brutorum non est inuenire operationem superiorem operationibus sensitiuæ partis: patet enim quòd non intelligunt, neque ratiocinantur, qua omnia animalia eiusdem speciei quasi à natura mota, & non ex arte operantia similiter operantur, nulla autem operatio sensitiuæ partis potest esse sine corpore,ergo &c. Secundò, Anima bruti remanens incorrupto corpore erit substãtia separata: ergo erit intellecta in actu.ergo erit intellectualis, hoc est impossibile,ergo &c. Probatur prima cõsequentia,quia omnis forma separata à materia est intellecta in actu:secunda etiam probatur,quia vt dicitur tertio de anima tex.15. in separatis à materia, idem est intelligens & intellectum.

CIRCA hanc rationem dubitatur dupliciter. Primò circa probationem primæ consequentiæ. Si enim omnis forma separata à materia est intellectualis in actu, sequitur quòd intellectus humanus sit quid intellectum in actu. Nam ipse est à materia separatus,vtpote non affixus alicui organo corporeo,hoc autem est falsum, quia vt inquit sanctus Thomas tertio de anima exponendo tex.15. & in plerisque aliis locis, intellectus possibilis est pura potentia in genere intelligibilium. Secundò circa probationem secundæ consequentiæ dubitatur:assumptum enim non videtur ad propositum esse, scilicet in separatis à materia idem est intelligens & intellectum. Nam hanc propositionem ipse san. Thom. in tertio de anima exponit non de substantiis & formis immaterialibus,sed de iis quæ actu intelliguntur tanquam à materialibus conditionibus abstracta. Vnde in prima parte quæst.55.artic.1.ad secundum inquit,quòd idem est dicere,in iis quæ sunt sine materia, idem est intelligens & intellectum: ac si diceretur quòd intellectus in actu est intellectũ in actu, sicut sensus in actu est sensibile in actu,simile dicit de spiritu ar.8.ad 14. Item exponit non de identitate naturali secundum substantiam & entitatem: non enim intellectus hominis est eadem entitas quæ est lapis,actu intellectus, sed per conuenientiam in vna forma quæ est similitudo rei intellectæ, per quam res est actu intellecta, & intellectus est in actu inquantum ipsum species rei intellectæ informat ad hoc vt possit actu considerare: per speciem enim lapidis existentem in intellectu, & lapis est actu intellectus, & ipse intellectus est actu intelligens, modo hic sermo est de forma substantiali à corpore separata,& de identitate naturali secundum essentiam & naturam: arguitur enim quòd si anima bruti sit actu intellecta, eadem numero & secundum substantiam erit intelligens siue intellectualis. Et sic non videtur authoritas illa secundum expositionem San. Thom.ad propositum esse.

Intellectus possibilis est pura potentia in genere intelligibilium.

AD etiidentiam primi dubii duo sunt termini declarandi, scilicet intellectum in actu,& pura potentia in genere intelligibilium. Quantum ad primum,considerandum quòd cum duplex sit ordo & gentis rerum, scilicet genus rerum materialium,& gentis rerum intelligibilium, dupliciter potest dici aliquid intellectum in actu. Vno modo, quia est de genere intelligibilium, non autem extra illud genus vt materialia. Alio modo,quia est de genere & ordine intelligibilium sicut actus,aut sicut habens actum,non autem sicut potentia. Primo modo omnis forma non dependens à materia est intellecta in actu aliquo modo,id est,de genere & ordine intelligibilium, non autem secundo modo: potest enim aliqua forma esse non dependens à materia, & sic esse de ordine intelligibilium, & tamen in illo ordine non erit tanquã actus, aut existens in actu,sed tanquam potentia aliquo modo, vt infernis declaratur immediate:licet sit actus in genere entium. Nam stant simul,quòd aliquid sit actus in genere entium, & tamen in genere intelligibilium sit potentia:sicut corpus diaphanum est actu quidem corpus, potentia tamen coloratum. Nec obstat quòd sæpenumero inquit sanctus Thomas quoniam vnum quodque est intelligibile inquantum est in actu. Hoc enim non dicitur quasi omne quod est in actu in genere entium, sit in genere intelligibilium tanquam actus: sed quia omne tale est intelligibile, aut tanquam existens de ordine intelligibilium, aut tanquam potens ad illum ordinem per abstractionem à materia aut quouis alio modo eleuari, & omne intelligibile habet quòd sit intelligibile secundum quòd est in actu, non autem secundum quòd est in potentia, vt dicitur potentia quæst.1.4.2. territum. Vnde Commentat. de sensu & sensato inquit, quòd cum res sensibilis sit intelligibilis in actu, per intellectum agentem transfertur de ordine ad ordinem. Quantum ad secundum, sciendum quòd cum ad ordinem intelligibilium aliquid pertineat tanquam obiectum intelligibile,aliquid verò tanquam intellectiuum, cui scilicet conuenit intelligere, dupliciter potest aliquid dici pura potentia in genere intelligibilium,scilicet aut per modum obiecti,quia in se nõ habet aliquem actum vnde possit intelligi: aut per modum intellectiui, tanquam scilicet carens omni actu quo possit intelligere. Vtroque modo verum est intellectum possibilem esse puram potentiam in genere intelligibilium: per modum quidem intellectiui,quia cum species intelligibilis sit forma qua intellectus intelligit. (oportet enim intelligibile vniri intellectui si debet fieri intellectio) & intellectus possibilis in se nullam habeat speciem intelligibilem sibi connaturalem & congenitam, quantùs secundum se habeat virtutem intelligendi, sed in principio sui esse sit sicut tabula rasa,in qua nihil est descriptum, vt dicitur tertio de anima: sequitur quòd careat omni actu secundum se, quo aliquid natum est intelligere, & sic sit pura potentia in genere intellectus: haberet enim aliquam formam sibi connaturalem,si esset in actu secundum se, sicut materia prima est pura potentia in genere entium, quia secundum se caret omni forma quæ est principium actionis, Per modum etiam obiecti intelligibilis est secundum naturam suam pura potentia in genere intelligibilium, vt infertur infernus cap.98.&1.quæst.87.artic.1. Dicitur enim in genere intelligibilium aliquid esse actu, quod secundum se remoto quocunque agente extrinseco & alio obiecto natum est actuare intellectum ad sui intellectionem, hoc autem non conuenit intellectui humano siue animæ intellectæ: ac coniunctæ, cùm vnumquodque cognoscatur secundum quòd est in actu, ipse autem secundum se nullum habeat actum, sed sit in genere intelligibilium potentia tantum,vtpote nullam habens congenitam speciem per quam constituatur in actu,sed existens in potentia ad omnia intelligibilia. Si autem insterur rationibus Scoti in primo d.3. q. 7. quia videlicet intellectus in se est actus quidam, & quia potentia ad operari non fundatur super potentia pura. Respondetur, quòd licet sit actus in genere entium, non est tamen actus in genere intelligibilium, sed potentia: nec inconuenit, vt diximus, aliquid esse actum in genere entium, & tamen esse potentiam in genere intelligibilium. Si etiam diceretur, quòd licet sit potentia intelligibilis in ordine ad seipsum, in ordine tamen ad intellectum angelicum, cuius est omne quod est actu ens intelligere,est intelligibilis actu: patet quòd hoc nihil est. Quòd enim angelus aliquid intelligat,non arguit illud esse actu in genere intelligibilium secundum quòd est in seipso: res enim materiales in seipsis sunt tantùm intelligibiles in potentia, & tamen ab angelo intelliguntur, quia in ipso sunt per suas similitudines actu intelligibiles. Sic est & de intellectu:secundum enim quòd est in seipso, non est actu intelligibilis, licet eò quòd est actus in genere entium, pertineat ad genus intelligibilium, inquantum à materia secundum suum esse non dependet. Et sic patet quòd duobus modis dicitur intellectus possibilis pura potentia in genere intelligibilium scilicet & quia caret omni forma secundum se de genere intelligibilium,quæ est intelligendi principium:& quia caret omni forma de genere intelligibilium qua possit intelligi. Ad dubium itaque negatur consequentia, quia anima coniuncta corpori non est forma separata à materia, licet sit forma non dependens à materia: quomodo autem se habeat ad intelligibilitatem dum est separata, dicetur inferius cap.98. Ad secundum dubium dupliciter potest responden. Primo enim admittendo q. velit san. Tho. deducere, quoniam anima bruti erit intellectiua, respõdetur quòd authoritas illa Arist. optimè facit ad propositum. Vult enim arguere. Si res materialis propter hoc quòd abstrahitur à conditionibus materialibus, & sit intellecta in actu, est vnum cum intelligente, siue cum intellectu in actu tanquam cõueniens cum ipso in vna forma per quam & intellectus est in actu, & ipsa res materialis est actu intellectu: oportet vt illæ substantiæ quę omnino sunt à materia separatæ,cùm sint secundum naturam suam intellectæ in actu, tanquam per se ad genus intelligibilium pertinentes, sint etiam secundum naturam suam intellectiuæ: vt sit vniuersaliter verum,quòd in abstractis à materia per idem est aliquid intellectum in actu,& intellectiuum. Nam si per formam factam ab intellectu agente res est actu intellecta,per eandem formam intellectus fit in actu. Si autẽ res per seipsam,id est,ex propria natura sit intellecta in actu, oportet vt etiam secundum propriam naturam sit intellectualis. Sed posset aliquis dicere quoniam ex hoc quòd per idem aliquid constituitur in esse intellecti in actu,& constituitur intellectus in actu,nõ sequitur vt forma à materia separata,quę est ex propria natura intellecta in actu,sit in intellectiua secundum suam naturã, sed bene quòd sicut per seipsam est intellecta in actu, ita per seipsam, non autem per aliam speciem mediam vnitur intellectui ipsam intelligenti,tãquam per se ipsam faciens intellectum in actu: Et sic non videtur haberi ex hoc id quod videtur velle deducere san. Th.scilicet quòd omnis forma à materia separata sit intelligens,& per consequens quòd anima bruti separata à materia erit intellectiua. Respondetur ex doctri.san. Thom. prima dist.35. art.1. quòd sicut materia est principium particularizationis,ita formæ debetur intelligibilitas.est enim forma principium cognitionis. vnde si forma sit à materia separata,oportet vt sit intellectualis naturæ secundum conditionem ipsius formæ, vt videlicet si est forma non per se subsistẽs, sed perfectio alicuius subsistentis,sit etiã intelligibilis, vt principium quo aliquid intelligit, non autem vt per se intelligens:sicut & omnis alia forma non subsistens ordinata ad operationem est alteri operandi principium, non autem ipsa operatur.si autem est subsistens, sit intelligibilis per modum intelligentis,rei enim subsistenti conuenit operari secundum conditionem suę naturę. Vult ergo à signo arguere san. Th.fic. Res materialis fit vnum cum intellectu tanquam existens sibi principium intellectionis per hoc quòd abstrahitur à materia,& fit intellecta in actu.ergo signum est quòd intellectualitas,scilicet esse principium intelligendi, conuenit rei per abstractionem à materia. ergo omnis

In separatis à materia idem est intelligẽs & intellectum

omnis forma separata à materia est principium intelligendi suo modo. s. forma per se subsistens tanquam per se producens actum intellectionis, & per se intelligens, forma verò existens in alio tanquam existens alteri principium intelligendi. Et sic cùm anima bruti, si ponatur remanere post corpus,sit forma subsistens à materia separata, sequitur quòd sit intellectiua. Secundò potest respondeni,quòd non deducit San. Thom.ad hoc inconueniens,quòd anima bruti erit intellectiua, sed ad hoc quòd erit intellectualis. Cùm autem dicatur forma intellectualis dupliciter, vt patet loco præallegato scilicet aut quia est intelligens, aut quia est alteri principium intelligendi: ad hoc quòd est in separatis à materia, idem esse intellectum, & intelligentem, & animam bruti esse intellectum in actu, sequitur ipsum esse intellectualem altero illorum modorum,saltem per modum principii intellectionis,si ponatur à materia separata:quod cum sibi nullo horum modorum conuenire possit vt sit intellectualis (neque enim potest esse intelligens, neque per seipsam potest vniri intellectui vt principium intellectionis,cum ponatur forma creata subsistens) sequitur quòd à materia separata manere non potest, & sic ratio San.Thom.efficaciam habet. Secundo ad conclusionem arguitur. In brutis non est appetitus ad esse perpetuum,nisi secundum speciẽ. quod etiam inuenitur in plantis & rebus inanimatis: ergo non est anima bruti capax esse perpetui: probatur consequentia, quia in qualibet re quæ potest peruenire ad aliquam perfectionem,inuenitur naturalis appetitus illius perfectionis:antecedens etiam probatur,quia anima sensitiua non apprehendit nisi hic, & nunc:ergo non apprehendit esse perpetuum:ergo appetitu animalis inquantum animal est qui est appetitus consequens apprehensionem, non appetit esse perpetuum.

ADVERTE, quòd non committit San. Thom. aequiuocationẽ, dum videtur transire ab appetitu naturali ad appetitum animalem, quia non sunt hic appetitus naturalis vt distinguitur contra appetitum sequentẽ cognitionem,sed vt distinguitur tantùm contra appetitum liberum: sic enim & appetitus animalis dicitur appetitus naturalis. Quo modo autem anima sensitiua non apprehendat esse perpetuum constare potest ex superioribus, vbi ostensum est econuerso intellectum,perpetuum esse apprehendere. Tertiò. Tota operatio brutorum tendit ad conseruationem esse corporei, sicut in finem:ergo non est eis aliquod esse absque corpore:consequentia patet:antecedens verò probatur, quia ad hoc ordinatur operatio cuiuslibet rei sicut in finem,in quo fiua delectatio figitur,cùm delectationes perficiant operationes, ex primo Ethicor. delectationes autem omnes brutorum referuntur ad conseruantiam corporis

ATTENDENDVM, quòd non inquit San. Thomas omnem rem ordinari in delectationem suam sicut in finem,sed illud esse finem vniuscuiusque, in quo sua omnis delectatio figitur. apud San. Thomam enim delectatio non est finis, sed finem intrinsecum concomitatur: finis enim est quod maximè appetitur,tale autem cum possidetur, delectationem causat,& sic delectatio est coniuncta adeptioni finis quæ est finis intrinsecus, siue finis quo. Confirmatur conclusio author. Gen.9. vbi dicitur. Anima illius in sanguine. In libro verò de Ecclesiasticis dogmatibus dicitur. Solum hominem dicimus &c. Item secundo de anima tex. 21. dicitur quòd intellectiua pars separatur ab aliis sicut perpetuum à corruptibili. Excluditur quoque per hanc conclusionem error Platonis in Phædone ponentis etiam brutorum animas immortales esse. Quo ad secundum ponuntur quædam obiectiones contra dictam conclusionem,& soluuntur. Arguitur enim sic. Anima bruti non est corruptibilis neque per se,quia neque contrarium habet,neque est composita ex contrariis:nec etiam per accidens, quia est per se subsistens, cùm habeat per se operationem cui non communicat corpus, scilicet mouere: corpus enim mouetur,& sola anima mouet, ergo &c. Hanc autem rationem dicit sanctus Thomas redire in idem cum ratione Platonis, qua omnem animam immortalem esse probat. Ponebat enim primo Plato,quòd anima est mouens seipsum, ex quo sequitur omnem animam esse immortalem. omne enim mouens seipsum, est immortale. Nam corpus non moritur nisi abscedente eo à quo mouebatur, idem autem à seipso dicedere non potest. Ponebat vlterius nihil mouere, nisi motum: ex quo sequebatur id quod est seipsum mouens esse per seipsum motum, & sic habere aliquam operationem per se. Ponebat tertio animam sensitiuam habere primam operationem non solùm in mouendo, sed etiam in sentiendo, dum ponebat sentire esse motum quendam animæ sentientis, & ipsam animam sic motam mouere corpus ad sentiendum. Ex quibus omnibus sequebatur animam esse per se subsistentem,vt arguebatur,& per consequens immortalem.

Ad hæc respondendo San. Thomas primò destruit fundamenta Platonis, secundò infert solutionem principalis rationis quæ ex illis fundamentis videtur efficaciam habere. primo ergo destruit hoc fundamentum, quòd sentire quem vocat motum,sit solius animæ absque corporeo instrumento. Et supponit quòd non possit dici motus per motum actionis, quasi scilicet sentire sit mouere, sed magis per modum passionis, vt scilicet sit sicut moueri & pati, cum fiat animal actu sentiens per sensibilia à quibus sensus immutatur, hoc supposito arguitur primo, sic. Si sentire ponatur esse operatio animæ absque organo corporeo,hoc pro tanto poni videtur, quia sicut intellectus patitur ab intelligibili, ita & sensus à sensibili, & ideo cum intelligere sit fine corporeo organo,ita & sentire, sed hoc non cogit, quia aliter patitur intellectus ab intelligibili,& aliter sensus à sensibili: sensus enim patitur à rebus secundum quòd sunt in materia, non autem intellectus, sed secundum quòd sunt abstractæ, cum apprehendat res in abstractione à materia & materialibus conditionibus,itaque intellectus passio est absque materia corporali,non autem passio sensus.

Sensus patitur à rebus secundum quòd sunt in materia, non autem intellectus.

ADVERTE, quòd dupliciter dicitur potentia receptiua pati à suo obiecto, scilicet formaliter & effectiuè. Dicitur pati formaliter inquantum sibi obiectum per suam speciem vnitur vt forma, effectiuè autem inquantum per modum agentis causat suam speciem in ipsa,sicut coloratum & est forma faciendo speciem visibilem sui in ea. Cum ergo dicitur quòd sensus patitur à rebus secundum quòd sunt in materia, intellectus autem patitur à rebus secundum quòd sunt abstractæ, potest hoc intelligi aut de passione formali, aut effectiua. Si de passione formali intelligatur, tunc sensus est quòd forma recepta in sensu est forma habens esse in materia, forma autem intellectus est forma abstracta à materia. Si verò de passione effectiua intelligatur, tunc sensus est,quod res quæ agit, scilicet immediatè in sensum immutando ipsum,est res habens esse in materia, res autem quæ agit in intellectum, est res abstracta à materia,scilicet phantasma. Vterque sensus veritatem habet, quia forma sensibilis habet esse non solum in potentia sensitiua, sed etiam in organo corporeo & materiali, proprium enim eius receptiuum est compositum ex potentia & organo: forma autem intelligibilis non recipitur in aliquo materiali organo, sed tantùm in intellectu: similiter forma quæ agit in sensum,est forma habens esse extra animam in materia, sicut color agens in visum est color habens esse in corpore colorato,quod est eius propria materia,forma autem quæ agit in intellectum,scilicet phantasma, licet ipsum habeat esse in materia inquantum est forma imaginatiuæ virtutis, inquantum tamen est id cuius est phantasma, non est in materia, quia non habet materiam quæ propria materia est eius cuius est phantasma:phantasma enim sortis non habet materiam quæ est propria materia sortis, sed est ab illa abstractum. In quo sensu autem loquatur principaliter San. Thom. est difficile videre,quia vterque sensus eius proposito potest adaptari. Videtur tamen mihi, quòd de passione formali sic intelligendum,sic arguendo. Intellectus apprehendit,id est, cognoscit res in abstractione à materia & materialibus conditionibus,non autem sensus: cum intellectus sit cognoscitiuus vniuersalis,sensus autem particularium: ergo sensus patiuntur à rebus secundum quòd sunt in materia, id est, recipiunt formas habentes esse materiale aliquo modo, intellectus autem patitur ab ipsis rebus secundum quòd sunt abstractæ: ergo passio intellectus est absque materia corporali,non autem passio sensus: prima consequentia patet, quia intellectus non apprehenderet vniuersale absq; materia & conditionibus materialibus indiuiduantibus, nisi forma & species per quam intelligit,esset immaterialis. Si enim species conditiones materiales haberet,rem cum materialibus conditionibns representaret, & non in abstractione: econtrario autem sensus non apprehenderet rem cum conditionibus materialibus,nisi & ipsa species sensibilis conditiones materiales haberet, & esset in materia,remque cum talibus conditionibus repræsentaret. Secunda etiã consequentia manifesta est. Nam si species recepta est immaterialis, omnino constat quòd recipiatur absque materia corporali, id est, non recipitur in organo corporali, & sic recipiens patitur absque materia corporali,si autem est materialis,necesse est vt in materia sit recepta,& sic potentia recipiens patitur cum materia & organo corporali.

Secundo. Si receptio sensus esset absque organo corporali, eandem potentia esset omnium sensibilium susceptiua,quia virtus immaterialis equaliter se habet quantum de se est ad omnes huiusmodi qualitates, vt patet de intellectu, hoc autem videmus esse falsum,ergo &c.

SED posset aliquis negare consequentiam, & dicere, quòd diuersitas organorum nihil facit ad hoc vt diuersæ potentiæ sint diuersorum sensibilium susceptiuæ,sed hoc facit diuersa ratio & diuersa natura potentiarum, & ideo etiam si ponantur immateriales, non oportet vt vna sit omnium receptiua, sed diuersæ diuersorum.

AD huius euidentiam sciendum,quòd cum potentiam & obiectum oporteat proportionari, secundum conditionem potentiæ oportet esse & obiecti conditionem:potentia autem immaterialis non est secundum se ad aliquam naturam sensibilem & materialem determinata: non enim est naturæ ignis, aut aeris,aut alicuius alterius naturæ sensibilis & materialis,sed est supra omnia materialia eleuata: ideo oportet & eius obiectum formale non esse aliquam naturam sensibilem determinatam, sed esse aliquid supra omnem naturalem sensibilem eleuatam,tanquam omnium naturarum sensibilium contentiuum: vnde videmus (vt exemplo San. Tho. vtamur) quòd quia intellectus est potentia immaterialis, ideo eius formale obiectum est ens, sub quo omnia sensibilia comprehenduntur. Similiter voluntas, quia est potentia immaterialis, habet pro obiecto bonum vniuersaliter, non autem hoc vel illud bonum. Et intellectus agens potest in omnia sensibilia abstrahendo species, & in omnia entia secundum quòd per species sensibilium aliquo modo cognosci possunt, non potest ergo vna potentia sensitiua si immaterialis ponatur (quod oportet ponere si immaterialiter recipiat) ex propria tantum ratione & natura ad vnum genus sensibilium determinari: sed quia est potentia ad perceptionem determinati sensibilis ordinata, ideo natura sibi organũ in quo recipiatur additur, quòd illi generi sensibilium sit proportionatum, vt secundum diuersitatem organorum, potentiæ ipsæ in diuersa ferantur obiecta. Patet igitur ex his quòd illa consequentia optima est, & quòd data responsio ipsam non tollit. Tertiò. Sensus corrumpitur ab excellentia obiectorum,non autem intellectus; ergo alterius generis est passio sensus à sensibili,& intellectus ab intelligibili, vna scilicet absque organo corporali, alia verò cum organo, cuius harmonia soluitur per sensibilium excellentiam. Secundum fundamentum Platonis erat, quòd anima mouet seipsam: cuius ratio erat, omne mouens mouetur, vt patet in corporibus,sed non procedit in infinitum, vt vnumquodque ab alio moueatur: ergo oportet primum mouens in vno quoque ordine mouere seipsum: anima autem est primum mouens in motibus animalium, ergo &c. Contra hoc arguitur dupliciter. Primò. Omne quod per se mouetur, est corpus, ergo anima non mouetur, nisi per accidens mouetur. Secundò. Idem non potest esse secundum idem in actu & in potentia: ergo idem non potest mouere seipsum,nisi vna pars sit mouens, & alia sit mota, vt est in motu animalium, patet consequentia, quia motus inquantum huiusmodi est in actu,motum autem in potentia.

Operatio est motus qui est actus perfecti.

AD hanc rationem respondetur secundum mentem Platonis, & dicitur primò,q. ipse accipiebat motum non vt est corporum, sed pro qualiber operatione, vt etiam accipit philosophus tertio de anima text.28. dum inquit q. sentire & intelligere sunt motus quidam. Dicitur secundò, quòd motus sic acceptus non est actus existentis in potentia,sed perfecti. Dicitur tertiò,quòd intendebat animam mouere seipsam,id est,absque adminiculo corporis operari,quod aliis formis non conuenit. Ex hoc autem concludebat omnẽ animam esse immortalem,quia quod per se operatur,& per se esse potest. Sed contra hunc sensum arguitur,quia nec sentire (vt est ostensum) potest esse sine corpore, neque etiam appetere,cùm manifestè consistet omnia quę ad appetitum sensitiuum pertinent,cum corporali transmutatione fieri.

CIRCA illam propositionem,operatio est motus qui non est actus existentis in potentia,sed actus perfecti: attendendum, quòd dupliciter habere sensum potest. Pro primo aduertendum,quòd eum dicimus operanteni moueri, & corpus moueri,sicut motus æquiuoce in ipsis sumitur, ita & moueri: corpus enim moueri,est ipsum esse subiectum motus: operantem autem, vt sic mouet,non est ipsum esse subiectum operationis, sed operationem producere. Primus ergo sensus est, quòd motus propriè dictus non continet mobili tanquam subiecto vt sic,inquantum habet formam & perfectionem, sed inquantum est in potentia ad aliquam formam quam non habet, & ad quam per motum tendit. operatio autem continet operanti tanquam agenti,non inquantum caret forma,& est in potentia ad illam,sed inquantum est in actu perfectum per formam: vnumquodque enim operatur inquantũ est actu per formam,non autem inquantũ caret forma. Secundus sensus potest esse,q. motus propriè dictus est actus imperfectus, & relinquit mobile in potentia

Universidad de Deusto
Biblioteca

tertia ad vlteriorem actum: vnde talis actus non est complementum mobilis, sed est via ad complementum operatio autem est actus perfectus, & complementum operantis, & non relinquit ipsum operans, vt sit in potentia ad vlteriorem actum: nec est via ad aliud quod sit complementum operantis, & huic sensui videtur ponere Comment. tertio de anima commento 28. videtur etiam ponere san. Tho. prima quæst. 18. artic. 3. ad primum: & quarto sent. dist. 17. quæst. 1. quinto quæst. 3. vbi ait, quòd motus qui est actus imperfecti & existentis in potentia, semper expectat aliquid in futurum ad suæ speciei perfectionem, motus autem qui est actus perfecti, non expectat aliquid futurum ad complementum suæ speciei. Vterque sensus veritatem habere potest, veruntamen secundus videtur mihi magis philosophicus esse, & magis ad mentem san. Tho. & Aristot. esse.

ADVERTE autem quòd san. Thomas non soluit particulariter rationem Platonis ad hoc fundamentum probandum adductã, quia ex primo argumento contra fundamentum ipsum adducto eius apparet solutio. Cùm enim motus propriè dictus soli corpori per se conueniat, satis constat illam propositionem falsam esse, omne mouens moueri per se, de motu propriè sumpto loquendo.

POSTREMO ad principalem rationem respondet san. Thomas ex dictis negando quòd mouere sit operatio animæ sensitiuæ absque organo: cuius falsitatem ostendit, quia anima bruti non mouet nisi per sensum & appetitum, ostensum est autem, neque sentire, neque appetere fieri absque organo corporali. Quod si instetur, quòd mouet etiam per virtutem motiuam quæ dicitur exequens motum, & non tantum per sensum & appetitum, respondetur, quòd huiusmodi virtus facit membra obedientia imperio appetitus, vnde sunt magis virtutes perficientes corpus ad mouendum, quã virtutes mouentes, scilicet ipsę virtutes quæ in diuersis membris corporis existunt.

Quomodo se habet appetitus ad motum animalis.

CIRCA istam responsionem, cùm dicitur quòd solus sensus & appetitus mouent animal, & quòd virtus exequens motum non est mouens, sed disponit corpus ad mouendum: dubitatur, quia mouere est actio transiens in id quod mouetur, sentire autem & appetere sunt actiones immanentes: ergo sentire & appetere non sunt mouere. sed sensus & appetitus nullam habent operationem præter sentire & appetere: ergo ipsis non conuenit mouere. Secundò, quia Arist. secundo de anima ponit motiuum secundum locum genus potentiarum animæ distinctum à sensitiuo & appetitiuo.

AD huius difficultatis euidentiam considerandum est, quòd in doctrina San. Thom. apud rectè intelligentes non est dubium virtutem motiuam per modum agentis motum, non esse aliquid distinctum à sensu & appetitu in animalibus, nomine sensus intelligendo cognoscitiuam potentiam absolutè, & quòd virtus motiua, exequens motum quæ est in membris, non est virtus actiuè mouens, sed est virtus passiua qua corpus est dispositũ ad mouendum: hoc enim expresse habetur & hic, & prima quæstione 75. articulo tertio ad tertium. Sed dubium est quomodo appetitus moueat, an scilicet solo actu qui est appetere & imperare motum, an aliquo alio actu eliciuo motus. Quibusdam enim placet appetitum habere duplicem actum, vnum immanentem, qui est appetere: alterum transeũtem, qui est mouere, & quòd primus actus est ratio secundi. Probant autem hoc primo, quia si motus localis esset tantùm imperatiuè ab appetitu, non oporteret tantam perscrutationem fieri de appetitu, tanquam de principio motiuo animalis, cùm non solum motus, sed etiã operationes sensus & intellectus sint ab appetitu imperatæ. Secundò, quia actus imperati tantum ab appetitu, aliquando præueniunt appetitũ, motus autem localis non prætenit appetitum.

Tertiò, quia natura semper facit de possibilibus meliora, melius autẽ animali conuenit motus localis si conueniat animaliter, quàm si conueniat vitaliter tantùm. non potest autem fieri animaliter, nisi vt sic fiat ab appetitu animali, cùm huiusmodi motus vt sic sit propter finem, appetitus autem sit tendere in finem: ergo talis motus ab appetitu necessariò elicitur.

Quartò, quia hæc est expressa sententia Aristotelis & in tertio de anima, & in libro de motibus animalium, vti tenet potentiam motiuam animalis, cui conuenit mouere, esse appetitum. Alii verò volunt appetitum non alio actu mouere, quàm ipso actu qui est appetere & imperare motum, & quòd tamẽ non oportet ponere aliam potentiam motiuam distinctam elicitiuam motus. Vnde conuenit hæc opinio cum præcedente in hoc, quòd non est alia potentia elicitiua motus, quàm appetitum, sed differt ab illa inquantum hæc ponit mouere appetitus nihil aliud esse secundum rem, quàm ipsum appetere & imperare motus, largo modo accipiendo imperium, secundum etiam quòd conuenit brutis: illa verò ponit mouere esse aliud actũ appetitus distinctum ab imperio, & actu appetendi. Quanuis autem vtraque opinio sustentari possit: secunda tamen mihi videtur ad mentem san. Thomæ esse. Nam cùm dicit diuidat potentiam motiuam in appetitum & sensum ex vna parte, & potentiam exequentem ex alia: appetitui & sensui vt sunt potentia motiua, hanc solam operationem tribuit quæ est imperare motum, exequenti autem attribuit facere per modum potentiæ passiuæ membra obedientia imperio appetitus, vt patet & in hoc capite, & in prima parte quæstione septuagesimaquinta articulo tertio ad tertium & quæstione 78. articulo primo ad quartum. Hanc etiam opinionem tenet Capræolus de mente sancti Thomæ in secunda distinctione prima quæstione secunda ad argumenta Aureoli contra primam conclusionem, in responsione ad primum: ad duodecimum & ad 15. Pro huius autem declaratione considerandum, quòd aliter comparatur motus animalis ad appetitum, & aliter motus alicuius corporis ad motiens corporeum extrinsecum: motus enim ad motiens corporeum extrinsecum comparatur non solùm per modum effectus, sed etiam per modum actionis qua formaliter mouens dicitur mouere: actio enim mouentis est ipse motus cum habitudine agentis, vt à quo est, sicut ignis denominatur calefaciens formaliter tanquam actione à motu calefactionis, cũ tali habitudine: vnde ipsum calefacere nihil aliud dicit quàm motum illum cum illa habitudine. Ad appetitum autem motus animalis comparatur non tanquam actio formaliter denominans ipsum mouentem, sed duntaxat tanquam effectus actionis qua formaliter dicitur mouens: cũ enim dicimus appetitum mouere animal, ipsum mouere appetitus non est ipse motus cũ habitudine appetitus vt à quo, sed est ipse actus immanens qui est appetere & imperare motum cuius ipse motus est effectus, sed verũ est, quòd imperare non habet rationem motionis, nisi actuato respectu ad motum animalis, tanquam ad effectum in actu. Non dicimus ergo quòd alius actus appetitus sit imperare motũ, & alius mouere elicitiue, sed quòd idem actus secundum rem est imperare motum, & elicere motum, distinguuntur tamen ratione, quia elicere motum addit super imperare habitudinem ad motum in actu tanquam ad effectum. Vnde dicere, appetitus mouet animal, nihil aliud est dicere quàm appetitus imperat motum animalis actualiter ipsum suo imperio causans. Quod si obiiciatur, quoniam actio immanens nullum effectum præter actionem relinquit. Respondetur, quòd vtique actio immanens inquantum immanens in agente nullum effectũ ponit extra agentem qui sit idem cum ipsa actione, quia hoc repugnantiam includit. Si enim poneret effectum cum quo materialiter sit idem, in aliquid ex trinsecum ab agente iam tunc esset transiens, & nõ immanens in agente. Sed tamen actio immanens potest ponere aliquem effectum ab ipsa realiter distinctum in aliquod passum extrinsecum, vt sic dicatur transiens in alterum extrinsecum non formaliter, tanquam in ipso videlicet recepta, sed productiuè, quia inquam in altero effectum producat, sicut & per intelligere & velle diuinum producitur aliquis effectus in creatura: vnde hoc mouere appetitus non est actio de prædicamento actionis quam dicit Arist. tertio Physico. quòd est idem materialiter cum motu & cum termino motus, sed est de genere qualitatis, remanens quidem in agente secundum se, sed effectum in alio ponens.

AD rationes oppositæ opinionis respondetur. Ad primam quidem quòd non dicimus motum esse tantum ab appetitu imperatiuè, quasi ponere oporteat aliam potentiam motiuam quæ eliciat motum, sed quia non oportet ponere alium actum in appetitu distinctum ab imperio qui sit executio motus, sed ipsummet imperium est executio addito respectu ad effectum in actu: operationes autem sensitis & intellectus sunt ab appetitu imperatiuè tantùm, non autem executiuè, ideo oportuit fieri perscrutationem de ipso appetitu, vt habet rationem virtutis motiuæ.

Ad secundum dicitur similiter, quòd motus non est tantùm imperatus ab appetitu, sed etiã elicitus, licet non alio actu quàm imperio, cuius est effectus. Ad tertium dicitur, quòd secundum motum assignatum quo appetitus mouet corpus, animal mouetur animaliter, & nõ tantum vitaliter. Ad quartum dicitur, quòd ab Aristot. nihil aliud habetur quàm quòd appetitus & ratio situe sensus (per hoc enim intelligit philosophus potentiam cognoscitiuam) sunt principia mouentia animalis, membra etiam executiuè per modũ agentis motum, non autem habetur quòd mouere sit alius actus realiter distinctus ab imperio.

AD rationes autem principalis dubii respondetur. Ad primam quidẽ dicitur, quòd mouere appetitus non est actio transiens formaliter, sed immanens, est tamen transiens productiuè, quia videlicet producit motum in corpore animalis. Ad secundum dupliciter potest responderi. Primò, quòd per motiuum, secundum locum distinctum contra appetitum intendit Aristot. potentiam motiuam exequentem, quæ est potentia passiua in membris corporalibus existens, & hæc responsio videtur esse de mente San. Thom. prima quæst. 78. artic. 1. ad 4. Secundò, quòd motiuum secundum locum ponit potentiam distinctam ab appetitu, non quidem realiter, sed formaliter tantùm propter diuersitatem actuum contenientium appetitui inquantum appetitus est, & cõuenientium illi vt est principium motiuum animalis, qui quidem actus in animalibus diuersis separantur. In quibusdã enim animalibus inuenitur appetitus quantum ad actum appetitus inquantum est appetitus, in quibus non inuenitur quantum ad actum qui est catisare motum suo imperio, & per consequens non est in eis appetitus vt habet rationem virtutis motiuæ, & patet in animalibus quæ non mouentur motu progressiuo. Hanc responsionem videtur tangere Comment. secundo de anima commento 27. vbi ait quòd Aristot. per desiderium, appetitum ad cibum intendit, & ideo separauit ipsum à mouente in loco, & posuit ipsum genus per se, cùm ista virtus inueniatur in animalibus quæ non mouentur.

Quòd anima humana non incipiat cum corpore, sed fuerit ab æterno.

Cap. 93.

SEd quia eædem res inueniuntur & esse incipere, & finem essendi habere, potest alicui videri quòd ex quo anima humana finem essendi non habet, quòd nec principium essendi habuerit: sed fuerit semper, quod quidem videtur his rationibus posse probari. Nam id quod nunquam esse desinet, habet virtutem vt sit semper: quod autem habet virtutem, nunquam de eo verum est dicere non esse: quia quantum se extendit virtus essendi, tantum res durat in esse: omne autem quod incepit esse, est aliquando verum dicere non esse, quod igitur nunquam desinet esse, nec esse aliquando incipiet.

2 Adhuc, veritas intelligibilium sicut est incorruptibilis, ita, quantum est de se, est etiam æterna, est enim necessaria, omne autem necessarium est æternum: quia quod necesse est esse, impossibile est non esse, ex incorruptibilitate autẽ veritatis intelligibilis ostenditur anima secundum esse incorruptibilis. pari ergo ratione ex eius æternitate potest probari animæ æternitas.

3 Amplius illud non est perfectum, cui plurimæ suarum partium principalium desunt, patet autem principales partes vniuersi esse intellectuales substantias, in quarum genere ostensum est suprà esse animas humanas. si igitur quotidie de nouo tot animæ humanæ esse incipiant, quot homines nascuntur: patet quotidie vniuerso plurimas principalium suarum partium addi, & plurimas ei deesse, sequitur igitur vniuersum esse imperfectum, quod est impossibile.

4 Adhuc etiam quidam argumentantur ex authoritate sacræ scripturæ, dicitur enim Gen. 1. quòd deus die septimo compleuit opus suum quod fecerat, & requieuit ab omni opere quod patrarat. Hoc autem non esset si quotidie nouas animas faceret: non igitur animę humanæ esse incipiunt, sed à principio mundi fuerunt.

Prima opinio.

Propter has autem & similes rationes quidam æternitatem mundi ponentes dixerunt animam humanam sicut est incorruptibilis, ita etiam & ab æterno fuisse. vnde qui posuerunt animas humanas in sua multitudine esse immortales, scilicet Platonici, posuerunt easdem ab æterno fuisse, & nunc quidem corporibus vniri, nũc autem à corporibus absolui, ac vicissitudine secundum

Secunda opinio.

determinata annorum curricula obseruata. Qui verò posuerũt animas humanas esse immortales secundum aliquid vnũ quod ex omnibus hominibus manet post mortem, posuerunt hoc ipsum vnum ab æterno fuisse: siue hoc sit intellectus agens tantùm, vt posuit Alexander: siue cum eo esset intellectus possibilis: vt posuit Auerrois: hoc etiam videntur sonare & Aristotelis verba. nam de intellectu loquens, dicit ipsum, non solùm

Tertia opinio.

incorruptibilem, sed etiam perpetuum esse. Quidam verò catholicam fidem profitentes, Platonicorum doctrinis imbuti, viam mediam tenuerunt: quia enim secundum fidem Catholicam nihil est æternum præter Deum: humanas quidem animas æternas non posuerunt, sed eas cum mundo siue potius ante mundum visibilem creatas esse: & tamen eas de nouo corporibus allegari. Quam quidam positionem primus inter Christianæ fidei professores Origenes posuisse inuenitur, & post eum plures ipsum sequentes: quæ quidem opinio vsque hodie apud hæreticos manet: quorum Manichęi eas etiam æternas asserunt cum Platone, & eas de corpore ad corpus transire. Sed de facili ostendi potest

Probatio præmissarum positionum.

præmissas positiones non esse veritate subnixas. Quòd enim nõ sit vnus omnium intellectus possibilis neque agens, iam suprà est ostensum: vnde restat contra istas positiones procedere quæ dicũt plures animas esse hominum, & tamen ponunt eas ante corpora extitisse, siue ab æterno siue à mundi constitutione: quod quidem videtur inconueniens, his rationibus. Ostensum est enim suprà, animam vniri corpori vt formã & actum ipsius: actus autem licet sit naturaliter prior potentia, tamen in eodem tempore est posterior. mouetur enim aliquid de potentia in actum. prius igitur fuit semen, quod quidem est potentia viuum, quàm esset anima quæ est actus vitæ.

2 Adhuc, vnicuique formæ naturale est propriæ materiæ vniri: alioquin constitutum ex forma & materia esset aliquid præter naturam. prius autem attribuitur vnicuique quod conuenit ei secundum naturam, quàm quod conuenit ei præter naturam. quod enim conuenit alicui præter naturam, inest ei per accidens: quod autem conuenit ei secundum naturam, inest ei per se. quod autem per accidens est, semper posterius est eo quod est per se. animæ igitur prius conuenit esse vnitam corpori, quàm esse à corpore separatam. non est igitur creata ante corpus cui vnitur.

3 Amplius, omnis pars à suo toto separata est imperfecta: anima autem cùm sit forma, vt probatum est, est pars speciei humanæ. igitur existens per se absque corpore, est imperfecta: perfectum autem est prius imperfecto in rerum naturalium ordine. non igitur competit naturæ ordini quòd anima fuerit prius creata à corpore exuta, quàm corpori vnita.

4 Amplius, si animæ sunt creatæ absque corporibus: quærendum est quomodo sint corporibus vnitæ. aut enim hoc fuit violenter, aut per naturam. Si violenter: omne autem violentum est contra naturam: vnio igitur animæ ad corpus, est præter naturam: homo igitur qui ex vtroque componitur, est quid innaturale. quod patet esse falsum.

5 Præterea, substantiæ intellectuales altioris ordinis sunt quàm corpora cælestia: in corporibus autem cælestibus nihil inuenitur violentum, neque contra naturam: multo igitur minus in substãtijs intellectualibus. Si autem naturaliter animæ sunt corporibus vnitæ: naturaliter igitur animę in sui creatione appetierunt corporibus vniri. appetitus autem naturalis statim prodit

in actum, nisi sit aliquid impediens: sicut patet in motu grauium & leuium: natura enim semper vno modo operatur. statim ergo à principio suæ creationis fuissent corporibus vnitæ nisi esset aliquid impediens. sed omne impediens executionem naturalis appetitus, est violentiam inferens. Per violentiam igitur fuit quòd animæ essent aliquo tempore à corporibus separatę, quod est inconueniens: tum quia in illis substantijs non potest esse aliquid violentum, vt suprà ostensum est: tum quia violentum, & quod est cõtra naturam, cùm sit per accidens, non potest esse prius eo quod est secundũ naturam: neque totam speciem consequens.

6 Præterea, cùm vnumquodque naturaliter appetat suam perfectionem: materiæ est appetere formam, & non econuerso: anima autem comparatur ad corpus sicut forma ad materiam, vt suprà ostensum est, non igitur vnio animæ ad corpus sit per appetitum animę, sed magis per appetitum corporis. Si autem dicatur quòd vtrunque est animæ naturale, scilicet vniri corpori, & esse à corpore separatam pro diuersis temporibus: hoc videtur esse impossibile: quia ea quę naturaliter varian tur circa subiectum, sunt accidentia: sicut iuuentus & senectus. Si igitur vniri corpori, & separare à corpore, naturaliter circa animam varietur: erit accidẽs animę, corpori vniri: & sic ex hac vnione homo constitutus non erit ens per se, sed per accidens.

Responsio.

Improbatio.

7 Præterea, omne illud cui accidit alteritas aliqua secundum diuersitatem temporum, est subiectum cælesti motui: quem sequitur totus temporis cursus. substantiæ autem intellectuales & incorporeæ (inter quas sunt animæ separatæ) excedunt totum ordinem corporis: vnde non possunt esse subiectæ cælestibus motibus. impossibile est igitur quòd secundum diuersa tem pora naturaliter vniantur quandoque, & separentur quandoque: vel naturaliter nunc hoc, nunc illud appetant. Si autem dicatur quod neque per violentiam neque per naturam corporibus vniuntur, sed spontanea voluntate: hoc esse non potest. nullus enim vult in

Responsio.

Improbatio.

statum peiorem venire, nisi deceptus: anima autem separata est altioris status quàm corpori vnita: & præcipuè secundum Platonicos, qui dicunt quòd ex vnione corporis patitur obliuionem eorum quæ prius sciuit, & retardatur à contemplatione pura veritatis. non igitur volens corpori vnitur, nisi decepta. deceptionis autem nulla in eo causa potest existere: cùm ponatur secundum eos scientiam omnium habere. Nec posset dici quòd iudiciũ ex vniuersali causa procedens in particulari eligibili subuertatur propter passiones: sicut accidit in continentibus: quia passiones huiusmodi non sunt absque corporali transmutatione: vnde non possunt esse in anima separata. Relinquitur igitur quòd anima si fuisset ante corpus, non vniretur corpori propria voluntate.

8 Præterea, omnis effectus procedẽs ex cõcursu duarum voluntatum adinuicem non ordinatarum, est effectus casualis: sicut patet cùm aliquis intendens emere, obuiat in foro creditori illuc non ex condicto venienti. voluntas autem patris generantis ex qua dependet generatio corporis, non habet ordinem cũ voluntate animæ separatæ vniri volentis. cùm igitur absque vtraque voluntate vnio corporis & animę fieri non possit, sequitur quòd sit casualis: & ita generatio hominis non est à natura, sed à casu: quod patet esse falsum, cùm sit vt in pluribus. Si autem rursus dicatur quòd nec ex natura, nec ex propria volũtate anima corpori vnitur, sed ex diuina ordinatione: hoc etiam non videtur conueniens si animę ante corpora fuerũt creatę. vnumquodque enim Deus instituit secundum conuenientem modum suæ naturæ. vnde & Gene. primo de singulis creatis, dicitur. Videns Deus quòd esset bonum, & simul de omnibus. Videns cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. Si igitur animas creauit à corporibus separatas oportet dicere quòd hic modus essendi sit conuenientior naturę earum. non est autem ad ordinationem diuinæ bonitatis pertinens, res ad inferiorem statum re-

Responsio.

Improbatio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ducere,sed magis ad meliorem promouere: non igitur ex diuina ordinatione factum fuisset quòd anima corpori vniretur. Præterea non pertinet ad ordinem diuinæ sapientiæ,cum superiorum detrimento ea quæ sunt infima nobilitare: infima autem in rerum ordine sunt corpora generabilia & corruptibilia: non igitur fuisset conueniens ordini diuinæ sapientiæ ad nobilitandum humana corpora animas præexistentes eis vnire: cùm hoc sine detrimento earum esse non posit:vt ex dictis patet. Hoc autem Origenes considerans, cùm poneret animas humanas à principio fuisse creatas, dixit quòd ordinatione diuina animæ corporibus sunt vnitæ, sed in earum pœnam. nam ante corpora eas peccasse existimauit: & pro quantitate peccati corporibus nobilioribus, vel minus nobilibus eas vnitas esse: quasi quibusdam carceribus inclusas. Sed hęc positio stare nō potest. Pœna enim bono naturæ aduersatur, & ex hoc dicitur mala. si igitur vnio animæ & corporis est quoddā pœnale, non est bonum naturæ: quod est impossibile. est enim intentum per naturam;nam ad hoc naturalis generatio terminatur. & iterum sequeretur quòd esse hominem non esset bonum secundum naturam: cùm tamen Gene. primo dicatur post hominis creationē. Vidit Deus cuncta quæ fecerat,& erant valde bona.

Responsio Origenis ad rationes præmissas.

Improbatio.

2 Præterea,ex malo non prouenit bonum,nisi per accidens. si igitur propter peccatum animæ separatæ hoc constitutum est,quòd anima corpori vniatur:cùm hoc sit quoddam bonum, per accidens erit. casuale igitur fuit quòd homo fieret;quod derogat diuinæ sapientiæ, de qua dicitur Sapien. 11. quòd omnia in numero pondere & mensura instituit.

3 Adhuc autem & hoc repugnat Apostolicæ doctrinæ manifestè. Dicitur enim Romanorum nono de Iacob & Esau, quòd cùm nōdum nati essent, aut aliquid boni aut mali egissent, dictum est quòd maior seruiet minori. non igitur antequam hoc verbum diceretur, aliquid eorum animæ peccauerāt: cùm tamen hoc post eorum conceptionem dictum fuerit, vt patet Genesis vigesimoquinto. Sunt autem supra cùm de distinctione rerum ageretur, plura contra Origenis positionem inducta,quæ etiam hic possent assumi: & ideo eis prætermissis ad alia transeundum est.

†cap.4.

4 Item, necesse est dicere quòd anima humana aut indigeat sensibus, aut non. Videtur autem manifestè per id quod experimur,quòd indigeat sensibus:quia qui caret sensu aliquo, non habet scientiam de sensibilibus quæ cognoscuntur per sensum illum: sicut cæcus natus nullam scientiam habet, nec aliquid intelligit de coloribus. Et præterea si non sunt necessarij humanæ animæ sensus ad intelligendum,non inueniretur in homine aliquis ordo sensituæ & intellectiuæ cognitionis:cuius contrarium experimur.nam ex sensibus fiunt in nobis memoriæ, ex quibus experimenta de rebus accepimus: per quæ ad comprehendendum vniuersalia scientiarum & artium principia peruenimus. si ergo anima humana ad intelligendum sensibus indiget, naturæ autem nulli deficit in necessarijs ad propriam operationem explendam:sicut animalibus habentibus animam sensitiuam & motiuam dat conuenientia organa sensus & motus: non fuisset anima humana sine necessarijs admiculis sensuum instituta: sensus autem non operantur sine organis corporeis, vt ex dictis patet.non igitur fuit instituta anima sine corporeis organis. Si autem anima humana non indiget sensibus ad intelligendum, & propter hoc dicitur absque corpore fuisse creata: oportet dici quòd antequam corpori vniretur, omnium scientiarum veritates intelligebat per seipsam: quod Platonici concesserunt, dicentes Ideas quæ sunt formæ rerum intelligibiles separatæ, secundum Platonis sententiam causam scientiæ esse: vnde anima separata cùm nullum impedimentum adesset, plenariè omnium scientiarum cognitionem accipiebat.oportet igitur dicere, quòd dum corpori vnitur, cùm inueniatur ignorans,obliuionem præhabitę scientię patiatur:quod etiam Platonici confitentur,huius rei signum esse dicentes quòd quilibet quantumcunque ignoret, ordinatè interrogatus de his quæ in scientijs traduntur, veritatem respondet:sicut cum aliquis iam oblito aliquorum quæ prius sciuit, seriatim proponit ea quæ prius fuerat oblitus, in eorum memoriam ipsum reducit. ex quo etiam sequebatur quòd addiscere non esset aliud quàm reminisci. Sic igitur ex hac positione de necessitate concluditur, quòd vnio corporis & animæ præstat intelligentiæ animæ impedimentum. Nulli autem rei natura adiungit aliquid per quod sua operatio impediatur:sed magis ea per quæ fiat conuenientior.non igitur erit vnio corporis & animæ naturalis, & sic homo non erit res naturalis, nec eius generatio naturalis: quæ patent esse falsa.

Inconuenientia consequa à Platonicis.

5 Præterea, vltimus finis rei cuiuslibet est id ad quod res peruenire nititur per suas operationes. sed per omnes proprias ordinatas operationes & rectas homo per uenire nititur in veritatis contemplationem.nam operationes virtutum actiuarum sunt quædam præparationes & dispositiones ad virtutes contemplatiuas. finis igitur hominis est peruenire ad veritatis contemplationē. propter hoc igitur anima est vnita corpori:quod est esse hominem. non igitur per hoc quòd vnitur corpori, scientiam habitam perdit: sed magis ei vnitur vt scientiam acquirat.

6 Item, si aliquis scientiarum ignarus, de his quæ ad scientias pertinent,interrogetur, non respondebit veritatem nisi de vniuersalibus principijs quæ nullus ignorat, sed sunt ab omnibus eodē modo & naturaliter cognita:postmodum autē ordinatè interrogatus respondebit veritatem de his quæ sunt propinqua principijs, habitq respectu ad principia: & sic deinceps quousque veritatem primorum principiorum ad ea de quibus interrogatur applicare potest. Ex hoc igitur manifestè apparet quòd per principia prima, in eo qui interrogatur, causatur cognitio de nouo: non igitur prius habitæ notitiæ reminiscitur.

Cognitio primorum principiorū causatur ex sensibilibus, & tamē est naturalis.

7 Præterea, si ita esset animæ naturalis cognitio conclusionum sicut principiorum: eadē esset scientia apud omnes de conclusionibus sicut de principijs: quia quæ sunt naturalia,sunt eadem apud omnes. Nō est autem eadem scientia apud omnes de conclusionibus, sed solùm de principijs.patet igitur quòd cognitio principiorum est nobis naturalis, nō autem cōclusionum. quod autem non est naturale nobis, acquirimus per id quod est naturale: sicut etiam in exterioribus per manus instituimus omnia artificialia: non ergo conclusionum scientia est in nobis nisi ex principijs acquisita.

8 Adhuc,cùm natura semper ordinetur ad vnum,vnius virtutis oportebit esse naturaliter vnū obiectum: sicut visus colorem, & auditus sonitum.Intellectus igitur cùm sit vna vis, est eius vnum naturale obiectum, cuius per se & naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita: sicut sub colore comprehenduntur omnes colores qui sunt per se visibiles: quod non est aliud quàm ens naturaliter. Igitur intellectus noster cognoscit ens, & ea quæ sunt per se entis inquantū huiusmodi: in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia;vt non esse simul affirmare & negare, & alia huiusmodi: hæc igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit: conclusiones autem per ipsa, sicut per colorem cognoscit visus omnia sensibilia tam communia quàm sensibilia per accidens.

Auth.sac. scripturæ.

9 Præterea id quod per sensum in nobis acquiritur, non inest animæ ante corpus: sed ipsorum principiorū cognitio in nobis ex sensibilibus causatur. nisi enim aliquod totum sensu percepissemus, non possemus intelligere quòd totum esset maius parte: sicut nec cęcus natus aliquid percipit de coloribus: ergo nec ipsorum principiorum cognitio affuit animæ ante corpus:multo igitur minus aliorum. non igitur firma est Platonis ratio,quòd anima fuit antequam vniretur corpori.

10 Item, si omnes animæ præxtiterunt corporibus quibus vniuntur, consequēs videtur quòd eadem anima secundum vicissitudinem temporum diuersis corporibus vniatur:quòd quidem apertè consequitur ponentes æternitatem mundi. Si enim generatio hominum est sempiterna, oportet infinita corpora humana generari & corrumpi secundum totum temporis decursum. aut ergo oportebit dicere animas præxtitisse actu infinitas,si singulæ animę singulis corporibus vniuntur: aut oportebit dicere si animæ sunt finitæ, quòd eædem vniantur nunc his nunc illis corporibus.

†cap.50.

11 Idem autem videtur sequi si ponantur animę præfuisse corporibus: & cùm hæc generatio non fit æterna. & si enim ponatur humana generatio non semper fuisse, tamen nulli dubium est quin secundum naturam in infinitum possit durare. sic enim est vnusquisque naturaliter institutus,nisi per accidens impediatur, vt sicut est ab alio generatus,ita possit alium generare. hoc autem est etiam impossibile,si animabus existentibus finitis, vna pluribus corporibus vniri non possit: vnde & plures ponentium animas ante corpora, ponunt transitum animæ de corpore in corpus. hoc autem est impossibile:non igitur animę ante corpora præexiterunt.

Probatio minoris subsumptæ in præce. ratione.

Quod autem sit impossibile vnam animam diuersis corporibus vniri,sic patet.animę enim humanę non differunt speciei abinuicem,sed numero solo: alioquin & homines specie differrēt. differentia autē secundum numerum, inest secundum principia materialia: oportet igitur diuersitatem animarum humanarum secundum aliquid materiale sumi:non autem ita quòd ipsius animæ sit materia pars. ostensum enim suprà quòd est substantia intellectualis, & quòd nulla talis substantia materiam habet. Relinquitur ergo quòd secundū ordinem ad diuersas materias quibus animæ vniuntur, diuersitas & pluralitas animarū sumatur: eo modo quo suprà dictum est. Si igitur sunt diuersa corpora,necesse est quòd habeant diuersas animas sibi vnitas: non igitur vna pluribus vnitur.

†cap.56.

2 Adhuc, ostensum est suprà animam vniri corpori vt formam: formas autem oportet esse proprijs materijs proportionatas:cùm se habeant adinuicem sicut potentia & actus, proprius autem actus propriæ potentiæ respondet: non ergo vna anima pluribus corporibus vnitur.

3 Amplius,virtutem motoris oportet esse suo mobili proportionatam. non enim quæcunque virtus mouet quodcunque mobile:anima autem & si non sit forma corporis, non tamen potest dici quòd non sit motor ipsius: animatum autem ab inanimato distinguimus sensu & motu: oportet igitur secundum diuersitatem corporum esse diuersitatem animarum.

4 Item, in his quæ generantur & corrumpuntur,im possibile per generationē reiterari idem numero. cùm enim generatio & corruptio sit motus in substantiam in his quæ generantur & corrūpuntur,non manet substantia eadem sicut manet in his quæ secundum locum mouentur. sed si vna anima diuersis corporibus generatis vnitur successiuè,redibit idem numero homo per generationem: quod secundum Platonem de necessitate sequitur, qui dixit hominem esse animam corpore indutam. Sequitur etiam & in alijs quibuscunque: quia cùm vnitas rei sequatur formā sicut & esse: oportet quòd illa sint idem numero, quorum est forma numero vna.non igitur est possibile vnam animam diuersis corporibus vniri: ex quo etiam sequitur quòd nec animæ fuerunt ante corpora. Huic autem veritati catholicæ fidei sententia concordat. Dicitur enim in Psal. 32. Qui finxit sigillatim corda eorum, quia scilicet vnicuique seorsum propriè Deus animam fecit: nō autem simul omnes creauit,nec vnam diuersis corporibus adiunxit. Hic etiam in libro de Ecclesiasticis dogmatibus dicitur: Animas hominum dicimus non esse ab initio inter cęteras intellectuales naturas,nec simul creatas,sicut Origenes finxit.

Super cap. 83.

POstquam determinauit Sanctus Thomas de duratione animæ postquam est vnita corpori,consequenter determinat de eius duratione quātum ad sui productionem. Circa hoc autem tria facit. Primo enim adducit argumenta probantia ipsam semper fuisse, & non habuisse principium suæ durationis. Secundò, ostēdit ipsum non fuisse ante corpus. Tertiò, argumenta in oppositum soluit cap.sequent. Quantum ad primum, ponit quatuor rationes propter quas ponentes animas humanas in sui multitudine esse immortales (vt Platonici) diuerunt ipsas ab æterno esse, & vicissitudine quadam vniri corporibus, & ab ipsis absolui,id quod etiam Manichæi fuit fecuti, ponentes vero ipsas esse immortales secundum aliquid vnum, illud vnum dixerunt esse ab æterno, siue sit intellectus agens, vt posuit Alexander: siue intellectus possibilis, vt Auerrois voluit, & videtur quædam Aristotelis verba sonare dum dicit ipsum esse perpetuum. Quidam verò, vt Origenes, posuerunt ipsas ante mundum visibilem creatas esse, & tamen eas de nouo corporibus alligari, non tamen æternas esse. Prima ratio est,quia quod nunquam desinet esse, nunquam incepit esse, anima autem humana nunquam desinet esse. Secunda, quia ex incorruptibilitate veritatis intelligibilis ostēditur anima esse incorruptibilis, ideo etiā ex eius æternitate potest animæ æternitas probari. Tertia est, quia vniuersō plures partes principales deessent,& plurimæ ei quotidie adderētur,& sic vniuersum esset imperfectum. Quarta, quia dicitur Genes. primo,quòd die septimo compleuit Deus opus suum quod fecerat, & requieuit ab omni opere quod patrarat. Quantum ad secundum. Cùm in superioribus ostensum sit non esse vnum intellectum possibilem aut agentem omnium, ostendit Sanct. Thom. animas ante corpora,siue ab æterno,siue à mundi constitutione non extitisse. Et arguit primo sic. Anima est actus corporis ergo nō præcedit ipsum duratione. Probatur consequentia, quia in vno & eodem actus est posterior potentia duratione.

A D hanc rationem posset dici,quod vtique probat corpus præcedere duratione animæ vnionem ad corpus,nō autem præcedere simpliciter. Sed ista responsio non satisfacit argumento, quia in vno & eodem dicitur actus esse posterior potentia iam aliqualiter præparata ad actum,eō quòd actus sit terminus generationis,terminum autem generationis & motus oportet esse posteriorem duratione, & ipso motu & potentia quæ præparatur ad actum. Et sic oportet non solū ipsum posterius vniri inateriæ,sed etiam posterius esse. Dicetur adhuc fortassis, quòd vera sunt hæc de actu per generationem aut motum producto, non autem de actu non producto per generationem, sed per creationem, quo modo dicunt sectatores Origenis, & Plato animas productas esse. Sed contrà, quia si forma quæ est per creationem,non est posterior potentia & genetatione ad compositum ordinata,tunc generatio hominis non esset naturalis.licet enim homo generaret corpus,tamen nullo modo operaretur ad esse illius actus quo homo est homo,neque inquam principaliter producendo ipsam, nec disponendo materiam in qua esse accipiat, quia iam habet esse,hoc autem est maximum inconueniens.ergo,&c.

Secundò, prius attribuitur vnicuique quod est secūdum naturam,quàm quod conuenit ei præter naturam.ergo animæ prius conuenit esse vnita corpori,quàm esse à corpore separatam, ergo,&c. Patet antecedens, quia illud conuenit rei per accidens,hoc verò conuenit per se,consequentia verò probatur,quia vnitutique formæ est naturale propriæ materiæ vniri, alioquin constituntur ex illis esset præter naturam.

Tertiò, Anima separata à suo toto,est imperfecta.ergo non conuenit naturali ordini,quòd prius fuerit producta à corpore separata, probatur antecedens, quia omnis pars à suo toto separata,est imperfecta: anima autem est pars speciei humanæ,vt eius forma.consequentia etiam probatur,quia perfectum est prius imperfecto in rerum naturalium ordine.

A D V E R T E, quòd licet secundum ordinem generationis imperfectum sit prius perfecto,absolutè tamen perfectum est prius imperfecto, tanquam educens ipsum ad perfectionem. Ideo inquit Sanct. Thom. quòd in rerum naturalium ordine perfectum est prius imperfecto, quia videlicet ordo naturæ absolutè est ordo perfectionis,in quo perfecti precedit imperfectum.

Quartò, Illo dato, queritur an animæ sint vnitæ corporibus violenter, an per naturam. Non violenter, tum quia talis vnio esset præter naturam: & sic homo qui ex vtroque componitur,esset ens innaturale: tum quia in substantijs immaterialibus nihil inuenitur violentum, aut contra naturam, cùm sint altioris ordinis quàm corpora cælestia, in quibus nihil inuenitur contra naturam. Non etiam secundum, propter duo. Primò, quia tunc per violentiam essent aliquo tempore separatæ,quod est inconueniens,tum quia in spiritualibus nihil est violentum, tum quia violentum non potest esse prius eo quod est secundum naturam, cùm sit per accidens. Probatur consequentia, quia si naturaliter vniuntur:ergo appetierūt in sui creatione vniri.ergo quòd non fuerint à principio vnitæ,fuit ex aliquo impedimento,quia appetitus naturalis statim prodit in actum,nisi sit aliquod impedimentum. omne autem impediens executionem naturalis appetitus, est violentiam inferens. Secundò, quia vnio animæ ad corpus non fit propter appetitum animæ, sed propter appetitum corporis, quia materiæ est appetere formam, cùm vnusquodque appetat suam perfectionem, non autem econuerso. Dicetur forte primo,quòd animæ & vniri corpori, & esse separatam,est naturale pro diuersis temporibus. Sed quòd hoc sit impossibile, probatur, tum quia esset accidens animæ vniri corpori,& sic homo esset ens per accidens,patet sequela.quia ea quæ naturaliter variantur circa subiectum, sunt accidentia, sicut iuuentus & senectus, tum quia substantiæ intelligibiles non subduntur cælestibus motibus,cùm excedant totum ordinem corporis,omne autem cui accidit alteritas aliqua secundum diuersitatem temporum, est subiectum cælesti motui. Dicetur fortassis secundò,quod neque per materiam,neque per violentiam corporibus vniuntur,sed propria voluntate. Sed contra hoc arguitur,tum quia hoc non posset esse,nisi decipereniur, cùm sit anima altioris status separata quàm vnita,maximè secundum Platonicos ponentes ipsam ex vnione corporis pati obliuionem,& à contemplatione veritatis retardari. nullus enim velit in peiorem statum venire, nisi deceptus, quod vtique animæ conuenire non potest, cùm nulla in ipsa sit deceptionis causa, maximè secundum ipsos ponentes eam scientiam omnium habere, & non esse in ipsa passiones quibus in particulari eligibili possit iudicium peruerti: tum quia generatio hominis esset à casu,cùm secundum hanc responsionem procedat à voluntate patris generantis, & à voluntate animæ vniri volentis non habentibus inter se ordinem: effectus autem ex concursu duarum voluntatum adinuicem non ordinatarum procedens sit effectus casualis. Dicetur forte tertiò, quòd ex diuina ordinatione anima vnitur corpori, non autem modis dictis. Sed nec hoc videtur conueniens si animæ fuerunt ante corpora creatæ,tum quia non

Universidad de Deusto
Biblioteca

gerentet ad ordinationem diuinæ bonitatis res ad inferiorem statum reducerentur. reducerentur autem per hoc, quia si creauit eas Deus separatas, hic modus essendi conuenientior naturis earum, cùm fecerit Deus omnia valde bona. Genes. primo, tum quia detrimento ipsarum Deus corpora nobilitasset. non pertinet autem ad ordinem diuinæ sapientiæ, cum superiorum detrimento inferiora nobilitare. Si dicatur (vt Origenes dixit) quòd ordinatione quidem diuina corporibus sunt vnitæ, sed in earum pœnam. quia ante corpora peccauerunt, & ideo pro quantitate peccati corporibus nobilioribus vel minus nobilibus sunt vnitæ. Hoc stare non potest, tum quia esse hominem non esset bonum secundum naturam, cùm tamen post hominis creationem dicatur. Genes. primo. Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona, patet sequela, quia pœna bona naturæ aduersatur: & sic si vnio animæ & corporis est quoddam pœnale, non est bonum naturæ: tum quia casuale fuisset quòd homo fieret. Ex malo enim non prouenit bonum, nisi per accidens. tum quia post conceptionem Iacob & Esau (vt patet Genes. vigesimoquinto) dictum est de ipsis, vt habetur Romanorum nono quòd cùm nondum nati essent, aut aliquid boni vel mali egissent, dictum est quòd maior seruiret minori, ex quo habetur quòd ante vnionem ad corpora animæ eorum non peccauerunt. Contra hanc Origenis opinionem plura etiam in hoc secundo libro capite 44. sunt inducta.

Sed multa contra quartam rationem immediatè adducta insurgunt dubia. Circa secundam enim rationem quæ arguitur animam separatam non naturaliter appetere vniri materiæ, quia est forma corporis, materiæ autem est appetere formam, & non econuerso, dubitatur propter duo. Primò per propositionem ibidem assumptam. Vnumquodque appetit suam perfectionem, sed vniri corpori, est perfectio animæ, cùm separata à corpore sit à suo toto separata & imperfecta, vt dicitur in tertia ratione principali: vnita autem corpori sit in suo toto. ergo anima appetit naturaliter vniri corpori, & non tantum corpus appetit vniri animæ. Secundò, quia materia est propter formam, non autem econuerso. ergo materia requiritur propter inclinationem & naturam formæ, non autem forma propter inclinationem materiæ. Confirmatur, quia Sanct. Thom. prima q. 89. articulo primo tenet quòd anima vnitur corpori propter melius ipsius animæ.

CIRCA rationes quoque contra primam respondendum, dubitatur. Videtur enim concludere etiam contra ponentes animam remanere post corpus, si efficaces sunt contra Origenem ponentem ipsam vnionem ad corpus præcedere. Arguetur enim similiter, quòd non est naturale animæ remanere post corpus, quod tamen est falsum, cùm corruptio hominis sit naturalis, & per consequens separatio animæ à corpore. Arguetur enim sic. Ea quæ naturaliter variantur circa subiectum, sunt accidentia. ri igitur vniri corpori, & remanere separatam à corpore, est naturale animæ: vniri corpori erit accidens animæ. hoc autem est falsum. ergo non erit naturale animæ remanere post corpus.

Similiter sequetur (vt vbi in secunda ratione arguebatur) animam subiectam esse cælesti motui propter illam alternationem vnionis in principio, & separationis post mortem.

CIRCA secundam rationem contra secundam responsionem dubitatur, quia sicut ex eo quòd voluntarie anima vnitur corpori, sequitur vnionem animæ & corporis casualem esse, propter concursum voluntatum non ordinatarum adinuicem, ita secundum positionem nostram qua ponimus animam creari, & dum creatur, simul vniri corpori, idem sequi videtur. Nam Deus voluntariè animam creat, & voluntariè vnit corpori: & voluntas Dei eum voluntate hominis generantis non videtur aliquem habere ordinem necessarium, vt scilicet cùm homo vult generare, de necessitate Deus animam creet, infundatque corpori ex voluntate hominis generato, ergo, &c.

Vtrum anima intellectiua perficiatur in vnione ad corpus.

AD euidentiam primi dubii duo sunt attendenda. Primum est, quòd ponentes animas ante corpora creatas esse, dixerunt eas esse naturas completas & perfectas, & quòd corpus aduenire eis per accidens, veluti carceri ipsarum. hoc enim recitat Sanctus Thomas potentia, quæstione tertia, articulo decimo, & de anima articulo secundo ad decimumquartum. Secundum est, quòd animam perfici in vnione ad corpus dupliciter intelligi potest. Vno modo, quòd ipsum corpus secundum se sumptum sit animæ vitæ perfectio quædam. Alio modo, quòd ex vnione animæ ad corpus anima accipiat quandam perfectionem quam separata non habet. Et similiter animam naturaliter ad vnionem cum corpore, potest dupliciter intelligi, aut quia inclinatur ad ipsum corpus secundum se, aut quia inclinatur ad aliquid quod ex vnione ad corpus consequitur. Si primo modo accipiatur, sic non est verum quòd anima perficiatur in vnione ad corpus. Comparatur enim corpus ad animam sicut materia ad formam: materia autem secundum se non est perfectio formæ, sed econtrario forma est secundum se perfectio materiæ: vnde nec ad ipsum corpus propter se ipsum inclinatur. Si autem accipiatur secundo modo, aliter dicendum est si ponamus animam secundum se esse naturam completam in specie, & aliter si ponamus ipsam secundum se non habere complementum speciei, sed esse partem essentialem naturæ humanæ. Nam si sit natura completa, per vnionem ad corpus anima perfectionem essentialem aut naturalem non recipit, quia omnis perfectio naturalis sibi secundum seipsam conuenit, sicut & omni naturæ specificæ omnis eius naturalis perfectio conuenit secundum se, non autem per aliquid extrinsecum. Si autem sit natura imperfecta, quæ sit pars speciei humanæ, sic dicere oportet ipsam accipere aliquam ex vnione ad corpus perfectionem, quia ex eo quod vnitur corpori, accipit complementum suæ speciei, dum est actuatior pars naturæ humanæ, quod sibi a corpore separatæ non conuenit. Vnde falsum est quod inquit Scotus in quarta distinctione quadragesimaquinta, quæstione secunda animam vniri corpori non propter bonum proprium, aut materiæ, sed tantùm propter bonum compositi. Forma enim subsistens, non dependens à materia, non conueniret poneretur vniri materiæ, nisi ex tali vnione aliquod bonum proprium consequeretur. Ad dubium ergo dicitur, quòd ratio Sancti Thomæ est ad hominem, supponit enim secundum positionem aduersariorum animam esse quid completum in specie, & secundum veritatem ipsum esse corporis formam, vt superius est probatum, ex quibus arguitur ipsam non appetere naturaliter vnionem ad corpus. Arguitur enim sic.

Si anima naturaliter appetit vniri corpori, hoc non potest esse, quia ex vnione ad corpus aliquam perfectionem naturalem accipiat quam naturaliter apperat, quia secundum ipsos anima est natura completa in specie secundum se, erit ergo, quia appetit ipsum corpus secundum se, tanquam videlicet ipsum sit eius perfectio, sed hoc esse non potest, quia forma non appetit materiam secundum se, sed magis econtrà materia appetit formam, cùm forma sit perfectio materiæ, non autem materia formæ, ergo vnio ista non fiet per naturalem animæ appetitum, sed per appetitum corporis appetentis animam tanquam suam perfectionem. Vnde prima obiectio adducta procedit secundum veram positionem qua tenemus animam esse in se incompletam, & verum concludit, secundum autem illorum positionem contra quos arguit Sanctus Thomas non concludit; quia non potest saluari secundum illos quòd vniri corpori sit animæ perfectio, vt patuit. Ad secundum similiter dicitur, quòd si ponatur forma non esse completa in specie secundum se, vt nos secundum veritatem ponimus, materia erit propter formam, & propter inclinationem formæ. Ideo enim materia est talis, quia forma inclinatur ad talem speciem requirentem talem materiam, & sic inclinatur ad vnionem cum tali materia, non propter ipsam materiam, sed vt sic suæ speciei complementum accipiat. Et sic ratio verum concludit. Sed si ponatur forma esse completa in specie, vt illi posteruntur, non est verum quòd materia sit propter formam, sed econtrario forma est propter materiam, quia scilicet materia ad sui perfectionem talem formam requirit, & forma vnitur materiæ ad ipsam perficiendam & nobilitandam, & sic sequitur quòd non vniatur forma materiæ propter naturalem appetitum ipsius formæ, vt dicebat responsio. Ad confirmationem similiter dicitur, quòd illud dicit Sanctus Thomas secundum veram de anima positionem, quia ponimus animam secundum se esse imperfectam, & per vnionem ad corpus accipere complementum suæ perfectionis: non autem dicit illud secundum opinionem ponentium animam separatam esse completam in specie, ex cuius suppositione argumentatus est non posse animam vniri corpori ex ipsius animæ naturali inclinatione, vt est ostensum. Dicitur ergo ad principale dubium quòd non inquit Sanct. Thom. animam naturaliter non appetere vnionem, ad corpus, quia sit forma corporis tanquam verum sit ipsam non appetere vnionem, imò (vt est adductum) ipse oppositum tenet, sed arguit quòd illud non potest esse si ponatur esse talis forma quæ secundum se sit completa in specie, vt illi volebant contra quos argumentatur.

AD euidentiam secundi dubii duo sunt notanda. Primum est, quòd anima & est forma dans esse materiæ, in quo conuenit cum omni forma: & est forma rei corruptibilis scilicet hominis, in quo cum aliis formis rerum corruptibilium conuenit: & est forma immaterialis & incorruptibilis, in quo subsistantiis separatis assimilatur. Ideo tripliciter possumus dicere aliquid esse naturale animæ, aut videlicet inquantum est forma dans esse materiæ, aut inquantum est forma rei corruptibilis, aut inquantum est forma immaterialis & incorruptibilis. Secundum est, quòd in separatione animæ intellectiuæ à corpore, duo sunt, scilicet ipsa separatio à corpore, & permanentia ipsius animæ post talem separationem: ideo de vtroque horum quomodo sit animæ naturale, aut innaturale, videndum est. Si ergo consideretur anima inquantum secundum essentiam suam est forma absolutè, sic vniri corpori, in principio sui esse est sibi naturale, sicut & omni alii formæ. naturale est enim omni formæ accipere esse in suo susceptiuo, propter quod inquit Philosophus in 12. Metaphysicæ, quòd formæ non sunt ante materias, separatam autem à corpore, est sibi contra naturam, quia est contra naturalem inclinationem formæ separari à materia, cùm ex tali separatione sequatur corruptio, quæ est contra naturalem inclinationem formæ. Cùm enim forma sit principium essendi, corruptio quæ est via ad non esse, opponitur ei, vt inquit Sanctus Thomas de malo, quæstione quinta, articulo quinto. Vnde & Philosophus secundo de cælo inquit, quòd corruptio, senium, & omnis defectus sunt contra naturam particularem huius rei determinatè per formam. Remanere verò post separationem à corpore, & post corruptionem corporis, accidit sibi inquantum est forma, vnde nec est sibi naturale, nec contra naturam, sed accidentale, sicut esse risibile accidit animali. Si autem consideretur vt est forma rei & naturæ corruptibilis, sic etiam vniri corpori, in principio sui esse est sibi naturale, quia corruptibilitas naturæ materialis non tollit naturalem inclinationem suæ formæ inquantum est forma, naturalis autem inclinatio formæ, vt diximus, est ad vnionem cum suo susceptiuo, & cum suo toto in principio sui esse, cùm ibi sua perfectio consistat. Separari autem à corpore, est sibi contra naturam, quia quantumcunque homo sit naturaliter corruptibilis, corruptibilitas tamen non conuenit sibi ratione formæ, sicut nec aliis rebus, sed tantùm ratione materiæ quæ ex contrariis est composita. Nam cùm forma quælibet rei etiam corruptibilis inclinetur naturaliter ad vnionem cum tali materia ad quam sequitur corruptibilitas, oppositum scilicet separatio à materia, est sibi contra naturam, ipsa sola natura formæ considerata: sicut quia gratis esse in loco deorsum est secundum naturalem inclinationem, ideo remoueri à loco deorsum, est sibi secundum naturam & violentum: quia tamen est forma naturalis corruptibilis, non repugnat sibi per aliquod agens violenter separari. quod non conuenit formæ rei incorruptibilis. illa enim non solum naturaliter vnitur materiæ, sed repugnant etiam sibi per aliquod agens creatum per violentiam separari. Sed manere & perseuerare in suo esse post separationem, non autem in ipsa separatione interire, nec est sibi vt sit naturale, neque contra naturam, sed accidit sibi ex alia sui conditione. non est enim ex inclinatione, aut contra inclinationem formæ rei corruptibilis vt sic, perseuerare in suo esse post separationem sui à materia. Si tertio modo consideretur, inquantum scilicet est forma immaterialis & incorruptibilis, sic etiam naturale est sibi in principio sui vniri corpori, & separari à corpore est sibi contra naturam, quia immaterialitas & incorruptibilitas non tollit id quod est naturale, aut repugnans formæ inquantum est forma, ab eo quòd essentialiter est forma: & ideo cùm anima sit essentialiter forma incorruptibilis & immaterialis, incorruptibilitas non tollit ab ipsa id quod est naturale, aut repugnans formæ absolutè, sicut homini inquantum animal rationale conuenit omne quod est essentiale animali absolutè, & repugnat quicquid animali repugnat, quia rationalitas non tollit rationem animalis, licet illam specificet. quia enim esse sensibile est essentiale animali, esse verò insensibile repugnat animali: ideo & animali rationali conuenit sensibile, insensibile verò repugnat. Cùm ergo formæ vt est forma, naturale sit vniri materiæ, & contra naturalem eius inclinationem sit ab ea separari, & animæ inquantum est forma immaterialis & incorruptibilis, naturale erit vniri corpori, contra naturam verò, ab ipso separari. Perseuerare autem in suo esse post corporis corruptionem, est sibi naturale. sicut enim quia anima est essentialiter forma, quod est naturale formæ vt forma est, sibi naturaliter conuenit, ita quia est essentialiter incorruptibilis sibi conuenit naturaliter quod est incorruptibili subsistantiæ naturale. hoc autem naturale est incorruptibili, inquantum est incorruptibile, vt non corrumpatur ad corruptionem eius in quo est, sed post eius corruptionem maneat in sua esse. Ideo animæ inquantum incorruptibilis est, naturaliter conuenit perseuerare in suo esse dum separatur à corpore, sicut formæ dependenti à materia naturale est in ipsa separatione deficere, inquantum est forma à materia secundum esse dependens, licet separari à materia sibi repugnet inquantum est forma. Sed licet sit naturale animæ, supposito quòd à corpore separetur, remanere à corpore separatam: absolutè tamen loquendo habere esse separatum à corpore, est contra naturam animæ, quia

Quomodo separari à corpore, & permanere à corpore separatam est animæ naturale.

quia esse vnitam corpori est sibi naturale. Nam si aliquid sit alicui formæ naturale tanquam eius naturalem consequens appetitum, oppositum erit contra eius naturam & inclinationem: sicut quia esse in loco deorsum, est secundum naturalem inclinationem grauis, ideo esse extra illum locum est sibi contra naturam. Nec est verum quod dicitur à quibusdam, quoniam esse separatum conuenit animæ secundum propriam naturam consideratæ tantùm præter naturam, non autem contra naturam. Nam præter naturam propriam alicuius dicitur, quod neque est secundum naturæ inclinationem, neque eius naturali inclinationi repugnat: constat autem quòd esse separatum à corpore, est contra naturalem animæ inclinationem, cùm ipsa naturaliter inclinetur ad esse vnitam. Ideo sibi non tantùm præter naturam cõuenit, sed etiam contra naturam. Ad dubium ergo dicitur, quòd ratio Sanct. Thom. non est contra ponentes animam remanere post corpus, quia non ponunt animam habere esse separatum à corpore naturaliter, vt dicit responsio quæ ibidem impugnatur, quasi illud sibi secundum naturalem eius inclinationem absolutè conueniat, imò dicunt illud animæ contra naturam conuenire, sicut graui contra naturam conuenit esse extra locum deorsum. Cùm autem probatur quòd conueniat sibi secundum naturam, quia corruptio hominis est naturalis: negatur consequentia, quia corruptio hominis non est naturalis propter naturalem appetitum animæ ad esse separatum, sed propter conditionem materiæ, vt inquit Sanctus Thomas loco præallegato, & duodecima quæstione octuagesimaquinta, articulo quinto.

ATTENDENDVM autem, quòd illa ratio Sanct. Thom. non solùm est cõtrà ponentes animam habere esse naturaliter ante corpus, & postmodum naturaliter vniri corpori, sed etiam contra Auic. & eius sequaces, dicentes quòd & vniri corpori, & esse separatum à corpore, successiuè naturaliter conuenit animæ. dicunt enim quòd esse in corpore, naturale sibi est in principio, in fine verò naturale sibi est esse separatum, sicut duplex est modus naturalis viuendi hominis scilicet in vtero in principio, deinde extra vterum. Per hanc enim rationem Sanct. Thom. patet quòd vterque modus essendi successiuè non potest hominis naturalis esse. Accipit enim tanquam vniuersaliter verum, quòd ea quæ naturaliter variantur circa subiectum, manens scilicet idem secundum subsistantiam, sunt accidentia, & sic sequetur quòd anima accidentaliter corpori vniatur: ex positione autem Auicennæ habetur quòd esse vnitum corpori, & esse ab ea separatum, naturaliter variantur circa animam.

SED circa hanc determinationem occurrit dubium. Nam Sanct. Tho. superius, vbi probat quòd animæ nõ sunt vnitæ corporibus per violentiam, assumit hanc propositionem, quòd in subsistantiis intellectualibus nihil inuenitur violentum neque contra naturam. cùm ergo anima intellectiua sit immaterialis, sequitur quòd esse extra corpus non sit ibi contra naturam.

Confirmatur, quia Sanctus Thomas de hac separatione prima parte loquens quæstion. 89. articulo primo, inquit quòd esse separatum à corpore, est animæ præter rationem suæ naturæ: non autem inquit quòd sit contra naturam.

Confirmatur secundò, quia ibidem eodem modo attribuit animæ esse separatam à corpore, & intelligere sine phantasmate. sed intelligere sine phantasmate dicit ineisse illi præter naturam, & manifestum est quòd sibi nõ conuenit contra naturam. ergo, &c.

Respondetur ad argumentum principale, quòd loquitur Sanctus Thomas de subsistantiis immaterialibus quæ sunt completæ in specie, quomodo dicebant Platonici animas esse subsistantias immateriales. in talibus enim nihil est contra naturam, anima autem non est quid completum in specie, sed est pars speciei humanæ: neque est simpliciter superioris ordinis quàm corpora cælestia, cùm sit pars naturalis materialis & corruptibilis, & ideo in ipsa potest inueniri aliquid contra naturam.

AD primam confirmationem dicitur, quòd Sanctus Thomas præter naturam accipit quandoque vt idem est quòd contra naturam, quod patet ex tribus. Primò, quia hic in quarta ratione facit hanc consequentiam. Omne violentum est contra naturam. Si igitur vnio animæ ad corpus est violenta, ipsa est præter naturam. patet enim quòd pro eodem accipit contra naturam, quod posuit in antecedente, & præter naturam, quod posuit in consequente.

Secundò, quia cùm hic in secunda ratione principali velut esse separatum conuenire animæ præter naturam, inferius in quarto libro cap. 79. in prima ratione naturali ait, quòd contra naturam animæ est sine corpore esse. Idem habetur prima quæstione 118. articulo tertio.

Tertiò, quia in prima parte vbi allegatur, eodem modo vult conuenire animæ separatam esse à corpore, quo leui præter naturam conuenit esse extra proprium locum. constat autem quòd sic est præter naturam leui esse extra proprium locum, quòd est contra naturam eius, hoc est contra eius naturalem inclinationem, ergo, &c. Ad secundam confirmationem eodem modo dicitur, scilicet quòd præter naturam accipit vt idem est contra naturam. Cùm autem dicitur quòd constat intelligere absque phantasmate non conuenire animæ contra naturam. Respondetur, quòd accipiendo contra naturam vt idem est quòd contra naturalem inclinationem propriæ naturæ, non autem vt idem est quod repugnans essentiæ & quidditati, quomodo irrationale esse, contra naturã hominis est: intelligere absque phantasmate est contra naturam animæ absolutè consideratam, quia vt inquit ibidem Sanctus Thomas modus intelligendi per conuersionem ad phantasmata, est animæ naturalis, sicut & vniri corpori, & per consequens oppositus modus intelligendi erit contra naturalem animæ inclinationem iuxta ea quæ superius dicta to quòd anima habeat esse à corpore separata, ille modus intelligendi est sibi naturalis: sicut dictum est suprà, quòd supposita distinctione animæ à corpore, & supposita distinctione animæ à corpo re, naturale est sibi non corrumpi in tali separatione, sed retinere proprium esse etiam a corpore separatam, ità quòd modus qui est contra naturam animæ absolutè consideratæ, est sibi naturalis vt fiat sub esse à corpore separato. Et sic intelligendum est quod inquit Sanctus Thomas prima parte vbi suprà ad tertium, scilicet cognitionem animæ separatæ per species ex influentia diuini luminis participatas, esse naturale. Ad rationem contra secundam rationem aduersus eandem responsionem dicitur, quòd subsistantia immaterialis completa in specie, vt dicebant illi animam esse subsistantiam immaterialem, non est subiecta cælesti motui, quia omnino excedit totum ordinem temporis: sed subsistantia spiritualis quæ est pars speciei, vt nos de anima intellectiua dicimus, est subiecta motui quantùm ad eius esse non simpliciter, sed vt variabiliter coniungitur corpori, quia vt sic non est supra totum ordinem corporum, sed pertinet aliquo modo ad ordinem generabilium & corruptibilium, inquantum est pars rei generabilis & corruptibilis. Ideo ratio Sancti Thomæ concludit contra Platonicos & Origenistas, non autem contra ponentes animam esse partem hominis & post eius mortem remanere.

Ad tertium dubium dicitur, quòd illud inconueniens non sequitur secundum positionem nostram, quia voluntas diuina habet eum voluntate hominis generantis ordinem quendam secundum diuinam dispositionem. Sicut enim Deus ordinatis agentia inferiora ad introducendam formam in materiam dispositam non impeditam, ita disposuit se creaturarum animam intellectiuam quandocunque per hominem generantem fuerit materia disposita ad susceptionem talis formæ, voluntas autem hominis generantis ex positione illorum nullum ordinem habet cum voluntate animæ separatæ: ideo ad illorum positionem sequitur tale inconueniens, scilicet quòd vnio animæ & corporis sit casualis: non autem ad nostram positionem.

ADVERTE autem in responsionibus ad hoc quartum argumentum, quòd contra quasdam arguendo dicit illas stare non posse, quia illas sim pliciter ipse putabat impossibiles. Contra autem tertiam instando, illam non conuenientem videri ait, quia non est apud ipsum impossibile animas esse à Deo ante corpora creatas, licet illud pro inconuenienti habeat.

Quintò principaliter arguitur. Aut anima indiget sensibus, aut non, si indiget, vt manifeste videtur, tum quia qui caret vno sensu, non habet scientiam de sensibilibus illius sensus, tum quia non inueniretur in homine aliquis ordo sensitiuæ & intellectiuæ cognitionis, cuius contrarium experimur, cùm ex sensibus fiant memoriæ, ex memoriis fiant experimenta, ex quibus comprehenduntur vniuersalia principia scientiæ & artis. ergo non fuit instituta absque corporeis organis, quia sensibus non operantur absque corporeis organis. natura autem nulli deficit in necessariis ad propriam operationẽ explendam. Si autem non indiget sensibus, ergo antequam corpori vniretur, omnium scientiarum veritates per seipsam intelligebat. ergo dum corpori vnitur, cùm inueniatur ignorans, obliuionem præhabitæ scientiæ patitur, & consequenter addiscere non est aliud quàm reminisci. ergo vnio animæ & corporis præstat intelligentiæ animæ impedimentum. sed hæc omnia sunt inconuenientia, ergo, &c. Inconuenientia & incongruitas omnium istorum probatur. Et primo incongruentia vltimi consequentis, quia cùm natura nulli rei aliquid adiungat per quod sua operatio impediatur, non esset vnio animæ & corporis naturalis, & per consequens neque homo. Secundi consequentis absurditas probatur, quo ad primam quidem partem, quia anima vnitur corpori vt perueniat ad veritatis contemplationem, & per consequens per talem vnionem habitam scientiam non perdit, sed magis vnitur vt scientiam acquirat. Patet assumptum, quia hoc est finis hominis constituti per talem vnionem, cùm per omnes proprias ordinatas operationes & rectas nitatur ad contemplationem veritatis peruenire: nam actiones virtutum actiuarum sunt præparationes & dispositiones ad virtutes contemplatiuas. Quò ad secundam verò partem, quia interrogatus scilicet absolutè aliquis scientiarum ignarus de iis quæ ad scientias pertinent, non respondebit, nisi de vniuersalibus principiis ab omnibus naturaliter & eodem modo cognitis: interrogatus autem ordinatè respondebit veritatem de iis quæ sunt propinqua principiis habito respectu ad principia, & sic deinceps quousque veritatem primorum principiorum ad ea de quibus interrogatur, poterit apprehere. ergo signum est quòd per principia prima in ipso caufatur cognitio de nouo, non autem prius habitæ reminiscitur.

ADVERTE fundamentum huius rationis esse, quòd si is qui interrogatur (vt volebat Plato, non acquirit scientiam ex primis principiis, sed reducitur in memoriam eorum quæ prius fuerat oblitus, ita responderet veritatem de conclusionibus inordinatè interrogatus, sicut de primorum principiorum naturaliter cognitorum veritate respondet. Ita enim anima antequam vniretur corpori, habebat notitiam conclusionem, sicut principiorum primorum, secundum Platonis positionem. nunc autem videmus quòd de primis principiis naturaliter notis veritatem respondet, non autem de aliis, nisi ordinatè interrogatus secundum ordinem syllogisticum, & secundum quòd ipsa principia illis de quibus interrogatur applicare poterit. ergo signum est quòd non de omnibus naturalem cognitionem habet sicut de primis principiis, sed eam ex deductione ab illis in seipso causat, ipsum eo qui interrogat excitante: & sic nostrum addiscere non est solùm reminisci. Contra autem primum conceditur scilicet quòd anima antequam vniretur corpori, omnium scientiarum veritates per seipsam intelligebat, arguitur tripliciter, primò: Non est eadem scientia, id est, cognitio de conclusionibus apud omnes, sed solùm de primis principiis, ergo cognitio conclusionum non est naturalis, sed tantùm primorum principiorum, ergo scientia conclusionum non est in nobis nisi ex principiis acquisita. Probatur prima consequentia, quia quæ sunt naturalia, sunt eadem apud omnes. Secunda etiam probatur, quia quod non est naturale nobis, acquiritur per id quod est naturale, sicut artificialia per mantis instituimus.

Secundò, intellectus habet vnum naturale obiectum per se & naturaliter cognitum, quod est ens: ergo sola prima principia naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsam. Probatur antecedens quo ad primam partem quidem, quia vnius virtutis est vnum obiectum naturaliter. quò ad secundam verò partem, quia sub ente comprehenduntur omnia ab intellectu cognita. Consequentia autem probatur tum ratione, quia in cognitione quia intellectus cognoscit ens, & ea quæ sunt per se entis, inquantum huiusmodi fundatur primorum principiorum notitia, vt esse simul confirmare & negare, & huiusmodi tũ exemplo coloris per quẽ cognoscit visus omnia visibilia.

ADVERTENDVM quòd non pro eodem accipit Sanctus Thomas obiectum naturale intellectus, & obiectum proportionatum & connaturale ipsius, quia (vt ipse alibi dicit) non ens, sed quidditas rei materialis est tale obiectum intellectus. sed obiectum naturale vocat obiectum adæquatum in quod naturaliter intellectus inclinatur, vt patet ex ipsius explanatione, inquit enim quòd tale obiectum est id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita, sicut sub colore comprehẽduntur omnes colores qui sunt per se visibiles. constat autem quòd ista est ratio obiecti adæquati.

ADVERTENDVM secundò quòd pontentia habens aliquid pro obiecto adæquato, in illud obiectum duntaxat naturaliter fertur: in ea autem quæ sunt sub ipso contenta, secundum proprias earum rationes non fertur naturaliter, sed tantùm inquantum saluatur in ipsis ratio obiecti adæquati, & per ipsum obiectum adæquatum in illa fertur, sicut visus naturaliter fertur in colorem, non autem naturaliter fertur in albedinem inquantum albedo est, sed inquantum est color. propter hoc ex eo quòd intellectus naturaliter cognoscit ens tantùm tanquam suum obiectum adæquatum & naturale, & ea quæ sunt per se entis inquantum huiusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia: conclusionem autem cognoscuntur, scilicet solum ens naturaliter cognoscitur. conclusiones autem vt sunt tales non naturaliter cognoscuntur, sed per ipsa prima principia, quemadmodum visus per colorem naturaliter cognitum omnia visibilia tam communia quàm per accidens cognoscit.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Tertiò, ipsorum primorum cognitio ex sensibilibus in nobis causatur, ergo nec ipsorum cognitio affuit animæ ante corpus. ergo multo minus aliorum cognitio. Probatur antecedens, quia nisi aliquod totum sensu percepissemus, non possemus intelligere totum esse maius sua parte, sicut nec cæcus natus aliquid percipit de coloribus.

ATTENDENDVM quòd ea quæ hic dicuntur de principiis, scilicet quòd eorum cognitio causatur ex sensibilibus, non contradicunt superioribus, in quibus dictum est eorum cognitionem esse naturalem, quia vt in præcedentibus declaratum, habitus primorum principiorum non sic dicitur nobis naturalis esse quasi sit animæ congenitus, sed quia per argumentationem & deductionem ab ea non acquiritur, sed tantùm lumine naturali intellectus agentis, suppositis sensibus à quibus terminorum cognitionem accipimus. Vnde talia principia & sunt nobis naturaliter nota, & ex sensibilibus eorum notitiam accipimus.

Sexto principaliter arguitur, si omnes animæ præxistiterunt corporibus, necesse est vt eadem anima vicissitudine temporum diuersis corporibus vniatur, aliquam oporteret ponere infinitas animas in actu tam secundum ponentes generationem non æternam quidem, sed tamen posse durare naturaliter in infinitum, hoc autem est impossibile, ergo, &c. Probatur falsitas, tum quia oportet diuersitatem numeralem animarum (non enim specie distinguuntur, sicut nec homines) secundum ordinem ad diuersas materias sumere eo modo quo suprà est ostensum. differentia enim secundum numerum inest secundum principia materialia, & sic diuersa corpora necesse est quòd habeant diuersas animas sibi vnitas, tum quia anima vnitur corpori vt forma, formas autem oportet esse corporibus proportionatas, cùm se habeant adinuicem vt actus & potentia: tum quia etiam si ponatur non esse forma corporis, non potest negari quin sit motor. virtutem autem motoris oportet suo mobili esse proportionatam, & sic oportet secundum diuersitatem mobilium corporum ab anima, esse diuersitatem animarum. tum quia rediret naturaliter idem numero per generationem, siue ponatur secundum Platonem hominem esse animam corpore indutam, siue ponatur animam esse formam hominis, non autem hominem. illa enim sunt vnum numero, quorum forma est vna, cùm vnitas rei sequatur formam, sicut & esse, hoc autem est impossibile, quia ignis quæ generantur & corrumpuntur, non manet eadem substantia, sicut manet in iis quæ secùdum locum mouentur.

ADVERTENDVM circa hoc vltimum dictum quòd Sanct. Thomas vult assignare rationem, quare non potest redire idem numero per generationem, ex opposito eius quod in motu locali inuenitur. quia enim dum aliquod mobile mouetur cessat, manet substantia mobilis, potest vnum mouens idem mobile multotiens mouere, in generatione autem & corruptione non manet eadem substantia, vt eadè substantia prius corrumpatur, postmodum generetur, sicut vnum mobile nunc vno motu mouetur, nunc alio, sed per corruptionem desinit esse rei substantia: ideo idem numero quod prius corruptum est, non potest noua generatione produci. non potest ergo idem quod per corruptionem desiit esse, iterum per generationem produci, tàquam idem secundum substantiam sub vtraque mutatione maneat.

SED circa hanc rationem multipliciter dubitatur. Primò circa id quod dicitur, quoniam oporteret infinitas animas esse si non ponatur animarum transmigratio, etiam non posita generatione æterna à parte antè, sed tantùm à parte post. Hoc enim non videtur verum: nam posita mundi æternitate à parte antè, præcesserunt infinitæ generationes & infiniti homines: ideo necesse est præcessisse infinitas animas, & sic oportet dari infinitas animas in actu. sed posita generatione æterna à parte post, finita autem à parte antè, non sequitur hoc, quia omnes generationes à prima vsque ad hanc quę vltimo producta est (oportet enim semper esse aliquam generationem vltimam) sunt finitæ, & per consequens nuriquam sunt animæ actu infinitæ, licet possit numerus earum in infinitum augeri, sicut incipiens numerare ab vnitate, licet in infinitum procedere possit numerando, nunquam tamen totus numerus ab ipso acceptus erit infinitus.

Secundò dubitatur circa rationem qua ex proportione motoris ad mobile, probatur non posse vnam animam pluribus corporibus vniri. dicerent enim Platonici, quòd non inconuenit vnum motorem diuersis mobilibus successiuè vniri, sicut vnus homo diuersa potest successiuè mouere.

Tertiò circa vltimam rationem ad idem dubitatur, cum dicitur quòd illa sunt vnum numero, quorum est forma vna numero. Hoc enim non videtur sufficere, quia ad vnitatem numeralem naturæ materialis non sufficit vnitas formæ, sed requiritur etiam vnitas materiæ, cùm ad esse ipsius non sufficiat forma, sed etiam materia requiratur. Confirmatur etiam, quia Sanctus Thomas quol. vndecima quæstione sexta, & quarto sentent. distinct. 44. quæstione prima, articulo primo, quæstione prima tenet quòd ad vnitatem numeralem compositi requiritur vnitas materiæ & formæ idem videtur velle fu perius in hac ratione vbi dixit differentiam secundum numerũ esse secundum principia materialia, ergo, &c.

AD primum dubium dicitur quòd ponendo animas successiuè creari, vt nos ponimus, posita generatione infinita tantùm à parte post, nunquam sequitur esse animas actu infinitas, vt arguebatur: sed posito quòd omnes animæ simul fuerint creatæ, vt voluit Origines, contra quem arguit Sanctus Thomas necesse est dicere ipsas esse actu infinitas, quia oportet vt simul sint actu tot animæ ante corpora productæ, quod sunt generationes possibiles producti. naturaliter autem producibiles sunt infinitæ generationes successiuè posita generatione infinita à parte post: ideo necesse est vt præexistant animæ actu infinitæ, & sic procedit ratio Sancti Thomæ.

Ad secundum dicitur, quòd loquitur Sanctus Thomas de motore respectu sui mobilis proprii & adæquati. sic enim animam sortis dicimus mouere corpus Sortis tanquam mobile proprium & adæquatum, quia non potest dum corpus Sortis est indura (vt more Platonico loquamur) aliud corpus immediatè mouere, sed est ad illud mouendum determinata. Loquendo ergo de mobili hoc modo necesse est virtutem motoris esse suo mobili proportionatam, vt scilicet aliud mobile immediatè mouere non possit. Nam si aliud corpus posset immediatè mouere, iam corpus quod mouet, non esset mobile suum proprium adæquatum: propter quod dicunt Philosophi quòd vna intelligentia applicata vni orbi ad mouendum, non potest alium orbem mouere. Quòd autem dicitur, quoniam nos diuersa possumus successiuè mouere, non est ad propositum, quia nullum illorum mobilium est nobis proprium & & adæquatum mobile.

Ad tertium dupliciter respondeti potest. Primò, quòd licet ad vnitatem numeralem in rebus materialibus requiratur vnitas materiæ, tamen formæ vnitas est principalius quod requiritur, quia forma est illa quæ dat esse. propter hoc ergo dixit Sanctus Thomas illa esse vnum numero, quorum forma est vna numero: quia licet ex sola vnitate formæ non dicatur aliquid simpliciter & omnibus modis vnum numero, quomodo loquitur Sanctus Thomas in locis allegatis, dicitur tamen idem numero secundum quid, & quantum ad id quod est principale in tali vnitate: & sic sequitur, si eadem anima diuersis corporibus vniatur, quòd redibit idem numero quantum ad principalem causam talis vnitatis: quod est impossibile in iis quæ generantur & corrumpuntur. sicut enim per generationem non potest redire idem Sortes omnino, ita non potest redire quantum ad eandem numero formam. Secundò respondetur quòd per illam propositionem non excluditur materia ab vnitate numerali, sed includitur cum forma non habeat vnitatem numeralem nisi ex ordine ad materiam. sic enim si per generationem redit eadem numero forma, vt volunt Platonici: oportet quòd eandem materiam reuneat ordinem sicut ad principium suæ induiduationis, & sic redibit idem numero simpliciter. Ex alia parte sequitur quòd non redeat idem numero, quia ponitur formam ad eandem materiam non reuinere ordinem, sed succeßiuè diuersas materias informare. vnde ex hac positione sequuntur contradictoria, scilicet & quòd redit idem numero simpliciter, quod est impossibile: & quòd non redit idem numero simpliciter, & ideo ipsa est omnino impossibilis. Vltimò confirmatur conclusio principalis, quia huic veritati concordat sententia fidei catholicæ, vt patet ex Psalmist. dicente, Q ui finxit sigillatim corda eorum, & etiam ex libro de Ecclesiasticis dogmatibus, Animalis hominum dicimus, &c.

SED circa hoc quod vltimo dicitur, scilicet conclusionem in hoc capite probatam esse sententię fidei catholicæ cõcordem, dubium occurrit, quia cum Origines posuerit omnes animas humanas & Angelos esse vnius speciei, & simul cum Angelis creatas esse, vt ponit Sanctus Thomas prima quæstione septuagesimaquinta articulo septimo, & in quæstione de anima articulo septimo eodem modo pertinet ad fidem omnes animas simul creatas esse ante corpora, & Angelos ante corporalem creaturam esse creatos, sed inquit Sanctus Thomas prima quæstione sexagesimaprima, articulo tertio de Angelis quòd illud non est reputandum erroneum, præcipuè propter sententiam Gregorii Nazianzeni, ergo nec erronea est hæc positio Origenis de anima, huius ergo oppositum non est conforme sententiæ fidei catholicæ vt hic dicitur, tanquà videlicet oporteat secundum fidem ita tenere. Respondetur & dicitur primò, quòd vtique (vt hic dicitur) & animas & alias immateriales substantias non fuisse ante corpora productas, est sententiæ fidei catholicæ conforme, & est per Ecclesiam determinatum, vt patet in cap. firmiter credimus extrà de fium. trin. & fid. catholic. Nec hanc determinationem Ecclesiæ Sanct. Thom. cum illam decretalem ipse sit interpretatus, si eius opuscula quæ circunferuntur vera sunt. Dicitur secundò ex doctrina Sancti Thomæ prima parte quæst. 32. articulo quarto & 2. sentent. distinct. 12. quæst. 1. articulo secundo, quòd dupliciter aliquid pertinet ad fidem. Vno modo directè & per se, sicut ea quæ nobis sunt principaliter diuinitus tradita vt credenda, vt Deum esse trinum & vnum, & filium Dei esse incarnatum. Alio modo indirectè, & quasi per accidens, vt ea quæ in illis implicitè continentur, quæue ex illis deduci possunt, sicut ea quæ historialiter in sacra scriptura continentur, quam per fidem tenemus Spiritu Sancto dictante promulgatam esse. Similiter erroneum in fide dupliciter dici potest, scilicet directè & per se, vt contraria principalibus articulis fidei, & indirectè, sicut id ex quo sequitur aliquid contrarium fidei: sicut ex hoc quòd ponitur Samuelem non fuisse filium Helcanæ, sequitur diuinam scripturam esse falsam. Primo modo erroneum non potest aliquis tenere tanquam verum absque vitio hæresis, si adsit pertinacia: sed tenere pro vero quod est secundo modo erroneum, potest esse absque vitio hæresis antequam confideretur ex hoc sequi aliquid contrarium fidei: sed postquam manifestum est ex ipso aliquid contrarium fidei sequi, aut per Ecclesiam determinatum est oppositum secundum fidem esse tenendum, illud tanquam verum tenere, absque vitio hæresis non est. Dicitur ergo quòd animas non esse productas ante corpora neque Angelos, est consonum fidei sententiæ, nõ tanquam ad fidem directè pertinens, veluti aliquid principaliter nobis ad credendum traditum, sed indirectè tanquam traditum implicitè in veritate sacræ scripturæ. Et similiter oppositum est erroneum, non directè, tanquam videlicet contrarium iis quæ principaliter nobis credenda proponuntur, sed indirectè, scilicet tanquam id ad quod sequitur aliquid contrarium fidei secundum Ecclesiæ determinationem, puta quia ex ipso sequitur sacram scripturã esse falsam quæ dicit in principio creasse Deum cælum & terram, & per consequens nihil creasse ante cælum & terram, quia ergo hoc est erroneum indirectè, antequam oppositum determinaretur per Ecclesiam, aut manifestè appareret hoc ipsum esse indirectè erroneum, poterat absque vitio hæresis teneri illud tanquam verum: & sic Gregorius Nazienzenus illud tenens non erat hæreticus, quia nondum per Ecclesiam erat determinatum oppositum: qui autem illud nunc teneret pertinaciter, hæreticus censendus esset. Cùm ergo hic dicitur esse conforme sententiæ fidei, quòd non sint spirituales substantiæ ante corpora creatæ, hoc intelligitur de sententia fidei non ad fidem directè pertinente, sed de sententia per determinationem Ecclesiæ nobis tradita tanquam indirectè ad fidem pertinente. Quod verò dicitur in prima parte, quoniam contrarium non est reputandum erroneum, intelligitur de erroneo secundum se, & directè ad fidem pertinente. sensus est enim quòd illud non est directè & secundum se reputandum erroneum, sed tantùm per determinationem Ecclesiæ: & ideo Gregorius potuit illud ante talem determinationem absque fidei detrimento veluti verum tenere. constat autem quòd ista non opponuntur, aliquid ad sententiam fidei indirectè pertinere, & eius oppositum non esse erroneum directè, sed tantùm indirectè. Quòd autem ista responsio sit ad mentem Sanct. Thom. ostenditur ex quæstionibus de potentia quæst. 3. articulo nono. Ibi enim postquam recitauit opinionem dicentium animam filii ex parentis anima propagari, & opinionem dicentium omnes animas ante corpora productas esse. Item opiniones dicentium animas simul dum creantur, corporibus infundi, subiungit quòd istæ opiniones quamuis aliquo tempore sustinerentur, & quæ earum esset verior in dubium verteretur, vt patet ex August. 10. super Genesim ad literam, tamen primæ duæ postmodum iudicio Ecclesiæ sunt damnatæ, & rationabiliter: tertia verò approbata. Potest etiam responderi, quòd Ecclesia determinat Angelos simul cum creatura corporali esse creatos, tanquam quidem necessariò tenendum, vt est contra opinionem Origenis ponentis omnes substantias spirituales simul esse productas ante corporeã creaturam, sed ipsis diuersimodè peccantibus postea ad eorum dementa puniendа fuisse vniuersam creaturam corporalem productam, vt verò contra opinionem est aliorum doctorum tanquam probabiliorem tenendam.

Solu-

Vtrum positio Originis quòd animæ fuerint ante corpora creatæ, sit contra fidem.

Solutio rationum contra superiorem conclusionem. Cap. 84.

Ad primam rationem facta in principio præc. cap. ad idẽ.

RAtiones autem quibus probatur animas ab æterno fuisse, vel saltem corporibus præextitisse, facile est soluere.

Quòd enim primò dicitur animam habere virtutem vt sit semper, concedi oportet: sed sciendum quòd virtus & potentia rei non se extendit ad id quod fuit, sed ad id quod est vel erit: vnde & in prꝫteritis posibilitas locum non habet. non igitur ex hoc quòd anima habet virtutem vt sit semper, potest concludi quòd semper fuerit, sed quòd semper erit. Præterea ex virtute non sequitur id ad quod est virtus, nisi præsuppositа virtute. quãuis igita anima habeat virtutem vt sit semper, non tamen potest concludi quòd anima sit semper, nisi postquam hanc virtutem accepit. si autem sumatur quòd hãc virtutem ab æterno habuerit, erit petitum id quod

Ad secundã rationem.

oportebit probari scilicet quòd fuerit ab æterno. Quod verò obijcitur de æternitate veritatis quam intelligit anima, considerare oportet quòd intellectæ veritatis æternitas potest intelligi dupliciter. Vno modo quantum ad id quod intelligitur: Alio modo quantum ad id quo intelligitur. Et si quidem veritas intellecta sit æterna quantum ad id quod intelligitur, sequetur æternitas rei quæ intelligitur, non autem intelligentis. Si autem veritas intellecta sit æterna quantum ad id quo intelligitur, sequetur intelligentem animam esse ꝫternam: sic autem veritas intellecta non est æterna, sed primo modo. Ex præmisis enim patet species intelligibiles quibus anima nostra intelligit veritatem, de nouo nobis aduenire ex phantasmatibus per intellectum agentem: vnde non potest concludi quòd anima sit æterna, sed quòd veritates intellectæ fundentur in aliquo æterno. fundantur autẽ in ipsa prima veritate sicut in causa vniuersali contentiua omnis veritatis. ad hoc autem æternum comparatur anima non sicut subiectum ad formam, sed sicut res ad proprium finem. Nam verum est bonum intellectus, & finis ipsius: ex fine autem argumentum accipere possumus de rei duratione: sicut & de initio rei argumentari possumus per causam agentem. quod enim est ordinatum ad finem sempiternum, oportet esse capax perpetuæ durationis: vnde potest probari ex æternitate veritatis intelligibilis immortalitas animæ: non autem eius æternitas.

Præsenti lib. cap. 22. & infrà. Ad tertiã.

Quod verò non possit probari ex ꝫternitate agentis, patet ex his quæ suprà dicta sunt cùm de ꝫternitate creaturarum quęrererur. Quod etiam tertiò obijcitur de perfectione vniuersi necessitatem non habet. vniuersi enim perfectio attenditur quantum ad species, nõ quantum ad indiuiduа: cùm continuè vniuersa plurima indiuidua addantur præxistentium specierum. animæ autem humanæ non sunt diuersæ secundum speciem, sed solùm numero vt probatum est. Vnde non repugnat perfectioni vniuersi, si animæ de nouo creentur.

Ad quartã.

Ex quo etiam patet solutio ad id quod quartò obijcitur. Similiter enim dicitur Gen. primo, quòd Deus consummauit opera sua, & quòd requieuit ab omni opere quod patrarat. Sicut ergo consummatio siue perfectio creaturarum secundum species consideratur, & non secundum indiuiduа: ita quies Dei est intelligenda secundum cessationem à nouis speciebus condendis, non autem à nouis indiuiduis, quorum similia secundum speciem præcesserunt. & sic cùm omnes animæ humanæ sint vnius speciei, sicut & omnes homines: nõ repugnat prædictæ quieti si Deus quotidie nouas animas creat. Sciendum autem est quod ab Aristot. non inuenitur dictum quòd intellectus humanus sit æternus: quod tamen dicere consueuit in his quæ secundum suam opinionem semper fuerunt. dicit autem ipsum esse perpetuum: quod quidé potest dici de his quæ semper erunt, etiam si non semper fuerunt. vnde & in 11. Metaph. cum animam intellectiuam à conditione aliarum formarum accipiet, (non dixit quòd hæc forma fuerit ante materiam) quod tamen Plato de Ideis dicebat. & sic videbatur conueniens materiæ in qua loquebatur, vt aliquid tale de anima diceret; sed dixit quòd manet post corpus.

Super cap. 84.

PRobata conclusione, & Origenis Platonisque falsa opinione improbata, soluenda sunt argumenta quę pro opinione Platonis & Origenis sunt adducta. Ad primam namque respondetur concesso quòd anima habeat virtutem vt sit semper, & dicitur primò, quòd ex eo quòd anima habet virtutem vt sit semper, concludi nõ potest quòd semper fuerit, sed quòd semper erit, quia virtus & potentia rei non se extendit ad id quod fuit videlicet tanquam potens illud facere, sed ad id quod est vel erit. Dicitur secundò, quòd ex illa virtute essendi semper, non potest concludi quòd anima sit semper, nisi ponatur quòd anima hanc virtutem habuerit ab æterno, quia id ad quod est virtus, non sequitur nisi præsuppositа virtute.

ADVERTE quòd ex ista responsione negatur illa propositio, de eo quod habet virtutem vt sit semper, nunquam est verum dicere quòd non est. non est enim vera nisi de eo quod talem virtutem habet ab æterno. probatio etiam nulla est, quia verum quidem est quòd quantũ se extendit virtus essendi, tantũ durat esse rei, sed tamen virtus essendi non se extendit nisi ad id quod futurum est postquam talis virtus est in re. ideo non sequitur quòd res duraverit ab æterno, sed quòd semper durabit.

Quod habet virtutẽ vt sit semper in futurũ nõ oportet esse ęternum.

SED contra hanc responsionem argui posset ex verbis Commentat. primo cæli com. 36. vult enim ibi omne quod habet potẽtiam vt sit tempore infinito, siue ante infinito tempore ponatur esse, & postmodum corrumpi, siue ponatur incipere esse, & postea semper durare, habere potentiam infinitam. Ex hac enim propositione arguitur sic, si substantia quæ habet virtutem vt sit semper in futurum, non fuit ab æterno, sequitur quòd ista virtute alia virtus maior esse possit, illa scilicet qua aliquid est & ab æterno, & semper in futurum. sed hoc est impossibile, quia talis virtus est infinita, infinito autem non datur maius. ergo quod habet virtutem vt sit semper in futurum, est ab æterno, & sic nunquam est verum dicere quod non est: cuius contrarium dictum est in responsione. Respondetur & dicitur primo, quòd virtus existens in re ad durandum infinito tempore, non est infinita intẽsiuè, sed extensiuè tantùm, qui ipsa non est causa effectiua esse rei, sed tantùm formalis. ad talem enim virtutẽ per se consequitur, sicut ad dualitatẽ consequitur par, vnde sicut sequitur infinitas intensiua dualitatis ex eo quòd semper est par, ita non arguitur infinitas virtutis essendi existentis in re ex eo quòd per ipsam aliquid infinito tempore durare possit, sed tantùm infinitas extensiua & durationis, vnde de eius infinitate loquendum est sicut de infinita duratione. Dicitur secundò, quòd non est inconueniens vnum infinitum secundum durationẽ esse maius alio infinito, quando illud non est simpliciter, & ex omni parte infinitum. tempus enim post istud instans futurum secundum Arist. est infinitum, tanquam carens fine. & tamen tempus totum, quod scilicet est infinitum tam à parte antè quàm à parte post, est ipso maius, quia non est infinitum nisi tantùm à parte post sicut etiam virtus essendi tempore infinito à parte post, est infinita non simpliciter, sed tantùm secundum quid: ideo potest ipsa esse alia maior virtus. vnde ex illa propositione Comment. non potest excludi vt id quod semper erit, semper etiam fuerit, & si vellet Com. illam propositionem accipere ad hunc sensum, quòd omne habens virtutem essendi tempore futuro infinito, habet potentiam infinitam, id est per quam est tempore infinito præterito, non esset à catholico eius authoritas in hac parte recipienda. Si autem sensus eius sit, quòd omne habens potentiam vt sit semper tempore futuro, habet potentiam infinitam, id est, habet etiam potentiam vt potuerit durare tempore simpliciter infinito, conceditur, quia si fuisset ab æterno produ ctum, duraret tempore simpliciter infinito: non autẽ ex hoc sequitur quòd fuerit ab æterno, propter hoc inquit Sanct. Thom. in hac responsione, quòd quantùs anima habeat virtutem vt sit semper, non tamẽ potest excludi quòd sit semper nisi postquam hanc virtutem accepit, & quòd si sumatur quòd hãc virtutem habuerit ab æterno, erit petitio principii. Ad secundam rationem respondetur & dicitur primò, quòd ex æternitate veritatis intellectæ quãtum ad id quod intelligitur, non arguitur æternitas intelligentis, sed bene ex æternitate eius quantum ad id quo intelligitur: sed tunc dicitur quòd nulla veritas quantum ad id quo anima intelligit, est hoc modo æterna, licet sit æterna primo modo, quia species quibus anima nostra veritatem intelligit, vt suprà ostensum est, aduenunt scilicet de nouo: ideo negatur consequentia. Dicitur secundò, quòd ex hoc quòd huiusmodi veritates intellectæ sunt æternæ, bene sequitur quòd fundentur in aliquo æterno. fundantur enim in ipsa prima veritate sicut in causa vniuersali contentiua totius veritatis, ad quam intellectus noster non se habet subiectiuè, sed sicut ad proprium finem, quia verum est bonum intellectus, & finis ipsius. Dicitur tertiò, quòd licet ex æternitate veritatis intellectæ non possit probari æternitas animæ, potest tamen probari eius immortalitas, quia sicut de initio rei possumus argumentari per causam agentem, ita ex fine argumentum sumere possumus de rei duratione. quod enim est ordinatum ad finem sempiternum, oportet esse capax perpetuæ durationis, ex æternitate verò agentis non potest eius æternitas probari, vt ex superioribus in hoc secundo patet.

Ad quartã.

CIRCA hanc propositionem, veritates intellectæ fundantur in ipsa prima veritate, sciendum quòd istud potest habere triplicem sensum. Primus est quòd fundentur in ipsa secundum aliquod esse naturæ, sicut dicimus accidens fundari in substantia: & sic non accipitur hoc, quia veritas enunciationis si formaliter sumatur, non habet esse reale, sed tantùm esse cognitum, quod est esse rationis. Secundus est, quòd fundetur in ipsa sicut cognitum in cognoscente, quasi istæ veritates sint æternæ, quia à Deo æternaliter cognoscuntur. Et hic etiam sensus non est hic intentus, licet veritatem contineat. Verũ etiam dem est quòd eas Deus æternaliter cognoscit, non tamen propter hoc dicuntur propriè fundari in veritate diuina vt veritas est, quia secundum hunc sensum fundari veritatem in aliquo, est esse in ipso per modum obiecti cogniti: sum fundari veritatem in aliquo, est esse in ipso per modum obiecti cogniti: veritas autem prima vt sic, non habet rationem cognoscentis, sed magis rationem cogniti, cùm verum sit obiectum intellectus. Tertius sensus est, quòd fundetur in ipsa sicut in illo per respectũ & proportionem, ad quod dicitur proportio vera, quod est fundari sicut in sua mẽsura, eo modo quo dicimus veritatem intellectus nostri fundari in esse rei, quia videlicet tunc intellectus est verus, quando intelligit ita esse sicut in re. Et hic sensus est hic intentus. omnis enim veritas propositionis mensuratur à veritate existente in intellectu divino,

Veritates intellectæ in prima veritate fundantur.

Universidad de Deusto
Biblioteca

uino, quia intantum aliqua propositio aut aliqua res est vera, inquantum conformatur Ideis quæ sunt in mente diuina in quibus diuina veritas consistit. omnis enim veritas est aliquo modo necessaria: aut enim non absolutè necessaria, vt hominem esse animal, aut est necessaria pro aliquo determinato tempore, sicut sortem sedere est necessarium pro illo tempore pro quo sedet, & sic omnis veritas est æterna, quia habet fundamentum in æterna veritate diuina, sicut enim Idea diuina repræsentat æternaliter hominem cum animalitate pro omni temporis differentia, ita æternaliter repræsentat sortem cum sua sessione in tali tempore. Ideo ista est æternaliter vera, homo est animal, & similiter ista, sortes sedet, referendo ad tempus in quo sedet. posito enim quòd heri tantùm Sortes sederit, hodie verum est sortem sedere, si ly sedere referat tempus non præsens iis qui hodie sunt, sed tempus mensurans sessionem Sortis quod tempus est illis præteritum. Sed de his satis dictum est in primo, vbi locuti fumus de cognitione diuina respectu contingentium. Hunc sensum tertium innuit Sanctus Thomas cùm dicit quòd fundantur in prima veritate sicut in causa vniuersali contentiua omnis veritatis. Est enim veritas prima causa exemplaris omnium veritatum complexarum, & ipsarum mensura: veritatum autem quæ sunt in rebus, est etiam causa productiua, quia veritas rei non est aliud quàm esse ipsarum: omne autem esse rerum creaturum est à Deo productum.

CIRCA id quod dicitur, quoniam ad illud æternum in quo fundatur veritas intellecta, non comparatur anima sicut subiectum ad formam, aduertendum quòd ex hoc vult Sanctus Thomas assignare differentiam, quare ex incorruptibilitate intelligibilis arguitur immortalitas animæ, non autem eius æternitas ex æternitate intelligibilis arguitur. Intelligibile enim materiale in istis inferioribus existens non est incorruptibile nisi secundum formam intelligibilem quam habet in intellectu, ad quam anima comparatur sicut subiectum ad suam perfectionem: & ideo quia perfectibile oportet suæ perfectioni proportionari, oportet (vt superius arguebatur) si ipsa forma est incorruptibilis, & animam incorruptibilem esse, intelligibile autē non habet esse æternum secundum suam speciem quam habet in intellectu, imò illud æternum super quod fundatur veritas æterna intelligibilium, non est in intellectu tanquam eius forma, ideo ex æternitate intelligibilis non potest argui intellectus æternitas. Ad tertiam rationem quæ est pro opinione Origenis, respondetur, negando consequentiam, quia perfectio vniuersi attenditur quantum ad species, non autem quantum ad individua, cùm continuè plurima individua addantur vniuerso, animæ autem humanæ solùm numero sunt distinctæ. Ex quo patet etiam ad quartam rationem. Dicitur enim quòd sicut consummatio creaturarum quantum ad species consideratur, ita quies Dei intelligenda est secundum cessationem à nouis speciebus cōdendis, non autem à nouis individuis, quorum similia secundum speciem præcesserunt.

Quomodo anima intellectiua quātum ad individua ad vniuersi perfectionem pertineat.

AD euidentiam huius responsionis aduertendum ex doctrina S. Thomæ secundo sen. dist. 17. q. 2. ar. 2. ad 5extum, quòd perfectio vniuersi est duplex scilicet essentialis, & accidentalis. Cùm ergo hic dicitur quòd perfectio vniuersi attenditur quantum ad species, non autem quantum ad individua, intelligitur quantum ad perfectionem essentialem, non autem quantum ad perfectionem accidentalem. Nam individua pertinent ad perfectionem accidentalem vniuersi: quod autem caret perfectione accidentali, non dicitur imperfectum nisi secundum quid, sicut homo carens episcopatu non dicitur imperfectus homo. Sciendum secundò, quòd hæc responsio quantum ad hoc quòd animæ quæ de nouo creantur, præcesserunt secundum speciem, procedit secundum opinionem illorum qui dixerunt omnia producta fuisse secundum speciem in operibus sex dierum, sic enim cum in illis sex diebus fuerit productus homo, præcesserunt animabus quæ continuè creantur, primorum parentum animæ. secundum autem mentem Augustini qui posuit in prima rerum productione non fuisse productas plantas & animalia in actu, dicendum est, quòd animæ præcesserunt in illa creatione non quidem in simili secundum speciem, sed vt dicitur prima quæstione 90. articulo quarto, & in secundo sen. vbi supra in simili secundum genus, prout anima conuenit cum Angelis in natura intellectuali, qui fuerunt in prima institutione creati.

SED occurrit dubium. Nam ea quæ sunt perpetua secundum speciem & secundum individuum: pertinent ad essentialem perfectionem vniuersi, vt dicitur de veri. q. 5. art. 3. sed anima est perpetua secundum speciem & secundum individuum, ergo etiam secundū individuum est de essentiali perfectione vniuersi, cuius oppositum hic dicitur. Respondetur ex doctrina S. Thomæ potentia quæst. 3. artic. 10. quartum, quòd duplex est perfectio vniuersi scilicet prima, & vltima. Anima quantum ad individua est de perfectione vltima vniuersi, quia vt ibi dicitur, tota corporum transmutatio ordinatur quodammodo ad animarum multiplicationem ad quam requiritur corporum multiplicatio: non autem est de prima perfectione. Hic ergo loquitur Sanct. Thom. de quitur de perfectione essentiali indistincte, siue prima inquam sit, siue secunda, vnde nulla est contradictio.

Vltimò, quia dixerat Sanct. Thom. in capite præcedenti verba Aristotelis sonare animam esse æternam, quia dixit intellectū perpetuum esse, ne quis existimaret illam esse Aristot. mentem, hoc remotiet dicens quòd nunquam Aristo. dixit intellectum humanū esse æternū, sed bene dixit ipsum esse perpetuum: quod de iis quæ semper erunt, licet non semper fuerint, dici potest. Patet autem ipsius non fuisse mentem quòd sit æternus, quia 12. Metaph. conueniens fuisset de hoc aliquid dicere, cùm ibi exciperet animam intellectiuam à conditione aliarum formarum, & tamen non dixit ipsam esse ante materiam, quod tamē Plato de Ideis dicebat, sed tantùm quòd manet post corpus.

Quòd anima non est de substantia Dei. Cap. 85.

†Idem p.p. q.90.ar.1.

EX his etiam patet animam nō esse de substantia Dei. Ostensum est enim suprà diuinam substantiam esse æternam, nec aliquid eius de nouo incipere: animæ autem humanę non fuerunt ante corpora, vt ostensum est. non igitur anima potest esse de substantia diuina.

2 Amplius, ostensum est suprà quòd Deus nullius rei forma esse potest, anima autem humana est forma corporis, vt ostensum est, non igitur est de substātia diuina.

3 Præterea, omne illud ex quo fit aliquid, est in potentia ad id quod fit ex eo. substantia autem Dei non est in potentia ad aliquid, cùm sit purus actus, vt suprà ostensum est. Impossibile est igitur quòd ex substantia Dei fiat anima, vel quodcunque aliud.

4 Adhuc, illud ex quo fit aliud, aliquo modo mutatur. Deus autem est omnino immobilis, vt suprà probatum est. Impossibile est igitur quòd ex eo aliquid fieri possit.

5 Amplius, in anima manifestè apparet variatio secūdum scientiam, & virtutem, & eorum oppositā: Deus autem est omnino inuariabilis, & per se, & per accidēs. non igitur anima potest esse de diuina substantia.

6 Item, suprà ostensum est quòd Deus est actus purus, in quo nulla potentialitas inuenitur: in anima autem humana inuenitur & potentia & actus: est enim in ea intellectus possibilis, qui est potentia ad omnia intelligibilia: & intellectus agens, vt ex supradictis patet. non est igitur anima humana de natura diuina.

7 Item, quum substantia diuina sit omnino impartibilis, non potest aliquid substantiæ eius esse anima, nisi sit tota substantia eius. substantiam autem diuinam est impossibile esse nisi vnam, vt suprà ostensum est. sequitur igitur, quòd omnium hominum sit tantùm anima vna quātum ad intellectum. & hoc suprà improbatum est. non est igitur anima de substantia diuina. Videtur autem hæc opinio ex triplici fonte processisse. Quidam enim posuerunt nullam substātiam incorpoream esse: vnde nobilissimum corporum Deum esse dicebāt, siue hoc esset aër, siue ignis, siue quodcūque aliud principium ponebant: & de natura huiusmodi corporis animam esse dicebant. nam omnes id quod ponebant principium, animæ attribuebant, vt patet per Aristotelem in primo de anima: & sic sequebatur animam esse de substantia diuina. Et ex hac radice pullulauit positio Manichæi, qui existimauit Deum esse quandam lucem corpoream per infinita spatia distensam: cuius quandam particulam humanam animam esse dicebat. Hæc autem positio suprà improbata est per hoc quòd ostensum est Deum non esse corpus: & per hoc quod ostensum est animam humanā corpus non esse, nec aliquam intellectualem substantiam. Quidam verò posuerunt intellectum omnium hominum esse vnum, vel agētem tantùm, vel agentem & possibilem simul: sicut suprà dictum est. & quia quamlibet substantiam separatam antiqui Deum esse dicebant, sequebatur animā nostram, id est, intellectum quo intelligimus, esse diuinæ naturę: vnde & à quibusdam nostri temporis Christianæ fidei professoribus ponentibus intellectum agentem separatum, dictum est expressè quòd intellectus agens sit Deus. Hæc autem positio de vnitate intellectus nostri suprà improbata est. Potuit autem ex ipsa similitudine animæ nostræ ad Deum hīc opinio nasci. Intelligere enim (quod maximè æstimatur proprium Dei) nulli substantiæ in mundo inferiori conuenire inuenitur nisi homini, propter animam: vnde videri potuit animam ad naturam diuinam pertinere: & præsertim apud homines, in quorum opinionibus erat firmatū quòd anima hominis esset immortalis. Adhuc etiam coadiuuare videtur quòd Genes. primo postquam dictum est, Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram, subditur: Formauit Deus hominem de limo terræ, & inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ. Ex quo quidam accipere voluerunt quòd anima sit de natura diuina. qui enim in faciem alterius spirat, idem numero quod in ipso erat, in alium emittit: & sic videtur scriptura innuere quòd aliquid diuinum à Deo in hominem ad ipsum viuificandum immissum sit. Sed similitudo prædicta non ostendit animam hominis esse aliquid substantiæ diuinæ: quum intelligendo defectum multipliciter patiatur: quod de Deo dici non potest. Vnde hæc similitudo magis est indicatiua cuiusdam imperfectę imaginis, quàm alicuius substantialitatis: quod etiam scriptura innuit cùm dicit ad imaginem Dei hominem

Prima ratio opi. per rationes præce. improbatæ.

Improbatio.

2. ratio.

Improbatio. 3. ratio.

Confirmatio.

Improbatio.

minem factum: vnde & inspiratio prædicta processum vitæ à Deo in hominem secundum quandam similitudinem demonstrat, non secundum vnitatem substantiæ: propter quod & in faciem spiritus vitæ dicitur inspiratus: quia cùm in hac parte corporis sint plurium sensuum organa sita, in ipsa facie euidentius vita monstratur. Sic igitur Deus inspirasse in faciem hominis spiraculum vitæ dicitur, quia spiritum vitæ homini dedit, non eum ex sua substantia decidendo. nam & qui corporaliter insufflat in faciem alicuius (vnde videtur sumpta esse metaphora) aërem in faciem eius impellit, non autem aliquam suæ substantiæ partem in ipsum emittit.

Super cap. 85.

EX prædeterminata veritate excludit Sanct. Thomas errorem illorum qui animam de substantia diuina esse dicebant. Circa hoc autem duo facit. Primò probat propositum. Secundò, vnde habuit ille error originem ostendit. Primò itaque arguitur sic. Animæ humanæ non fuerunt ante corpora, vt est ostensum. ergo non est anima de substantia diuina. Patet consequentia, quia substantia diuina est æterna, vt superius est probatum.

ADVERTE quòd dupliciter potest intelligi animam esse de substantia diuina. Vno modo vt sit de illa substantia numero quæ est Deus, tāquam ex materia sicut de vna parte lutī figulus aliquod fictile facit. Alio modo, quia est de eadem specie cuius est Deus, eo modo quo dicimus Sortem & Platonem esse de eadem specie. Vtro istorum modorum intelligatur, necesse est vt animæ ante corpora fuerint, quia de ratione naturæ diuinæ, siue per modum singularis, siue per modum speciei accipiatur, est vt sit æterna. Secundò, anima est forma, ergo, &c. Patet consequentia, quia Deus nullius rei potest esse forma. Tertiò, substantia Dei non est in potentia ad aliquid. ergo, &c. Patet consequentia, quia omne ex quo aliquid fit, est in potentia ad illud. Quartò, Deus est omnino immobilis. ergo, &c. Patet consequentia, quia id ex quo aliquid fit, aliquo modo mutatur. Quintò, anima variatur secundum scientiam & virtutem, & eorum opposita, ergo non est de substantia diuina, quæ est omnino inuariabilis. Sextò, in anima est potentia & actus, scilicet intellectus possibilis, & intellectus agens. ergo, &c. Patet consequentia, quia Deus est actus purus, in quo nulla est potentialitas. Septimò, Deus est omnino impartibilis, ergo anima non potest esse aliquid eius, nisi sit tota eius substantia. hoc autem est impossibile, quia tunc esset vna anima omnium hominum, cum substantia diuina non possit esse nisi vna. Quantum ad secundum potuit triplex fundamentum vnde prædictus error originem habuit. Primum est, quia omnes id quod ponebant rerum principium, animæ attribuebant, vt patet primo de anima. Quidam autē nullā substantiam incorpoream esse ponentes, nobilissimum corporum, siue esset aer, siue ignis, siue quodcūque aliud principium ponerent, dicebant esse Deum: ex qua radice & Manichæi error pullulauit, qui Deum quandam lucem esse existimauit per infinita spatia distensam, cuius quandam particulam animam esse dicebat. sed hoc fundamentum superius est improbatū quantum ad id quod ponitur Deum & animam esse corpus. Secundum fundamentum est, quia aliqui posuerunt vnum esse omnium hominum intellectum, antiqui autem quamlibet substantiam separatā esse Deum dicebant. Vnde sequebatur intellectū nostrum siue humanam animam diuinæ naturæ esse. sed & hoc superius est improbatū. Tertium est, quia intelligere (quod maximè proprium Dei existimatur) nulli substantiæ in inferiori mundo conuenire videtur nisi homini per animam, quæ etiam ponitur immortalis. Huic fauere videtur quod dicitur Geneseos primo, vbi postquam dictum est: Faciamus hominē ad imaginem & similitudinem nostram, subditur. Formauit Deus hominem de limo terræ, & spirauit in faciem eius spiraculum vitæ. Sed ad hoc dicitur primò quòd similitudo illa quantum ad intelligendum, non ostendit animam esse naturæ diuinæ, cùm in intelligendo multiplicem defectū patiatur. Dicitur secundò, quòd inspiratio prædicta processum vitæ à Deo in hominem secundum quandam similitudinem demonstrat, non autem secundum vnitatem substātiæ. Quod patet, quia & qui corporaliter in faciem alicuius insufflat (vnde videtur sumpta metaphora) aerem in faciem eius impellit, non autem aliquam suæ substantiæ partem in ipsum emittit. Circa hanc conclusionem nihil occurrit quod difficultatem faciat, vtpote quæ ab omni veritate sit aliena. Eam autem pertractat Sanctus Thomas etiam prima quæstione 90. articulo primo, & secundo sententiarum, distinctione 17. articulo primo.

Quòd anima humana non traducatur cum semine. Cap. 86.

Idem p.p. q.118.art.7.

EX præmissis autem ostendi potest quòd anima humana non traducitur cum semine quasi per coitum seminata. Quorumcunque enim principiorum operationes non possunt esse sine corpore, nec eorum initium sine corpore esse potest. sic enim res habet esse, sicut & operatur: cùm vnumquodque operetur inquantum est ens. econtrario verò quorum principiorum operationes sine corpore sunt, generatio eorum non est per generationem corporis. operatio enim animæ nutritiuæ & sensitiuæ non potest esse sine corpore, vt ex præmissis patet. Operatio autem animæ intellectiuæ non fit per organum corporeum, vt suprà habitum est. Igitur anima nutritiua & sensitiua per generationem corporis generantur: non autem anima intellectiua, sed traductio seminis ad corporis generationem ordinatur. Igitur anima nutritiua & sensitiua esse incipiunt per seminis traductionem: non autem intellectiua.

2 Adhuc, si anima humana per traductionem seminis esse inciperet: hoc non posset esse nisi dupliciter. Vno modo vt intelligeretur esse in semine actu, quasi per accidens diuisa ab anima generantis: sicut semen diuiditur à corpore: vt videmus in animalibus anulosis, quæ decisa viuunt, in quibus est anima vna in actu, & multæ in potentia: diuiso autem corpore animalis prædicti in qualibet parte viuente incipit anima esse actu. Alio modo vt intelligatur in semine esse virtus productiua animæ intellectiuæ: vt sic anima intellectiua ponatur in semine virtute, sed non actu. Primum autem horum est impossibile duplici ratione. Primò, quia quum anima intellectiua sit perfectissima animarum, & maximæ virtutis: eius proprium perfectibile est corpus habens magnam diuersitatem in organis per quæ possunt multiplices eius operationes expleri: vnde non potest esse quòd fiat actu in semine deciso: quia nec etiam animæ brutorum perfectorum per decisionem multiplicātur, prout contingit in animalibus anulosis.

Secundò, quia cū intellectus qui est propria & principalis virtus animæ intellectiuæ, non sit alicuius partis corporis actus: non potest diuidi per accidens secundum corporis diuisionem: vnde nec anima intellectiua.

Secundum etiam est impossibile. virtus enim actiua quę est in semine, agit ad generationem animalis transmutando corpus. Non enim aliter agere potest virtus quę est in materia: sed omnis forma quę incipit esse per transmutationem materiæ: habet esse à materia dependens. transmutatio enim materiæ reducit eam de potentia in actum: & sic determinatur ad esse actu materiæ, quod est per vnionem formæ: vnde si per hoc etiam incipiat esse formæ, simpliciter esse formæ non erit, nisi in hoc quod est vniri materiæ: & sic erit secundum esse à materia dependens. si igitur anima humana producatur in esse per virtutem actiuam quæ est in semine, sequitur quòd esse suum sit dependens à materia, sicut esse aliarum formarum materialium: cuius contrariū suprà ostensum est.† Nullo igitur modo anima intellectiua producitur in esse per seminis traductionem. †cap.79.

3 Amplius, omnis forma quæ educitur in esse per materiæ transmutationem, est forma educta de potentia materiæ. hoc enim est materiā transmutari, de potentia in actum educi: anima autē intellectiua non potest educi de potentia materiæ. Iam enim suprà ostensum est,† quòd ipsa anima intellectiua excedit totum posse materiæ: quum habeat aliquam operationem absque materia, vt suprà ostensum est. † non igitur anima intellectiua in esse educitur per transmutationem materiæ; & sic neque per actionem virtutis quæ est in semine. †cap.81. †cap.51.

4 Præterea, nulla virtus actiua agit vltra suum genus: sed anima intellectiua excedit totū genus corporeum, quum habeat operationem super omnia corpora eleuatam, quę est intelligere: nulla igitur virtus corporea potest producere animam intellectiuam. sed omnis actio virtutis quæ est in semine, est per aliquam corpoream virtutem. agit enim virtus formatiua mediante triplici calore, scilicet ignis, cæli, & calore animæ: non igitur potest produci in esse anima intellectiua per virtutem quæ est in semine.

5 Præterea, ridiculum est dicere aliquam intellectualem substantiam vel per diuisionem corporis diuidi, vel etiam ab aliqua virtute corporea produci: sed anima humana est quædā intellectualis substantia, vt suprà ostensum est. † non igitur potest dici quòd diuidatur per diuisionem seminis, neque quòd producatur in esse à virtute actiua quæ est in semine: & sic nullo modo per seminis traductionem anima humana incipit esse. †cap.55.

6 Præterea, si generatio alicuius est causa quòd aliquid sit corruptio eius: erit causa quòd illud esse desinat: corruptio autē corporis non est causa quòd anima humana esse desinat, quum sit immortalis, vt suprà ostensum est. † neq; igitur generatio corporis est causa quòd †cap.79.

Universidad de Deusto
Biblioteca

anima incipiat esse, sed traductio seminis est causa propria generationis corporis: non est igitur traductio seminis causa generationis animæ in esse. Per hoc autem excluditur error Apollinaris & sequacium eius, qui dixerunt animas ab animalibus generari, sicut à corporibus corpora.

Exclusio erroris.

Super cap. 86.

POstquam determinauit Sanct. Tho. de animæ duratione; incipit nunc de eius productione determinare. Circa hoc autem tria principaliter facit. Primò enim ostendit quòd non traducitur cum semine. Secundò, quòd per creationem producitur. Tertiò, adducit rationes ad oppositum, & soluit. Quantum ad primum sciendum ex doctrina San. Tho. secundo sen. dist. 18. quòd traductio duo importat scilicet originem, & decisionem. Ad hoc enim vt aliquid ab altero traduci dicatur, requiritur quòd ab eo originetur per decisionem & sepa rationem alicuius subst antiæ, propter quod si lignum in plures partes diuatur, non dicitur vna pars ab altera traduci, quia licet ibi sit decisio, non est tamen origo vnius ab alia. Similiter ignis genitus non dicitur ab igne generante proprie traduci, quia licet ab ipso originem habeat, non tamen est per sepa rationem alicuius subst antiæ ab ipso igne generante. Sed in generatione animalium proprie traductio dicitur vbi vnum ab altero per seminis decisionem originatur. Animam ergo traduci cum semine, est ipsam ab homine generante per seminis decisionem produci. Et hunc sensum innuit Sanct. Tho. in principio capituli vbi ait, quòd anima humana non traducitur cum semine quasi per coitum seminata. Probatur autem primò sic. Operatio animæ intellectiuæ non fit per organum corporeum, sed bene operatio nutritiuæ, & sensitiuæ, ergo ista non incipit esse per seminis traductionem, sed bene illæ. Probatur consequentia, quia quorum principiorum operationes sine corpore sunt, gene ratio eorum non est per generationem corporis. quorum autem operationes sine corpore esse non possunt, nec eorum initium sine corpore esse potest, id est, eorum esse incipit & generatur per corporis generationem, quia res sic ha bet esse sicut operatur, traductio autem seminis ad corporis generationem ordinatur.

Quid sit traductio.

A D etidentiam huius rationis considerandum quòd forma quę nullam operationē habet absque corporeo organo, non est forma subsistens, sed tantùm forma quia aliquid est: & quia vnicuique ita conuenit fieri sicut sibi conuenit esse, ideo talis forma cùm nō habeat esse per se subsistens, nec euam per se produci potest, ita quòd fit id quod producitur, sed tantùm est id quo com positum producitur: propter hoc non alia productione producitur, quàm ea qua producitur corpus & compositum. forma autem quæ habet ad operatio nem absque corporeo organo est per se subsistens: ideo propria operatione producitur, non autem ea qua corpus generatur, & hoc est fundamentū illius propositionis assumptæ ad probationem consequentiæ, quòd fundamentum tenigit Sanct. Tho. In probatione illius propositionis, assignans pro illius causa, quia res sic operatur sicut habet esse. si enim non per se operatur, non habet esse per se subsistens, si autem per se operatur, habet esse per se subsistens.

Secundò, si per traductionem seminis esse incipit, aut hoc est quia in semine in actu quasi per accidens diuisa ab anima generantis, sicut semen diuiditur à corpore, vt in animalibus anulosis videmus quæ decisa viuunt: aut quia in semine est virtus ipsius productiua. Non primum, tum quia anima intellectiua est perfectissima formarum, & maximæ virtutis, & requirit tanquā proprium perfectibile corpus magnam habens partium diuersitatem, & per consequens non potest esse actu in semine deciso, sicut nec animæ brutorum per fectorum per decisionem multiplicantur. tum quia intellectus non est actus alicuius corporis vt possit per accidens diuidi ad corporis diuisionem. Non etiam secundum, propter tria. Primò, qua sequeretur animam habere suum esse dependens à corpore, sed huius contrarium ostensum est supra. ergo, &c. Probatur sequela, quia virtus actiua quæ est in semine, agit ad generationem animalis transmutando corpus. omnis autē forma quæ incipit esse per transmutationem materiæ, habet esse à materia dependens, cùm transmutatio materiæ terminetur ad esse actu materiæ quod est per vnionem formæ: & per consequens si per hoc incipiat esse formæ simpliciter, esse formæ, non sit nisi in hoc quod est vniri materiæ.

PRO declaratione huius rationis attendenda sunt duo: vnum est, quòd primus modus traductionis animæ hic improbatus, scilicet quòd anima esset actu in semine, sic est intelligendus. Procedit enim ac si anima esset ad extensionem corporis extensa, ita quòd vna pars esset in corpore generantis, & alia esset in semine, & quòd ad seminis separationem à corpore separaretur etiam animæ pars ab alia parte, tanquam anima esset vna actu, & plures in potentia, sicut albedo ostenditur ad corporis extensionem, & secundum vnam partem est in vna parte corporis, secundum verò aliam est in alia parte corporis: & secundum quòd vna pars corporis ab alia separatur, ita & vna pars albedinis separatur ab alia, ita quòd albedo quæ erat vna in actu, & duo in potentia, fit duæ albedines in actu. Secundum est quòd cùm inquit Sanctus Thomas. Vnde si per hoc incipiat esse formę simpliciter, esse formę non erit nisi in hoc quòd est vniri materiæ. ly simpliciter, potest dupliciter cōtrii, scilicet aut vt se teneat cum præcedentibus, sic punctuando, vnde si per hoc incipiat esse formæ simpliciter. aut vt se teneat cum sequentibus, punctuando sic: vnde si per hoc incipiat esse formæ, simpliciter esse formæ non erit nisi in hoc quod est vniri materiæ. Si primo modo accipiatur, videtur determinare illud verbum incipiat: vnde sensus est quòd si per hoc quòd materiæ vnitur forma, incipiat esse actu per hoc quòd sibi forma vnitur, tunc non erit esse formæ nisi in vnione ad materiam: sicut & esse actu, materiæ non conuenit nisi in vnione ad formam, & tunc ponitur ly simpliciter, ad excludendum inceptionem formæ in materia, si enim forma simpliciter & absolutè incipiat esse ex hoc quòd vnitur materiæ, tunc non poterit esse nisi in vnione ad materiam. si autem incipiat esse tantùm in hoc, non autem simpliciter incipiat esse ex eo quòd materiæ vnitur, non oportet quòd non possit esse nisi in vnione ad materiam. si autem accipiatur secundo modo, tunc determinat illud verbum non erit, & est sensus, quòd esse formæ non erit absolutè loquendo, nisi in vnione ad materiam. & hoc dicitur ad differentiam illius modi quo secundum quid & aliquo addito esse animæ non est nisi in vnione formæ ad materiam, scilicet vt est forma huius existens in hoc. falsum enim est absolutè loquēdo, animam non habere esse nisi in vnione ad materiam: tamen verum est animam inquātum est forma huius hominis existens in ipso, non habere esse nisi per vnionem ad materiam, vt superius est ostensum. Vterque sensus veritatem habet, verūtamen primus sensus & prima punctuatio hic intendi videtur, eò quòd absolutior sit, & magis consequens habere.

SED tunc occurrit dubium circa ipsum primum sensum. Nam licet anima non dependeat à materia simpliciter, eius tamen indiuiduatio, vt superius est ostensum, de mente Sancti Thomæ primo sententiarum, distinctione 8. quæstione 5. articulo secundo ad sextum, dependet à corpore quo ad sui principium: non tamen quantum ad sui finem. Ex quo videtur quòd illa conditionalis non sit vera, si per hoc quòd forma vnitur materiæ, incipiat absolutè esse, non erit esse formæ nisi in hoc quòd est vniri materiæ. Stant enim simul ex verbis Sancti Thomæ, formā incipere esse per vnionē ad corpus, & postea ipsam esse sine corpore. Respondetur quòd formā incipere esse per vnionem sui ad materiam, dupliciter potest intelligi. Vno modo quòd vnio ipsius cùm materia sit per se causa esse formæ. Alio modo quòd sit causa sine qua non incipiat forma esse, quia videlicet non incipit esse nisi cum tali vnione. Primo modo incipere esse per vnionem ad materiam, infert formam non posse esse sine vnione tali, quia proprius effectus non potest esse sine sua propria & per se causa. Secundo autem modo formam incipere esse per talem vnionē, non infert ipsam non posse esse nisi in vnione ad materiam. Primum sensum accipit Sanctus Thomas hoc loco, quod patet, quia de forma per similitudinem ad materiam loquitur ex eo quòd dixerat transmutationem determinari ad esse actu materiæ, quod est per vnionem inferens: Vnde si per hoc etiam, id est, si per eandem etiam rationem qua materia incipit esse actu, scilicet per vnionem formæ, incipiat esse formæ simpliciter, esse formæ non erit nisi in hoc quòd est vniri materiæ, sicut scilicet esse actu materiæ non est nisi vniri formæ. Constat autem quòd materia ita incipit esse actu per formam, quòd forma est per se causa esse actu ipsius materiæ, ergo similiter accipiendum est antecedens illius conditionalis quòd forma simpliciter incipiat esse per sui vnionem ad materiam, ita quòd materia & vnio talis sit per se causa esse formæ. secundum autem sensum accipit in primo sententiarum.

Secundò ad idem: Anima intellectiua non potest educi de potentia materiæ, vt superius est ostensum. ergo non per virtutem existentem in semine producitur. Probatur consequentia, quia omnis forma quæ educitur in esse per transmutationem materiæ, sicut est de forma quæ virtute seminis producitur, est forma educta de potentia materiæ.

Tertiò ad idem: Omnis actio virtutis quæ est in semine, est per virtutem corpoream. agit enim virtus illa mediante calore ignis, cæli, & animæ, ergo non potest anima virtute seminis produci. Probatur consequentia, quia nulla virtus actiua agit vltra suum genus. anima autem intellectiua excedit totum genus corporum.

Nulla virtus actiua agit vltra suum genus.

SED videtur ista ratio non concludere. Diceret enim aliquis quòd licet nulla virtus actiua principalis agat vltra suum genus, virtus tamen instrumentalis potest vltra suum genus virtute principalis agentis agere, sicut calor producit carnem virtute animæ, qui genus excedit elementi. Similiter sacramenta causant ornatum in anima, qui est quid spirituale secundum doctrinam Sanct. Thom. sic etiam dicetur quòd virtus seminis & caloris quibus operatur, licet propria virtute animam intellectiuam producere non possint, eam tamen virtute Sancti Thomæ prima quæstione. 118. articulo secundo, quòd nec etiam do. Licet enim corpus vt instrumentum substantiæ immaterialis, inquantum immaterialis est possit agere aliquid immateriale, sicut phantasma virtute intellectus agentis producit in intellectum possibilem speciem intelligibilē quæ est omnino immaterialis, corpus tamen vt instrumentum substantiæ immaterialis, inquantum est actus corporis, non potest agere aliquid immateriale, quia substantia immaterialis vt actus corporis non pertinet ad ordinem immaterialium, sed ad ordinem materialium. Semen autem non agit virtute animæ intellectiuæ, inquantum omnino immaterialis est, sed inquantum est actus corporis, cùm virtus generatiua qua mediante generatio fit, sit actus corporis: ideo nec etiam inquantum instrumentum est animæ generantis, potest animam producere. Sed bene quia anima secundum essentiam suam est intelligibilis & immaterialis, licet non agat inquantum est omnino immaterialis, sed inquantum est actus corporis, potest semē virtute ipsius agere. dispositiones ad animam intellectiuam, & sic causare vnionem ipsius cū materia, quod est causare animam inquantum est actus corporis, sicut agit in virtute ipsius vt actus corporis est. Propositio ergo Sancti Thomæ, videlicet, Nulla virtus actiua agit vltra suum genus, est etiam vera de agente instrumentali non agente in virtute agentis principalis superioris ordinis, inquantum superioris ordinis est, sed vt ad inferiorem ordinem pertinet, & sic eam intellexit Sanctus Thomas. Si autem agat in virtute agentis superioris ordinis, vt superioris est ordinis, sic potest agere vltra suum genus, sicut calor agit in virtute animæ inquantum anima est, & sacramentum agit per virtutem diuinam, inquantum corporalia excedit. Vnde instantiæ adductæ non sunt contra intentum rationis.

Tertiò principaliter arguitur. Anima est substantia intellectualis. ergo, &c. Probatur consequentia, quia ridiculum est dicere substantiam intellectualem aut per diuisionem corporis diuidi, aut ab aliqua corporea virtute produci, quorum scilicet modorum altero aliquid per seminis traductionem produci potest intelligi.

Quarto, corruptio corporis non est causa quòd anima esse desinat. ergo nec generatio corporis est causa quòd ipsa incipiat esse. sed traductio seminis est causa propria generationis corporis. ergo, &c.

ADVERTENDVM quòd corpus nominat proprium perfectibile ab anima, & hoc oportet prius constitui & organizari virtute seminis, vt patet in embryone vt in vltimo instanti organizationis sufficientis & necessariæ anima intellectiua introducatur. propter hoc inquit Sanctus Thomas quòd traductio seminis est causa propria generationis corporis, non quia ipsa seminis separatio à generante, & eius introductio in matricem, sit propria causa generationis, cùm illa nominent negationem, & relationem, sed quia semen decisum & introductum est causa propria, decisio autem & introductio est causæ conditio sine qua generatio corporis non fieret.

Authori. fac. scrip.

Vltimò, inquit Sanct. Thomas quòd per hoc, Apollinaris & sequacium error destruitur dicentium, sicut corpora à corporibus generantur, ita animas ab animabus generari.

Exclusio error.

Quòd

Quòd anima humana producatur in esse à Deo per creationem. Cap. 87.

Idem p.p. 9.90.ar.2.

EX his autem quę dicta sunt, ostendi potest quòd solus Deus animā humanam in esse producit. Omne enim quod in esse producitur: vel generatur per se aut per accidens, vel creatur. Anima autem humana non generatur per se, quum non sit compositа ex materia & forma, vt suprà † ostensum est, neque generatur per accidens. quū enim sit forma corporis, generaretur per corporis generationē, quę est ex virtute actiua seminis: quod improbatū est. cūm ergo anima humana de nouo esse incipiat, nō enim est æterna, nec præexistit corpori, vt suprà † ostensum est. Relinquitur quòd exeat in esse per creationem. ostensum est autem suprà † quòd solus Deus potest creare. Solus igitur ipse animam humanam in esse producit.

†cap.86.

†cap.93.

†cap.21.

2 Amplius, omne illud cuius substantia non est suum esse, habet sui esse authorem, vt suprà ostensum est. Anima autem humana non est suum esse: hoc enim solius Dei est. Habet igitur causam actiuam sui esse. Sed quod per se habet esse, per se etiam agitur: quod verò non habet esse per se, sed solùm cum alio, non per se fit, sed alio facto: sicut forma ignis fit igne generato. Anima autem humana hoc habet proprium inter alias formas, quòd est in suo esse subsistens; & esse quod est sibi proprium, corpori communicat. anima igitur per se habet suum fieri præter modum aliarum formarum quæ fiunt per accidens compositis factis: sed cùm anima humana nō habeat materiam partem sui; non potest fieri ex aliquo, sicut ex materia. Relinquitur ergo quòd ex nihilo fiat, & sic creetur. quum igitur creatio sit opus proprium Dei, vt suprà † ostensum est; sequitur quòd à solo Deo immediatè creatur.

†cap.23.

3 Adhuc, eorum quæ sunt vnius generis, est idem modus prodeundi in esse, vt suprà † probatum est. anima autem est de genere substantiarum intellectualium, quæ non possunt aliter intelligi prodire in esse, nisi per viam creationis. anima igitur humana exit in esse per creationem à Deo.

†cap.16.

4 Item, quicquid producitur in esse ab aliquo agente, acquirit ab ipso vel aliquid quod est principium essendi in tali specie, vel ipsum esse absolutum. anima autem non potest sic produci in esse, quòd acquiratur ei aliquid quod sit principium essendi: sicut contingit in rebus compositis ex materia & forma, quæ generatur per hoc quòd acquirunt formam in actu. non enim habet anima aliquid in seipsa quod sit sibi principium essendi, cùm sit substantia simplex, vt suprà † ostensum est. Relinquitur igitur quòd non producatur in esse ab aliquo agente: nisi per hoc quòd consequitur ab ipso esse absolutè. ipsum autem esse est proprius effectus primi & vniuersalis agentis. secunda enim agentia agunt per hoc quòd imprimunt similitudines suarum formarum in rebus factis, quæ sunt formæ factorū. anima igitur non potest produci in esse nisi à primo & vniuersali agente, quod est Deus.

†cap.53.

5 Præterea, finis rei respondet principio eius. tunc enim res perfecta est, cùm ad primum principium pertingit, vel per similitudinem, vel quocunque modo. finis autem animæ humanæ & vltima eius perfectio est, quòd per cognitionem & amorem transcendat totum ordinem creaturarum, & pertingat ad primum principium, quod Deus est. igitur à Deo habet propriè suæ originis principium. Hoc etiam innuere videtur sacra scriptura, Genesis primo. Cùm enim de institutione aliorum animalium loquens, eorum animas aliis causis asscribat, vt pote cùm dicit: Producant aquæ reptile animæ viuentis: & similiter de aliis: ad hominem veniens, animam eius à Deo creari ostendit, dicens. Formauit Deus hominem de limo terræ: & inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ. Per hoc autem excluditur error ponentium animas ab Angelis esse creatas.

Super cap. 87.

QVantum ad secundum ponitur hæc conclusio. Solus Deus animam humanam in esse produxit. Probatur autem primo sic. Anima incipit esse cum corpore, vt ostensum est superius, & non quia per se generetur: cùm non sit compositа ex materia & forma: nec quia generetur per accidens per corporis generationem virtute seminis, vt etiam est ostensum, ergo per creationem: ergo à solo Deo, cuius solius est creare, in esse producitur. Secundò, Anima humana habet causam sui esse actiuam, cùm non sit suum esse: & habet hoc proprium inter alias formas, quòd est in suo esse subsistens, ergo habet per se suum fieri præter motum aliarum formarum quæ per accidens fiunt factis compositis. ergo aut sit ex aliquo sicut ex materia, aut ex nihilo per creationem. Non ex materia, quia non habet materiam partem sui, ergo per creationem fit, ergo à solo Deo immediatè creatur.

ATTENDENDVM quòd cùm materia sit id ex quod aliquid fit inexistens, vt patet 5. Metaph. oportet vt id quod non solùm fit in aliqua materia, sed etiam per se fit ex materia, habeat materiam partem sui, & sit compositum. Ideo optimè probat Sanct. Thom. animam non fieri ex materia, quia non habet materiam partem sui, aliæ autem formæ non per se fiunt, sicut nec per se habent esse, sed fiunt tantùm alio facto scilicet composito vt hic dicitur: ideo licet non habeant materiam partem sui, possunt tamen aliquo modo dici, impropriè tamen, fieri ex materia inquantum de potentia materiæ educuntur.

Tertiò, Anima est de genere substātiarum intellectualium quæ non possunt intelligi prodire in esse nisi per viam creationis, ergo, &c. Patet cōsequentia, quia eorum quæ sunt vnius generis, id est, vnius ordinis rerum, est idē modus prodeundi in esse.

ATTENDENDVM quòd per eundem modum prodeundi in esse intelligit Sanct. Thom. idem genus productionis quo attingitur res producta immediatè, non autem intelligit accidentia illi generi productionis: quod dico, quia aliæ substantiæ spirituales non producuntur in materia, neque præsupponunt aliquam materialem dispositionem per agens naturale, sicut anima introducitur in materiam per agens naturale dispositam, hoc enim accidit productioni animæ, quæ est creatio, inquantum anima licet sit substantia intelligibilis, est tamen corporis forma.

Quartò, Anima non potest sic produci in esse, quòd sibi acquiratur aliquod principium essendi, sicut accidit in rebus compositis, cùm sit substantia simplex. ergo producitur in esse ab agente per hoc quod consequitur ab ipso esse absolutè, ergo à primo & vniuersali agēte qui est Deus, producitur, quia ipsum esse est proprius effectus primi & vniuersalis agentis.

Esse est prius effectus Dei.

ADVERTE hic quòd Sanctus Thomas ponit vnum modum quo esse dicitur proprius effectus Dei. Alia enim agēcia licet dent esse, illud tamen non dant nisi per hoc quòd imprimunt similitudines suarum formarum in rebus factis, quæ similitudo est rei factæ principium essendi: Deus autem dat esse non solùm dando formale principium essendi, sed etiam rei dando esse absolutè absque hoc quòd illi det aliud principium formale essendi. Ex quo patet quòd esse absolutè & secundum se consideratum, non autem vt effectus formalis formæ introductæ in re producta, à solo Deo producitur: & sic absolutè & secundum se esse est effectus proprius Dei: aliorum autem est effectus vt coniungitur formæ in altero productæ.

Quintò, finis animæ humanæ & eius perfectio est vt per cognitionē & amorem transcendat totum ordinem creaturarum, & pertingat ad primum principium qui est Deus: ergo à Deo propriè habet suæ ordinis principium, finis enim rei corresponder eius principio.

ADVERTE ne erres, quòd non ideo dicit Sanctus Thomas finem animæ esse in amore & cognitione Dei, quasi vtrunque ad beatitudinem essentialiter pertineat: sed quia cognitio est essentialiter beatitudo, amor autem ipsam inseparabiliter concomitatur. Confirmatur vltimò, quia hoc insinuatur Genes. primo, vbi scriptura animalium aliorum animas aliis causis asscribens, puta dicendo, Producant aquæ reptile animæ viuentis, & similiter de aliis: de anima hominis inquit: Inspirauit in faciem eius spiraculum vitæ, Deo videlicet animæ humanæ creationem asscribens. Per hoc autem (inquit Sanctus Thomas) excluditur error ponentium Animas ab Angelis esse creatas. Aduerte quòd Sanctus Thomas 1. quæst. 118. & potentia q. 3. articulo nono, tenet non solùm falsum esse quòd anima cum semine traducatur, sed etiam hoc esse hæreticum, quia ex hoc sequitur animam subsistentem non esse, & ex consequenti esse corruptibilem cum corpore.

Rationes contra determinatam veritatem. Cap. 88.

Argumenta contra fidem.

SVnt autem quędam quę præmissis videntur esse aduersa. Quum enim homo sit animal, inquantum habet animam sensitiuam, ratio autem animalis vnioce homini & alijs animalibus conueniat: videtur quòd anima sensitiua hominis sit eiusdem generis cum animalibus aliorum animalium: quæ autem sunt vnius generis, eundem modum habent procedendi in esse. anima igitur sensitiua hominis, sicut & aliorum animalium, per virtutem quę est in semine, in esse procedit. est autem idem secundum substantiam anima intellectiua & sensitiua in homine, vt suprà † ostēsum est. videtur igitur quòd etiam anima intellectiua per virtutem seminis producatur.

†cap.58.

2 Præterea, sicut docet Aristoteles in lib. de generatione animalium, prius tēpore est fœtus animal quàm homo. sed cùm est animal, & non homo: habet animam sensitiuam, & non intellectiuam: quam quidem sensitiuam non est dubium ex virtute actiua seminis produci, sicut & in cæteris animalibus contingit; illa autem met anima

Universidad de Deusto
Biblioteca

anima sensitiua est in potentia vt sit intellectiua, sicut illud animal est in potẽtia vt sit animal rationale. Nisi fortè dicatur quòd anima intellectiua superueniens sit alia
†cap.58. substantia: quod suprà †improbatum est. videtur ergo quòd substantia animæ intellectiuæ sit ex virtute quæ est in semine.

3 Item, anima quum sit forma corporis, vnitur corpori secundum suum esse: sed ad ea quæ sunt vnum secundum esse, terminatur vna actio vnius agẽtis. si enim sunt diuersa agentia, & per consequens diuersæ actiones; sequetur quòd sint facta diuersa secundum esse: oportet vnius agentis vnam actionem terminari ad esse animæ & corporis: constat autem quòd corpus fit per actionem virtutis quæ est in semine: ergo & ab eadem est anima quæ est eius forma, & nõ ab agente separato.

4 Amplius, homo generat sibi simile secundum speciem per virtutem quæ est in semine decisa: omne autem agens immobiliter generat sibi simile in specie per hoc quòd causat formã generati à qua est eius species. anima igitur humana à qua est species hominis, producitur ex virtute quæ est in semine.

Apollinaris. 5 Item, Apollinaris sic argumentatur: Quicunque dat complementum operi, cooperatur agenti: sed si animæ creantur à Deo, ipse dat complementum generationi puerorum, qui quandoque ex adulteris nascuntur: ergo Deus cooperatur adulteris; quod sibi inconueniens videtur.

Rationes ex Greg. Nysseno. 6 Inueniuntur autem in libro qui Gregorio Nysseno inscribitur, quædam rationes ad hoc idem probandum. Argumentatur autem sic: Ex anima & corpore fit vnum, quod est homo vnus. si igitur anima fiat prius quàm corpus, aut corpus prius quàm anima, idem erit prius & posterius seipso: quod videtur impossibile: si mul igitur fit corpus & anima: sed corpus incipit fieri in decisione seminis: ergo & per decisionem seminis anima in esse producitur.

7 Adhuc, imperfecta videtur esse operatio agẽtis qui non totam rem in esse producit, sed solùm eius alteram partem. Si igitur Deus animam in esse produceret, corpus verò virtute seminis formaretur, quæ duo sunt partes vnius, scilicet hominis: vtriusque operatio, scilicet Dei & seminatiuæ virtutis, imperfecta videretur: quod patet esse inconueniens. Ab vna igitur & eadem causa producitur anima & corpus hominis. constat autẽ corpus hominis produci virtute seminis, ergo & anima.

8 Item, in omnibus quæ generantur ex semine, omnes partes rei generatæ simul comprehenduntur virtute in semine, licet actu non appareant, sicut videmus in tritico aut in quolibet alio semine quòd herba & culmus, & internodia, & fructus, & aristæ virtute comprehenduntur in primo semine: & postea protenditur semen & dilatatur quadam consequẽtia naturali ad perfectionem, non assumens aliquid extrinsecum. Constat autem animam esse partem hominis. in semine igitur hominis virtute continetur anima humana, nõ autem ex aliqua exteriori causa principium sumit.

9 Amplius, eorum quorum inuenitur idem processus & terminus, oportet esse idem originis principium. sed in generatione hominis idem processus corporis & animæ, & idem terminus inuenitur. secundum enim quòd figuratio & quantitas membrorum procedit, animæ etiam operationes magis ac magis manifestantur. nam prius apparet operatio animę sensitiuę: & tandem corpore completo operatio animæ intellectiuæ: ergo idem est principium animæ & corporis. sed principium originis corporis est per decisionem seminis: ergo est & principium originis animæ.

10 Adhuc, quod configuratur alicui, constituitur ex actione eius cui configuratur: sicut cera quę configuratur sigillo, accipit hanc configurationem ex impressione sigilli. constat autem corpus hominis & cuiuslibet animalis esse propriè animę configuratum. talis est enim organorum dispositio, qualis competit ad operationes animæ per eas exercendas. corpus igitur formatur ex actione animæ. vnde etiam Aristoteles dicit in 2. de anima †quòd anima est efficiẽs causa corporis. hoc autem †te.cõ.36.
nõ esset nisi anima esset in semine. nam corpus per virtutem quæ est in semine, constituitur. est igitur anima humana in semine hominis, & ita ex decisione seminis originem habet.

11 Item, nihil viuit nisi per animam: semen autem est viuum: quod patet ex tribus. Primò quidem, quia à viuente deciditur. Secundò, quia in semine apparet calor vitalis, & operatio vitæ, quæ sunt rei viuentis indicia. Tertiò, quia semina plantarum terræ mandata, nisi in se vitam haberent, ex terra quę est exanimis, non possent calescere ad viuendum. est igitur anima in semine: & sic ex decisione seminis vitam habet, & originem capit.

12 Amplius, si anima nõ est ante corpus, vt ostensum est, neque incipit esse cum seminis decisione, sequitur quòd prius formetur corpus, & postea ei infundatur anima de nouo creata. Sed si hoc est verum, sequitur vlterius quòd anima sit propter corpus. quod enim est propter aliud, inuenitur eo posterius: sicut vestimenta fiunt propter hominem. hoc autem est falsum. nam magis est corpus propter animam. finis enim semper nobilior est. oportet igitur dicere quòd anima simul cum decisione seminis oriatur.

Super cap. 88.

QVantum ad tertium ponit Sanctus Thomas quasdam rationes contra determinatam veritatem: quarum prima est: Anima sensitiua hominis virtute seminis procedit in esse, cùm sit eiusdem generis cum animalibus aliorum animalium: ergo & intellectiua. Probatur consequentia, quia in homine sensitiua & intellectiua sunt idẽ secundũ subiectum. Secundò, fœtus prius est animal quam homo, ergo prius habet animã sensitiuã quã intellectiuã. sed illa producitur ex semine, ergo & intellectiua, cũ eadẽ fiat intellectiua, eò quòd sibi intellectiua quæ sit alia, superuenire nõ possit. Tertiò, anima vnitur corpori secundum esse: ergo fit ab eodem à quo fit corpus, quum ad ea quę fiunt vnum secundum esse terminetur vna actio, & vnius agentis, ergo, &c. Quartò, homo generat sibi simile in specie per virtutem quæ est in semine, ergo causat animam, à qua est hominis species. Quintò, secundum Apollinarem sequeretur Deum cooperari adulteris, quia creando animam, daret complementum generationi adulterę. Sextò, simul fit corpus & anima, alioquin idem esset prius & posterius seipso. ergo, &c. Patet consequentia, quia corpus incipit fieri in decisione seminis. Septimò, sequeretur actionẽ Dei & hominis actionem esse imperfectam, quia neutra produceret totam rem. Octauò, anima est pars hominis, ergo, &c. Probatur consequentia, quia in omnibus quæ generantur ex semine, omnes partes rei generatæ virtute comprehenduntur in semine. declaratur in tritico, vbi herba, culmus, internodia, fructus & aristæ comprehenduntur in primo semine, & postea protenditur semen, & dilatatur ordine sequela naturali, ad rei perfectionem nihil extrinsecum assumens: intellige tanquam causam agentem, licet aliquid extrinsecum tanquam materiam assumat. Nonò, in hominis generatione est idem processus corporis & animæ, & idem terminus, quia secundum processum figurationis & quantitatis corporis operationes animæ magis ac magis manifestantur. ergo, &c. Decimò, corpus hominis formatur ex actione animæ, tum quia sibi configuratur, tum quia anima est efficiens causa corporis, vt dicitur 2. de anima, textu 36. ergo, &c. Vndecimò, semen viuit, vt ex multis apparet, ergo in ipso est anima, ergo, &c. Duodecimò, sequitur quòd prius formatur corpus, & postmodum infunditur anima: ergo anima fit propter corpus, quia quod fit propter aliud, est posterius eo, sicut patet in vestimentis quæ propter hominem fiunt.

Responsiones ad prædicta.
Cap. 89.

Argumenta contra veritatem soluuntur.

AD faciliorem verò præmissarum rationum solutionem præmittẽda sunt quædam ad exponendum ordinem & processum generationis humanæ, & generaliter animalis. Primò itaque sciendum est falsam esse opinionẽ quorundam dicentium quòd opera vitæ quæ apparent in embryone ante vltimum complemẽtum, non sunt ex aliqua anima vel virtute animæ in eo existente, sed ex anima matris. Si enim hoc esset verum, iam embryo non esset animal: quum omne animal ex anima & corpore constet: operationes etiam vitæ non proueniunt à principio actiuo extrinseco: sed ab intranea virtute, in quo præcipuè à non viuentibus viuentia videntur discerni, quorum est proprium mouere seipsa. quod enim nutritur, assimilat sibi nutrimentum: vnde oportet in nutrito esse virtutem nutritionis actiuam: cùm agens sibi simile agat. & multo est hoc manifestius in operibus sensus. nam videre & audire conuenit alicui per virtutem aliquam

aliquam in ipso existentem, non in alio. vnde cùm embrio inueniatur nutriri ante vltimum complementum, & etiam sentire: non potest hoc attribui animæ matris.

Præmissum secundũ destruens aliã conclusionẽ falsam.

Nec tamen potest dici quòd in semine ab ipso principio sit anima secundum suam essentiam completam: cuius tamen operationes non apparent propter organorum defectum. Nam cùm anima vniatur corpori vt forma, non vnitur nisi corpori cuius est propriè actus: est autem anima actus corporis organici: non est igitur ante organizationem corporis in semine anima actu, sed solùm potentia siue virtute. vnde Aristoteles dicit
tex.cõ.10. in secundo de anima quòd semen & fructus sic sunt potentia vitam habentia, quòd abijciunt animam, id est, anima carent: cùm tamẽ id cuius anima est actus, sit potentia vitam habens: non tamen abijciens animam.

Sequeretur etiam si à principio anima esset in semine, quòd generatio animalis esset solũ per decisionem: sicut est in animalibus anulosis quòd ex vno fiunt duo.

Semen enim si statim cùm est decisum, animam haberet, iam haberet formam substãtialem. omnis autem generatio substantialis præcedit formam substãtialem: non eam sequitur. si quæ verò transmutationes formã substantialem sequuntur, non ordinantur ad esse generati, sed ad bene esse ipsius: sic igitur generatio animalis compleretur in ipsa decisione seminis: omnes autem transmutationes sequentes essent ad generationem impertinentes. Sed adhuc magis est ridiculum, si hoc de anima rationali dicatur: tum quia impossibile est vt diuidatur secundum diuisionẽ corporis ad hoc vt in deciso semine esse possit, tũ quia sequeretur quòd in omnibus pollutionibus ex quibus conceptus non sequitur, nihilominus rationales animæ multiplicarentur.

Præmissum tertium destruẽs aliam opi. falsam.

Neque etiam dici potest (quod quidã dicunt) etsi à principio decisionis in semine non sit anima actu, sed virtute, propter deficientiam organorum, tamen ipsammet virtutem seminis, quod est corpus organizabile, etsi nõ organizatum, esse proportionaliter semini animam in potentia, sed non actu. Et quia vita plantæ pauciora requirit organa, quàm vita animalis: primò semine sufficienter ad vitam plantæ organizato, ipsam prędictam virtutem fieri animam vegetabilẽ: deinde organis magis perfectis & multiplicatis eandem perduci vt sit anima sensitiua: vlterius autem forma organorum perfecta, eandem animam fieri rationalem: non quidem per actionem virtutis seminis, sed ex influxu exterioris agentis: propter quod suspicantur Aristotelem dixisse intellectum ab extrinseco esse, in libro de generatione animalium. Secundum enim hanc positionem sequeretur quòd aliqua virtus eadem numero nunc esset aInconueniẽtiæ quæ sequuntur positionem prædic. nima vegetabilis tantùm, & postmodum anima sensitiua: & sic ipsa forma substantialis continuè magis ac magis perficeretur.

Et vlterius sequeretur quòd non simul sed successiuè educeretur forma substantialis de potẽtia in actum.

Et vlterius quòd generatio esset motus continuus, sicut & alteratio: quæ omnia sunt impossibilia in natura. Sequeretur etiam adhuc maius inconueniens, scilicet quòd anima rationalis esset mortalis.

Nihil enim formaliter alicui rei corruptibili aduenies facit ipsum esse incorruptibile per naturam: aliàs corruptibile mutaretur in incorruptibile: quod est impo
†te.cõ.26. sibile, cùm differant secundum genus, vt dicitur in decimo Metaphysicæ. substantia autem animæ sensibilis, quum ponatur esse per accidens generata à corpore generato in processu prædicto: de necessitate est corruptibilis ad corruptionem corporis. Si igitur ipsamet sit rationalis quodam lumine intrinsecus inducto, quod formaliter se habet ad ipsam (est enim sensitiuum potentia intellectiuum) de necessitate sequitur quòd anima rationalis corpore corrupto corrumpitur: quod est
†cap.79. Conclusio vera. impossibile, vt suprà †probatum est, & fides catholica docet. Non igitur ipsamet virtus quę cum semine deciditur, & dicitur formatiua, est anima, neque in processu generationis fit anima: sed cũ ipsa fundetur sicut in proprio subiecto, in spiritu cuius est semen contentiuum, sicut quoddam spumosum: operatur formationem corporis prout agit ex vi animæ patris, cui attribuitur generatio sicut principali generanti, non ex vi animæ concepti, etiam postquam anima inest. non enim conceptum generat seipsum, sed generatur à patre. Et hoc patet discurrenti per singulas virtutes animæ. Non enim potest attribui animæ embryonis ratione virtutis generatiuæ: tum quia vis generatiua nõ habet suam operationẽ nisi completo opere nutritiuæ & augmentatiuæ quę ei deseruiunt: cùm generare sit iam perfecti: tum quia opus generatiuę non ordinatur ad perfectionem ipsius indiuidui, sed ad speciei conseruationẽ. Nec etiam potest attribui virtuti nutritiuæ, cuius opus est assimilare nutrimentum nutrito. quod hîc non apparet, non enim nutrimentũ in processu formationis trahitur in similitudinem præexistentis, sed producitur ad perfectiorem formam, & viciniorẽ similitudini patris. Similiter nec augmentatiuæ ad quam non pertinet mutatio secundum formam, sed solùm secundum quantitatem. de sensitiua autem & intellectiua patet quòd nõ habet aliquod opus formationi tali appropriatum. Relinquitur igitur quòd formatio corporis præcipuè quantum ad primas & principales partes non est ab anima genita, nec à virtute formatiua agente ex vi eius, sed agente ex vi animę generatiuę patris: cuius opus est facere simile generanti secundum speciem. hæc igitur vis formatiua eadem manet in spiritu prædicto à principio formationis vsque in finem: species tamen formati non manet eadem: nam primò habet formam seminis, postea sanguinis: & sic inde quousque veniat ad vltimum complementum. Licet enim generatio simplicium corporum non procedat secundum ordinem, eò quòd quodlibet eorum habet formam immediatam materiæ primæ: in generatione tamen corporum aliorum oportet esse generationum ordinem propter multas formas inter medias inter primam formã elementi, & vltimam formam ad quam generatio ordinatur: & ideo sunt multæ generationes & corruptiones sese consequentes. Nec est inconueniens si aliquid intermediorum generatur, & statim postmodum interrumpitur: quia intermedia nõ habent speciem completam, sed sunt vt via ad speciem: & ideo non generantur vt permaneant, sed vt per ea ad vltimum generatum perueniatur. Nec est mirum si tota generationis transmutatio non est continua, sed sunt multæ generationes intermediæ: quia hoc etiam accidit in alteratione & augmento. non enim est tota alteratio continua, neque totum augmentum: sed solùm motus localis est verè continuus, vt patet in octauo Physicorum. Quantò igitur
†te.cõ.60. & infrà. aliqua forma est nobilior, & magis distans à forma elementi, tantò oportet esse plures formas intermedias, quibus gradatim vltimam veniatur, & per consequens plures generationes medias. & ideo in generatione animalis & hominis in quibus est forma perfectissima, sunt plurimę formæ & generationes intermedię, & per consequens corruptiones: quia generatio vnius est corruptio alterius. Anima igitur vegetabilis quæ primò inest cum embryo viuit vita plantæ, corrumpitur: & succedit anima perfectior, quæ est nutritiua & sensitiua simul: & tunc embryo viuit vita animalis. hac autem corrupta succedit anima rationalis ab extrinseco emissa, licet præcedentes fuerint virtute seminis. His igitur visFormalis responsio ad primam rationem præced. cap. facile est respondere ad obiecta. Quòd enim primò obijcitur, oportere animam sensitiuam eundẽ modũ originis in homine & in brutis habere, ex eo quòd animal de eis vniuocè prædicatur: dicimus hoc necessarium non esse. etsi enim anima sensitiua in homine, & bruto conueniant secundum generis rationem, differunt tamen specie, sicut & ea quorum sunt formæ. sicut enim animal quod est homo, ab alijs animalibus specie differt per hoc quòd est rationale: ita anima sensitiua hominis ab anima sensitiua bruti specie differt per hoc quòd est etiã intellectiua. Anima igitur in bruto habet id quod est sensitiuum tantùm: & per consequens, nec esse nec eius operatio supra corpus eleuatur.

Remouetur inconueniens apparẽs.

Ad aliud apparens inconueniens.

vnde

Universidad de Deusto
Biblioteca

vnde oportet quòd simul cum generatione corporis generetur, & cum corruptione corrumpatur. Anima autem sensitiua in homine, cùm habeat supra sensitiuam naturam vim intellectiuam, ex qua oportet quòd ipsa substantia animæ sit secundum esse & operationem supra corpus eleuata: neque per generationem corporis generatur, neque per eius corruptionem corrumpitur. Diuersus ergo modus originis in animabus prædictis non est ex parte sensitiui ex quo sumitur ratio generis, sed ex parte intellectiui ex quo sumitur differentia speciei: vnde non potest concludi diuersitas generis, sed so
Ad 2. la diuersitas speciei. Quod verò secundò obijcitur conceptum prius esse animal quàm hominem: non ostendit rationalem animâ cum semine propagari. nam anima sensitiua per quam animal erat, non manet, sed ei succedit anima quæ est simul sensitiua & intellectiua, ex qua est animal & homo simul, vt ex dictis patet.

Ad 3. Quod verò tertiò obijcitur, diuersorũ agentium actiones non terminari ad vnum factum: intelligendum est de diuersis agentibus non ordinatis. Si enim ordinata sint adinuicem, oportet eorum esse vnum effectũ. nam causa agens prima agit in effectũ causæ secundæ agentis vehementius quàm etiam ipsa causa secunda. vnde videmus quòd effectus qui per instrumentum agitur à principali agente, magis propriè attribuitur principali agenti quàm instrumento. contingit autem quandoque quòd actio principalis agentis pertingit ad aliquid in operato, ad quod non pertingit actio instrumenti: sicut vis vegetatiua ad speciem carnis producit, ad quã nõ potest producere calor ignis, qui est eius instrumentum: licet operetur disponendo ad eã resoluẽdo & consumẽdo. quum igitur omnis virtus naturæ actiua comparetur ad Deum sicut instrumentum ad primum & principale agens: nihil prohibet in vno & eodem generato, quod est homo, actionem naturæ ad aliquid hominis terminari, & non ad totum quod sit actione dei: corpus igitur hominis formatur simul & virtute Dei quasi principalis agentis & primi: & etiam virtute seminis quasi agentis secundi. sed actio Dei producit animã humanam, quam virtus seminis producere non potest;
Ad 4. sed disponit ad eam. Vnde patet solutio ad quartum. Sic enim homo sibi simile in specie generat, inquantum virtus seminis eius dispositiuè operatur ad vltimã formam ex qua homo speciem sortitur. Deum verò adul
Ad 5. teris cooperari in actione naturæ, nihil est inconueniens: non enim natura adulterorum mala est, sed voluntas. actio autem quæ est ex virtute seminis ipsorum, est naturalis, non voluntaria. vnde non est inconueniens si Deus illi operationi cooperatur vltimam perfectionem
Ad 6. inducendo. Quòd verò sextò obijcitur, patet quòd non de necessitate concludit. Etsi enim detur quòd corpus hominis formetur prius quàm anima creetur, aut econuerso: non sequitur quòd idem homo sit prior seipso. non enim homo est suum corpus, neque sua anima: sequitur autem quòd aliqua pars eius sit altera prior: quod non est inconueniens: nam materia tempore est prior forma. materiam dico secundum quòd est in potentia ad formam, non secundum quòd actu est per formam perfecta. sic enim est simul cum forma. corpus igitur humanum secundũ quòd est in potentia ad animam, vtpote quum nondum habet animam, est prius tempore quàm anima. tunc autem non est humanum actu, sed potentia tantùm. cùm verò est humanũ actu, quali per animam humanam perfectum: non est prius
Ad 7. neque posterius anima, sed simul cum ea. Neque etiam sequitur, si anima ex virtute seminis non producitur, sed solùm corpus, quòd sit imperfecta operatio tã Dei quã naturæ, vt septima ratio procedebat. virtute enim Dei vtrũque fit, & corpus & anima: licet formatio corporis sit ab eo mediante virtute seminis naturali: animam autem immediatè producat. Neque etiam sequitur quòd actio virtutis seminis sit imperfecta, cùm perAd 8. ficiat hoc ad quod est. Sciendum est etiam in semine virtute contineri omnia illa quæ virtutem corpoream non excedunt, sicut fœnum, culmus, internodia, & similia: ex quo concludi non potest quòd id hominis quod totam virtutem corpoream excedit, in semine virtute contineatur, vt octaua ratio concludebat. Quod au- Ad 9.
tem operationes animæ videntur proficere in processu generationis humanæ sicut proficiunt corporis partes: non ostendit animam humanam & corpus idem principium habere, sicut nona ratio procedebat: sed ostendit quòd dispositio partium corporis est necessaria ad
animæ operationem. Quòd autem decimò obijcitur, Ad 10.
corpus animæ configurari, & ob hoc animam sibi corpus simile pręparare: partim quidem est verum, partim autem falsum. si enim intelligatur de anima generantis, est verum quod dicitur: falsum autem si intelligatur de anima generati. non enim virtute animæ generati formatur corpus quantum ad primas & præcipuas partes, sed virtute animæ generantis: vt suprà probatũ est. similiter etiam omnis materia suæ formæ configuratur: non tamen hæc configuratio fit ex actione generati, sed ex actione formæ generantis. Quòd autem vn- Ad 11.
decimo obijcitur de seminis vita in principio decisionis: patet quidem ex dictis non esse viuum nisi in potentia: vnde tunc animam actu non habet, sed virtute: in processu autem generationis habet animam vegetabilem & sensibilem ex virtute seminis: quæ non manent, sed transeunt anima rationali succedẽte. Neque etiam Ad 12.
si formatio corporis animam humanã præcedit, sequitur quòd anima sit propter corpus, vt duodecima ratio inferebat. est enim aliquid propter alterum dupliciter. Vno modo propter eius operationem siue conseruationẽ, vel quicquid huiusmodi est quod sequitur ad esse: & huiusmodi sunt posteriora eo propter quod sunt: sicut vestimenta sunt propter hominem, & instrumenta propter artificem. Alio modo est aliquid propter alterum, id est, propter esse eius: & sic quod est propter alterum, est prius tempore, & natura posterius. hoc autem modo corpus est propter animam: sicut etiam omnis materia propter formam, secus autem esset si ex anima & corpore nõ fieret vnum secundum esse: sicut dicunt qui ponunt animam non esse corporis formam.

Super cap. 89.

QVantum ad quartam respondet Sanct. Tho. rationibus suprapositis. Circa hoc autem duo facit. Primò enim ponit pulcherrimam quandam de processu generationis doctrinam. Secundò sigillatim ad singula respondet argumenta. Quantũ ad primum dicit summarium septem. Primum est quòd opinio dicentium, quòd opera vitæ quæ apparent in embryone, ante vltimum complementum non sunt ex aliqua anima, vel ex virtute in eo existente, sed ex anima matris, est falsa, tum quia embryo non esset animal, tum quia operationes vitæ non prouenium à principio extrinseco. f. immediatè, sed ab intrinseco, vt in nutritione secundum quam quod nutritur assimilat sibi nutrimentum: & multò magis in operibus sensus apparet. Secundum est, quòd animam secundum essentiam suam completam esse in semine à principio, sed eius operationes propter defectum organorum nõ apparere, falsum est, tum quia anima non vnitur vt forma corpori nisi organizata, tum quia Aristo. secundo de anima, tex. 10. inquit quòd semen & fructus sic sunt potentia vitam habentia, quòd abiiciunt animam, tum quia tum generatio animalis compleretur in ipsa decisione seminis, sicut in animalibus anulosis ex vno fiunt duo: & sic sequeretur quòd omnes transmutationes sequentes essent ad generationem impertinentes, transmutationes enim formam substantialem sequentes non ordinantur ad esse generati, sed ad bene esse ipsius. Sequeretur etiam quòd anima rationalis diuideretur ad diuisionem corporis, & quòd ex omnibus pollutionibus ex quibus conceptus non sequitur, animæ rationales multiplicarentur. Tertium est, quòd etiam illa opinio falsa est, quæ dicit quòd sicut semen est corpus non organizatum actu, sed organizabile, ita virtus quæ est in semine, est anima in potentia, non autem in actu: & quòd organizato semine sufficienter ad vitam plantæ, prædicta virtus fit anima vegetabilis, deinde organis magis perfectis eadem fit sensitiua, postremò forma organorum perfecta, eadem fit anima rationalis, non actione quidem virtutis seminis, sed ex actione & illuminatione exterioris agentis: & quòd propter hoc dixit Aristotelis intellectum ab extrinseco esse. Hæc enim opinio falsa est, tum quia tunc forma substantialis continuè magis ac magis perficeretur, tũ quia forma substantialis non simul, sed successiue educeretur in actum, & sic generatio esset motus continuus: tum quia sequeretur animam rationalem esse mortalem, quia anima rationalis esset eadem cum anima sensibili quæ per accidens generata ponitur in processu prædicto, & per consequens ponitur ad corruptionem corporis esse corruptibilis. Nec potest dici quòd ex lumine extrinseco per quod dicta anima fit rationalis, fiat incorruptibilis, quia nihil formaliter recorruptibili adueniens facit ipsam incorruptibilem per naturam, cùm corruptibile & incorruptibile differant secundum genus 10. Metaphysicę textu. 26. Quartum est, quòd dicta virtus quæ fundatur in spiritu, cuius semen est contentiuum, operatur corporis formationem ex vi animæ patris, cui principaliter attribuitur generatio, non autem ex vi animæ concepti etiam postquã habet animam, quia conceptum non generat seipsum, sed à patre generatur, vt patet per singulas virtutes animæ discurrendo. Animæ enim embryonis non
potest

potest attribui corporis formatio ratione virtutis generatiuæ, quia non habet ea vis suam operationem nisi completo opere nutritiuæ & augmentatiuæ: nec ordinatur ad perfectionem ipsius individui, sed ad speciei conseruationem. Non etiam illud sibi attribui potest ratione virtutis nutritiuæ, quia nutrimentum in processu formationis producitur ad perfectiorem formam & viciniorem similitudini patris: non autem ad similitudinem præexistentis trahitur, quod fit per opus nutritiuæ assimilantis nutrimentum nutrito. nec etiam fit virtute augmentatiuæ, quia ad ipsam non pertinet mutatio secundum formam, sed tantùm secundum quantitatem. Non etiam illud fit virtute sensitiuæ, aut intellectiuæ potentiæ, vt patet. relinquitur ergo quòd formatio corporis præcipuè quantum ad primas & principales partes est tantùm ex vi animæ generantis. Quintum est, quòd hæc vis formatiua manet in spiritu prædicto à principio formationis vsque ad finem, species tamen formati non manet eadem, cùm diuersas formas habeat successiuè vsque ad complementum: quia licet generatio simplicium corporum non procedat secundum ordinem, eò quòd quodlibet eorum habeat formam immediatam materiæ primæ, tamen in aliorum generatione oportet esse generationum ordinem propter multas formas intermedias inter primam formam elementi, & vltimam ad quam generatio ordinatur. Sextum est, quòd non est inconueniens si aliquid intermediorum generatur, & statim non postmodum corrumpitur, quia illa tanquam non habentia speciem compleram, non generantur vt permaneant, sed vt per ea ad vltimum generatum perueniatur. Nec etiam est mirum quòd tota generationis transmutatio nõ sit continua, quia hoc etiam accidit in tota alteratione, & tota augmentatione, & solus motus localis est verè continuus 8. Physicorum, tex. 64. & infrà. Septimum est, quòd quanto aliqua forma est nobilior, & magis distans à forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias, & plures generationes & corruptiones. Et ideo in generatione hominis anima vegetabilis quæ primò inest embryoni est viuit vita plantæ, corrũpitur, & succedit perfectior anima, quæ est simul nutritiua & sensitiua: & tunc embryo viuit vita animalis: hæc autẽ corrupta succedit rationalis ab extrinseco, non autẽ virtute seminis, vt præcedentes.

Corruptibile secũdum naturã quo modo potest incorruptibile fieri.

CIRCA tertium dictũ aduertendũ quòd corruptibile secundum naturam impossibile est vt fiat secundũ naturã incorruptibile quasi corruptibile in incorruptibile mutetur, cũ enim corruptibile & incorruptibile differant secundum genus, non potest vnũ mutari in aliud nisi fiat mutatio secundũ genus: & per consequens nihil secundum naturam corruptibile manens idem secundum subſtantiam, & non variatum secundum genus, potest fieri per naturam incorruptibile: sed tamen id quod est secundum naturam corruptibile, potest ex supernaturali dono fieri incorruptibile, ita quòd idemmet erit corruptibile & incorruptibile, sed per naturam corruptibile, incorruptibile autem per gratiam, aut per donum aliquod supernaturale ipsum à corruptione prohibens, vt est in corporibus beatorum. propter hoc Sanct. Tho. vt se præsertim aret ab incorruptibili per supernaturale donum, non dixit absolutè quòd nihil formaliter alicui rei corruptibili aduenies facit ipsum incorruptibile, sed quòd non facit ipsum incorruptibile per naturam: & sic si anima sensitiua quæ est secundum naturam corruptibilis, fiat per supervenientem lucem rationalis, non poterit anima rationalis fieri incorruptibilis per naturam, sed remanebit naturaliter mortalis & corruptibilis sicut prius.

CIRCA quartum dictum cùm concluditur quòd formatio corporis præcipuè quantum ad primas & principales partes est tantùm ex vi animæ generantis, aduerte quòd iccirco specificauit Sanctus Thomas principales & primas partes, quia vt ipse ait prima parte in quæstione adducta, articulo primo ad quartum. producta anima sensitiua in generato quantũ ad aliquã partem principalẽ, tunc iam illa anima sensitiua prolis incipit operari ad complementum propriũ corporis per modũ nutritionis & augmenti. Et sic patet quòd aliquæ partes secũdariò aduenientes possunt ex vi animæ prolis effici, licet partes principales sicut cor, cerebrũ, & huiusmodi virtute animæ generatis fiant.

CIRCA quintum dictum duplex dubium occurrit. primum est circa id quod dicitur vim formatiuam manere in spiritu à principio formationis vsque in finem. videtur enim velle Sanctus Thomas quòd talis vis finita formatione non durat, sed tantùm duret vsque ad formationis complementum. Huius autem oppositum habetur potentia. q. 3. artic. 9. ad 16. vbi dicitur quòd virtus formatiua quæ est in principio, manet etiam adueniente anima rationali, ficut & spiritus in quos ferè tota substantia spermatis conuertitur, manent. Secundum est circa id quod dicitur, quoniam oportet in generatione aliorum corporum esse generationum ordinem propter multas formas medias inter formam primam elementi, & vltimam formam ad quam generatio ordinatur. Ex hoc enim sequitur quòd materia exuta vna forma non potest quamcunque formam absque ordine recipere, sed necesse est vt vnam prius altera ordinatè & gradatim recipiat. huius autem oppositũ expressè dicit Sanctus Thomas 5. Physicorũ. vbi ostendens quomodo in substantia non sit contrarietas, inquit quòd materia exuta vna forma potest recipere diuersas formas absque ordine. Augetur etiam dubium, quia ostensum est superius quoniam forma quælibet substantialis absolutè loquendo vnitur immediatè materiæ primæ, ergo materia potest per generationem recipere quamcunque formam absque ordine. Probatur consequentia, quia hic affignat rationem Sanct. Thom. quare corporum simplicium generatio non procedit ordinatè, quia videlicet quodlibet eorum habet formam immediatam materiæ primæ.

Quomodo virtus quæ erat in semine completa generatione remaneat.

AD primum horum respondetur quòd expressè San. Tho. pri. parte vbi suprà, tenet virtutem actiuam quæ erat in semine, definere esse de mente seminc, & euanescente spiritu qui in ipso continebatur, non enim possibile est virtutem remanere eadem numero eius subiecto destructo, cùm accidens neque per se subsistere possit, neque migrare de subiecto in subiectũ. Quod autem dicitur in de potentia, &c. quòd manet, intelligitur non eadem secundum numerum, sed in suo simili: quod patet ex duobus. Primò, quia assignat rationem huius pertinentiæ, ex eo quòd spiritus in quos tota ferè substantia spermatis conuertitur, manent. constat autem quòd substantia spermatis nõ conuertitur in eosdem numero spiritus qui præerant, sed in similes: & sic virtus quidem similis priori remanet, non autem oportet vt remaneat prior eadem secundum numerum. Secundò, quia idem confirmat exemplo caloris qui fuit dispositio ad formam ignis, qui remanet forma ignis adueniẽte. manifestum est autem quòd calor qui præcessit formam ignis, non remanet idem numero, cùm in aduentu formæ ignis corrumpatur subiectum in quo erat, sed remanet similis calor secundum speciem. Dicendum est ergo quòd virtus formatiua remanet in simili, non autem eadem secundum numerũ. & quæ prius erat corporis formatiua, vt ibi dicitur, eadem secundum speciem fit postmodum corporis regitiua.

Quomodo materia prima ad formam indifferenter se habet ad omnes formas, quia videlicet secundum suam substantiam non est magis ad vnam formam determinata quàm ad aliam, sed mas mediavnitasquitsque est secundum suam naturam recepitua. conficerata autem vt re vel inmaperfecta per aliquam dispositionem ex virtute agentis, non respicit indifferen- diatè se habeter omnes formas, sed aliquas determinatè. sunt enim aliquæ formæ habentes inter se ordinem secundum generationem, vt natæ sint fibi immediatè per generationem succedere. & ideo dum materia vna illarum exuitur, non potest recipere quamcunque indeterminatè, sed illam quæ nata est immediatè succedere formæ priori, quæ erat ab agente introducta tanquam dispositio ad vltimiorem formam. sicut quia forma sanguinis habet immediatum ordinem in generatione animalis ad formam seminis, ideo dum materia exuitur forma seminis, non recipit immediatè aliam formam quàm formam sanguinis. Attendendum secundò, quòd licet materia secundum se & mndè considerata indifferenter se habeat ad omnes formas, vt autem est per aliquã formam ab agente disposita, non fit ad omnes indifferens, sed aliquas determinatè respiciat. tamen alium ordinem habet ad formas elementorum, & alium ad formas perfectiores. Nam cùm formæ elementorum teneant infimũ gradum inter formas, inter materiam primam & formas elementorum nõ mediat alia forma imperfectioris ordinis, vtpote quæ sua imperfectione magis ad naturã materiæ appropinquet. & ideo inquit hoc loco S. Th. quòd quodliber elementorum habet formam immediatam materiæ primæ: formæ autem altioris gradus & ordinis, habent sub se naturæ ordine formas inferioris ordinis & gradus. & quanto forma est imperfectioris ordinis, tanto magis ad naturam materiæ appropinquat: quia quanto aliquid magis recedit ab actu & perfectione, tanto magis ad potentiam accedit. ideo formæ quæ sunt suprà elementa, non sunt immediatè materiæ primæ secundum naturæ ordinem, sed inter ipsas & materiam mediant formæ elementorum. & quanto forma ad altiorem ordinem & gradum pertinet, tanto inter ipsam & materiam plures formas naturę ordine mediant. Et quia natura in educendo aliquid de potẽtia ad actum, procedit de imperfecto ad perfectum. ideo dum materiam deducere intendit ad actum formæ perfectioris ordinis, prius deducit ad actum formæ imperfectioris, & sibi propinquioris secundum materiam. Et hęc est ratio quare dum exuitur forma vnius elementi, indifferenter potest recipere quamcunque aliam formam alterius elementi: non autem dum exuitur alia forma, potest indifferenter recipere quamcunque aliam formam superioris ordinis, sed determinatam. f. eam quæ est formæ priori secundum gradum & ordinem naturæ proximior. in generatione enim naturali forma imperfectior introducitur à natura vt dispositio ad formam immediatè post ipsum naturæ ordine collocatam. in generatione verò elementi forma imperfectionis elementi non se habet vt dispositio & vt medium ad formam alterius elementi, cùm omnis formæ elementares ad vnum ordinem pertineant, & omnes immediatè materiam respiciant. Attendendum tertio quòd aliud est aliquam formam esse immediatam materiæ, & aliud illam vniri immediatè materiæ. cùm enim dicitur formam esse materiæ immediatam, significatur excluſio omnis alterius formæ inferioris ordinis & gradus inter materiam & formam, quia videlicet secundũ naturæ ordinem nulla est quæ illa sua imperfectione magis ad materiæ naturam & conditionem appropinquet: sicut dicimus hominẽ & animal esse immediata, quia inter ea non mediat alia superiot species quæ sit prior homine, & inferior animali. econtrario verò dicimus viuum & hominem non esse immediata, quia inter illa ordine naturæ & gradu mediat animal. sed cùm dicitur formam vniri immediatè materiæ, significatur quòd forma dat esse materiæ non mediante aliquo alio, sed per se ipsam, ita quòd excluditur omne medium quod vnire habeat formã materię secundum esse. sic autẽ (vt superius est ostensum) omnis forma substantialis immediatè vnitur materiæ primæ, eò quòd omnis forma superioris ordinis virtualiter contineat omnes alias formas inferiorum ordinum, & det materiæ quicquid formæ inferiorum ordinũ darent: non autem omnis forma est ordine naturæ immediata materiæ (vt est ostensum) cùm sint diuersi gradus & diuersi ordines formarum. Patet itaque ex his quoniam bene dictum est à S. Th. in generatione aliorum corporũ supra elementa oportere esse generationum ordinem propter multas formas intermedias, ordine scilicet naturæ inter primam formã elementi & vltimam formam ad quam generatio ordinatur, quia natura ordinatè in suis operibus procedit, & nõ producit aliquid ab vno extremo ad aliud nisi per media essentialiter & per gradus ordinata.

AD primum ergo in oppositum dici potest dupliciter. primò quòd non loquitur ibi sanctus Thomas de materia vnius elementi in ordine ad omnes formas, sed in ordine ad formas aliorũ elementorum, quæ per simplicem generationẽ in ipsam introducuntur. ipsa enim exuta vna forma elementi, potest indifferenter plures formas elementares recipere, quia vt hic dicitur, quodlibet eorum habet formam immediatam materiæ primæ. vnde & adducit Aristotelem secundo de generatione dicentem, quòd cùm ex terra fit ignis, nõ oportet fieri transitum per media elementa. loquitur autem particulariter de illis, quia ex contrarietate illarum arguebatur esse contrarietatem in substantia. ipse autem ostendit quòd propter illas non oportet ponere contrarietatem in substantia, cùm neque inter ipsas inueniatur maxima distantia, ita quòd ab vna illarum non possit nisi per media peruenire, neque esse illarum per continuum motum acquiri possit: & sic quum non sit inter illas contrarietas de quibus maximè videtur propter contrarias ipsarum qualitates, multò minus inter alias formas substantiales erit contrarietas. hic autem sanctus Thomas in loco adducto non loquitur de materia in ordine ad formas elementares in ipsam per simplicem generationem introducendas, sed in ordine ad alias formas quæ suprà formas elementares sunt. Potest secundò responderi iuxta ea quæ dicuntur in quæstione de spiritualibus loco allegato, quòd loquitur sanctus Thomas in quinto Physicorum de ipsa materia secundum se & nudè cõsiderata. ipsa enim exuta forma, vt sic, videlicet absque forma, quantũ est ex natura sua, & sua potentialitate, indifferens est ad vnamquanque formam recipiendam, eò quòd vnaquæque forma substantialis nata sit illi dare esse immediatè, & illi immediatè vniri. Hic autem loquitur sanctus Thomas de materia secundum quòd per agens dispositur & ordinatur ad generationem. sic enim per aliquod agens disposita ad alicuius generationem, & per eius actionem exuta forma quam habebat, vt sic, videlicet per tale agens exuta, non est indifferens ad plures formas, sed est determinata ad illam ad quam agens ipsam dispositerat. vnde nulla est contradictio. Ad secundum patet ex dictis, quòd aliud est formam esse naturæ ordine immediatam materiæ, & aliud ipsam vniri materiæ immediatè. Sanctus Thomas ergo non probat generationem simplicium corporum non procedere ordinatè, quia quodlibet elementorum habeat formã per quam immediatè vnitur materiæ, sed quia vnumquodque eorum habet formam naturæ ordine immediatam materiæ. hoc autem non conuenit omni formæ, sed tantùm formis elementorum, eò quòd ipsę infimum gradum inter formas teneant.

CIR-

Universidad de Deusto
Biblioteca

CIRCA textum dictum, quum dicitur quòd neque alteratio tota est continua, neque totum augmentum, aduertendum quòd ex istis verbis non habetur neque vllam alterationem esse continuam, neque vllum augmentum. hoc enim quum tantum incidenter sit dictum, noluit S. Thomas asserere, eo quòd multas habeat difficultates, sed habetur tantùm quòd tota alteratio qua scilicet aliquid alteratur à non gradu alicuius qualitatis ad aliquem perfectum gradum, non est de necessitate continua, quia potest mobile moueri ad aliquem gradum remissum: & posteaquam ibi per aliquod tempus quieuerit, moueri ad perfectum gradum. similiter totum augmentum quo animal per totam suam vitam augetur, non est continuum, cum videamus hominem augeri ad aliquam quantitatem, & sub illa per longum temporis spatium quiescere, deinde in maiorem etiam quantitatem augeri. De hoc autem nulli est dubium. Verum autem partiale augmentum & partialis alteratio sit motus continui, non est præsentis speculationis, sed ad octauum Physicorum pertinet, idque ibi pertractatum est.

QVANTVM ad secundum respondet S. Tho. ad singula argumenta. Ad primum quidem negat antecedens: ad eius verò probationem negat consequentiam, quia licet anima sensitiua bruti, & anima sensitiua hominis sint eiusdem generis, non tamen sint eiusdem speciei, sicut neque homo & brutum. Ad probationem negat assumptum. diuersitas enim speciei potest requirere diuersum modum procedendi in esse eorum quæ sunt eiusdem generis. Nã in proposito, anima bruti est sensitiua tantum, & per consequens nec esse nec operatio eius supra corpus eleuatur: ideo simul generatur & corrũpitur est corpore. sensitiua aũt hominis est etiam intellectiua & secundũ esse ac operationem supra corpus eleuatur, ideo per corporis generationẽ nõ generatur.

Ad secundum respondet ex dictis quòd sensitiua per quam fœtus erat animal, non manet, sed ei succedit alia quæ simul est sensitiua & intellectiua.

AD fundamentum tertiæ rationis, scilicet quòd diuersorum agentiũ actiones non terminantur ad vnum factum, sed ad diuersa, respondet quòd est verum de agentibus non subordinatis, est autem falsum de subordinatis, quorum vnum est sicut principale agens, alterum verò sicut instrumentum.

Dicitur tamen secundò, quòd aliquando actio principalis agentis pertingit ad aliquid in operato, ad quod non pertingit actio instrumenti: & sic vno & eodem generato, quod est homo, nihil prohibet actionem naturæ quæ est sicut dei instrumentum, terminari ad aliquid hominis, non autem ad totum quod fit actione dei. vnde virtute dei & virtute seminis producitur quidem corpus hominis, animam verò actio dei immediatè producit, quam virtus seminis producere non potest, sed ad eam disponit.

Quomodo virtus seminis animã intellectiuam attingat.

AD euidentiam huius responsionis considerandum quòd licet virtus seminis dicatur animam non producere, sed tantùm ad eam disponere, non tamen hoc est intelligendum ad hunc sensum, quasi virtus seminis nullo modo ad ipsam animam attingat, sed sensus est (vt habetur ex. q. de potẽtia. q. 3. ar. 9. in solutionibus argumentorum) quòd non producit animam causando esse ipsius, sed producit dispositiones quę sunt necessariæ ad formam, & quibus corpus disponitur ad hoc vt sit particeps esse animę: & quia ad tales dispositiones sequitur vnio animæ cum corpore, ideo virtus seminis est etiam causa vnionis animæ cum materia. Et per hoc soluuntur multa argumenta adducta à Capreolo in 2. sen. dist. 15. quibus arguitur quòd non potest saluari hominis generatio ab homine, si homo tantùm dispositiones accidentales producat. dicitur enim quòd non tantùm dispositiones corporis agens naturale causat, sed est etiam causa vnionis animæ ad corpus dispositiuè, & sic dicitur agens naturale inducere formam in materia.

Quomodo actio diuina & actio hominis quæ est generatio, ad eundem terminum terminentur.

SED contra hanc responsionem, cùm dicitur quòd agentia subordinata, qualia sunt deus & creatura, respectu hominis possunt agere ad eundem terminum diuersimodè, dubitatur. In hominis enim generatione non potest actio diuina quæ est creatio, terminari ad idem compositum, quod est homo, ad quod terminatur actio hominis, quæ est generatio, alioquin totus homo diceretur creatus, sicut dicitur genitus: nec ad eundem terminum, qui est forma, quia tunc agens creatum cooperaretur creationi, cuius oppositum ostensum est in præcedentibus, ergo nullo modò ad eundem terminum terminatur. Respondetur, & dicitur primò quòd actio dei & actio seminis aut hominis generantis terminantur ad eundem terminum qui est homo, & ad eundem terminum quæ est anima, sed diuersimodè. Nã homo est terminus creationis inquantum principalis eius pars. s. anima intellectiua, creatur in corpore: est verò terminus generationis inquantum alia pars. s. corpus per generationem disponitur vltima dispositione ad suscipiendum animam: & generatio est causa per modum disponentis & præparantis materiam quòd sibi anima vniatur, ex cuius vnione resultat ipsum totum, quod est homo. vniens enim materiam cum forma, est causa suo modo compositi quòd ex tali vnione resultat. Anima verò est terminus creationis quantum ad esse suum absolutè, est verò formalis terminus generationis quo ad vnionem eius cum materia. Cùm autẽ dicitur quòd tunc agens creatũ cooperaretur creationi, dico quòd cooperari creationi dupliciter potest intelligi. Vno modo, quia cum alio operaretur ad terminum creationis attingendo esse ipsius absolutè: & sic nihil cooperatur creationi. Alio modo disponendo materiam in qua terminus per se ipsum inconueniens est aliquid cooperari creationi eius quòd in materia determinata creatur: & sic dicimus hominem siue virtutem seminis creationi animæ cooperari.

Quomodo homo generans sit causa dispositionum corporis.

SED resultat aliud dubiũ etiam à Capreolo loco allegato tactum. Cùm enim dicitur virtutẽ seminis esse causam dispositionum corporis, non autem esse causam animæ, quæritur de illis dispositionibus. Aut enim sequuntur animam ordine naturæ, aut præcedunt. Non primum: tum quia nullum agens causat accidentia consequentia aliquam formam nisi causet illam formam: tum quia virtus seminis nihil causat postquã reposuit fœtum in speciẽ. Non etiam secundum, quia tunc in homine esset alia forma substantialis præcedẽs animam, sitper quam fundaretur: quod negatum est. ergo nullo modo virtus seminis illas dispositiones causat, nisi & ipsam animam causet. Respondetur quòd duplex est genus dispositionum materiæ. Quædam enim sunt dispositiones transeuntes, quibus scilicet præparatur materia ad suscepționẽ animæ, sed in eius aduentu desinunt esse: & tales certum est quòd præcedunt animã, & fundantur in forma substantiali præcedente in materia aduentum animæ, vt sunt accidentia embryonis quæ consequuntur animam sensitiuam in ipso existentem. Quædam verò sunt permanentes, quæ. s. in eodẽ instanti in quo anima vnitur corpori, causantur, & simul cum anima permanent in materia: & tales (vt in superioribus est plenissimè ostensum) absolutè loquendo sequũtur animam, prius enim oportet ordine naturæ formam vniri materiæ quam accidentia compositi sint: quia compositũ ex vnione formæ ad materiã resultat: accidentia autẽ quæ in ipsa animæ introductione ab agente naturali causantur, sunt accidentia non animæ tantũ, sicut intellectus & voluntas quæ à solo deo causantur, nec tantum materiæ, quia quælibet forma substantialis (vt superius est ostensum) vnitur immediatè materiæ: sed sunt accidentia compositi, sed considerata anima vt dat esse intellectiuum, præcedunt ipsam animã in genere causæ materialis, veluti eius dispositiones quibus materia ad esse intellectiuũ præparatur. Cũ probatur quòd non sequuntur animã in materia, dicitur ad primã probationem, quòd assumptũ est verũ de accidentibus consequentibus formã tantum tanquã eius proprietates in ipsa sola existentes: nõ est autem verum de accidentibus cõpositi, de quibus loquimur in proposito, & de agente instrumentali præparante per accidentia transeuntia materiã ad susceptionẽ formæ, cuiusmodi est agens naturale de quo nunc loquimur. Tale enim est dispositiuè causa vnionis formæ cum materia, & per consequens est causa cõpositi & accidentiũ quæ cõpositum concomitantur. Ad secundũ dicitur quòd agens naturale nihil agit post repositionẽ fœtus in specie posterioritate durationis: sed bene eodem instãti in quo fœtus reponitur in specie, aliquid agit quod posterius natura sequitur vnionem animæ cũ materia, & secundum etiam aliquam considerationẽ formã præcedit, vt de huiusmodi accidentibus diximus. Cùm aũt probatur quòd non sequuntur, quia in homine esset alia forma præter animã, negatur consequentia. Dicitur enim quòd illæ dispositiones vt præcedunt animam inquantũ dat esse rationale, fundantur super cõposito ex materia & ipsa anima intellectiua vt dat esse sensitiuũ: & sic non oportet ponere aliã formã præter intellectiuã in homine. Ex his potẽrit solui multæ instantiæ à Capre. adductæ. Ad quartũ respondetur negando consequentia. fibi enim simile in specie homo generat inquantũ virtus seminis dispositiuè operatur ad ipsam vltimam formam per quam homo speciem fortitur.

Quomodo semẽ animã vegetabilem & sensibilẽ ex virtute seminis habet.

PRO declaratione huius responsionis attendendum est, quòd quia anima intellectiua est alterius conditionis à conditione aliarum formarum quæ sunt in materia: ideo alio modo dicitur homo generare hominem, & alio modo aliud animal sibi simile in specie generare. Nam quia animæ brutorum à materia secundum esse dependent, generans in ipsis non solũm est causa compositi, sed etiam formæ, ipsam de potentia materiæ educendo, quia verò anima intellectiua non dependet à materia secundum esse, & de illius potentia non educitur, homo generans non causat animam intellectuam absolutè, sed ipsam vnit materiæ disponendo materiam tali dispositione quæ est necessaria ad formam: & quia ex tali vnione animæ cum materia resultat ipsum totum quòd est homo, ideo dicitur homo hominem generare, & sibi simile in specie producere.

Quomodo verè dicitur quòd homo hominẽ generat.

SED aduertendum hic, cùm dicimus hominem generantem esse causam vnionis animæ cum materia, quòd hoc non est intelligendum quasi sit causa relationis vnionis animæ vt ex parte animæ se tener, ipsam relationem attingendo. relatio enim non est per se terminus actionis, nec etiam quia sit causa esse substantialis in quo vniuntur anima & corpus, sed quia causat terminum relationis animæ ad corpus, ad cuius terminũ. s. corporis positionem necesse est animam secundum suum esse vniri corpori. vnde vnio materiæ ad formam quantum ad fundamentum relationis, est intrinsecus terminus generationis: sed vnio formæ cum materia ex parte ipsius formæ, & eius esse in quo fit vnio, est generationis terminus extrinsecus. Et hoc est particulare in generatione hominis, quòd. s. dicatur homo hominem generare ex hoc solũm quia per multas generationes & alterationes disponit materiam ad susceptionem animæ, causat que etiam dispositiones cum ipsa remanentes, & ex hoc causat ipsius vnionem cum materia, & consequenter humanitatem quæ est tertia entitas. in aliis enim generationibus præter hæc omnia generans etiam ipsam formam in esse producit, educitque de potentia materiæ. hoc autem euenit, quia aliæ formæ non sunt subsistentes, anima verò intellectiua subsistens est, supraque materiam eleuatur. Bene itaque breuibus respondit S. Th. quòd ad hoc vt saluetur hominem sibi simile in specie generare, sufficit quòd dispositiuè ad animam intellectiuam operetur.

Ad quintam rationem quę est Apollinaris, respondetur, id quod infertur, non esse inconueniens, cũ generatio sit non voluntatis actio, sed naturæ, quæ mala non est. Ad sextam rationem, quæ ex Gregorio Nysseno cum sequentibus est sumpta, respondet negando antecedens de corpore secundum quòd est in potentia ad animam, nondum scilicet animam habens. Ad probationem negatur consequentia, quia tunc non est adhuc corpus humanum nisi in potentia: ideo præcedit animam, sicut potentia præcedit actum, non autem idem præcedit seipsum.

Ad septimam rationem negat consequentiã. actio enim dei vtrunque producit, scilicet animam & corpus, corpus quidem mediante virtute seminis, animam verò immediatè. actio autem seminis perficit id ad quod est.

ADVERTE quòd S. Tho. ex hac responsione vult negare hanc propositionem. Actio quæ totam rem non producit in esse, est imperfecta. non enim actio dicitur imperfecta si non producit totam rem, quando non ordinatur ad productionem rei quantum ad omnes partes, sed tantum ad productionem vnius partis. Nam omnis actio in suo genere perfecta est quãdo per ipsa completur id ad quod ordinatur. & ideo quia virtus seminis non ordinatur à natura ad productionem hominis quantum ad omnem eius partem, sed tantum ad corporis dispositionem & organizationem quę ad receptionem animæ intellectiuæ sufficiat, ideò si per ipsam hoc efficiatur, est actio perfecta dato quòd non vtramque hominis partem producat.

Quomodo duæ actiones vnius agentis, vnã effectum producere possint.

SED occurrit dubiũ circa id quod de actione diuina dicitur. Si enim deus mediante virtute seminis producit corpus, animam verò immediatè, sequitur quòd duæ actiones diuinæ ad hominis productionẽ concurrant simul. s. creatio animæ, & corporis productio. sed ab eodẽ agente per dup'icem actionẽ ipsius nõ potest vnũ simpliciter produci, quia vnicuiq; actioni suus proprius & distinctus terminus correspõdet, ergo homo non erit quid vnum simpliciter: quod pro inconuenienti habuit S. Th. contra Platonẽ & Originẽ superius. Dicitur primò, quòd vtique duæ operationes dei extrinsecè cõcurrunt ad hominis productionẽ, licet sit vnica eius operatio intrinseca, quæ est diuina substantia. Dicitur secũdò, quòd vnum simpliciter potest duabus actionibus eius dẽ agentis produci: quando vna ad alterã ordinatur, sicut cùm agẽs principale mouet instrumentũ, & producit aliquid aliud ad quod actio instrumenti nõ attingit. illã enim actionẽ qua aliquid per instrumentũ per modũ dispositionis attingit, ordinat ad actionẽ qua vlteriorem effectũ producit, sicut & productã per instrumentũ ordinatur vt dispositio ad principalẽ effectũ, sic est in proposito. Nam actio qua deus mediante virtute seminis corpus producit, ordinatur ad animæ creationẽ in corpore, sicut corpus ad animam vt eius propria materia ordinatur. Ad octauam rationem. Respondet negando consequentiã. Ad probationem negat assumptum de parte quę totam virtutẽ corpoream excedit, sicut est anima. Ad nonam rationẽ respondet negando cõsequentiã, & assumptũ ad eius probationem: per illam namque manifestationem operationum animæ secundum corporis profectum ostendit dispositionẽ partiũ corporis ad animæ operationem necessariam esse, non autem idem principium animam & corpus habere. Ad decimam dicit quòd vtique per animam generantis configuratur corpus, non tamen per animam geniti, vt superius est ostensum: ideo non sequitur animam geniti in semine esse.

AD euidentiam huius responsionis considerandũ ex doctrina San. Thopotentia vbi supra 5. quòd licet virtus seminis ad animam intellectiuam non attingat ipsam producendo, oportet tamen vt virtute animæ hominis generantis materiam disponat: non enim agetur ad dispositionem materiæ talem vt fiat corpus anima rationali perfectibile, nisi virtute animæ rationalis operaretur veluti ipsius instrumentum, cũ videamus nullum corpus esse animæ rationali aptum excepto corpore semine hominis generato: & quia talis dispositio fit configurando & organizando corpus, vt per ipsum possit anima suas operationes exercere: ideo bene dicitur hic quòd corpus virtute animæ generantis configuratur animæ generati. Ad vndecimam Respondet quòd (vt ex dictis patet) semen non est à principio vtuum nili in potentia, & per consequens non habet tunc aninam actu, in processu autem generationis habet animam vegetabilem & sensibilem ex virtute seminis, sed illæ animæ succedente anima intellectiua transeunt.

ADVERTENDVM cùm dicitur semen animam vegetabilẽ & sensibilem ex virtute seminis habere, quòd semen duo habet, vt ex superioribus patet scilicet corpulentam substantiã ac spumosam, & spiritus in ipso inclusos: ex corpulenta substantia generatur corpus, & hæc est ratione cuius semẽ dicitur à principio esse viuum in potentia passiua, & postea viuum in actu: in spiritibus autem inclusis est virtus animæ generantis, & ratione huius dicitur quòd semen habet animam vegetabilem & sensitiuam virtute seminis, id est, virtute existente in spiritibus inclusis in semine: & sic semen secundum aliud est materia, & secundum aliud est agens.

In aduentu animæ intellectiuę in materia animalis sensitiua præexistens, corrũpitur.

OCCVRRIT autem dubiti circa id quod dicitur hic, & dictũ est superius. s. quòd in aduentu animæ rationalis tecedit anima sensitiua præexistens, quæ est etiam vegetatiua. Quæritur etiam à quo corrumpatur. Non a virtute seminis, quia agens naturale non corrũpit aliquam formam nisi alia introducendo neque ab agente supernaturali, quia quod naturaliter generatur, euũ naturaliter corrũpitur. ergo non definit per aduentum animæ rationalis. Preterea sequeretur q; in homine nihil esset verè genitũ: nõ enim materia est genita, nec forma: & si corrũpitur forma præcedens animã intellectiuam, anima intellectiua aduenit materiæ nudæ: ergo nihil ibi erit genitũ. Adhuc si forma præcedens corrũpitur, siquæ resoluio vsq; ad materiã primam, eo q; remota forma substãtiali remoueretur omnia accidentia illã consequentia, sequitur q; frustra fuerit materia disposita per præcedentes formas, sed natura nihil frustra operatur, ergo &c.

AD huius euidentiam considerandum est, q; (vt ex superioribus patet) quia anima intellectiua dat esse substantiale, & facit ens simpliciter in actu, sicut & quæcunque alia forma substantialis, ideo non compatitur secũ aliam formam substantialem in materia, sicut enim aduenit enti in actu, & per consequens esset forma accidentalis, non substantialis: sed cùm ipsa aduenit materiæ, necesse est vt præcedens corrumpatur. Sed decipiuntur qui Sanct. Thom. in hac parte impugnant, quia imaginantur in aliquo priori secundum durationem expoliari materiam omni forma: deinde in posteriori aliquo instanti animam introduci in materia nuda & expoliata existente: quasi expoliatio materiæ ab omni forma sit dispositio quædam præcedens introductionem animæ intellectiuæ. Hæc non est mens S. Thom. fed dicimus quòd materia per multas alterationes, per generationes multas ac corruptiones præparatur ad susceptionem animæ intellectuæ: & cùm fuerit sufficienter præparata anima intellectiua in instanti aduenit materiæ existenti sub anima sensitiua: & in eodem instanti expellit formaliter animam sensitiuam cũ omnibus dispositionibus suis, & dat materiæ quicquid dabat anima sensitiua, ita quòd idem instans, est primum non esse animæ sensitiuæ, & primum esse animæ intellectiuæ. vnde denudatio materiæ ab omni forma absolutè non est dispositio totalis ad animam intellectuam, quia sic posset in quacunque materia anima intellectiua introduci, sed denudatio ipsius ab anima sensitiua immediatè præcedente in materia: denudatio inquam facta per expulsionẽ formæ ex aduentu animæ intellectiuæ simul cũ dispositionibus similibus ad esse animæ intellectiuæ facientibus. Hoc supposito dicitur ad primum, quòd anima sensitiua præcedens corrumpitur & ab agente naturali, & ab agente supernaturali: quia enim anima intellectiua non potest simul cũ illa esse in materia, omnes agens ad introductionem animæ intellectiuæ in materia agit etiam ad corruptionem formæ præcedentis. Cùm autem improbatur quòd corrumpatur ab agente naturali, dicitur quòd agens naturale siue virtus existens in semine corrumpit animam sensitiuam introducendo animã intellectiuam dispositiuè: producit enim dispositiones in instanti introductionis ipsius animæ intellectiuæ, quæ simul cũ ipsa anima remanent, quas diximus ordine naturæ præcedere animam intellectiuam, inquantum dat esse rationale, licet ipsam absolutè sequantur. Cùm etiam arguitur quòd non ab agente supernaturali, iam dictum est quòd non tantũ ab agente supernaturali corrũpitur, sed concurrit etiam actio virtutis seminis. vnde sicut in generando hominem, semen est instrumentum diuinæ virtutis, ita & in corrũpendo formas prius introductas. Ad secundum negatur consequens. Ad probationem dicitur q; licet neq; materia neque forma sit generata, tertia tamen entitas quæ resultat ex materia & forma. i. homo, est verè generata: licet enim in generatione alicuius animalis dicatur totũ generari, quia etiã ipsa forma per generationẽ esse accipit: in generatione tamen hominis quia anima extollitur supra materiam generans dicitur hominem generare, ex eo solũ quòd causat dispositiuè vnionem corporis & animæ: ex qua homo resultat, id quod homo generans facit disponendo materiam, & dispositionibus transeuntibus, & dispositionibus simul eum anima remanentibus. Argu. autem procedit ac si diceremus fieri resolutionem vsque ad materiam primam, & nullum effectum generationis in homine genito remanere: hoc autem non dicimus, sed quòd omnia accidentia quæ fuerunt ante instans introductionis animæ, definunt esse, sed tamen in eodem instanti per virtutem generantis similia accidentia introducuntur & illa remanent simul cũ vnione animæ & corporis, quæ est etiam generanem vegetatiuam & sensitiuam prius introduci, licet corrũpantur, quia materia non potest ab infima forma ad supremam nisi per medias formas peruenire, vt superius est ostensum: & ideo natura illas formas præintroducit in materia tanquam dispositiones in fieri ipsius animæ intellectiuæ, non autem tanquã dispositiones in facto esse: vnde non frustrà introducuntur nisi quando accidit embryonis corruptio antequam anima intellectiua formetur. Cũ enim frustrà fit quod non sequitur finem ad quem ordinatur, si per huiusmodi dispositiones ad animæ introductionem dei eniatur, qui est earum finis, licet propter incõpossibilitatem duarum formarum substantialium in eadem materia in ipsa animæ introductione corrumpantur, non dicuntur fuisse frustrà introductæ. Vnde dixit superius S. Thom. quòd intermedia non habent speciem completam, sed sunt in via ad speciem, & ideo nõ generantur vt permaneant, sed vt per ea ad vltimum generatum perueniatur. Ad 12. respondet negando prima conseq. Ad probationem dicitur, q. aliquid potest esse propter altertum dupliciter. Vno modo, quia est propter aliquid quod sequitur ad eius esse, puta propter eius operationem aut conseruationem: & hoc est posteriorius eo propter quod est: & sic vestimenta sunt propter hominem. Alio modo, quia est propter eius esse, & tale est prius illo tempore, natura verò posterius. & hoc modo corpus est propter animam, sicut materia propter formam: secus autem esset si ponneremus ex corpore & anima non fieri vnum secundum esse, sicut quidam dicunt animam non esse corporis formam.

CIRCA hoc vltimum dictum dubitatur, quia etiam si ponnerentur non fieri vnum ex anima & corpore, non propter hoc oporteret dicere animam esse propter corpus, vt hic dicitur. Nam posset dispoñi corpus ad esse ipsius animæ non per modum materiæ, sed per modum vasis in quo nouiter creata reciperetur, & sic corpus esset propter animam, non econuerso anima propter corpus. Respondetur quòd loquitur S. Thom. de opinione illorum qui dicebant animas esse ante corpora productas, & esse naturas in se completas, sed eas post corporum productionem vniri corporibus: contra quos superius est disputatum: sic enim sequitur quòd animæ vniantur corporibus propter nobilitatem & perfectionem ipsorum corporum, non autẽ quia ipso indigeant ad suum esse in principio creationis: & ex consequenti anima erit propter corpus, non autem corpus propter animam.

Quòd nulli alij corpori nisi humano vnitur substantia intellectualis vt forma. Cap. 90.

QVia verò ostensum est substantiam aliquam intellectualem vniri corpori vt formã. s. animam humanam: inquirendum restat vtrum alicui alteri corpori aliqua substãtia intellectualis vt forma vniatur. Et quidem de corporibus cælestibus quòd sint animata anima intellectuali, superius est ostensum† quid de hoc Arist. senserit: & quòd Aug. hoc sub dubio reliquit: vnde præsens inquisitio circa corpora elementaria versari debet. Quòd autem nulli corpori elementari substantia intellectualis vniatur vt forma, nisi humano, euidẽter apparet. Si enim alteri corpori vniatur: aut vnitur corpori mixto, aut simplici. Non autem potest vniri corpori mixto, quia oporteret illud corpus maximè esse æqualis cõplexionis secundũ suũ genus inter cætera corpora mixta: cũ videamus corpora mixta tãtò nobiliores formas habere, quãtò magis ad tẽperamẽtũ cõmixtionis perueniũt: & sic quod habet formã nobilissimã, vtpote substantiã intellectualẽ, si fit corpus mixtũ, oportet esse tẽperatissimũ. Vnde etiã videmus q; mollicies carnis, & bonitas tactus, quæ æqualitatẽ cõplexionis demõstrant, sunt signa boni intellectus: cõplexio aũt maximè æqualis est cõplexio corporis humani: oportet igitur, si substantia intellectualis vniatur alicui corpori mixto, q; illud sit eiusdẽ naturæ cũ corpore humano: forma etiã eius esset eiusdẽ naturę cũ anima humana, si esset substantia intellectualis: non igitur esset differẽtia secundũ speciẽ inter illud animal & hominẽ. Similiter autem neq; corpori simplici, puta aeri aut aquæ, aut igni, aut terræ vniri potest substantia intellectualis vt forma. Vnumquodq; enim horũ corporũ est simile in toto & partibus, eiusdẽ enim naturæ & speciei est pars aeris, & totus aer, etenim eundẽ motum habet: & similiter de alijs, similibus aũt motoribus similes formæ debẽtur: si igitur aliqua pars alicuius dictorum corporum sit animata anima intellectuali, puta aeris: totus aer & omnes partes eius eadem ratione erunt animatæ: hoc autẽ manifestè apparet esse falsum: nã nulla operatio vitæ apparet in partibus aeris, vel aliorum simpliciũ corporũ. nõ igitur alicui parti aeris vel similiũ corporũ substãtia intellectualis vnitur vt forma.

†Præsenti lib. cap. 7.

2 Adhuc, si alicui simplicium corporum vnitur aliqua substantia intellectualis vt forma: aut habebit intellectum tantũ, aut habebit alias potẽtias: vtpote quę pertinent ad partem sensitiuam aut nutritiuam: sicut est in homine. Si autẽ habet intellectum tantũ, frustrà vnitur corpori, omnes enim forma corporis habet aliquã propriã operationẽ per corpus: intellectus autẽ non habet aliquã operationẽ ad corpus pertinentẽ, nisi secundum q; mouet corpus, intelligere enim ipsum non est operatio quæ per organũ corporis exerceatur: & eadẽ ratione nec velle elementorũ etiã motus sunt à mouẽtibus naturalibus. s. à generãtibus, & non mouent seipsa, vnde nõ oportet q; propter eorũ motum sint animata. Si autẽ habet substantia intellectualis quę ponitur vniri

Universidad de Deusto
Biblioteca

elemento,aut parti eius,alias animæ partes,cũ partes illæ sint partes aliquorum organorum:oportebit in corpore elementi inuenire diuersitatẽ organorũ:quod repugnat simplicitati ipsius:nõ igitur substãtia intellectualis potest vniri vt forma alicui elemento aut parti eius.

3 Amplius, quantò aliquod corpus est propinquius materiæ primæ, tantò est ignobilius, vtpote magis in potentia existens,& minus in actu completo:elementa autem ipsa sunt propinquiora materiæ primæ quã corpora mixta:cùm & ipsa sint mixtorum corporum materia proximasunt igitur elementorum corpora ignobiliora secundum suam speciem corporibus mixtis: cũ igitur nobilioris corporis sit nobilior forma, impossibile est quòd nobilissima forma quæ est anima intellectiua,sit vnita corporibus elementorum.

4 Item,si corpora elementorũ aut aliquæ partes eorum essent animata nobilissimis animabus, quæ sunt animæ intellectiuæ, oporteret ꝙ quãtò aliqua corpora essent viciniora elementis,essent propinquiora ad vitã: hoc autẽ nõ apparet,sed magis contrariũ.nã plantæ minus habent de vitã ꝙ animalia, cũ tamen sint propinquiores terræ:& mineralia quæ sunt adhuc propinquiora,nihil habent de vita: non igitur substantia intellectualis vnitur alicui elemento vel parti eius vt forma.

5 Adhuc, omnium mouentium corruptibilium vita per excellentiam contrarietatis corrumpitur: nam animalia & plantę mortificantur ab excellenti calido & frigido,humido aut sicco: in corporibus autem elementorũ sunt præcipuæ excellentiæ harum contrarietatũ: non igitur est possibile ꝙ in eis sit vita: impossibile est igitur quòd substãtia intellectiua vniatur eis vt forma.

6 Amplius,elementa etsi secundum totum sint incorruptibilia,tamen singulæ partes sunt corruptibiles, vtpote contrarietatem habentes. Si igitur aliquæ partes elementorum habeant sibi vnitas substãtias cognoscentes,maximè videtur quòd assignetur eis vis discretiua corrũpentium,quæ quidem est sensus tactus,qui est discretiuus calidi & frigidi, & similium contrarietatum: propter quod etiam quasi necessarius ad præseruationem à corruptione,omnibus animalibus inest:hunc autem sensum impossibile est inesse corpori simplici:cùm oporteat organum tactus non habere actu contrarietates,sed potentia,quod contingit solùm in mixtis temperatis: non igitur est possibile aliquas partes elementorum esse animatas anima cognoscitiua.

7 Item,omne corpus viuens aliquo modo secundum animam localiter mouetur:nam corpora cælestia, si tamen sint animata,mouentur circulariter:animalia perfecta motu progressiuo: ostrea autem motu dilatationis & constrictionis; plantæ autem motu augmenti & decrementi, qui sunt aliquo modo secundum locum. Sed in elementis non apparet aliquis motus qui fit ab anima:sed solùm motus naturalis:non sunt igitur corpora viuentia. Si autem dicatur quòd substantia intellectualis etsi nõ vniatur corpori elementi aut parti eius vt forma,vnitur tamen ei vt motor. Primum quidem in aëre hoc dici impossibile est:cùm enim pars aëris nõ sit per seipsam terminabilis,non potest aliqua pars eius determinata motum proprium habere propter quem sibi substantia intellectualis vniatur.

Responsio tacita, Impugnatio.

2 Præterea si aliqua substantia intellectualis vnitur alicui corpori naturaliter, sicut motor proprio mobili: oportet virtutem motiuam illius substantię limitari ad corpus mobile cui naturaliter vnitur: nam cuiuslibet motoris proprij virtus non excedit in mouendo proprium mobile. Ridiculum autem videtur dicere quòd virtus alicuius substantiæ intellectualis non excedat in mouendo aliquam determinatam partem alicuius elementi,aut aliquod corpus mixtum: non videtur igitur dicendum quòd aliqua substantia intellectualis vniatur alicui corpori elementari naturaliter vt motor, nisi sibi etiam vniatur vt forma.

3 Itẽ motus corporis elementaris potest ex alijs principijs causari quàm ex substãtia intellectuali: superfluũ igitur esset propter huiusmodi motus naturaliter substantias intellectuales corporibus elementaribus vniri.

Exclusio erroris.

Per hoc autem excluditur error & opinio Apulei & quorundam Platonicorum qui dixerunt dæmonia esse animalia corpore aerea,mente rationabilia,animo passiua,tempore æterna; & quorundam gentilium ponentium elementa esse animata: vnde & eis cultum diuinum instituebant.Excluditur etiam opinio dicentium angelos & dæmones habere corpora naturaliter sibi vnita de natura superiorum vel inferiorum elementorum.

Super cap. 90.

QVm sit ostensum aliquam substantiam spiritualem vniri corpori,ostendit vltimo loco S.Thom.quali corpori vniatur & ponit hanc conclusionem. Nulli alii corpori elementari nisi humano substantia intellectualis vnitur vt forma: quare autem de corpore tantùm elementari loquitur,manifestat dicens, quòd hoc ideo est, quia de corporibus cælestibus quòd anima intellectuali sint animata,ostensum est superius quid senserit Arist.& quòd Aug.hoc loco sub dubio relinquit,arguitur autem sic. Non vnitur corpori mixto nec simplici, ergo &c. Quòd non mixto,probatur, quia corpus mixtum habens nobilissimam formam, qualis est substantia intellectualis,oportet esse temperatissimum,cùm videamus corpora mixta tantò nobiliores formas habere, quantò magis ad temperamentum mixtionis perueniunt propter quod videmus mollitiem carnis & bonitatem tactus,quę æqualitatem complexionis demonstrant,esse signa boni intellectus,sed complexio maximè æqualis est complexioni corporis humani, ergo si substantia intelligibilis vnitur corpori mixto,illud erit eiusdem naturæ cum corpore humano:similiter & forma erit eiusdem naturæ cum anima humana,ergo inter illud animal & hominem non erit differentia secundum speciem.

ADVERTE quòd S.Thom. vult habere ex identitate naturæ corporum perfectorum à substantia intellectuali,ipsas substantias intellectuales esse eiusdem naturæ.f.esse animas intellectiuas,quia cum forma materiæ proportionetur,vbi materiæ fuerint eiusdem naturæ,oportet & ipsas formas intellectuales eiusdem naturæ esse,vtpote easdem operationes in consimili corpore exercentes. Et sic sequitur quòd vtrumque compositi sit eiusdem speciei, & per consequens ipsa substantia intelligibilis nulli alteri corpori mixto vnitur quàm humano. Quod etiam non vniatur corpori simplici,arguitur primò sic. Si aliqua pars vnius corporis simplicis,puta aeris,sit animata anima intellectuali,totius aer & quælibet eius pars erit animatus, quia huiusmodi corpus est simile in toto & in partibus,cùm sit eiusdem speciei,vt patet ex identitate motus,similibus enim mobilibus scilicet naturaliter similes formæ debentur, sed hoc est manifestè falsum, cùm nulla operatio viętis ipso appareat,similiter nec in alijs elementis,ergo &c.

Quomodo totũ & partes eiusdem speciei sint.

CIRCA hoc quod dicitur,eiusdem naturæ & speciei esse totum aerem & quamlibet eius partem,aduertendum, quòd partes esse eiusdem speciei cũ toto,dupliciter potest intelligi. Vno modo,quia sunt quædam completa in specie quibus conuenit perfecta ratio totius,& per solam diuisionem possunt fieri individua eiusdem speciei cum ipso toto:& sic dicuntur partes elementi esse eiusdem speciei cum toto elementosicut enim totus aer est aer,ita quælibet pars aeris,est aer,& per solam diuisionem pars aeris potest esse per se individuum aeris. Et hoc commune est omni toti homogeneo. Alio modo, quia ad eandem speciem pertinent per reductionem ad quam pertinet totũ, licet ipsa non habeant completam rationem illius speciei. Et sic partes totius heterogenei sunt eiusdem speciei cũ toto, veluti principia aut materialia aut formalia speciei:licet enim neque caro neque os hominis sint homo, pertinẽt tamen ad speciem humanam vt principia materialia. Vnde quod aliquando inquit S.Thom.quoniam differt totum homogeneum à toto heterogeneo, quia partes homogenei habent speciem & formam totius,non autem partes heterogenei,intelligitur de habere eandem formam & speciem primo modo, non autem secundo modo. Secundò, Illa substantia non haberet solum intellectum,quia frustra vniretur corpori,eò quòd nullam operationem haberet per corpus:nec inquam intelligere aut velle, qua per organum corporis non exercentur:nec mouere, quia elementa non mouent seipsa, sed eorum motus sunt à generantibus,& per consequens non sunt animata, non etiam haberet alias animæ partes,quia cùm illæ sint aliquorum organorum partes, oporteret in elemento esse diuersitatem organorum, quod repugnat simplicitati ipsius,ergo &c. Tertiò, Elementa sunt corpora ignobiliora secundum suam speciem corporibus mixtis,quia sunt propinquiora materiæ primæ, & per consequens magis in potentia,& minus in actu completo.& anima intellectiua est nobilissima forma,ergo &c. Probatur consequens,quia nobilioris corporis est nobilior forma.

ADVERTE quòd dum dixit S.Thom. elementa esse ignobiliora corporibus mixtis,addidit,secundum speciem, quia non sunt omnibus modis ignobiliora:vt enim dicitur 4.sen.d.47.q.2.artic.1.q.1.ad 3.quantum ad perfectionem speciei mixtum est nobilius elemento,quantum verò ad perpetuitatem durationis econtrario corpus simplex est nobilius mixto. Quarto,oporteret quòd corpora quantò essent viciniora elementis, tantò essent propinquiora ad vitam:sed contrarium apparet, quia plantæ minus habent de vita quàm animalia,& tamen sunt propinquiores terræ: & mineralia quæ adhuc terræ sunt propinquiora,minus habent de vita.ergo &c.

ATTENDE quòd fundamentum huius rationis est, quòd quantò aliquid appropinquat perfectissimo,tantò est perfectius:& ideo cùm elementum si ponatur animatum anima intellectiua, perfectissimè inter animata inferiora habeat vitam,optimè sequitur quòd quantò aliquid corpus magis appropinquauerit elemento,tantò perfectius vitam habeat. Quintò,in elementis sunt excellentiæ calidi & frigidi,humidi & sicci,ergo &c. Probatur consequentia, quia omnium viuentium corruptibilium vita per excellentiam contrarietatis corrumpitur, & per consequens impossibile est in eis esse vitã. Sextò,si aliquæ partes elementi habeant sibi vnitas substantias cognoscentes, maximè assignabitur eis factus, qui est discretiuus calidi & frigidi, & aliarum contrarietatum corrumpentium, & qui inest omnibus animalibus ad præseruationem à corrumpentibus,quia partes elementi sunt corruptibiles,vtpote contrarietatem habentes,licet secundum ipsum totum elemẽtum sit incorruptibile: sed hic sensus non potest inesse corpori simplici, quia organum tactus oportet non habere actu contrarietates, sed potentia,quod solum conuenit mixtis temperatis,ergo &c.

Elementa sunt incorruptibilia secundũ totũ, corruptibilia autem secundum partes.

CIRCA hanc propositionem. Elementa etsi secundum totum sint incorruptibilia,tamen singulæ partes sunt corruptibiles,vtpote contrarietatem habentes:notandũ quòd hoc non dicit S.Tho. quasi partes elementi contrarietatem habeãt,non autem totum elementũ:hoc enim est falsum,cùm qualitates elementorum secundum quas attenditur contrarietas,prius sint totius quã partium,vtpote formã elementi consequentes: sed quia cum elementum contrarietatem habeat,propter quod est à suo contrario corruptibile, cùm non sit incorruptibile secundũ totum,eò quòd (vt dicitur 2.sen.d.19.ar.2.ad 2.& de malo.q.3.arti.5.ad 6.) elementa per virtutem corporis cælestis gubernentur,à quo actiones eorum regulantur, est secundum partes corruptibile. Potest etiam dici,quòd partes elementi habent contrarietatem,non autẽ totum elementum quantum ad exercitum contrarietatis: licet enim vnum elementum sit absolutè loquendo contrarium alteri ratione primarum qualitatum, vnum tamen non exercet contrarietatem contra alterum secundum totum agendo,scilicet ad eius destructionem, sed tantùm secundũ partes aliquas,secundum quas elementa inuicem transmutantur. Septimò,in elementis non apparet aliquis motus localis qui sit ab anima,sed solùm motus naturalis,ergo &c. Probatur consequens quia omne corpus viuens aliquo modo secundum animã localiter mouetur, vt patet in corporibus cælestibus si sint animata:& in animabus tam perfectis quã imperfectis,& plantis quæ mouẽtur motu augmenti & decrementi, qui sunt aliquo modo secundum locum.

Motus augmẽti & decrementi sunt aliquo modo secũdũ locum.

SCIENDVM quòd motus augmenti & decrementi secundũ se & primò non sunt motus locales, quia motus localis est ad aliquid extrinsecum à mobili,scilicet ad locum qui est in locante, non in locato:aut si est ad vbi intrinsecum qui sit respectus quidam consequens continentiam locati à loco, illud tamen vbi non est quantitas: motus autem augmẽti est ad quantitatem intrinsecam ei quod augetur aut diminuitur. Consecutiuè tamen & secundario sunt motus locales, inquantum quod per augmentum accipit maiorem quantitatem,occupat maiorem locum quã prius occupabat: & minorẽ quantitatem per decrementum accipiens occupat minorem locum quàm prius. Propter hoc non dixit absolutè S.Thomas,omne viuens moueri localiter ab anima, nec motus augmenti & decrementi esse secundum locum,sed vtrique propositionę addidit,aliquo modo. Posset autẽ ad omnes antepositas rationes dici,quòd vtique substantia intellectualis non vnitur elemento aut parti eius tanquam formæ, vt argumenta probant,sed tamen vnitur ei vt motor. Ideo contra hoc arguit sanctus Thomas primo de aere. Aeris pars nõ est per seipsam terminabilis,ergo non potest aliqua eius pars determinata proprium motum habere propter quem substantia intellectualis sibi vniatur.

Pars aeris non est per seipsam terminabilis.

ADVERTENDVM est quòd aeris pars dicitur non esse per seipsam terminabilis, quia cùm sit corpus humidi,fluit quousque ad aliquid extrinsecum terminetur.& sic à toto separetur,non est secundũ se figurabilis vt aliquã ex seipso figuram retineat, sed accipit diuersas figuras secundum quòd ad diuersa corpora terminatur: ex quo sequitur quòd à circũstante aere distingui non potest,si sibi relinquatur,nullumque interponatur corpus:& quia omne quod motu proprio mouetur habet proprios terminos,& propriam figuram ad omni alio distantem: ideo pars aeris non potest habere propriũ aliquem & singularem motum sibi naturaliter conuenientem eo modo quo dicimus cælum naturaliter ex inclinatione suæ formæ moueri ab intelligentia sibi appropriata,licet possit ab intelligentia pars aeris moueri tanquã ab agente omnino extrinseco & separato,ipsam à reliquo aere separante & diuidente. Secundò, sequereturr quòd substantia intellectualis non excederet in mouendo aliquam determinatam partem alicuius elementi,quia oportet virtutem substantiæ mouentis limitari ad corpus mobile cui naturaliter vnitur tanquam proprio mobili:sed ridiculum est hoc,& eiusmodi quòd non excedat in mouendo, aliquod corpus mixtum.f. non existens ipsius forma,ergo &c. Tertiò, quia cùm motus elementares possint ex aliis principiis causari, superfluũ esset propter huiusmodi motus naturaliter substantias intellectuales elementis vniri. Ex his excluditur error Apuleii & Platonicorum quorundam dicentium dæmonia esse animalia corpore aerea &c. Item error Gentilium ponentium elementa esse animata. Item etiam error dicentiũ angelos & dæmones habere corpora sibi naturaliter vnita de natura superiorũ & inferiorũ elementorum.

Quòd sunt aliquæ substantiæ intellectuales corporibus non vnitæ. Cap. 91.

†Cap.79.

EX præmissis autem ostendi potest esse aliquas substantias intellectuales corporibus penitus non vnitas: ostensum est enim suprà † corporibus corruptis intellectus substãtiam quasi perpetuam remanere: & si quidem substantia intellectus quæ remanet,sit vna omnium, sicut quidam dicunt: de necessitate consequitur eam esse secundum suum esse à corpore separatam: & sic habetur propositum quòd substantia intellectualis aliqua sine corpore subsistat. Si autem plures animæ intellectiuæ remaneãt corporibus destructis, conueniet aliquibus substantijs intellectualibus absq; corpore subsistere: præsertim cũ ostensum sit quòd animæ non transeant de corpore ad corpus: conuenit autem animabus esse à corporibus separatas per accidens:cùm naturaliter sint formæ corporum, eo autem quod est per accidens, oportet prius esse id quod est per se. Sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales animabus secundum naturam priores,quibus per se inest sine corporibus subsistere.

2 Amplius,omne quod est de ratione generis,oportet de ratione speciei esse;sunt autem quædam quę sunt de ratione speciei,non autem de ratione generis: sicut rationale est de ratione hominis, non autem de ratione animalis:quicquid autem est de ratione speciei,non autem de ratione generis: nõ est necesse omnibus speciebus generis inesse: multæ enim species sunt irrationalium animalium:substantiæ autem intellectuali secundum suum genus conuenit quòd sit per se subsistens, cùm habeat per se operationem,sicut superius† est ostẽsum: de ratione autem rei per se subsistentis, non est quòd alteri vniatur. non est igitur de ratione substantiæ intellectualis secundum suum genus quòd sit corpori vnita, etsi sit hoc de ratione alicuius intellectualis substantiæ quæ est anima: sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales corporibus non vnitæ. †Cap.50. & 51.

3 Adhuc, natura superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in eius supremo:natura autem intellectualis est superior corporali: contingit autem eam secundum aliquam partem sui, quæ est anima intellectiua: oportet igitur quòd sicut corpus perfectum per animam intellectiuam est supremum in genere corporum,ita anima intellectiua quæ vnitur corpori, sit infima in genere substantiarum intellectualium. sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales non vnitæ corporibus,superiores secundum naturæ ordinem anima.

4 Item, si est aliquid imperfectum in aliquo genere, inuenitur ante illud secundum naturę ordinem aliquid in genere illo perfectum:perfectum enim natura prius est imperfecto:formæ autem quæ sunt in materijs,sunt actus imperfecti: quia nõ habent esse completum:sunt igitur aliquæ formæ quæ sunt actus completi per se subsistentes, & speciem completam habentes: omnis autem forma per se subsistens absque materia, est substãtia intellectualis,immunitas autem materię confert esse intelligibile,vt ex præmissis† patet: sunt ergo aliquæ substantiæ intellectuales corporibus non vnitæ: omne autem corpus materiam habet. †Cap.51.

5 Amplius, substantia potest esse sine quantitate: licet quantitas sine substantia esse non possit:substãtia enim aliorum generum prima est tempore, ratione, & cognitione: sed nulla substantia corporea est sine quantitate: possunt igitur quædam esse in genere substantiæ omnino absque corpore: omnes autem naturæ possibiles in rerum ordine inueniuntur:aliter enim esset vniuersum imperfectum, in sempiternis etiam non differt esse & posse. sunt igitur aliquæ substantiæ absque corporibus subsistentes post primam substantiã, quæ deus est:quæ non est in genere,vt suprà† ostensum est:vt supra animam quæ est corpori vnita. †Cap.20.in primo.

6 Adhuc, si ex aliquibus duobus inuenitur aliquod compositum,& alterum eorum inuenitur per se, quod est minus perfectum; & alterum quod est maius perfectum,& minus reliquo indigens,per se inuenitur:inuenitur autem aliqua substantia composita ex substantia intellectuali & corpore, vt ex præmissis† patet:corpus autem inuenitur per se:sicut patet in omnibus corporibus inanimatis: multò igitur fortius inueniuntur substantiæ intellectuales corporibus non vnitæ. †Cap.63.

7 Item,substantiam rei oportet esse proportionatam suæ operationi: quia operatio est actus & bonum substantiæ operantis: sed intelligere est propria operatio substantiæ intellectualis:oportet igitur substantiam intellectualem talem esse quæ competat prædictæ operationi,intelligere autem cũ sit operatio per organum corporeum non exercita,non indiget corpore nisi inquantum intelligibilia sumuntur à sensibilibus,hic autem est imperfectus modus intelligendi,perfectus enim modus intelligendi est vt intelligantur ea quæ sunt secundum naturam suam intelligibilia. Quod autem non intelligantur nisi ea quæ non sunt secundum se intelligibilia, sed fiunt intelligibilia per intellectum, est imperfectus modus intelligendi: si igitur ante omne imperfectum oportet esse perfectum aliquid in genere illo: oportet quòd ante animas humanas quæ intelligunt accipiẽdo à phantasmatibus, sint aliquæ intellectuales substantiæ intelligentes ea quę sunt secundum se intelligibilia,non

Universidad de Deusto
Biblioteca

accipientes cognitionem à sensibilibus, ac per hoc omnino à corporibus secundum suam naturam separatæ.

†vel 12. tex. 60.43.

8 Præterea, Arist. argumentatur sic in 11. Met. †Motum continuum regularem, & quantum in se est indeficientem, oportet esse à motore qui non mouetur neque per se, neq; per accidens, vt suprà † est probatũ: plures etiam motus oportet esse à pluribus motoribus: motus autẽ cæli est continuus regularis, & quantum in se etiam indeficiens est: & præter primum motum sunt multi tales motus in cælo: sicut per considerationes astrologorum probatur: oportet igitur esse plures motores qui non moueantur neque per se, neque per accidens: nullũ autem corpus mouet nisi motum, vt probatum est: motor autẽ incorporeus vnitus corpori mouetur per accidens ad motum corporis: sicut patet de anima: oportet igitur esse plures motores qui neque sint corpora, neq; corporibus vniti: motus autem cælestes sunt ab aliquo intellectu, vt suprà probatũ est: sunt igitur plures substantiæ intellectuales corporibus non vnitæ. His autem concordat sententia Dionysij 4. cap. de diui. nominibus dicẽtis de angelis quòd sicut immateriales & incorporei intelliguntur. Per hoc autem excluditur error Sadducæorum, qui dicebant spiritum non esse. Et positio antiquorum naturalium, qui dicebant omnem substantiam corpoream esse. Positio etiam Origenis, qui dixit quòd nulla substãtia post trinitatem diuinam absque corpore potest subsistere: & omnium aliorum ponentium omnes angelos bonos & malos habere corpora naturaliter sibi vnita.

†Cap. 13. in primo.

Dionys.

Exclusio erroris.

Super. cap. 91.

POstquam ostendit sanctus Thomas esse aliquas substãtias intellectuales corporibus vnitas, vult vlterius ostendere & aliquas substantias intellectuales esse quæ corporibus vnitæ non sint. Circa hoc autem duo principaliter facit. Primò, ostendit esse aliquas tales substantias separatas. Secundò, de earum multitudine determinat ca.se. Quantum ad primum arguit, primò sic. Corruptis corporibus (vt superius est ostensum) intellectus substantia quasi perpetua remanet, ergo est aliqua substantia intellectualis sine corpore subsistens: probatur consequentia. Si illa substantia intellectus quæ remanet, est vna omnium, habetur propositum: si autem plures animæ remanent, ergo conuenit aliquibus substantiis intellectualibus quæ sunt animæ, absque corpore subsistere, ergo & sunt aliquæ intellectuales substãtiæ animabus secundum naturam priores, quibus per se ineſt sine corporibus subsistere: probatur secunda consequẽtia, quia omni quòd est per accidens, prius est quod est per se: animabus autem conuenit per accidens esse à corporibus separatas, quum naturaliter sint formæ corporum.

ADVERTENDVM quòd cùm anima intellectiua non habeat cõpletam speciem in se, sed sit pars speciei, per se sibi conuenit esse in corpore in quo complementum suæ speciei habet, sed per accidens manet à corpore separata, inquantum accidit sibi quòd corpus cui erat coniuncta, corrumpatur. Nam si corpus à corruptione immune seruari posset, nunquam ipsa separaretur à corpore: & ideo bene inquit S. Thomas, quod conuenit animabus per accidens, esse à corpore separatas.

Secundò, subsistãtię intellectuali conuenit secundum suum genus quod sit per se subsistens, quum per se operetur, ergo non est de ratione sui generis q̃ sit corpori vnita, quamuis hoc sit de ratione animæ, ergo &c. Patet prima cõsequentia, quia de ratione rei per se subsistentis non est quòd alteri vniatur. Secunda verò probatur, quia licet quod est de ratione generis, oporteat de ratione speciei esse: non tamen quicquid est de ratione speciei, & non de ratione generis, est necesse omnibus speciebus generis ineſſe.

ADVERTE quòd ista probatio vltimæ consequentiæ, licet videatur deducere ad hoc tantùm quòd non est necesse substantiam intellectualẽ esse corpori vnitam, & consequenter q̃ possibile est esse aliquã non vnitam corpori: tamen ex ipsa etiam concluditur esse talem substantiam corpori non vnitam: quia sicut differentia speciei non necessariò omnibus speciebus generis ineſt, ita de facto genus inuenitur in aliqua specie absque tali differentia: quia cùm genus oppositis differentiis duidatur, sicut inuenitur cum vna differentia in rerum natura, ita oportet rei naturã considerata, vt cũ alia inueniatur: vnde si genus substantiæ intellectualis inueniretur cũ hac differentia quæ est esse vnitam corpori, oporteret vt sit etiam cum opposita differentia, quæ est esse nõ vnitam corpori: & sic oporteret esse aliquam substantiam intellectualem corpori non vnitam. Tertiò, anima intellectiua est infima in genere substantiarum intellectualium, ergo sunt aliæ substantiæ intellectuales ipsã naturaliter superiores corporibus nõ vnitæ: probatur antecedens, quia anima intellectiua vnitur supremo in genere corporum, natura autẽ superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in eius supremo. Quomodo corpus humanum sit nobilius corpore cæleſti, & per consequens supremum corporum, in superioribus est ostensum.

Quòd autem sint aliquæ formæ completæ in specie per se subsistẽtes, ergo &c. Probatur antecedens, quia formæ quæ sunt in materia, sunt actus imperfecti. Si autem est aliquod imperfectum in aliquo genere, inuenitur ante illud secũdum naturæ ordinem aliquid in genere illo perfectum. Perfectum enim est natura prius imperfecto. Consequentia etiã probatur, quia omnis forma per se subsistens absque materia, est substantia intellectualis.

CIRCA istam propositionem. Si est aliquid imperfectum in aliquo genere, inuenitur ante illud secundum naturæ ordinẽ aliquid in genere illo perfectum: aduertendum quòd veritas huius propositionis non fundatur super hoc quòd actus sit prior potentia, neque super hoc quòd differentiarũ vnius generis vna habeat rationem perfecti, alia rationem imperfecti sed super hoc, quòd perfectum est natura prius imperfecto, vt hic tangitur. Nam si est in natura id quod posterius est in aliquo ordine, conueniens est vt sit id quod est prius natura in illo ordine, cum imperfectum sit propter perfectum, & prius intendatur perfectum quàm imperfectum: alioquin ille ordo & illud genus non haberet complementum suæ perfectionis in natura, exigit autem perfectio vniuersi vt vnusquisque ordo habeat complementum suæ perfectionis. Quintò. Possunt esse in genere substantiæ quædam omnino absque corpore, quia substantia est prior aliis generibus tempore, ratione, & cognitione, & per consequens absque quantitate esse potest, ac etiam absque corpore, quòd nõ est sine quantitate, ergo &c. Probatur consequentia, quia omnes naturæ possibiles in rerum ordine intuentibus, tum quia aliter vniuersum esset imperfectum, tum quia in perpetuis non differt esse & posse.

CIRCA probationem antecedentis dubium non dissimulandum occurrit. Nam si ex eo quòd substantia quæ est prædicamentũ, est prior tempore, ratione, & cognitione omnibus aliis generibus, sequitur ipsam posse esse absque quantitate & corpore, ac eadem ratione sequeretur quòd posset esse sine quocunque alio genere, sed hoc est contra doctrinã S. Th. tenentis prima q. 44. ar. 1. primũ, & de potentia, q. 7. ar. 9. quintum, & quoli. 7. art. 10. q. creatura non potest esse absque relatione dependentiæ ad deum, quæ est accidẽs, constat autem quòd omnis substãtia quæ est in genere est substantia creata, ergo nulla substantia in genere potest ab omni accidente separari: ergo per illud assumptũ non probatur efficaciter antecedens, sed consequentia falsa est, scilicet substantia est prior tempore, ratione, & cognitione omnibus aliis generibus, ergo potest esse absque quantitate.

CIRCA assumptum quoque ad probationẽ consequentiæ dubitatur. Nam si omnes naturæ possibiles in rerum ordine intuenti tur, sequitur deum nullas posse species producere præter eas quæ sunt productæ: omnes enim naturæ ab ipso producibiles iuxta illã probationem sunt in actu: sed hoc est cõtra determinationem S. Th. tenentis prima q. 25. ar. 6. verũ. q. 20. art. 4. primo sentent. di. 44. quæst. 1. ar. 3. & superius in hoc secundo ca. 66. & 27. q. quibuscunque speciebus datis deus potest producere nobiliores in infinitũ, ergo &c.

CIRCA secundam denique probationem illius assumpti occurrit dubium. Cùm enim assimitur quòd in sempiternis non differt esse & posse, aut per sempiterna intelliguntur ea quæ non habuerunt initium suæ durationis, aut ea quæ in sua natura incorruptibilia sunt. Si primo modo accipiatur, nõ concluditur propositum, sed est petitio principii: oportet enim subsumere, sed substantiæ per se subsistentes extra corpora sunt sempiternæ, id est, non habent initium suæ durationis: quod quidem non soltum est falsum, sed includit quod probandum est scilicet tales substantias esse. Si autem accipiatur secundo modo, falsum est quòd in illis non differat esse & posse. Nam talia incorruptibilia secundum fidem prius fuerunt possibilia esse quàm sint producta in actu, & sic non videtur ex illa propositione propositum confirmari.

AD euidentiam primi dubii considerandum est, quòd satis clarũ est quod intendat Aristot. 7. Meta. cùm dicit de substantia quòd est accidente prior ratione, & cognitione: quia enim accidentis ratio dependet à substantia, cum substantia ponatur in eius ratione, non autem substantiæ ratio dependet à ratione accidentis, ideo substantia est prior ratione accidente. Similiter quia cognitio substantiæ non dependet à cognitione accidentis, loquor de cognitione intellectiua vtriusque, sed bene cognitio accidentis inquantum accidens est, dependet à cognitione substantiæ, cum oporteat rationem substantiæ in ratione accidentis poni, ideo dicitur substantia prior cognitione accidente, vel etiam quia est prior perfectione cognitionis, quoniam vt inquit ibi Philosophus, scire nunc singula maximè putamus, quando quid est homo cognoscimus, aut ignis, magis quàm cum quale, aut quantum, aut vbi. Sed dubium est quid intelligatur per illud quod dicitur ipsam esse tempore priorem. Nã hoc diuersi diuersimode interpretantur. Intelligit enim illud Auerroes ibidem de accidentibus tantùm rerum generabilium & corruptibilium, quia aut sunt accidentia sequentia compositum, & tunc certum est quòd substantia composita illa tempore præcedit: aut sunt accidentia cõcomitantia compositũ inseparabiliter, & tunc licet ipsum compositum non præcedat talia accidentia tempore, materia tamen ex qua fit compositũ, illa tempore præcedit sicut præcedit & compositũ: & sic vniuersaliter verum est substantiam priorem tempore accidentibus rerum generabilium & corruptibilium, loquendo de accidentibus in actu, non de accidentibus in potentia, cuiusmodi apud ipsum sunt dimensiones interminatæ. Scotus verò in secundo sent. distin. prima q. 5. illud de substantia in cõparatione ad omnia accidentia interpretatur. Vult enim q̃ nulla est contradictio ex parte substantiæ, quin possit esse prior omni accidente durabile. S. Thom. autem in septimo metaphisicæ exponit quòd aliqua substantia inuenitur sine accidente, nullum autem accidens inuenitur sine substantia: & sic non quandocunque est substantia, est accidens, sed econtrario. Hanc S. Thom. interpretationem exponunt quidam dicentes, quòd intelligit de prima substantia quæ est deus, & quòd nomine temporis intelligit omnem durationem. Sensus enim est substantiam esse priorem duratione accidente, inquantum mensura substantiæ, saltem dei, quæ est æternitas, est mensura prior, durabile accidentium, quod est tempus. Ista interpretatio videtur ad fugiendum intenta, quia cùm tempus ponatur æternum secundum Arist. difficile est saluare primam substantiã quæ est deus, esse accidente priorem tempore, proprie accipiendo tempus. Per hanc autem viam facilis est euasio, quia non est inconueniens, imo est verissimum, deum esse priorẽ omni durabile tempotis æterni, inquantum est in æternitate, quæ est durabile secundum naturam prior & perfectior tempore, cum sit tota simul existens, vt inquit Boetius in quinto de consolatione. Sed non videtur hoc ad mentẽ Arist. esse, quia cum superius in quinto libro declararit quid sit prius tempore, non est conueniens vt hic dicat aliquid prius tempore ad alium sensum quàm verba secundum datam ab ipso significationem importent, nisi notam ipse significationem exponat. Præterea non vtimur hoc modo loquendi cum aliqua secundum durationem comparamus, non quandocunq; est hoc, est illud, quo modo vtitur S. Thom. nisi fiat comparatio in tempore ex parte vtriusque: cum quandocunque sit aduerbium temporis. Et ideo saluo semper meliori iudicio, dicerem mentem S. Thom. hoc loco esse, quòd sequendo positionem Aristo. porentis mundum æternum, substantia est prior accidente tempore non actu, sed potentia, quæ dicit non repugnantiam, quemadmodum etiam Sco. exponit: licet enim nullum fuerit tempus in quo fuerit substantia & non fuerit accidens apud Aristo. quia tamen deus absque omni accidente est tanquam non habens ad accidens dependentiam, ideo non ponat quantum est ex rationibus terminorum, ipsum & per consequens aliã quam substantiam, esse in aliquo tempore in quo & nullum sit accidens, & sic præcedere secundũ durationẽ & secundũ tempus imaginatium omne accidẽs.

Substantia est prior accidente ratione, cognitione, & tempore.

Vnde

Vnde cùm inquit San. Thom. exponendo Arist. mentem, quòd non quandocunque est substantia, est accidens, sed econtrario, subaudiendum est necessario, quia videlicet non est necessarium quòd quandocunque est substantia, sit accidens, consideratis propriis rationibus substantiæ & accidentis, licet per accidens quandocunque est vnum, sit alterum, ex eo quòd actidit substãtiæ, vt sic, quòd mundus sit ab æterno productus. Potest etiam exponi de substantia creata absolutè inquantum communem rationem substantiæ participat. Non enim repugnat quòd sit aliqua substantia creata absque omni accidente considerata absolutè ratione substantiæ, & sic quòd sit priori tempore accidente.

SED contra primam expositionem San. Thom. videtur esse quòd deus non ponitur in genere substantiæ prædicamentalis: videtur autem Aristo. de substantia prædicamentali loqui, cum dicit ipsam esse priorem tempore accidente. Responderi ad hoc dupliciter potest, primo quòd prædicamentũ substantiæ non accipit philosophus propriè vt est vnum genus, sed vt substantię nomine comprehenditur omnis substantia, tam scilicet infinita quàm finita, & sic non negatur deum esse in genere substantiæ. Secundò quòd licet deus non sit in prædicamento substantiæ tanquam sub ipso contentum & cõprehensum, est tamen in ipso tanquam totius prædicamenti principium. Ex his patet quòd Sco. in hutius expositione, à San. Thom. non discordat. Quod si instetur quoniam ista est prioritas naturæ, qua scilicet prius potest esse sine posteriori, sed non econuerso: hic autem loquitur Arist. de prioritate temporis. Respondetur quòd non est inconueniens prius tempore esse etiam prius natura, cùm ipse Arist. in fine capituli de priori & posteriori in quinto metaphisice, dicat omnes modos prioris & posterioris ad prioritatem & posteriotitatem secundum naturam reduci, prout dicitur prius quod potest esse sine alio sed non econtuerso. Vnde & quòd in aliquibus codicibus græcis loco allegato. 7. metaphisice, additur, & natura, intelligendum est de prioritate naturæ, secundum illum modum quo perfectiora sunt imperfectioribus priora, non secundum illum modum quo prius secundum naturam dicitur à quo nõ valer subsistenti consequentia; hęc enim prioritas intelligitur in eo quod inquit substantiam esse priorem tempore, cum tale prius sit, etiam non repugnantiur modo dicto prius tempore: quod patet, quia exponendo quomodo intelligat substantiam esse tempore priorem, ait quòd aliorum prædicamentorum nullum est separabile, sed substantia est separabilis. Separabilitas enim vnius ab altero & non econtuerso, est ratio vnius modi prioris secundum naturam. Si autem quæratur quare non dixit ipsam esse priorem secundum naturam loco eius quòd dixit ipsam esse priorem tempore, dicitur quòd fecit vt distingueret illum modum prioris secundum naturam quo aliquid potest ab altero separari secundum esse, qui pertinet aliquo modo ad temporis priorita tem, ab illo modo quo dicitur prius secundum naturam id quod perfectius est, quẽ̃ quidẽ modum posterius addidit, vt aliqui codices græci habent, dicens & ipsam esse natura priorem: illum enim modum frequenter per ipsum nomen commune scilicet prius natura significamus.

AD dubium ergo sequendo primam expositionem San. Thom. dicitur q̃ instantia non est ad propositum, quia dicitur substantia prior tempore ratione huius substantiæ quæ est deus, in quo nullum est accidens: non autem ratione alicuius substantiæ creatæ. Sequendo verò aliam expositionem dicitur primò, quòd vtique substantia quantum est ex ratione substantiæ & accidentis, potest esse sine omni accidente, cùm non dependeat ab accidente secũdum suum esse, sed tamen ex alio euenire potest quòd nulla substantia creata possit esse absque aliquo certo & determinato accidente, sicut quòd homo non possit est sine risibilitate, quia risibilitas consequitur ad aliquid quod esse de ratione hominis inquantum est homo: vnde si fit aliquod accidens quod non consequatur rationem propriam substantiæ alicuius, illa potest esse sine eo. Dicitur secundò quòd relatio dependentiæ ad deum concomitatur substantiam prædicamentalem, inquantum non est suum esse, sed est ens per participationem, & per consequens est ens ab alio causatum: & propter hoc quantus substantia prædicamentalis considerata solum ratione substantiæ in ea possit esse absque tali relatione, & sic fit prior tempore modo exposito, quia esse causatum non consequitur ratione subsistentis simpliciter, cùm inueniatur aliquid ens subsistens non causatum scilicet deus, considerata tamen propria ratione inquantum scilicet est ens subsistens habens esse participatum, non potest aliqua substantia prædicamentalis esse sine tali relatione. Dicitur tertiò, quòd non est similis ratio de quantitate & de hac relatione, quia quantitas non consequitur ad substantiam prædicamentalem neque inquãtum est ens subsistens, neque inquantum est tale ens subsistens quod habet esse participatum: non enim apparet quam necessariam dependentiam habeat ad rationem substantiæ aut absolutè sumptam, aut ad prædicamentum & genus limitatum. Vnde ratio San. Thom. optimè concludit de quantitate, si bene intelligatur, & suppleatur quod tanquam manifestum prætermittur, non autem concluderet de relatione dicta. Valet enim substantia prædicamentalis inquantum est subsistens est prior quantitate & aliis generibus tempore, ratione, & cognitione, & quantitas nullam habet rationem naturalis concomitantiæ ad ipsam secundum propriam rationem accepta, ergo potest substantia prædicamentalis esse absque quantitate. Non autem valeret sic arguere de relatione dependentiæ ad deum, quia assimeretur falsum scilicet quòd relatio nullam habet naturalem concomitantiam ad substantiam prædicamentalem. Ex his patet quòd non est accipienda consequentia San. Thom. ita nudè sicut in obiectione supponitur scilicet substantia prædicamentalis est prior tempore, ratione, & cognitione alis generibus, ergo potest esse absque quantitate, sed oportet supplere in antecedente, & quantitas non habet naturalem concomitantiam ad ipsam, secundum propriã rationem considerata. Et tunc manifestè apparet obiectionem adductam processum rationis non infringere. Simili modo interpretari oportet rationem San. Thom. in quæstionibus de spiritu articul. quinto, quæ eadem videtur huic. Assumit enim hanc propositionem, si aliqua duo sunt quorum vnum ex altero non dependeat secundum suam rationem, possibile est illud sine alio inueniri: addendum enim est ad antecedens, & alterum non habet ad ipsum naturalem concomitantiam. Vnde ipse met prima quæst. 44. articulo primo arguens quòd aliqua entia possunt esse absque relatione dependentiæ ad deum, ex eo quòd nihil prohiber rem inueniri absque eo quod est de ratione eius, habituido autem causari ad causam non videtur esse de ratione entium: respondet quòd licet habitudo ad causam non intret diffinitionem eius quòd est causatum, sequitur tamen ad ea quæ sunt de eius ratione. Ex qua responsione dat intelligere maiorem esse intelligendam vt exposuimus.

Quomodo omnes naturæ possibiles in rerum ordine intuenti tur.

AD secundum dubium respondetur, quòd loquitur San. Thom. de possibili ad essentialem perfectionem istius vniuersi pertinente: vnde non dicit simpliciter quòd omnes naturæ possibiles inueniuntur, sed quòd inueniuntur in rerum ordine, id est, in vniuerso, cuius vnitas est vnitas ordinis: certum est autem quòd in ordine essentiali vniuersi istius sunt ea tantùm quæ ad ipsius vniuersi perfectionẽ pertinent, pertinẽt autẽ ad essentialẽ ordinem & perfectionem vniuersi non omnes naturæ à deo producibiles, sed omnes modi vniuersales essendi nobis cognitiː alioquin non esset vniuersum. non enim includerẽt omnes modos essendi, modi autem essendi generales rerum per se subsistentem creatarum sunt tres scilicet esse materiale corruptibile, esse materiale incorruptibile, esse immateriale & incorruptibile: nec apparet quis alius modus essendi creaturarum esse possitː ideo vt vniuersum sit perfectum, cum possibilis sit ille modus essendi, qui est esse immateriale & incorruptibile, & consequenter intellectuale, ad perfectionem vniuersi requiritur, vt sit ille etiam modus essendi.

In perpetuis non differt esse & posse.

AD tertium dubium respondẽtur, quòd illa propositio quæ est Aristot. tertio physicorum, tex. 32. habet veritatem in rebus incorruptibilibus, siue potest quòd nunquam habuerit initium suæ durationis, siue quòd inceperit per creationem. Vt enim exponit Com. ibidem, in secundo cæ. commento 33. & 34. & San. Thom. de potentia quæst. 3. ar. 14. ad quintum, illud intelligitur de potentia passiua secundum quam dicitur aliquid posse recipere quod non habet: vbi enim est talis potentia quæ est receptiua alterius formæ quam habeat, illud est corruptibile, quia potentia passiua separata ab actu est principium corruptionis. Vnde sensus est, quòd in perpetuis siue in incorruptibilibus non est potentia passiua separata ab actu substantiali, aut etiam ab alio actu habente rationem formæ permanentis cui fuerit in subiecto, & alteram formam præexistentem expellentis: ex quo sequitur quòd sicut perpetuũ non esse per corruptionem, ita non potest incipere per generationem, quia qua ratione non est in ipso potentia quæ alium actum respiciat, eadẽ ratione non præcedit ipsum aliqua potentia quæ existens sub alia forma possit istius formã recipere, ex qua potentia hoc dicatur esse factum, quia talis potentia, cui forma quam habet priuationem alterius formæ compateretur, & per consequens esse principium corruptionis. Sed licet ad hunc sensum habeat veritatem in omnibus, & per hoc non tollatur quin perpetua habere positionem istius suæ durationis, tanquam prius existentia in potentia creatoris, postea vero per creationem in actum productæ, accipit tamen eam san. Thomas in ampliori sensu, in eo scilicet quo à philosophis quibusdam contra quos principaliter arguit, est accepta scilicet quòd in istis possibile est idem quod necessarium, quomodo inquit Commentator tertio physicorũ, commento. 32. quòd cum fuerit possibile aliquid esse de natura rerum æternarũ, illud erit necessarium, non contingens. Tunc enim sequitur: si substantiæ intellectuales extra corpora subsistentes esse possunt, quòd de facto sint in actu, quia possibile non dicitur de huiusmodi incorruptibilibus per modum contingentis, quasi. sedum possunt esse possunt etiam non esse. Si autem dicatur quòd ex hac propositione non solum concluderetur quòd sint, sed etiam quòd fuerint ab æterno, quia ab æterno fuerunt possibiles esse. Respondetur quòd vtique hoc concludit potenter: & si concludatur, habebit San. Thomas magis propositum suum contra illos philosophos naturales qui non distinguentes inter sensum & intellectum dicebant omnem substantiam esse corpoream. Nolitur tamen concludere nisi quod ad propositum attinebat. Ex his patet solutio rationis in oppositum: licet enim secundum fidem perpetua prius fuerit possibilis quàm in actu, non tamen est verum secundum philosophos contra quos argumentatur San. Thom. vnde ipse accipit illam propositionem in sensu quo concediturab eis, non autem in sensu absolutè & simpliciter vero. Sextò, Inuenitur substantia composita ex corpore & substantia intellectuali, & inuenitur corpus absque substantia intellectuali. ergo multo magis inueniuntur substantiæ intellectuales corporibus non vnitæ probatur consequentia. quia si ex aliquibus duobus inuenitur aliquod compositum, & alterum eorum quod est minus: inuenitur per se, & quod est maius, perfectum & minus reliquo indigens inueniter per se.

Si diuorum coniunctorum minus perfectũ inuenitur per se & maius per se inuenitur.

CIRCA hanc vltimam propositionem aduerte quòd sumpta est ex octauo physicorum, tex. 37. & habet veritatem in eis quæ coniunguntur omnino per accidens: nam illa quæ per se logica perfeitate sunt coniuncta, inseparabilia sunt, ita quòd vnum sine altero saltem naturaliter inueniri non potest, aut saltem illud quod ab altero necessario dependet, licet alterum ab ipso non dependeat necessariò. Et vt inquit sanctus Thomas ibidẽ, vnum eorum quæ per accidens omnino coniunguntur, inueniri sine alio, si aliud inueniatur sine eo, est probabile: sicut quia dulcedo & albedo coniunguntur in saccaro, & album inuenitur sine dulci, vt in nive. Similiter dulce inuenitur sine albo vt in cassia, sed posse alterum illorum sine alio inueniri posibilitate logica quæ dicit non repugnantiam terminorum, est necessarium: quia quæ per accidens coniunguntur, possiunt non coniungi, de hac etiam propositione visum est in primo libro. Sed aduertendum, quòd id quod per se conuenit inferiori, contingit per accidẽs superiori conuenire, sicut aliqua accidentia individui ab ipso inseparabilia per se ad individuum comparantur tanquam eius principia substantialia consequentia, quæ ad speciem comparata per accidens se habent, vtpote qui principia speciei non consequuntur: sicut forte nigredo se habet ad coruum, & ideo non repugnat speciei inueniri sine illo accidente, licet individuo repugnet. Similiter quæ in proposito esse formam corporis per se conuenit huic substantiæ intellectuali quæ est anima intellectiua, sed ad substantiã intellectualem absolutè & in communi considerata per accidens se habet: non enim est de ratione substantiæ intellectualis, neque ad eius rationem consequitur, quòd sit forma corporis, cùm intelligere per corporeum organum non exerceatur: ideo posse inueniri aliquam substantiam intellectualem quæ non sit forma corporis, sed sit sine corpore, est necessarium: ipsam verò inueniri de facto absque corpore, ex quo inuenitur corpus sine ipsa, probabile est, & naturæ rei consentaneum. Septimò, Non intelligere nisi per acceptionem à sensibilibus, & nisi ea quæ non sunt per se intelligibilia, sed fiunt intelligibilia per intellectum est imperfectus modus intelligendi: ergo oportet esse alium modum intelligendi perfectum, quo intelliguntur ea quæ secũdum se sunt intelligibilia: ergo ante animas humanas quæ intelliguntur accipiendo à phantasmatibus, oportet esse alias substantias intellectuales intelligentes ea quæ sunt secundum se intelligibilia, non accipientes à sensibilibus, & per hoc quæ sunt secundum se intelligibilia, non accipientes à sensibilibus, & per hoc omnino à corporibus secundum naturam separatas: probatur prima consequentia, quia ante omne imperfectum oportet esse aliquid perfectum in genere illo. Secunda etiam probatur, quia substantiam rei oportet esse proportionatam suę operationi: intelligere autem cum non exerceatur per organum, non indiget corpore nisi inquantum intelligibilia sumuntur à sensibilibus.

ADVERTENDVM quòd per ea quæ hic dicuntur, non intendit S. Thom. excludere omnino à cognitione animę intellectiuæ per se intellectualia & à cognitione intelligentiarum ea quæ per se non sunt intelligibilia, sed intendit quòd anima intellectiua, non intelligit perfectè & quidditatiuè nisi res materiales: res autem immateriales & si aliquo modo cognoscat, eas tamen nõ nisi imperfectè & nisi ex sensibilibus cognoscit: intelligẽtię verò cognoscũt

Universidad de Deusto
Biblioteca

quidem res materiales perfectè & quidditatiuè, sed non per acceptionem à sensibilibus, & obiectum illis proportionatum est magis res immaterialis quàm materialis: econtrario autem res materiales sunt obiectum proportionatum & cum naturale animæ intellectiuæ.

ATTENDENDVM etiam cùm dicitur esse imperfectum modum intelligendi sumendo intelligibilia à sensibilibus, & non intelligere nisi ea quæ non sunt secundum se intelligibilia, quòd hoc non est sic intelligendum quasi res materiales non perfectè intelligantur: hoc enim esset falsum, sed quia intelligere absolutè consideratum, est imperfectum si non se extendat nisi ad materialia, & non sit nisi per acceptionem à sensibilibus: non enim habet omnem perfectionem quæ nata est intellectioni secundum suam naturā conuenire, sed intelligere quod ad per se, & ad non per se intelligibilia extenditur, & ad sensus dependentiam non habet, est perfectum intelligere vniuersaliter & absolutè. Octauo, & est ratio Arist. 12. Metaphysicæ tex. 49. Sunt plures motores corporum cælestium qui non mouentur neque per se neque per accidens, ergo sunt multi motores qui neque sunt corpora, neque sunt corporibus vniti, ergo &c. Patet vltima consequentia, quia motus cælestes sunt ab aliquo intellectu, vt suprà probatum est 5. lib. 1. ca. 45. Secunda quoq; ostenditur, quia corpus non mouet nisi motum, motor autem incorporeus vnitus corpori, mouetur per accidens ad motum corporis, vt patet de anima: antecedens autem probatur, quia sunt multi motus cælestes continui & regulares & quantum in ipsis est indeficientes plures autem tales motus oportet esse à pluribus motoribus qui neque per se neque per accidens moueantur, qui scilicet moueant per modum finis, vt dicetur in capite sequenti.

Vtrū si motores orbiū vniantur illis, mouean-tur per acci-dens.

CIRCA hanc rationem dubium occurit. Nam vt ostensum est in primo cap. 13. de mente San. Thom. prima quæstione quinquagesimo primo, articulo tertio ad tertium, & secundo sent. distinct. 8. arucul. 4. ad quartum, quæritum. Si subsantiæ mouentes corpora cælestia vniuentur ipsis vt motores mobilibus, non mouerentur per accidens, quia corpora cælestia non recedunt de loco ad locum: sed ista ratio etiam inuenitur si vniantur ipsis vt formæ, quia nec magis recedent de loco ad locum, ergo non potest concludi quòd non sint huiusmodi motores vniti corporibus, quia non moueantur per accidens: diceretur enim quòd dato quod essent corporibus vniti, non tamen per accidens mouerentur: & ideo illa propositio non videtur vniuersaliter vera. Motor incorporeus vnitus corpori, mouetur per accidens. Respondetur vt ex doctrina sancti Thomæ quæstione de spiritu, articulo sexto ad nonum, & octauum Physicorum haberi potest, quòd aliter dicendum est de motore corporis cælestis si corpori cælesti vniatur vt motor tantum, & aliter si ei vniatur vt forma. Si enim vniatur vt motor tantum, non est vnio inter illa secundum esse, sed tantum secundum virtutem, inquantum scilicet suam virtutem motiuam ad corpus applicat: non conuenit autem motori, inquantum motor est, moueri per accidens ad motum corporis ab eo moti, nisi quia oportet mouens simul esse cum moto: & ideo recedente corpore moto ab vno loco, oportet vt & motor ab illo loco recedat: alioquin non esset simul cum moto. Si autem motum non recedat de loco in quo est, quantumcunque in illo loco circulariter moueatur, non oportet vt motor moueatur, quia semper est coniunctus mobili in illo loco. Et hoc intelligo si motor toti mobili simul secundum suam virtutem vniatur: quia si vni tantum parti orbis determinatæ vniretur, quæ nunc est in oriente, nunc in occidente, oporteret ad hoc quòd simul esset cum moto, vt ad motum illius partis eniam ipse motor per accidens moueretur. Sed si posuerimus motorem incorporeum vniri corpori cælesti per modum formæ dantis esse, non est vnio ibi per contactum virtutis tantum, sed secundum esse, ita quòd est vnum & idem esse totius & partium compositi, & ideo secundum motum totius oportet & ipsum motorem moueri, per accidens tamen, quia parti essentiali, vtpotè habenti idem esse cum toto, conuenit vt ad motum per se totius quomodocunque moueatur siue de loco ad locum, siue circulariter in eodem loco per accidens moueatur: & ideo sicut totum cælum mouetur circulariter per se inquantum partes mutant locum realiter, ipsum verò totum mutat locum secundum rationem, ita per accidens motor coniunctus, vt forma dans esse, eodem motu per accidens mouetur. Patet itaque & quod hic dicitur de motore in corporeo vnito corpori, & quod in primo dictum est, verum esse: hic enim loquitur sanctus Thomas de huiusmodi motore vnito per modum formæ dantis esse, vt patet per exemplum de anima, ibi autem locuti sumus de ipso vt per modum motoris duntaxat vniti. Vltimò confirmatur conclusio authoritate Dionysij quarto capite de diuinis nominibus. Excluditur etiam ex ipsa error Sadducæorum negantium spiritum esse, error antiquorum naturalium dicentium omnem substantiam esse corpoream, & error Origenis in libro Periarchon, & omnium aliorum dicentium omnes angelos tam bonos quàm malos habere corpora sibi naturaliter vnita.

ATTENDENDVM circa omnes huiusmodi rationes in hoc capite adductas, quòd non intendit sanctus Thomas probare necessitatem essendi substantiarum separatarum, quasi non potuerit eas deus non producere absolutè loquendo: hoc enim hæreticum esset, quia ponetur deum de necessitate naturæ agere. Sed vult ostendere conuenientiam & probabilitatem esse ipsarum, considerata rerum natura, propter quod sæpe in rationibus addidit, secundum naturæ ordinem, vt scilicet ostenderet se probare quid naturæ ordo exigat, non quid fieri absolutè necesse esset.

De multitudine substantiarum separatarum.

Cap. 92.

Opinio Aristo.

SCiendum est autem quòd Aristo. probare nititur non solùm esse aliquas substantias intellectuales absque corpore: sed etiam quòd sunt eiusdem numeri cuius sunt motus de[illegible]hensi in cælo, neque plures, neque pauciores. Probat enim quòd non sunt aliqui motus in cælo qui à nobis deprehendi non possint, per hoc quòd omnis motus qui est in cælo, est propter motum alicuius stellæ quæ sensibilis est: orbes enim deferunt stellas; motus autem deferentis est propter motum delati.

†tex.cō.48.

2 Item probat quòd non sunt aliquæ substantiæ separatæ à quibus non prouenirent aliqui motus in cælo: quia cùm motus cælestes ordinentur ad substantias separatas sicut ad fines: si essent aliæ substantiæ separatæ quàm istæ quas numerat, essent aliqui motus in eas ordinati sicut in fines: aliter essent motus imperfecti: vnde ex his concludit quòd non sunt plures substantiæ separatæ quàm motus deprehensi & qui possunt deprehendi in cælo: præsertim cùm non sint plura corpora cælestia eiusdem speciei, vt sic etiam possint esse plures motus nobis incogniti. Hæc autem probatio non habet necessitatem. In his enim quæ sunt ad finem, sumitur necessitas ex fine: sicut ipsemet docet in secundo Physicorum: non autem econuerso: vnde si motus cælestes ordinantur in substantias separatas sicut in fines, vt ipsemet dicit: non potest concludi necessariò numerus substantiarum prædictarum ex numero motuum. Potest enim dici quòd sunt aliquæ substantiæ separatæ altioris naturæ quàm illæ quæ sunt proximi fines motuum cælestium: sicut instrumenta artificialia sunt propter homines qui per eam operantur: & nihil prohibet esse alios homines qui per instrumenta huiusmodi non operantur immediatè, sed imperant operantibus. Et ideo ipse Aristoteles hanc rationem non inducit quasi necessariam, sed tanquam probabilem: dicit enim: † Quare substantias & principia immobilia rationabile est tot æstimare; necessarium autem dimittatur fortioribus dicere. Restat igitur ostendendum quòd sunt multo plures substantiæ intellectuales à corporibus separatæ quàm sint motus cælestes.

Improbatio.

†tex.cō.23.

Tex.cō.48.

Conclusio probatur.

Substantiæ enim intellectuales secundum suum genus transcendunt omnem naturam corpoream; oportet igitur accipere gradum in prædictis substantijs secundum eleuationem earum supra corpoream naturam. Sunt autem quædam intellectuales substantiæ eleuatæ supra corpoream substantiam secundum sui generis naturam tantùm: quę tamen corporibus vniuntur vt formę: vt ex præmissis patet: & quia esse substantiarum intellectualium secundum suum genus nullam à corpore dependentiam habet, vt suprà † probatum est: inuenitur altior gradus dictarum substantiarum, quæ & si non vniantur corporibus vt formę, sunt tamen proprij motores aliquorum corporum determinatorum. Similiter autem natura substantię intellectualis non dependet à mouendō: cū mouere sit consequens ad principalem eorum operationem, quę est intelligere: erit igitur & aliquis gradus altior substantiarum intellectualium, quę non sunt proprij motores aliquorum corporum, sed superiores motoribus.

†Cap.91.

Conclusio probatur.

2 Amplius, sicut agens per naturam agit per suam formam naturalem, ita agens per intellectum agit per formam intellectus: vt patet in his qui agunt per artem: sicut igitur agens per naturam, est proportionatum patienti ratione suę formæ naturalis: ita agens per intellectum est proportionatum patienti, & facto per formam intellectus: vt scilicet huiusmodi fit forma intellectiua quæ possit induci per actionem agentis in materiam recipientem: oportet igitur proprios motores orbium qui per intellectum mouent, si in hoc opinionem Aristot. sustinere volumus, tales intelligentias habere, quales sunt explicabiles per motus orbium, & producibiles in rebus materialibus: sed suprà huiusmodi conceptiones intelligibiles est accipere aliquas vniuersaliores: intellectus enim vniuersalius apprædendit formas rerum quàm sit esse earū in rebus: vnde videmus quòd vniuersalior est forma intellectus speculatiui quàm practici: & inter artes practicas vniuersalior est conceptio artis imperantis quàm exequentis: oportet autem substantiarum intellectualium gradus accipere secundum gradum intellectualis operationis quæ est eis propria: sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales supra illas quæ sunt proprij & proximi motores determinatorum orbium.

Adhuc,

Idem 1. p. q. 50. arti. 3.

3 Adhuc, ordo vniuersi exigere videtur vt id quod est in rebus nobilius, excedat quantitate vel numero ignobiliora: ignobiliora enim videntur esse propter nobiliora. vnde oportet quòd nobiliora quasi propter se existentia multiplicentur quātum possibile est: & ideo videmus quòd corpora incorruptibilia, scilicet cælestia in tantum excedunt corporalia, scilicet elementaria, vt hæc quasi non habeant notabilem quantitatem in comparatione ad illa. Sicut autem cælestia corpora digniora sunt elementaribus, vt incorruptibilia corruptibilibus: ita substantiæ intellectuales omnibus corporibus: vt immobile & immateriale mobili & materiali: excedunt igitur in numero intellectuales substantiæ separatæ omnium rerum materialium multitudinem: non igitur comprænenduntur numero cælestium motuum.

4 Item species rerum materialium non multiplicantur per materiam, sed per formam: formæ autem quæ sunt extra materiam, habent esse completius & vniuersalius quàm formæ quæ sunt in materia: nam formæ in materia recipiuntur secundum materiæ capacitatem: non videntur igitur esse minoris multitudinis formæ quæ sunt extra materiam, quas dicimus substantias separatas, quàm sint species materialium rerum. Non autem propter hoc dicimus quòd substantiæ separatæ sint species istorum sensibilium: sicut Platonici senserunt. Cùm enim non possent ad prædictarum substantiarum notitiam peruenire nisi ex sensibilibus, posuerunt istas substantias esse eiusdem speciei cum istis, vel magis species istarum: sicut si aliquis non videret solem & lunam & alia astra, & audiret esse quædā corpora incorruptibilia, nominaret ea nominibus istorum corruptibilium, existimans ea esse eiusdem speciei cum istis: quod non esset posibile.

Remotio imaginationis Platonicæ

Similiter autem impossibile est substantias immateriales esse eiusdem speciei cum materialibus, vel species ipsarum, cum materia sit de ratione speciei horum sensibilium: licet non hęc materia quæ est proprium principium indiuidui: sicut de ratione speciei hominis sunt carnes & ossa: non autem hæ carnes & hæc ossa, quæ sunt principia Sortis & Platonis. Sic igitur non dicimus substantias separatas esse species istorum sensibilium, sed esse alias species nobiliores istis, quātò purum est nobilius permixto: & tunc illas substantias esse plures oportet istis speciebus rerum materialium.

5 Adhuc, magis est aliquid multiplicabile secundum suum esse intelligibile, quàm secundum suum esse materiale: multa enim intellectu capimus quæ in materia esse non possunt: ex quo contingit quòd cuilibet rectæ lineæ finitæ potest mathematicè fieri additio, nō autem naturaliter: raritas etiam corporū, velocitas motuum, & diuersitas figurarum in infinitum augeri comprænditur secundum intellectum: quanuis sit impossibile in natura sic esse: substantiæ autem separatæ sunt in esse intelligibili secundum suam naturam: maior igitur multiplicitas in eis est posibilis, quàm in rebus materialibus secundum proprietatem & rationem pēsatam generis vtriusque: in perpetuis autem non differt esse & posse, excedit igitur multitudo substantiarum separatarum multitudinem materialium corporum. His autem attestatur sacra scriptura, dicitur enim Danielis 7. Millia millium ministrabant ei, & decies centena millia assistebant ei: & Dionys. 13. cap. cæle. hierar. dicit quòd numerus illarum substantiarum excedit omnem materialem multitudinem. Per hoc autem excluditur error dicentium substantias separatas secundum numerum motuum cælestium aut secundum numerum sphærarum cælestium esse. Et error Rabi Moysi, qui dixit numerum angelorum qui in scriptura ponitur, non esse numerum separatarum substantiarum, sed virtutum in istis inferioribus: sicut si vis concupiscibilis dicatur spiritus concupiscentiæ; & sic de alijs.

Author. sac. scrip.

Exclusio erroris.

Super. cap. 92.

SEcundo loco agit San. Thom. de multitudine substantiarum in intellectualiū. Circa quod duo principaliter facit. Primò enim agit de ipsā multitudine talium, subsistantiarum secundum se. Secundò, de distinctione ipsarum subsistantiarū quæ ponuntur multæ in capitulo sequenti. Quantum ad primū duo facit. Primò, Arist. opinionem narrat. Secundò, ostendit multo plures esse quàm ille posuerit. Quantum ad primum duo facit. Primò, ponit Arist. opinionem. Secundò, eius rationē soluit, quantū ad primum ait quòd Arist. posuit substantias separatas eiusdem numeri esse cuius sunt motus in cælo deprehensi, & qui deprehendi possunt, nec plures nec pauciores. Argumentabatur autem ad hoc, facta hac suppositione quòd non sint aliqui motus in cælo qui à nobis deprehendi non possint, præsertim cū non sint plura corpora cælestia eiusdem speciei, quod probat, quia omnis motus qui est in cælo, est propter motū alicuius stellæ quæ sensibilis est. Nam orbes deferunt stellas, motus autē deferentis est propter motum delati. Tunc arguit sic. Non sunt aliquæ substantiæ separatæ à quibus nō prouenant aliqui motus in cælo, ergo non sunt plures quā motus deprehensi & qui deprehendi possunt in cælo: patet consequentia ex suppositō: antecedēs vero probatur, quia si essent plures substantiæ quā istæ quas enumerat, essent & aliqui motus in eas ordinati: probatur sequæla, quia aliter essent motus imperfecti, cū motus cælestes ordinentur ad substantias separatas sicut ad fines.

Arist. duos ordines substantiarum intellectualiū posuit.

PRO notiꝰ opinionis Arist. aduertendum quòd duos ipse ordines posuit substantiarum intellectualium. Vnum scilicet earum quæ sunt motrices corporum cælestium per modum efficientis, quæ vocantur ab aliquibus animæ cælorum. Alterum verò earum quæ sunt fines proximi talium motuum, propter quas scilicet substantiæ motrices mouent. Primas posuit corporibus cælestibus vnitas esse siue per modum formæ, siue per modum motoris tantùm, secundum diuersas sententias de animatione corporum cælestium, alias verò posuit omnino à corpore separatas. Necessitas autem ponendi istas substantias omnino à corpore separatas fuit, vt ostendit S. Thom. spiritu ar. 5. de mente Arist. q. eā (vt dictum est in præc. cap.) motor incorporeus vnitus corpori mouetur per accidēs ad motū corporis, siue vniatur sibi per modum formæ, siue per modum motoris tantum, sed applicati ad vnā determinatam mobilis partem, & motum vniformem & regularem oporteat esse à motore qui non mouetur neque per se neque per accidens, ad saluandam vniformitatem & regularitatem cælestis motus, oportuit ponere aliquas substantias omnino separatas neque per se neque per accidens motas, quæ motum cæli causent per modum finis, vt ab immobilitate finis vniformitas & regularitas motus prouenīat. Hanc distinctionem substantiarum intellectualium dat intelligere San. Thom. de mente Arist. esse, cū inquit motus cælestes ordinati ad substantias separatas sicut ad fines. Sed hoc expressius ponit de spiritu creatu ris artic. 5. & 6. & potentia quæst. 6. artic. 6. & in opusculo quod inscribitur de angelis. Sumitur autem hæc distinctio ex Arist. 12. metaph. tex. 48. suppositis iis quæ in præcedentibus dixerat. Eam quoque tangit Auerr. 12. metaphisice, commento. 41. quanuis in libro de substantia orbis videatur velle q idem sit mouens corpora cælestia vt agens & vt finis. Posuit ergo Arist. 12. metaphisicæ, tot substantias omnino separatas per modum finis mouentes, quot sunt motus qui deprehenduntur in cælo, aut qui deprehendi possunt: & quia motus apparentes in cælo sunt aut quinquagintaquinque, aut quadraginta septē secundū varias opiniones astrologorū sui temporis, ideo totidem concludit esse substantias separatas, nec plures, nec pauciores. Circa illam conditionalem, si non essent aliqui motus ordinati ad substantias separatas positas præter illas 55. aut 47. essent motus imperfecti aduertēdum quòd hoc probatur, ex eo quòd motus cælestes ordinantur ad substantias separatas sicut ad fines, hoc est quòd omnis substantia separata est finis alicuius motus, vt dicitur 12. metap. tex. 48. Ex hoc enim sequitur q. motus corporū cælestium non debent esse pauciores substantiis separatis: finis enim huiusmodi non debet esse absque aliquo ordinato ad ipsum tanquam ad finē: ideo si essent plures substantiæ separatæ quàm motus, sequitur quòd non tot essent motus in cælo quot deberēt esse, & sic sequitur quòd motus cælestes imperfecti essent, vtpotè carentes motibus aliis qui esse deberent: sicut dicereꝰ vniuersitatem creaturarum esse imperfectam, si aliquo essendi modo careret, qui sibi ex natura sua deberet conuenire, vt superius est ostensum.

CIRCA suppositum pro ratione Arist. aduertendū quòd ideo additum est, præsertim cùm non sint plura corpora cælestia eiusdem speciei, vt excludatur obiectio quam adducit Arist. 12. metaph. tex. 49. Posset enim aliquis dicere quòd nequeunt à nobis deprehendi omnes motus corporum cælestiū, quia sunt plures mundi, & per consequens plura corpora cælestia eiusdē speciei, & ideo quanuis motus corporum cælestiū istius mundi deprehendi à nobis possit, motus tamen alterius mundi sunt nobis incogniti, sed hæc obiectio tollitur si ponatur non esse plura corpora cælestia eiusdem speciei.

Non sunt plura corpora cælestia eiusdem speciei.

CIRCA verò illam propositionem. Non sunt plura corpora cælestia eiusdem speciei: sciendum quòd Auerrois in secundo cæli commento. 59. opposituꝫ tenere videtur. Sed ostendit San. Thom. in secundo cæli lec. 16. opinionem eius esse falsam, & quòd necesse est ponere corpora cælestia non esse plura eiusdem speciei, tum quia si essent eiusdem speciei, haberent easdē operationes, eosdem effectus, & eosdē motus, sicut apparet in aliis rebus naturalibus in quibus sunt plura indiuidua vnius speciei: tū quia repugnat perfectioni corporum cælestium. Nam apud Arist. vniuersum est perfectum, quia est vnum, ex quo habet vt constet ex tota materia suæ speciei. Videmus etiam in inferioribus multa esse indiuidua vnius speciei propter aliquam imperfectiam, quia aut vnum indiuiduum non potest semper durare, aut non recipit perfectam operationem speciei, vt maximè patet in nominibus, tū quia magis pertinet ad perfectionem vniuscuiusque naturę multiplicatio secundum speciem quæ est formalis, quàm multiplicatio secundum numerum quæ est materialis. Nec valet inquit ibidem San. Thom. ratio Commen. quia scilicet corpolis. Nec valet inquit ibidem San. Thom. ratio Commen. quia scilicet corpora cælestia essent materialia. Hoc enim multo magis sequitur si sint plura vna cælestia essent materialia. Hoc enim multo magis sequitur si sint plura vnius speciei, quia multiplicatio indiuiduorum in vna specie fit per diuisionem materiæ. Hoc enim habetur ab Arist. 12. metaphisicę tex. 49. Sed nec oportet à corporibus cælestibus omnino remouere materiam.

ADVERTENDVM tamen quòd oppositum eius quod dicit Auerr. in secundo cæli commento allegato, videtur tenere capite vltimo de substantia orbis. Sed hanc apparentem contradictionem soluit ipse Commentator in secundo cæ. commento. 49. vbi ait. Sed tamen debemus intelligere cū dicimus ea esse conuenientia in specie, conuenientiam secundū prius & posterius, non secundum vniuocationem. & ideo natura cuiuslibet indiuidui eorum est alia à natura alterius aliquo modo.

Universidad de Deusto
Biblioteca

CIRCA probationem illius suppositi aduertendum, quòd per illa verba, quæ sensibilis est, vult habere San. Thom. de mente Aristo. quòd varietas stellæ ad cuius motum ordinantur motus orbium, deprehendi potest ex sensu & ideo omnes motus orbium, cùm ex eis accidat varietas ista in motu stellæ, aut deprehenduntur, aut possunt deprehendi; quod erat intentum.

Posita opinione Arist. de multitudine subst̃antiarum separatarum, secundo loco ad rationem eius respondet Sanct. Thom. inquiens, quòd non habet necessitatem, tum quia si motus cæleſtes ordinantur in subst̃antias separatas, sicut in fines: non potest concludi necessariò numerus earum ex numero motuum, in iis enim quæ sunt ad finem, sumitur necessitas ex fine, secundo physicorum, tex. 23. non autem econtrario. Dici non potest quòd sint aliæ subst̃antiæ altioris naturæ quàm sint illæ quæ sunt proximi fines motuum cæleſtium: sicut instrumenta artificialia sunt propter hommes qui per ea operantur: nihil tamen prohibet esse alios homines qui per instrumenta illa nõ operantur immediatè, sed imperant operantibus: tum quia & ipse Arist. ait se inducere illam rationem tanquam probabilem, non tanquam necessariam.

ADVERTE, quòd licet ex numero eorum quæ ordinantur ad finem maximè in rebus incorruptibilibus, possit argui numerus finium à posteriori: vbi vni ordinato ad finem vnus finis respondet, & vni fini respondet vnum duntaxat ordinatum ad finem, non potest tamen argui de necessitate numerus eorum quæ pertinent ad idem genus ad quod pertinet finis. Licet enim ex multitudine generum instrumentorum ad diuersas artes pertinentium possit argui numerus generum artificium, quia tot sunt artificij genera, quot sunt genera instrumentorum artificialiũ ad diuersas artes pertinentium: nõ potest argui necessitas illius numeri in natura hominis absolutè, vt scilicet necessariò sint tot homines, & non plures, quot sunt genera instrumentorum ad ipsos homines qui instrumentis illis vtuntur ordinata, possunt enim vt inquit S. Thom. esse plures alii homines qui per illa instrumenta non operantur. Similiter & si ex numero motuum ordinatorum ad subst̃antias separatas, possit concludi quòd sint tot subst̃antiæ separatæ quæ sunt fines ipsorum motuum, & vtuntur ipsis motibus immediatè tanquam instrumentis, nõ tamen potest argui quòd non sint plures subst̃antiæ separatæ quàm illæ quæ sunt fines motuum, possunt enim & aliæ esse. Quod ergo inquit S. Tho. quòd numerus subst̃antiarum separatarum non potest concludi necessariò ex numero motuũ, intelligitur de numero præciso subst̃antiarum separatarum, ita quòd non sit nec maior nec minor: nõ autem intelligitur de numero illarum subst̃antiarum quæ sunt fines correspondente absolutè numero motuum: quanuis enim necessitas finis non sit sumenda ex iis quæ sunt ad finem, quia necessitas prioris non sumitur ex posteriori, sed magis ex fine sumatur necessitas eorum quæ sunt ad finem: tamen numerum finium proximorum oportet correspondere numero eorum quæ sunt ad finem, vbi vnum ordinatũ ad finem requirit vnum per se finem, & vnus finis vnum tantum habet ad ipsum ordinatum (vt iam diximus) & ex numero talium ordinatorum ad finem, potest à posteriori concludi numerus finium proximorum. Vnde illa propositio, omnis subst̃antia separata est finis proximus alicuius motus cæleſtis, non est necessaria: (vt inquit sanctus Thomas 12. metaphiſicæ.

Quantum ad secundum principale probatur subst̃antias separatas multò plures esse quàm sint motus cæleſtes, & arguitur primò sic. In subst̃antiis separatis oportet accipere gradum secundum earum eleuationem supra naturam corpoream, cũ esse ipsarum secundum genus suum transcendat omnem naturam corpoream: sed sunt aliquæ subst̃antiæ intellectuales huiusmodi quæ vniuntur corporibus vt formæ, & quia esse subst̃antiarum intellectualium secundum genus earum nullam à corpore dependentiam habet, inuenitur altior gradus earum quæ. f. non vniuntur corporibus vt formæ, sed vt proprii motores tantùm, ergo similiter cùm subst̃antia intellectualis non dependeat à mouendo, cũ mouere sit consequens ad principalem eorum operationem, erit aliquis gradus altior earum quæ si non sunt proprii motores aliquorum corporum.

Intelligẽtiæ non dependent à mouendo,

CIRCA rationem qua probatur subst̃antias intelligibiles non dependere à mouendo, quæ videlicet moueri consequitur ad eius principalẽ operationem: quæ est intelligere: considerandum est, quòd cum vnumquodque sit propter suam operationem tanquã propter finem, vt dicitur primo cæli, & vnũquodque à suo fine dependeat, quia scilicet non habet esse nisi in ordine ad finẽ, oportet vt vnumquodque à sua operatione dependeat tanquã à fine.

ATTENDENDVM tamen quòd non quæcunque operatio rei cõueniens est eius finis, sed illa tantùm quæ est illi propria & principalis tanquam naturam primo & per se concomitans: illa autẽ quæ sequitur primam operationem naturæ, secundum quòd in aliquo determinato inuenitur, non est finis in suis naturæ & ideo nõ oportet vt ipsa dependeat à natura quasi non possit esse nisi ad illam operationem sit ordinata. Quia ergo propria & principalis operatio naturæ intellectualis est intelligere, non autem mouere, sed mouere consequitur ad intelligere illarum subst̃antiarum quæ sunt proprii motores aliquorum corporum inquantum mouent per intellectum, ideo natura intellectualis non dependet à mouendo quasi non esse possit nisi ad motum alicuius corporis sit ordinata, sed bene ab intelligendo dependet, quia nulla potest esse quæ non ordinetur ad intelligendum. Propterea bene infert sanct. Thom. naturam subst̃antiæ intellectualis non dependere à mouendo, quia mouere est consequens ad intelligere quæ est eius principalis operatio.

Secundò, Oporter gradus subst̃antiarum intellectualium secundũ gradum intellectualis operationis quæ est eis propria, accipere, sed supra conceptiones intelligibiles propriorum motorum orbium est accipere aliquas vniuersaliores conceptiones, ergo sunt aliquæ subst̃antiæ intellectuales supra illas quę sunt proprii & proximi motores determinatorũ orbiũ: probatur minor, quia cùm agens per intellectum oporteat proportionari patienti & facto per quem intellectus, vt scilicet huiusmodi sit forma intellectiua quę possit inducere actionem agentis in materiam, sicut & agens per naturam est proportionatum patienti ratione suæ formæ, necesse est (sectando opinionem Arist. in hoc scilicet quòd subst̃antia intellectualis sit ita ad aliquem motum determinata vt proprius motor, quòd aliud mouere non possit (motores proprios orbium qui per intellectum mouent, habere tales intelligentias quæ sint explicabiles per motum orbiũ, & producibiles in rebus materialibus. supra autem huiusmodi conceptiones est accipere aliquas vniuersaliores, cũ intellectus vniuersalius apprehendat formas rerum quàm sit esse earum in rebus, vt patet in intellectu speculatiuo & arte imperante, ergo &c.

SED circa hanc rationem occurrit dubium. Ex vniuersaliori enim apprehensione non videtur argui posse superior gradus naturæ intellectualis realiter separatus & distinctus à gradu naturæ intellectualis particularius apprehendentis, quia vt hic dicitur, forma intellectus speculatiui est vniuersalior forma intellectus practici, & tamen idem est intellectus practicus & speculatiuus in nobis. Vnde ad rationem dici potest, quòd proprius motor qui formas conceptiones rerum particularium producibilium per motum, formas etiam vniuersaliores conceptiones: sicut & artifex formas & conceptiones particulares & conceptiones vniuersales: & sic non oportet supra proprios motores orbium esse altiores naturas intellectuales.

AD huius dubii explicationem duo sunt aduertenda quæ in fundamento huius rationis tanguntur. Cũ enim dicitur q. subst̃antiarum intellectualium gradus accipere oportet secundũ gradum intellectualis operationis quę est eis propria, duo tanguntur scilicet: gradus intellectualis operationis: & proprietas illius gradus respectu intellectualis naturę: ideo duo sunt declaranda.

Vnum est quomodo accipiendi sint isti gradus. Secundum, quomodo aliquis sit proprius gradus alicuius naturę: & tunc manifesta erit dissolutio dubii. Quantum ad primum sciendum, quòd quia intellectio fit secundũ quòd cognitum est in cognoscente, gradus intellectualis operationis accipiendi sunt secundum gradus specierum intelligibilium quibus cognitũ est in cognoscẽte. Diuersificantur autem species intelligibiles in intellectu & diuersos gradus habent secundum quòd vna est vniuersaliior alia in representando plura distinctè: quia quanto aliqua species plura distinctè repręsentat, tanto perfectior est: sicut tanto aliqua natura perfectior est quanto plures perfectiones vnitè continet. Sic enim species intellectus angelici sunt superioris gradus quã species intellectus nostri, quia vna species intellectus nostri representat tantùm vnam naturã vniuersalem distinctè, non autem singularia illarũ naturarum, sed species intellectus angelici non solum naturas vniuersales, sed & ipsa particularia distinctè representat, & vna est multarum naturarũ representatiua: quanto autem species sunt vniuersaliores, tanto & cõceptiones ex illis speciebus elicitę intelligentibus per illas species proportionatę vniuersaliores sunt. Sequitur ergo quòd gradus intellectionis accipiuntur & secundum vniuersalitatem specierum intelligibilium, & secundum vniuersalitatem cõceptionum in representando plura distinctè.

Vnde sumũtur gradus intellectualis operationis.

Quantum ad secundum notandum, quòd nõ inconuenit quidem id quod est superioris gradus, & quod est inferioris, vni & eidem aliquo modo conuenire. sed quòd vtrumque eidem tanquam aliquid sibi proprium conueniat, est impossibile. quia quod est superioris gradus, determinat sibi superiorẽ naturam: & quod est inferioris gradus, sibi inferiorem naturam determinate sicut cognitio intellectiua & sensitiua quę sunt diuersorum graduum, conueniunt quidem vni naturę scilicet homini, sed sensitiua non homini proprię, cũ etiam brutis conueniat, & hominis non sit nisi inquantum cum brutis in natura sensitiua conuenientiam habet. Simili modo quanuis diuersi gradus intellectualis operationis vni naturę possint conuenire, non tamen vterque illi naturę proprius esse potest, sed ille est proprius sibi qui sibi soli ex ratione propriæ naturę conuenit. Quia ergo naturę intellectualis propria operatio ad quam ordinatur, est intelligere, oportet gradus naturæ intellectualis accipere secundum gradum intellectualis operationis, non cuiuscunque, sed illius quæ est propria vnicuique, vt scilicet qualem gradum tenet propria intellectualis operatio vnius naturæ intellectualis in comparatione ad propriam intellectionem alterius naturæ intellectualis, talẽ gradum teneat natura ad naturam comparata. Vnde cùm intellectio quæ est secundũ vniuersaliores conceptiones, sit altioris gradus quàm intellectio quæ est per particulariores cõceptiones, necesse est vt natura cuius propriũm est per vniuersaliores conceptiones intelligere, sit altior illa natura cui proprium est per particulariores intelligere conceptiones: quantus etiam per vniuersaliores conceptiones aliquid intelligat, inquantum de natura superioris participat. Et similiter si est natura quæ inferiorem gradum intellectionis tanquam proprium habeat, conueniens est vt etiam sit natura aliqua cui superior gradus intelligẽdi sit proprius si superior gradus intellectionis esse possit. Si ergo proprii motores orbium habent tanquam proprium intelligere per conceptiones (quas vocat hic sanctus Thomas intelligentias) particulares vtpote per motum orbium explicabiles & producibiles in rebus materialibus: cùm sit altior gradus intellectionis, qui videlicet est per conceptiones vniuersaliores, necesse est vt sint aliquæ naturæ intellectuales supra motores proprios orbium quarum sit proprium per vniuersaliores conceptiones modo dicto intelligere. Et in hoc consistit ratio San. Thom.

Quomodo plures gradus intellectualis operationis possint aut non possint conuenire.

A D argumentum autem in oppositum dicitur, quòd conceptio intellectus speculatiui humani est vniuersalis solùm ex parte obiecti repręsentati, quia repręsentat tantùm naturam vniuersalem, non autem repręsentat particularia distinctè, quia est elicita à specie intelligibili à materialibus per intellectum agentem abstracta: conceptio autem vniuersalis quam dicimus constituere gradum altiorem intellectualis operationis, est vniuersalis, quia multorum est conceptio propria, licet non adæquata, sed excedens, modo eiusdem naturæ & potentiæ cuius est cognoscere vniuersale, est etiam cognoscere particulare, licet non semper eodem modo, non autem cuius est cognoscere particulares conceptiones, eius est cognoscere per conceptiones vniuersales modo exposito. præsertim tanquam per sibi proprium: iccirco intellectus speculatiuus non differt in nobis à practico realiter, sed bene natura cui est proprium intelligere per conceptiones ad plura distinctè se extendentes, distinguitur à natura cui est proprium per conceptiones ad pauciora se extendentes intelligere. Quod autem ſan. Thom. addixit ad manifestationem sui propositi, modum concipiendi intellectus speculatiui, non ideo factum est vt ostendatur intellectum humanum speculatiuum habere illum modum intelligendi qui gradum supra intellectionem proprioꝝ motorum constituit, sed solùm vt ostenderetur intellectum absolutè loquendo posse vniuersalius res apprehendere quàm sint in re, licet alio & alio modo hoc contineat intellectui humano & intellectui angelico. Tertiò, Subst̃antiæ intellectuales sint digniores omnibus corporibus, vt immobile & immateriale mobili & materiali: ergo excedunt in numero omnem multitudinem rerum materialium: probatur consequentia, quia ordo vniuersi exigere videtur: vt id quod est nobilius, excedat quantitate vel numero ignobiliora: sic corpora cæleſtia excedunt corpora elementaria: huius autẽ ratio est, quia ignobiliora sunt propter nobiliora, & consequẽter oportet vt nobiliora quasi propter se existentia multiplicentur quantum possibile est.

Multitudo subst̃antiarum intellectualium rerum materialium multiplicabilium excedit.

ADVERTENDVM circa conclusionem quòd multitudinem subst̃antiarum intellectualium excedere multitudinem rerum materialium, intelligitur quantum ad species rerum materialium, non quantum ad individua, vt videtur velle san. Tho. potentia, quæst. 6. art. 6. in ratione sequenti: species enim rerum materialium numerus, quasi incomparabiliter (vt dicitur prima quæst. 50. articul. 3.) à multitudine subst̃antiarum separatarum excedunt, si rum materialium multitudinem cum eis conferatur. Et in hoc significatur maximam esse multitudinem subst̃antiarum separatarum. Cùm enim multitudo speciei um excedit materialium magna sit, multitudo illam multitudinem quasi incomparabiliter exce-

ter excedens, non potest non esse maxima.

Nobiliora in entibus quantum possibile est multiplicantur.

CIRCA probationem verò consequentiæ, aduertendum quòd ea quæ sunt ad finem, accipiunt limitationem & determinationem ex fine, quia tot & tanta quæruntur, quot & quanta sufficiunt ad ipsum finem, finis autem ipse in infinitum quæritur, vt inquit sanctus Thomas ad Rom. 12. & 1. Corinth. 11. lect. 3. Non enim quæritur tanta aut tanta sanitas determinatè, si quæritur sanitas vt finis, sed quanta haberi potest, propter hoc ait san. Thomas quòd quia nobiliora sunt propter se, ideo oportet vt multiplicenter quãtum possibile est. Quia tamen contingit id quod est finis respectu aliquorũ, ad aliquem vlteriorem finem ordinari, ideo quod vt finis non habet limitationem vt ad alium finem ordinatum, limitationem quandam accipit: sicut sanitas quæ ordinatur ad aliquod opus exequendũ, quæritur tanta quanta ad illud opus sufficiat, & quæritur saluato illo ordine ad finem quanta potest haberi. Sic etiam quia nobiliora in entibus, licet sint finis ignobiliorum, ordinantur tamen ad vniuersi totalem perfectionem sicut ad finẽ: ideo cùm dicitur ipsa multiplicari oportere quantum possibile est, non est intelligendum de multiplicatione possibili absolutè, vt ex superioribus patet, sed quantum possibile est secundum exigentiam totalis perfectionis istius vniuersi, propter quod assumpsit sanctus Thomas quòd ordo vniuersi exigere videtur vt nobiliora excedant ignobiliora, dans videlicet intelligere, quòd loquitur de rerum multiplicatione non absolutè, sed secundum exigentiam vniuersi.

Nobiliora in entibus oportet ignobiliora numero aut quantitate excedere.

CIRCA excessum nobiliorum supra ignobiliora, intelligendum est, primò quòd sanctus Thomas facit comparationem inter ea quæ per se pertinet ad perfectionẽ vniuersi, vt dicitur veri. quæst. 5. artic. 3. hæc autem sunt quæ habent perpetuitatem, vt subst̃antiæ intellectuales, corpora cæleſtia, & species rerum corruptibilium, non autem talium specierum individua. ideo propositio sancti Thomæ in istis est intelligenda. quanto enim aliquod istorum quæ perpetuitatem habent est nobilius, tanto excedit quantitate vel numero ignobiliora. Intelligendum secundò, quòd nobilitas istorum dupliciter potest considerari. Vno modo secundum gradus specificos tantùm, vt scilicet illud dicatur nobilius, quod nobilitori differentia specifica constituitur. Alio modo secundum gradus ordinis rerum in vniuerso, qui attenditur secundum diuersos modos essendi, vt scilicet dicatur perfectius in rebus quod ad superiorem & perfectiorem ordinem in vniuerso pertinet. Cũ ergo dicitur, nobilia in rebus oportere excedere numero vel quantitate ignobiliora, intelligendum est, non de nobilioribus secundum gradum specificum tantùm, sed de nobilioribus secundum ordinem & modum essendi, scilicet de iis quæ ad superiorem & digniorem ordinem & ad superiorem modum essendi pertinent. Vnde tollitur instantia quę fieri posset de auro, argento, lapidibus preciosis, balsamo, & huiusmodi quæ quidem sunt multis alijs corporibus nobiliora, & tamen neque magnitudine neque multitudine alia excedunt. constat enim quòd de istis non intelligitur propositio san. Thomæ, quia non sunt superioris ordinis in vniuerso quàm alia corruptibilia, cùm & ipsa de ordine corruptibilium sint, licet sint nobiliora secundum gradum specificum.

Quartò, Formę quæ sunt extra materiam, habent esse completius & vniuersalius quàm formæ quæ sunt in materia, quæ recipiuntur in materia secundum eius capacitatem: ergo non sunt minoris multitudinis quàm sint species rerum materialium, probatur consequentia, quia etiam species rerũ materialium non multiplicantur per materiam, sed per formam. Addit autem huic rationi sanct. Thomas vt fallam dictorum istorum interpretationem excludat, quòd non propter hoc, cùm scilicet ponimus subst̃antias separatas habere esse completius & vniuersalius quàm formæ quæ sunt in materia, & illas excedere, dicimus subst̃antias separatas esse species horum sensibilium vt Platonici decepti ex eo quòd in earum notitiam non nisi ex sensibilibus venire possent, posuerunt, cùm materia vniuersalis sit de ratione speciei horum sensibilium, sed dicimus ipsas esse alias species nobiliores istis, quanto purum est nobilius permixto.

Formæ quæ sunt extra materiam habent esse completius & vniuersalius quàm formæ quæ sunt in materia.

CIRCA istam propositionem. Formæ quæ sunt extra materiam, habẽt esse completius & vniuersalius quàm formæ quæ sunt in materia: attendendum quòd non loquitur hoc loco ſan. Thom. de vniuersalitate prædicationis & potentialis continentię, quemadmodum animal est vniuersalius hominę, sed de vniuersalitate perfectionalis continentiæ. Vt enim ex superioribus patet, & hic etiam tangitur, formæ quæ recipiuntur in materia, non habent omnem perfectionem essendi natam speciei conuenire, quia aliquam limitationem in esse suæ speciei accipiunt ex subiecto in quo recipiuntur. formæ autem per se subsistentes omnino à materia separatæ non limitantur ad aliquẽ gradum essendi suæ speciei, sed habent omnem perfectionem essendi natam illi speciei conuenire: vnde & dicuntur esse infinitæ, id est, illimitatæ in sua specie. Ad hunc ergo sensum dicuntur habere esse completius & vniuersalius, quia habent omne complementum & omnem perfectionem essendi suæ speciei. naturæ autem materiales non habent omne complementum sui esse, sed habent esse intra speciem limitatum: hoc autem est habere esse vniuersalius secundum continentiam perfectionalem.

CIRCA probationem consequentiæ, attendendum, quòd posset aliquis dicere multitudinem specierum materialium esse maiorem multitudine subst̃antiarum immaterialium, quia illæ per materiam multiplicantur, quæ est in infinitum diuisibilis dum subiicitur quantitati: materia autem non est in subst̃antiis abstractis: ideo hoc excludens sanctus Thomas ait quòd multiplicatio talium specierũ non est per materiam, sed per formam propterea nõ est maior causa multiplicationis in speciebus materialibus quam in subst̃antiis abstractis: ideo cùm habeant perfectius esse, oporter iuxta præcedentem rationẽ vt aut sint plures illis, aut saltem non sint pauciores. Vnde hæc ratio est præcedentis rationis confirmatio.

Purum est nobilius permixto.

ADVERTENDVM tamen, quòd licet dicat sin. Tho. species rerum multiplicari per formam, & non per materiam, per hoc tamen non vult excludere materiam à ratione & quidditate specierum materialium, cùm hic dicat materiam esse de ratione specierum sensibilium: sed intendit quòd ipsa multiplicatio est à forma tanquam ab eo à quo sumitur differentia essentialis secundum quam vna species ab alia differt. materia enim licet ingrediatur quidditates rerum materialium propter conditionem formæ quæ talem aut talem materiam exigit, ab ipsa tamen non sumitur differentia essentialis, sed magis ratio generis: vnde non est ratio multiplicationis specificæ, sed eam concomitatur.

CIRCA illam propositionem vltimo loco positam. Subst̃antiæ separatæ sunt species nobiliores sensibilibus, quanto purum est nobilius permixto: aduertendum quòd non accipitur purum & permixtum vt idem sunt quod simplex & compositum ex multis alteratis, eo modo quo diffinitur mixtio in primo de generatione quòd est miscibilium alteratorum vnio, sed vt idem sunt quòd separatum ab omni viliori se, & coniunctum viliori, vt idem sit permixti quòd impurum. sic enim comitat quòd purum est nobilius permixto, id est, impuro. Quinto, Subst̃antiæ separatæ sunt in esse intelligibili secundum suam naturam, ergo maior est possibilis multiplicitas in eis quàm in rebus materialibus pensata proprietate & natura generis vtriusque: ergo ita est in actu. probatur prima consequentia, quia magis est aliquid multiplicabile secundum suum esse intelligibile quàm secundum suum esse materiale, vt patet in linea. cuilibet enim lineæ finitæ potest fieri additio mathematicè, non autem naturaliter idem est de raritate corporum, de velocitate motuum, & diuersitate figurarũ quæ in infinitum augeri possunt secundum intellectum, non autem secundum naturam. Secunda quoque consequentia probatur, quia in perpetuis non differt esse & posse.

Magis est aliquid multiplicabile secundum esse intelligibile quàm secundũ esse materiale.

CIRCA assumptum ad probationem primæ consequentiæ dubitatur. Num species materialis in intellectu est tantum vna, in materia autem multiplicatur, ergo non est verum quòd magis aliquid sit multiplicabile secundum esse intelligibile quàm secundum esse materiale. Respondetur quòd propositio est vniuersaliter vera nomine esse intelligibilis comprehẽdendo eniam esse imaginabile. Vnumquodque enim suo modo quo est multiplicabile, magis multiplicabile est secundum intellectum quàm secundum naturam. Multiplicatio enim speciei est secundum individua, multiplicatio generis est secundum species, multiplicatio verò formæ intensibilis (vt sic) est secundum maiorem intensionem. plura autem individua possumus intelligere & imaginari esse in aliqua specie quàm simul esse possint in natura considerata dum taxat naturæ potentia, & plures species quàm possint esse in genere secundum naturam, & formam magis intensam quàm possit esse in natura. Ad rationem in oppositum dicitur, quòd licet species in intellectu sit tantùm vna secundum rationem specificam, & secundum esse specificum, secundum tamen esse numeralem suum apprehẽsum potest magis per intellectum aut imaginationem multiplicari simul quàm secundum esse materiale extra intellectum.

CIRCA ea quæ enumerat sanct. Tho. tanquam augmentabilia in infinitum secundum intellectum, aduertendum secundum doctrinam ipsius sexto Physicorum, quòd cum aliquid possit repugnare alicui ratione speciei & non ratione generis, & intellectus possit genus considerare per abstractionem à speciebus, non inconuenit, quòd aliquid conuenire possit ignoto secundum quòd per intellectum apprehenditur, quod tamen sibi repugnat secundum esse limitatum ad speciem quod extra intellectum habet. Sic quia secundum generis rationem non repugnat vt cuilibet lineæ finitæ possit fieri additio, licet repugnet lineæ naturali secundum propriam rationem considerate, ideo secundum apprehensionem intellectus & imaginationis qualibet lineæ finita potest dari maior: quod tamen est impossibile secundum naturam: & similiter dicendum est de raritate corporum, & velocitate motuum, & similibus. Cõfirmatur conclusio author. Daniel. 7. millia millium, &c. & Dion. 14. ca. cæle. hier. Excluditur autem per hanc error ponentium numerum subst̃antiarum separatarum secundum numerum motuum cæleſtium (vt Aristot. 12. Metaphyſicæ posuit) aut secundũ numerum sphærarum cæleſtium", vt scilicet Auicenna tenuit in sua Metaphyſica, vt recitatur secundo sentent. distinct. 3. quæstione 1. artic. 3. Excluditur etiam error Rabi Moysi ponentis numerum angelorum posse in scriptura non esse numerum subst̃antiarum separatarum, sed virtutum in istis inferioribus, & etiam hominum diuina annuntiantium, vt additur in prima parte loco allegato.

Idẽ. 1. par. q. 50. ar. 4. & in 2. sen. di. 3. ar. 4. & in quol. di. spiri. creationis q. 8.

Quòd subst̃antiæ separatæ non sunt multæ vnius speciei. Cap. 93.

EX his autem quæ de istis subst̃antiis præmissa sunt, ostendi potest quòd nõ sunt plures subst̃antiæ separatæ vnius speciei. Ostensum est enim suprà quòd subst̃antiæ separatæ sunt quædã quidditates subsistentes. species autem rei est quam signat diffinitio, quæ est signum quidditatis rei. vnde quidditates subsistentes sunt species subsistentes. plures ergo subst̃antiæ separatæ esse non possunt nisi sint plures species.

2 Adhuc, quęcunque sunt idem specie, differentia autem numero, habent materiam. differentia autẽ quæ ex forma procedit, inducit diuersitatem speciei: quę autem est ex materia inducit diuersitatem secundum numerũ. subst̃antię autem separatæ non habent omnino materiã, neque quæ sit pars earum, neque cui vniantur vt formæ: impossibile est igitur quòd sint plures vnius speciei.

3 Amplius, ad hoc sunt plura indiuidua in vna specie in rebus corruptibilibus, vt natura speciei quæ nõ potest perpetuò conseruari in vno indiuiduo, conseruetur in pluribus. vnde etiam in corporibus incorruptibilibus non est nisi vnum indiuiduũ in vna specie. subst̃antiæ autem separatæ natura potest cõseruari in vno indiuiduo: eò quòd sunt incorruptibiles, vt suprà ostensum est. non igitur oportet esse plura indiuidua in illis subst̃antiis eiusdem speciei.

4 Item, id quod est speciei in vnoquoque, dignius est eo quod est indiuiduationis principium præter rationẽ speciei existens. multiplicatio igitur specierum plus addit nobilitatis & perfectionis vniuersõ, quàm multiplicatio indiuiduorum in vna specie, perfectio autem

Universidad de Deusto
Biblioteca

vniuersi maximè consistit in substantiis separatis. magis igitur competit ad perfectionem vniuersi quòd sint plures secundum specie diuersæ, quàm quòd sint multæ secundum numerum in eadem specie.

5 Præterea, substantię separatæ sunt perfectiores quã corpora cælestia. sed in corporibus cælestibus propter eorum perfectionem non inuenitur nisi vnum indiuiduum vnius speciei: tum quia vnumquodque eorum constat ex tota materia suæ speciei; tum quia in vno indiuiduo est perfectè virtus speciei ad complendum illud in vniuerso ad quod sua species ordinatur: sicut præcipuè patet in sole & luna. multo igitur magis in substantiis separatis non inuenitur nisi vnum indiuiduum in vna specie.

Super cap. 93.

CVm ostensum sit substãtias separatas esse in magna multitudine, quia de ratione multitudinis est distinctio, restat ostendendum quo modo inter se tales substantiæ distinguantur. Circa hoc autem duo facit S. Th. Primò, ostendit omnes inter se specificè distingui. Secundò, ostendit vnde genus & species in ipsis sumantur cap. 95. Circa primum duo facit. Primò probat intentum. secundò infert vnum corrolarium cap. sequẽti. Quantum ad primum probatur non esse plures substantias separatas vnius speciei, & primò sic. Substantiæ separatę sunt quidditates subsistentes, ergo non possunt esse plures nisi sint plures species. probatur consequentia, quia quidditas subsistentes sunt species: quòd patet, quia species est quã significat diffinitio quæ est signum quidditatis rei.

ATTENDENDVM hic, quòd nomine quidditatis subsistentis intelligit sanct. Thom. quidditatem non receptam in aliqua materia indiuiduali, sed existentem per se absque omni susceptiuo. talis autem quidditas sic abstracta non potest esse nisi vna, quantuncunque etiam sit materialis, vt dicitur de spiritu ar. 8. sicut si esset albedo ab omni subiecto separata, esset tantùm vna & similiter humanitas, si esset præter omnia suppositа existens. Vnde & Plato ponens vniuersalia separata posuit speciem vnam separatam non habere diuersitatem indiuiduorum, sed esse tantùm vnam. Huius autem ratio est, quia forma nõ habet numeraliter distingui nisi ex susceptiuo, ideo remoto susceptiuo remouetur distinctio numeralis ipsius, & sic remanet tantùm vna. Et hoc est huiusmodi rationis fundamentum.

Secundò, Substantię separatæ non habent omnino materiam neque quę sit pars earũ, neque cui vniantur vt formæ, ergo &c. probatur consequentia, qui quæcunque sunt idem specie, differentia vero numero, habent materiã. Nam differentia quæ ex forma procedit, inducit diuersitatem speciei, quę autem est ex materia, inducit diuersitatem secundum numerum.

ADVERTE quòd ratio hęc sumpta est ex Aristo. 12. metaphisicę tex. 49. per hanc enim probat Aristo. iuxta san. Tho. interpretationem primum principium immobile esse tantùm vnum, nomine autem materiæ non accipiunt ab Arist. & san. Tho. omne susceptiuum indifferenter, vt quidam male interpretantur, vt apparet tex. Arist. & sanct. Thom. diligenter intuenti, sed accipitur materia propriè dicta quę est pura potentia in genere substantiæ. non enim hic sermo est de differentia materiali accidentiũ, sed substantiarũ, de quibus etiam loco allegato loquitur Arist. In iis enim verum est quòd si sint substantię per se subsistẽtes cõplete in specie, & sint plura individua eiusdem speciei, oportet illa habere materiam partem sui, & sic esse composita ex materia & forma. Si autem sint substantiæ non completæ in specie, sed quæ sunt partes speciei, necesse est vt habeant materiam in qua recipiantur & individuentur, vt ex superius dictis apparet. Neo obstat quòd sanct. Thom. prima quæst. 50. articulo quarto, dat exemplũ de pluralitate albedinis quam cõstat pluraliter non ex materia propriè dicta quæ est pura potentia, sed ex subiecto quanto, quia non induxit sanct. Thom. illud tanquam exemplum, sed tanquam similitudinem. Voluit enim per simile in aliis probare intentum: nam sicut albedines non multiplicantur nisi ex multiplicatione substantiæ corporalis quæ est susceptiuũ proprium accidentium materialiũ, ita substantiæ quæ conueniunt in specie, & differunt numero, non distinguuntur nisi per materiam individualem quæ est proprium susceptiuum formarum & naturarum substantialium.

ATTENDENDVM etiam cùm dicitur, diuersitatẽ quæ ex forma procedit, inducere diuersitatem speciei, quòd intelligitur de differentia proueniente ex forma secundum propriam rationẽ formæ. illa enim differẽtia quæ ex diuersis formis secundum propriam rationem distinctis siue ex formis diuersam rationum procedit, est specifica, non autem si procedat ex formis materialiter tantùm distinctis in vna communi ratione conuenientibus, sicut duæ animę intellectiuæ sunt distinctę.

AD hanc autem rationem ex Sco. 2. dist. 3. quæst. 7. duo dici possent. Primo, quòd Arist. iccirco posuit & septimo metaphisicę tex. 41. quòd omne nõ habens materiam componẽtem, est idem suo quod quid est primo, & 12. metaphisicę q. talis natura de se est hæc, quia omne tale posuit formaliter necessarium. Cum enim quicquid potest esse in natura formaliter necessãria, sit in ea apud ipsum, & si possent esse plura individua, in ipsa esse possent esse infinita, sequeretur tales substantias infinitas esse in actu. Sed fundamentũ suæ positionis est falsum, & id quod sequitur ex ipso. Et sic negatur apud Sco. in hac parte Aristor.

Dici secundò possẽt ad aliam propositionẽ. Differentia quę ex forma procedit inducit diuersitatem speciei: quòd vtique est vera si intelligatur quòd differentia talis sit in forma tanquam in prima ratione differendi, sed tunc falsum est differentiã substantiarum separatarum procedere ex forma: si autem intelligatur quòd differentia quæcunque formarum indicat differentiã speciei, illa propositio est falsa. Primum eorum quæ dicit Sco. non est ad mentem Arist. quia non iccirco in septimo metaphisicæ posuit in non habẽtibus materiam. vnumquodque idem esse suo quod quid est, quia omne tale posuerit formaliter necessãrium, sed propter separationem à materia. vnde & in 12. metaphisicę assignat pro ratione quare primum principium immobile non multiplicatur secundum numerum, quia nõ habet materiam, vt ibi ex Auerrois interpretatione apparet. Vnde si volebat Sco. Arist. in hac parte negare, videns suam opinionem non posse cum Aristot. mente teneri, non erat afferenda pro causa negationis fallitas principii, quod ipse pro principio ad illam eõclusionem non posuit. Præterea admisso etiam quòd Arist. illud pro principio conclusionis assumeret, adhuc responsio nõ euacuat eius rationem, quia ostensum est in præcedentibus verum esse id quòd Sco. negat scilicet quòd omnis substantia à materia separata est formaliter necessaria, & quòd ab intrinseco non potest deficere. Secundum etiam non tollit ve rum intellectum propositionis san. Thom. Intelligitur enim in primo sensu, in quo ipse Sco. eam concedit. Cùm autem subiungitur falsum esse quòd differentia substantiarum separatarũ ex forma ad illum sensum procedat: dicitur quòd illud falsum non est, imò est verissimum. prima enim ratio distinctionis in ipsis non potest esse materia, aut quantitas, cùm sint à quantitate abstractæ & à materia, nec aliqua proprietas absoluta, quia tales proprietates supponunt suum subiectum individuatum & distinctum, imò & per subiectum individuantur & distinguuntur, nec per solas echeitates vt ipse Sco. ponit, quia inter illas echeitates nulla est oppositio aut ratio incompossibilitatis, nihil autem est ratio distinctionis aliquorum nisi ratione alicuius oppositionis, tum quia individua eiusdẽ speciei conueniunt in hoc quòd est habere echeitatem: illud autem in quo conueniunt duo suppositа, non potest esse ratio distinctionis inter illa: relinquitur ergo quòd ratio distinctionis in illis sit forma. Tertiò, Substantiæ separatæ natura cùm sit incorruptibilis, potest conseruari in vno individuo: ergo non oportet esse plura individua vnius speciei. in illis probatur consequẽtia, quia ad hoc sunt plura individua in vna specie in rebus corruptibilibus, vt natura quæ in vno individuo perpetuò conseruari non potest, conseruetur in pluribus: quod patet hoc signo quòd in corporibus incorruptibilibus nõ est nisi vnum individuum in vna specie.

Ad hanc rationem quæ sumpta est ex secundo de anima, tex. 34. & 35. respondet Scotus vbi supra ad vltimum, quòd licet in corruptibilibus ista sit vna causa multiplicationis individuorum in vna specie, non tamen est præcisa causa, sed hæc, quia videlicet omnis natura quę nõ est de se actus purus, potest secundũ illam realitatem secundum quam est natura, esse potentialis ad realitatem illam qua est hæc natura: sicut de se non includit aliquam entitatem quasi singularem, ita nõ repugnant sibi quotcunque tales entitates & ita potest in quotcunque talibus inueniri. Sed ista responsio Scoti non vadit ad mentem san. Th. Non enim per hanc rationem concluditur quòd non sit possibile esse plura individua in tali specie, vt existimat Sco. sed q. non oportet esse plura vt patet in litera. Procedit enim hæc ratio ex iis quæ apud nos apparent. nam cùm videamus species duntaxat corporum corruptibilium habere plura individua, non autem species incorruptibilium, signum est multiplicationem in illis fieri propter eorum duntaxat corruptibilitatem secũdum individua: & ideo cùm individuum speciei immaterialis sit incorruptibile, non est opus in illis tali individuorum multiplicatione. Ratio autem quam adducit Scotus non potest esse causa multiplicationis in actu individuorum in rebus corruptibilibus, quia cùm illa causa sit secundum ipsum omnibus quidditatibus tam materialibus quàm immaterialibus communis, qua ratione individua in vna specie rerum corruptibilium multiplicantur, eadem ratione individua in rebus incorruptibilibus multa essent, posita enim causa necesse est effectum poni, quod cùm verum non sit, vt patet de sole & luna, patet q. illa non est præcisa causa multiplicationis in rebus corruptibilibus, sed magis ea quam de mente Aristot. tangit sanct. Thomas.

Quartò, Perfectio vniuersi maximè consistit in substantiis separatis. ergo magis competit quòd sint plures secundum speciem quàm secundum numerum in eadem specie. Probatur consequentia, quia multiplicatio specierum plus nobilitatis & perfectionis addit vniuerso quàm multiplicatio individuorum in vna specie: cùm quod est speciei in vnoquoque dignius sit eo quod est individuationis principium.

ADVERTENDVM quòd ista ratio non concluderet de rebus materialibus, licet de rebus immaterialibus concludat: quia res materiales corruptibiles non possunt in vno individuo perpetuari, sicut res immateriales: & ideo quamuis vniuersum perfectius esset pro tunc si omnes res materiales essent specie distinctæ, ita videlicet quòd tot essẽt specificè distincta quot sunt distincta secundum numerum, non esset tamen simpliciter perfectius, quia continuè deficerent aliquæ species, & tandem nullæ essẽnt in ipso species rerum corruptibilium: sed in rebus immaterialibus permanet vnaquæque species in perpetuum, cùm sint incorruptibiles. iccirco si multitudo ipsarum non est numeralis tantùm, sed specifica, vniuersum simpliciter est perfectius, vtpote cuius principaliot pars sit in multas species & multos gradus multiplicata, quæ multiplicatio est nobilior multiplicatione numerali in eadem specie.

* Quintò, In corporibus cælestibus propter eorum perfectionem non inuenitur nisi vnum individuum vnius speciei, tum quia vnumquodque eorũ constat ex tota materia suę speciei, tum quia in vno individuo est perfectè virtus speciei ad id ad quod sua species ordinatur. ergo hoc multò magis est in substantiis intellectualibus quæ sunt perfectiores.

Ista ratio sumpta est ex primo cæli. textu nonagesimo secundo, sed ad ipsam dicit Sco. loco prælegato, q. vtique si existimauit Aristo. de corporibus cælestibus, quia voluit quòd tale corpus singulare fuerit ex tota materia suæ speciei tam pontentiali quàm actuali, sed tamen Theologi non concordant cum ipso neque in principio neque in conclusione.

An implicet contradictionem esse plures intelligentias in eadem specie.

Ad hoc dicendum primo, quòd non procedit hæc ratio ad probandum non posse esse plures substantias intellectuales in eadem specie, tanquam sci licet implicet contradictionem, quia hoc non est de mente sancti Thomæ vt haberi potest ex tractatu contra Auerriostas, vbi soluendo rationẽ qua arguebatur deum non posse multiplicare intellectus, tanquam illud contradictionem implicet, dicit quòd quantuis intellectus non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa, nec esset implicatio contradictionis. Puto enim secundum mentem eius tenendum esse per diuinam potentiam absolutè posse esse plures angelos eiusdem speciei etiam stante hoc ordine vniuersi: & fortassis de facto sunt in vna specie plures, licet nobis causa distinctionis eorum non sit manifesta. Quod autem aliquando (vt hic in aliquibus rationibus & in prima parte quæst. quinquagesimæ articulo quarto) dicatur quòd hoc est impossibile, interpretari possumus quòd est impossibile non simpliciter, sed quantum ad modos multiplicationis nobis notos, & quantum ad modum multiplicationis numeralis nobis ab Aristotel. septimo & duodecimo metaphisicę traditum. Dicitur secundò, quòd procedit hęc ratio ad probandum de facto non esse in substantiis abstractis plura individua vnius speciei ex comparatione ad corpora cælestia, quia sicut in illis propter eorum perfectionem non inuenitur nisi vnum individuum in vna specie, vt patet in sole & luna, quicquid sit de possibilitate cùm substantiæ separatę sint perfectiores corporibus cælestibus, probabile est quòd non sit nisi vna vnius speciei. Respondeti secundo potest tenendo quòd hæc ratio etiam de impossibilitate procedat, quòd non concludit hoc esse simpliciter impossibile, sed quòd est impossibile secundum opinionem Arist. qui posuit non posse corpora cælestia propter eorum perfectionem secundum numerum in eadem specie multiplicari. Si enim hoc secundum eius opinionẽ in corporibus cælestibus propter eorũ perfectionem inuenitur, multo magis in substantiis separatis quæ perfectiores sunt inuenientur, & sic nulla ad hanc rationem est responsio ex verbis Scoti sumpta. Ipse autem Scotus in loco præallegato oppositum huius conclusionis de possibili loquẽdo tenuit, & suam opinionem multis rationibus confirmat: sed quia eas plenissimè Capreolus in secundo senten. distinctione tertia, quæstione prima euacuat, & eas & earum solutiones summatim tantùm tangemus. Arguit ergo primo: quia omnis quidditas quantum est de se, communicabilis est, cum nec ex perfectione sibi repugnet, nec ex imperfectione.

Secundò, quia quælibet quidditas potest intelligi sub ratione vniuersalis absque contradictione, quod non esset si de se esset hæc.

Tertiò, quia potest deus hunc angelum annihilare, & iterum istam speciẽ de nouo producere in alio individuo, non autem in eodem, secundum illos qui dicunt quoniam homo non posset idem numero resurgere nisi eadẽ numero anima intellectiua remaneret.

Quartò, quia animę intellectiuæ quæ sunt formæ puræ distinguuntur numero in eadem specie.

Quintò, quia secundum Augustinum in Enchiridio capitulo decimo septimo inconueniens est quòd aliqua species naturæ intellectualis sit tota damnata.

Sextò, quia vnus angelus esset formaliter infinitus, quia esse infinitæ communicabilis, si communicari posset.

Vltimò in quolib. quæstione secunda arguit quia ista opinio per plures articulos Parisienses est damnata, in quibus dicitur errorem esse, quòd deus non possit facere plures intelligentias vnius speciei, quia non habent materiam. Item quòd deus non possit multiplicare individua in vna specie sine materiam. Item quòd formæ non recipiunt diuisionem nisi secundum materiam.

De articulis Parisiensibus.

Quomodo natura immaterialis potest apprehendi vt vniuersalis & vt particularis

PRO solutione harum rationum reducenda sunt ad memoriam ea quæ in præcedentibus de differentia naturæ & suppositi dicta sunt. Ostensum est enim quòd cùm in rebus immaterialibus natura de se & non per aliquid additum sit hæc & individua, in illis natura & suppositum non differunt per intrinseca, quasi scilicet sint aliqua principia individuantia naturam, quæ sint de ratione suppositi, non autem de ratione naturæ, sed per extrinseca tantùm distinguuntur, inquantum illi naturæ conjungitur esse, & alia accidentia quæ non sunt de ratione naturæ, neque de ratione suppositi, sed tamen illa excludit natura & quidditas, suppositum autem non excludit. Gabrielitas enim dicit ea tantùm quibus Gabriel est Gabriel, sed hoc Gabriel dicit habens Gabrielitatem. huic autem non repugnat habere aliquid aliud quàm Gabrielitatem. Ex hoc sequitur quòd natura immaterialis secundum se non est communicabilis neque vniuersalis multis suppositis, quia secundum se est hæc: sicut neque Sortes est communis multis per modum vniuersalis. vnde sicut forma quæ est in subiecto individuatur per hoc quod est in isto subiecto, ita substantia intellectualis individuatur, per hoc quòd non est nata in aliquo esse, vt dicitur de spiritu artic. octauo ad quartum, & ita non est in ipsis ex parte rei distinctio vniuersalis & singularis, sed idem est omnino natura & hæc natura. Sed licet ita sit in re, quia tamen intellectus noster non potest quidditates immateriales secũdum quòd in seipsis sunt apprehendere, ideo apprehendit eas per modum rerum materialium, apprehendendo per modum abstracti & concreti, & per modum vniuersalis & particularis. apprehendit enim ipsam naturam tanquam essentiam quandam absolutè, quantum ad principia videlicet essẽ. tialia, quomodo apprehendit naturas materiales per abstractionem à principiis individuantibus: & quia natura materialis sic abstracta est vniuersalis, ideo & naturæ immateriali taliter abstractæ non repugnat ex modo consideratonis intentionem vniuersalitatis attribui. apprehendit etiam naturam cum hoc esse, & cum iis accidentibus aduenientibus naturę, quæ quidem non individuant naturam, cum ipsa secundum se sit hæc, imò magis ex ipsa individuantur, quia tamen natura in rebus materialibus ex particularibus quibusdam accidentibus & materia indiuiatur, & sit hæc, quo fit vt natura vniuersalis & particularis distinguantur, sicut ea quorum vnum addit secundum suam rationem ad alterum: ideo dum intellectus noster apprehendit naturam immaterialem accidentibus particularibus coniunctam, apprehendit ipsam per modum particularis. sicque distinguit in illa natura vniuersale & particulare, ac si illa accidentia naturam individuarent. In hoc autem falsitas non accidit in intellectu, quia iste modus intelligendi se tenet tantùm ex parte intellectus, non autem ex parte rei. non enim oportet vt idem sit modus intelligendi ex parte intellectus, & modus essendi ex parte rei, cum materialia immaterialiter intellectus apprehendat, & composita diuisim intelligat. Istis suppositis.

AD primam rationem in oppositum negatur assumptum, de communicatione qua vniuersale particularibus communicatur, de qua communicatione est hic sermo: & dicitur quòd prouenit ex perfectione naturæ immaterialis quòd non sit hoc modo communicabilis, vt patet de spiritu articulo octauo quia videlicet natura immaterialis est superioris ordinis quàm omnia corporalia.

Ad secundam dicitur, quòd assumptum est verum ex parte nostri modi intelligendi. non autem ex parte rei si intelligeretur secundum quòd in se est: ideo secundum nostrũ modum intelligendi non repugnat tali naturæ quòd sit in multis individuis, repugnat tamen ex parte rei. Vnde non est verum quòd repugnet naturæ quæ de se est hæc, vt per modum vniuersalis intelligatur. quantum est ex modo intelligendi nostro, licet repugnet illi vt sit realiter in multis.

Ad tertiam dicitur, quòd si deus annihilaret angelum, & eandem speciem de nouo produceret, enam eandem angelum numero recrearet. Non enim negamus idẽ numero posse per diuinam potentiam reparari. Quod autem dicitur, quòd homo non posset resurgere nisi eadem anima numero remaneret, verum est, non quia non possit deus animam annihilatam eandem numero reparare, sed quia si annihilaretur & postmodum de nouo produceretur: non esset propriè hominis resurrectio, sed recreatio noua.

Ad quartam dicitur, quòd non est eadem ratio de anima & de substantiis separatis, quia anima secundum naturam est forma corporis: ideo secundum commensurationem ad diuersa corpora multiplicantur animæ, vt ostensum est diffuse in præcedentibus, substantia autem separata non est forma corporis. Ad quintam dicitur, quòd non est inconueniens aptè sanctum Thom. & Augustinum quòd tota vna species intellectualis sit damnata, imò multæ tales species sunt damnatæ. Sed bene inconueniens esset totam naturam angelicam esse damnatam. Loquitur autem Augustinus vt habetur de spiritu articulo octauo ad primum de natura angelica comparatiuè ad naturam humanam tanquam de vna natura, propter vnum & eundem omnium eartum ordinem ad beatitudinem. tota enim natura angelica nata est vno modo ad beatitudinem peruenire, vel ab ea deficere, statim scilicet post primam electionem completam, humana autem natura per decursum temporis.

Ad sextam dicitur, primò q. non inconueniens est naturam vnam angelicam esse infinitam secundum quid scilicet in sua specie. Dicitur secundò, quòd vna species angelica non continet perfectionem infinitorum individuorum, si ponatur non multiplicata, quia non solùm non est nata esse in infinitis individuis, sed nec in duobus.

Ad vltimam dicitur, primò quòd illos articulos reuocauit Stephanus Parisiensis episcopus anno domini 1325. inquantum tangunt doctrinam sancti Thomæ. Dicitur secundò, quòd doctrina sancti Thomæ approbata est per dominum Vrbanum papam quintum, & Ioannem vigesimum secundũ, imò & ab Vrbano in extrauaganti quæ incipit, laudabilis deus in scientiis suis, mirificè est commendata tanquam veridica & catholica, imò & mandauit vt eam conaretur totis viribus Tolosana vniuersitas ampliare, ideo de illis articulis non est nobis curandum. Dicitur tertiò, quòd illi articuli sunt directè contra doctrinam Comment. tenentis non posse intellectus humanos multiplicari secundum numerum propter eius immaterialitatem. Vnde sensus primi articuli est, quòd est error dicere, quòd quia intelligentiæ non habent materiam, tanquam scilicet partem suæ substantiæ, deus non possit plures eiusdem speciei facere. Similiter secundus & tertius est intelligendus de materia quæ est pars rei multiplicabilis: vel etiam omnes intelligendi sunt de materia à qua forma secundum esse dependet, nullo autem istorum modorum assignamus nos pro causa in multiplicationis substantiarum separatarum immaterialitatem scilicet non esse ipsas compositas ex materia & forma, aut non dependere à materia secundum esse, sed esse eas omnino à materia separatas, quia videlicet neque sunt compositæ ex materia & forma, neque dependent à materia secundum esse, neque sunt formæ aliquo modo danres esse materiæ. Dicitur vltimò quòd isti articuli ponuntur contra ponentes quòd absolutè diuinæ omnipotentiæ repugnat producere plura individua in natura immateriali: nos autem hoc non dicimus vt patuit. Vnde dicti articuli non sunt contra mentem sanct. Thom.

Quòd substantia separata & anima non sunt vnius speciei.

Cap. 94.

Idem in secundo sent. dist. 3. art. 6.

EX his autem vlterius ostenditur quòd anima non est eiusdem speciei cũ substantiis separatis. Maior enim est differentia animę humanæ à substantia separata, quàm vnius substantiæ separatæ ab alia. sed substantiæ separatæ omnes adinuicem specie differunt, vt ostensum est. multo igitur magis substantia separata ab anima.

2 Amplius, vnaquæque res habet proprium esse secũ dum rationem suæ speciei. quorũ enim est diuersa ratio essendi, horum est diuersa species. esse autem animę humanæ & substantię separatę non est vnius rationis. nam in esse substantię separatę non potest communicare corpus, sicut potest cõmunicare in esse animæ humanę quę secundum esse vnitur corpori vt forma materiæ. anima igitur humana differt specie à substantiis separatis.

3 Adhuc, quod habet secundum seipsum speciẽ non potest esse eiusdem speciei cum eo quod non habet secundum se speciem, sed est pars speciei. substantia autẽ separata habet per seipsam speciem, anima autem non, sed est pars speciei humanę. impossibile est igitur q. anima sit eiusdem speciei cum substantiis separatis: nisi forte homo esset eiusdem speciei cum illis, quod patet esse impossibile

4 Præterea, ex propria operatione rei percipitur species eius. operatio enim demonstrat virtutem quæ indicat essentiam. propria autem operatio substantiæ separatæ & animæ intellectiuæ est intelligere. est autem omnino alius modus intelligendi substantiæ separatę, & animę. natura anima intelligit à phantasmatibus accipiendo: nõ autem substantia separata: cùm non habeat organa corporea in quibus oportet esse phantasmata. non sunt igitur anima humana & substantia separata vnius speciei.

Super

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 94.

EX præmissis deducitur corollariè quòd anima non est eiusdem speciei cum substantijs separatis: & arguitur sic primò. Maior est differentia animæ humanæ à substantia separata, quàm vnius substantię separatę ab alia, ergo &c. patet consequentia ex præcedenti capitulo, quia scilicet omnes substantiæ separatæ differunt specie.

Secundò, Esse animę humanę & substantię separatæ non est vnius rationis, quia in vno potest communicare corpus, in alio vero non. ergo &c. probatur consequentia, quia vnaquæque res habet proprium esse rationem suę speciei. Nam quorum est diuersa ratio essendi, est diuersa species.

Quomodo habere esse diuersarum rationum est differentia inter substantiam immaterialem & animam intellectiuam.

CIRCA hanc rationem duo sunt attendenda. Primum est, quòd (vt superius dictum est) esse actualis existentiæ cum sit vltima actualitas rei, per aliud actum aut aliam differentiam determinari nō potest, sed accipit determinationem & limitationem ex suscepitiuo, quia videlicet hoc est esse illius naturæ, & illud est esse alterius, sicut esse hominis & esse equi distinguuntur, quia hoc est esse naturæ humanæ, & illud esse naturę equinę. sunt naturę specie distinctæ: propter hoc bene inquit sanct. Thom. quòd vnaquæque res habet proprium esse secūdum rationem speciei, & quòd ea quorum est diuersa ratio essendi, id est, esse diuersarum rationum, est diuersa species. Secundum est ex doctrina san. Tho. secundo sentent. distin. 3. quæstione prima, articulo vltimo, quòd cùm differentiæ essentiales rerū sint nobis ignotæ, & maximè rerū immaterialiū, vt dicitur septimo metaphysi. eas differentias accidentalibus quę essentialibus causantur, designamus sicut causam demonstramus per effectum, inde est quod aliquando aliquarum rerum multiplices assignantur differēciæ, secundū q. multa ad proprias & essentiales differentias cōsequuntur: veruntamē inter illas ea est prior differētia, quę sumitur ex proprietatibus immediatius ex essentia & natura rei procedentibus. Hæc ergo differentia hic assignata inter substantias separatas & animam ex diuersa ratione essendi, non est essentialis differentia, quia esse rei creatæ non est de ipsius essentia, sed consequitur essentiam, & vnamquamq; speciē & naturam consequitur esse distinctum ab esse alterius naturæ, sicut & ipsarum naturarum sunt diuersæ rationes. Vnde argúere à distinctione specifica esse ad specificam distinctionem naturarum, non est arguere à priori, sed à posteriori. Videtur autem ista differentia sumpta ex diuersitate essendi alias differentias assignatas præcedere, puta eam quæ est per esse cognoscitiuum cum discursu, & esse cognoscitiuum sine discursu, & eam quæ est habere mutabilem electionem, & habere immutabilem electionem: quia differentia substantiarum simplicium secundum speciem sumitur secundum gradum possibilitatis in eis: ex maxima autem possibilitate animæ intellectiuæ in natura intellectuali, quia tenet in illa vltimum gradum, sicut materia prima tenet vltimum gradum in natura sensibili, ſtatim prouenit quòd suum esse materiæ communicatur, quod esse substantiarum separatarum non contenit: ex hac deinde differentia aliæ quę sunt à diuersis doctoribus assignatæ consequuntur. Ex his patet quòd Scotus non vadit ad mentem sanct. Thom. dum in secundo sent. distinctione prima, quæstione sexta impugnat primam radicem distinctionis inter substantiam separatam & animam. non esse hoc quod dicimus esse vnibilem corpori, & non esse corpori vnibilem. licet enim teneat sanctus Thomas distinguī istas substantias specificè per esse vnibilem & non esse vnibilem corpori, non dicit tamen istam esse primam radicem distinctionis, vt vnibile & nō vnibile important habitudines, imò (vt ex dictis eius in secundo sententiarum loco prædallegato habetur) hæc distinctio præsupponit aliam distinctionem essentialem, quam, quia nobis est incognita, per hanc & per alias differentias circumloquimur. Tertiò, Substantia separata habet per seipsam speciem, non autem animа, sed est pars speciei, ergo &c. probatur consequentia, quia quod secundum seipsum speciem habet, non potest esse eiusdem speciei cum eo quod non habet secundum se speciem, id est, quod secundum se non est species completa, sed pars speciei. Quartò, Est omnino alius modus intelligendi substantiæ separatę & animæ, ergo &c. patet antecedens, quia anima intelligit à phantasmatibus abstrahendo, non autem substantia separata, cū non habeat organa corporea. consequentia verò probatur, quia ex propria operatione rei percipitur eius species.

CIRCA hanc rationē occurrit difficultas. Si enim diuersus modus intelligendi arguit diuersitatem specificam naturarum intellectiuarum, sequitur aliquod tertium duorū, aut scilicet q. anima separata est alterius speciei quàm coniuncta, aut quòd separata habeat eundē modum intelligendi quem habet coniuncta, scilicet à sensibilibus & phantasmatibus abstrahendo, horum autem vtrumque est impossibile, vt apertè liquet. ergo &c.

AVGETVR quoque dubitatio, quia in quæstione de anima, articulo decimo quinto ad decimū dicitur, quòd nō diuersificātur species intellectualis operationis per hoc quòd intelligibilia actu sunt accepta ex phātasmatibus, aut aliunde. ergo ex isto diuerso modo intelligendi non potest argui diuersitas specifica naturę intellectualis, vt sit in hac ratione.

AD huius euidentiam considerandum, quòd hoc loco arguit San. Thomas distinctionem specificam substantiarum ex diuerso modo intelligendi non quocunque, sed naturali, qui inquam naturam absolutè consideratam naturaliter consequitur. Sicut enim vnamquamque naturam consequuntur determinatę & propriæ passiones, ita & determinatæ cōsequuntur operationes, ab operationibus cōsequentibus aliam naturā distinctā, ideo ex diuersa ratione operationum propriarum & naturam consequentium potest diuersitas argui naturarum, sicut & ex diuersitate aliarum proprietatū arguitur. Cùm ergo modus intelligendi per abstractionem à phantasmatibus, & modus intelligendi per species connaturales & cogenitas, sint diuersimodi cognoscēdi & diuersarum rationū, oportet naturā cuius proprius & connatura lis modus intelligendi est per abstractionem à phantasmatibus, esse alterius speciei à natura cuius proprius modus intelligendi est per connaturales species & congenitas. Quod cùm vnus istorum modorum sit animæ connaturalis & proprius, alter verò sit substantiis separatis connaturalis, oportet vt illæ naturæ sint specificè distinctæ.

AD primum igitur argumentū in oppositum negatur sequela. Neutrum enim illorum sequitur. Nam diximus ex illis modis tunc argui diuersitatem specificam naturarū intellectualium, quando vterque illorum proprius & naturalis naturæ intellectiuæ, cui attribuitur, sicut accidit in substantia separata & anima, modo non vterque istorum modorum animæ intellectiuę coniunctæ & separatæ attribuitur tanquam proprius & naturalis ipsi animæ secundum naturam suam consideratæ, sed intelligere per abstractionem à phātasmatibus est sibi naturale, sicut & esse in corpore: intelligere autē per species à diuino lumine participatas, non est sibi naturale, vt dicitur prima quæst. 89. articulo primo, & ostensum est superius, sed accidit sibi inquantum sibi accidit à corpore separari, & participare de natura substantiarum separatarum. ideo iste diuersus modus intelligendi non arguit diuersitatem specificam animæ intellectiuæ & separatæ, licet arguat diuersitatem specificam inter animam & substantiam separatam. Dico tamen, quòd licet sit animæ præter naturam, & accidentale, absolutè loquendo, intelligere per species influxas, sicut accidentale sibi est habere esse à corpore separatum, considerata tamen ipsa vt habet talitet esse, scilicet abstractum & separatum à corpore, hoc est sibi naturale, & ideo non oportet ipsam animæ naturam diuersificari, dum est coniuncta & separata, sed oportet modum essendi diuersum esse, & alterius ac alterius rationis. Vnde in quæstionibus de veri. quæstione decimanona, articulo primo ad quintū dicitur, quòd quantus eadem sit natura animæ ante mortem & post mortem quantum ad rationem speciei, non est tamen idem modus essendi, & per consequens nec idem modus operandi.

Idē. 1. par. q. 50. ar. 2. ad 1.

Quomodo operationes specificè distinguuntur.

PRO declaratione secundi argumenti attendendum est, quòd isti modi intelligendi ad duo comparari possunt, scilicet ad obiectum cognitum, & ad cognoscentem: si ad obiectum cognitum referantur, sic non diuersificant speciem intellectualis operationis, vt sic, quia cum operatio accipiat speciem ex obiecto, dummodo sit idem formale obiectum operationum, ipsæ operationes erunt eædem specificè quantūcumque species intelligibiles à diuersis accipiantur. Si autem isti modi ad cognoscentem referantur, cùm vt sic naturas quibus conueniunt, diuersas requirant, si inquam sint illis vt proprij & naturales modi intelligendi, oportet vt etiam intellectiones specificè distinguantur, vt ab ipsa natura profluunt. non enim inconuenit operationes diuersificari secundum speciem ad operantes comparatas, quæ tamen obiectiuè sunt eiusdem speciei, sicut visio hominis & visio equi sunt eiusdem speciei obiectiuè, & inquantum visiones sunt, vt autem ad hominem & equum tanquam ad principia agentia referuntur, sic sunt diuersarum specierum, quia diuersas species diuersa accidentia & diuersæ operationes consequuntur. Vnde & Albertus in primo de anima cap. penul. probat potentias sensitiuas in homine esse alterius speciei à potentiis sensitiuis in brutis propter diuersitatem specificam animarum ad quas consequuntur, & tamen vt potentiæ sunt comparantur quę ad obiecta, sunt eiusdem speciei propter vnitatem formalem obiecti. Mens ergo sancti Thomæ est quòd non diuersificatur species intellectualis operationis, vt operatio est ad obiectum relata, propter diuersam receptionem specierum intelligibilium cum illo, cum obstante quòd idem obiectum habere possit, sed hoc non contrariatur iis quæ in hac ratione dicuntur. non enim repugnāt intellectuales operationes, vt ad obiecta comparantur, eiusdem speciei esse, & tamen specie distingui, vt ad naturas intellectiuas comparantur, quarum vni naturale est vno dictorum modorum species accipere, alii verò altero, cùm isti diuersi modi intelligendi naturam absolutè consequentes, non possint nisi diuersis naturis attribui. vnius enim naturæ est tantum vnus modus agendi & operandi naturalis, sicut & vnus naturalis modus essendi.

† Cap. sue.

Quomodo accipiatur genus & species in substantiis separatis.

Cap. 95

OPortet autem considerare secundum quid diuersificatur species in substantiis separatis. In rebus enim materialibus quæ sunt diuersarum specierum vnius generis existentes, ratio generis ex principio materiali sumitur, differentia speciei à principio formali. natura enim sensitiua ex qua sumitur ratio animalis, est materiale in homine respectu naturæ intellectiuæ ex qua sumitur differentia specifica hominis scilicet rationale. Si igitur substantię separatæ non sunt ex materia & forma compositæ, vt ex præmissis patet: † non apparet secundum quid in eis genus & differentia specifica accipi possint. Scire igitur oportet quòd diuersæ rerum species gradatim naturam entis possident. ſtatim enim in prima entis diuisione inuenitur hoc quidem perfectum scilicet ens per se, & ens actu: aliud verò imperfectum scilicet ens in alio, & ens in potentia: & eodem modo discurrenti per singula apparet vnam speciem supra aliam aliquem gradū perfectionis adiicere: sicut animalia super plantas: & animalia progressiua super animalia immobilia. In coloribus etiam vna species alia perfectior inuenitur, secundum quòd est albedini propinquior. propter quod Aristoteles in octauo metaphisico dicit quòd distinctiones rerum sunt. sicut numerus in quo vnitas substracta vel addita speciem numeri variat: per quem modum in diffinitionibus si vna differentia substrahatur vel addatur, diuersa species inuenitur. Ratio igitur determinatę speciei consistit in hoc, quòd natura communis in determinato gradu entis collocatur. & quia in rebus ex materia & forma compositis forma est quasi terminus: id autem quod terminatur per eam, est materia vel materiale: oportet quòd ratio generis sumatur ex materiali: differentia verò specifica ex formali: & ideo ex differentia & genere sit vnum sicut ex materia & forma: & sicut vna & eadem est natura quæ ex materia & forma constituitur, ita differentia non addit extraneam quandam naturam super genus, sed est quædam determinatio ipsius naturæ generis: vt si genus accipiatur animal pedes habens: differentia eius est duos pedes habens: quam quidem differentiam nihil extraneum super genus addere manifestum est. vnde patet quòd accidit generi & differentiæ quòd determinatio quædam quam differentia importat, ex alio principio causetur quàm natura generis: ex hoc quòd natura quam signat diffinitio, est composita ex materia & forma, sicut ex terminante & terminato. si igitur aliqua natura est simplex: ipsa quidem per seipsam erit terminata: nec oportebit quòd habeat duas partes, quarum vna sit terminans, & alia terminata. ex ipsa igitur ratione naturæ sumetur ratio generis: ex terminatione autem eius secundum quòd est in tali gradu entium, sumetur eius differentia specifica. Ex quo etiam patet quòd si aliqua natura non est terminata, sed infinita in se, sicut suprà ostensum est de natura diuina: non est in ea accipere neque genus neque speciem. quòd est consonum his quæ suprà ostendimus.

Patet etiam ex præmissis quòd cùm diuersæ species in substantiis separatis accipiantur secundum q. diuersos gradus fortiuntur, in vna autem specie non sunt plura indiuidua quòd non sunt in substantiis separatis duæ æquales secundum ordinem: sed vna naturaliter est altera superior. Vnde Iob 38. dicitur, Nunquid nosti ordinem cæli. & Dionysius dicit decimo capite cælestis hierarchiæ quòd sicut in tota angelorum multitudine est hierarchia suprema media & infima: ita in qualibet hierarchia est ordo supremus, medius & infimus: in quolibet ordine supremi medij & infimi.

Iob. Dionys.

Per hoc autem excluditur Origenis propositio, qui dixit à principio omnes substantias spirituales æquales creatas fuisse: inter quas etiam animas connumerat: diuersitas autem quæ in huiusmodi substantiis inuenitur, quòd quidam est vnita corpori, quædam non vnita, & quædam altior, quædam vero inferior: prouenit ex differentia meritorum. ostensum est autem hanc differentiam graduum naturalem esse, & quòd anima non est eiusdem speciei cum substantiis separatis: nec ipsæ substantiæ separatæ adinuicem, nec etiam secundum ordinem naturæ æquales.

Super cap. 95.

VM ostensum sit substantias separatas specificè distinctas esse, quo modo sit in eis genus & species, quia difficultatem habet, restat inquirendum. Circa hoc autem tria facit sanctus Thomas. primò ostendit vnde in hoc difficultas sit: secundò propositum declarat: tertiò quædam corollaria infert. Quantum ad primum dicit ex hoc difficultatem misurgere, quòd substantiæ separatæ non sunt ex materia & forma compositæ, vt genus in ipsis ponit accipi ab eo quod est materiale, differentia verò speciei ab eo quod est formale, vt in rebus materialibus accidit: & iccirco non apparet secundum quid genus & differentia specifica in eis accipi possint.

Quantum ad secundum præmittit, quòd cum diuersæ rerum species gradatim naturam entis possideant, vt patet & in prima diuisione entis quæ est per substantiam & accidens, & per actum ac potentiam, & in aliis generum diuisionibus in species, propter quod dicitur octauo metaphisicę textu decimo quòd distinctiones rerum sunt sicut numerorum, in quibus vnitas addita vel subtracta variat speciem, ratio determinatæ speciei consistit in hoc quòd natura communis in determinato gradu entis collocatur. Isto supposito, quia ex rebus materialibus in cognitionem rerū immaterialium deuenimus, primò ostendit vnde genus & differentia in rebus materialibus accipiantur secundò vnde in immaterialibus. Dicit ergo primò, quòd in rebus ex materia & forma compositis ratio generis sumitur ex materiali, ratio verò differentiæ ex formali, quia in illis forma est quasi terminus: id autem quod per eam determinatur, ex materia vel materiale ex hoc sequitur primò, quòd ex genere & differentia fit vnum sicut ex materia & forma. sequitur secundò quòd differentia nō addit extraneam naturam supra genus, sed est quædam determinatio ipsius, vt patet in hoc genere animal, & hac differentia duos habens pedes, sicut vna & eadem est natura quæ ex materia & forma constituitur ex quo vlterius sequitur, quòd accidit generi & differentiæ determinationem quam differentia importat, ex alio principio causari quàm naturam generis, ex eo inquam quòd natura quam significat diffinitio, est ex materia & forma, sicut ex terminato & terminante composita. Secundò ostendit vnde sumantur in substantiis separatis genus & differentia, & ait quòd ex ipsa ratione naturæ sumitur ratio generis: ex terminatione autem eius secundum quòd est in tali gradu entium, sumitur differentia, cuius ratio est, quia natura simplex per seipsam est terminata, nec sumere est in ipsa partem terminatam, & partem terminantem.

Quantum ad tertium tria deducuntur corrollaria. Primum est, quòd in natura, infinita (vt est diuina) non est accipere neque genus neque differentiam. Secundum est, quòd in substantiis separatis non sunt duæ æquales secūdum ordinem, cùm omnes species distinguantur, & diuersæ species in eis accipiantur secundum diuersos gradus: quod etiam confirmatur autho. Iob. 38. Nunquid nosti & cætera. & Dionys. decimo. cælestis hierarch. Tertium est, quod error Origenis excludit̄ ponentis à principio omnes substantias spirituāliter æquales creatas esse, inter quas etiam animas cōnumerat, diuersitatem autem earum ex diuersitate meritorum prouenisse. Ex præcedentibus enim hoc falsum esse constat.

Iob. Dionys.

SED CIRCA hanc declarationem occurrit dubium. Secundum enim hanc doctrinam duo de genere & differentia in rebus compositis ex materia & forma dicuntur. Vnum est, quòd sumuntur ab aliquo formali & aliquo materiali, & datur exemplum de natura sensitiua & intellectiua, à quarum vna sumitur genus hominis quòd est animal: ab altera verò sumitur rationale, quod est differentia. Alterum est, quòd differentia non addit extraneam naturam supra genus. Ex his enim sequitur quod in rebus materialibus natura à qua sumitur genus, quæ se habet, vt materialis & determinabilis, & natura à qua sumitur differentia quæ se habet vt formalis & determinans, sunt vna & eadem natura secundum rem, vt natura sensitiua & intellectiua in homine, sed distinguuntur ratione inquantum eadem natura vt se habet per modum potentialis & determinabilis, distinguitur ratione à seipsa, vt se habet per modum formæ & determinantis. Sed hoc idem inuenitur in rebus immaterialibus. vt enim habetur prima quæstione quinquagesimo articulo secundo primum in eis vna & eadem natura est determinabilis, vno modo considerata, & alio modo considerata est determinans, & ab ipsa vt determinabilis est & per consequens potentialis, sumitur genus: ab ipsa vero vt est, determinans & formalis, sumitur differentia. genus enim vbicunque ponatur, significat aliquid determinabile, & differentia aliquid determinans. ergo non conuenienter ponitur differentia acceptionis generis, & differentię in rebus materialibus & in rebus immaterialibus, quia in illis sumantur ab aliquo formali & aliquo materiali, in istis autem non: imò ex declaratione modi inuenti in rebus materialibus concludi debebat similis modus in rebus immaterialibus.

Vnde sumitur genus & differentia tam in rebus immaterialibus quā in rebus materialibus.

AD euidentiam huius & eorum quæ tangit in hac subtili declaratione san. Th. sciendum primò, quòd de genere dupliciter loqui possumus. s. primò intentionaliter pro ipsa natura significata nomine primæ intentionis, cui intellectus generis intentionem attribuit, puta pro hoc genere quòd dico animal, & secundò intentionaliter pro ipsa videlicet habitudine significata hoc nomine genus, quā naturæ absque differentiis limitantibus consideratæ, intellectus attribuit. Cū ergo quærimus à quo sumatur genus & differentia, nō quærimus de genere & differentia secundè intentionaliter, sed primè intentionaliter. querimus enim à quo sumatur ratio illa, cui intellectus generis intentionem attribuit, & à quo sumatur ratio cui attribuitur intentio differentiæ. Sciendū secundò, q. vnaqueque species continet id quod sibi cōmune est cum aliis, & vltra hoc determinatū gradū in eo quod sibi & aliis est commune. ista autem duo in specie sunt vna & eadem res, quę. s. est natura specifica: sicut natura sensitiua in homine, secundum quā conuenit cum brutis, & natura intellectiua, secundū quā ab ipsis differt, nō sunt in homine realiter distincta, sed sunt idem quod humanitas. Sed licet ista duo vna res sint intellectus tamen potest de illa re formare plures conceptus, quorum vnus conueniat sibi secundum q. includit id quod multis est cōmune, qui est conceptus generis, alius verò sibi conuenit inquantū continet gradū quo ab aliis suo illo communi distinguitur, qui est conceptus differentialis: aliis quoque sibi conueniat. vt vtrunque simul perfectionem complectitur, qui est conceptus specificus: & sicut vnam & eandem rem intellectus diuersimodè concipit, ita diuersis nominibus eam mediantibus diuersis conceptibus significat, & illis diuersas intentiones attribuit. s. generis, differentiæ, & speciei. Hoc autem non solùm in compositis ex materia & forma inuenitur, sed etiam in substantiis immaterialibus, quia cùm inter illas sit distinctio specifica, habent & aliquod in quo conueniunt, & aliquid quo inter se secundum determinatos gradus entis distinguuntur. Sciendum tertiò, vt haberi potest ex doctrina san. Tho. de spiritu ar. 1. 24. & in tractatu de esse & essentia, ac etiā secundo sen. di. 3. q. 1. ar. 5. quòd in rebus materialibus duo sunt à quibus sumitur ratio generis, & duo à quibus sumitur ratio differentiæ. Id à quo proximè sumuntur, & id à quo remotè sumuntur & originaliter, proximum à quo sumuntur, est ipsa natura speciei quæ diuersos conceptus nata est fundare, vt diximus, & sic ab vna & eadem re proximè & immediatè sumitur genus & differentia, puta ab illa entitate quę est humanitas sumitur animal & rationale, & tā animal quā rationale illam significat sub alia tamen & alia ratione. Animal quidē vt natura sensitiua est, rationale verò vt est intellectiua. Quod autem primo & originaliter fundat genus & differentiam, est materia & forma. diuersas enim perfectiones ordine quodam materia recipit à forma vna, sicut & diuersas formas nata est ordinatè recipere, ita quòd sub vna perfectione compatetur ad aliam sicut potentiale ad actuale, sicut perfectibile, ad perfectiuum, & sicut determinabile ad determinans, forma verò est quæ terminat potentialitatem materiæ dando illi esse & complementum, & sic natura imperfecta à materia habet q. sit possibilis ad esse perfectum, inquantū materiæ potētialitas non cōpletur per illud esse imperfectum, sed magis disponitur ad esse perfectum: quemadmodū in processū generationis per formam in perfectam disponitur ad perfectam: esse autem perfectum habet à forma, quòd sit actualitas & terminatio, inquantū forma per tale esse potentialitatem materialitas & terminatio, inquantū forma per tale esse potentialitatem materiæ, & esse imperfectum terminat & complet. & propter hoc bene dicit hic quòd à materia sumitur genus in rebus materialibus, ata à materiali, quia videlicet à tota natura speciei vt potentialis est, sumitur proximè tanquam à tota natura per ipsum nomen generis significata: à materia verò sumitur remotè & originaliter tanquam à prima origine potentialitatis naturæ, sitiuliter

Universidad de Deusto
Biblioteca

sumitur eius differentia specifica. Ex his pater quòd in duobus conueniunt genus & differentia in rebus materialibus & in rebus immaterialibus, & in vno differunt. Conueniunt enim primò quantum ad hoc quòd in vtrisque genus dicit naturam determinabilem, & differentia naturam determinantẽ, quod per se genera & differentiæ conuenit. Conueniunt secundò in hoc, quòd est vna & eadem natura secundum rem differens tantùm secundum rationem, à qua proximè sumitur ratio generis, & ratio differentiæ in vtrisque, differunt autem secundum id quod generi & differentiæ accidit vt sunt in hoc, quia in rebus materialibus genus & differentia primordialiter & originaliter sumuntur à diuersis partibus. s.à materia genus, à forma differentia: in substantiis autem immaterialibus non sumuntur aliquo modo à diuersis partibus speciei, cùm sint naturæ simplices, sed ipsa sola natura speciei, vt diuersimodè conceptibilis & significabilis est id à quo tam genus quàm differentia sumitur.

Ad dubium ergo dicitur, quòd vtique (vt iam diximus) nõ differt acceptio generis & differentiæ in rebus immaterialibus ab eorum acceptione in rebus materialibus quantum ad rem à qua proximè sumuntur, vt argumentũ probat, nec hoc intendit deducere sanctus Thom. sed differt tantùm quantum ad primam originem & primam radicem talis acceptionis, quia in rebus materialibus materia & forma sunt origo generis & differentiæ, non autem in rebus immaterialibus, & hæc differentia est quam sanct. Tho. ex sua declaratione deducit.

Secundum quid attenditur determinatio ad certũ gradũ in rebus immaterialibus.

Sed adhuc inquirendum restat, cùm genus sumatur in substantiis intellectualibus ex ipsa natura intellectuali indeterminatè considerata, differentia verò ex determinatione ad talem gradum entium, secundum quid ista determinatio ad certum gradũm entium accipienda sit.

ADHVIVS euidentiam considerandum est ex doctrina sancti Thomæ secundo sententiarum loco præallegato, & in tractatu de ente & essentia, ac in tractatu de natura generis, quòd cùm ratio substantiæ quæ est prædicamẽtale genus secũdum mẽtẽ Auicennę sit habere esse aliud à sua quidditate per se & non in alio, hoc est commune omni substãtię existenti in genere, quòd in ea sit compositio ex essentia & esse, & quia essentia distincta ab esse comparatur ad suum esse sicut & potentia ad actum, ideo in omni substantia existente in genere aliquid potentialitatis est, & aliquid actualitatis. Cùm ergo genus dicat aliquid potentiale, oportet vt ab ipsa quidditate quæ est potentialis ad esse, sumatur genus: differentia etiam cum ab esse quod est actuale, imò actus, sumi non possit, quia id à quo sumitur differentia, oportet esse de quidditate & essentia rei, esse autẽ non est de quidditate rei creatæ, necesse est vt & ab ipsa quidditate sumatur, sed diuersimodè. Potest enim quidditas considerari absolutè & indistinctè, vt potẽtialis ad esse, & potest considerari vt propinqua ipsi esse, vtpote determinata & constincta in aliquo gradu propinquo ad esse. Ab ipsa vt absolutè potentialis est, sumitur ratio generis: ab ipsa verò vt determinationem habet secundũ quam appropinquat ad esse, sumitur differentia, & hoc commune est tam materialibus quam immaterialibus. Sed in hoc differt res materialis ab immateriali, quòd potentialitas quidditatis originem habet à materia quę est primũ subiectum, determinatio verò quidditatis sumitur originaliter à forma, cuius est potentialitatem materiæ determinare, ideo non solũ à quidditate vt determinabili, & vt determinata, sumitur in eis genus & differentia, sed etiam à materia & forma originaliter, vt superius ostendimus. In rebus autem immaterialibus cùm non habeant materiam & formam, ab ipsa quidditate tãtum & natura intellectuali absolutè & indistinctè accepta, vt est potẽtialis ad esse, sumitur genus, ab ipsa verò vt taliter determinata & propinqua ad esse, sumitur differentia. Ex his patet propositum quod quæritur. Quum enim differentia in eis sumatur ex recessu à potentialitate & propinquitate ad esse, gradus specificus in ipsis sumetur secundum maiorem & minorem propinquitatem ad esse. quàto enim aliqua natura intellectualis magis recedit à potentialitate, & magis appropinquat ad esse & ad actum, tanto est nobilior & superioris gradus, vtpote magis propinqua perfectissimo enti, qui est deus per maiorem participationem diuini esse. quanto autem magis distat ab esse & actualitate, tanto est imperfectioris gradus, vtpote magis elongata à primo actu, & minus de diuino esse participans. Sed vt ait sanctus Thom. in tractatu de natura generis, hos gradus nos cognoscere non possumus, sed illi tantùm cognoscunt qui suam propinquitatẽ ad deum, & elongationem à rebus compositis & corruptibilibus speculantur.

VLTERIVS in ipso processu S. Tho. duo sunt attendenda. Primum est circa illam propositionem. Statim in prima entis diuisione inuenitur hoc quidem perfectum, scilicet ens per se & ens in actu, aliud verò imperfectum, scilicet ens in alio, & ens in potentia. Non enim hoc ita accipiendũ est quasi vna & eadem entis diuisio sit per substãtiam & accidens, & per actum & potentiam, sed quia sunt de primis diuisionibus entis, quibus diuiditur secũdum determinatos modos essendi. Ponit autem vtranque diuisionem tanquam vnam primam diuisionem, quia scilicet istæ diuisiones concomitantur, in omni enim genere tam accidentis quàm substantiæ inuenitur potentia & actus, vt dicitur 6. metaphysi.

Secundum est circa hanc propositionẽ, scilicet vna & eadem est natura quæ ex materia & forma constituitur, ita differentia non addit extraneam quandam naturam supra genus. hæc enim similitudo duplicem sensum habere potest. Primus est, vt fiat cõparatio generis & differentiæ ad materiã & formam quæ constituit vnam naturam: & sic nõ accipit Sa. Th. quia licet ex illis fiat vna natura, non tamen sunt vna res materia & forma, ideo ex hoc non posset argui quòd genus & differentia sint vna res, vt vult habere S. Th. sed tantùm quòd ex genere & differentia constituatur vnum secundũ logicam considerationem, scilicet species, sicut in esse naturæ ex materia & forma vnum constituitur. Alius sensus esse potest, vt fiat cõparatio generis & differẽtię ad naturã constitutam per materiã & formam. Quia enim dictum est q₉ in rebus materialibus sumitur genus ab eo quod est materiale & potentiale, & differentia ab eo quod est formale & determinatũ, & quòd materia est id vnde sumitur materialitas & potentialitas naturæ, forma verò id à quo sumitur determinatio. Si illud potentiale quod sumitur à materia, constitueretur seorsum à materia, & illud formale & actuale quod à forma sumitur, seorsum constitueretur à forma, ita q₉ essent duæ naturæ, tunc certum esset differentiã quæ id quod est formale importat, addere extraneã naturã ad genus. At quia vna & eadem natura est quæ ex materia & forma constituitur, & quæ rationẽ potentialis à materia habet, & rationẽ formalis à forma, ideo & ipsa differentia quæ sumitur à formali, nõ addit extraneam naturam supra genus quod à potentiali & materiali sumitur. Et hic est verus sensus quem S. Thom. in ista comparatione intendit.

Quòd substantiæ separatæ non accipiunt cognitionem ex sensibilibus. Cap. 96.

EX præmissis ostendi potest q₉ substantię separatæ nõ accipiunt intellectiuam cognitionem ex rebus sensibilibus. Idẽ. 1. par. q. 55. ar. 2.

Sensibilia enim secundum suã naturam nata sunt apprehendi per sensum: sicut intelligibilia per intellectum. omnis igitur substantia cognoscitiua ex sensibilibus cognitionẽ accipiens habet cognitionẽ sensitiuam: & per consequens habet corpus naturaliter vnitũ: cũ cognitio sensitiua sine organo corporeo esse non possit: substantiæ autẽ separatæ non habẽt corpora naturaliter sibi vnita, vt superius est ostensum. nõ igitur intellectiuã cognitionem ex rebus sensibilibus sumunt. †cap. 56.

2 Amplius altioris virtutis oportet esse altius obiectũ. virtus autem intellectiua substantiæ separatæ est altior quã vis intellectiua animę humanę, cũ intellectus animæ humanę sit infimus in ordine intellectuũ, vt ex præmissis habetur. intellectus autẽ humanę animę obiectũ est phantasma, vt suprà dictum est, quod est superius in ordine obiectorũ quàm res sensibilis extra animã existens: sicut ex ordine virtutũ cognoscitiuarũ apparet. obiectum igitur substantiæ separatæ non potest esse res existens extra animam, vt ab ea immediatè accipiat cognitionẽ: neque phantasma. Relinquitur igitur q₉ obiectum intellectus substantiæ separatæ sit aliquid altius phantasmate. Nihil autem est altius phantasmate in ordine obiectorũ cognoscibiliũ nisi id quod est intelligibile actu. substantiæ igitur separatæ non accipiunt cognitionem intellectiuam à sensibilibus, sed intelligũt ea quæ sunt per seipsa etiam intelligibilia.

3 Adhuc secundum ordinem intellectuum est ordo intelligibilium: sed ea quæ sunt secundum seipsa intelligibilia, sunt superiora in ordine intelligibiliũ his quæ nõ sunt intelligibilia, nisi quia nos facimus ea intelligibilia: eiusmodi autem oportet esse omnia intelligibilia à sensibilibus accepta. nam sensibilia non sunt secundũ se intelligibilia; huiusmodi autẽ intelligibilia sunt quæ intelligit intellectus noster. Intellectus igitur substantiæ separatæ cùm sit superior intellectu nostro, non intelligit intelligibilia à sensibilibus accepta, sed quę sunt secundum se intelligibilia actu.

4 Amplius, modus operationis propriæ alicuius rei proportionaliter respondet modo substantię & naturæ ipsius: substantia autẽ separata est intellectus per se existens, nõ in corpore aliquo: operatio igitur intellectualis eius erit intelligibiliũ quę nõ sunt fundata in aliquo corpore. omnia autem intelligibilia à sensibilibus accepta sunt in aliquibus corporibus aliqualiter fundata: sicut intelligibilia nostra in phantasmatibus quæ sunt in organis corporeis. substantiæ igitur separatę nõ accipiunt cognitionem ex sensibilibus.

5 Adhuc, sicut materia prima est infimum in ordine rerũ sensibiliũ, & per hoc est in potẽtia tantùm ad omnes formas sensibiles: ita intellectus possibilis infimus in ordine intelligibiliũ existens, est in potẽtia ad omnia intelligibilia, vt ex præmissis patet. sed ea quæ sunt in ordine sensibiliũ supra materiã primam, habẽt in actu suam formam per quam constituuntur in esse sensibili: substantiæ igitur separatę quę sunt in ordine intelligibilium supra intellectũ possibilẽ humanum sunt actu in esse intelligibili. intellectus enim accipiens cognitionem à sensibilibus nõ est actu in esse intelligibili, sed in potentia: substantia igitur separata non accipit cognitionem à sensibilibus.

6 Adhuc, perfectio naturæ superioris non dependet à natura inferiori: perfectio autẽ substantię separatę cũ sit intellectualis, est in intelligendo. earum igitur intelligere nõ dependet à rebus sensibilibus sic q₉ ab eis cognitionẽ accipiat. Patet autem ex hoc q₉ in substantiis separatis nõ est intellectus agens & possibilis: nisi fortè æquiuocè. intellectus enim possibilis & agens in anima intellectiua

Primum corollarium ex præmissis.

intellectiua inueniuntur propter hoc q₉ accipit cognitionem intellectiuam à sensibilibus. nam intellectus agens est qui facit species à sensibilibus acceptas esse intelligibiles: intellectus autem possibilis est in potentia ad omnes formas sensibilium cognoscendas. cùm igitur substantiæ separatæ non accipiant cognitionem à sensibilibus, non est in eis intellectus agens & possibilis. vnde & Aristoteles in tertio de anima intellectum possibilem & agentem inducens, dicit eos in anima oportere poni. Item manifestum est in eisdem quod localis distantia cognitionem animæ separatæ impedire non potest. localis enim distantia per se comparatur ad sensum, non autem ad intellectum nisi per accidens, inquantum à sensu accipit. nam sensibilia secundum determinatam distantiam mouẽt sensum: intelligibilia autem actu secundum quòd mouent intellectum, nõ sunt in loco, cùm sint à materia corporali separata. cùm igitur substantiæ separatę nõ accipiant intellectuam cognitionẽ à sensibilibus, in eorum cognitionem distantia localis nihil operatur. Palàm est etiam quòd intellectuali operationi eorum non admiscetur tempus. sicut enim intelligibilia actu sunt absque loco, ita etiam sunt absque tempore. nam tempus consequitur motũ localem. vnde non mensurat nisi ea quę aliqualiter sunt in loco. & ideo intelligere substantiæ separatæ est supra tempus: operationi autẽ intellectuali nostræ adiacet tempus ex eo q₉ à phãtasmatibus cognitionem accipimus, quæ determinatum respiciunt tempus: & inde est quòd in compositione & diuisione semper notter intellectus adiungit tempus præteritum vel futurum: non autem intelligendo quòd quid est. intelligit enim quod quid est abstrahẽdo intelligibilia à sensibilium conditionibus: vnde secundum illam operationem neque sub tempore neque sub aliqua cõditione sensibilium rerum intelligibile comprehendit. componit autem aut diuidit applicando intelligibilia prius abstracta ad res; & in hac applicatione necesse est cointelligi tempus.

Super cap. 96.

POstquam determinauit sanctus Thomas de natura substantiæ intellectualis, & de vnione ac separatione eius à materia, nũc de cognitione ipsius determinat. Circa hoc autẽ duo facit. Primò determinat de cognitione talis substantiæ ex parte cognoscentis. Secundo ex parte obiecti cogniti cap. 98. Circa primũ duo facit. Primo agit de ipsa cognitione quantũ ad actum primum. Secundo quãtum ad actum secundum cap. sequenti. Circa primum duo facit. Primò ostenditur propositum, secundo quædam corollaria deducit.

Quantùm ad primum ponitur hæc conclusio: Substantiæ separatæ non accipiunt intellectiuam cognitionem ex sensibilibus, id est, à rebus quæ sunt extra animam in materia: sicut videlicet intellectus hominis. Probatur primò, substantiæ separatæ nõ habent corpora sibi naturaliter vnita: ergo non accipiunt intellectiuam cognitionem ex sensibilibus, probatur consequentia, quia omnis substantia cognoscitiua ex sensibilibus cognitionem accipiens, habet cognitionem sensitiuam secundum quam nata sunt sensibilia secundum suam naturam apprehendi, & per consequens habet corpus sibi naturaliter vnitum.

Quomodo esse immaginabile est medium inter esse formæ omnino materiale & esse intelligibile.

PRO declaratione huius rationis aduertendum est ex doctrina sancti Thomæ 1. quæst. 55. artic. 2. ad. 2. quòd esse formę in imaginatione, quod est esse sine materia, non autem sine materialibus conditionibus, est medium inter esse formæ in materia, quod est & cũ materia & cum materialibus conditionibus & esse formę in intellectu, quod & à materia & à materialibus cõditionibus est abstractum: & quia de extremo ad extremum nõ pertenitur nisi per medium, vt patet ex quinto Physicorũ, ideo non posset substantia separata rem ab esse omnino materiali ad esse omnino immateriale transferre, nisi prius ad esse imaginabile reduceret, quod cùm hoc non possit, quia cor pus nõ habet, ideo non potest à sensibilibus cognitionem accipere, & hoc est fundamentum rationis hic positæ.

SED contra hoc fundamentũ arguit Scotus 2. sen. d. 3. q. vlt. & 4. d. 45. q. 2. ad 2. Primò, quia nõ oportet quod est mediũ virtutis minoris, esse mediũ virtuti maiori: sed intellectus in substantia separata est perfectior quã in nobis: ergo nõ oportet si imaginabile est in nobis mediũ, q₉ etiam similiter sit in angelo. Secundò, Si esse imaginabile est per se medium, aut est ex parte rei in se, aut ex parte potẽtiæ: si ex parte obiecti, tunc nec deus posset intelligere nisi mediante phantasmate vel imaginatione si ex parte potentiæ, sic nõ est necesse vt angelo sit medium, quamuis nobis sit medium. Aut etiam dici poterat quòd non est medium nobis. sed extremum, ita quòd esse imaginabile & esse sensibile sunt duo extrema, scilicet ex vna parte, vel quasi vnum extremum ad esse intelligibile.

Duplex est medium.

PRO intelligentia huius rationis sanct. Tho. considerandũ primo, quòd duplex est medium, scilicet in essendo & in causando. Medium in essendo est quod secundum suũ esse absolutè mediat inter duo, ita q₉ est secundũ se propinquius vnicuiq; illorũ quã illa sint inter se. sicut locus medius inter duo loca, & tepidum inter calidum & frigidum, mediũ in causando est quod mediat inter causam & effectum tanquã propinquius & immediatius causatis effectum, sicut homo generans est medium in causando inter solem generantem & hominem ab eo genitum.

Quomodo ab extremo ad extremũ nõ peruenitur nisi per medium.

Considerandum secundo, quòd in vtroque modo duplex potest esse medium, inter aliqua scilicet mediũ per se primo, & medium secundario. Mediũ per se primò, est id quod ex sua propria ratione habet vt sit mediũ inter illa, sicut hoc quod dico minus albũ, & hoc quod dico minus nigrũ, est medium per se primò inter intense album & intense nigrum, medium verò secundario est quod non ex propria ratione medium est, sed ex ratione eius cui primò & per se conuenit esse medium, sicut rubeum est medium secundario inter album & nigrũ, & vnusquisque medius color secundum se sumptus. Proportionaliter ergo mediũ in causando distinguitur in mediũ per se primò, & mediũ secundario. Transitus ergo primò & per se medii quando ab extremo ad extremum transitur ita est necessarius, quod ab vno extremo ad alterum peruenire non potest naturæ ordinæ seruato, nisi per tale mediũ fiat transitus. non enim potest aliquod agens naturale aliquod corpus trãsmutare de summè albo in summè nigrũ, nisi illud prius transmutet ad minus albũ. licet deus quòd est supra ordinem naturæ illud possit absque medio. Similiter sol hominem generare non potest, nisi homine mediante, sed bene deus hoc potest. Transitus vero mediũ secundario non est ita necessarius, sed potest fieri transitus ab extremo ad extremum alio; hoc quòd per ipsum fiat transitus, sicut potest transiri ab albo in nigrum absque transitu per rubeum.

Considerandum tertiò, quòd esse materiale & esse intelligibile, & esse imaginabile (nomine imaginabilis intelligendo omne esse in sensu) naturæ sensibili duplicitèr attribui potest. Vno modo tanquam susceptiuo ab vno esse ad aliud transeunti. Alio modo tanquam principio actiuo cognitionis, vt scilicet sit condito ipsius inquantum ad cognitionem sui agit. si consideretur esse imaginabile vt formę sensibili tanquam subiecto attribuitur, sic est medium per se primò, in essendo inter esse materiale & intelligibile. Ex propria enim ratione de esse sensibili participat hoc quod est esse coniunctum conditionibus individualibus, de esse non intelligibili participat hoc quod est esse sine materia, quod esse conuenire non potest naturæ habenti esse in singularibus vt sic: & per consequens magis ad vtrumque istorum appropinquat quàm ipsa inter se. Inde sequitur quòd natura sensibilis non potest, naturali ordine seruato, ab esse omnino materiali reduci ad esse omnino immateriale, quod est esse intelligibile, nisi prius reducatur ad esse imaginabile: quãtus deus qui supra ordinem naturę est, illam posset ab vno ad aliud esse absque esse imaginabili deducere. Et ideo cùm substantiæ separatæ virtus sit ad ordinem naturæ determinata, non potest præter naturalem ordinem operari reducẽdo naturam sensibilem ab esse omnino materiali ad esse omnino immateriale, quod esse intelligibile, absque medio esse, quod est esse imaginabile. sed si deberet ipsam de esse omnino immateriali ad esse omnino immateriale in seipsa reducere, oporteret vt prius eam ad aliquod esse in sensu aut in imaginatione deduceret. Si etiam consideretur esse imaginabile vt naturæ sensibili tanquã principio motiuo ad intellectionẽ attribuitur, sic est etiã mediũ essentiale, & per se inter esse materiale naturę sensibilis, & ipsius esse intelligibile quod ab ipsa producitur. Nã natura omnis materialis nõ potest esse immediatũ agens ad causandũ speciẽ intelligibilem in intellectu, nisi prius ad aliquod esse immateriale eleuetur, quod nihil agit sua virtute aliquid quod altioris ordinis sit. Si dicatur quòd res materialis extra intellectũ concurrat ad causandum speciem intelligibilem in intellectu, non quidem principaliter, sed vt instrumẽtum intellectus agentis, ideo virtute ipsius eã causare potest, quantuis illud propria virtute non possit. hoc nõ valet, quia vt inquit sanctus Thom. prima quæstione 45. articu, quarto instrumentum non participat actionem causę superioris, nisi inquantum per aliquid sibi proprium operatur ad effectum principalis agentis. vnde si materiale ex se nullo modo potest in omnino immateriale agere, oportet si debeat conuenies instrumentum esse ad agendum in illud, quòd ad aliquem gradum eleuetur quo in illud aliquo modo agere possit: quod vtique fit dum ad esse imaginabile reducitur, quod aliquo modo in homine de ordine intelligibilium est, inquantũ à sua generatione est lumine intellectus agentis illustratum. Ratio ergo sancti Thomæ hic posita, & in prima parte declarata procedit ex naturali ordine diuersorum esse naturæ sensibilis, secundum quòd sibi attribuuntur non tantum vt susceptiuo, sed etiam vt principio motiuo ad intellectionem sui. vnde & hic ostenditur non posse intellectiuam cognitionem substantiarũ separatarum ex sensibilibus sumi ex ipso ordine sensitiuæ cognitionis ad intellectiuã, ex eo videlicet q₉ sensibilia inquantũ sensibilia, id est, secundum q₉ sunt extra animã in materia, nata sunt apprehendi per sensum, & ideo oportet sensitiuã cognitionem præcedere cognitionẽ intellectiuã quæ à sensitiua accipitur: & sic naturã sensibilem prius mouere sensum oportet, & per cõsequens accipere aliquod esse immateriale, quã inoueat intellectum. non enim alia ratione apprehẽduntur per sensum, nisi quia sui similitudinẽ in sensu causant, Scotus autem in hoc deceptus est, q₉ existimauit cùm dixit san. Th. non posse intellectum angelicum formas materiales reducere ad esse intelligibile, nisi prius eas ad esse formarum imaginatarum reduceret, quòd de ipsis esse naturæ sensibilis loqueretur, vt sibi tantùm sicut susceptiuo attribuuntur, tãquam videlicet intellectus, situe quodque aliud agens se habeat vt agens. & natura merè passiuè se habeat tanquam scilicet illud cui diuersa esse attribuuntur, & nullo modo actiuè concurrat ad ista sua diuersa esse causanda, quod non est de mente sancti Thomæ. Neque enim apud ipsum neque apud Aristot. solus intellectus, aut quæcunque alia potentia, cognitionem à sensibus accipiens, speciem intelligibilem aut sensibilem causat, sed oportet vt etiam obiectum ad eius causationem concurrat. Vnde vult quòd nulla natura intellectualis potest dare esse omnino immateriali rei sensibili, nisi illi prius dederit esse imaginabile, neque potest vt ipsa re habente esse materiale ad causandum esse intelligibile, nisi res ipsa prius causauerit esse imaginabile in ipsa natura intellectuali. Sed etsi natura etiam merè passiuè ad omnia talia esse se haberet, adhuc non posset intellectus creatus ipsam naturam ab esse materiali quod extra intellectum habet, ad esse intelligibile producere, nisi prius ad esse imaginabile per ipsam naturam intellectiuam reduceretur, vt ostendimus.

Ad primum ergo Sco. inquantũ contra hanc declarationem esse possunt, dicitur q₉ mediũ essentiale, quo modo diximus esse imaginabile inter esse immateriale mediare, sicut est mediũ virtutis minoris, ita est mediũ virtuti materialẽ mediare, sicut est mediũ virtutis minoris, ita est mediũ virtuti intellectiuæ inter virtutes naturales connumeratæ, cuiusmodi est virtus intellectiua inter virtutes naturales connumeratæ, cuiusmodi est virtus intellectiua superiori. Et quòd ad aliquem gradum eleuetur quo in illud aliquo modo agere possit, quod vtique fit dum ad esse imaginabile reducitur, quod aliquo modo in homine de ordine intelligibilium est, inquantũ à sua generatione est lumine intellectus agentis illustratum. Ratio ergo sancti Thomæ hic posita, & in prima parte declarata procedit ex naturali ordine diuersorum esse naturæ sensibilis, secundum quòd sibi attribuuntur non tantum vt susceptiuo, sed etiam vt principio motiuo ad intellectionem sui. vnde & hic ostenditur non posse intellectiuam cognitionem substantiarũ separatarum ex sensibilibus sumi ex ipso ordine sensitiuæ cognitionis ad intellectiuã, ex eo videlicet q₉ sensibilia inquantũ sensibilia, id est, secundum q₉ sunt extra animã in materia, nata sunt apprehendi per sensum, & ideo oportet sensitiuã cognitionem præcedere cognitionẽ intellectiuã quæ à sensitiua accipitur: & sic naturã sensibilem prius mouere sensum oportet, & per cõsequens accipere aliquod esse immateriale, quã inoueat intellectum. non enim alia ratione apprehẽduntur per sensum, nisi quia sui similitudinẽ in sensu causant, Scotus autem in hoc deceptus est, q₉ existimauit cùm dixit san. Th. non posse intellectum angelicum formas materiales reducere ad esse intelligibile, nisi prius eas ad esse formarum imaginatarum reduceret, quòd de ipsis esse naturæ sensibilis loqueretur, vt sibi tantùm sicut susceptiuo attribuuntur, tãquam videlicet intellectus, situe quodque aliud agens se habeat vt agens. & natura merè passiuè se habeat tanquam scilicet illud cui diuersa esse attribuuntur, & nullo modo actiuè concurrat ad ista sua diuersa esse causanda, quod non est de mente sancti Thomæ. Neque enim apud ipsum neque apud Aristot. solus intellectus, aut quæcunque alia potentia, cognitionem à sensibus accipiens, speciem intelligibilem aut sensibilem causat, sed oportet vt etiam obiectum ad eius causationem concurrat. Vnde vult quòd nulla natura intellectualis potest dare esse omnino immateriali rei sensibili, nisi illi prius dederit esse imaginabile, neque potest vt ipsa re habente esse materiale ad causandum esse intelligibile, nisi res ipsa prius causauerit esse imaginabile in ipsa natura intellectuali. Sed etsi natura etiam merè passiuè ad omnia talia esse se haberet, adhuc non posset intellectus creatus ipsam naturam ab esse materiali quod extra intellectum habet, ad esse intelligibile producere, nisi prius ad esse imaginabile per ipsam naturam intellectiuam reduceretur, vt ostendimus.

Ad primum ergo Sco. inquantũ contra hanc declarationem esse possunt, dicitur q₉ mediũ essentiale, quo modo diximus esse imaginabile inter esse immateriale mediare, sicut est mediũ virtutis minoris, ita est mediũ virtuti materialẽ mediare, sicut est mediũ virtutis minoris, ita est mediũ virtuti intellectiuæ inter virtutes naturales connumeratæ, cuiusmodi est virtus intellectiua superiori inter virtutes naturales connumeratæ, vt declaratum est: ideo ratio S. Th. ita de intellectu ipsius procedit, sicut de intellectu humano. Ad secundum dicitur primo, quòd tripliciter potest intelligi esse imaginabile etiam per se medium ex parte obiecti in se, aut scilicet vt obiectum cõsideratur in ratione termini cognitionis, aut vt consideratur in ratione termini actionis præce-

dentis

Universidad de Deusto
Biblioteca

dentis cognitionem, per quã videlicet species intelligibilis producitur, aut vt obiectum consideratur in ratione motiui ad sui cognitionem. Primo modo sensus est, quod natura sensibilis non potest terminare intellectionem alicuius cognoscentis secundum esse intelligibile, nisi prius terminet eius cognitionem imaginatiuam secundum esse sensibile: & tunc dicitur quòd non est medium per se ex parte obiecti præcise & absolutè, quia si sic esset, neque deus (vt arguebatur) neque substantia separata posset ferri in esse intelligibile naturæ sensibilis, nisi prius ipsam imaginaretur. Secundo modo sensus est, quòd obiectum sensibile non potest accipere in intellectu alicuius esse intelligibile, nisi prius in ipso cognoscente accipiat esse imaginabile, siue quod idem est, non potest causari species intelligibilis rei sensibilis in intellectu, nisi prius in phantasia aut imaginatione intelligentis causetur phantasma: & tunc dicitur quòd esse imaginabile non est medium per se ex parte obiecti secundum se & absolutè consideratí, cùm deus species intelligibiles rerum sensibilium mentibus angelicis concreuerit, in quibus phantasmata non possuit: sed bene ex parte obiecti, vt accipit talia esse per actionem abstrahentis naturam à materia, & accipientis cognitionẽ à sensibilibus. nõ potest enim natura materialis naturæ ordine considerato, virtute accipientis cognitionem à sensibilibus per abstractionem à singularibus omnino à materia & à materialibus conditionibus depurari, nisi prius depuretur à materia absque depuratione à materialibus conditionibus quod fit secundum esse imaginabile. Tertio modo sensus est, quòd obiectum habens esse in materia non potest mouere intellectum ad sui cognitionem causando in ipso speciem intelligibilem sui, nisi concurrente phantasmate ab ipso causato in imaginatione, & tunc esse imaginabile est medium per se ex parte obiecti absolutè accepti. His duobus modis vltimis dicendum est, quod esse imaginabile est medium per se aliquo modo, vt patuit ex parte obiecti, non autem primo modo de quo argumentum procedebat. Dicitur secundò, quòd est etiam medium per se ex parte potentiæ creatæ deducentis naturam ab esse materiali ad esse intelligibile, cùm (vt patuit in responsione ad primum) nullum cognoscens creatum possit perducere per abstractionẽ naturam ab esse materiali & singulari ad esse imaginabile & esse sensibile in materia, non possunt habere rationem vnius extremi, aut duorum extremorum ex eadem parte, cùm esse imaginabile sit posterius esse materiali extrinseco, & sit aliquo modo ipsius effectus, participetque aliquid de conditione esse materialis, & aliquid de cõditione esse intelligibilis, vt superius patuit, & sic sit propinquius cuilibet extremo, quàm vnum extremum alteri. Licet enim vtrumque sit esse sensibile aliquo modo secundum quandam communem rationẽ, tamen esse imaginabile nõ est illud esse sensibile, quod est naturæ in materia extra animam existentis, sed superioris est gradus quia illud est omnino materiale, istud verò est aliquo modo immateriale.

Secundò, Virtus intellectiua substantię separatę est altior quã virtus intellectiua animę humanæ: ergo habet altius obiectũ quàm res sensibiles extra intellectum existens & quàm phantasma. ergo habet pro obiecto id quod est intelligibile actu. ergo non accipit cognitionẽ à sensibilibus. probatur prima consequentia, quia altioris virtutis oportet esse altius obiectum, obiectũ autẽ intellectus humani est phantasma, quod est superius in ordine obiectorum, quàm res sensibilis existens extra animã. secunda etiam consequentia patet, quia nihil est altius phantasmate in genere obiectorum cognoscibilium, nisi quod est actu intelligibile.

Phantasma re solùm intelligibile actu est altius in genere obiectorũ cognoscibilium.

CIRCA istam propositionem, phantasma est superius in ordine obiectorum quàm res sensibilis existens extra animam, aduertendum quòd non inquit sanct. Tho. phantasma esse absolute superius rebus sensibilibus. hoc enim esset falsum, cum phantasma sit accidens corporeũ, natura autẽ sensibilis sit corporea substantia, sed addidit in ordine obiectorũ scilicet cognoscibilium, quia quanto obiectũ cognoscibile magis recedit à materia, tãto est altius obiectum vt sic, cùm vnumquodque sit per aliqualem abstractionem à materia cognoscibile, phantasma autẽ magis recedit à materia quàm natura sensibilis existens extra animam. phantasma enim est sine materia, vt phantasma est, hoc est inquantum est similitudo rei extra animam existentis, quia non habet esse in materia naturali illius formæ, licet sit coniunctum conditionibus materialibus quæ sunt determinatio ad hic & nunc, & similia: res autem sensibilis extra animam habet esse in materia & materialibus conditionibus est vnita, vt sæpenumero diximus.

CIRCA fundamentum & efficaciam rationis consideradum est quòd si intellectus habet moueri ab aliquo obiecto, & ab ipso cognitionem accipere, oportet vt illud sit obiectum intellectui connaturale & proportionati, quia obiectum aliud non habet mouere ex se intellectum, licet fortassis cum obiecto proportionato mouere possit. Videmus enim q. licet intellectus noster aliquo modo subsistantias separatas cognoscat, non tamen ab illis cognitionem & species intelligibiles accipit, quia non sunt obiecta intellectui nostro proportionata: sed à quidditatibus sensibilibus quæ sunt obiecta sibi proportionata, accipit cognitionem, & species intelligibiles. Si ergo intellectus substantiæ separatæ à sensibilibus cognitionem acciperet, oporteret vt illa essent obiecta sibi proportionata, hoc autem falsum est, quia cum altior gradus sit intellectus in ipsis quàm noster intellectus, illaque aut phantasmata sint obiecta proportionata intellectui nostro: oportet vt intellectus separati sit aliquid altius tanquam obiectum proportionatum. Ideo non est dicendum quòd à sensibilibus cognitionem accipiant, sed quod intelligibilia in actu primo cognoscant, & in hoc consistit efficacia rationis. Ex his patet defectus rationis Scoti loco allegato, qua vult probare intelligibile in actu non esse obiectum intellectus separati, quia obiectum adæquatum illius intellectus non est vna natura immaterialis, sed aliquod commune secundum prædicationem, quod & materialibus & immaterialibus est commune. Dicitur enim quòd non loquitur sanctus Thomas de obiecto adæquato, sed de obiecto connaturali & proportionato, à quo natus esset moueri intellectus separatus si ab obiecto haberet moueri. Sicut enim quidditas rei materialis est obiectum connaturale & motiuum intellectus nostri, ita quidditas rei abstractæ à materia habentis esse distinctum ab ipsa, est connaturale obiectum intellectus separati à quo haberet moueri, vt patet prima quæst. 12. articu. quarto, & quia talis quidditas secundum se est actu intelligibilis, & secundum suum esse naturale. ideo bene inquit sanct. Thom. quòd intelligibile in actu est talis intellectus obiectum scilicet connaturale & proportionatum. Tertiò, Quæ sunt secundum seipsa actu intelligibilia, sunt superiora in ordine intelligibilium iis quæ non sunt intelligibilia nisi quia nos facimus ea intelligibilia, cuiusmodi sunt omnia sensibilia. ergo cùm hæc sint quæ intellectus noster intelligit, tanquam scilicet obiecta proportionata à quibus cognitionem accipit, per se actu intelligibilia intelliget intellectus substantię separatæ, qui est superior intellectu nostro, tanquam scilicet obiecta sibi proportionata. patet consequentia, quia secundum ordinem intellectum est ordo intelligibilium. Quartò, Substantia separata est intellectus, id est, substantia intellectualis per se existens, non in corpore aliquo: ergo eius operatio intellectualis erit intelligibilium quæ non sunt fundata in aliquo corpore. ergo non accipit cognitionem à sensibilibus. probatur prima consequentia, quia modus operationis propriæ alicuius rei proportionaliter respondet modo substantiæ & naturę ipsius. secunda quoque probatur, quia omnia intelligibilia à sensibus accepta sunt in aliquibus corporibus aliqualiter fundata, puta in phantasmatibus quæ sunt in organis corporeis.

Species intelligibilis fundatur in phantasmate.

AD euidentiam huius rationis considerandum primo, quòd per intelligibilia accepta à sensibilibus accipit sanct. Tho. species intelligibiles causatas in intellectu via sensuum. tales enim species vt sunt quidditates tales materiales, non sunt secundũ se actu intelligibiles quantũ ad esse istum materiale, sed sunt factæ actu intelligibiles ab intellectu eas à materia abstrahente: talia autem intelligibilia dicitur in phantasmate fundari, quia in ipso latent, & sunt potentialiter tanquã in causa à quia speciem habent. intellectus enim agens causat species quantum ad esse immateriale ipsarum, sed quantum ad determinationem specificam, inquantum scilicet ista est species lapidis, aut equi ab ipso phantasmate causantur per modum efficientis instrumentalis. Ideo enim ista est species lapidis: illa verò equi, quia ista causata est à phantasmate lapidis, ista verò à phantasmate equi, species verò quæ sunt in intellectu substantiæ separatæ etiam rerum materialium, nullum habent fundamentum in corpore tanquam in causa productiua.

Localis distantia non impedit cognitionem substantiæ separatæ.

CONSIDERANDVM secundò, circa prebationem primæ consequentiæ, q. iccirco addidit san. Tho. ly proportionaliter, quia nõ oportet absolutè modũ naturæ & operationis etundẽ esse, cũ operatio sit alterius rationis à substantia & natura operãtis. nõ enim oportet si natura est forma dãs esse materiæ, q. & operatio sit similiter forma dans esse materiæ, vt patet de operatione intellectiua animæ nostræ. Oportet autẽ vt modus operationis correspondeat modo naturę proportionaliter. Nam cùm operatio vt sic habeat ordinem ad obiectum, vt ipsam terminat, & est eius principium per suã similitudinẽ, ab ipsoque specie accipiat, modus cõueniens operationi proprius alicuius est modus sui subiecti, inquantũ est eius obiectũ: & ideo modũ operationis propriæ correspondere modo naturæ operantis proportionaliter est operationẽ terminari ad rem habentem similem modum essẽdi, cùm modo naturæ operãtis tanquam ad proprii & proportionatum obiectum. Ex hoc optimè sequitur, vt arguit S. Th. cũ substantia separata sit intellectus non in corpore aliquo, quòd & eius propria operatio terminabitur ad intelligibile non existens in aliquo. corpore tanquam ad proprii & connaturale obiectum, sed ad obiectum à corpore separatum.

Modus operationis correspondet modo naturæ operantis.

Quinto, Substantiæ separatę sunt actu in esse intelligibili. ergo &c. probatur antecedens, quia sicut esse in potentia tantum ad omnes formas sensibiles conuenit materiæ primę quę est infimum quid in ordine rerũ sensibiliũ, iis autem quæ sunt supra materiam, conuenit habere in actu suam formam per quam constituuntur in esse sensibili, ita esse in potentia ad omnia intelligibilia conuenit infimo in ordine intelligibilium qui est intellectus humanus, substantiis autem separatis quæ sunt supra intellectum possibilem humanum, conuenit esse in actu in esse intelligibili. consequentia etiam probatur, quia intellectus accipiens cognitionem à sensibilibus non est in actu in esse intelligibili, sed in potentia.

ADVERTENDVM, quòd cùm potentia secundum se æqualiter se habeat ad omnia sua obiecta sibi connaturalia & proportionata cognoscenda, debet se eodem modo secundum naturam habere ad species ipsorum obiectorum, quantum est ad habere aut non habere illa à natura: nõ est enim maior ratio q. sibi vnius speciei insit à natura quàm alterius. ideo si à natura habet quòd vna careat, oportet vt omnibus careat. vnde videmus humanis intellectũ nullius quidditatis materialis speciẽ habere à natura, sed ad omnes in potentia esse. Si autem vna sibi inest à naturâ, oportet & omnes alias inesse: propter hoc bene deducit sanctus Thomas ex eo quòd intellectus substantiæ separatæ est altior intellectu humano, quòd oportet absolutè illum esse in actu in genere intelligibilium, id est, habere in se species intelligibiles à natura, quibus intellectus fit in actu in esse intelligibili, & per consequens ad nullam esse in potentia, quia videlicet si vnam habet, oportet vt habeat omnes, & nullo modo est in potentia ad intelligibile naturale. Sextò, Perfectio substantiæ separatæ consistit in intelligendo: ergo eius intelligere non dependet à rebus sensibilibus sic quòd ab eis cognitionem accipiat, probatur consequentia, quia perfectio naturæ superioris, non dependet à natura inferiori.

CIRCA probationem consequentiæ occurrit dubium. Eodem enim modo probaretur quòd intellectus humanus non accipiat cognitionem à sensibilibus, quia etiam natura humana intellectiua est nobilior natura sensibili non intellectiua.

Respondetur quòd assumptum illud intelligitur de perfectione naturæ, non quomodocunque, sed ad superiorem ordinem rerum, pertinentis. sic enim (vt superioribus est ostensum) natura inferioris ordinis non potest etiam instrumentaliter concurrere ad perfectionẽ naturæ superioris ordinis: & ideo cùm res sensibilis sit inferioris ordinis, quàm substantia separata, non potest ad eius perfectionem propriam operari. Non est autem eadem ratio de anima intellectiua, quia illa non est superioris ordinis quàm sensibilia omnino, sed ad ordinem sensibilium pertinet, vtpote in materia existens, licet in illo ordine supremum gradum teneat: & vlterius non mouetur à sensibilibus, nisi vt sunt lumine intellectus agentis facta intelligibilia in actu ratione phantasmatis iuxta modos in præcedentibus explicatos: hoc autem modo sunt eiusdem ordinis cum intellectu, licet sint inferioris gradus in illo ordine. Quantum ad secundum principale, deducit sanctus Thomas tria corollaria ex præmissis. Primum est: In substantiis separatis non est intellectus agens & possibilis, nisi forte æquiuocè: probatur dupliciter, tum videlicet quia non inueniuntur in anima, nisi propter hoc quòd accipit cognitionem à sensibilibus. substantiæ autem separatæ à sensibilibus cognitionem non accipiunt, tum quia de istis loquens Aristoteles 3. de anima inquit eos in anima oportere poni.

Quomodo sit in angelis intellectus agens & possibilis.

ATTENDENDVM quòd propriè loquendo intellectus possibilis dicitur, qui secundum se indifferens est ad formas intelligibiles, & ad priuationem illarum, qui scilicet est ad illas secundum se in potentia contradictionis. Impropriè autem potest dici intellectus possibilis qui informatur speciebus intelligibilibus. & ad eas comparatur sicut potentia ad actum. Primo modo negat sanctus Thomas intellectum possibilem in substantiis separatis, non autem secundo modo. Similiter propriè intellectus agens dicitur intellectus faciens intelligibilia in actu, ea quæ sunt secundum se intelligibilia in potentia, eorum species in intellectum possibilem imprimendo impropriè autem potest dici intellectus agens lumen intellectuale, quo intellectus intelligibilia intelligit: & hunc etiam propriè sumptum negat sanctus Thomas ab angelis, nõ autem impropriè sumptum ab eis negat. Propter hoc cùm dixisset istas differentias intellectus non inueniri in substantiis separatis, addidit, nisi forte æquiuocè. Ex quo patet argumenta Scoti in secundo sententiarum, dist. 3. q. vlt. non esse contra mentẽ sancti Thomæ: ipse enim probat in substantiis separatis esse intellectum possibilem impropriè dictũ, quod non negat sanctus Thomas. Secundum corollarium est, localis distantia cognitionem substantiæ separatæ impedire non potest. patet, quia localis distantia non comparatur ad intellectum nisi per accidens, inquantum à sensu accipit, cùm intelligibilia in actu secundum quòd mouent intellectum, non sint in loco, substantia autem separata à sensibilibus cognitionem intellectiuam non accipit.

ADVERTENDVM quòd dupliciter possumus intelligere hoc corollarium. Primò supponendo localem aliquam distantiam inter substantiam separatam, & obiectum cognoscibile: & tunc cùm substantia separata non sit in loco nisi diffinitiuè, inquãtum in loco aliquo operatur, nõ poterit vna substantia separata localiter ab altera distare nisi ratione distantiæ locorum in quibus operantur. & tunc sensus corollarij est, quòd quãtumcunque modo dicto sit distantia inter substantiam separatam, & eius proprium obiectum, illa tamen nihil impedit cognitionem: cuius ratio est, quia distantia inter cognoscentem & cognitum nihil operatur aut impedit cognitionẽ, nisi inquantum cognoscibile habet mouere sensum, eo quòd sensibilia secundum determinatam distantiam sensium moueant, cùm determinent sibi locum: intelligibilia autem in actu, quia non determinant sibi locum, imò non sunt in loco, nisi ratione operationis extrinsecæ in aliud non requirunt aliquam determinatam distantiam secundum quam moueant intellectum, sed à quacunque distantia mouere possunt. Secundò possumus intelligere corollarium, negando omnem distantiam localem inter substantiam separatam intelligentem & substantiam intelligibilem. Vt sit sensus, quòd distantia localis non habet impedire cognitionem substantiæ separatæ respectu sui cõnaturalis obiecti: quia nulla est inter illa distantia localis, quum neque talis substantia intelligens sit in loco, neque substantia quæ est eius connaturale obiectum, scilicet alia substantia separata. Licet autem vterque sensus veritatem habere possit, primus tamen videtur magis esse ad mentẽ sancti Thomę. vnde non negat simpliciter intelligibilia in actu nõ esse in loco, sed ait quòd non sunt in loco secundum quòd mouent intellectum, quasi dicat, possunt quidem esse in loco: & per consequens distare localiter, sed tamen esse in loco non est conditio ipsarum, vt habent mouere intellectum, sicut in sensibilibus accidit quæ mouent sensum, vt ad locum determinata sunt, & ad tempus.

Quomodo se habeant species intellectus angelici ad singularia materialia.

SCIENDVM etiam cùm dicitur intelligibilia in actu mouere intellectum, quòd hoc potest intelligi aut motione formali, aut motione effectiua. Si motione formali, sic est simpliciter verum quòd intelligibilia in actu mouent intellectum substantiæ separatæ, & omnem intellectum à quo intelliguntur, per speciem. sunt enim formæ intellectus mouentes formaliter intellectum ad intellectionem. si autem motione effectiua, sic propositio sancti Thomæ intelligenda est sub conditione, scilicet quòd etiam si intelligibilia in actu moueret intellectum substantiæ separatæ causando suas species in illum, non tamen essent in loco secundum quòd mouerent intellectum: & sic nulla distantia localis impedire posset quin substantia separata ab intelligibili in actu moueretur. Tertium corollarium est, Intellectuali operationi earum non admiscetur tempus. patet, quia intelligibilia actu sicut sunt absque loco, ita etiam sunt absque tempore. Nam non mensurantur tẽpore, nisi quæ aliquo modo sunt in loco, cùm tempus sequatur motum localem: operationi verò intellectus nostri ex eo quòd à phantasmatibus cognitionem accipimus quę determinatum tempus respiciunt, admiscetur tempus: inde fit vt in compositione & diuisione semper intellectus noster adiungat tempus, præsens, præteritum, aut futurum: non autem intelligendo quod quid est. intelligit enim quod quid est abstrahendo intelligibilia à sensibilium conditionibus. componit autem & diuidit applicando intelligibilia prius abstracta ad res.

Quomodo hoc prædicati homo, for. nõ existenti conueniat.

CIRCA principalem conclusionem dubitatur ex Scoto in secundo sententiarum loco allegato. Argtit enim sic. Primò, substantia separata potest cognoscere singulare, vt hoc, & nõ potest illud cognoscere ex ratione vniuersalis, quia hæc natura, vt hæc, non continetur determinatè sub vniuersalitate. ergo cognoscitur per propriam speciem, sed nõ est probabile quòd sine in ipsa concreatæ omnes species singularium possibilium sibi cognoscere, cùm illa sint infinita. ergo aliquam speciem à singulari accipere potest. Secundò ex notitia quidditatum & vniuersalium non potest cognosci complexio contingens, sed existentiæ rerum vel non existentiæ sunt contingentes. ergo non ex notitia quidditatum & vniuersalium non potest cognosci complexio contingens, sed existentiæ rerum vel non existentiæ sunt contingentes. ergo

De notitia intuitiua & abstractiua.

Tertiò, habet notitiam intuitiuam singularis: ergo à singulari cognitionẽ accipit. probatur consequentia, quia ad cognitionem intuitiuam necessariò concurrit ipsa res vt præsens. Confirmatur, quia impossibile est cognitionem intuitiuam esse per aliquam rationem eodem modo repræsentantem re manente & non manente.

CIRCA primum etiam corollarium dubitatur ex Scoto, vbi suprà de intellectu agente, quia potentia actiua quæ est perfectionis in natura inferiori, non debet negari à natura superiori. sed intellectus agens est potentia actiua quæ est perfectionis in anima intellectiua, ergo &c. Confirmatur ex eodẽ fundamento, quia perfectionis est in intellectu nostro quòd habeat ali quid quo actiuè possit acquirere species omnium quidditatum. ergo non est negandum à perfectiori intellectu.

CIRCA secundum corollarium dubitatur etiam ex Scoto quarto sententiarũ, distinctione 45. quæst. 2. quia Augustinus in libro de cura pro mortuis agenda, & Gregorius in Homilia dicunt quòd anima separatæ nesciunt ea quæ hic sunt. Item Aristoteles octauo Physicorum, ponit substantiã mouẽtem orbem esse præsentem illi parti, vnde motus incipit se, vbi est velocissimus. Septimo quoque Physicorum vult agens & patiens esse simul. ergo distantia localis impedit cognitionem.

CIRCA vltimum corollarium, vbi dicitur quòd intellectus noster nõ adiungit tẽpus intelligendo quod quid, sed componendo & diuidendo semper adiungit tempus præsens, præteriti, aut futurum, dubitatur, quia (vt ipse

Universidad de Deusto Biblioteca

repræsentat, cuiusmodi sunt species intellectus separati, potest talis complutatio contingens cognosci, vnde nō oportet talem cognitionem ex rebus ipsis causari in intellectu substantię separatę.

Ad confirmationem dicitur, quòd species terminorum repræsentant determinatè me sedere si sedeo, quia species naturæ humanæ in intellectu separato existens repræsentat ipsam quidditatem, & omnia eius singularia existentia, omnesque singularium illorū condit iones actu illis inhærentes, & per talem edam speciem habetur cognitio, quòd hoc scilicet me sedere est contingens, quia per eandem speciem cognoscit substantia separata quæ sint substantialia in re, & quæ accidentalia sint, & secundum quòd singularia variantur, ita per eandem speciem eorum variationem cognoscit. Ad tertium negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quòd licet ad notitiā intuitiuam concurrat necessariò res vt præsens, nō tamen concurrit necessariò in ratione motiui intellectus, sed in ratione terminantis actum cognitionis. Ad confirmationem dicitur, quòd rationem & speciem eodem modo repræsentare remanente & non manente, dupliciter potest intelligi: vno modo vt vnifor mitas repræsentationis se teneat ex parte formę repræsentantis. alio modo vt se teneat ex parte rei repræsentatæ. si primo modo intelligatur, assumptum est falsum, per formam enim múllo modo in se variatam, & re manente ac re non manente repræsentantem, potest haberi cognitio intuitiua de re quandiu manet. si vero intelligatur secundo modo, negatur minor subintellecta. Non enim species angelo concreata, eodem modo repræsentat rem dum est & dum non est: sic nec res repręsentata eodem modo se habet dum manet & dum non manet, loquendo de re singulari. Sed bene verum est, quòd ipsam quidditatem absolutè quantum ad ea quę essentialiter quidditatis sunt semper eodem modo repræsentat, siue res sit, siue nō sit, quia illa non variantur: & quidditas absolutè considerata abstrahit ab existentia, & ab aliis particularibus conditionibus.

Quicquid perfectionis est in natura inferiori, multo magis est in natura superiori.

AD rationes contra primum corollarium, simul dicitur quòd illa propositio, quicquid perfectionis est in natura inferiori, multo magis est in natura superiori: habet veritatem tantùm de iis quæ sunt eiusdem generis, non autem de iis quę sunt diuersorum generum, & de perfectione quam nulla im perfectio concomitatur, quia aliquid potest esse perfectionis in natura inferiori, quod tamen esset imperfectionis in natura superiori, propter imperfectionem aliquam concomitantem illam perfectionem, sicut generare sibi simile, est perfectionis in natura corruptibili, non autem in natura incorruptibili, quia hanc perfectionem concomitatur hæc imperfectio, quòd natura non potest in vno individuo perpetuari, & in vno individuo non habet omnem perfectionem quæ nata est sibi absolutè conuenire, hæc autem imperfectio quæ huic perfectioni præsupponitur, repugnat naturę incorruptibili, & maximè naturæ immateriali: ideo in illa natura inuenitur ista perfectio naturæ corruptibilis. Similiter itaque in proposito habere virtutem actiuam faciendi intelligibilia in potentia, esse actu intelligibilia, per quandam abstractionem, præsupponit habere intellectum potentialem, non perfectum per formas intelligibiles: & quia ista imperfectio repugnat naturæ substantiæ separatæ, cùm sibi naturaliter conueniat opposita perfectio (est enim earum intellectus naturaliter perfectus omnibus speciebus rerum creatarum) ideo neque sibi talis perfectio quæ est intellectus agens, nata est conuenire. Quod si inferatur, quia tunc natura superior erit minus perfecta quàm natura inferior, quia caret aliqua perfectione quæ inuenitur in natura inferiori, negatur consequentia, quia licet natura superior non habeat illam perfectionem inferioris naturæ formaliter, habet tamen aliquid excellentius ipsa, in quo continetur vnitè & per quandam excellentiam perfectio inferioris naturæ, sicut in sole continetur calor & forma ignis excellenter.

AD ea quæ contra secundū corollarium obiiciuntur, respōdetur, & primò ad authoritates Augusti. & Gregorii dicitur, q. licet ponant animas separatas non cognoscere ea quę hic aguntur, hoc tamen non dicunt esse propter distantiam localem, sed propter aliam causam quam tangit sanctus Thomas prima. q. 89. art. 7. quia scilicet animæ mortuorum secundum ordinationem diuinam, & secundum modum essendi quem habent, segregatæ sunt à conuersatione viuentium, & coniunctæ conuersationi substantiarum separatarum. Ad authoritatem verò Aristotelis dicitur quòd nos non ponimus obiecta intelligibilia mouere effectiuè intellectū substantiæ separatæ: & ideo non oportet vt habeant ad illas localem propinquitatem, sicut vult Philosophus substantiam mouentem esse simul cum moto. Dato etiam quòd obiecta quæ sunt intelligibilia, actu mouerent talē intellectum effectiuè, adhuc non oporteret vt simul essent cum illo localiter, sed requireretur propinquitas ordinis cuiusdam, scilicet vt intellectus esset mobilis & actuabilis per tale obiectum, & obiectum esset sufficiēs motiuum ipsius, quoniam & talis intellectus, vt actuabilis per obiectum, & ipsum obiectum vt motiuum illius intellectus, non exigunt vt sint in loco, sicut virtutem motiuam corporis oportet esse illi propinquam secundum locum, imo in eodem loco esse, inquantum corpus motiuum est in loco.

Quomodo operationi intellectus tempus admisceatur.

AD id, quod contra tertiū corollarium obiectum est, dicitur quòd nō procedit contra mentem sancti Thomæ si bene intelligantur quæ in corollario dicuntur. Aliud est enim operationi intellectus nostri adiacere tempus, & aliud intellectum in sua operatione adiungere tempus. Adiacere enim tēpus operationi, est ipsum aliquo modo operationem mensurare. Nam tempus alicui adiacere, est illi adesse tanquam mensuram mensurato: intellectum autem adiungere suę operationi tempus, est ipsum simul cum re intellecta cointelligere tempus, tanquam mensuram rei intellectę, & conceptionē quam format, simul cum re significata aliquam temporis differentiam consignificare. Dicitur ergo quòd omni operationi tam primæ videlicet qua cognoscitur quod quid est, quàm secundæ, quæ est compositio & diuisio, adiacet tempus, non quidem ratione sui, cùm sit immaterialis & extra motum, sed ratione phantasmatis existentis in tempore & motu, eò quòd sit forma existens in organo corporeo. Mensuratur enim intellectio nostra instanti temporis quo ad sui productionem, & tempore per accidens quo ad sui continuationem ratione phantasmatis, & sensus ac imaginationis, à quibus dependet, quæ in tempore & motu sunt, vt diximus: & est de mente sancti Thomæ, verit. quæst. 8. ar. 14. ad 12. primo sententiarum dist. 38. art. 3. quarto sententiarū, dist. 49. quæst. 3. art. 1. 2. q. 11. art. 7. ad quintū. Et sic verū est vniuersaliter quod inquit sanctus Thomas primo loco, scilicet quòd operationi nostræ intellectuali adiacet tempus, ex eo quòd à phantasmatibus cognitionem accipimus, quæ determinatum tempus respiciunt. Sed licet hoc sit commune omni animę operationi, differt tamen compositio & diuisio à simplici apprehensione quod quid est, quia cùm intellectus apprehendit quod quid est, abstrahendo intelligibilia à sensibilium conditionibus, de quarū numero est tempus determinatum, cum ipso quod quid est non apprehendit tēpus quasi quidditatem ad aliquod tempus determinatum apprehendat. Sed cùm componit aut diuidit, non solum ipsa operatio aliquo modo sub tempore cadit, sed etiam vnionem siue compositionem prædicati cum subiecto ex parte rei apprehendit sub determinato tempore: & illud tempus per propositionem consignificat dicendo hoc esse, aut fuisse, aut futurum esse. Huius autem rationem assignat sanctus Thomas, quia componit aut diuidit applicando intelligibilia prius abstracta ad res scilicet extra animam existentes: & per consequens sensibilium conditiones habentes, quæ sunt determinatio ad certum locum & certum tempus. Quòd autem iste sit sensus verborum sancti Thomæ, quum inquit intellectum nostrū semper in compositione & diuisione adiungere tempus, scilicet quòd cum re intellecta cointelligit tempus, apparet ex eius verbis vltimis, in quibus quasi exponens quod dixerat, ait quòd intellectus componit aut diuidit applicando intelligibilia prius abstracta ad res: & in hac apprehensione necesse est cointelligi tempus. Patet ergo quòd argumentum procedit ac si idem esset apud sanctum Thomam operationi intellectus adiacere tempus, & intellectum in sua operatione tempus adiungere. Hoc autem ostendimus falsum esse, ideo non procedit ratio contra intentum.

Quòd intellectus substantiæ separatæ semper actu intelligit.
Cap. 97.

EX hoc autem apparet quòd intellectus substantiæ separatæ est semper intelligens actu. Quòd enim est quandoque in actu, quandoque in potentia, mēsuratur tempore; intellectus autem substantiæ separatæ est supra tempus, vt probatum est. non est igitur quandoque intelligens actu, & quandoque non. tcap. 96.

2 Item, omnis substantia viuens habet aliquam operationē vitæ in actu ex sua natura, quæ ineest ei semper: licet aliæ quandoque insint ei in potentia: sicut animalia semper nutriuntur, licet non semper sentiant. Substantię autem separatæ sunt substantiæ viuentes, vt ex præmissis patet; nec habēt aliam operationem vitæ nisi intelligere. oportet igitur quòd ex sua natura sint intelligentes actu semper.

3 Item, substantiæ separatæ mouent per intellectum corpora cęlestia secundum philosophorum doctrinā: motus autem corporum cęlestiū est semper continuus. intelligere igitur substantiarum separatarum est continuum & semper. hoc autem idem sequitur etsi nō ponantur mouētes corpora cęlestia, cùm sint altiores corporibus cælestibus. vnde si propria operatio corporis cælestis, quæ est motus ipsius, est continua: multò magis propria operatio substantiarum separatarum, quæ est intelligere.

4 Amplius, omne quod quādoque operatur, & quādoque non operatur, mouetur per se, vel per accidens. vnde & hoc quòd nos quandoque intelligimus, quandoque nō: prouenit ex alteratione quę est circa partem sensibilem, vt dicitur in octauo physicorum†. sed substantię separatę non mouentur per se, quia nō sunt corpora: neque mouētur per accidens, quia non sunt vnitæ corporibus. igitur operatio propria quę est intelligere, est in eis continua, & non intercisa. †tex.cō.51.

Super cap. 97.

POstquam determinauit Sa. Thomas de cognitione substantiæ separatæ quātum ad actum primū, nunc de ipsa quantum ad actum secundum determinat, & ponit hāc conclusionem: Intellectus substantiæ separatæ est semper intelligens actu. Q uæ conclusio intelligēda est non tantùm de actu primo, sed etiā de actu secundo, vt ex rationibus apparet, non tamen ad hunc sensum, quasi semper actu omnia cognoscibilia cognoscat: sed quia semper est in aliqua actuali consideratione. Probatur autem primò. Intellectus substantiæ separatæ est supra tempus: ergo non quandoque est intelligens actu, quandoque verò in potentia. probatur cōsequentia, quia quod quandoque est in actu, quandoque in potentia mensuratur tempore. Quod est quādoq; in actu, quādoque in potentia, mensura tur tēpore.

CIRCA hanc rationem aduertendū, quòd aliter loquendum est in substantiis separatis de actu intelligendi absolutè cōsiderato, & aliter de ipso vt ad hoc determinato obiectum terminatur in particulari. Si enim substantia separata aliquando nullum haberet actū intelligendi, ita quòd esset omnino intelligens in potentia, & postmodum fieret actu intelligens, transiret de potentia accidentali omnino ad actum, & sic mutaretur, eò quòd nullo modo prius haberet perfectionē quam de nouo poneretur accipere. Si autem non careret simpliciter actu intelligendi, sed semper aliquid actu intelligeret, licet non semper hoc determinatum, diceretur secundum quid transire de potentia ad actū, inquantum haberet actū quē prius nō habebat secūdum hāc particularē rationē, non tamen diceretur simpliciter transire de potētia ad actū, sic q. fieret de potentia intelligente actu intelligēs, eò quòd semper esset actu intelligens: licet non semper hoc determinatum, puta lapidem intelligeret. Sic enim & apud nos cùm homo dormiens, & nihil omnino considerans, postmodum

postmodum euigilando incipit actu considerare, dicitur simpliciter transire de potentia ad actū, & de otio ad operationem. Si autem postquam fuit in actuali consideratione alicuius, desinat illud considerare, & aliud contēplari incipiat, non dicitur simpliciter trāsire de potentia ad actum considerandi, situe de otio ad operationē, licet secundum quid hoc dici possit. Vnde inferius cap. vltimo huius secundi lib. dicit sanctus Thomas quòd quū in intellectu substantiæ separatę est intelligentiarum successio, non est ibi propriè motus, quum non succedat actus potentiæ, sed actus actui. Propositio ergo sancti Thomæ qua dicitur, quoniam quod est quandoq; in actu, quandoque in potentia, mensuratur tempore, intelligitur de eo quod est simpliciter in potentia, & postmodum fit actu: quia cùm proceditur de potentia ad actū, ibi est mutatio aliquo modo: mutatio autem omnis tempori subditur, aut instanti temporis, scilicet continui, nō autem cùm fit transitus ab vno actu ad alium vt sic. Secundo, substantiæ separatę sunt subsistantię viuentes, nec habent aliam operationē vitæ, nisi intelligere. ergo ex sua natura sunt semper intelligentes actu. probatur consequentia, quia omnis substantia viuens habet aliquam operationem vitæ in actu ex sua natura quæ ineest ei semper, vt nutritio in animalibus.

CIRCA secundam partem antecedentis aduertere quòd cùm dicitur substantia separatam nullam operationem habere nisi intelligere, per intelligere accipitur omnis operatio intellectiuæ partis, non autē solus actus intellectus, vt contra voluntatis actum distinguitur. Vocat autem omnem actum partis intellectiuæ intelligere, tum quia ab ipso sumit denominationem pars intellectiua, tum quia ad ipsam alia operatio quę est voluntatis consequitur: & sic ponendo ipsum intelligere, ponitur etiam velle. Tertiò, substantię separatæ secundum philosophos mouent corpora cęlestia per intellectum. ergo &c. patet consequentia, quia ille motus semper est continuus. si etiam nō ponantur mouere corpora cælestia, idem sequitur, quia si propria operatio corporis cælestis quæ est motus ipsius, est continua, multò magis & operatio propria substantiarum separatarum quæ est intelligere, cùm sint corporibus cælestibus altiores.

Quarto, substantiæ separatæ non mouentur neque per se, neque per accidens, cùm neque sint corpora, neque virtutes in corpore. ergo &c. Probatur consequentia, quia omne quod quandoque operatur, quandoque non operatur, mouetur per se vel per accidens, vt patet in nobis, vt dicitur octauo Physicorū. Aduerte quòd ista ratio sumpta est ex octauo Physicorū, vbi text. 51. ostendit Arist. animal ex se quandoque moueri, quandoque verò quiescere, inquantum motor ab aliquo mouetur, & quandoque non mouetur. Similiter enim hic arguit sanctus Tho. quum intelligere sit operatio substantię intellectualis, ad quam naturaliter ordinatur quod sibi quandoq; conueniat, quandoque verò non conueniat, nō potest prouenire, nisi quia ipsa substantia separata aliquando moueatur, aliquando non moueatur, quia aliquando vno modo se habet, aliquando verò alio modo.

Si autem diceretur quòd hoc operari potest libertas voluntatis, secundum quam aliquando vult intelligere, aliquando vult non intelligere. Respondetur quòd libertas non operatur ad intelligere vel non intelligere substantiæ separatæ absolutè, licet operetur ad intelligere aut non intelligere, huius rei determinatæ, aut illius. Cuius ratio est, quia ad actum intelligendi naturaliter ordinatur, iam seipsam & deum naturaliter intelligit, alia verò libere.

Quomodo vna substantia separata intelligit aliam.
Cap. 98.

Idē p. p. q. 56. ar. 2. †cap. 96.

SI autem substantiæ separatæ intelligunt ea quæ sunt per se intelligibilia, vt est ostensum: per se autem intelligibilia sunt substantiæ separatæ (immunitas enim à materia facit aliquid esse per se intelligibile, vt ex superioribus patet) sequitur quòd substantiæ separatæ intelligant sicut propria obiecta substantias separatas. vnaquęque igitur & seipsam & alias cognoscet. seipsam quidē vnaquæque earum aliter cognoscit, quàm intellectus possibilis seipsum. Intellectus enim possibilis est vt potentia existens in esse intelligibili: fit autem actu per speciem intelligibilem: sicut materia prima fit actu in esse sensibili per formam naturalem. nihil autem cognoscitur secundum quòd est potentia tantùm: sed secundū quòd est actu. vnde & forma est principium cognitionis rei quæ per eam fit actu: similiter autem potētia cognoscitiua fit actu cognoscens per speciem aliquā. intellectus igitur possibilis noster non cognoscit seipsum nisi per speciem intelligibilem qua fit actu in esse intelligibili, & propter hoc dicit Aristot. in tertio de anima quòd est cognoscibilis sicut & alia scilicet per species à phantasmatibus acceptas sicut per formas proprias, substantiæ autem separatæ sunt secundū suam naturā vt actu existentes in esse intelligibili: vnde vnaquæque earum per seipsam per suam essentiam cognoscit, non per aliquam speciem alterius rei. cùm autem omnis cognitio fit secundum quòd in cognoscente est similitudo cogniti. vna autem substātiarum separatarum sit similis alteri secundum communem naturam generis: differant autē abinuicem secundum speciem, vt ex præmissis apparet: videtur sequi q. vna earum aliam nō cognoscat quātum ad propriam rationem speciei, sed solùm quantum ad communem generis rationem.

Quòd aliter quam intellectus possibilis intelligat se substantia separata. tex.cō.15.

Dicunt ergo quidā q. vna substantiarū separatarū est causa effectiua alterius, in qualibet autem causa effectiua oportet esse similitudinē sui effectus: & similiter in quolibet effectu oportet esse similitudinē suę causę, eò q. vnumquodque agens agit sibi simile. sic igitur in superiori substantiarum sęparatarū est similitudo inferioris, sicut in causa est similitudo effectus: in inferiori autem similitudo superioris est sicut in effectu est similitudo suæ causæ. in causis autem non vniuocis similitudo effectus est in causa eminētius, causę autem similitudo in effectu inferiori modo. tales autē causas oportet esse substantias separatas superiores respectu inferiorū, cùm non sint vnius speciei, sed in diuersis grādibus cōstitutæ. cognoscit igitur substantia separata inferior superiorem secundum modum substantiæ cognoscentis, non secundum modum substantiæ cognitæ. sed inferiori modo: superior autē inferiorem eminentiori modo. Et hoc est quod in lib. de causis dicitur q. intelligentia scit quod est sub se, & quod est suprà se, per modu suiæ substantiæ: quia alia est causa alterius. Sed cùm superius sit ostensum quòd substantię separatę intellectuales non sint compositæ ex materia & forma, non possunt causari nisi per modum creationis: creare autem solius dei est, vt suprà ostensum est. non poterit igitur vna substantiarum separatarum esse alterius causa.

propositione,

Improbatio.

2 Pręterea, ostensum est quòd principales partes vniuersi omnes sunt à deo immediatè creatę. nō est igitur vna earum ab alia: vnaquæque autem substantiarū separatarum est de principalibus partibus vniuersi: multo amplius quàm sol vel luna, cùm vnaquæque earum habeat propriam speciem & nobiliorem quam quæuis species corporalium rerum. non igitur vna earum causatur ab alia, sed omnes immediatè à deo. sic igitur secūdum prædicta quęlibet substantiarū separatarum cognoscit deum naturali cognitione secūdum modū suæ substantiæ per quam similes sunt deo sicut causę: deus autem cognoscit eas sicut propria causa, earū omnium in se similitudinem habens: non autem hoc modo vna substantiarum separatarum poterit cognoscere aliam: cum vna non sit causa alterius. Considerandum est igitur quòd cùm nulla huiusmodi substantiarum secūdum suam essentiam sit sufficiens principium cognitionis omnium aliarum rerum: vnicuique earum suprà propriam substantiam oportet superaddere quasdam intelligibiles similitudines per quas quælibet earum alia in propria natura cognoscere posset.

Ad idem.

Conclusio.

Hoc autem sic manifestū esse potest. est enim propriū obiectum intellectus ens intelligibile: quod quidē comprehendit omnes differentias & species entis posibiles. quicquid enim esse potest, intelligi potest. cùm autem omnis cognitio fiat per modum similitudinis, non potest totaliter suum obiectum intellectus cognoscere nisi habeat in se similitudinem totius entis, & omnium differētiarum eius: talis autem similitudo totius entis, esse non potest nisi natura infinita, quæ non determinatur ad aliquam speciem vel genus entis, sed est vniuersale principium, & virtus actiua totius entis: qualis est sola natura diuina, vt in primo ostensum est. omnis autem alia natura cùm sit terminata ad aliquod genus & speciem entis, non potest esse vniuersalis similitudo totius entis. Relinquitur igitur quòd solus deus per suam essentiam omnia cognoscat: quælibet autem substātiarum separatarum per suam naturā cognoscit perfecta cognitione suam speciem tantùm: intellectus autē possibilis nequaquam, sed per speciem intelligibilem, sicut suprà dictum est. Ex hoc autem quòd substantia aliqua est intellectualis, comprehensiua est totius entis: vnde cùm substantia separata per suam naturam nō fiat actu comprehendens totum ens, ipsa in sua substantia considerata est quasi potentia ad similitudines intelligibiles quibus totum ens cognoscitur: & illæ similitudines erunt actus eius inquantum est intellectualis. Non autē est possibile quin istę similitudines sint plures: quia iam ostēsum est quòd totius entis vniuersalis perfecta

Probatio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Idē p. p. q. 55. ar. 3.

similitudo esse non potest nisi infinita. sicut autem natura substantię separatę non est infinita, sed terminata; ita similitudo intelligibilis in ea existēs non potest esse infinita, sed terminata ad aliquam speciem vel genus entis. vnde ad comprehensionem totius entis requiruntur plures huiusmodi similitudines. Quantò autem aliqua substātia separata est superior, tanto eius natura est diuinę naturę similior: & ideo est minus contracta, vtpote propinquius accedens ad ens vniuersale perfectū & bonum: & propter hoc vniuersaliorem boni & entis participationem habens. & ideo similitudines intelligibiles in substantia superiori existentes, sunt minus multiplicatæ, & magis vniuersales. Et hoc est quod Dionysius 12. cap. cælestis hierarch. † dicit, quòd angeli superiores habent scientiam magis vniuersalē. Et in libro de causis dicitur quòd intelligentię superiores habent formas magis vniuersales. Summum autē huiusmodi vniuersalitatis est in deo, qui per vnū scilicet per essentiam suam, omnia cognoscit: infimum autē in intellectu humano, qui ad vnūquodque intelligibile indiget specie intelligibili propria & ei coæquata. nō est igitur per formas vniuersaliores apud substātias superiores imperfecta cognitio, sicut apud nos. per similitudinem enim animalis per quam cognoscimus aliquid in genere tantùm, imperfectiorem cognitionē habemus quàm per similitudinem hominis, per quam cognoscimus speciem completam. cognoscere enim aliquid secundum genus tantùm est cognoscere imperfectè, & quasi in potentia: cognoscere autem in specie, est cognoscere perfectè, & in actu. intellectus autem noster quia infimum gradum tenet in substantiis intellectualibus, adeò particulatas simulitudines requiret, quòd vnicuique cognoscibili proprio oportet respondere propriā similitudinem in ipso. vnde per similitudinem animalis non cognoscit rationale: & per consequens nec hominem nisi secundum quid. similitudo autem intelligibilis quæ est in substantia separata, est vniuersalioris virtutis ad plura repræsentanda sufficiens: & ideo non facit imperfectiorem cognitionem, sed perfectiorem. est enim vniuersalis virtute ad modum formæ agentis in causa vniuersali: quæ quantò fuerit vniuersalior, tantò ad plura se extendit, & efficacius producit. per similitudinem igitur vnam cognoscit & animal & differentias animalis, aut etiam vniuersaliori modo & contrariori secundum ordinē substantiarum prędictarum. Exempla igitur huius (vt dictum est) in duobus extremis accipere possumus, scilicet in intellectu diuino & humano. Deus enim per vnum, quod est sua essentia, cognoscit omnia: homo autem ad diuersa cognoscēda diuersas similitudines requirit. quinetiā quantò altioris fuerit intellectus, tanto ex paucioribus plura cognoscere potest. vnde his qui sunt tardi intellectus, oportet exēpla particularia adducere ad cognitionem de rebus sumendam. quum autē substantia separata in sua natura considerata sit in potentia ad similitudines quibus totum ens cognoscatur: nō est æstimandum quòd sit denudata ab omnibus huiusmodi similitudinibus. hęc enim est dispositio intellectus possibilis antequam intelligat, vt dicitur in tertio de anima †. neque est etiam æstimādum quòd aliquas earum habeat in actu, & alias in potentia tantùm: sicut materia prima in corporibus inferioribus habet vnam formam in actu, & alias in potentia. & sic intellectus possibilis noster quum iam sumus scientes, est actu secundum aliqua intelligibilia, secundum alia verò in potentia. quum enim illę substantię separatę non moueantur neque per se neque per accidens, vt ostensum est: omne quod est in eis in potentia, oportet esse in actu: aliàs exirent de potētia in actū: & sic mouerentur per se vel per accidēs. est igitur in eis potentia & actus quantum ad esse intelligibile, sicut in corporibus cælestibus quantum ad esse naturale. materia enim corporis cælestis ita perficitur per suam formam, quod non remanet in potētia ad aliquas formas. & similiter intellectus substātiæ separatę totaliter perficitur per formas intelligibiles quantum ad cognitionem naturalem: intellectus autē possibilis noster proportionaliter se habet corporibus corruptibilibus quibus vnitur vt forma. sic enim fit actu habens quasdam formas intelligibiles, quod remanet in potētia ad alias.

†propositione 9.

Et propter hoc dicitur in libro de causis, quòd intelligentia est plena formis: quia scilicet tota potentialitas intellectus eius completa est per formas intelligibiles: & sic per huiusmodi intelligibiles species vna substantia separata aliam intelligere potest.

Dubitatio circa præmissa.

Fortè autem alicui videri potest, quòd quum substantia separata per essentiā sit intelligibilis, non oportet ponere quòd per aliquas species intelligibiles vna ab alia intelligatur, sed per essentiam ipsius substātię intellectæ. hoc enim quòd substantia aliqua per speciem intelligibilem cognoscatur, videtur accidere substātiis materialibus ex hoc quòd nō sunt per suam essentiam intelligibiles actu. vnde oportet quòd per intentiones abstractas intelligantur. Huic etiam videtur consonare dictum Philosophi dicentis in vndecimo Metaphysicę †, quòd in substantiis separatis à materia non differt intellectus, intelligere, & quod intelligitur. Hoc autem si concedatur, habet dubitationes non paucas. Primò quidem quia intellectus in actu est intellectum in actu secundum doctrinam Aristotelis: difficile est autem videre quomodo vna substantia separata sit vnum alteri dum intelligit ipsam.

†te. cō. 51.

Difficultas prima ex concesso origini.

2 Adhuc, omne agens vel operans operatur per suam formam cui operatio respondet: sicut calefactio calori: vnde & illud videmus, cuius specie visus informatur: non videtur autem esse possibile quòd vna substantia separata sit forma alterius: quū habeat vnaquæque esse separatum ab alia. impossibile igitur videtur quòd vna videatur ab altera per essentiam suam.

3 Amplius, intellectum est perfectio intelligentis. nō potest autem inferior substantia separata esse perfectio superioris: sequeretur etiam quòd superior inferiorem non intelligeret si per essentiam suam vnaquęque intelligeretur, & non per speciem aliam.

4 Item, intelligibile est intra intellectum quantum ad id quo intelligitur: nulla autē substantia illabitur mentі, nisi solus deus, qui est in omnibus per essentiam, præsentiam, & potentiam. impossibile igitur videtur quòd substantia separata per essentiam suam intelligitur ab alia, & non per similitudinem eius in ipsa. Et hoc quidem oportet verū esse secundum sententiam Aristotelis, qui ponit quòd intelligere contingit per hoc quòd intellectum in actu sit vnum cum intellectu in actu. vnde substātia separata quāuis sit per se intelligibilis actu, non tamen secundum se intelligitur nisi ab intellectu cui est vnum. sic autem substantia separata seipsam intelligit per essentiam suam: & secundum hoc est idem intellectus, & intellectum, & intelligere. Secundum autem positionem Platonis, intelligere sit per contactum intellectus ad rem intelligibilem. sic igitur vna substantia separata potest aliam per eius essentiam intelligere dum eam spiritualiter cōtingit: superior quidem inferiorem, quasi eam sua virtute concludens & continens: inferior verò superiorem quasi eam capiēs vt sui perfectionem. Vnde & Dionysius dicit quarto cap. de diuinis nominibus, quòd superiores substantiæ intelligibiles sunt, quasi cibus inferiorum.

Super cap. 98.

POstquā determinatur San. Thomas de cognitione substantię separatæ quo ad actū, nunc de ipsa quo ad obiectum determinat. Circa hoc autē duo facit. Primò, agit de obiectis cognitis, secundò, de ipsorū simultate in intellectu & cognitione cap. vltimo. Circa primū duo facit. Primò, agit de obiecto immateriali. secundò, de obiecto materiali, in cap. sequenti. Circa primum tria facit. Primò, ostēdit quamlibet substantiā separatam, & seipsam & alias substantias separatas intelligere. secundò, agit de modo quo seipsam intelligit. tertiò, de modo quo intelligit alias.

QVANTVM ad primum ostendit quod quælibet substantia separata & seipsam & alias substantias separatas intelligat, & arguit sic: Substantiæ separatæ sunt per se actu intelligibiles: ergo substantię separatę intelligunt sicut propria obiecta substantias separatas. ergo vnaquęque & seipsam & alias cognoscit. antecedens probatur, quia immunitas à materia facit aliquid esse per se ita-

per se intelligibile: consequentia prima etiam probatur, quia ostensum est superius quòd substantiæ separatæ intelligunt ea quæ sunt per se intelligibilia, videlicet vt connaturalia & proportionata obiecta. Quantum ad secundum, ostenditur modus quo substantia separata seipsam intelligit, & ponitur conclusio hæc. Substantia separata seipsam per seipsam intelligit, non autem per speciem alterius rei: declaratur ex comparatione ad intellectum possibilē. Intellectus enim possibilis non intelligit se per seipsum, sed per species intelligibilem qua fit actu in esse intelligibili, quia est vt potentia in esse intelligibili, & fit actu per species intelligibilem, sicut materia fit actu in esse sensibili per formam naturalem. Nihil autem cognoscitur secundum quòd est in potentia, sed secundum quòd est in actu. Similiter potentia cognoscitiua fit actu cognoscens per speciem aliquam, propter quod dicitur 3. de anima, tex. 15. q. est cognoscibilis, sicut & alia, scilicet per species à phantasmatibus acceptas: substantiæ autem separatæ sunt: secundum suam naturam vt actu existentes in esse intelligibili.

CIRCA ea quæ hic dicuntur, multipliciter dubitatur. Primò namque circa intellectum possibilem quòd cognoscat se per suam essentiam, non per species abstractas à phantasmatibus, arguitur, quia Sanctus Thomas prima parte, quæst. 89. art. 2. vult q. anima separata cognoscat se per essentiam suam, sed est eadem natura animę separatæ & coniunctæ: ergo & coniuncta potest se per suam essentiam cognoscere. Secundò, circa ipsam conclusionem dubitatur, quia Sanctus Thomas in tertio huius cap. 51. ponit differentiam inter essentiam diuinam & essentiam substantiæ separatę, quia essentia diuina potest esse species intelligibilis intellectus, non autem essentia substantię separatę [illegible] per se intelligere, nisi essentia sua esset species intelligibilis [illegible]

[illegible] dubii considerandum est quòd tota ratio quare intellectus possibilis [illegible] sequenter etiam anima intellectiua, quę per ipsum intelligit, non [illegible] se per suam essentiam, sed per species à phantasmatibus acceptas, hic assignatur, quia est potentia in genere intelligibilium, inquantum est quodammodo omnia, ut dicitur 3. de anima, tex. 15. Ex quo si debeat hoc ab anima remoueri scilicet quòd cognoscat se ex phantasmatibus, & non per suam essentiam, oportet vt remoueatur ab ipsa illa omnimoda potentialitas, secundum quam dicitur pura potentia in genere intelligibilium: manente enim totali & sufficienti causa necesse est effectum remanere.

Quomodo anima intellectiua est pura potentia in genere intelligibilium.

Sciendum ergo primò, q. anima intellectiua secundum substantiam suam est medium quoddam inter substantias separatas & res materiales. communicat enim cum rebus materialibus in quantum est forma dans esse materię & pars compositi materialis: cum substantiis verò separatis, inquantum est substantia immaterialis per se subsistens, nō dependens à materia: atq; inde dum plex modus essendi sibi cōuenire potest, scilicet per vnionē ad materiā & cū habet, altero verò cū immaterialibus subsistentibus, ideo cōiuncta inquantū huiusmodi est de ordine immaterialium: separata autē est de ordine immaterialium, vnde de ipsa secundū q. est coniuncta, loquēndum est sicut de formis materialibus, secundū verò q. est separata sicut de immaterialibus. Sciendum secundò, quòd materialia secundum esse quod habent in materia particulari, non sunt actu intelligibilia obiectiue, sed potentia tātùm: nihil est enim actu intelligibile, nisi sit à materia separatum: ideo & ipsi animæ vt coniunctæ materię non erit actu intelligibilis per modū obiecti, vtpote potens primò & per se terminare actum intelligendi, & ipsum potens intellectū perficere, sed in potentia tantùm: alio tamen modo quā alia materialia dicitur intellectus in potentia. Illa enim sic sunt intelligibilia in potentia, q. ad genus intelligibilium non pertinent nisi in potentia remota: ordo enim intelligibilium est ordo immaterialiū eorū scilicet quę neque ex materia & forma sunt cōpōsita, neque à materia secundum esse dependent. item materialia ab ipso intellectu qui à sensibilibus cognitionē accipit, fiunt actu intelligibilia simpliciter, & potentia per seipsa actuare intellectum, nō quidem per acceptionē alicuius formę, sed per separationem & depurationē à materia & materialibus conditionibus. Anima verò intellectiua coniuncta, sic est intelligibilis in potētia, q. tamen ad ordinē intelligibilium secundum suam substantiam pertinet, cū neque ex materia & forma componatur, neque dependeat à materia secundum esse, sed sit subsistens. Similiter non reducitur ad actū in genere intelligibilii per depurationem à materia secundū esse, vt accidit dum separatur, sed per acceptionem formę intelligibilis, sicut materia fit in actu in genere entium per acceptionem formę substantialis. Est etiam in pura potentia vt intellectiua, quia non potest actu intelligere nisi per speciem intelligibilem acceptā à rebus fiat in actu, est à principio suæ creationis nulla habeat species intelligibilē sibi cōgenitas, quibus earū intellectus actuatur, habent quoque vt ex seipsis nullo alio intercedente principali agente, aut obiecto possint informare intellectum, aut per essentia propriam, aut per propriam speciem in intellectu proportionato, si non sit eius specie à natura informatus. Nam non sunt alia ratione res materiales actu intelligibiles per actionē intellectus agentis, nisi quia sunt immateriales. iccirco & anima secundum q. est à corpore separata, tanquā subsistens absque materia erit actu intelligibilis, vtpote ex seipsa potens intellectum actuare, & terminare actionem intelligendi. Nā & ipsæ naturæ materiales secundū q. per intellectum agentem à materia individuali separantur, sunt intelligibiles actu. Ex his sequitur q. sicut cōiuncta non potest seipsam per suā essentiam cognoscere, quia non est actu intelligibilis obiectiuæ secundū se, sed tanquam vltimum gradum tenens in ordine immaterialium est pura potentia in genere obiectorum intelligibilium, ita quia est actu cognoscibilis obiectiuæ dum est separata, potest existens separata se per essentiam suam cognoscere. Si autē quarantur, cūm & esse separatum & esse coniunctum contineat animę & secundi vnum sit actu intelligibilis, secundum verò altērum intelligibilis in potentia, quare absolutè sit actu intelligibilis, & non potius in genere intelligibilium, sicut potentiam. Respondetur quòd huius ratio est, quia vnus corpori, vt superius ostendimus, est sibi naturale, habere esse separatum est sibi præter naturam, idcirco sicut absolutè dicimus ipsam esse actum corporis, & naturam ipsius esse vt corpori vniatur, ita & hoc quod concomitatur eam vt est vnita corpori scilicet esse potentiam in genere intelligibilium, illi tribuimus absolutè, & dicimus illud sibi secundum naturam conuenire: esse autem actu intelligibilem, quod concomitatur ipsam secundum quòd est separata, non attribuimus sibi simpliciter, sed cum hac adiectione, secundum quòd est separata: & dicimus hoc sibi præter naturam conueni-

re sicut & esse separatam. Sic ergo inquantū est actu subsistens in genere entium, non autē vt est cōposita ex actu & potentia, neque vt est à materia secundum esse dependens, habet quòd actu contineatur in genere intelligibilium: inquantum verò habet esse vnitum materiæ, habet vt in ipso genere intelligibilium sit sicut potentia, non autem sicut actus, neq; sicut habens actū. Ad dubium ergo dicitur, quòd nulla est contradictio in verbis S. Thomę, vt patuit. licet enim eadem sit natura animæ separatę & coniunctæ, accipiendo naturam pro essentia & substantia rei, est tamen alius & alius modus essendi: & ideo habet alium & alium modum intelligibilitatis.

Quomodo essentia substantię separatę ad eius intellectum se habeat.

AD euidentiam secundi dubii, considerandum ex doctrina San. Thomę, vbi supra, quæst. 8. art. 6. ad secundum & textum, quòd cùm essentia substantiæ separatæ & eius intellectus sit in duplici genere, scilicet in genere entis, & in genere intelligibilis, duplex ordo inter illa considerari potest, scilicet ordo in genere entium, & ordo in genere intelligibilium. Si considerentur vt sunt in genere entium, sic intellectus est in essentia sicut accidens in suo subiecto, & ita est potentia in substātia cuius est potentia. Si autem considerentur vt sunt in genere in intelligibilis, sic est contrarius ordo, quia essentia comparatur ad intellectus sicut actus ad potentiam, & sicut species intelligibilis ad potentiam intelligentem, non quidē sicut species inhærens, sed sicut species in se subsistens, faciens tamen vnum cum intellectu in esse intelligibili ad intelligendum. Aduertendum tamen quòd licet essentia non inhæreat intellectui, tamen quam forma dans esse illi ad modum quo species intelligibilis intellectus nostri dat esse intellectui, est tamen maior vnio inter illa quàm si esset species intelligibilis. Nam species intelligibilis non dat virtutem intelligendi potentiæ intellectiuæ quæ conuenit illi inquantum est potentia, sed præexistētem virtutem actuat & perficit, essentia autem substantiæ separatæ dat suo intellectui omnem virtutem quā habet, & ipsam sustentat, ita quòd ad essentiam intellectus ipse naturalem habet concomitantiam: ideo non est mirū si potest esse forma ipsius in esse intelligibili, id est, principium formale quo elicit intellectionem, quānuis illi non det esse per modum inhærentis. Non enim requiritur species intelligibilis, nisi vt intellectus & intelligibile vniātur: quod quia non potest in aliis obiectis fieri per præsentiam suæ substantiæ in intellectu, per similitudinem inhærentem fiat necesse est: inter essentiam autem angeli & eius intellectum est longè maior vnio, quàm inter intellectum & speciem intelligibilem inhærentem. ideo ipsa essentia per se agere potest vicem speciei intelligibilis ad sui cognitionem, perficiendo absque accidentali inhærentia suum intellectum in esse intelligibili, ita vt ex ipsa & intellectu fiat vnum in esse intelligibili, non autem in esse naturę, quod formaliter essentia det intellectui. Ex his patet vanas esse rationes Scoti in secunditer essentiam dat intellectui. Ex his patet vanas esse rationes Scoti in secunditer sententiarū, dist. 3. quæst. 8. quibus nititur probare quòd præsentia essendo sententiarū, dist. 3. quæst. 8. quibus nititur probare quòd præsentia essentię angeli ad intellectum, non potest esse illi ratio intelligendi, quia nihil potest agere per illud quod est ab ipso separatum. Dicitur enim primò, quòd eius substantia non est separata ab ipso intellectu, tum quia vnitur sibi in esse intelligibili, tum quia essentia est fundamentum & radix virtutis intellectiuæ, & ad ipsam naturaliter intellectus consequitur tanquam ab ipsa, omne suum esse habens in genere causæ materialis finalis & efficientis, vt inquit Sanctus Thomas de anima & eius potentiis. Dicitur secundò, quòd quum substantia intellectiua & eius intellectus non se habeant sicut duo operantia, sed sicut vnum quorum primum est id quod operatur, alterum verò est id quo illud proximè operatur. primum enim & principale intelligens est ipsa substantia intellectiua, intellectus autem est virtus qua intelligit, vnio obiecti cum intelligente quæ requiritur ad intellectionem, si sit cum substantia intelligentis per identitatem est maior & efficacior ad intellectionem, quàm si sit per informationem intellectus per speciem intelligibilem: magis enim est vnum cum intelligente quod est sibi realiter idem, quàm quòd eius intellectū accidentaliter informat. & ideo si substantia intelligens intelligat se per seipsam, non intelligit per aliquod ab ipsa separatum, sed per illud quod est maxime vnum cum ipsa quia sī sibi per informationē vniretur, licet intellectui suo non vniatur per modum formæ inhærentis, sed tantùm per modum formæ intelligibilis, inquantum scilicet est ei principium cognitionis. Quomodo autem id quo aliquid operatur, oporteat esse formam eius, ostensum est superius, cap. 59. Ad id quod obiicitur in oppositum, respondetur quòd loquitur sanctus Thomas in tertio libro de essentia substantiæ separatæ in ordine ad extrinsecos intellectus, non autē in ordine ad proprium intellectum, cui quo maximam habent vnionem. Nam non potest substantia separata esse forma extranei intellectus in esse intelligibili, eò quòd nullam aliam vnionem cum extraneo intellectu habeat. & non sit secundum se actus tantùm in esse intelligibili, sicut est diuina essentia, respectu autē proprii intellectus propter naturalem vnionem inter se, illa conditio, scilicet non esse actum tantùm in esse intelligibili, non impedit quin ipsius forma esse possit in esse intelligibili. habet enim id propter quod ponitur species in intellectu, scilicet vnionem cùm intelligente.

Quantum ad tertium principale ostenditur quomodo se habeat vna substantia separata ad intelligendum aliam. Circa hoc autem tria facit. Primò mouet dubium, secundò recitat opinionē quandam, & reprobat. tertiò determinat veritatem. Primò ergo mouet dubium hoc: Substantiæ separatæ differunt ab inuicem secundum speciem, & vna est similis alteri secundū communem naturam generis. omnis autem cognitio fit secundū quòd in cognoscente est similitudo cogniti. ergo vna non cognoscit aliam, nisi quantum ad communem rationem generis. Secundò falsam quandam respondentem narrat. Diuerunt enim quidam, quòd quia vna substantia separata est causa effectiua alterius per modum causæ equiuocæ, in qua similitudo effectus est eminentiori modo, econtrario autem in effectu est similitudo ipsius causę inferiori modo, cognoscit substantia separata inferior superiorem secundum modum substantiæ cognoscentis, non autem secundum modum substantiæ cognitæ, sed inferiori modo, superior autem inferiorem eminentiori modo cognoscit. Huic autem fauere videtur, quoniā in libro de causis dicitur, quòd intellectus scit quod est sub se, & quod est supra se per modum suæ substantiæ: quia vna est causa alterius. Sed ista opinio, inquit Sanctus Thomas, stare non potest, tum quia substantiæ separatæ produci non possunt nisi per creationem, soluis autem dei est creare, tum quia principales partes vniuersi, cuiusmodi sunt substantiæ separatæ, omnes sunt à deo immediatè creatę, vt sic per se subsistant in genere causæ materialis finalis & efficientis, vt inquit Sanctus Thomas de anima & eius potentiis. Dicitur secundò, quòd quum substantia intellectiua & eius intellectus non se habeant sicut duo operantia, sed sicut vnum quorum primum est id quod operatur, alterum verò est id quo illud proximè operatur. primum enim & principale intelligens est ipsa substantia intellectiua, intellectus autem est virtus qua intelligit, vnio obiecti cum intelligente quæ requiritur ad intellectionem, si sit cum substantia intelligentis per identitatem est maior & efficacior ad intellectionem, quàm si sit per informationem intellectus per speciem intelligibilem: magis enim est vnum cum intelligente quod est sibi realiter idem, quàm quòd eius intellectū accidentaliter informat. & ideo si substantia intelligens intelligat se per seipsam, non intelligit per aliquod ab ipsa separatum, sed per illud quod est maxime vnum cum ipsa quia sī sibi per informationē vniretur, licet intellectui suo non vniatur per modum formæ inhærentis, sed tantùm per modum formæ intelligibilis, inquantum scilicet est ei principium cognitionis. Quomodo autem id quo aliquid operatur, oporteat esse formam eius, ostensum est superius, cap. 59. Ad id quod obiicitur in oppositum, respondetur quòd loquitur sanctus Thomas in tertio libro de essentia substantiæ separatæ in ordine ad extrinsecos intellectus, non autē in ordine ad proprium intellectum, cui quo maximam habent vnionem. Nam non potest substantia separata esse forma extranei intellectus in esse intelligibili, eò quòd nullam aliam vnionem cum extraneo intellectu habeat. & non sit secundum se actus tantùm in esse intelligibili, sicut est diuina essentia, respectu autē proprii intellectus propter naturalem vnionem inter se, illa conditio, scilicet non esse actum tantùm in esse intelligibili, non impedit quin ipsius forma esse possit in esse intelligibili. habet enim id propter quod ponitur species in intellectu, scilicet vnionem cùm intelligente.

Quantum ad tertium principale ostenditur quomodo se habeat vna substantia separata ad intelligendum aliam. Circa hoc autem tria facit. Primò mouet dubium, secundò recitat opinionē quandam, & reprobat. tertiò determinat veritatem. Primò ergo mouet dubium hoc: Substantiæ separatæ differunt ab inuicem secundum speciem, & vna est similis alteri secundū communem naturam generis. omnis autem cognitio fit secundū quòd in cognoscente est similitudo cogniti. ergo vna non cognoscit aliam, nisi quantum ad communem rationem generis. Secundò falsam quandam respondentem narrat. Diuerunt enim quidam, quòd quia vna substantia separata est causa effectiua alterius per modum causæ equiuocæ, in qua similitudo effectus est eminentiori modo, econtrario autem in effectu est similitudo ipsius causę inferiori modo, cognoscit substantia separata inferior superiorem secundum modum substantiæ cognoscentis, non autem secundum modum substantiæ cognitæ, sed inferiori modo, superior autem inferiorem eminentiori modo cognoscit. Huic autem fauere videtur, quoniā in libro de causis dicitur, quòd intellectus scit quod est sub se, & quod est supra se per modum suæ substantiæ: quia vna est causa alterius. Sed ista opinio, inquit Sanctus Thomas, stare non potest, tum quia substantiæ separatæ produci non possunt nisi per creationem, soluis autem dei est creare, tum quia principales partes vniuersi, cuiusmodi sunt substantiæ separatæ, omnes sunt à deo immediatè creatę, vt sic per se subsistant in genere causæ materialis finalis & efficientis, vt inquit Sanctus Thomas de anima & eius potentiis. Additque quod iste modus saluari potest inter substantias separatas & deum, vt scilicet vnaquęque deum cognoscat naturali cognitione secundum modum suę substantię per quam ipsi affimilatur vt causæ, deus autem cognoscat eas sicut propria causa earum ob id quòd in se similitudinem habens. non autem hoc modo vna cognoscere potest aliam, cùm vna non sit causa alterius.

Quomodo substantia separata tā deum quàm seipsam naturali cognitione per propriam substantiam cognoscat, subsistentia

Universidad de Deusto
Biblioteca

separata ad cognoscendum deum se habeat.

hoc tamen est diuersimodè. Nam per suam essentiã se perfectissimè & quidditatiuè cognoscit, quia ipsa nata est facere de seipsa perfectissimam cognitionem, & est ratio cognoscendi suo intellectui, cui per modum speciei intelligibilis secundum totum suum posse vnitur: per ipsam autem suam essentiam non cognoscit deum quidditatiuè, quia essentia substantiæ separatæ non repræsentat deum, nisi sicut effectus deficiens & inadæquatus suam causam repræsentat, effectus autem deficiens & inadæquatus suam causam quidditatiuè. Sed tamen quia est perfectissimus effectus de inter creaturas, etiam per suam essentiam ipsum perfectiori modo cognoscit quàm nos ex sensibilibus cognoscimus: quantò enim effectus est perfectior, tantò est similior causæ, & magis ducit in eius cognitionem. Attendendum tamen quòd alio modo cognoscitur deus à nobis ex sensibilibus, quàm à substantia separata ex sua essentia. Sensibilia enim quæ sunt quędam dei similitudines, non sunt in intellectu nostro secundum suas essentias, vt possint per se esse intellectui rationes intelligendi deum: neque etiam species intelligibiles ipsarum, licet sint aliqualis dei similitudo, constituunt ipsum intellectum in esse intelligibili per respectum ad ipsum deum, quia habent repræsentare intellectui immediatè illud tantùm à quo causatæ sunt proximè, naturam scilicet in phantasmate latentem. Inde fit quòd deum per sensibilia cognoscimus, nõ per modum simplicis intuitus, sed discursu quodam & inuestigatione per argumentationes ex ipsorum cognitione, in dei cognitionem deuenientes: substantiæ autem separatæ quia secundum se sunt intelligibiles actu, & propriis intellectibus per seipsas per modum speciei intelligibilium vniuntur, ideo sunt suo intellectui ratio cognoscendi deum, cuius sunt immediatæ similitudines tanquam nobilissimi effectus ab ipso immediatè producti: & ideo per suas essentias cognoscunt deum, non tantùm per modum quo vnum cognitum in alio cognito cognoscitur, sed etiam tanquam immediatè per species intelligibiles, imperfectè tamen repræsentantium. Similiter ipsum non per discursum aut argumentatiuam inuestigationem cognoscunt dum proprias essentias vident, aut dum ex essentiis suis tanquam ex speciebus intelligibilibus ipsum intuentur, vt Scotus secundo sententiarum, distinctione tertia, quæst. 3. argumentatur, sed simplici intuitu de deo cognoscunt quicquid nos per discursum inuestigamus & multa plura. neque enim cognitio ex aliquo tanquam ex specie est discursiua, vt patet in cognitione nostra qua quicquid est cognoscimus, neque cognitio qua videtur aliquid in alio, cum vnico actu vtrumque videatur, sicut res in speculo vnico actu videtur cum ipso speculo.

SED tunc occurrit dubium conformiter ad dubium motum in principio huius partis à sancto Thoma de cognitione mutua substantiarum separatarum. Effectus enim non ducit in cognitionem causæ, nisi quantum ad illud in quo assimilatur causæ. si ergo substantia separata cognoscit per propriam essentiam deum, non cognoscet per suam essentiam ipsum, nisi quantum ad illud in quo sibi assimilatur, non autem quantum ad illud quo ab ipsa & ab aliis distinguitur. Sequitur ergo quòd ab ipsa cognoscetur deus in aliquo tantum communi tibi & substantiis separatis, non autem distincte: quod non videtur dicendum, neque ad mentem sancti Thomæ esse, quia sic non magis cognoscerer deum per suam substantiam, quàm alias substantias separatas.

AD huius euidentiam aduertendum quòd duplex est similitudo, vna secundum conuenientiam in natura tantùm, sicut homo & equus cõueniunt in natura animalis, alia secundum repræsentationem, sicut species intelligibilis rei intellectæ assimilatur, & effectus inquantum effectus repræsentat causas suæ causalitatem. differunt autem istæ duæ similitudines, quia prima similitudo vt sic nata est facere immediatè cognitionem rei cuius est similitudo tantùm quantùm ad ea quæ sibi & illi sunt secundum naturam communia, sicut si homo & equus habeant conuenientiam tantùm in natura animalis, ex hominis cognitione inquantum est similis equo, non potero de equo cognoscere, nisi animalis naturam, in qua & ipse & equus conueniunt: sed similitudo secundum repræsentationem nata est facere cognitionem etiam eius quo repræsentatum ab ipsa distinguitur, dummodo illud sit conditio conueniens repræsentato inquantum est causa similitudinis, sicut species intelligibilis quæ est accidens intellectus, repræsentat quidditatem substantialem quantum ad omnia quæ fiunt de essentia ipsius, quia ipsa quidditas absolutè fuit rata est dei similitudo. inquantum enim est substantia separata

Universidad de Deusto
Biblioteca

repræsentantes, sicut & ipsa substantia esse mintus contractum, & magis à materia remotum habet, magisque ei quod maximè vnum est, & quod vno vnierſa comprehendit, appropinquat.

Hinc excludit ur obiectio Scoti in secundo, distinct. 3. quæst. 10. qui hanc rationem & hic & in prima parte, quæst. 55. artic. 3. atque etiam alibi adductã nititur confutare. inquit enim non oportere vt intellectus similior deo, assimilet ur magis sibi in hoc quòd est per pauciores species intelligere, sed in hoc quòd est clarius & lympidius cognoscere. Sed pater ex dictis quòd necesse est etiam in hoc quod est per vniuerſaliores species intelligere, assimilationẽ fieri propter proportionem quam inter substantiam & eius naturales proprietates esse oportet. Vt enim habetur verit. quæst. allegata, artic. decimo, quanto aliqua virtus est magis vnita, tãto est efficacior ad operandũ: & ideo quanto est altior, tanto inuenitur ex paucioribus operari, quæ tamẽ ad plura se extendunt. hoc enim & in cognitiuis & in operatiuis virtutibus apparet. Videmus enim quòd ille qui est eleuatioris ingenii, ex paucis principiis ad varias conclusiones procedit, ad quas qui est hebetioris ingenii, non potest prouenire, nisi per particularia & coaptata principia. similiter architectus per vnam formam artis dirigitur in omnibus in quibus inferiores artifices per diuersa principia dirigũntur.

CIRCA ILLVD quod de speciebus intellectus nostri dicitur hoc loco, aduertendum est non sic intelligendum esse intellectum nostrum ad cognitionem cuiuſcunque quidditatis exigere propriam & adæquatã speciẽ, quasi per speciem vnius quidditatis non possit modo quopiam aliam quidditatem intelligere, quum dicatur hic quòd per speciem animalis cognoscitur & rationale & homo secũdum quid, & prima quæst. 12. articulo decimo, ad primum: dicatur quòd in specie hominis cognoscitur animal & rationale, & vniuerſaliter verum sit quòd per speciem totius cognoscuntur partes, sed intelligendum est de cognitione distincta & propria qua cognoscitur hæc quidditas, vt ab omni alia quidditate essentialiter & secundum proprias differẽtias distinguitur. De hac enim cognitione hoc loco habetur sermo, quia modus quo substãtia separata res distinctè cognoscit, inuestigatur, & de hac ponitur differentia inter substantiam separatam & intellectum humanum, quòd videlicet species intellectus humani quibus res & quidditates distinctè & propriè cognoscuntur, secundum diuersitatem rerum cognitarũ sunt diuerſæ: vna autem species substantiæ separatæ sufficiens est ad plures quidditates repræsentandas, & secundum ordinem ipsarum substantiarum in nobilitate & simplicitate sunt magis vniuerſales, aut magis in repræsentando contractæ.

SED RESVLTAT tunc difficultas. dictum est enim q. species intelligibilis est eiusdem rationis cum quidditate per ipsam repræsentata, & est eadem cum illa, licet in modo essendi differant. Sed vna quidditas non potest esse plures quidditates. non enim quidditas lapidis est quidditas plantæ. ergo vna species intelligibilis non potest esse plurium quidditatum species.

AD HVIVS etiãdenda consideranda est, quòd aliter loquendum est de specie ab obiecto causata, & aliter de ea quæ intellectui substantiæ separatæ connaturalis est, à deo sibi communicata. Nam species ab obiecto causata, nata est solùm illam quidditatem repræsentare distinctè à qua causata est per modum obiecti, quia ex ipso obiecto à quo causatur, determinationem & limitationẽ habet: sed species quæ nõ est ab obiecto causata, sed à deo, non inconuenit quòd plures quidditates in vno communi quòd sit primum adæquatum speciei obiectum contentas repræsentet: quia sicut diuina essentia est propria ratio, & propria species omnium intelligibilium, inadæquata: tamen ita potest speciem intelligibilem in aliquo intellectu creare, quæ vna existens sit propria species plurium quidditatum nulli illarum adæquata, sed excellens vnamquamque habens aliquod commune illis pro obiecto adæquato. nec hoc est inconueniens. sicut enim non inconuenit aliquam naturam digniorem secundum esse naturæ continere inferiorem eminenter, inquantum habet quicquid perfectionis est in inferiori, & aliquid amplius, vnitè tamen & secundum esse vnum reale, sicut anima intellectiua continet sensitiuam & vegetatiuam: ita non inconuenit vnam speciem intelligibilem superioris substantiæ separatæ continere eminenter species inferioris substantiæ, & aliquid amplius in esse intelligibili & repræsentatiuo, vt scilicet quicquid perfectionis est in inferiori specie, in superiori contineatur, & superior repræsentet quicquid repræsentat species inferior, & aliquid aliud.

ADDVBIVM ergo dicitur, quòd non inconuenit vnam quidditatem esse plures quidditates in esse intelligibili inadæquatè, siue eminenter. Eadem enim species quæ est intelligibiliter quidditas lapidis, potest esse quidditas plantæ eminenter, quamuis vna illarum non possit esse alia in esse naturali, sicut sint eiusdem rationis extra intellectum, & sicut natura generis continet diuersas species potentialiter, quæ tamen non sunt vnius rationis specificæ, licet ista sit alia continentia, quàm continentia speciei.

EXISTIS patet quomodo intelligendum sit quod dicitur prima quæstione 55. articulo tertio, ad tertium: quòd inquam species vniuerſalis quæ est in mente intellectus angelici, propter eius excellentiam potest esse propria ratio plurium. Non enim intelligendum est de eius excellentia in essendo, licet species angeli superioris habeat nobilius esse, quàm species angeli inferioris. Nam sanctus Thomas verit. quæstione octaua, articulo decimo, ad vltimum, ponens differentiam inter species intellectus angelici & species intellectus nostri, dicit quòd illæ sunt excellentiores rebus ipsis: ideo vna potest esse propria ratio plurium: species autem intellectus nostri non sunt excellentiores rebus ipsis quantũ ad repræsentationem, licet sint excellentiores quantum ad modum essendi. ideo vna non potest esse propria ratio plurium. Ex quibus apparet quòd excellentia in essendo non est speciei intelligibili causa quare vna esse possit plurium propria ratio.

SED DVPLICITER potest dictum sancti Thomæ intelligi. Primò, quòd excellentia vnius speciei intelligibilis super aliam in esse quidditatiuo est huius ratio. Quum enim, (vt dictum est) species intelligibilis sit ipsa quidditas intellecta, si vna species sit plures quidditates vnitè & simpliciter in esse intelligibili, illa potest esse ratio plurium. si autem non sit plures quidditates hoc modo, non potest esse plurium propria ratio. quia ergo species angelici intellectus tales sunt in ordine ad species intellectus nostri, quòd vna illarum est vnitè plures quidditates, vtpote ab essentia diuina quę omnes quidditates vnitè continet immediatè prouenientes & illis propinquiores, istæ autem sunt tales quòd vna ipsarum est tantùm vna quidditas, vtpote ab vna quidditate exteriori causata: ideo vna illarum potest accipi vt propria ratio plurium, non autem vna istarum. Secundò, potest intelligi quòd huius ratio est existentia speciei angelicæ in repræsentando. Quia enim vna species angelici intellectus non tantùm vnam quidditatem perfectè & distinctè repræsentat, sed plures: ideo non solùm est propria ratio vnius, sed accipi potest vt plurium propria: sicut quia essentia diuina est perfecta omniũ rerum similitudo, ideo potest accipi vt propria Idea plurium. hoc haberi potest ex loco allegato in quæst. verit. Non obstat huic quòd sanctus Thomas ibidem loquitur de specie angelica proportionaliter ad essentiam diuinam. Constat autem quòd illa propter existentiam in essendo est propria ratio plurium. Dicitur enim primò quòd non propter existentiam in essendo, sed propter infinitatem suæ naturæ & propter existentiam in repræsentando est plurium propria ratio. Dicitur secundò, quòd ista proportio accipitur secundum existentiam in repræsentando, non autem in essendo. Non obstat etiam, quia nulla assignaretur ratio propositi nisi verbaliter. probaretur enim idem per idem, scilicet quòd ideo species angelica vna existens est multorum distinctè repræsentatiua, quia excellenter repræsentat. i. non tantùm vnum, sed plura. Dicitur enim quòd optime secundum istam expositionem assignatur ratio propositi. Non enim intendit ibi assignare rationẽ sancti Thomæ quare vna species angeli multa repræsentet, sed quare vna existens potest esse propria ratio pluriũ. ita scilicet quòd accipiatur vt ratio vniuſcuiusque illorum ducens in propriam & distinctam cognitionem eius: huius enim conuenienter assignatur ratio, quia est similitudo plurium quantum ad ea quę vnicuique illorũ sunt propria, sicut conuenienter assignatur ratio quare species lapidis ducit in distinctam cognitionem naturę lapidis, quia est eius perfecta similitudo: & sufficienter assignatur ratio, quare essentia diuina potest accipi vt propria Idea omnium creaturarum, quia est omnium creaturarum perfecta similitudo. Quia enim est secundum se omniũ similitudo, si considereretur cum habitudine ad naturam hominis tantum, tanquam ad repræsentatum per ipsam, inquantum huiusmodi est Idea hominis, & non alterius quidditatis, & sicut dicitur eius propria Idea, quamuis absolutè & in se considerata sit omnium similitudo.

SED oritur ex dictis alia difficultas. sicut enim vna species intelligibilis superior continet perfectionem speciei intelligibilis inferioris, & propter hoc repræsentat quicquid alia repræsentat, & aliquid amplius, ita substantia separata superior continet perfectionaliter inferiorem, cùm sint specificè & gradualiter distinctè secundum maiorem & minorem propinquitatem ad deum. ergo sicut per superiorem speciem repræsentatur id quod etiam species inferior representat, ita per substantiam superiorem repræsentabitur intellectui & ipsa & inferior: & ita superior substantia poterit per seipsam absque specie intelligibili cognoscere inferiorem: cuius oppositum superius est ostensum.

Respondetur vt ex verbis sancti Th. prima parte quæst. 55. art. 1. ad tertium haberi potest, & secundo sen. distin. 3. q. 3. artic. 1. ad tertium, quòd licet superior substantia sola substantia considerata contineat inferiorem perfectionaliter aliquo modo, non tamen contineat eam perfectè & secundum propriam rationem, sed secundũ rationem communem ab ipsa superiori substãtia perfectiori modo participatam, cùm secundum propriam rationem sit ab quanetum est ipsis perfectior, non tamen illos perfectè, & secundũ propriam rationem continet: & ideo substantia superior non potest esse ratio cognoscendi inferiorẽ: nisi secundum aliquam cõmunem rationẽ, species autẽ vna intelligibilis potest perfectè & secundum propriam rationem aliam speciem inquantum species est & similitudo in esse intelligibili continere, ita quòd non distinguatur ab ipsa secundum propriam rationem, quasi eam omnino à sua ratione excludens, sicut homo à tita ratione equum excludit, sed ficut continẽs perfectè quicquid est in ipsa, & aliquid vlterius, quemadmodũ virtus actiua superior & vniuerſalis continet virtutem inferiorem particularem, & aliquid amplius, & sicut diuina essentia vna existens continet omnia perfectè & secundum proprias rationes: & ideo superior species repræsentat quicquid repræsentat inferior, & aliquid amplius: puta si inferior species ponatur tantùm hominis naturam repræsentare, superior species naturam hominis repræsentabit, & vltra hoc naturam equi & naturas aliorum animalium. Et properea species intelligibilis quæ est superior, potest dicere in notitiam propriam & distinctam eius quod per inferiorem speciem repræsentatur. Huius exemplum in virtute solis possumus considerare: virtus enim solis inquantum accidẽs solis est, limitatur ad ipsam solis speciem, & ad certũ genus accidentis & non est virtus ignis. aliud enim accidens est virtus quæ est in sole, & aliud accidens est virtus quæ est in igne: illa tamen virtus inquantum est virtus actiua, non est determinata ad certa obiecta distincta ab obiectis in quæ potest virtus ignis, ita quòd in obiecta virtutis ignis non possit, sed in alia tantùm obiecta, imò in omnia potest in quæ ignis virtus potest, & in alia in quæ illa nõ potest. vnde verum est dicere virtutem solis esse virtutem ignis inquantum virtus est, & etiam aliquid amplius quàm virtus ignis. sic & de specie intelligibili superiori dicẽdum est: inquantum enim accidens intellectus est, distinguitur ab inferiori specie. sed inquantum est species & similitudo intellectualis, est ipsa species inferior eminenter.

ATTENDENDVM vltimò circa illud quod dicitur hominẽ quanto fuerit altioris intellectus, tanto ex paucioribus plura cognoscere posse, quòd illud non est sic accipiendum quasi homo altioris ingenii per pauciores & vniuerſaliores species intelligat. hoc enim repugnat ei quod superius dictum est, in intellectu humano oportere vnicuique cognoscibili proprio propriam & adæquatam similitudinem respõdere, sed ad principia complexa est referendi. quanto enim aliqtis perspicacioris est ingenii, tanto ex vno principio plures conclusiones potest deducere. Ex hoc enim voluit sanctus Thomas ostendere, quòd sicut vnus homo ex hoc quòd est nobilioris ingenii, potest per vnum principium discurrendo multas propositiones cognoscere: ita proportionabiliter vna substantia separata ex eo quòd est nobilior, & per consequens maioris virtutis intelligendi, potest per vnam speciem plura intelligere quàm inferior substantia, quæ quia debilioris est virtutis intellectiuæ pluribus speciebus indiget. Quarta, concluſio est: Intellectus substantiæ separatæ totaliter perficitur per formas intelligibiles quantum ad cognitionem naturalem. Addit quantum ad cognitionem naturalem, quia vt dicitur prima quæstione 58. articulo octauo quantum ad ea quæ substantiis separatis diuinitus reuelantur, nihil prohibet intellectum eorum esse in potentia. Probatur primò, quia non potest esse denudatus ab omnibus huiusmodi similitudinibus: ista enim est dispositio intellectus possibilis antequam intelligat. nec etiam aliquas habet in actu, aliquas in potentia, sicut materia prima se habet respectu suarum formarum, & sicut se habet intellectus noster quum sumus scientes, alias exiret de potentia in actum, quod substantiis separatis non conuenit. quæ non mouentur neque per se, neque per accidens. Confirmatur primò per comparationem ad corpora cælestia quibus proportionabiliter assimilantur. nam & materia corporis cælestis ita perficitur per suam formam, quòd ad aliquas formas in potentia non remanet. Confirmatur secundò authoritate libri de causis, vbi dicitur quòd intelligentia est plena formis.

Intellectus substantiæ separatę totaliter per species intelligibiles est perfectus.

SED circa has probationes dubitatur. Primò, circa rationem. licet enim substantiæ separatæ ad mentem Aristotelis sint immobiles per se, & per accidens mutatione corporali, non tamen ex hoc haberi potest quòd non possint exire de potentia ad actum intelligibilem, & sic spiritualiter alterari.

Secundò, circa confirmationem ex similitudine ad corpora cælestia dubitatur. Primò ex Scoto in secundo, distinctione tertia, quæstione vltima, & distinctione nona ad argumenta secundæ quæstionis. Non enim (vt ait) est eadem ratio de substantiis separatis & de corporibus cælestibus, quia si qualitates & formæ naturales (de quibus oportet similitudinem accipere, vt ait Durandus, aliter similitudo non acciperetur ad propositum) non essent cõcreatæ corpori cælesti, quum nihil sit datum ei, vnde possit illas qualitates acquirere, semper esset non perfectum, eò quòd nulla causa naturalis posset illas in eo producere: non sic autem est in proposito, substantia enim separata habet vnde eum alias causis naturalibus cooperantibus possit rerum omnium cognitionem acquirere. Secundò ex Durando dubitatur, quia videtur falsum quod dicitur de corporibus cælestibus, ipsa ad perfectiones accidentales comparando. Nam luna & stellæ accipiunt lumen à sole, & sic eorum materia remanet in potentia ad formam quam non habet à principio.

Vna substãtia separata intelligit aliam per speciem eius.

AD primum horum respondetur, quòd cùm posteriora à prioribus dependentiam habeant, & in ipsis aliquo modo fundentur, oportet omnem motum qui est existentis in potentia, fundari supra motum illum qui primus est inter motus huiusmodi, vt nihil subsit illi motui nisi per hoc quòd subsistat motui qui est primus in illo genere: talis autem motus est motus corporum, ideo omnem alium motum existentis in potentia, oportet dependere à motu corporeo, vt nihil moueatur tali motu de potentia ad actum, nisi & motu corporeo moueatur aut per se aut per accidens: videmus enim in intellectu nostro qui à potentia ad actum speciei intelligibilis mouetur, quòd mouetur per accidens ad motum corporis, eò quòd est virtus in corpore aliquo modo, scilicet ratione animæ in qua radicatur. Quum ergo consistat substantiam separatam non moueri neque per se neque per accidens motu corporeo, quum neque sit corpus neque virtus in corpore, patet quòd est extra genus illius motus qui est actus existentis in potentia, licet moueatur motu qui est actus existentis in actu: & ideo ratio sancti Thomæ optima est, & habet ex sententia Aristotelis fundamentum. Ad secundum quòd est Scoti, dicitur quòd illa comparatio conueniens est. Nam sicut corpora prima à principio habuerunt omnem suam perfectionem naturalem in esse naturali, tam scilicet substantialem quàm accidentalem, ita conueniens est vt primæ substantiæ intellectuales habuerint à principio omnem suam perfectionem naturalem in esse intelligibili, nec dissimilitudo inter illa connectenter assignatur: in naturis enim rerum consideratur quid ipsis naturaliter & ex naturæ conditione conueniat, non quid ratione extrinseci tantùm sibi possit aut non possit conuenire: & ideo quòd deus à principio corporibus cælestibus omnes suas naturales perfectiones contulerit, non est referendum in defectum cæterarum naturalis quæ illas producere non possent, sed in ipsam naturam referẽdum est, quæ quum sit incorruptibilis, exigit vt habeat potentiã totaliter per actum completam in quo à corporibus corruptibilibus differt: nisi enim eorum naturæ ab intrinseco conuenissent, non dedisset eas sibi deus à principio in quo rerum naturas condidit & similiter dicendum est de primis substantiis intellectualibus quantum ad earum esse intelligibile.

Est præterea ostensum superius non posse substantiam separatam accipere à sensibilibus cognitionem, idcirco illa dissimilitudo à Sco. posita videtur fuga magis quam aliquid rationis habere.

Ad secundum dici dupliciter potest. Primò quòd loquitur San. Thom. de illis perfectionibus corporis cælestis quæ sibi per modum actus primi permanentis conueniunt, modò dicitur quòd lumen quod à sole quædam eorum recipiunt, recipitur per modum passionis transeuntis in eis, vnde luna variatur lumine secundum diuersum aspectum ad solem. Secundò, dici potest quod loquitur San. Thom. de perfectionibus quæ natæ sunt sibi naturaliter conuenire & ab intrinseco, non autem de illis quas solùm ex superioris actiuitate possunt participare, vt patet 1. q. 48. art. 1. lumen autem quod recipiunt corpora cælestia à sole, non est talis perfectio. Vnde ibidem inquit S. Thom. quòd ad ea quæ substantiis separatis diuinitus reuelantur, nihil prohibet intellectus eorum esse in potentia, quia sic etiam corpora cælestia sunt in potentia quandoque vt illuminentur à sole. Ista responsio videtur melior, vtpote ex verbis S. Thomæ sumpta. Vltimo loco remouet San. Thom. dubium quòd dicitur de corporibus cælestibus, ipsa ad perfectiones accidentales comparando. Nam luna & stellæ accipiunt lumen à sole, & sic eorum materia remanet in potentia ad formam quam non habet à principio.

AD primum horum respondetur, quòd cùm posteriora à prioribus dependentiam habeant, & in ipsis aliquo modo fundentur, oportet omnem motum qui est existentis in potentia, fundari supra motum illum qui primus est inter motus huiusmodi, vt nihil subsit illi motui nisi per hoc quòd subsistat motui qui est primus in illo genere: talis autem motus est motus corporum, ideo omnem alium motum existentis in potentia, oportet dependere à motu corporeo, vt nihil moueatur tali motu de potentia ad actum, nisi & motu corporeo moueatur aut per se aut per accidens: videmus enim in intellectu nostro qui à potentia ad actum speciei intelligibilis mouetur, quòd mouetur per accidens ad motum corporis, eò quòd est virtus in corpore aliquo modo, scilicet ratione animæ in qua radicatur. Quum ergo consistat substantiam separatam non moueri neque per se neque per accidens motu corporeo, quum neque sit corpus neque virtus in corpore, patet quòd est extra genus illius motus qui est actus existentis in potentia, licet moueatur motu qui est actus existentis in actu: & ideo ratio sancti Thomæ optima est, & habet ex sententia Aristotelis fundamentum. Ad secundum quòd est Scoti, dicitur quòd illa comparatio conueniens est. Nam sicut corpora prima à principio habuerunt omnem suam perfectionem naturalem in esse naturali, tam scilicet substantialem quàm accidentalem, ita conueniens est vt primæ substantiæ intellectuales habuerint à principio omnem suam perfectionem naturalem in esse intelligibili, nec dissimilitudo inter illa connectenter assignatur: in naturis enim rerum consideratur quid ipsis naturaliter & ex naturæ conditione conueniat, non quid ratione extrinseci tantùm sibi possit aut non possit conuenire: & ideo quòd deus à principio corporibus cælestibus omnes suas naturales perfectiones contulerit, non est referendum in defectum cæterarum naturalis quæ illas producere non possent, sed in ipsam naturam referẽdum est, quæ quum sit incorruptibilis, exigit vt habeat potentiã totaliter per actum completam in quo à corporibus corruptibilibus differt: nisi enim eorum naturæ ab intrinseco conuenissent, non dedisset eas sibi deus à principio in quo rerum naturas condidit & similiter dicendum est de primis substantiis intellectualibus quantum ad earum esse intelligibile.

Est præterea ostensum superius non posse substantiam separatam accipere à sensibilibus cognitionem, idcirco illa dissimilitudo à Sco. posita videtur fuga magis quam aliquid rationis habere.

Ad secundum dici dupliciter potest. Primò quòd loquitur San. Thom. de illis perfectionibus corporis cælestis quæ sibi per modum actus primi permanentis conueniunt, modò dicitur quòd lumen quod à sole quædam eorum recipiunt, recipitur per modum passionis transeuntis in eis, vnde luna variatur lumine secundum diuersum aspectum ad solem. Secundò, dici potest quod loquitur San. Thom. de perfectionibus quæ natæ sunt sibi naturaliter conuenire & ab intrinseco, non autem de illis quas solùm ex superioris actiuitate possunt participare, vt patet 1. q. 48. art. 1. lumen autem quod recipiunt corpora cælestia à sole, non est talis perfectio. Vnde ibidem inquit S. Thom. quòd ad ea quæ substantiis separatis diuinitus reuelantur, nihil prohibet intellectus eorum esse in potentia, quia sic etiam corpora cælestia sunt in potentia quandoque vt illuminentur à sole. Ista responsio videtur melior, vtpote ex verbis S. Thomæ sumpta. Vltimo loco remouet San. Thom. dubium quòd dicitur de corporibus cælestibus, ipsa ad perfectiones accidentales comparando. Nam luna & stellæ accipiunt lumen à sole, & sic eorum materia remanet in potentia ad formam quam non habet à principio.

enim Plato intelligere fieri per contactum intellectus ad rem intelligibilem.

CIRCA istas rationes quibus probat S. Thom. vnam substantiam separatam non cognoscere aliam per essentiam eius quæ cognoscitur, aduertendum quòd non ponuntur hic tanquam insolubiles, sed tanquam facientes difficultatem in via Arist. vnde non dixit simpliciter quòd illud sit impossibile, sed quòd habet difficultates non paucas, & concludit quòd videtur impossibile, non autem quòd sit impossibile. Similiter in quæst. de ver. q. 8. artic. 7. cùm possuisset easdem rationes, postquam respondet ad alia argumenta, ad ista non respondet, sed ait. Rationes autem istas quæ probant quòd angelus non cognoscat angelum alium nisi per essentiam angeli vel videntis, concedimus, quamuis possit ad eas responderi aliquo modo. In quibus verbis dat intelligere rationes has quamuis aliquid probabilitatis habeant, solubiles tamen esse. Nam ad eas responden posset vt responderetur si de diuina essentia fierent ad probandum, videlicet quòd non posset à beatis per seipsam videri. Diceretur enim quòd vna substantia potest esse vnum alterí per modum formæ intelligibilis in esse intelligibili, licet non in esse naturæ, & quòd non inconuenit inferiorem esse perfectionem superioris in tali esse intelligibili determinato, nec inconuenit quòd menti illabatur per modum formæ intelligibilis: quamuis inconueniens sit quòd illabatur per modum causę agentis, quomodo diuina essentia menti illabitur. Sed licet ad ista rationes ita responderi possit, apud tamen Aristotelem videntur aliquid apparentiæ habere, ex eo quòd ipse 12. Metaphysicę, text. 51. probat quòd deus non intelligit aliquid extra se, quasi scilicet habens in seipso aliquid aliud quo intelligat, quia illud perficeret intellectum eius, & esset illo nobilius, & sic non esset apud ipsum vniuerſaliter verum quòd substãtia separata intelligeret aliam per ipsam substantiam intellectam sibi in esse intelligibili vnitam. De his vide sanctum Thomam in de veri. vbi supra.

Rationes quibus probatur vnam substãtiam separatã nõ cognoscere aliã per essentiam substantiæ cognitæ, sunt solubiles.

CIRCA rationem Platonis aduerte ex sancto Thoma vbi suprà, quòd nulla est, quia cognoscens & cognitum non se habent vt agens & patiens, sed sicut duo ex quibus fit vnum cognitionis principium, & ideo ad cognitionem non sufficit contactus inter cognoscens & cognoscibile nisi cognoscibile cognoscenti aliquo modo vnitatur vt forma.

Quæ sit causa intellectui nostro quòd sibi naturaliter existens extranea sit alienam naturam sensibilem prohibere & excludere.

SED circa hanc conclusionem & quasdam alias dubium occurrit. Sicut enim se habet intellectus humanus ad res materiales, ita intellectus vnius sub substantiæ separatæ ad alias substantias separatas: sed intellectus humanus sibi haberet aliquam naturam de numero sensibilium naturarum, non posset alias naturas sensibiles intelligere, ergo si intellectus substantiæ separatæ haberet aliquam naturam de numero substantiarum separatarum, non posset alias naturas separatas intelligere, sed vnaquæque ipsarum habet vnam talem naturam determinatam, ergo vna non potest aliam intelligere, cuius oppositum est dictum. Respondeti potest quòd illa similitudo tenet quantum ad hoc quòd sicut quidditas rei materialis est proportionatum obiectum intellectus humani, ita quidditas substantię immaterialis est proportionatum & connaturale obiectum substantiæ separatæ, non autem tenet quantum ad omnia. vnde 1. q. 56. ar. 2. ad 1. negat S. Thom. consequentiam, quia licet vna natura materialis existens connaturalis intellectui impediret aliarum cognitionem: vna tamen natura spiritualis aliarum naturarum spiritualium cognitionem non impedit propter earum affinitatem inter se, cùm non distinguantur nisi ordine quodam & secundum gradus diuersos eiusdem perfectionis. Sed hæc responsio licet sit vera, magnam tamen patitur difficultatem. Videtur enim vesse quòd in naturis propinquis & affinibus, vna aliarum cognitionem non impediat: hoc autem ad mentem Philosophi non videtur esse. Primò, quia propositio dicens quòd recipiens debet esse denudatum à natura recepti, vt inquit Auer. 3. de anima, com. 4. intelligitur à natura generis proximi rerum receptarum. & sic ex eo quòd natura intranea alicuius habet cum extranea affinitatem & propinquitatem, non tollitur quin vna cognitionem alterius impediat. Secundò, quia ad rationem Arist. posset similiter dici, quòd licet intellectus humanus haberet aliquam naturarum sensibilium, puta naturam aeris, non tamen à cognitione aliorum prohiberetur, quia possent illæ naturæ esse propinquæ & distingui ordine quodam secundum perfectius & imperfectius. Tertiò, propinquitas ista & affinitas non remouet causam quare intus existens prohibeat extraneum, ergo &c. Probatur antecedens. Nam causa posiius est quia determinatum ex se ad certam naturam in actu, non potest ad alias naturas determinari. Habet enim Auer. primo Phÿsicorum, commento 63. quòd si materia prima haberet ex natura sua aliquam formam, nõ reciperet omnes formas. & similiter si haberet aliquam priuationem, non reciperet omnes priuationes, sed causa hæc remanet in naturis etiam affinibus & propinquis, quoniam commune est omnibus naturis specificis actualibus quòd vltima differentia vnius non potest per vltimam alterius diffinitam determinari, ergo &c.

Vtrum vna substãtia separata aliã possit intelligere.

AD etiãdum horum duo sunt declaranda. Primum est, quæ sit causa in intellectu nostro quòd natura sensibilis sibi connaturalis existens extranea sit alienam naturam sensibilem prohibere & excludere. Secundò, quomodo illa San. Thom. responsio de illa naturarum propinquitate sit intelligenda. Quantum ad primum, quia dupliciter potest intelligi talem naturam inexistentem alias naturas ab intellectu prohibere & excludere. s. quantum ad receptionem ipsarum in intellectu per speciem intelligibilem, vt videtur Com. 3. de anima, com. 4. interpretari, & quantum ad actualem ipsarum cognitionem, vt San. Thom. vltra Com. expositionem interpretatur, primò videndum est de causa propositi quantum ad primum sensum, secundò quantum ad secundum.

Recipiens debet esse denudatum à natura recepti.

Quantum ad primum sensum quem sequitur Com. sciendum quòd ipse huius causam assignat propositionem etiam non cognoscentibus cõmunem, scilicet quòd recipiens debet esse denudatum à natura recepti. Hanc autem propositionem ipse met exponit inquiens quòd intelligitur quòd substantia recipiens non sit substãtia recepti secundum speciem. ratio autem huius est, quia aliter tunc res recipere esse, & moueri esset motum: nomine autem speciei intelligere videtur non solam speciem specialissimam, quasi ficificiat vniuerſaliter vt recipiens non sit eiusdem speciei specialissimæ cum recepto, quum ipse suam expositionem declarando de exemplum de visu & auditu respectu coloris & soni. constat enim quòd visus non solùm est denudatus à nigredine quam recipit, sed etiam à toto genere coloris: & quòd si albedinem sibi connaturalem haberet, non posset nigredinem recipere, quantumcunque esset specificè à nigro distinctus.

Sed videtur nomine speciei intelligere naturam cuius recipiens est primò & per se recepiuum, & ad quod in potentia se habet, & à quo inquantum huiusmodi specificatur, siue sit natura generica, siue sit natura specifica. Sic enim quia visus est primò & per se receptiuus coloris, & auditus soni, ideo & visus omnino à sui natura colorem excludit, & auditus sonum: hunc sensum infinuat ista ratio, quòd aliter idem reciperet se: infinuat etiã ipsum, id quod

Universidad de Deusto
Biblioteca

Intus exi-stens proba-bet extranei cognitionē.

interius in eod. commento inquit Auerr. quòd videlicet intelligitur oportere recipiens esse denudatum à natura speciei recepti, non autem à natura generis maximè remoti, &c. Intendit enim quòd esi recipiens debeat esse denudatum à natura quam primò & per se respicit, & à qua inquantū huiusmodi specificatur, non oportet tamen vt sit denudatum à genere illius naturæ: quātus enim visus debeat esse à colore denudatus, ita quòd nullum habeat colorem, non tamen debet esse denudatus à qualitate, quod est genus coloris, ita s. quòd nullam habeat qualitatem. Ostendunt etiam eundem sensum verba ipsius Commentatoris com. 5. cùm exponens ipsam propositionem ait eam debere sic intelligi, quòd non est necesse vt recipiens non sit aliquid in actu omnino, sed vt non sit in actu aliquid ex eo quod recipit. Ipsam autem propositionem sic intellectam dicit sanctus Thomas veri. q. 22. art. 2. ad 8. non esse vniuersaliter veram in potentijs cognoscitijs, sed quòd fallit in habentibus obiectum vniuersale, continens. s. omnia. Nam obiectum intellectus est quid ditas, & tamen intellectus ipse non est ab omni quidditate denudatus, sed quidditas quædam est. Dicit etiam ipsam non habere veritatem in sensu tactus, eò quòd eius obiecta sint de necessitate animalis. Quia igitur recipiens debet esse denudatum à natura quam primò & per se respicit, & ad quam est in potentia, intellectus autem noster est in potentia ad quidditatem materialem, & est ipsius primò & per se receptiua, eò quòd omnem quidditatem materialem cognoscere possit, ideo debet ab omni quidditate sensibili denudatus esse. & propterea si esset sibi vna natura sensibilis connaturalis, illa prohiberet ne aliæ naturæ sensibiles in ipso reciperentur. Nam si quod est receptiuum alicuius naturæ, debet esse à tali natura denudatum, optimè sequitur, si non est à tali natura denudatum, quòd illius naturæ non est receptiuum: sicut quia quod est coloratum, non est in potentia ad colorem, sed actu colorem habet. ideo nullius alterius coloris est susceptiuum si vnum tanquam sibi connaturalem habet. Attendendum autem quòd ille sensus propositionis declaratæ non est ad propositum dubij moti, quia cùm intellectus substantiæ separatæ non sit in potentia ad suum obiectum tanquam potens eius speciem recipere, sed sibi omnium ab ipso naturaliter intelligibilium innatas habeat species, frustrà quæreretur an si vnam naturarum à se intelligibilium connaturalem habeat tanquam propriam quidditatem, per illam impediatur à receptione aliarum naturarum. Quantum ad secundum sensum. s. quòd intus apparens prohiberet extranei cognitionem: considerandum est quòd iste sensus videtur esse principaliter à Philosopho intentus, quia fortassis non repugnat quòd aliquid habeat aliquam vnius naturæ aut vnius generis speciem, & tamen sit receptiuum aliarum specierum illius naturæ secundum esse intentionale. Videmus enim quòd si ante oculos ponatur vitrum viride, per vitrum alia videntur colorata: hoc autem non potest esse nisi similitudo illorū visibilium recipiatur in vitro tanquam in medio, cùm cognitio fieri non possit nisi visibile per suam speciem vniatur videnti, & tamen color viridis est secundum suum esse naturale in vitro. Est ergo sensus propositionis, quòd intus apparens prohiberet non quidem omnem cognitionem extranei, sed distinctam illius ac perfectam cognitionem: quantus enim per vitrum viride alia visibilia videantur, non videntur tamen distinctè & perfectè secundum proprios colores, sed videntur viridia. Nam species ipsorum receptæ in tali medio, scilo colore mexistente accipiunt dispositionem hanc vt sua obiecta tanquam viridia representent, licet ipsa alium colorem determinatum habeant. Potest tamen etiam Auerr. interpretatio saluari, dicendo quòd intus existens impedit ne alia recipi possint in potentia cognoscitiua non quidem absolutè, sed tanquam per speciem receptam cognoscibilia verè & distinctè secundum proprias naturas. Ratio autem istius propositionis sic intellectæ nulla alia assignatur à diuo Thoma tertio de anima, nisi hæc, quòd illud inzus apparens quia esset connaturale intellectui, semper actu appareret, tanquam scilicet semper actu cognitum, & sic impediretur intellectus ab intelligendo alia. Fundatur autem hæc ratio super experientia. Videmus enim in rebus materialibus quòd si aliquid actu ab aliquo sensu cognoscatur, pro tūc non potest aliud sensibile à tali potentia distinctè & completè cognosci: hoc enim patet per singulos sensus discurrendo. Hic autem sensus est ad propositum dubij: quæritur enim vtrum sicut si noster intellectus aliquam naturarum sensibilium haberet, impediretur ab aliarum naturarum perfecta & distincta cognitione, ita & substantia separata habens naturam determinatam in genere quidditatum immaterialium, ab aliarum immaterialium naturarum distincta cognitione per propriam naturam prohibeatur.

Quomodo sit intelligendum quòd natura vnius substantiæ separatæ nō impedit aliarum substantiarum cognitionē propter earum affinitatē & propinquitatē.

Quantum ad secundum principale, quomodo scilicet illa San. Thom. responsio sit intelligenda, cōsiderandum est, quia se in illa responsione ad prius dicta remittit, quòd ipse in q. 50. 1. partis art. 4. ad primum, determinat non sic distingui angelos specificè quasi vnus habeat aliquam perfectionem substantialem perfectioni alterius angeli superadditam, sed quia cum omnes conueniant in perfectione quæ est nobilissima in eis scilicet in intellectualitate, in illa perfectione distinguuntur secundum diuersos gradus, qui ideo distinctionem specificam faciunt, quia à formis diuersorum graduum sumuntur. Vult ergo San. Thom. in illa responsione de qua dubitatur, quòd quia angeli sunt affines & propinqui inter se, vtpote in intellectualitate, quæ est vltima & nobilissima earum perfectio, distincti tantum ordine quodam secundum gradus ipsius, natura vnius angeli ipsum ab aliarum substantiarum separatarum cognitione non impedit, quantumcunque semper propriam naturam actu intelligat. Hoc autem in rebus materialibus non inuenitur, cùm non distinguantur tantùm per gradus eiusdem perfectionis, sed aut per diuersas perfectiones, quarum vna est altera dignior & perfectior, sicut animata ab inanimatis distinguuntur: aut si distinguuntur formaliter secundum gradus tantùm eiusdem perfectionis, sicut forte est de formis elementorum, vltra istam distinctionem habent etiam distinctionem materialem quæ magnam differentiam inducit inter ipsa, ideo vnum ipsorum inexistens naturaliter virtuti cognitionem impedit aliarum naturarum cognitionem. Vult ergo &c. San. Thom. negare illam consequentiam, quia non est eadem ratio de naturis sensibilibus & de naturis spiritualibus. In naturis enim duntaxat materialibus propter earum materialitatem & distantiam habet veritatem, quòd intus apparens prohibet extranei cognitionem, non autem in naturis spiritualibus in quibus est distinctio solum secundum eiusdem perfectionis gradus.

Ad primum ergo in oppositum dicitur primò, quòd non est mens Com. quòd recipiens debeat esse denudatum à genere proximo recepti, sed à natura quam primo recipiens inquantum recipiens respicit, siue sit natura generica, siue specifica secundum se. Dicitur, secundo, quòd haber veritatem in cognoscitiuis quæ sunt in potentia ad sua obiecta, non autē in iis quæ sunt in actu: qualis est intellectus substantiæ separatæ: ideo illa propositio non est ad propositum, vt superius est ostensum. Ad secundum dicitur, quòd non est eadem ratio de naturis materialibus & de naturis spiritualibus quia illæ non solā distinctione formali secundum diuersos gradus eiusdem perfectionis distinguuntur sicut naturæ spirituales, sed maiori siue multipliciori distinctione, vt dictum est.

Ad tertium, dicitur quòd illa non est causa illius impedimenti, sed ea quam assignauimus scilicet perpetua apparitio & cognitio actualis illius interius existentis, quæ quidem causa vt dictum est facit impedimentum cognitionis in rebus materialibus, non autem in rebus spiritualibus.

Obiectiōes contra primam cōclusionem.

Sed vlterius circa quasdam alias præmissarum conclusionum dubitatur, contra primam enim arguitur ex Durando apud Cap. 2. dist. 3. quæst. secunda species repræsentans rem aliquam, & res cuius est species, sunt eiusdem rationis specificè, licet differant in modo essendi, sed nulla species existens in intellectu substantiæ separatæ potest esse eiusdem rationis specificè cum substantijs rerum quas substantia separata intelligit, cùm illa sit accidens, ergo substantias non intelligit per aliquas species supernaturales.

Obiectiōes contra veritatem conclusionem.

Contra tertiam arguitur à Sco. & ab Auer. arguit in Sco. 2. di. 3. q. 10. quòd substantia separata per vnam speciem non cognoscat distinctè plures quidditates: primò, quia vna ratio cognoscendi habet vnum obiectum adæquatum in quo includuntur perfectè omnia cognoscibilia per illam rationem, vt patet de essentia diuina cui primo respondet ipsamet essentia per modum obiecti. Huius autem ratio est, & quia ratio intelligendi mensuratur ex obiecto, & quia non potest esse ratio cognoscendi plura, ita quòd sit propria ratio illorum, ideo oportet vt contineat virtualiter rationes cognoscendi plurium: sed non potest dari tale obiectum continens virtualiter plures quidditates, ergo &c. Secundò vni speciei & rationi intelligendi correspondet vnus actus cognoscendi illi adæquatus. Sed est impossibile vnico actu cognosci plures quidditates distinctè apud San. Thom. tenentem intellectum creatum non posse simul plura distinctè cognoscere, ergo & cætera. Aureolus quoque tangit argumenta Scoti. Sed vnum addit ad probandum falsum esse substantiam separatam quantò superior est tanto per pauciores & vniuersaliores species intelligere, arguit autem sic. Ponatur substantia separata quæ omnia per decem species intelligat, substantia superior intelligit per nouem, & illa superior intelligit per octo, & sic succeßiuè, ergo poterit vna talis substantia creari quæ omnia per vnam speciem intelligat, ergo si creetur alia superior illa, per suam essentiam non autem per speciem intelliget omnia, hoc est falsum, ergo &c.

Quomodo species intelligibilis est similitudo eius cū re repræsentata.

PRO responsione ad obiectionem, contra primam conclusionē duo sunt notanda. Primum est, quòd sicut imago alicuius rei dupliciter considerari potest. s. materialiter in quantum est talis res, puta lignum aut lapis, & formaliter inquantum est huius imago. Ita similitudo intelligibilis quæ est in intellectu, potest considerari & materialiter inquantum est talis entitas quæ est forma intellectus, & formaliter inquantum est similitudo intelligibilis huius rei. Si considereretur materialiter, sic non oportet similitudinem intelligibilem, & id quod per ipsam repræsentatur, esse eiusdem rationis, cùm ipsa sit accidens intellectus, & res repræsentata quandoque sit substantia: & ad hunc sensum intelligendus est Sanct. Thom. veri. q. 8. articul. 11. ad 3. cùm inquit quòd forma lapidis in anima est longè alterius naturæ quàm forma lapidis in materia. Si autem formaliter consideretur, sic iuxta prædeterminata dicendum est quòd est eiusdem rationis cum re repræsentata, & sic intelligitur quod dicitur 4. sent. loco superius allegato, & de veri. q. 10. art. 4. ad 4. Secundum est, quòd species intelligibilis potest aliquid ex parte rei primò & adæquatè respondere, & aliquid secundariò & deficienter, sicut species animalis quæ est in mente substantiæ separatæ, primò & adæquatè natura animalis respondet, inadæquatè autem & deficienter natura hominis, aut natura equi, quia non tantùm naturam hominis repræsentat, sed etiam naturam aliorum animalium. Cùm ergo dicitur de mente San. Thom. species intelligibilemi esse eiusdem rationis cum re per ipsam repræsentata, si intelligatur adæquatè ipsam esse eiusdem rationis cum tali re hoc habet veritatem de re quæ primò & adæquatè repræsentatur, non autem de ea quæ secundariò repræsentatur, & deficienter. Ad hanc enim repræsentandam sufficit vt ratione eius eminenter contineat. sicut patet in diuina essentia quæ seipsam adæquatè repræsentat, & primò, & est eiusdem rationis cum seipsa repræsentata, alia autem à se secundariò & inadæquatè repræsentat, & non est eiusdem rationis cum illis, sed earum rationes eminenter continet; similiter species animalis quæ est in mente substantiæ separatæ, est eiusdem rationis cum animalis natura quam primò repræsentat, imò vt superius diximus, & est de mente Alberti, tract. 1. super Porphy. c. 6. & 3. de anima, ac etiam de intellectu & intelligibili, est ipsa natura animalis in esse intelligibili, non autem est eiusdem rationis cum natura hominis. Sed illam naturam in esse intelligibili eminenter continet, & ideo illam etiam distinctè repræsentat. Si autem intelligatur speciem esse eiusdem rationis cum re repræsentata eminenter & inadæquatè, quia videlicet illam rem continet vnitè & eminenter cum aliis rebus & naturis quas repræsentat, sic enim inconuenit speciem esse eiusdem rationis etiam cum vnoquoque eorum quæ sub eius adæquato obiecto continentur. Ex his patet ad obiectionem, procedit enim de specie materialiter sumpta, non autem formaliter.

Quomodo species intelligibilis possit multitudinē quidditatum repræsentare.

SED occurrit circa hanc responsionem dubium. Vt enim habetur in 1. Physico. quod verè est, nulli accidit, ergo videtur quòd forma quæ est accidens intellectus, nullo modo possit esse eiusdem rationis cum quidditate extrinseca substantiali. Sed respondetur quòd substantia secundum suum esse naturale nullius esse accidens potest: nihil autem inconuenit, quòd quidditas substantialis secundum esse intelligibile quod habet in intellectu, esse habeat accidentale. hoc enim non conuenit quidditati nisi inquantum intentionaliter in intellectu recipitur.

Quomodo vna species intelligibilis possit multitudinē quidditatum repræsentare.

AD etiidentiam eorum quæ contra tertiam conclusionem obiicit Scot. considerandum est, quòd dupliciter possumus intelligere vnam speciem plures quidditates repræsentare. Primò quòd illas repræsentet non quidem primò & adæquatè, sed secundariò, inquantum in aliquo communi quod primò & adæquatè repræsentatur conueniunt, ita tamen quòd non tantùm quantum ad communem rationem repræsententur, sed etiam quantum ad earum proprias conditiones: & tunc non est dubium speciei plurium quidditatum repræsentiuæ correspondere aliquod vnum obiectum adæquatū tanquam primò & per se repræsentatum. s. id quod omnibus illis quidditatibus est commune: veruntamen non oportet vnitatem talis obiecti esse realem extra animam, vt videlicet sit aliquid vnum realiter obiectum ad modum singularis, sicut species intelligibilis realiter est vna, sed sufficit quòd illud habeat vnitatem formalis rationis, sicut vniuersale in suis singularibus est secundum rationem vnum. Causa autem quare species intelligibilis substantiæ separatæ potest distinctè repræsentare plures quidditates sub vno communi contentas quod est vnum tantùm secundum rationem, est, quia illa species est repræsentatiua primò illius communis non in abstractione tantùm, sicut species intellectus nostri repræsentant vniuersale, sed in concretione ad ea per quæ determinatur in natura: sicut enim non inuenitur animal separatum à suis differentijs & speciebus, sed extra intellectum est diuisum in species, & subsitat conditionibus specierū, ita species intelligibilis huiusmodi quæ est causata à causatore omnium specierum & conditionum animalis, repræsentat naturam animalis non in abstractione, sed diuisam in species, & propter hoc diuersas species animalis perfectè & distinctè repræsentat, primò tamen & adæquatè ipsum cōmune & vnum secundum rationem, secundariò verò & cum quadam eminentia singulas eius species & specierum conditiones. Secundò, possumus intelligere, quòd omnes illas quidditates primò & immediatè repræsentet, non autem inquantum conueniunt in aliquo communi repræsentato, sicut si diceremus diuinam essentiam esse omnium creaturarum primò & immediatè repræsentatiuam, non vt sub vna ratione conueniunt, sed absolutè, vt vniaquæque distinguitur ab alia. Et sic etiam manifestè apparet quòd non oportet ponere vnitatem cuiuslibet speciei intelligibilis vnum obiectum adæquatum esse. Licet autem primus sensus videatur veritas accedere ad mentem S. Thom. tum quia videmus non solùm vni speciei in nobis, sed etiam vni habitui ex multis speciebus constituto vnam formalem rationem obiecti respondere, tum quia omnia quæ per vnam speciem intelliguntur in vno actu, cognoscuntur in modo, vt dicitur 1. q. 58. art. 2. sicut ad vnitatē motus requiritur vnitas termini, ita ad vnitatem operationis requiritur vnitas obiecti. Quia tamen vterque sensus potest sustineri, secundum vtrumque, ad rationes Sco. respondebitur. sequendo igitur primum sensum dicitur primò, quòd maior est vera de vnitate formalis rationis, sed minor in illo sensu est falsa: non enim inconuenit creaturam vna hac vnitate rationis formalis, puta vnū genus plures quidditates continere perfectè ex parte rei contentæ. i. continere illas quantum ad omnia ad illas quidditates pertinentia, licet eas inquantum est vniuersale potentialiter contineat. Dicitur secundò, quòd si intelligatur de obiecto vno vnitate reali, maior est falsa, ad cuius primam probationem dicitur primò, quòd species intelligibilis quæ non est causata ab obiecto, eiusmodi sunt species intellectus separati, non habent ex obiecto mensurari. Dicitur secundò admisso etiam quòd ab obiectu mensurentur, quòd non oportet talem vnitatem esse in obiecto secundum esse reale, qualis est realis vnitas speciei, vt patet etiam in speciebus intellectus nostri: species enim animalis in vno intellectu est vna secundum esse reale, & tamen animal non est vnum secundum esse reale extra intellectum. Ad secundam dicitur quòd vna species potest esse propria ratio plurium contentorum sub obiecto adæquato, non tamen adæquata: quod est dictum, potest esse proprij repræsentatiuum diuersorum, ita quòd omnia propria vniuscuiusque illorū repræsentet, non tamen alicui illorum adæquatum repræsentatiuum esse potest, ita videlicet quòd ipsum solùm repræsentet, & non aliud: hoc enim repugnat ei quod dicitur ipsam esse plurium rationem. Vnde vna species intelligibilis potest dici propria ratio plurium, inadæquata tamen, & potest dici eminenter plurium rationes continere propter ipsius speciei perfectionem. Sequendo autem secundum sensum quem Capreol. loco allegato videtur sequi, maior Scoti est falsa: ad cuius probationem primam, negatur assumptum vt prius, de specie & ratione non causata ab obiecto. Nam si immediatè species causetur ab obiecto, quia ab vno vna duntaxat causatur, ideo vni speciei vnum adæquatum obiectum distinctè & perfectè repræsentatū respondet, sed vbi causatur ab eo quod est omnium causa, non inconuenit vni speciei plura obiecta respondere, & illi nullum esse vnum obiectum adæquatum. Ad secundum dicitur (vt prius) nō esse inconueniens idem esse propriam rationem plurium vnicuique illorum inadæquatam. Veruntamen (vt iam dixi) primus modus respondendi videtur esse securior. Quomodo autem idem possit esse propria ratio plurium, ostensum est in primo, vbi de cognitione dei agebatur.

Quomodo saluatur sub-stantiæ se-parate per vniuersalio-res species intelligere.

Ad secundum Scoti dicitur quòd non negat sanctus Thomas plura posse simul & vno actu intelligi quando per vnam speciem intelliguntur, vt inferius ostenditur.

A D rationem Aureoli. Dicitur primò quòd non sufficit dicere ad mētem San. Thom. posse creari vnum angelum qui se per suam essentiam cognoscat, & omnia alia per vnam speciem, & quòd is superior illo crearetur, ille non intelligeret absque specie, sed per speciem vniuersaliorem, inquantum per illam plures rationes & conceptiones rerum cognosceret, tum quia sicut habet pro inconuenienti San. Thom. quòd omnia per suam essentiam substantia separata cognoscat, ita & quòd per vnam speciem intelligat omnia, vt hoc loco apparet, pro inconuenienti habet, tum quia non solùm inquit superiores substantias per vniuersaliores species intelligere, sed etiam per pauciores, imò non ponit ipsas vniuersaliores nisi quia cùm omnia illa repræsentent quæ per species inferiorum repræsentantur, pauciores tamen illis sunt, ex quo sequitur oportere vt etiam vniuersaliores sint. Dicitur secundò, quòd loquitur S. Tho. de cognitione substantiarum separatarum secundum ordinem nunc inter illas constitutum per Dionysium 12. capit. cœl. Hierarchiæ (qui creditur hæc à Paulo apostolo fuisse edoctus, nobis manifestum. Et ideo cum ipse Dionysius ponerent superiores habere scientiam magis vniuersalem, hunc modum explicat sanctus Thomas ponendo supremam substantiam separatam per aliquas species intelligere, deinde descendendo, quantò substantia fuerit inferior, tantò in ipsa species intelligibiles multiplicari. Quid autem deus possit facere, ipsi diuinæ prouidentiæ ac præscientiæ relinquit.

Dicitur tamen tertio, quòd posito illo casu creationis superiorum intelligentiarum, semper superior per pauciores species intelligeret, quia semper in inferioribus crearentur nouæ species repræsentatiuæ nouarum naturarum quæ crearentur, & sic speciebus inferiorum multiplicatis semper in inferioribus plures essent quàm in superioribus: verbi gratia, si suprema substantia per duas species intelligeret, posito quòd aliqua ipsa superior crearetur, illa superior per duas etiam species intelligeret, in ea enim quæ suprema erat, & per amplius per duas, sed per tres species intelligeret, & sic de aliis: vnde relinquitur quòd semper superior de nouo creata per pauciores species intelligeret, non quidem per diminutionem binarij in substantia nouiter creata, sed per appositionem speciei in substantia inferiori. Illud haberi potest ex sancto Thoma prima q. 56. art. 2. ad quartum. vbi ait, quòd si deus instituisset facere plures angelos, aut plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus angelicis impressisset. Aduertendum autem quòd in tali casu non solùm in substantia nouiter creata essent pauciores species, sed etiam vniuersaliores. Nam per illas species intelligeret substantiam inferiorem quę se intelligit per suam substantiam, non autem per speciem: verisimile etiam est quòd per tsas species etiam naturali cognitione, (vt videtur velle sanctus Thomas secundo sententiarum: distinctione tertia, quæst. secunda articulo secundo ad secundum) intelligeret plures rerum rationes quàm inferiores substantię.

Quòd substantiæ separatæ materialia cognoscunt.

Cap. 99.

Idem p. p. q. 57. ar. 2.

PEr prædictas igitur formas intelligibiles substantia separata non solùm cognoscit alias substantias separatas, sed etiam species rerum corporalium.

Quùm enim intellectus earum sit perfectus naturali perfectione, vtpote totus in actu existens: oportet quòd suum obiectum. s. ens intelligibile, vniuersaliter compræhendat: sub ente autem intelligibili compræhenduntur etiam species rerum corporalium: eas igitur substantia separata cognoscit.

2 Adhuc, cùm species rerum distinguantur sicut species numerorum, vt suprà habitum est: oportet quòd in specie superiori contineatur aliqualiter, quod est in inferiori: sicut maior numerus continet minorem: quum igitur substantiæ separatæ sint supra substantias corporales, oportet quòd ea quæ sunt in substantijs corporalibus per modum materialem, sint in substantijs separatis per modum intelligibilem: quod enim est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est.

3 Item, si substantiæ separatæ mouent corpora cælestia, vt philosophi ponunt: quicquid prouenit ex motu corporum cælestium, attribuitur ipsis corporibus sicut instrumentis, eò quòd mouent mota: substantijs autem separatis mouentibus sicut principalibus agentibus, agunt autem & mouent per intellectum: sunt igitur causantes ea quæ fiunt per motum corporum cælestiū: sicut artifex operatur per sua instrumenta: formæ igitur eorum quæ generantur & corrumpuntur, sunt intelligibiliter in substantijs separatis. Vnde & Boetius in lib. de Tri. † dicit quòd ex formis quę sunt sine materia, venerunt formæ quæ sunt in materia. Cognoscunt igitur substantiæ separatę non solùm substantias separatas, sed etiam species rerum materialium: nam si cognoscunt species generabilium & corruptibilium corporum tanquam propriorum effectuum: multò magis species corporum cælestiū quasi propriorum instrumentorum. Quia verò intellectus substantiæ separatæ est in actu habens omnes similitudines ad quas est in potentia, habet autem virtutem compræhendi omnes species & differentias entis: necesse est quòd substantia separata quælibet cognoscat omnes res naturales, & totum ordinem earum. † ca. 3. li. 1.

Cum autem intellectus in actu perfecto, sit intellectum in actu: potest alicui videri quòd substantia separata non intelligat res materiales: inconueniens enim videtur quòd res materialis sit perfectio substantię separatæ. Dubio.

Sed si rectè consideretur, res intellecta est perfectio intelligentis secundum suam similitudinem quam habet in intellectu: non enim lapis qui est extra animam, est perfectio intellectus posibilis nostri: similitudo autem rei materialis in intellectu substantiæ separatæ est immaterialiter secundum modum substantiæ separatę, non secundum modum substantiæ materialis: vnde non est inconueniens si hęc similitudo dicatur esse perfectio intellectus substantiæ separatæ, sicut propria forma eius. Solutio.

Idem p. p. q. 57. art. 1. ad primum.

Super. cap. 99.

POstquam determinauit sanctus Thom. de obiecto immaterialis cognitionis substantiarum separatarum, nunc de obiecto materiali determinat. Et primo de obiecto vniuersali. Secundò, de obiecto particulari cap. sequenti. Circa primum duo facit. Primò, de obiecto materiali determinat. Secundò, mouet dubium quoddam. Quantum ad primum ponitur conclusio hæc. Per prædictas formas intelligibiles substantia separata non solùm cognoscit alias substantias separatas, sed etiam species rerum corporalium: probatur primò. Sub ente intelligibili etiam species rerum corporalium

Universidad de Deusto
Biblioteca

talium continentur, ergo subsistantia separata res materiales cognoscit: probatur consequentia, quia cum intellectus substantiarum separatarum sit perfectus naturali perfectione, oportet vt suum obiectum scilicet ens intelligibile vniuersaliter comprehendat.

ADVERTE, fundamentum huius rationis esse, quòd quia intellectus natus est informari similitudine aliqua omnium contentorum sub suo formali obiecto cùm cognitio non fiat nisi ratione similitudinis, ideo cum intellectus substantiæ separatæ non sit in potentia ad aliquam speciem intelligibilem eorum quæ naturaliter cognoscere potest, sed omnes actu habeat, & intelligibile sit eius formale obiectum, oportet vt omnisi intelligibilium species in seipso habet, & sic possit intelligere omne intelligibile etiam materiale per species quibus est in actu.

Secundò, Substantiæ separatæ sunt supra substantias corporales, ergo illæ sunt in ipsis aliquo modo, ergo intelligibiliter: probatur prima consequentia, quia in specie superiori continetur aliqualiter quod est in inferiori, vt patet in numeris. Secunda etiam probatur, quia quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est.

Vnferiora aliqualiter in superioribus continetur.

ADVERTE quòd non dixit simpliciter & absolutè sanct. Thom. in specie superiori contineri quod est in inferiori, sed addidit aliqualiter, quia non oportet vniuersaliter quod secundum substantiam superioris inferior species contineatur in superiori perfectè quantum ad omnia quæ ad ipsam pertinent, cùm per propriam differentiam inferior ab ipsa distinguantur, sed oportet aliquo modo in superiori contineri. In iis enim quæ sunt eiusdem ordinis rerum, quod est inferioris gradus, continetur in eo quod est gradus superioris, inquantum in inferiori est aliqua participatio superioris, sicut in nigro est aliqua participatio albi, inquantum aliquid de luce participat, quod est formale in ipso. In iis autem quæ sunt diuersorum ordinum, ea quæ sunt inferioris ordinis, continentur in his quæ sunt superioris ordinis perfectè & totaliter secundum aliquod esse, non tamen secundum eundem modum essendi: sicut corpora corruptibilia virtute continentur in corporibus incorruptibilibus, sed incorruptibiliter, & omnes creaturæ continentur in deo & increatibiliter & immaterialiter. Cùm ergo substantiæ separatæ sint superioris ordinis quã res corporales, oportet vt in ipsis sint res corporales secundum modum substantiarum separatarum, vt scilicet sint in ipsis intelligibiliter, sicut ipsæ sunt intellectuales substantiæ: & sic dicuntur esse aliqualiter in ipsis, quia secundum modum ipsarum substantiarum separatarum, non autem secundum modum ipsarum rerũ corporalium.

Tertiò, Substantiæ separatæ causant ea quæ fiunt per motum corporũ cælestium, mouendo ipsa, ergo cognoscunt omnia corpora: patet antecedens, quia quicquid prouenit ex motu corporum cælestium, attribuitur ipsis corporibus cælestibus vt instrumentis, substantiis autem separatis mouentibus vt principalibus agentibus: consequentia etiam patet, quia agunt per intellectum, vnde species & naturas generabilium & corruptibilium cognoscunt tanquam propriorum effectuum naturas, species autem corporum cælestium tanquam naturas propriorum instrumentorum. Confirmatur autho. Boe. in libro de trini. libro primo ca. 3. Ex hoc corollarie concluditur, quòd necesse est quamlibet substantiam cognoscere omnes res materiales, & totũ ordinem earum patet ex dictis, quia quælibet habet virtutem comprehendendi omnes species & differentias entis, & intellectus earum habet actu omnes similitudines ad quas est in potentia. Quantum ad secundum posset contra hanc conclusionem argui, quia intellectus in actu est intellectum in actu, inconueniens autem videtur quòd res materialis sit perfectio substantiæ separatæ. Sed respondet sanct. Thom. quòd non est inconueniens rem materialem secundum suam similitudinem immateraliter existentem in intellectu substantiæ separatæ esse illius perfectionem, sicut eius propriam formam. Nam res intellecta est perfectio intelligentis secundum similitudinem suam quam habet in intellectu. Non enim lapis qui est extra animam, est perfectio intellectus nostri possibilis.

ADVERTE cùm dicitur lapidem qui est extra animam, non esse perfectionem intellectus nostri, quòd hoc dupliciter potest intelligi. Vno modo absolutè, quiditas lapidis existentis extra animam non sit in intellectu, & sic non intendit sanct. Thom. dictum est enim in præcedenti cap. quòd similitudo in anima, & res extra animam per ipsam repræsentata, sunt eiusdem rationis & sunt vna & eadem quidditas. Alio modo quòd non sit in intellectu secundum esse materiale quod habet extra animam, & sic intendit. Vnde post illa verba subungit quòd similitudo rei materialis in intellectu substantiæ separatæ est immaterialiter secundum modum substantiæ separatæ, non secundum modum substantiæ materialis: quasi velit dicere, licet res dicatur perficere intellectum ratione suæ similitudinis, inquantum in intellectu est ipsa rei quidditas existens extra intellectum, non tamen quidditas ipsa est in intellectu secundum suum esse materiale, sed secundum esse immateriale & intelligibile, ita quòd ipsa habens esse immateriale in intellectu, repræsentat seipsam habentem esse materiale extra intellectum, & secundum esse immateriale perficit intellectum.

indiuiduantur: eò quòd species intellectus nostri intantum sunt contractæ virtutis, quòd vna ducit solum in cognitionem vnius: vnde sicut similitudo naturæ generis non potest ducere in cognitionem generis & differentiæ, vt per eam species cognoscatur: ita similitudo naturæ speciei non potest ducere in cognitionem principiorum speciei & indiuiduantium, quæ sunt principia materialia, vt per eam indiuiduum in sua singularitate cognoscatur. Similitudo verò intellectus substantiæ separatæ cùm sit vniuersalis virtutis, vna & immaterialis existens, potest ducere in cognitionem principiorum speciei & indiuiduantium, quæ sunt principia materialia: ita quòd per eam substantia separata nõ solùm materiam generis & speciei, sed etiam indiuidui cognoscere possit per suum intellectum: nec sequitur quòd forma per quam cognoscit, sit materialis, vel quòd sint infinitæ secundum numerum indiuiduorum.

2 Adhuc, quod potest inferior virtus, potest & superior, sed eminentius: vnde virtus inferior operatur per multa, vbi virtus superior per vnum tantùm operatur: virtus enim quantò est superior, tantò magis colligitur & vnitur: e contrario verò virtus inferior diuiditur & multiplicatur: vnde videmus quòd diuersa genera sensibilium quæ quinque sensus exteriores percipiunt: vna bis sensus communis appræhendit: anima autem humana est inferior ordine naturæ quàm substantia separata: ipsa autem cognoscitiua est vniuersalium & singularium per duo principia scilicet per sensum & intellectum: substantia igitur separata quæ est altior, cognoscit vtrumque altiori modo per vnum principium scilicet intellectum.

3 Item, species rerum intelligibiles contrario ordine perueniunt ad intellectum nostrum, & intellectum substantiæ separatæ: ad intellectum enim nostrum perueniunt per viam resolutionis, scilicet per abstractionem à conditionibus materialibus indiuiduantibus: vnde per eas singularia à nobis cognosci non possunt: ad intellectum autem substantiæ separatæ perueniunt species intelligibiles quasi per viam compositionis: habet enim species intelligibiles ex assimilatione sui ad primam intelligibilem speciem intellectus diuini: quæ quidem non est à rebus abstracta, sed rerum factiua: est autem factiua non solùm formæ, sed materiæ quæ est indiuiduationis principium: species igitur intellectus substantiæ separatæ totam rem respiciunt, & nõ solùm principia speciei, sed etiam principia indiuiduantia: non est igitur singularium cognitio subtrahenda substantijs separatis, licet intellectus noster singularia cognoscere non possit.

4 Præterea, si corpora cælestia mouentur à corporibus separatis secundum philosophorum positionem: cùm substantiæ separatæ agant & moueant per intellectum, oportet quòd cognoscant mobile quod mouent, quod est quoddam particulare: nam vniuersalia immobilia sunt. Situs etiam qui renouantur per modum, sunt quædam singularia quæ non possunt ignorari à substantia mouente per intellectum: oportet igitur dicere quòd substantiæ separatæ singularia cognoscant istarum materialium rerum.

Quòd substantiæ separatæ cognoscunt singularia.

Cap. 100.

Vide p. p. q. 57. ar. 1.

QVia verò similitudines rerum in intellectu substantiæ separatæ sunt vniuersaliores quàm in intellectu nostro, & efficaciores ad hoc quòd per eas aliquid cognoscatur per similitudines rerum materialium, substantiæ separatæ non solùm cognoscunt res materiales secundum rationem generis vel speciei sicut intellectus noster, sed etiam secundum indiuidua. Cùm enim species rerum in intellectu existentes oporteat esse immateriales, non poterunt secundum quòd sunt in intellectu nostro esse principium cognoscendi singularia quæ per materiam

Super cap. 100.

SEcundo agit sanctus Thomas de obiecto materiali particulari cognitione substantiæ separatæ. Et ponit hanc conclusionem. Per similitudines rerum materialium substantiæ separatæ non solùm cognoscunt res materiales secundum rationem generis vel speciei, sicut intellectus noster, sed etiam secundum indiuidua: probatur primò. Similitudines rerum in intellectu substantiæ separatæ sunt vniuersaliores quàm in intellectu nostro & efficaciores ad hoc quòd per eas aliquid cognoscatur: ergo per similitudines rerum materialium non solùm cognoscunt res materiales secundum rationem generis vel speciei, sicut intellectus noster, sed etiam secundum indiuidua. Antecedens simul & consequentia declaratur ex differentia specierum intellectus nostri, & specierum intellectus substantiæ separatæ, quia illæ immateriales existentes intantum sunt contractæ virtutis, quòd vna ducit tantùm in cognitionem vnius, ita scilicet quòd per speciem generis non potest cognosci differentia, neque per similitudinem

tudinem speciei potest indiuiduum in sua singularitate cognosci, per similitudinem autem intellectus substantiæ separatæ vnam & immaterialem existentem non solùm natura generis & speciei, sed etiam indiuidui potest per intellectum cognosci. Addit autem sanctus Thomas quòd propter hoc non oportet similitudinem huiusmodi esse materialem, ratio esse infinitas similitudines secundum numerum indiuiduorum.

CIRCA ea quæ dicit sanctus Thomas de similitudine intellectus nostri, quòd inquam cùm sit immaterialis, & ducat solùm in cognitionẽ vnius, non potest ducere in cognitionem principiorum indiuiduantium, aduertendum quòd loquitur de cognitione perfecta & distincta: de hac enim verum est quòd vna species intellectus nostri non ducit in cognitionem plurium formaliter distinctorum, quemadmodum sunt genus & differentia, species & principia materialia indiuiduantia: vnde de hac loquendo cognitione, cũ species habeat esse omnino immateriale, & in intellectu erit primò & per se finitilitudo eius quod est immateriale, scilicet speciei aut generis, quæ à materia indiuiduali abstrahunt, & cùm non possit plura formaliter distincta propter ipsius contractionem repræsentare, sequitur quòd non repræsentet nisi naturam communem, non autem principia indiuiduantia quę à natura vniuersali formaliter distinguuntur.

CIRCA id quod dicitur formam qua substantia separata intelligit, non posse esse materialem, nec etiã esse in ea infinitas species, quamuis cognoscat indiuidua materialia quæ sunt infinita, attendendum quòd per hoc vult sanctus Thomas ponere dissimilitudinem inter species quibus substantia separata singularia cognoscit, & species quibus nos ea cognoscimus, quia enim nos non cognoscimus per se & directè singularia nisi per sensum, oportet species quas nos ea cognoscimus, esse sensibilem: & esse materialibus conditionibus subiectam, & sic aliquito modo materialem esse: species autem qua substantia separata singularia cognoscit, non est sensibilis, sed intelligibilis, & per consequens est immaterialis, sicut & intellectus quem perficit. Item species sensibilis quia nos vnum singulare cognoscimus, est illi singulari adæquata, & ideo oportet in nobis species singularium cognitorum secundum ipsorum multitudinem multiplicari: species autem substantiæ separatæ qua singulare cognoscit, non est illi singulari adæquata, sed ipsum excellit, quia vna & eadem est primò speciei repræsentatiua, secundariò verò singularium, & sic non oportet secundum singularium multitudinem species ipsorum multiplicari, vt sint infinitæ species, sicut sunt infinita singula ria, cũ vna & eadem specie omnia intelligantur. Ex his patet vanam esse rationem Scoti qua in secundo distinct. 3. quæst. vltima, arguit substantiam separatam non posse cognoscere singularia per species ingenitas, quia tunc haberet infinitas species in actu. Patet enim ex his quòd hoc nullo modo sequitur. Secundò, Anima humana est inferior ordine naturæ quàm substantia separata, & ipsa est cognoscitiua vniuersalium per intellectum & singularium per sensum, ergo substantia separata quæ est altior, vtrunque altiori modo per vnum principium, scilicet per intellectum cognoscet: probatur consequentia, quia quod potest virtus inferior, potest virtus superior, sed eminentius.

CIRCA hanc rationem occurrit dubium. Per ipsam enim ita probari poterit quòd intellectus noster cognoscit singularia sicut de substantia separata. Sicut enim substantia separata est superior & altior anima humana, ita intellectus noster est virtus altior sensu: ergo si quia illa est superior anima humana, ideo per vnum cognoscit vniuersalia & particularia, quæ anima per diuersas potentias cognoscit eadem ratione, quia intellectus est superior sensu, poterit per se cognoscere omnia quæ per plures sensus cognoscuntur. Nec valet si dicatur quod hæc propositio, quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior, intelligitur hoc loco de natura rei superioris completa in specie constituente aliũ gradum in ordine rerum, intellectus autem noster non est natura per se completa in specie, sed claudicur in illo rerum gradu in quo & homo. Hæc inquam responsio constat quòd non est ad mentem sancti Thomæ quia declarans illam propositionem, manifestat ipsam in sensi communi, qui vnus apprehendit diuersa genera sensibilium, quæ quinque sensibus exterioribus percipiuntur: manifestum est autem quòd sensus communis non est magis natura completa in specie quàm intellectus, ergo &c.

Quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior.

AD huius euidentiam considerandum est primò, quòd cum virtus duo respiciat, scilicet operationem & obiectum, dupliciter potest intelligi superiorem virtutem posse quicquid potest inferior, aut scilicet quia in omne obiectum potest in quod potest inferior, aut quia omnem operationem & omnem modum operationis potest habere quæ nata sunt inferiori conuenire. Rursus cùm operatio medium quoddam sit inter virtutem à qua egreditur, & obiectum ad quod terminatur, & ex vtroque aliquem modum habeat, potest intelligi aut de modo operationis sibi conuenienti, vt se tenet ex parte virtutis, aut de eo qui sibi conuenit vt se tenet ex parte obiecti. Considerandum secundò, quòd dupliciter potest dici vna virtus superior alia. Vno modo quia ad superiorem ordinem rerum pertinet, sicut virtus substantiæ separatæ est superior virtute corporea. Alio modo, quia in eodem ordine rerum superiorem gradum tenet, sicut virtus sensitiua interior est superior virtute sensitiua exteriori. Dicitur ergo primo, quòd quantum ad obiecta est vniuersaliter verum quòd quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior siue sit superioris ordinis, siue tantùm superioris gradus, dummodo sint directè subordinatæ secundum eandem rationem: patet enim in iis quæ sunt superioris gradus tantùm, ex eo quod videmus in sensu communi respectu sensuum particularium, in iis verò quæ sunt superioris ordinis, ex comparatione intellectus angelici ad sensum, vt hic ostenditur: in omnia enim in quæ potest sensus, potest intellectus angelicus. Dicitur secundò, quòd omnem operationem quam virtus inferior habet, & virtus habet superior, nisi ipsam aliqua concomitetur imperfectio quæ superiori non conueniat, vt superius est ostensum. Dicitur tertio, quòd quantum ad modum operationis se tenentem ex parte virtutis est vniuersaliter etiam verum quòd quo modo potest operari virtus inferior, potest virtus superior operari, vel modo excellentiori, patet, quia modus operandi talis sequitur modum essendi operantis. Dicitur quartò, quòd quantum ad modum operationis se tenentem ex parte obiecti, virtus superioris ordinis potest nobiliori modo includente modum ignobiliorem eminenter operari: virtus autem superioris gradus tantùm, potest eodem modo operari, non autem est necesse quòd nobiliori modo operetur. Primùm patet in angelo cognoscente singularia materialia, non tantùm quantum ad accidentia exterinseca, quo modo ea sensus cognoscit, sed etiam quantum ad eorum essentiam intrinsecam. Secundum etiam patet in sensu communi qui de singularibus cognoscit tantùm accidentia, sicut & sensus exterior, non autem eorum quidditatem. Cùm ergo hic dicitur quòd quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior, sed eminentius, datur intelligi & quod potest in omnia obiecta in quæ potest virtus inferior, & quòd nobiliori modo operationis in illa potest. His præmissis dicitur ad dubium, primo, quòd per rationem hic adductam optimè probatur quòd substantia separata potest singularia cognoscere & eminentiori modo quàm anima nostra per sensum, tã ex parte cognoscentis, quàm ex parte rei cognitæ, & quia ea cognoscit vnitè & immateraliter, cùm anima nostra per sensus diuisim & materialiter ea cognoscat, & quia ea cognoscit nõ tãtum quantũ ad extrinseca accidẽtia, vt sensus, sed etiã quantũ ad essẽtiã quę intrinseca est, inquantũ species quibus intelligit, repræsentant rem quantũ ad essentiam & quantũ ad principia indiuiduãtia, sicut & essentia diuina à qua prosiunt, est eorum causa quantum ad vtrumque. Dicitur secundò, quòd vtique per hanc rationem probari etiam potest, quòd intellectus noster absolutè consideratus, quantum scilicet ad suã naturam per abstractionem ab hoc vel ab illo modo essẽdi, potest cognoscere singularia materialia directè quantum ad eorum singularitatem. Nam ostendit san. Thom. prima quæst. 89. artic. 4. & veri. quæst. 19. artic. secundo, quòd anima nostra separata singularia cognoscit. Dicitur tertio, quòd non tamen per hanc rationem probari potest: quòd intellectus noster coniunctus singularia cognoscat & directè & quantum ad eorum singularitatem: non enim valet. intellectus noster secundum suam naturam absolutè consideratus potest cognoscere singularia, vtpote qui sit superior sensu, ergo coniunctus hoc potest. Dicitur quarto, quòd per ipsam bene probari potest quòd aliquo modo illa cognoscere potest, quantum scilicet ad eorum singularitatem indirectè, quantum verò ad eorum quidditatem directè, quod est ea excellentiori modo cognoscere quàm sensus qui eorum tantùm accidentia extrinseca cognoscit. Vnde San. Thom. prima quæst. 86. artic. primo, cum quarto argumento ad partem falsam probasset intellectum nostrum cognoscere singularia, hac ratione, quòd quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior, respondet quòd quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior, sed eminentiori modo, & quòd intellectus eminentius cognoscit id quod cognoscit sensus simili modo respondens ad hoc argumentum veri. q. 10. artic. 5. ad quintum, ait, quòd illud quòd potest virtus inferior, potest virtus superior, non tamen semper eodem modo, sed quandoque alio altiori, & quòd intellectus cognoscit singularia altiori modo quàm sensus, cùm ipse penetret ad ipsam naturam speciei quæ est in indiuiduis, ille verò indistidue cognoscat tantùm quantum ad materiales dispositiones & accidentia exteriora. Ex quibus patet quòd per illam propositionem, quicquid potest virtus inferior, potest virtus superior, potest etiam de intellectu nostro cõcludi quòd aliquo modo singularia materialia cognoscere possit, sed de hac propositione dictum est etiam in primo libro cap. 64. Tertiò. Species intellectus substantiæ separatæ totam rem respiciunt scilicet principia speciei, & principia indiuiduantia, ergo &c. Probatur antecedens, quia eas accipit non per viam resolutionis & abstractionis à conditionibus materialibus, vt intellectus noster, sed quasi per viam compositionis ex assimilatione sui ad primam intelligibilem speciem intellectus diuini, quæ non est à rebus abstracta, sed est ipsarum, & quantum ad formam & quantum ad materiam quæ est indiuiduationis principium, factiua.

ADVERTENDVM quòd species intelligibiles pertinere ad intellectum substantiæ separatæ per modum compositionis, est ipsas intellectui repræsentare quidditatem, cum compositione ad accidentia indiuiduantia, sicut forma intelligibilis diuini intellectus est factiua quidditatis cum tali compositione: species autem intelligibiles intellectus nostri perueniunt per viam resolutionis, quia quantuis causentur à re composita & vnita accidentibus indiuidualibus, ipsam tamen quidditatem solam repræsentant, & non cum concretione ad accidentia indiuiduantia. Addit tamen San. Thom. (quasi) vt ostendat ibi esse quandam similitudinem compositionis, non autem veram compositionem. Nam sicut in essentia diuina vnitè continentur quidditas materialis & accidentia, non tamen ibi faciunt veram compositionem, sed in vna simplici virtute factiua virtutsque continentur, ita in specie intelligibili substantiæ separatæ vnitè continentur, inquantum ipsa vna existens & quidditatem & accidentia repræsentat, in ea tamen veram compositionem non faciunt.

AD hanc rationem dicit Scotus 2. dist. 3. quæst. vltima, dtio. Primò, quòd posito quòd res fluant à deo quo ad materiam & quo ad formam, nõ tamen sequitur, ergo quo ad cognitionem singularitatis effluunt in intellectu substantiæ separatæ, præsertim cùm secundum San. Thom. materia pertineat ad quod quid est. Secundò, dicit quòd arguere, quoniam diuina essentia est ratio cognoscendi singulare & vniuersale, quòd etiam species influxa in mente substantiæ separatæ sit ratio illa cognoscendi, est committere fallaciam accidentis procedendo à magis perfecto ad minus perfectum affirmatiuè. Ad primum horũ dicitur, primò quòd optimè valet illa consequentia, quia cum secundum Augustinum res à deo secundum duplex esse procedant scilicet secundum esse materiale in seipsis, & secundum esse intentionale in mente substantiæ separatæ, sicut in esse naturali habent materiam & formam à deo, ita consequens est vt & illa habeant in esse intentionali & repræsentatiuo in mente substantiæ separatæ: alioquin non tota res in esse naturæ producta à deo esset in esse intentionali producta in substantia separata. Et quia cognitio fit secundum repræsentationem formæ intelligibilis, ideo sequitur quòd substantia separata cognoscat materiam & formam rerum, quòd est cognoscere singularia in sua singularitate. Nec obstat quòd apud sanctum Thomam materia pertineat ad quod quid est, ex quo videtur quòd etiam substantia separata quantus cognoscat materiam, non tamẽ oportet quòd cognoscat singulare in sua singularitate: dicitur enim quòd licet ponat san. Thom. materiam communem esse de ratione quidditatis, non tamen materiam indiuidualem de qua loquimur, cùm dicimus deum esse causam rei non solũ quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam, & quòd substantia separata cognoscit rem quantum ad materiam & quantum ad formam. Sic enim causare rem quantum ad materiam & formam, est causare ipsam quantum ad suam singularitatem, cognoscere ipsam quantum ad suam materiam, est ipsam quantum ad suam singularitatem cognoscere. Ad secundum dicitur, quòd nulla committeur fallacia cùm arguitur à magis perfecto ad minus perfectum affirmatiuè, in iis in quibus minus perfectum à magis perfecto tanquam ab alterius exemplari deductum est: quod enim conuenit exemplari inquantum est ratio alicuius exemplati, necesse est & exemplato inquãtum huiusmodi concordare. figuram enim Herculis quæ exemplatur ab eius imagine, inquantum est eius imago, oportet Herculi assimilari, sicut & eius imago illi assimulatur. Cùm ergo species in mente substantiæ separatæ existentes (vt dicitur secundo sent. dist. 3. quæstione vltima, articulo tertio) sint exemplatæ à propriis Ideis rerum, inquantum sunt ipsarum rationes proprię, & illæ Ideæ repræsentent res quantum ad earum singularitatem, necesse est vt etiam species ipsæ, res quantum ad earum singularitatem repræsentent.

Quarto, Apud Philosophos corpora cælestia mouentur à substantiis separatis,

Universidad de Deusto
Biblioteca

rans, ergo substantiæ separatæ cognoscunt mobile quod mouent, & situs qui per motum renouantur, quæ sunt quædam singularia, ergo &c. Probatur antecedens, quia agunt & mouent per intellectum.

PRAEDICTAM conclusionem quantum quidem ad hanc partem quòd substantiæ separatæ cognoscant singularia, tenet etiam Scotus in secunda distinctione tertia, & distinctione nona. Sed quantum ad aliam partem, scilicet quòd vna & eadem species sit repræsentatiua & quidditatis & omnium eius singularium in mente angelica, repræhendit, & arguit sic. Primò quia sequeretur: quòd talis species esset infinita: vbi enim pluralitas numeralis concludit maiorem perfectionem, infinitas numeralis concludit infinitam perfectionem. Sic autem est in rationibus repræsentatiuis quòd posse repræsentare plura concludit maiorem perfectionem, ergo posse repræsentare distinctè infinita, concludit infinitam perfectionem in ratione repræsentante. Secundò, Ratio repræsentans vniformis, in se & in intellectu non repræsentat difformiter aliquid: ergo ista ratio vna quæ ponitur, vel repræsentabit simul oppositа pertinentia ad existentias rerum naturaliter, & tunc semper repræsentabit oppositа, & ita intelliget oppositа, & consequenter nihil, vel repræsentabit alterum istorũ determinatè, & ita nunquam reliquum repræsentabit. Si igitur quandoque habebit certam & determinatam cognitionem de vno oppositorum quantum ad existentiam nunquam per eandem rationem habebit notitiam determinatam & certam de alio oppositо. Adducit quasdam etiam alias rationes quibus probat quòd vniuersale cognitum non est ratio cognoscendi singulare distinctè, sed quia hoc non dicimus, sed tantùm quòd eadem species quæ est repræsentatiua naturæ est etiam repræsentatiua singularium, & quòd per vnam speciem substantia separata & vniuersale & singularia cognoscit, ideo ad illa non oportet aliter responderi. Aure. quoque apud Capr. loco allegato superius arguit contra dictam conclusionem. Primò sic, & videtur ratio sumpta ex Auer. 3. de anima, Comment. 22. & 23. Vniuersale & singulare sunt diuersæ intentiones, & diuersa obiecta, ergo requirunt diuersas potentias: ergo substantia separata nõ potest per vnam virtutem quæ est intellectus, apprehendere vniuersale & particulare. Secundò. Species singularis repræsentat singulare modo quantitatiuo & materiali, scilicet vt hic & nunc, sed intellectui hæc repugnant, ergo &c.

Ad primam Scoti dicitur ex sententia sanct. Thom. veri. quæst. 20. artic. 4. ad primum, quòd non est inconueniens aliquam speciem esse infinitam secundum quid, finitam tamen simpliciter. Sicut enim infinita indiuidua numero vnius speciei sunt finita secundum speciem, inquantum ad vnam determinatam speciem pertinent, ita vna species infinitorum indiuiduorum repræsentatiua est finita simpliciter, quia est determinata ad vnam speciem: sed est secundum quid infinita, inquantum est infinitorum indiuiduorum sub vna specie contentorum repræsentatiua. Ad secundam respondent quidam quòd hæc supponit falsum, scilicet quòd species in mente substantiæ separatæ repræsenter coniunctionis contingentis durationem, tanquam rem repræsentatam: hoc autem est falsum, apud sanctum Thom. enim huiusmodi species repræsentat quidem naturam vniuersalem, & particularẽ, & coniunctionem eorum cum existentia in rerum natura, & cum quocunque alio esse accidentali & naturali, durationem autem talium coniunctionum non repræsentat tanquam rem repræsentatam: sed ipsa duratio est tanquam conditio sine qua coniunctio illa non repræsentatur: quod ex hoc conijci potest, quia firmiter credimus substantias separatas non cognoscere futura contingentia. Si autem in ipsa esset indita similitudo sessionis meæ crastinæ, præciuet euidenter sessionem mihi coniungendam cras. Sed non videtur mihi hæc responsio ad mentem San. Thom. esse, imò falsum assumere, scilicet quòd duratio coniunctionis coniungentis non sit res repræsentata per speciem substantiæ separatæ, sed tantùm conditio rei repræsentatæ, sine qua non repræsentatur: hoc enim non videtur, propter duo. Primò, quia apud ipsum species existentes in substantia separata, repræsentant singularia, & omnia accidentia quæ in singularibus sunt, vt patet veri. quæst. 8. artic. 11. ad 9. Sed in singularibus non solùm est coniunctio contingens sed etiam ipsum quando, quod ad durationem pertinet, sicut & ipsum vbi, in ipsis est secundum opinionem ponentem quòd vbi distinguitur à loco, & quando à tempore, ergo &c.

Secundò, apud sanctum Thomam substantiæ separatæ de singularibus cognoscunt simplici intuitu quicquid nos per compositionem & discursum cognoscimus, sed nos cognoscimus compositionem & durationem compositionis contingentis componendo, dum cognoscimus tempus præsens mensurare sessionem Sortis: ergo idem multo magis substantia separata cognoscit, ergo duratio talis coniunctionis est res sibi per speciem repræsentata. Videntur autem decipi qui sic opinantur, quia cognitionem substantiæ separatæ volunt nostræ sensitiuæ cognitioni commensurare, vt sicut visus noster non videt durationem visibilis, sed duratio præsens est conditio sine qua visibile non moueret sensum neque visionem terminaret, ita sit de intellectu substantiæ separatæ, hoc autem falsissimum est, quia species illæ longè perfectius sunt receptæ. Nec sequitur si repræsentaretur per species talis duratio compositionis, quòd substantiæ separatæ futura cognoscerent: non enim cognoscitur compositio neque eius duratio nisi quando est in actu, non autem quando est futura. Ad argumentum ergo Scoti aliter respondetur. Dicitur enim primo quòd antecedens dupliciter intelligi potest secundum quòd ly difformiter repræsentare, potest se tenere aut ex parte repræsentantis, aut ex parte rei repræsentatæ. Si enim accipiatur ex parte repræsentantis, sic antecedens est verissimum. Si enim vniformis est ratio in se & in intellectu, constat quòd ex sui multiformitate non repræsentat difformiter, sed tunc non infertur propositum: si autem accipiatur ex parte rei repræsentatæ, tunc antecedẽs ipsum falsum est. Potest enim vna ratio manens eadem in se & nullo modo variata quantum ad aliquid absolutum difformiter repræsentare aliquid propter difformitatem & mutationem rei repræsentatę, ex qua mutatione habet res vt nunc vno modo assimileur speciei intelligibili quę est in substantia separata, nunc vero alio modo. Vt enim dictum est superius cap. 96. singulare non habet actualem assimilationem ad huiusmodi species nisi quando est in actu: similiter non assimilatur illi secundum aliquam conditionem nisi quando actu illi conditioni substat: Dicitur secundò, quòd si loquamur de repræsentatione potentiali, aut fundamentali, sic illæ species oppositа ad existentiam rerum pertinentia sub tali aut tali conditione accidentali naturaliter repræsentant, vt sit simultas potentiæ, nõ autem potentia simultatis: sunt enim natæ (quantum in ipsis est) repræsentare rem sub existentia talis conditionis accidentalis, & sub existentia oppositi successiuè, secundum quòd ipsum singulare modo est sub vno oppositorum, modo sub alio. Si verò loquamur de actuali repræsentatione, sic suppositа existentia rei singularis, vnus oppositorum determinatè repræsentat, scilicet illud quod est in actu, loquendo de conditionibus siue accidentibus indiuidui: & cùm arguitur, ergo aliud

Vtrum species intelligibilis substantię separatę repręsenter coniunctionis contingentis durationem.

Vtrum substantiæ separatæ naturali cognitione cognoscant omnia simul.

Cap. 101.

QVia verò intellectus in actu, est intellectum in actu: sicut sensus in actu, est sensibile in actu: idem autem non potest simul esse multa in actu: impossibile videtur quòd intellectus substantiæ separatæ habeat species intelligibilium diuersas, sicut iam suprà dictum est. Sed sciendum est quòd non omne illud est intellectum in actu, cuius species intelligibilis actu est in intellectu: cùm enim substantia intelligens sit etiam volens, ac per hoc sit domina sui actus: in potestate ipsius est postquam habet speciem intelligibilem, vt ea vtatur intelligendo actu: vel si habet plures, vt vtatur vna ipsarum: vnde & ea quorum scientiam habemus, non omnia actu consideramus. subStantia igitur intellectualis per plures species cognoscens, vtitur vna quam vult: ac per hoc simul actu cognoscit omnia quæ per vnam speciem cognoscit: omnia enim sunt vt vnum intelligibile, inquantum sunt per vnum cognita: sicut & intellectus noster simul cognoscit multa adinuicem compositа, vel relata vt vnum quoddam: ea verò quæ per diuersas species cognoscit, non cognoscit simul: & ideo sicut est intellectus vnus, ita est intellectum in actu vnum: est igitur in intellectu substantiæ separatæ quædam intelligentiarum successio: non tamen motus propriè loquendo: cùm non succedat actus potentiæ, sed actus actui. Intellectus autem diuinus quia per vnum, quod est sua essentia, omnia cognoscit, & sua actio est sua essentia: omnia simul intelligit: vnde in intelligentia eius non cadit aliqua successio: sed suum intelligere est totum simul perfectum permanens per omnia secula seculorum. Amen.

Dubitatio.

Solutio.

EXPLI-

Super cap. 101.

POstquam determinauit san. Th. de cognitione subStantię separatæ quantum ad eius obiecta absolutè, vltimo loco determinat de simultate ipsorum obiectorum in cognito. Et primò mouet dubium. Secundò respondet determinando veritatẽ. Quantum ad primũ videtur quòd non possint plura intelligibilia simul esse in intellectu subStantię separatę secundum suas species. Nã intellectus in actu est intellectũ in actu: sed idẽ non potest simul esse multa in actu. ergo &c. Respondet S. Th. primò ad maiorẽ, quòd non omne illud est intellectum in actu, cuius species intelligibilis est in intellectu, vt supponitur, quia cùm subStantia intelligens sit etiam volens, in potestate ipsius est postquam habet speciem intelligibilem, vt ea vtatur actu intelligendo: & si plures habet, vt vna ipsarum vtatur. Secundò ad minorem respondet, quòd omnia quę per vnam speciem cognoscit, subStantia separata simul actu cognoscit & tunc illa sunt vt vnum intelligibile: sicut & intellectus noSter multa simul cognoscit vt vnum: quæ vero per diuersas species cognoscit, non simul cognoscit: & ideo sicut est intellectus vnus in actu, ita est vnum intellectum in actu. Ex his sequitur quòd in intellectu subStantiæ separatæ est quędam intelligentiarum sine intellectionum successio, non tamen motus propriè loquendo, cùm non succedat actus potentiæ, sed actus actui. In intellectu autem diuino qui omnia simul intelligit, eò quòd per suam essentiam omnia cognoscit, & sua actio est sua essẽtia, non cadit successio intelligentiarum, sed totum intelligere est totum simul &c.

A D euidentiam eorum quæ hoc loco dicuntur, cõsiderandum ex doctrina S. Th. veri quæSt. 8. ar. 14. quòd species intelligibiles dupliciter esse possunt actu in intellectu scilicet in actu imperfecto, quando per eas intellectus actu nõ considerat. & in actu perfecto, quando actualiter secundum ipsas considerat. Quando sunt in ipso actu imperfecto, dicitur intellectus in actu imperfectè, & similiter ipsa quorum sunt similitudines, sunt intellectu in actu imperfectè, siue intellecta in habitu. Quando autẽ sunt in ipso actu perfecto, tunc dicitur intellectus in actu perfectè, & intellectũ in actu perfectè. Cũ ergo inquit san. Th. non omne illud esse intellectum in actu, cuius species est in intellectu intelligendum est de intellectu in actu completè & perfectè. sic enim repugnat plura intellecta in actu simul esse in intellectu secundum rationem Algazelis, sicut repugnat vnum corpus secundum eandem partem diuersis figuris figurari, non autem plura intellecta in actu imperfectè seu habitualiter.

Quomodo se habeat volitio ad intellectionem.

S E D occurrit dubium circa illud quod adducitur pro ratione illius dicti, quia scilicet subStantia intelligens est etiam volens, & ideo in potestate eius est vt vtatur specie ad intelligendum actu. hoc enim non videtur verũ propter duo. Primò, quia species est agens naturale. Secundò quia tunc subStantia separata intelligens per aliquam speciem, prius vellet saltem prioritate naturæ intelligere per illam, sed voluntas non potest velle aliquid incognitum secundum August. 10. trinit. cap. 1. igitur illam volitionem præcessit cognitio illius speciei. cuius illam cognitionem præcedit alia volitio, illam volitionem præcedit alia intellectio, & sic in infinitum. Ad primum potest primò responderi, vt respondet Cap. in 2. sen. quòd licet species intelligibilis sit forma naturaliter agens, non tamen in actum exit nisi per voluntatem: & ideo non tollitur quin sit in potestate subStantiæ intelligentis quòd per ipSam intelligat aut non intelligat.

Secundò responderi potest, & fortè melius, quòd species intelligibilis non est naturale agens neque sicut agens quod, neque sicut agens quo. Nam de ratione agentis naturalis vt quod, est quòd sit determinatum ad vnum, ita quòd non possit non agere si appropinquetur passo disposito deductis impedimentis, vt ex nono Metaphysicæ patet: de ratione verò agentis naturalis quo, est quòd agens sit ad vnum determinatum, & non possit per ipSum non agere. Constat autem quòd neutrum conuenit speciei. neque enim agit intellectionem tanquam id quod ipSum producit, neqtia intellectus habens speciem per speciem necessariò intelligit, vt experimur in nobis. ideo magis dicendum est quòd est principium formale intellectionis liberum, non quidem in se formaliter habens libertatem (hæc enim est conditio principalis agentis) sed quia subStantia ipSam habens, secundum eam liberè operatur.

Ad secundum dicitur, quòd duplex est cognitio, vna confuSa & indeterminata, alia distincta & determinata. Cognitionem distinctam & determinatam necesse est præcedere volitionem, non autem omnem cognitionem confuSam, & sic non proceditur in infinitum. Intendit ergo sanctus Thomas de cognitione distincta per speciem, non autem de cognitione confuSa & indeterminata. In nobis enim ex aliquo occurrente sensui excitatur intellectus ad aliquam cognitionem confuSam rei, & ex illa mouetur voluntas ad desiderium cognitionis distinctæ illius, & sic voluntas intellectum ad cognitionem distinctam illius mouet. In subStantiis autem separatis, quia nõ est sensus cuj aliquid ex improuiSo possit occurrere, puto quòd cognitio confuSa & indeterminata non ab extrinseco prouenit, sed ab intrinseco. Cùm enim suam subStantiam semper actu videat subStatia separata, & omnes suas naturales perfectiones semper species intelligibiles in suo intellectu existentes intuetur, inquantum eius naturales conditiones sunt ad res intelligendas ordinatæ, & ex hoc omnium à se naturaliter cognoscibilium habet confuSam & indeterminatam cognitionem: vnde in potestate sua est vti quacunque voluerit ad distinctam cognitionem. Potest etiam dici quòd omnem cognitionem actualem præcedit volitio, excepta prima cognitione quam in intellectu deus immediatè causat: non tamen omnem volitionem præcedit necessariò actualis cognitio, sed sufficit vt præcedat cognitio actualis vel habitualis. Et propterea ad hoc quòd aliquis velit vti vna specie earum quas habet, non requiritur aliqua actualis notitia, sed sufficit ipsa habitualis notitia per speciem, & libertas intelligentis. Vnde Commen. 3. de anima, dicit habitum esse quo quis vtitur cùm voluerit.

C I R C A responSionem ad minorem aduerte quòd ex illa vult habere sanctus Thomas quòd idem potest esse multa aliquo modo in actu, inquantum illa sunt vnum, non autem inquantum sunt multa: & quia quæ per diuersas species inquantum diuersæ sunt intelliguntur, sunt multa intelligibilia formaliter, ideo intellectus non potest simul esse illa multa in actu perfecto. quæ verò per vnam speciem intelliguntur, non sunt multa intelligibilia formaliter, sed vnum: ideo intellectus potest simul esse illa multa in actu perfecto: tunc enim sicut est vnus intellectus in actu inquantum vnica specie intelligit, ita est vnum intellectum in actu inquantum illa multa vnica specie intelliguntur.

A D V E R T E autem (vt in superioribus patuit) quòd non solùm ex vni tate speciei multa per vnam speciem repræsentatã dicuntur vnum intelligibile, sed etiam ex vna formali ratione in ipSis inuenta: dictum est enim superius de mente sancti Thomæ quòd vni speciei intelligibili oportet vnam formalem rationem correspondere. Ex his hæc habent multa vt sint vnum intelligibile formaliter, sintque vno actu ab intellectu cognoscibilia. Patet autem hanc esse mentem sancti Thomæ quia hic in intellectu noStro exemplificat de multis admiuiceni compoSitis vel relatis quæ conSIat in vna communi ratione conuenire. Et prima parte loco allegato exemplificat de partibus continui & propoSitionis quæ in toto conueniunt, & de comparatis quæ conueniunt in vna comparatione.

Vtrum angelus necessariò simul consideret omnia quæ per vnam speciem cognoscere potest.

C I R C A illud quod inquit sanctus Thomas quoniam omnia quæ intelligentia per vnam speciem cognoscit, simul actu cognoscit, dubium curioSum occurrit. An inquam ita illa cognoscat simul, quòd omnia simul de necessitate cognoscat, non possitque vnum considerare alio non considerato: an potius dicatur sic posse omnia illa simul cognoscere, quòd tamen vnum possit sine altero considerare si voluerit. Verbi gratia, cùm omnia indiuidua humana actu existentia per speciem quiditatis hominis cognoscat, dubium est an vtendo specie quiditatis humanæ necessariò omnes homines videat & consideret, non possitque de vno homine considerare quin consideret de omnibus: an possit per eam de imperatore considerare non considerando de Rege Franciæ. Vtrunque enim videtur rationem habere. Nam quòd necessariò omnia videat, probari potest, quia species intelligibilis naturaliter & æqualiter omnia per ipSam intelligibilia actu existentia repræsentat: ergo si intellectus vna specie intelligit, non potest non considerare omnia per ipSam intelligibilia, cùm ipSa species non possit illa non repræsentare. Confirmatur etiam, quia videmus quòd deus non potest non habere actualem considerationem de omnibus intelligibilibus, quia essentia diuina omnia saltem positiua naturaliter repræsentat. Quòd autem non necessariò videat, arguì potest, quia intellectus noSter per speciem hominis intelligens, non omnia per illam speciem cognoscibilia de homine necessariò considerat: nam potest de ipso considerare tantùm quòd subStantia sit, non considerando quòd sit animal, aut quòd sit rationalis: ergo & angelus non omnia per vnam speciem ab ipso cognoscibilia necessariò considerat. Sed licet vtraque pars huius dubii probabiliter sustentari possit, secunda tamen propter rationem adductam, & propter verba san. Thom. mihi probabilior videtur nam in quæSt. de veritate quæSt. 8. artic. 13. respondens ad secundum & ad vltimum argumentum quibus probatur quòd angelus potest cognoscere cordium cogitationes, quia videt species & habitus in mente angeli existentes, negat consequentiam: ad secundum quidem, quia ex vna specie quam intellectus penes se habet, in diuersas cogitationes prodit, sicut per speciem hominis vana de homine possumus cogitare. Ad vltimum verò, quia ex vna habituali notitia multæ considerationes actuales progrediuntur. Ex his enim verbis apparet de mente sanct. Thom. esse, quòd angelus vna specie intellectuali vtens, non necessariò consideret omnia per ipSam cognoscibilia, sed potest quod voluerit ex illis considerare. & propter hoc non oportet vt cognoscens habitum aut speciem, cognoscat determinatè quid per illam speciem aut habitum intellectus consideret. Quapropter probabile mihi videtur, quòd sit in libertate angeli vti vna specie intellectuali secundum beneplacitum suum: potest enim omnia simul distinctè cognoscere (si voluerit) quæ per vnam speciem cognosci possunt, eliciendo videlicet actum illi speciei adæquatum: & potest ipSa vti ad vnum tantùm, aut plura illorum intelligenda, non autem omnia, actum illi speciei inadæquatum & deficientem eliciendo.

In successione intelligentiæ angelicę non autem actus potentiæ.

A D rationem autem in oppoSitum respondetur, quòd licet species intelligibilis naturaliter & æqualiter omnia per ipSam intelligibilia repræsentet habitualiter & imperfecto modo, non tamen actualiter & perfectè. Sed sicut ex intentione voluntatis suæ prouenit quòd hac specie vtatur, & consequenter quòd actualiter in actu perfecto sit in intellectu, ita ex intentione eius prouenit quòd ad considerationem illius aut illius per ipSam cognoscibilis applicetur.

A D confirmationem dicitur, quòd non est eadem ratio de deo & de angelo: quia essentia diuina actualiter & perfecto modo ex propria sua natura omnia à deo intelligibilia repræsentat (de poSSibilis intelligo) & actualis sua repræsentatio ex eius voluntate non dependet: species autem intellectus angelici ex se nõ repræsentat actualiter & perfectè ipSum intelligibile per ipSam, sed tantùm habitualiter & imperfectè quòd autem actualiter repræsenter, ex voluntate dependet.

Quomodo intellectus ea quæ per

C I R C A illam propoSitionem, in intellectu subStantiæ separatæ est quędam intelligentiarum successio, non tamen motus propriè loquendo, cùm non succedat actus potentiæ, sed actus actui: aduertendum quòd dupliciter potest intelligi secundum quòd in antehabitis dupliciter exposuimus intelligere esse successionem existentis in actu, non autem existentis in potentia. Si enim operationem intelligendi referamus ad intelligentem tanquam ad susceptiuum, sic diximus de mente Commentatoris quod est actus existentis in actu, inquantum est vltimum complementum, & non relinquit suum susceptiuum in potentia ad vlteriorem actum, per ipSum vt sic acquirendum, vt fit motus proprię dictus. Secundum hunc sensum, in successione intellectionum non succedit actus potentię, sicut in motu terminus succedit motui constituenti subiectum in actu potentiali tendente ad vlteriorem actum, sicut potentia tẽdit ad actum, & perfectibile ad perfectionem, aut etiam sicut vna pars motus succedit ad alteram sicut actus ad potentiam & perfectus ad imperfectius, sed succedit actibus completus alij actui completo, quia duo actus intelligendi subStantiæ separatæ non sunt partes vnius actus imperfecti, neque vnus est potentia tendens ad alterum successiuè, sed vnusquisque est actus completus constituens intellectum in actu perfecto & vltimo respectu vnius intelligibilis. Si autem referamus intellectionem ad intelligentem tanquam ad principium productiuum, vt sic, dum vna operatio alteri succedit, non succedit actus potentiæ, sed actus actui: quia vnusquisque istorum actuum attribuitur existenti in actu per speciem: sic enim intelligens, vnum actum prius producit per vnam speciem per quam est in actu, & posterius per aliam speciem per quam est in actu, alium actum intelligendi producit: & tunc actus siue existens in actu succedit existenti in actu, non autem existens in actu succedit existenti in potentia.

Quomodo intellectus ea quæ per

P O T E S T tamen aliquo modo in intellectionibus subStantiæ separatæ dici, quòd succedit actus potentiæ inquantum prius non habebat istri actum intelligendi, & postmodum habet. Sed non loquitur sanctus Thomas de ista successione qua prius intelligens habitu, postmodum intelligit actu: sed de successione diuersorum actuum intelligendi.

C I R C A id quod hic dicitur, intellectum simul intelligere ea quæ per diuersas species intelligit, quædam difficultates occurrunt.

Primò, Substantia separata simul videt deum per essentiam dei, seipsam per essen-

Universidad de Deusto
Biblioteca

diuersas species cognoscit, nō simul intelligit.

per essentiam suam, aliquia verò alia per alias species, ergo simul plura per plures species potest intelligere.

Secundò, Substantiæ mouentes orbes semper intelligunt ipsum motum & mobile, vt superius dixit sanct. Thom. cap. 97. & verisimile est quòd etiam aliquid aliud intelligant, sed ista per species superadditas eiusdem rationis intelligunt, ergo &c.

Tertiò, Damnati semper cognoscunt pœnas quibus affliguntur, & etiam aliqua alia, sed hæc per species intelligunt, ergo &c.

Quarto, Angelus (vt dicitur prima quæst. 58. articul. 4. ad primum) intelligendo rei quidditatem, intelligit quicquid rei attribui potest, vel remoueri ab ea: sed ab vnaquaque quidditate omnes aliæ remoueri & negari possunt: ergo intelligendo vnam quidditatem, omnes quidditates intelligit, sed eas intelligit per species innatas, ergo &c. Ad primum responsum est superius libro primo, vbi de scientia dei agebatur. Ad secundum ex doctrina sancti Thomæ secundo, dist. 11. quæst. 2. artic. 3. ad quartum respondetur, & dicitur primò, quòd substantia separata est sibi ratio cognoscendi omnia quæ ad ipsam pertinent: & ideo cum motus corporis cælestis sit de pertinentibus ad substantiam moueritem, eò quòd illi motui à sua creatione sit deputata, necesse est dicere quòd substantia mouens cælum non per species innatas, sed per essentiam suam & motum, & cælum inquantum est suum mobile cognoscat, licet non distinctè & quidditatiuè. Dicitur secundò, quòd non inconuenit substantiam separatam simul per suam essentiam aliqua intelligere, & aliquid aliud per speciem, cùm essentia & species intelligibilis sint rationes intelligendi diuersarum rationum, & vnum sit ratio alterius, vt ostensum est in primo libro: ideo non inconuenit substantiam separatam simul & quæ ad ipsam pertinent, & aliquid aliud intelligere. Sed contra fundamentum huius responsionis videntur esse verba San. Thom. veri. quæst. 9. art. 4. ad. 11. Dicit enim ibi quòd vnus angelus cogitationem alterius ad se loquentis per speciem qua cognoscit ipsum angelum, videt, sed cogitatio talis est de pertinentibus ad angelum audientē, vt dicit sanctus Thomas in secundo sent. loco allegato: ergo falsum est quòd angelus omnia ad ipsum pertinentia per suam essentiam cognoscat. Responderi potest quòd per speciem innatam non intendit San. Thom. in illo loco speciem intelligibilem ab essentia intelligentis distinctam, sed absolutè principium formale cognitionis, quodcunque sit illud. Vult enim ibidem respondere, quòd cogitatio angeli loquentis non cognoscitur ab angelo cui loquitur, per aliquam particularem speciem cogitationis, sed per illudmet principium per quod ipsa essentia loquentis cognoscitur. Veruntamen pro declaratione supradictæ responsionis cùm dicitur essentiam substantiæ separatæ esse rationē intelligendi omnia quæ ad ipsam pertinent, attendendum est quòd dupliciter hoc possumus interpretari. Vno modo, quòd ipsa sola nulla alia concurrente specie sit principium formale intellectionis illorum. Alio modo, quòd ad horum cognitionem concurrant & essentia & illorum species intelligibiles tanquam vnum totale principium intellectionis ipsorum, sed tamen ipsa essentia sit ratio vt ad vtum specierum huiusmodi intellectus conuertatur, inquantum cognitio perfecta essentiæ exigit vt omnia ad ipsam spectantia cognoscantur. Licet autem vterque sensus probabiliter sustentari possit. Primus tamen magis ad intentionem San. Thom. videtur esse. Si enim ideo diceretur substantia separata plura ad ipsam pertinentia simul intelligere posse, quia essentia sua est ratio cognoscendi illa per proprias species: sic omnia ab ipsa naturaliter cognoscibilia simul posset intelligere. Nam vt dicitur veri. q. art. 14. ad sextum, essentia angeli est ei ratio cognoscendi omnia quæ cognoscit ad hunc secundum sensum. Ad tertium per idem fundamentum respondetur, quòd cùm anima separata se per essentiam cognoscat, vt dicitur prima q. 89. artic. 2. sicut aliæ substantiæ separatæ cognoscendo essentiam suam, per ipsam omnia ad se pertinentia cognoscunt, ita de anima separata dicēdum erit: & sic cùm animarum cruciatus sint de pertinentibus ad ipsas, diceretur quòd illos non per species sed per suam essentiam cognoscunt, & sic non prohibentur simul cum ipsis aliquid aliud intelligere. Si autem insterur de animabus damnatorum post resurrectionem, quòd tunc non intelligent se per essentiam, sicut nec modò dum corporibus vniuntur, & sic remanet eadem difficultas quæ prius, responderi potest quòd anima etiam post resurrectionem reassumpto corpore se per essentiam cognoscet. Nam vt dicitur quarto d. 50. q. 2. articul. 2. q. 1. ad secundum, anima post resurrectionem, propter corporis incorruptibilitatem, non ita trahetur ex corpore sicut modo trahitur. Ad quartum dicitur primò, iuxta ea quæ dicuntur prima quæst. 85. articul. quarto & veri. quæstione octaua articulo decimo quarto ad secundum, & quoli. 7. articulo secundo, quòd vtique angelus cognoscendo quidditatem alicuius cognoscit omnia à quibus illa res differt, vt in vna ratione differentiæ contineantur. Dicitur tertiò, quòd hac cognitione omnia huiusmodi per speciem quidditatis à qua remoueri cognoscuntur angelus intelligit: & quia non inconuenit quæ vna specie cognoscuntur, simul intelligi, ideo omnes quidditates hoc modo simul intelligi nullum inconueniens est. Cætera quæ ad hanc materiam pertinent, vide apud Capre. secundo sentent. dist. 3. q. 2.

Et hæc dicta sufficiant pro explanatione secundi libri ad omnipotentis dei honorem, & Beati Thomæ laudem.

EXPLICIVNT COMMENtaria in secundum librum Diui Thomæ de Aquino, contra Gentiles.

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

INCIPIT LIBER TERTIVS DE VERITATE CAtholicæ fidei contra errores Gentilium, æditus à sanctissimo Thoma de Aquino, de ordine fratrum Prædicatorum doctore excellentissimo.

Cap. 1.

PROOEMIVM.

DEVS magnus dominus, & rex magnus super omnes Deos. Quoniam non repellet Dominus plebē suam: quia in manu eius sunt omnes fines terræ: & altitudines montium ipse conspicit. Quoniam ipsius est mare, & ipse fecit illud: & siccam manus eius formauerunt.

Deus est tripliciter perfectus.

Vnum esse primum entium, totius esse perfectionem plenam possidens, quod Deum dicimus, ostensum est superius: quod ex sui perfectionis abundantia omnibus existentibus esse largitur: vt non solùm primum entium, sed & primū principium omnium esse comprobetur. Esse autem alijs tribuit non necessitate naturæ, sed secundum suæ arbitrium voluntatis, vt ex superioribus est manifestū: vnde consequens est vt factorum suorū sit Dominus. nam super ea quæ nostræ voluntati subdūtur, dominamur. hoc autem dominium super res à se productas perfectum habet, vtpote qui ad eas producendas non exterioris agentis adminiculo indiget, nec materiæ fundamento: cùm sit totius esse vniuersalis effector. Eorum autem quæ per voluntatē producuntur agēntis, vnumquodque ab agente in finem aliquem ordinatur. bonum enim & finis est obiectum proprium voluntatis. vnde necesse est, vt quæ ex voluntate procedunt, ad finem aliquem ordinētur. finem autē vltimum vnaquęque res per suam consequitur actionem: quam oportet dirigi ab eo qui principia rebus dedit per quæ agunt. Necesse est igitur vt Deus qui est in se naturaliter perfectus & omnibus entibus ex sua potestate esse largitur, omnium entium rector existat, à nullo vtique directus: nec est aliquid quod ab eius regimine excusetur: sicut nec est aliquid quod ab ipso esse non sortiatur. Est igitur sicut perfectus in essendo & causando, ita etiam & in regendo perfectus. Huius verò regiminis effectus in diuersis apparet diuersimodè secundum differētiam naturarum. Quædam nanque sic à Deo producta sunt, vt intellectum habentia, eius similitudinem gerant, & imaginem repræsentent: vnde & ipsa non solùm sunt directa, sed & seipsa dirigentia secundū proprias actiones in debitum finem: quæ si in sua directione regimini diuino subdantur, ad vltimum finem consequendum, ex diuino regimine admittuntur. repelluntur autem si secus in sua directione processerint. Alia verò intellectu carentia, seipsa in suum finem non dirigunt, sed ab alio diriguntur. quorum quædam incorruptibilia existentia, sicut in esse naturali pati non possunt defectum: ita in proprijs actionibus ab ordine in finem eis præstitutum nequaquam exorbitant, sed indeficienter regimini primi regentis subduntur: sicut sunt corpora cælestia, quorum motus semper vniformiter procedunt. Alia verò corruptibilia existentia naturalis esse pati possunt defectum, qui tamen per alterius perfectum completur. nam vno corrupto aliud generatur: & similiter in actionibus proprijs à naturali ordine deficiunt: qui tamen defectus per aliquod bonū inde prouenientes compensatur. Ex quo apparet quòd nec illa quæ ab ordine primi regiminis exorbitare videntur, potestatem primi regentis euadunt. nam & hæc corruptibilia corpora ficut ab ipso Deo condita sunt, ita potestati eius perfectè subduntur. Hoc igitur diuino repletus spiritu Psalmista considerans, vt nobis diuinum regimen demonstraret. Primò describit nobis primi regentis perfectionem: Naturæ quidem in hoc quod dicit, Deus. Potestatis in hoc quòd dicit, magnus Dominus, quasi nullo indigens ad suæ potestatis effectum producendum. Auctoritatis, in hoc quod dicit, Rex magnus super omnes Deos: quia & si sint multi regentes, eius tamen regimini omnes subduntur.

Secundò autem nobis describit regiminis modum: & quidem quantum ad intellectualia, quæ eius regimē sequentia, ab ipso consequuntur vltimum finem, qui est ipse: & ideo dicit, quia non repellet Dominus plebem suam. Quantum verò ad corruptibilia, quę etiam si exorbitent interdum à propriis actionibus, à potestate tamen primi regentis non excluduntur: vnde dicit, quia in manu eius sunt omnes fines terræ. Quantum verò ad cælestia corpora, quæ omnem altitudinem terrę excedunt, id est corruptibilium corporum, & semper rectum ordinem diuini regiminis seruant: vnde dicit, & altitudines montium ipse conspicit.

Tertiò verò ipsius vniuersalis regiminis rationem assignat: quia necesse est vt ea quæ à Deo sunt condita, ab ipso etiam regantur: & hoc est quod dicit, Quoniam ipsius est mare, &c.

Continuatio ad superiores libros.

Quia ergo in primo lib. de perfectione diuinæ naturæ prosecuti sumus, in secundo autem de perfectione potestatis ipsius secūdum quod est omnium rerum productor & Dominus: restat igitur in hoc totio libro prosequi de perfecta auctoritate siue dignitate ipsius secundum quòd est omnium rerum finis & rector. Erit ergo hoc ordine procedendum, vt primò agatur de ipso secundum quòd est rerum omnium finis.

Ordo procedendi.

Secundò, de regimine vniuersali ipsius secundum quòd vnam creaturam gubernat.

Tertiò, de speciali ipsius regimine prout gubernat creaturas intellectum habentes.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 1.

EXpedito secundo libro in quo Sanct. Thom. de processu creaturarum à Deo determinatit, nunc tertius explanandus est liber, in quo de ordine creaturarum in Deum ficuit in finem determinatur. Circa hoc autem duo facit Sanctus Thomas. Primò ponit proœmium. Secundò exequitur propositum. Proœmium in duas diuiditur partes. Primo enim ostenditur Deum habere regimen creaturarum. Secundo diuiso huius libri concluditur. Quantum ad primum supposito ex præcedentibus Deum esse primum finem, & omnium esse primum principium, duas ponit conclusiones Sanct. Thom. Prima est, Deus habet dominium perfectum super res ab ipso productas. Probaturque ad primam partem sic. Deus tribuit esse aliis per arbitrium suæ voluntatis, ergo habet omnium factorum suorum dominium, probatur consequētia, quia super ea quæ nostræ voluntati subduntur, dominamur. Quo ad secundam verò partē probatur, quia non indiget exterioris agentis adminiculo, nec materiæ fundamento, cùm sit totius vniuersalis effector, id est, productor omniū quæ sunt in re.

Super ea quæ nostræ voluntati subduntur dominamur.

CIRCA istam propositionem, super ea quæ nostræ voluntati subdūtur, dominamur, attendendum quod intelligitur quantum ad illud secundum quod nostræ voluntati subduntur. Contingit enim quòd aliqua subduntur nostræ voluntati quantum ad vnum, non autem quantum ad aliud, puta domus aliqua subest voluntati alicuius quantum ad vsum, non autem quātum ad ipsam substantiam domus, quia in liberate sua est habitare domum, aut non habitare, & concedere vsum alteri, aut non concedere, vnde est dominus domus quantum ad vsum, non autem quantum ad substantiam. Eodē modo si aliquis sit voluntati alicuius subditus quantum ad directionem & gubernationem ipsius, ille est dominus eius quantum ad directionem & gubernationem, non autem quantum ad alia, vtpote non se extendens vniuersaliter ad omnia quæ sunt in re. Vnde hoc dominium est incompletum & imperfectum. Quia autem omnia voluntati diuinæ subduntur vniuersaliter quantum ad omnia quæ sunt in re, & sic illi subduntur, quòd per solā voluntatem absque alterius adminiculo produci possint, ideo Deus plenum & perfectum dominium super omnia creata habet, vt videlicet omnia secūdum ipsius dispositionem in re eueniant. Secunda conclusio est, Deus est omnium creaturarum rector perfectus. Hanc conclusionem primò probat. Secundo manifestat diuersos modos regiminis Dei. Probat autem primam partem hac ratione. Deus ordinat res in finem, & earum actiones dirigit, ergo est earum rector, probatur antecedens quo ad res, quia ea quæ per voluntatē agentis producuntur, vnumquodque ab agente in finem aliquem ordinatur, cū bonum & finis sit proprium obiectum voluntatis. qui verò ad actiones, quia vnumquodque & per suam actionem sine vltimum consequitur, & eam oportet dirigi ab eo qui principia rebus dedit per quæ agunt. Secundum verò partem probat. Deus est perfectus in essendo & causando, ergo est & in regendo perfectus.

AD euidentiam eorum quæ circa hanc conclusionem dicuntur, aduertendum quòd supponit S. Thom. quòd ordinare res in finem dirigendo operationes ad finem, & dando eis principia per quæ operantur, sit ipsas res regere & gubernare. hoc enim tanquam manifestum supponit, & tanquam nomi nis rationem dicens, vt patet 1. q. 103. ar. 1. Vnde & ibidem arti. 4. inquit, quòd duo sunt effectus generales gubernationis diuinæ, scilicet conseruatio rerum in bono, & motio earum ad bonum: & ideo ex eo quòd Deus res à se produ ctas ordinat in finem, concludit immediatè ipsum esse rectorem omniū, supprema maiore, quam veluti manifestam prætermittit. Secundo loco ostendit quàm diuersus sit huius regiminis effectus, & ponit quòd diuersimodè in diuersis ostenditur, quia quædam non solum diriguntur, sed etiam seipsa in finem dirigunt secundum proprias actiones, & ad consecutionem vltimi finis admittuntur si in sua directione diuino regimini subdantur: repelluntur autem si secus egerint: quædam verò ab alio tantùm diriguntur. Sed hæc in duplici genere sunt: nam quædā sicut in esse naturali defectum pati nō possunt, ita in propriis actionibus indeficienter regimini primi regentis subiiciuntur, & à suo ordine nunquam exorbitant, supple, nisi aliquid in eis præter naturam aut supra naturam Deus operetur. huiusmodi sunt corpora cælestia, quorum motus semper vniformiter procedunt, quædam verò sicut in esse naturæ pati possunt defectū, ita & in actibus propriis: qui tamen defectus per aliquod bonum inde prouenies compensatur. talia autem sunt corpora corruptibilia. hæc enim sicut ab ipso Deo condita sunt, ita potestati eius perfectè subduntur, quanuis videantur ab ordine primi regiminis exorbitare.

Quomodo res ab agēte ordinata ad finē ex eius motione finem consequatur.

Hic duo sunt attendēda. Primum est, quòd res ordinata in finem ab alio, ex motione ipsius habet consequi finem quandiu sub ordine illius mouentis perseuerat: sed quando ab intentione & motione primi mouentis digreditur, tunc finem ad quem ab agente mouetur, non consequitur. Quādiu enim sagitta subditur motioni rectè sagittantis, finem ad quem à sagittante dirigitur consequitur. sed si ex aliquo impellēte non subsistet ordini motionis à sagittante, sed aliò deflectatur, finē consequi non poterit: idemq; eueniret si sagitta esset aliquod mouens seipsum, & seipsam moueret non secundum impetū & motionem sagittantis, sed contra talem motionē, aut aliquo motu ab illo deuiante. oportet enim quod ad aliquē finē ab aliquo dirigitur, subdi motioni dirigentis, & illā sequi, si finem talem assequi debeat. non enim in finē superioris agentis aliquid peruenire potest, nisi ex motione talis agentis, cū finem & agentem oporteat proportionari. Nam nunquā puer finem ad quē eum pædagogus dirigit, ex tali directione consequitur, nisi directioni tali subiiciatur. Propterea bene inquit S. Tho. quòd ex quæ se dirigunt in finē, si in sua directione diuino regimini subdantur, ad vltimū finem consequendum ex diuino regimine admittuntur, repelluntur autem si secus egerint. Secundū est, quòd corruptibilia quantùs ab ordine sibi dato à primo regente exorbitent, puta cū arbor statuto tempore non floret, non tamen propter hoc à diuino regimine subtrahuntur, tum quia sic reguntur, vt deficere possint & impediri, tum quia etiam ex tali exorbitantia aliquid à Deo elicitur: & sic etiam dum talia corpora à naturali ordine exorbitāt ipsam exorbitantiam Deus ordinat, loco illius bonum aliquod subsituendo. Sed de his omnibus inferius cū de diuina agetur prouidentia, amplior sermo erit. Postremò vtranque conclusionē simul author. Psal. Deus magnus Dominus, &c. quā diligenter explanat, confirmat.

Quantum ad secundum concludit intentionem huius tertii libri, eiusdem generalem diuisionem, & ait, quòd cùm in antecedentibus determinatum sit de perfectione diuinæ naturæ, ac etiam de perfectione potestatis ipsius, in hoc tertio li. de perfecta authoritate siue dignitate ipsius secundum quòd est omnium rector & finis, agendum est. Circa hoc autem agendum est primò de Deo secundum quòd est rerum omnium finis. Secundò de eius regimine. ca. 64. tertiò spiritualiter de eius regimine circa naturas intellectuales.

Quòd omne agens agit propter finem. Cap. 2.

OStendēdum est igitur primò quòd omne agens in agendo intendit aliquem finem. In his enim quæ manifestè propter finem agunt, hoc dicimus esse finem, in quod tendit impetus agentis. hoc enim adipiscens dicitur adipisci finem: deficiens autem dicitur deficere à fine intento: sicut patet in medico agente ad sanitatem, & homine current ad certum terminum. Nec differt quātum ad hoc vtrum quod tendit in finem, sit cognoscens, vel non: sicut enim signum est finis sagittantis, ita est finis motus sagittæ. omnis autem agentis impetus ad aliquid certum tendit. non enim ex quacunque virtute quæuis actio procedit, sed à calore quidem calefactio, à frigore autem infrigidatio. vnde & actiones secundum diuersitatem actiuorum specie differunt: actio verò quandoque quidem terminatur ad aliquod factum, sicut ædificatio ad domum, & sanatio ad sanitatem: quandoque autem non, sicut intelligere & sentire. Et si quidē actio terminatur ad aliquod factum, impetus agentis per actionem tendit in illud factum: si autem non terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit in ipsam actionem: oportet igitur quòd omne agens in agendo intendat finem: quandoque quidem actionem ipsam, quandoque aliquid per actionem factum.

Idem p. p. 9. 44. art. 4. & prima secundæ q. 1. artic. 2.

2 Adhuc, in omnibus agentibus propter finem, hoc esse vltimum finem dicimus, vltra quod agens nō quęrit aliquid: sicut actio medici est vsque ad sanitatem: ea verò consecuta, non conatur ad aliquid vlterius. sed in actione cuiuslibet agentis est venire ad aliquid vltra q, agens non quærit vltra aliquid. aliàs enim actiones in infinitum tenderent, quod quidem est impossibile, quia cùm infinita non sit pertransire, agens agere non inciperet. nihil enim mouetur ad id, ad quod impossibile est peruenire. omne igitur agens agit propter finem.

3 Amplius, si actiones agentis procedant in infinitum oportet quòd vel ex istis actionibus sequatur aliquod factum, vel non. Si quidem sequatur aliquod factum: esse illius facti sequetur post infinitas actiones: quod autem præexistit infinita, impossibile est esse: cùm non sit infinita pertransire. quod autem impossibile est esse, impossibile est fieri: & quod est impossibile fieri, est impossibile facere. impossibile est igitur quòd agens incipiat facere aliquod factum ad quod præexiguntur actiones infinitæ. Si autem ex illis actionibus non sequitur aliquod factum, oportet ordinem huiusmodi actionum esse vel secundum ordinem virtutum actiuarum: sicut si homo sentit vt imaginetur: imaginatur autē vt intelligat: intelligit autem vt velit. Vel secundum ordinem obiectorum: sicut si considero corpus vt considerem animam: quā considero vt considerem substātiam separatam, quam considero vt considerem Deum. non autem est possibile procedere in infinitū neque in virtutibus actiuis, sicut neque in formis rerum, vt probatur in secundo Meta. † forma enim est agendi principiū. neque in obiectis, sicut neque in entibus, cùm sit vnum ens primum, vt suprà probatum est. non est igitur possibile quòd actiones in infinitum procedant. oportet igitur esse aliquid quo habito conatus agētis quiescat. omne igitur agens agit propter finem.

† 12. eō. 2a.

4 Item, in his quæ agunt propter finem, omnia intermedia inter primum agens & vltimum finem, sunt fines respectu priorum, & principia actiua respectu sequentium. si igitur conatus agentis non est ad aliquid determinatum, sed actiones sicut dictum est procedunt in infinitum: oportet principia actiua in infinitum procedere, quod est impossibile, vt suprà ostensum est. necesse est igitur quòd conatus agentis sit ad aliquid determinatum.

3 Adhuc, omne agens vel agit per naturā, vel per intellectum: de agentibus autē per intellectū nō est dubium quin agant propter finem. agunt enim præconcipientes in intellectu id quod per actionem consequuntur: & ex tali præconceptione agunt. hoc enim est agere per intellectum, sicut autem in intellectu præconcipiente existit tota similitudo effectus ad quā per actiones intelligentis peruenitur, ita in agente naturali præexistit similitudo naturalis effectus, ex qua actio ad hunc effectū determinatur. nam ignis generat ignem, & oliua oliuam. sicut igitur agens per intellectum, tendit in finem determinatum per suam actionē: ita agens per naturam. omne igitur agens agit propter finem.

6 Amplius, peccatum non inuenitur nisi in his quæ sunt propter finem. nec enim imputatur alicui ad peccatum, si deficiat ab eo ad quod non est. medico enim imputatur ad peccatum, si deficiat à sanādo naturām, non autem ædificatori aut grammatico. sed peccatum inuenimus in his quę fiunt secundū artem: sicus cùm grammaticus non rectè loquitur: & in his quæ sunt secudum naturam: sicut patet in partubus monstrosis. ergo tam agens secundum naturam, quàm agens secundum artem, & à proposito, agit propter finem.

2 Item, si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes: quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis vnum eorum operatur quàm aliud: vnde à contingente ad vtrumque, non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid quod determinetur ad vnum. impossibile igitur esset quod ageret. omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum: quod dicitur finis eius.

Dubitatio.

Sunt autem aliquæ actiones quæ non videntur esse propter finem, sicut actiones ludicræ & contemplatoriæ, & actiones quę absque attentione fiunt: sicut confricatio barbæ, & huiusmodi ex quibus aliquis opinari potest quòd sit aliquod agens non propter finem. Sed sciendum quòd actiones contemplatiuæ non sunt propter alium finem, sed ipsæ sunt finis: actiones autem ludicræ interdum sunt finis: sicut cū solùm ludit propter delectationem quæ in ludo est. quandoque autem sunt propter finem: sicut cùm ludimus vt postmodum fortius secundò agamus. actiones autem quę fiunt sine attentione, nō sunt ab intellectu, sed ab aliqua subita imaginatione, vel naturali principio: sicut inordinatio humoris pruritum excitantis, est causa confricationis barbæ quæ fit sine attentione intellectus. & tamen hæc ad aliquos fines tendunt, licet præter ordinem intellectus.

Soluti.

Exclusio error.

Per hoc autem excluditur antiquorum naturalium error, qui ponebant omnia fieri ex necessitate materiæ: causam finalem à rebus penitus subtrahientes.

Super cap. 2.

POsito proœmio, accedit Sanct. Thō. ad primam partem propositi sui, scilicet iuxta diuisionem ab eo positam, scilicet ad determinandum de Deo secundum quòd est rerum omnium finis. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit finem cuiuslibet rei esse bonum. Secundò, omnia ordinari in Deum sicut in finem capit. 17. Circa primum duo facit. Primò ostēdit omnia agere propter aliquid. Secundò, cuiuslibet rei finem esse bonum cap. 16. Circa primum duo facit. Primò ostendit omnia agere propter finem. Secundò, omnia agere propter bonum, cap. sequēti. Circa primum duo facit. Primò probat oppositum. Secundò remouet vnum dubium.

ADVERTENDVM autē quòd cùm finis habeat rationem vltimi, & rationem causæ, in hoc cap. non agitur de fine vt habet rationem causæ, sed vt habet rationem vltimi. Arguit igitur primò sic, ad probandū quòd omnia agunt propter finem. Omnis agentis impetus ad aliquid certum rendit, quandoque quidem ad actionem ipsam, quandoque verò ad aliquid factum per actionem, ergo omne agens in agendo intendit finem, aut actionē, quando actio non terminatur ad aliquod factum aut operatum per ipsum, si aliquid per ipsam efficiatur. Probatur antecedens, tum quia non ex quacunque virtute quæuis actio procedit, vt patet in colore & frigore. tum quia actiones specie differunt secundum diuersitatem actiuorū. Consequentia quoque probatur, quia in manifestè agentibus propter finem, hoc dicimus esse finem in quod tendit impetus, id est, actualis inclinatio & motio agentis, qua dū agens illud adipiscitur, dicitur adipisci finem: & dum ab eo deficit, dicitur deficere à fine intento, siue cognoscat finem siue non cognoscat, vt patet in medico, fabricante, & horsine current.

Intelligere non ordinatur ad aliquod factū per ipsum.

ADVERTE cùm dicitur quandoque terminari actionem ad aliquod factum, vt domificationem ad domum, & sanationē ad sanitatem: quandoque verò non, vt intelligere & sentire, quod intelligitur de facto ad cuius perfectionem ordinatur operatio, non autem de facto quod propter perfectionem operationis efficitur. intelligere enim non habet aliquid factū per ipsam ad cuius perfectionem ordinetur, sed bene habet aliquid factum quod est ad complementum & perfectionem ipsius intellectionis ordinatum, ideo dicitur absolutè intellectionem non habere aliquod factum per ipsam, domificatio autem dicitur habere aliquod per ipsam factum, quia terminatur ad aliquid per ipsam productum, non tantùm ad id quod producatur propter perfectionem operationis, sed tanquam ad id ad quod perficiendā ordinatur operatio. Vnde bene dicitur quod in iis quæ habent aliquod tale factum, ipsum factum est finis: in iis autem quæ non habent aliquod tale factum, ipsa operatio est finis, quia videlicet in illis operatio intenditur propter factū ad cuius perfectionem ordinatur. in istis autem operatum intenditur propter ipsam operationem propter cuius complementum & perfectionem intenditur.

Secundo, In actione cuiuslibet agentis est venire ad aliquid vltra quod agens non quærit aliquid, ergo, &c. Probatur consequentia, quia in omnibus agentibus propter finem, hoc esse vltimum finem dicimus, vltra quod agens non quęrit aliquid, vt sanitas respectu medici. Probatur etiā antecedens, quia aliàs procederent in infinitum actiones, quod est impossibile quia agens non inciperet agere, cùm nihil moueatur ad id quod est impossibile peruenire, infinita autem non contingit pertransire.

Tertiò, & est confirmatio præcedentis. Impossibile est vt actiones in infinitum procedant, ergo oportet esse aliquid quo habito conatus agentis quiescat, ergo, &c. Probatur antecedens: si actiones agentis procedant in infinitum, aut ex illis sequitur aliquod factum, aut enim. non primum, quia impossibile est vt agens incipiat facere aliquod factum ad quod præexiguntur actiones infinitæ. tale enim impossibile est esse, & per consequens impossibile est fieri, & sic illud facere est impossibile. Non etiam secundum quia si accipiatur ordo huiusmodi actionum secundum ordinem virtutum actiuarum, vt est ordo inter sentire, imaginari, intelligere, & velle, inquātum vnum est propter aliud, patet quòd non est possibile procedere in infinitum in virtutibus actiuis, sicut neque in formis rerum, ex secundo Metaphy. tex. 10. cùm forma sit agendi principium. Si etiam accipiatur ordo ipsarum secundum ordinem obiectorum, sicut est ordo in consideratione corporis animæ substantiæ separatæ, & Dei, incipiendo à corpore, vt scilicet consideratio vnius sit vt deueniatur ad alterius considerationem, sic non est processus in infinitum, quia neque in obiectis est processus in infinitū, sicut neque in entibus, cùm sit vnum primum ens, vt suprà probatum est.

CIRCA istam rationem dubium occurrit. Posset enim aliquis dicere quòd licet non sit processus in infinitum in obiectis per se ordinatis, sicut nec in entibus, tamen nihil prohibet esse processum in infinitum in accidentaliter ordinatis. & sic operationes possunt procedere in infinitum, sicut posita æternitate mundi generarentur res in infinitum, & generationes sibi in infinitum succederēt. Et sic vnum agens posset producere vnā actionem propter aliam, & illam propter aliam in infinitum.

RESPONDETVR quòd aliud est loqui de actionibus per quas aliquod factum producitur, & aliud de actionibus ex quibus nullum factum sequitur, cuiusmodi sunt intelligere & sentire. vbi enim sequitur aliquod factum, sicut in generationibus, est quidem processus in infinitum respectu diuersorum generatorum, quia in infinitum singularia generari possunt. sed respectu vnius obiecti producendi non potest esse processus in infinitum in actionibus: quia nunquam compleretur eius productio. Vbi autem ex actionibus non sequitur aliquod factum, non potest esse processus in infinitum ex processu obiectorum formalium in infinitum: quia formalia obiecta non sunt infinita. Sed bene posset esse processus in infinitum absolutè circa materialia obiecta quæ sibi inuicem in infinitum succedunt. si agens in infinitum duraret: sed non potest esse processus in infinitum ordinatus: ita quòd vna operatio sit propter aliam intenta, & illa propter aliam in infinitum: & hoc modo intelligitur quòd hic dicit Sanctus Thomas de processu in infinitum actionum ex quibus nullum factum sequitur. talem enim ordinem non habent considerationes diuersorum singularium vnius naturæ, quia cognitio vnius illorum non potest esse ratio cognitionis alterius in infinitum procedendo, quia non omnia individua sic sunt ordinata, vt vnum quantum est ex se sit nobis notius quàm alterum quo ad intellectum: & similiter est in omnibus aliis huiusmodi operationibus.

Quarto sequeretur principia actiua in infinitum procedere. hoc est falsum, vt est ostensum, scilicet in præcedenti ratione, ergo, &c. Probatur consequentia, quia in iis quæ agunt propter finem, omnia in intermedia inter agens & vltimum finem, sunt fines respectu priorum, & principia actiua respectu sequentium.

CIRCA hanc rationem duplex occurrit dubium. Primum est, quia non videtur distingui à præcedenti ratione. Probatū est enim etiam per illam non esse processum in infinitum in actionibus, quia non proceditur in infinitum in virtutibus in actiuis. Secundum est, quia videtur supponere Sanct. Thom. quod habet probare, scilicet quòd sit aliquis vltimus finis agentis. hoc enim probandum est. Ad primum dicitur, quòd non est eadem hæc ratio cum præcedente, licet ad eam dependentiam habeat, quia in præcedenti ratione probatum est quòd non est propter infinitatem virtutum actiuarum vt actiones in infinitum procedant, quia in illis non proceditur in infinitum: hic autem arguitur quòd si in actionibus proceditur in infinitum, oportet vt ipsæ virtutes in infinitum procedant, quod falsum esse ostensum est. Ad secundum dicitur, quòd non supponit quod habet probare. intendit enim hanc vniuersalem probare, omne agens agit propter finem. hoc autem non supponit, sed supponitur in aliquibus quæ manifestè propter finem agunt, inuenirī vltimum finem. sanans enim, vt sic, habet pro vltimo fine sanitatem, deinde ex eo quod inuenitur in illis quæ manifestè propter finem agunt, vult propositum deducere vniuersaliter. In illis enim manifestum est quòd intermedia sunt fines respectu priorum, & principia actiua respectu posteriorum, sicut medicina ab artifice facta est causa sanitatis. Et ex hoc habetur quòd si procedatur in infinitum in actionibus, ita quòd, conatus agentis non sic ad aliquid determinatum, priora facta erūt productiua posteriorum in infinitum, supposito quòd agens agat vnum propter aliud, & illud propter aliud in infinitum, & sic erunt infinita principia actiua & productiua.

Quintò, tam agens per intellectum quàm per naturā agit propter finem, ergo omne agens. Probatur antecedēs, quia ad agentia quide per intellectum, quia agunt præconcipientia in intellectu id quod per actionem consequuntur, & ex tali præconceptione agunt. hoc est intellectum agere. vbi enim sequitur aliquod factum, sicut in generationibus, est quidem processus in infinitum respectu diuersorum generatorum, quia in infinitum singularia generari possunt. sed respectu vnius obiecti producendi non potest esse processus in infinitum in actionibus: quia nunquam compleretur eius productio. Vbi autem ex actionibus non sequitur aliquod factum, non potest esse processus in infinitum ex processu obiectorum formalium in infinitum: quia formalia obiecta non sunt infinita. Sed bene posset esse processus in infinitum absolutè circa materialia obiecta quæ sibi inuicem in infinitum succedunt. si agens in infinitum duraret: sed non potest esse processus in infinitum ordinatus: ita quòd vna operatio sit propter aliam intenta, & illa propter aliam in infinitum: & hoc modo intelligitur quòd hic dicit Sanctus Thomas de processu in infinitum actionum ex quibus nullum factum sequitur. talem enim ordinem non habent considerationes diuersorum singularium vnius naturæ, quia cognitio vnius illorum non potest esse ratio cognitionis alterius in infinitum procedendo, quia non omnia individua sic sunt ordinata, vt vnum quantum est ex se sit nobis notius quàm alterum quo ad intellectum: & similiter est in omnibus aliis huiusmodi operationibus.

Quarto sequeretur principia actiua in infinitum procedere. hoc est falsum, vt est ostensum, scilicet in præcedenti ratione, ergo, &c. Probatur consequentia, quia in iis quæ agunt propter finem, omnia in intermedia inter agens & vltimum finem, sunt fines respectu priorum, & principia actiua respectu sequentium.

CIRCA hanc rationem duplex occurrit dubium. Primum est, quia non videtur distingui à præcedenti ratione. Probatū est enim etiam per illam non esse processum in infinitum in actionibus, quia non proceditur in infinitum in virtutibus in actiuis. Secundum est, quia videtur supponere Sanct. Thom. quod habet probare, scilicet quòd sit aliquis vltimus finis agentis. hoc enim probandum est. Ad primum dicitur, quòd non est eadem hæc ratio cum præcedente, licet ad eam dependentiam habeat, quia in præcedenti ratione probatum est quòd non est propter infinitatem virtutum actiuarum vt actiones in infinitum procedant, quia in illis non proceditur in infinitum: hic autem arguitur quòd si in actionibus proceditur in infinitum, oportet vt ipsæ virtutes in infinitum procedant, quod falsum esse ostensum est. Ad secundum dicitur, quòd non supponit quod habet probare. intendit enim hanc vniuersalem probare, omne agens agit propter finem. hoc autem non supponit, sed supponitur in aliquibus quæ manifestè propter finem agunt, inuenirī vltimum finem. sanans enim, vt sic, habet pro vltimo fine sanitatem, deinde ex eo quod inuenitur in illis quæ manifestè propter finem agunt, vult propositum deducere vniuersaliter. In illis enim manifestum est quòd intermedia sunt fines respectu priorum, & principia actiua respectu posteriorum, sicut medicina ab artifice facta est causa sanitatis. Et ex hoc habetur quòd si procedatur in infinitum in actionibus, ita quòd, conatus agentis non sic ad aliquid determinatum, priora facta erūt productiua posteriorum in infinitum, supposito quòd agens agat vnum propter aliud, & illud propter aliud in infinitum, & sic erunt infinita principia actiua & productiua.

Quintò, tam agens per intellectum quàm per naturā agit propter finem, ergo omne agens. Probatur antecedēs, quia ad agentia quide per intellectum, quia agunt præconcipientia in intellectu id quod per actionem consequuntur, & ex tali præconceptione agunt. hoc est intellectum agere. vbi enim sequitur aliquod factum, sicut in generationibus, est quidem processus in infinitum respectu diuersorum generatorum, quia in infinitum singularia generari possunt. sed respectu vnius obiecti producendi non potest esse processus in infinitum in actionibus: quia nunquam compleretur eius productio. Vbi autem ex actionibus non sequitur aliquod factum, non potest esse processus in infinitum ex processu obiectorum formalium in infinitum: quia formalia obiecta non sunt infinita. Sed bene posset esse processus in infinitum absolutè circa materialia obiecta quæ sibi inuicem in infinitum succedunt. si agens in infinitum duraret: sed non potest esse processus in infinitum ordinatus: ita quòd vna operatio sit propter aliam intenta, & illa propter aliam in infinitum: & hoc modo intelligitur quòd hic dicit Sanctus Thomas de processu in infinitum actionum ex quibus nullum factum sequitur. talem enim ordinem non habent considerationes diuersorum singularium vnius naturæ, quia cognitio vnius illorum non potest esse ratio cognitionis alterius in infinitum procedendo, quia non omnia individua sic sunt ordinata, vt vnum quantum est ex se sit nobis notius quàm alterum quo ad intellectum: & similiter est in omnibus aliis huiusmodi operationibus.

Quarto sequeretur principia actiua in infinitum procedere. hoc est falsum, vt est ostensum, scilicet in præcedenti ratione, ergo, &c. Probatur consequentia, quia in iis quæ agunt propter finem, omnia in intermedia inter agens & vltimum finem, sunt fines respectu priorum, & principia actiua respectu sequentium.

CIRCA hanc rationem duplex occurrit dubium. Primum est, quia non videtur distingui à præcedenti ratione. Probatū est enim etiam per illam non esse processum in infinitum in actionibus, quia non proceditur in infinitum in virtutibus in actiuis. Secundum est, quia videtur supponere Sanct. Thom. quod habet probare, scilicet quòd sit aliquis vltimus finis agentis. hoc enim probandum est. Ad primum dicitur, quòd non est eadem hæc ratio cum præcedente, licet ad eam dependentiam habeat, quia in præcedenti ratione probatum est quòd non est propter infinitatem virtutum actiuarum vt actiones in infinitum procedant, quia in illis non proceditur in infinitum: hic autem arguitur quòd si in actionibus proceditur in infinitum, oportet vt ipsæ virtutes in infinitum procedant, quod falsum esse ostensum est. Ad secundum dicitur, quòd non supponit quod habet probare. intendit enim hanc vniuersalem probare, omne agens agit propter finem. hoc autem non supponit, sed supponitur in aliquibus quæ manifestè propter finem agunt, inuenirī vltimum finem. sanans enim, vt sic, habet pro vltimo fine sanitatem, deinde ex eo quod inuenitur in illis quæ manifestè propter finem agunt, vult propositum deducere vniuersaliter. In illis enim manifestum est quòd intermedia sunt fines respectu priorum, & principia actiua respectu posteriorum, sicut medicina ab artifice facta est causa sanitatis. Et ex hoc habetur quòd si procedatur in infinitum in actionibus, ita quòd, conatus agentis non sic ad aliquid determinatum, priora facta erūt productiua posteriorum in infinitum, supposito quòd agens agat vnum propter aliud, & illud propter aliud in infinitum, & sic erunt infinita principia actiua & productiua.

Quintò, tam agens per intellectum quàm per naturā agit propter finem, ergo omne agens. Probatur antecedēs, quia ad agentia quide per intellectum, quia agunt præconcipientia in intellectu id quod per actionem consequuntur, & ex tali præconceptione agunt. hoc est intellectum agere. vbi enim sequitur aliquod factum, sicut in generationibus, est quidem processus in infinitum respectu diuersorum generatorum, quia in infinitum singularia generari possunt. sed respectu vnius obiecti producendi non potest esse processus in infinitum in actionibus: quia nunquam compleretur eius productio. Vbi autem ex actionibus non sequitur aliquod factum, non potest esse processus in infinitum ex processu obiectorum formalium in infinitum: quia formalia obiecta non sunt infinita. Sed bene posset esse processus in infinitum absolutè circa materialia obiecta quæ sibi inuicem in infinitum succedunt. si agens in infinitum duraret: sed non potest esse processus in infinitum ordinatus: ita quòd vna operatio sit propter aliam intenta, & illa propter aliam in infinitum: & hoc modo intelligitur quòd hic dicit Sanctus Thomas de processu in infinitum actionum ex quibus nullum factum sequitur. talem enim ordinem non habent considerationes diuersorum singularium vnius naturæ, quia cognitio vnius illorum non potest esse ratio cognitionis alterius in infinitum procedendo, quia non omnia individua sic sunt ordinata, vt vnum quantum est ex se sit nobis notius quàm alterum quo ad intellectum: & similiter est in omnibus aliis huiusmodi operationibus.

similem formæ per quam agit, sicut domificator per conceptionem domus ad quã aliud producendum ordinatur quàm ad domum: & quia vbi est eadem causa, debet idem effectus sequi, propterea cùm etiam in agente naturali sit similitudinem determinatur, sequitur vt etiam agẽs naturale agat propter aliquid vltimum, & sic agat propter finem. vltimum enim quod per suam actionem intendit agens naturale, est similitudo formæ per quam agit: sicut vltimum quod intendit ingens per intellectum, est id cuius per suam præconceptionem assimilatur. impetus enim agentis sequitur inclinationem formæ per quam operatur. Et hoc est huius rationis fundamentum.

Secundo, in agente per artem, & in agente per naturã inuenitur peccatum, sicut cùm grammaticus non loquitur rectè, & cùm monstrosi partus producuntur, ergo, &c. Probatur consequentia, quia peccatum non inuenitur nisi in his quæ sunt propter finem. Non enim imputatur alicui ad peccatum, si deficiat ab eo ad quod non est, sicut non imputatur ædificatori aut grammatico si deficiat à sanando, sed bene medico imputatur.

Peccatũ inuenitur in his quæ sunt propter finẽ tam in naturalibus quã in artificialibus.

AD euidentiam fundamenti huius rationis intelligendum ex doctrina Sancti Thomæ 12. quæst. 21. art. 1. & malo. q. 2. artic. 1. quòd peccatum siue in naturalibus siue in artificialibus secundum Aristot. 2. Physic. consistit in actu qui agitur propter finem, non quidem vt peccatum agentis sit absolutè non consequi finem, cùm contingat aliquando vt agens non consequatur finem, non propter defectum naturæ aut artis, sed aliunde, sic quòd natura non digerat ferrum in stomacho, est, quia est indigestibile: & quòd medicus nõ inducat sanitatem, aliquando accidit quia aut infirmus habet ægritudinem incurabilem, aut aliquod contra sanitatẽ agit: sed contingit agens peccare quando producit operationem non habentem debitum ordinem ad finem. medico enim imputatur si deficiat à sanando, quando propter defectum suæ operationis hoc euenit, quia scilicet non operatur secundum regulam artis. vnde si etiam introduceret sanitatem non operando secundũ regulas artis, nihilominus peccaret propter inordinationem operationis. Propter quod cùm inquit Sanct. Thom. medicum peccare si deficiat à sanando, intelligendum est si defectus sanationis proueniat ex eo quòd à regulis medecinæ diuertit. Fundamentum ergo rationis huius est hoc solum, scilicet quòd peccatum inuenitur tantùm in iis quæ sunt propter finem: non autem hoc, quòd consistat in non assecutione finis absolutè. Siue enim quis assequatur finem operando, siue non, satis est proposito quòd vbicunque inuenitur peccatum, ibi inuenitur ordo ad finem.

Septimò, si agens non tenderet ad aliquem determinatum effectum, impossibile esset vt ageret: quia omnes effectus essent illi indifferentes. quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis vnum eorum operatur quàm aliud, nisi determinetur per aliquid ad vnum.

AD hanc rationẽ dici posset quòd agens multis actionibus agit, & quòd determinetur ad aliquid agendum vna actione: sed quia aliud ad aliud ordinat, & illud ad aliud in infinitum: ideo non tendit ad aliquod vltimum quod sit eius finis. Sed hæc responsio non est ad mentem rationis, tum quia sufficit ad rationem quòd vnaquæque actio habeat aliquem determinatũ effectum ab agente intentũ, talis enim effectus erit finis agentis illa actione, & sic agens inquantum agens vnaquaque actione agit propter finẽ, cùm agat ad aliquid determinatum, non autem in incertum, quod erat intentum: tum quia ostensum est suprà actiones agentis non posse in infinitum procedere secundum ordinem vnius ad alterum. Quomodo autem à causa contingente ad vtrũlibet non sequatur effectus nisi per aliquid determinatur, declaratum est in primo libro. Quantum ad secundum remouet Sanct. Thom. dubium quoddam. Posset enim aliquis opinari quòd sit agens aliquod nõ operans propter finem, quia actiones ludicræ & contemplatoriæ, & quæ absque intentione fiuntur, confricatio barbæ, non videntur propter finem aliquem esse. Respondet Sanctus Thomas & dicit tria. Primò, quòd actiones contemplatiuæ non sunt propter aliquem finem, sed ipsæ sunt finis. Secundò, quòd actiones ludicræ sunt finis quando quis ludit solùm propter delectationem quæ est in ludo, sunt autem propter finem cùm ludimus vt postmodum fortius secundò agamus. Tertiò, quòd actiones absque attentione factæ non sunt ab intellectu, sed aut ab aliqua subita imaginatione, aut à naturali principio: sicut inordinatio humorum pruritum excitans est causa illius confricationis barbæ: & hæ actiones ad aliquos fines tendunt, licet præter ordinem intellectus.

CIRCA primum dictum aduertendum, quòd ex ipso habetur non oportere ad hoc quòd aliquid agat propter finẽ, vt eius operatio ad aliud tanquam ad finem ordinetur, sed sufficit quòd ipsa sit vltimum quod illa actione intenditur. siue enim agens intendat aliquod aliud præter operationem, siue ipsam tantum operationem, dicitur semper agere propter finem, id est, aliquid propter vltimũ intentum.

Quomodo operationes ludicræ sunt finis.

CIRCA secundum dictum dubitatur, quia videtur implicari contradictio. Delectatio enim quæ est in operatione, est aliud ab operatione ludicra, quia ipsa ad appetitum pertinet, operatio autem ad aliam potentiam, si ergo aliquis ludat propter delectationem quæ est in ludo, ipsa operatio ordinatur ad delectationem sicut ad finem, & per consequẽs operatio ipsa non est finis. & sic implicat dicere quòd operatio ludicra est finis quando quis ludit solùm propter delectationem quæ est in ludo. Augetur dubitatio, quia 2.2.q.180.ar. 1. & 7. ad primum, dicitur quòd contemplatio terminatur in effectu. Et hoc eriam contra primum dictum procedit. Respondetur ex doctrina S. Tho. 4. sen. d. 49. q. 3. ar. 4 q. 3. quòd delectatio consequens aliquam operationem, & ipsa operatio, non sunt considerãda tanquam duo bona sed tanquã vnum, quia ex ipsis fit vna operatio perfecta, sicut ex perfectibili & sua perfectione: & ideo loquitur hic San. Tho. de operatione & delectatione tanquam de vno intento ab agente, non autem tanquam sint duo intenta, quorum vnum propter aliud intendatur: contra quem sensum procedit obiectio. Vtrum autem si considerentur tanquam duo intenta, delectatio sit finis, an magis operatio ad quam consequitur, ostendetur inferius capit. vigesimo sexto. Ad confirmationem dicitur pro nunc, quòd loquitur ibidem S. Thomas de operatione vt distinguitur à delectatione: secundũ quem modum potest dici delectationem aliquo modo esse finem, licet non sit simpliciter finis, vt inferius ostendetur. hoc autem loquitur de vtroque tanquam de vno intento, ita quòd delectatio & operatio simul intenta non ordinantur in contemplatione aut in tali operatione ludicra ad alium finem, sed ipsa tũc cum sua delectatione coniuncta est finis & vltimum intentum.

CIRCA tertium dictum attendendum quòd vniuersaliter San. Tho. per illud, quòd huiusmodi quę ex improuiso eueniunt actiones, non sunt quidem per intellectum ad aliquem finem ordinatæ. sed bene à natura aut imaginatione ad aliquid ordinantur, puta confricatio barbæ ad pruritus exclusionem. Ex his excluditur error naturalium antiquorum causãm finalem à rebus abstrahentium, omniaque ex necessitate materiæ fieri ponentium.

Quòd omne agens agit propter bonum. Cap. 3.

EX hoc autem vlterius ostensum est, quòd omne agens agit propter bonum. Inde enim manifestũ est omne agens agere propter finem, quia quodlibet agẽs tendit ad aliquod determinatum. id autem ad quod agẽs determinatè tendit, oportet esse conueniens ei. non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam conuenientiam ad ipsum. quod autem conueniens est alicui, est illi bonum. ergo omne agens agit propter bonum. Idem p. P. q. 105. art. 5. de veri. q. 22. artic. 1.

2 Prætereà, finis est in quo quiescit appetitus agentis vel mouentis, & eius quod mouetur: hoc autem est de ratione boni, vt terminet appetitum: nam bonum est quod omnia appetunt: omnis ergo actio & motus est propter bonum.

3 Adhuc, omnis actio & motus ad esse aliquo modo ordinari videtur: vel vt conseruetur secũdum speciem vel indiuiduum, vel vt de nouo acquiratur: hoc autem ipsum quod est esse, bonum est: & ideo omnia appetũt esse. omnis igitur actio & motus est propter bonum.

4 Amplius, omnis actio & motus est propter aliquam perfectionem. si enim ipsa actio sit finis, manifestum est quòd est perfectio secunda agentis. Si autem actio sit transmutatio exterioris materiæ, manifestum est quòd mouens intendit aliquam perfectionem inducere in re mota: in quam etiam tendit mobile si sit motus naturalis: hoc autem dicimus esse bonum, quod est esse perfectum. omnis igitur actio & motus est propter bonum.

5 Item, omne agens agit secundum quòd est actu: agendo autẽ intendit in sibi simile. igitur tendit in actum aliquem: actus autẽ omnis habet rationem boni: nam malũ non inuenitur nisi in potentia deficiente ab actu. omnis igitur actio est propter bonum.

6 Adhuc, agens per intellectum, agit propter finem, sicut determinans sibi finem: agens autem per naturam licet agat propter finẽ, vt probatum est, non tamen determinat sibi finem: cùm nõ cognoscat rationem finis: sed mouetur in finem determinatum sibi ab alio. agens autem per intellectum, non determinat sibi finem, nisi sub ratione boni. intelligibile enim non mouet nisi sub ratione boni, quod est obiectum voluntatis. ergo & agens per naturam non mouetur, neque agit propter aliquem finem, nisi secundum quod est bonũ: cum agenti per naturam determinetur finis ab aliquo appetitu. omne igitur agens propter bonum agit.

7 Item, eiusdem rationis est fugere malum, & appetere bonum: sicut eiusdẽ rationis est moueri à deorsum & moueri sursum. omnia autem inueniuntur malum fugere. nam agẽtia per intellectum, hac ratione aliquid fugiunt, quia appræhendunt illud vt malum. omnia autem agentia naturalia quantum habent de virtute, tantùm resistunt corruptioni, quæ est malum vniuscuiusque: omnia igitur agunt propter bonum.

8 Adhuc, quod prouenit ex alicuius agentis actione præter intentionẽ ipsius, dicitur à casu vel fortuna accidere. videmus autem in operibus naturæ vel semper vel frequentius quod melius est: sicut in plantis folia sic esse disposita, vt producant fructus: & partes animalium sic disponi, vt animal saluari possit. si ergo hæc eueniunt præter intentionem naturalis agentis, hoc erit accidẽs à casu vel fortuna. Sed hoc est impossibile. nam ea quæ accidunt semper vel frequẽter, non sunt casualia, neque fortuita: sed quæ accidunt in paucioribus. naturaliter. ergo agens intendit ad id quod melius est, & multo manifestius quod agit per intellectum: omne igitur agens intendit bonum in agendo. Item, omne quod mouetur, ducitur ad terminum motus à mouente & agente. oportet igitur mouens & motum ad idem tendere inquantum mouetur. quod autem mouetur, cùm sit in potẽtia, tendit ad actum: & ita ad perfectum

fectum & bonum. per motum enim exit de potentia in actum. ergo & mouens & agens semper in mouendo & agendo intendit bonum. Hinc est quòd Philosophi diffinientes bonum dixerunt, Bonum est quod omnia appetunt. Et Dio. 4. c. de diui. no. dicit, quòd omnia bonum & optimum concupiscunt.

Super cap. 3.

OStenso quòd omne agens agit propter finem, nunc ostendit Sanct. Tho. quòd omne agens agit propter bonum. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum. Secundò infert vnum corollarium cap. sequenti. Quantum ad primum probat quòd omne agens agit propter bonum. Et primò sic. Omne agens tendit ad aliquod determinatum, ergo ad aliquid sibi conueniens. non enim in ipsum tenderet nisi propter aliquã conuenientiam, ergo tendit ad bonum, quia quod est alicui conueniens, est illi bonum. Aduerte quòd omne agens agit ad aliquid determinatum ex inclinatione aut directione consequente formam per quam agit. forma autem non dirigit nisi ad aliquid sibi simile & cõforme, ideo illud determinatum propter quod agens operatur, est simile, conforme, & conueniens agenti inquantum tali forma agit. & super hoc fundatur prima consequentia rationis huius. Secundò, Finis est in quo quiescit appetitus agentis siue mouentis, & eius quod mouetur: ergo omnis motus & actio est propter bonum. Probatur consequentia, quia hoc est de ratione boni, vt terminat appetitum, vt ex eius ratione patet.

SED videtur quòd ista ratio non teneat, quia arguitur ex puris affirmatiuis in secunda figura sic arguendo. Finis est in quo quiescit appetitus, bonum est in quo quiescit appetitus: ergo bonũ & finis sunt idẽ. Si ergo omne agens agit propter finem, sequitur quòd etiam agat propter bonum. Non est inconueniens aliquãdo ex puris affirmatiuis propositionibus in secunda figura arguere.

RESPONDETVR de mente Commen. 2. Physic. com. 23. & 4. Physicorum com. 33. & 42. Item secundo cæl. comm. 23. quòd non est inconueniens vti argumento in secunda figura ex ambabus propositionibus affirmatiuis quando maior propositio conuertitur vniuersaliter: & hoc est manifestum per se, quia tunc syllogismus est virtute in prima figura. Conuertia enim vniuersaliter maiore apparet syllogismum in prima figura esse ideo dictores, imo & Arist. ipse, non curat aliquando argumenta in debita forma explicitè constituere, quando apparet ex propositionum euidentia ipsa forma secundum quam habet constitui. In proposito ergo non curauit Sanct. Thom. de debita forma: quia maior propositio est vniuersaliter conuertibilis. sicut enim omnis finis agentis vt sic est in quo quiescatur appetitus agentis, ita omne in quo appetitus agentis quietatur est finis, huic si subsumatur minor, scilicet bonum est in quo appetitus quietatur, optimè sequitur prima figura, ergo bonum est finis. Tertiò, Omnis actio & motus, ad esse aliquo modo ordinatur, ergo ad bonum. patet consequentia: quia hoc ipsum quod est esse, est bonum, scilicet fundamentaliter, cuius signum est quòd omnia appetunt esse. Quartò, Omnis actio & motus est propter aliquam perfectionem, aut scilicet propter ipsammet actionem quæ est perfectio secunda agentis, aut propter perfectionẽ inductam in re mota, in quam etiam tendit mobile, si sit motus naturalis, ergo est propter bonum. Patet consequentia, quia esse bonum idem est quod esse perfectum.

ADVERTENDVM cùm dicitur quòd in perfectionem ab agente inductam in re mota, tendit etiam mobile si motus sit naturalis, quòd in motu naturali ram agens quàm mobile tẽdit in perfectionem ab agente cattefactam, inquantum vtrumquoque illorum ad illam inclinatur. sed hoc est dicendum, quia agens inclinatur ad introducendã illam in re mota ex actualitate formæ per quam agit, mobile autem vt sic ad illam susciptendam inclinatur ex sua naturali potentialitate: quod non accidit in motu violento, vbi nulla est naturalis potentia in mobili ad illum motum. Quintò, Omne agens tendit in actum aliquem, quia agit inquantum est in actu, ergo tendit in bonum: quia omnis actus habet rationem boni, cùm malum non inueniatur nisi in potentia ab actu deficientem. Sexto, Agens per intellectum non determinat sibi finem nisi sub ratione boni, quia intelligibile nõ mouet nisi sub ratione boni, quod est obiectum voluntatis. ergo & agens per naturam, quia licet agens per intellectum determinat sibi finem, non tamen agens per naturam, cùm non cognoscat rationem finis, licet mouetur in finem sibi ab aliquo intellectu determinatum. Intelligibile non mouet nisi sub ratione boni.

HIC duo sunt attendenda: Primum est quod non ideo dicitur intelligibile non mouere nisi sub ratione boni, quasi ipsum intellectum sub ratione boni moueat (hoc enim falsum esset, cùm ratio boni non sit ratio formalis obiecti intellectus, sed magis ratio veri) sed hoc dicitur in ordine ad appetitum determinantis sibi finem per intellectum. Non enim agens per intellectum sibi determinat finem proper quem agat, nisi quia proponit sibi id proper quod vtile operari, & ex cuius voluione mouetur ad operandum: & sic per quod vtile operari, & ex cuius voluione mouetur ad operandum: & sic oponee vt intelligibile quod sibi tanquam finem determinat, moueat eius appetitum, & antequam ad operationem procedat. intelligibile autem non mouet appetitum nisi sub ratione boni. Secundum est, quòd non determinate sibi finem, commune est & agentibus absque cognitione, & brutis agentibus ex cognitione. Ideo S. Tho. vtrumque illorum nomine agentis per naturã comprehendit. licet enim bruta aliquam cognitionem illius rei quæ est finis habeant, ex qua ad operandum mouentur, illam tamen rem sub ratione finis non cognoscunt, cùm non cognoscant quid sit finis, vt in præcedentibus est ostensum. Septimò, Omnia malum fugiunt tam agentia per naturã quàm agentia per intellectum: quod constat, quia resistunt corruptioni quæ est malum, quantum possunt, ergo, &c. Probatur consequentia, quia eiusdem rationis est fugere malum, & appetere bonum, sicut non moueri deorsum, & moueri sursum. Circa istam propositionem, eiusdem rationis est fugere malum, & appetere bonum: aduertendum quòd non ideo dicuntur eiusdem rationis, quasi sit vnus & idem actus fugere & appetere seu desiderare, sed quia sese cõcomitantur. nullus enim fugit malum, nisi propter appetitum alicuius boni quod per tale malum tollitur: sicut nullus fugit mortem nisi quia vitam appetit: & leue non recedit à loco deorsum naturaliter, nisi quia naturaliter appetit moueri sursum. Octauo, In operibus naturæ videmus vel semper vel frequentius quod melius est, vt in plantis & partubus animalium apparet, & hoc non est à casu, ergo naturale agens intendit quod est melius, & multo manifestius agens per intellectum, ergo, &c. Minor patet, quia quæ sunt semper vel frequenter, non sunt casualia vel fortuita, sed quæ accidunt in paucioribus.

ATTENDE hic ex secundo Physicorum, quòd non solùm quando agens producit quod frequentius euenit agit propter finem, sed etiam quando quod in minori parte euenit producit. non enim est casus aut fortuna nisi in actionibus quæ propter aliquem finem fiunt. licet enim effectum qui in minori parte euenit, non intendat natura saltem primò & per se, non producit tamen illud nisi quando agit ad id quod pro maiori parte euenit: ad quod cùm ex aliquo impedimento peruenire non potest, id quod raro euenit producit. Aduerte etiam quod agens per intellectum non semper aut pro maiori parte producit quod absolutè melius est, sed quod melius est per comparationem ad finem extrinsecum quem intendit: sicut domificator non facit materiem & meliorem domum quæ esse possit, sed quę sit conueniens habitantibus, propter quorum habitationem eam facit. Nonò, Quod mouetur, tendit ad bonum, quia tendit ex potentia ad actum: ergo & agens & mouens. Patet consequentia, quia cùm omne quod mouetur, ducatur ad terminum motus ab agente & mouente, oportet ad idem tendere mouens & quod mouetur, inquantum mouetur. Confirmatur conclusio auctho. dicentium bonum esse quod omnia appetunt, & Dio. 4. ca. de diui. no. dicentis quòd omnia bonum & optimum concupiscunt.

ATTENDENDVM circa hoc capit. & præcedens quòd per hoc quod probat Sanct. Thom. omne agens agere propter bonum & propter finem, non intendit agens agere propter aliud bonũ aut propter aliũ finem à se distinctum, sed absolutè loquitur, siue inquam agẽs agat propter seipsum, siue propter aliud tanquam propter finem.

Quòd malum est præter intentionem in rebus. Cap. 4.

EX hoc autem apparet quòd malum est præter intentionem in rebus, & incidit præter intentionem agentium. Quod enim ex actione consequitur, diuersum ab eo quod erat in intentione, siue intentum ab agente: manifestum est præter intentionem accidere. malum autem diuersum est à bono quod intendit omne agens: est igitur malũ præter intentionem eueniens. Idẽ. in sen. d. 39. q. 2. artic. 2.

2 Item defectus in effectu & actione consequitur aliquem defectũ in principijs actionis: sicut ex aliqua corruptione seminis sequitur partus mõstrosus: & ex curuitate cruris sequitur claudicatio. agens autem agit secundum quòd habet de virtute actiua, non secundũ id quòd defectum virtutis patitur. secũdum autem quòd agit, sic intendit finem. intendit igitur finem correspondentem virtuti. quod igitur sequitur respondens defectui virtutis, erit præter intentionẽ agentis: hoc autem est malum: accidit igitur malum præter intentionem.

3 Adhuc, ad idẽ tendit motus mobilis, & motio mouentis: mobile autem tẽdit per se ad bonum: ad malum autem per accidens, & præter intentionẽ: quod quidem maximè in generatione & corruptione apparet: materiæ enim cũ est sub vna forma, est in potentia ad formam aliam, & priuationẽ formæ iam habitæ: sicut cũ est sub forma aëris, est in potentia ad formã ignis, & priuationem formæ aëris: & ad vtrũque tranſmutatio materiæ terminatur simul: formã quidem ignis, secundũ quòd generatur ignis: ad priuationem autem formæ aëris secundum quòd corrumpitur aër. non autem intentio & appetitus materiæ est ad priuationem, sed ad formam. non enim tendit ad impossibile: est autem impossibile materiam non tantùm sub priuatione esse: esse verò eam sub forma est possibile. igitur quòd terminetur ad priuationem, est præter intentionem. terminatur autem ad eam inquantum peruenit ad formam quam intendit: quã priuatio alterius formæ de necessitate consequitur. transmutatio ergo materiæ in generatione & corruptione per se ordinatur ad formã. priuatio verò consequitur præter intentionẽ: & similiter oportet esse in omnibus motibus: & ideo in quolibet motu est generatio & corruptio secundum quid: sicut cùm aliquid alteratur de albo in nigrum, corrumpitur album, & fit nigrum: bonũ autem est secundũ quòd materia est perfecta per formam: & potentia per actũ proprium: malum autem secundũ quòd est priuata actu debito. omne igitur quod mouetur tendit in suo motu peruenire ad bonum. peruenit autem ad malum præter intentionem. igitur cùm omne agens & mouẽs intendat ad bonum, malum prouenit præter intentionem agentis.

4 Amplius, in agentibus per intellectum & æstimatio nem quamcunque, intentio sequitur apprehensionem. in illud enim tendit intentio, quod appræhenditur vt finis. Si ergo perueniatur ad aliquod quod non habet

Universidad de Deusto
Biblioteca

speciem appræhensam, erit præter intentionem: sicut si aliquis intendat comedere mel, & comedat fel, credens illud esse mel: hoc erit præter intentionem. sed omne agens per intellectum, intendit aliquid secundum quòd accipit illud sub ratione boni, sicut ex superioribus patet. si ergo illud non sit bonum, sed malù: hoc erit præter intentionem. agens igitur per intellectum, non operatur malum, nisi præter intentionem. cùm igitur intendere ad bonum, sit commune agenti per intellectum, & per naturam: malum non consequitur ex intentione alicuius agentis, nisi præter intentionem.

Dionys. Hinc est quod Dionys. dicit quarto cap. de diui. no. quòd malum est præter intentionem & voluntatem.

Super cap. 4.

EX præmissis deducit corollariè Sanctus Thomas quòd malum est præter intentionem in rebus, & incidit præter intentionem agentium. Rationesque huius corollarii de natura mali determinationem facit. Circa hoc autē duo facit. Primò determinat de natura mali. Secundò infert vnum corollarium, cap. 15. Circa primum tria facit. Primò ostendit malum esse præter intentionem, quod immediatè sequitur ex præcedentibus. Secundo agit de natura mali cap. 7. Tertiò de eius causalitate capitulo decimo. Circa primum tria facit. Primò ostendit propositum. Secundò mouet dubitationes capit. sequenti. Tertiò, respondet cap. 6. Quantum ad primum arguit primo sic. Malum est diuersum à bono quod intendit omne agens, ergo præter intentionem euenit: quia quòd ex actione consequitur aliquem defectum ab eo quod erat intentum ab agente, præter intentionem accidit.

Secundò, Agens intendit finem correspondentem virtuti: ergo quod sequitur respondens defectui virtutis est præter intentionem: ergo & malum. Probatur antecedens, quia agens secundum quòd agit, sic intendit finem: agit autem secundum quòd habet de virtute actiua, non autem secundum quòd defectum virtutis patitur. Consequentia verò secunda probatur, quia defectus in effectu & actione consequitur aliquem defectum in principiis actionis, vt patet in partubus monstrosis, & claudicatione.

ADVERTE cùm dicitur defectum in operatione & effectu consequi aliquem defectum in principiis actionis, quòd defectus principii dupliciter potest accipi. Vno modo pro remotione alicuius perfectionis debitæ inesse principio, sicut defectus seminis agentis ad generationem. aliquando est remotio caliditatis debitæ inesse ipsi ad rectam generationem, à quocunque alterante proueniat. Alio modo pro impedimento principii ab extrinseco proueniente, sicut quòd ignis non perfectè lignum aliquod comburat, potest ex interpositione alicuius corporis impedientis, ne actio ignis ad lignum completè perueniat, prouenire. tunc enim aliquis defectus est agentis inquantum sua tota virtute, ex aliquo impediente, vti nō potest. Sed verum est quòd iste defectus reducitur aliquo modo in defectum causæ intrinsecum, inquantum videlicet habet virtutem quæ impediri propter suam imperfectionem potest. In proposito ergo accipitur defectus principii cōmuniter, siue intrinseci sit siue extrinseci, & intelligitur de principiis non solùm actionis, sed etiam materialibus. cùm enim accidit in effectu defectus, peruenit hoc aut ex defectu agentis, aut ex defectu materiæ.

Tertiò, Mobile suo motu tendit ad formam, ad priuationem autem peruenit per accidens & præter intentionem, ergo intendit suo motu peruenire ad bonum. peruenit autem ad malum præter intentionem, ergo cùm omne agens & mouens tendat ad bonum, malum prouenit præter agentis intentionem. antecedens declaratur generatione & corruptione, vbi constat materiam non intendere priuationem, licet sit ad ipsam in potentia, cùm impossibile sit ipsam esse sub priuatione tantùm. declaratur etiam & in aliis motibus. Prima verò consequentia probatur, quia bonū est secundum quòd materia est perfecta per formam, & potentia per actum proprium, malum autem secundum quòd est priuata actu debito. Secunda quòque probatur, quia ad idem tendit motus mobilis & motio mouentis, cùm videlicet idē sit actus mouentis & mobilis, vt dicitur tertio Physicorum.

ADVERTE circa istam propositionem, bonum est secundum quòd materia est perfecta per formam, & potentia per actum proprium, & cautè addidit Sanctus Thomas ly, proprium, quia potentiæ bonum nō est esse sub quocunque actu, sed tantùm sub proprio & sibi debito, sicut non est bonum aquæ esse sub caliditate, sed sub frigiditate quæ est perfectio sibi debita. licet enim omnis forma & actus secundum se sit perfectio quædam, non tamen est bonum aut perfectio vniuscuiusque accipiendo perfectionē pro eo quod naturæ debetur, & secundum quam dicitur natura in suo esse completa.

CIRCA ea quæ dicuntur in hac ratione, multa occurrunt dubia. Primum est, quia appetitus & intentio materiæ nihil est aliud quàm sua potentia receptiua, vt est de mente Sancti Thomæ secundo sententiarum distinctione decimaoctaua, quæstione prima, articulo secundo, & veri. quæstione vigesimasecunda, articulo secundo ad tertium: si ergo materia est in potentia ad priuationem, & ad ipsam per motum simul cum forma peruenit, sequitur quòd materiæ appetitus & intentio sit ad priuationem: ergo repugnantiam includit quod hoc dicitur, scilicet materiam esse in potentia ad priuationem, & tamen dum monetur, non intendere priuationem. Secundum est, quia posset aliquis dicere quòd materia licet quia non potest esse sub priuatione tantùm, non appetat priuationem separatim & seorsum à forma, ipsam tamen simul cum forma appetit & intendit, sicut simul est in potentia ad vtrumque, & simul ad vtrumque tendit. Tertium est circa istam propositionem, materia non potest esse sub priuatione tantùm. Potest enim argui contra ipsam arguimentis Scoti tenentis, secundo sententiarum, duodecima quæstione secunda. materiam posse esse sine omni forma. Primò, Absolutum distinctum, & prius alio absoluto potest esse sine contradictione absque illo. materia est absolutum distinctum, & prius forma quacunque, ergo, &c. Secundò, Deus dat esse materiæ mediante forma, quæ non est de essentia materiæ, ergo Deus sine forma potest dare esse materiæ. Probatur consequentia, quia quicquid Deus absolutum facit in creaturis mediante causa secunda, quę non est de essentia causati, potest facere sine illa. Tertiò, Deus immediatè creat materiam, ergo immediatè potest eam conseruare sine aliqua alia entitate absoluta posteriore. Quartò enim est necessitas absoluta connexionis materiæ ad formam, ergo, &c. Probatur antecedens, quia tunc materia determinaret sibi de necessitate aliquam formam. quod enim determinat sibi aliquod genus, determinat sibi aliquam speciem in genere illo: & quod determinat sibi aliquam speciem, de necessitate determinat sibi esse in aliquo individuo vno illius speciei. Confirmatur, quia materia se habet contingenter ad quamlibet formam, ergo & contingenter se habet ad totum genus formæ. Sequitur ergo ex istis quòd non est absolutè impossibile materiam esse sub priuatione tantùm. Ad primum dubium dicitur quòd potentia materiæ ad priuationem non habet propriè & per se rationem potentiæ receptiuæ in comparatione ad ipsam priuationem, cùm priuatio formaliter sumpta nullum esse ponat in materia, sed per accidens dicitur receptiua priuationis inquantum est receptiua formæ quam potest amittere, & inquantum est receptiua alterius formæ cui necessariò coniungitur priuatio formæ quam habet. & ideo cùm dicitur quòd materia est in potentia ad priuationem formæ habitæ, intelligendū est per accidens & secundariò, ratione scilicet formæ cui coniungitur. Appetitus autem & inclinatio materiæ dicitur potentialitas & habilitas materiæ ad id quod per se respicit, non autem humilitas & potentialitas ad id quod respicit secundariò & per accidens, quia appetitus rei respicit eius perfectionem, non autem negationem perfectionis. Ad secundum dubium dicitur quòd si priuatio æqualiter cum forma respiceretur à potentia, oporteret vtrunque simul intendi & appeti à materia, cùm simul tendat ad ipsa. sed quia non per se materia respicit priuationem, sed tantùm per accidens, inquantum coniungitur formæ, ideo non appetitur per se à materia simul cum forma, sed tantùm per accidens, inquantum appetitur forma cui coniungitur. S. Thom. autem loquitur hic de appetitu & intentione per se, non autem de appetitu per accidens.

Quomodo se habeat potētia materiæ ad priuationem.

AD euidentiam tertii dubii considerandum quòd materiam posse esse absque omni forma, & per consequēs solùm sub priuatione, dupliciter potest intelligi. Primò loquendo de possibili absolutè secundum quòd illud dicitur possibile, quòd contradictionem non implicat: & sic materiam posse absque omni forma, est non implicare contradictionē quòd sit in actu, & nullam habeat formam. & quia à Deo fieri potest quicquid contradictionem non implicat, si illo modo possibile fuerit materiam esse absque forma, poterit Deus facere quòd sit absque forma. Secundò loquendo de possibili per comparationem ad potentiam actiuam naturalem, & sic materiam posse esse absque omni forma, est posse per virtutem aliquā naturalē fieri vt habeat esse absque omni forma. Scotus ergo tenuit per potentiam diuinam materiam posse habere esse sine forma: & quòd ipsam esse sine forma, contradictionē non implicat. S. Tho. autem 1. quæst. sexagesimasexta, artic. primo potentia, quæst. 4. ar. 1. quoli. quæstion. 3. articulo primo, tenet cum Auerro. secundo Physicorum, Comment. 12. & Auicenna secundo Metaphysicæ suæ li. 2. 3. quòd implicat contradictionem materiam actualiter existere absque omni forma, & per cōsequens non est à Deo factibile. Tunc enim esset aliquid actu sine actu, & aliquid ab aliis Thomistis est hæc quæstio disputata, & præsertim à Capreolo in secundo sen. dist. 12. satis pro nunc sit ad argumenta Scoti respondere.

Vtrum materia possit esse sine forma.

Ad primum negatur maior, quando duo absoluta necessaria habent inter se connexionem. non est enim vera vniuersaliter, vt patet in quantitate & qualitate, nam quantitas non potest esse in natura nisi habeat aliquam figuram, & tamen quantitas est aliquid absolutum prius qualitate. materia autem quantum ad actualitatem existentiæ habet cum forma naturalem & necessariam connexionem. Vnde est quidem verum quòd omne quod potest existere sine alio, non autem aliud sine ipso, est eo prius, nō autem econtrario, omne prius potest esse sine posteriori. Dicitur secundò, quòd illa maior propositio si habeat veritatem, tenet tantùm in priori & posteriori quorum vtrumque dicit aliquem actum, non autem in priori, quod nullum dicit actum, sed puram potentiam, cuiusmodi est materia prima. Dicitur tertiò, quòd si habet veritatem, intelligitur de separatione à quocunque posteriori dicitum. non autem coniunctim. Animal enim licet possit absque vnaquaque specie sua diuisim, & per se accepta existere, non potest tamen esse absque omni specie animalis coniunctim, ita quòd sit animal in rerum natura in nulla specie animalis existens, eodem modo licet materia possit esse absque quacunque forma particulatim sumpta, non tamen potest esse absque omni forma coniunctim, ita quòd in rerum natura existat nulli formæ subiecta.

Vnum absolutum quomodo sine alio esse possit.

Ad secundum negatur consequentia, ad probationē dicitur quòd assumptum est verū de causa secunda agente, nō autem de formali. quicquid enim facit Deus mediante causa secunda efficiente, potest se solo operari absque causa secunda, non autem quicquid facit mediante causa formali, potest absque tali causa operari. non enim potest facere parietem album absque albedine. nam esse album est habere albedinem, modo Deus dat esse materiæ mediante forma tanquam causa formali, non autē tanquā causa efficiente, ideo ratio non sequitur. Et per hoc patet responsio ad tertium. licet enim Deus immediatè creet materiam per remotionem causæ mediæ efficientis, nō tamen per remotionem causæ mediæ formalis. Ad quartum negatur antecedens: ad cuius probationem negatur consequentia. Ad probationem verò consequentiæ dupliciter respondeti potest: primò quòd assumptum habet veritatē duabus conditionibus obseruatis. Prima est, quòd tale determinans sibi genus, sit aliquid completum in actu. secundò, quòd genus quod sibi determinat, sibi sit essentiale. sic enim verum est omne quòd determinat sibi genus, determinare sibi aliquam speciem illius generis: quia vt dicitur in prædicamentis quod est in aliquo genere, est in aliqua specie illius generis: non autem verum est vbi altera illarum conditionum deficit, & multo minus verum est vbi deficit vtraque. In proposito autem deficit vtraque conditio, quia & materia non est ens completum in actu, cùm sit pura potentia, neque forma est de essentia materiæ absolutè sumptæ, ideo assumptum illud non habet veritatem in proposito. Ratio autem quare materia quæ est ens incompletum vna existens non determinat sibi aliquam speciem specialissimam de genere substantiæ, neque aliquod indistinctum est, quia ratione suæ potentialitatis est susceptiua diuersarum formarum, & quia forma est id à quo vnumquodque speciem habet, ideo sicut est in potentia ad diuersas formas, ita est in potentia & indifferens ad diuersas species, & ad diuersa individua. Respondeti secundò ad idem assumptum potest loquendo de genere extrinseco ab essentia eius potentiæ quæ sibi illud genus determinat, quòd dupliciter potest intelligi quòd determinat sibi aliquod genus extrinsecum, determinare sibi speciem illius generis: vno modo, quòd determinet sibi in essendo aliquam determinatam speciem illius generis: alio modo, quòd determinet sibi alteram illarum sub disiunctione. Primo modo assumptum est falsum. Secundo modo est verum. Nam potentia visiua quæ determinat sibi colorem pro obiecto operationis, nō determinat sibi albi determinatè & signatè, ita quòd nō possit videre nisi album, nec te similiter nigrum, aut quemcunque alium colorem: non potest tamen videre nisi videat aliquem colorem particularem, aut scilicet hunc aut illum. similiter hoc corpus, puta lignum, determinat non sibi locum, non tamen hunc locum sibi determinat signatè, sic quòd non possit esse sine hoc loco, sed verum est quòd non potest esse secundum naturam nisi sit in hoc aut in illo loco enumerando omnia loca. Pari modo non est necesse vt materia quæ determinat sibi formam in essendo, determinet sibi hanc signatè, puta formam hominis: vt sicut non potest esse sine forma, ita non possit esse sine forma hominis: sed bene oportet vt sibi determinet aliquam formam particularem sub disiunctione. non enim potest esse in actu nisi sub aliqua particulari forma sit, aut hac scilicet aut illa, omnes formas enumerando. Per hoc patet responsio ad confirmationem. consequentia enim falsa est. Nam quod contingenter se habet ad quodlibet contentum sub genere signatè & determinate acceptum, vt est verum materiam contingenter se habere ad omnem formam, non oportet vt contingenter se habeat ad totum genus. vnde secundum ipsum nec Scotum secundo sententiarum, distinctione decimaquinta, ista consequentia neganda est, hoc corpus potest esse sine hoc loco, & sine illo, & sic de aliis designatè, ergo potest esse sine omni loco. Sed bene verum est quòd id quod contingenter se habet ad omne contentum sub genere vagè & indeterminatè ac sub disiunctione acceptum, contingenter se habet ad totum genus: sed nō dicimus ad hunc sensum materiam ad omnem formam contingenter se habere, imo necessariò se habet ad illam, quia non potest esse sine hac aut illa.

Quartò in agentibus per intellectum & æstimationem quæcunque malum est præter intentionem, ergo & in agentibus per naturam, ergo in omnibus agentibus. Probatur antecedens, in huiusmodi agentibus intentio sequitur apprehensionem, cùm tendat in id quod apprehenditur vt finis, ergo si peruertiatur ad aliquid quod non habet speciem apprehensam, erit præter intentionem, sicut accidit in eo qui credens se comedere mel, comedit fel. Sed huiusmodi agens intendit in aliquid secundum quod accipit illud sub ratione boni: ergo si illud ad quod peruenitur, non sit bonum sed malum, erit præter intentionem, probatur quoque prima consequentia, quia tendere ad bonum est commune agenti per intellectum, & per naturam agenti.

Intētio agētis per intellectū & æstimationem tendit in id quod apprehendit vt finis.

ADVERTENDA hic sunt duo. Primum est quòd aliquid apprehendi vt finem dupliciter potest intelligi. Vno modo vt cognoscitur illi conuenire finis rationem. Alio modo vt apprehendatur tanquam per se appetibile, apprehendendo scilicet illud tanquam conueniens absolutè: non autem tanquam ad aliud vtile. Primo modo conuenit tantùm habentibus intellectum, quorum est cognoscere quid sit finis. Secūdo autem modo etiam brutis conuenit. Propter hoc dicit Sanctus Thomas non solùm de agentibus per intellectum, sed etiam de agentibus per æstimationem quamcunque. sicut videlicet sunt bruta quæ naturali æstimatione ad suas mouentur operationes, quòd intentio sequitur apprehensionem, quia tendit in illud quod apprehenditur vt finis. Nam & intentio aliquo modo conuenit brutis, vt declaratum est superius in secundo libro. Secundum est, quòd licet agenti per naturam, & agenti per intellectum, diuersimodè conueniat tēdere in bonum, hoc tamen commune est vtrique quòd intentio sequitur formam per quam agens operatur: & ideo sicut in agente per intellectum intentio sequitur apprehensionem per quam ipsum agit, & omne quod sequitur non conformè apprehensioni eius, est præter intentionem ipsius: ita intentio agentis per naturam sequitur formam per quam agens naturale agit. & omne quod euenit non conforme inclinationi formæ agentis, est præter eius intentionem: & ideo cùm malum ita discordet ab inclinatione formæ naturalis quæ ad bonum inclinat, sicut ab apprehensione agentis per intellectum, sicut est præter intentionem agentis per intellectum: ita est præter agentis naturalis intentionem. Propter hoc optimè Sanct. Thom. ad ostendendum quòd malum est præter intentionem agentis naturalis, si est præter intentionem agentis per intellectum hæc ratione vtitur, quòd tendere ad bonum est commune vtrique agenti. Vltimò confirmatur conclusio autho. Dio. 4. cap. de diui. no.

Rationes contra determinatam veritatem. Cap. 5.

Cōtra præmissa in ca. præced.

SVnt autem quædam quæ huic sententiæ aduersari videntur. Quod enim accidit præter intentionem agentis dicitur esse fortuitum & casuale, & in pauciori bus accidens: malum autē fieri non dicitur fortuitum & casuale, neque vt in paucioribus accidēs, sed semper, vel in pluribus: immaterialibus enim semper generationi corruptio adiungitur. in agentibus etiam per voluntatē in pluribus pec catum accidit: cùm difficile sit secundum virtutem agere: sicut attingere centrum in circulo, vt dicit Aristotel. in 2. Ethico. non igitur videtur malum esse proueniens præter intentionem.

†Cap. 9. †Cap. 4.

2 Item, Aristot. in 3. Ethic. expressè dicit quòd malitia est voluntarium. & probat per hoc quòd aliquis operatur iniusta voluntariè. irrationabile autem est operantē voluntariè iniusta, non velle iniustum esse: & voluntariè stuprantem, non velle incontinētem esse: & per hoc etiam legislatores puniunt malos quasi voluntariè operantes mala. non videtur igitur malum præter voluntatem vel intentionem esse.

3 Præterea, omnis motus naturalis habet finem intentum à natura: corruptio autem est mutatio naturalis, sicut & generatio: finis igitur eius, qui est priuatio habens rationem mali, est intentus à natura, sicut etiā forma & bonum, quæ sunt generationis finis.

Super cap. 5.

QVia contra determinatā veritatem aliquæ rationes sunt quæ difficultatem afferunt, ideo illas Sanct. Thom. vt completa & integra veritas habeatur, primò adducit: secundo soluit cap. seq. quarum ad primum arguit primò sic. Malum in naturalibus est semper, cùm generationi semper sit coniuncta corruptio. in voluntariis etiā peccatum in pluribus accidit, cùm difficile sit operari secundum virtutem 2. Ethicor. ergo malum non prouenit præter intentionem. Probatur consequentia, quia quod est præter intentionem, est fortuitum & casuale, & in paucioribus accidens.

Secundò, tertio Ethic. dicitur quòd malitia est voluntaria, ergo malum non est præter voluntatem vel intentionem.

Tertiò, Corruptio est mutatio naturalis, ergo finis eius, qui est priuatio habens rationem mali, est intentus à natura. Probatur consequentia, quia omnis motus naturalis habet finem intentum.

Solutio rationum præmissarum. Cap. 6.

VT autem positarum rationum solutio manifestior fiat, considerādum est quòd malum cōsiderari potest vel in substantia aliqua, vel in actione ipsius. Malum quidē in substātia aliqua est ex eo quòd deficit ei aliquid quod natum est & debet habere. si enim homo non habet alas, non est ei malum: quia non est natus eas habere. si etiam homo capillos flauos non habet, non est malum: quia & si natus est habere, non tamen est ei debitum vt habeantur: est tamen malum si non habeat manus, quas natus est & debet habere, si sit perfectus: quod tamen non est malum aui. omnis autem priuatio si propriè & strictè accipiatur, est eius quod quis natus est habere & debet habere. in priuatione igitur sic accepta est ratio mali. materia autem cùm sit in potentia ad omnes formas, omnes quidem nata est habere. nulla tamen est ei debita, cū sine quauis vna earum possit esse perfecta in actu. quęlibet tamen earum est debita alicui eorum quæ ex materia constituuntur. nam non potest esse aqua, nisi habeat formam aquę: nec potest esse ignis nisi habeat formam ignis. priuatio igitur huiusmodi formæ comparata ad materiam, non est malum naturæ: sed comparata ad id cuius est forma, est malum eius. sicut priuatio formæ ignis est malum ignis. & quia tam priuationes quàm habitus & formæ non dicuntur esse nisi secundum quod sunt in subiecto: si quidem priuatio sit malum per comparationem ad subiectum in quo est, erit malum simpliciter. sin autem erit malum alicuius, & non simpliciter: hominem igitur priuari manu, est malum simpliciter: materiam autem priuari forma aëris, non est malum simpliciter, sed est malum aëris. priuatio autem ordinis aut commensurationis debitæ in actione, est malum actionis. & quia cuilibet actioni est debitus aliquis ordo, & aliqua commensuratio: necesse est vt talis priuatio in actione simpliciter malum existat. His igitur visis sciendum est quòd non omne quod est præter intentionem, oportet esse fortuitum vel casuale, vt prima ratio proponebat. si enim quod est præter intentionem, sit consequens ad id quod est intentum vel semper, vel sicut frequenter: non eueniet fortuitò vel casualiter: sicut in eo qui intendit dulcedine vini frui, si ex potatione vini sequatur ebrietas: semper vel frequēter non erit fortuitum, nec casuale: esset autem casuale, si sequeretur vt in paucioribus. malum ergo corruptionis naturalis, & si sequatur præter intentionem generantis, consequitur tamen semper. nam semper formæ vnius est adiuncta priuatio alterius: vnde corruptio non euenit casualiter, neque vt in paucioribus: licet priuatio quandoque non sit malum simpliciter, sed alicuius, vt dictum est. Si autem sit talis priuatio, quæ priuat id quod est debitum generato, erit casuale & simpliciter malum: sicut cùm nascuntur partus monstrosi. hoc enim non consequitur de necessitate ad id quod est intentum, sed est ei repugnans: cùm agens intendat perfectionem generati. malum autem actionis accidit in naturalibus agentibus ex defectu virtutis actiuę, vnde si agens habet virtutem defectiuam, hoc malum consequitur præter intentionem: sed non erit casuale: quia

Formalis responsio ad primam rationem.

tale agens vel ſemper vel frequenter patitur hunc virtutis defectum. erit autē caſuale, ſi hic defectus rarò talem concomitatur agentem. In agentibus autem voluntarijs intentio eſt ad bonum aliquod particulare, ſi debet ſequi actio. nam vniuerſalia non mouent, ſed particularia, in quibus eſt actus. ſi igitur illud bonum quod intenditur, habeat coniunctam priuationem boni ſecundum rationem vel ſemper vel frequenter: ſequitur malum morale non caſualiter, ſed vel ſemper vel frequenter: ſicut patet in eo qui vult vti fœmina propter delectationē, cui delectationi adiuncta eſt inordinatio adulterij: vnde malum adulterij non ſequitur caſualiter. eſſet autem caſuale malum, ſi ad id quod intendit ſequeretur aliquod peccatum vt in paucioribus: ſicut cū quis proijciens ad auem, interficit hominem. quòd autem huiuſmodi bona aliquis intendat vt in pluribus quibus priuationes boni ſecundum rationem conſequantur: ex hoc prouenit, quòd plures viuunt ſecundum ſenſum, eò quòd ſenſibilia ſunt nobis manifeſta, & magis efficaciter mouentia in particularibus, in quibus eſt operatio. ad plura autem talium bonorum ſequitur priuatio boni ſecundum rationem. Ex quo patet quòd licet malum præter intentionem ſit, eſt tamen voluntarium, vt ſecunda ratio proponit, licet non per ſe, ſed per accidens. Intentio enim eſt vltimi finis quē quiuis propter ſe vult: voluntas autem eſt etiam eius quod quis vult propter aliud, etiam ſi ſimpliciter non vellet: ſicut qui proijcit merces in mare cauſa ſalutis, non intendit proiectionem mercium, ſed ſalutem; proiectionem autem vult non ſimpliciter, ſed cauſa ſalutis. Similiter propter aliquod bonum ſenſibile conſequendum vult aliquis facere inordinatam actionem, non intendens inordinationem, neque volens eam ſimpliciter, ſed propter hoc: & ideo hoc modo malitia & peccatum dicuntur eſſe voluntaria, ſicut proiectio mercium in mari.

Ad ſecundam.

Ad tertiū.

Eodem autem modo patet ſolutio ad tertiam obiectionem. Nunquam enim inuenitur mutatio corruptionis ſine mutatione generationis: & per conſequens nec finis corruptionis ſine fine generationis. natura ergo nō intendit finem corruptionis ſeorſum à fine generationis, ſed ſimul vtrunque. Non enim eſt de intentione naturæ abſoluta, quòd eſt aër, vt ſit aqua, ſed quòd ſit aër: quo exiſtente non eſt aqua: hoc ergo quod eſt eſſe aërem, intendit natura ſecundum ſe: hoc verò quod eſt non eſſe aquam, non intendit niſi inquantum eſt coniunctum ei quod eſt eſſe aërem. ſic igitur priuationes à natura non ſunt ſecundum ſe intentæ, ſed ſecundum accidens: formæ verò ſecundum ſe. Patet ergo ex præmiſſis quòd illud quod eſt ſimpliciter malum, omnino eſt præter intentionem in operibus naturæ: ſicut partus monſtroſi; quod verò nō eſt ſimpliciter, ſed alicui malum, non eſt intentum à natura ſecundum ſe, ſed ſecundum accidens.

Super cap. 6.

POſitis obiectionibus contra determinationem ſuperius factam, accedit Sanct. Thom. ad earum ſolutionem ſuo ordine. Pro ſolutione autem primæ rationis præmittit quatuor. Primum eſt, quòd ratio malitia aliqua ſubſtantia eſt in priuatione ſtrictè & propriè accepta, quæ (licet eſt eius quod nata eſt habere, & debet habere, non autem in priuatione eius quod non eſt nata habere, aut non debet habere, ſicut homini malum eſt ſi non habeat manus, non autem ſi non habeat alas, aut non habeat capillos flauos. Secundum eſt, quòd priuatio formæ comparatam ad materiam non eſt eius malum, ſed bene eſt malum naturæ, cuius eſt forma, ſicut priuatio formæ ignis eſt malum ignis, non autem materiæ, quia licet materia nata ſit habere omnes formas, nulla tamē tamen earum eſt debita alicui eorum quæ ſunt ex materia compoſita. Tertium eſt, quòd cùm tam priuationes quàm habitus & formæ non dicantur eſſe niſi ſecundum quòd ſunt in ſubiecto, ſi priuatio ſit malum per comparationem ad ſubiectum in quo eſt, erit malum ſimpliciter: ſin autem, erit malum non ſimpliciter, ſed alicuius. Quartum eſt, quòd malum actionis eſt priuatio ordinis aut commenſurationis debitæ in actione quando & ſecundum quòd debet in eſſe: & talis priuatio eſt ſimpliciter malum, quia cuilibet actioni eſt debitus aliquis ordo, & aliqua commenſuratio.

Ad euidentiam primi & ſecundi dicti aduertendum quòd hoc dicitur aliquid debitum alicui quod ad eius integritatem & perfectionem requiritur, ita quòd abſque eo non dicitur ſecundum ſuam ſpeciem perfectum in natura: hoc autem eſſe poteſt tam ad eſſentiam ſubſtantiæ quàm etiam ad complementum & perfectionem aliquam accidentalem pertinens. Homini enim debitum eſt quòd animam rationalem habeat, & quòd habeat manus: ſi debeat dici perfectus homo in natura. & ideo priuatio huius dicitur malum hominis. homo enim carens manibus eſt imperfectus, & ſic malum aliquod in ipſo eſſe dicitur.

Quomodo priuatio nō ſimpliciter eſt.

AD euidentiam tertii dicti conſiderandum eſt, quòd cum forma habeat rationem boni inquantum dat eſſe, vt dicitur 1. q. 5. priuatio illi oppoſita habet rationem mali inquantum aufert aliquod eſſe. Iccirco ad videndum quomodo aliquod ſubiectum eſſe ſub priuatione ſit malum ſimpliciter, aut non ſimpliciter reſpiciendum eſt ad modum quo forma & priuatio ad ipſum eſſe ſe habet. propter hoc Sanct. Thom. vt oſtendat quomodo dicatur malū aliquid ſim pliciter, accipit modum eſſendi priuationis & habitus illi oppoſiti. Quia enim forma cui opponitur priuatio vt ſic, & priuatio non habent eſſe niſi in ſubiecto, ad ſanum ſenſum loquendo de priuatione (dicitur enim habere eſſe in ſubiecto, quia negat à ſubiecto formam & eſſe, non autem quia ipſa proprie habeat eſſe, eſt enim priuatio communiter etiam accepta, carentia formæ in aliquo ſubiecto) ideo ſecūdum quòd ad ſubiectum diuerſimodē ſe habet, ita diuerſimodē ſubiectū eſſe ſub tali priuatione, eſt malum. quando enim priuat à ſubiecto in quo eſt, formam illi ſubiecto debitam, tunc eſt malum ſubiecti: & ideo abſolutè malum eſt ſubiectum eſſe ſub tali priuatione, ſicut abſolutè loquendo abſque alia additione malum eſt hominem non habere manum, quia carere manu eſt malum in comparatione ad hominem. quando autem non priuat à ſubiecto formam illi debitam, tunc non eſt malum ſimpliciter ſubiectum eſſe ſub tali priuatione, cùm nō ſit illa priuatio malum, vt ad illud ſubiectum comparatur. Dicitur enim malum absolutis ſimpliciter quod ad ipſum comparatum eſt malum, non autem quod eſt malum ad alterum comparatum: ſicut & bonum alicuius ſimpliciter dicitur quod eſt bonum in comparatione ad illud, non autem quod eſt bonum in comparatione ad aliud tantūm. Poteſt tamen eſſe malum alicuius, ſicut qūia carere forma ſubſtantiali aeris, non eſt materiæ, cūm non tollat formam materiæ debitam itaxa prædicta: materiam carere forma aeris, non eſt abſolutè malum, ſed eſt malum aeris: quia ex eo quòd materia non habet formam aeris, tollitur aeris natura. Iſtis ſuppoſitis reſpondet Sanct. Tho. ad obiectionem factam. Quantum enim ad materialia dicitur primo, quod non omne quod eſt præter intentionem, eſt caſuale, & in paucioribus. ſi aſit cōparatio ad intentionē naturalis & priuatio aliqua quæ ſunt præter intentionem generantis, ſemper ſequuntur generationem, licet priuatio quandoque non ſit malum ſimpliciter, ſed alicuius, vt dictum eſt. Dicitur ſecundò, quòd non eſt vniuerſaliter verum malum eſſe vt in pluribus. priuatio enim quæ priuat aliquod debitum generato, eſt ſimpliciter malum, & caſualis, vt cùm naſcuntur partus monſtroſi. hoc enim non conſequitur de neceſſitate ad id quod intenditur, ſed ei repugnat. Dicitur tertiò, quòd malum actionis conſequitur defectum virtutis actiuæ, & eſt præter intentionem agentis habentis virtutem defectuam. ſed non eſt caſuale quando agens vel ſemper vel frequenter talem defectum patitur, quia ſequitur de neceſſitate ad agentem ſic deficientem: eſt autem caſuale, quando talis defectus rarò concomitatur agentem. Quantum ad voluntatis dicitur primò, quòd aliquando malum non eſt caſuale, aliquando verò eſt caſuale. Quando enim bonum particulare quod intenditur in actione, habet coniunctam priuationem boni ſecundum rationem vel ſemper vel frequenter, vt delectationi intentæ ex vſu fœminę alterius, coniuncta eſt inordinatio adulterij, malum non ſequitur caſualiter: quando autem ſequitur peccatum vt in paucioribus, malum eſt caſuale, ſicut cūm quis proiiciens ad auem, hominem interficit. Dicitur ſecundò, quòd iccirco huiuſmodi bona vt in pluribus intenduntur, quibus priuationes boni rationis conſequuntur, quia plures ſecundum ſenſum viuunt, eò quòd ſenſibilia particularia in quibus eſt operatio, ſint nobis magis manifeſta, & efficacius moueant: ad plura autem ſenſibilium bonorum ſequitur priuatio boni ſecundum rationem.

Malū in naturalibus eſt in paucioribus.

AD euidentiam eorum quæ hic dicuntur, vt ſciatur quando malum in pluribus aut in paucioribus accidat, primo videndum eſt quomodo hoc in naturalibus ſe habeat. Secundò quomodo in voluntariis.

Quantum ad primum ſciendum ex doctrina Sancti Tho. prima quęſtione 63. articulo nono ad 1. potentia, quæſt. 3. articu. 6. ad 5. 2. ſen. diſt. 1. q. 1. art. 1. ad 3. & diſt. 34. ad 2. quòd in naturalibus malū conſiderari poteſt, aut reſpectu totius naturæ, aut ſpectu alicuius determinatæ ſpeciei in natura. Vtro modo conſideretur malum, eſt in paucioribus: reſpectu quidem totius naturæ patet, quia eſt tantūm in rebus corruptibilibus, quæ ſi conſiderentur in ratione quantitatis coniunctæ, ſunt multo minora corporibus cæleſtibus: omnia enim corpora corruptibilia ſimul ſumpta ſunt multō minoris quantitatis quàm ſint corpora cæleſtia. Reſpectu etiam determinatæ ſpeciei patet, quia actio ſemper ſecundum naturam etenim, niſi impediatur: rarò autem accidit impedimentum. Vnde videmus monſtra pro minori parte euenire in natura. Attendendum tamen quòd licet defectus naturæ & operationum eius in tota vna ſpecie pro minori parte accidat in vno, tamen aliquo ſingulari poteſt contingere defectus actionis pro maiori parte propter defectum virtutis aut inſtrumēti, ſicut apparet in claudicante & in generante monſtroſos filios pro maiori parte: & ad hunc ſenſum intelligitur quod inquit hoc loco S. Thomas, quòd malū conſequitur ſemper aut frequēter in naturalibus quūm agens, ſcilicet ſingulare vel ſemper vel frequenter patitur virtutis defectum.

Quomodo in voluntariis malum fit in pluribus aut paucioribus.

Quantum ad ſecundum dicitur primò, quòd in Angelis malum vt in paucioribus fuit, quia pro maiori parte ſequuta eſt operatio ſecundum conuenientiam naturæ quę eſt in ipſis tantūm vna & intellectualis, ſicut & actio naturalis pro maiori parte ſequitur ſecundū naturam. Dicitur ſecundò, quòd in hominibus conſiderata tota natura ſpeciei quantum ad factibilia, malum eſt in paucioribus, quia ars operatur per modum naturæ, & ſic deficit in paucioribus ſicut & natura.

Quantum verò ad agibilia & moralia malum eſt in pluribus, quia quūm ſenſibilia particularia multiplicentur magis, & ſint pluribus nota, atque magis moueant quàm delectabilia ſecundum rationem, plures ſequuntur delectabilia ſecundum ſenſum, quæ pro maiori parte habent coniunctam priuationem boni rationis, propter quod in ipſis eſt malum hominis inquantum eſt homo, quum ſit homo per rationem, & conſequenter debitum ſit homini inquantum eſt homo, ſecundum rationem operari. & ad hunc ſenſum intelligitur quod inquit Ariſtoteles ſecundo Topicorum, malū vt in pluribus euenire, & quod hoc loco ait Sanctus Thomas, quoniam ratio quare plures intendant bona quibus priuationes boni rationis coniunguntur, eſt quia plures viuunt ſecundum ſenſum. Dicitur tertiò, quòd conſiderato vno individuo & ſingulari, ſi ſit in eo voluntas per habitus virtuum perfecta, malum euenit in paucioribus, quia habitus inclinat per modum naturæ, quæ in paucioribus deficit. Si autem volſtas ſit per habitus vitiorum deformata, malum vt in pluribus euenit, quia per huiuſmodi habitus homo conformatur brutis, quæ pro maiori parte ſequuntur naturæ impetum, vt inquit Boetius in quarto

quarto de conſo. proſa tertia. & ſic quum operationes ab habitu vitii procedentes ſint malum hominis inquantum eſt homo, eò quòd contrarientur rationi, ſequitur quòd talis pro maiori parte malum operetur. Si etiam voluntas nullo ſit habitu perfecta, quum vt ſic ad vtrumlibet ſe habeat, & mala pluribus modis contingant, quàm bona, in pluribus flectitur in malum, quàm id quòd eſt perfectè & totaliter bonum, ſuppoſito præſertim quòd natura ſit per peccatum vitiata. Dicitur quartò de mente ſancti Thomæ de potentia lo co allegato, quòd licet malum tam naturæ quàm moris comparādo effectus ad communem cauſam aliquando pro maiori parte eueniat ſiue natura in vniuerſali, ſiue in aliquo ſingulari agente conſiderata, ſi tamē effectus ad proprias cauſas comparentur, nunquam inuenitur malum niſi in paucioribus. Quamuis enim partus monſtroſus ad virtutem generatiuā comparatus abſo lute malū quoddam naturę ſit, inquantum non ſequitur naturæ ordinem: ad virtutem tamen generatiuam deficientem tali modo comparatus non eſt malum, quum ſit ſecundum inclinationem ſui proprii principii: ſed partus non monſtroſus erit malum illius virtutis ſic deficientis, quia euenit præter eius inclinationem: & cùm illud rarò eueniat, ſequitur quòd effectus proprius illius cauſæ pro minori parte deficiat, & ſic pro minori parte malum eueniat ad propriam cauſam comparatum. Similiter operatio circa delectabile ſecundum ſenſum comparata ad hominem abſolutè, eſt mala: comparata tamen ad appetitum ſenſibilem & naturam ſenſitiuam quæ eſt illius propria cauſa, inuenitur bona, quum ſit ſecundum talis naturæ inclinationem, ſicut & in brutis appetitum ſenſibilem ſequentibus eſt bona. ideo in huiuſmodi operationibus circa ſenſibilia, vt ad naturam ſenſitiuam & appetitum ſenſibilem referuntur, in paucioribus eſt malum, quia pro maiori parte cum ſenſibili appetitu conueniunt, licet vt ad rationem & appetitum rationalem aut ad hominem abſolutè referuntur, pro maiori parte in ipſis ſit malum ſecundum quem ſenſum ſuperius ſumus loquuti. Ex his patet intellectus eorum quæ inquit hoc loco ſanctus Thomas, ſcilicet quòd malum ſemper aut frequenter accidit in operationibus ab agente deficiente prouenientibus, quando talis defectus ſemper aut frequenter virtutem agentis ſequuntur. hoc enim intelligitur comparando ipſam actionem ad virtutem agentis abſolutè, puta motum ad virtutem motiuā: quia tunc ſi defectus pro maiori parte eam cōcomitetur, ſequetur malum actionis pro maiori parte. ſi aſit cōparatio actionis ſierec ad virtutem vt eſt ſub tali defectu quo eſt cauſa propria actionis deficientis, tunc actio talis mala nō erit tanquā carens debito ordine, cū ſibi vt à cauſa ſic deficiente prouenit, non ſic debitum habere perfectionē qua caret, ſicut nec malū eſt homini carere alarum perfectione, quū non ſit debitū ad hominis integritatē habere alas. Attendēdum aūt quòd in tota hac digreſſione loquūtur de malo ſimpliciter, ad ſenſum quem ſanctus Thom. hic explicauit, non autem de malo alicuius alterius tantūm: quia ſi de huiuſmodi malo loquerentur, omnem actionem tam naturalem quàm voluntariam pro maiori parte ſequitur malum. operationem enim bonam moraliter & ſecundum rationem concomitatur priuatio boni delectabilis ſecundum ſenſum quæ priuatio eſt malum appetitus ſenſitiui & generationem formæ introductæ concomitatur priuatio formæ abiectæ, quæ eſt malum naturæ corruptæ. Propter hoc dixit ſanctus Thomas quòd malum, ſic ſcilicet acceptum, aut ſemper aut pro maiori parte euenit in actionibus, & non euenit in paucioribus & à caſu.

Ad ſecundam obiectionem reſpondetur negando conſequentiam, quia malum & eſt voluntarium, & eſt præter intentionem. intentio enim eſt tantūm vltimi finis, quem quis propter ſe vult: voluntas autem eſt etiam eius quod quis vult propter aliud, etiam ſi ſimpliciter illud non veller, oſtenditur hoc ex exemplo proiicientes merces in mare cauſa ſalutis, vbi proiectio mercium eſt voluntaria per accidens: & ſimiliter dicitur malitia voluta non per ſe, ſed per accidens, ſicut aliquis vult propter bonum ſenſibile inordinatam actionem.

ATTENDENDVM circa iſtam reſponſionem quòd S. Tho. differentiam facit inter intentionem alicuius & illius volitionem, quia id intendit voluntas & appetitus in quod propter ſe inclinatur: quia intentio propriè eſt actus appetitus circa finem: finis autem vt ſic eſt propter ſe volitus: ſed volitio eſt non ſolūm eius quòd propter ſe volumus, ſed etiam eius quòd volumus propter aliud, ſicut & ſanitatem volumus & medicinam. Dicere ergo quòd malum ſiue malitia non eſt intenta, ſed eſt præter intentionem, & tamen eſt volita per accidens, eſt dicere quòd non eſt volita propter ſe, ſed tamen eſt volita propter aliud.

Dupliciter dicitur aliquid eſſe per accidēs volitum.

ADVERTENDVM ſecundò, quòd volitum per accidens dupliciter poteſt accipi. Vno modo quòd totaliter ſubterfugit cognitionem volentis, & tamen eſt coniunctum per ſe volito: ſicut volens bibere dulce, ignorans quòd illud ſit venenum, dicitur velle venenum per accidens, & tale dicitur omnino per accidens eſſe volitum. Alio modo, quia cadit quidem ſub cognitione volentis, ſed tamen illud non vult niſi inquantum vult aliquod bonum cui coniungitur: imò ſi poſſet vnum ab alio ſeparare, vellet vnum ſine alio: ſicut ille qui vult proiicere merces in mare cauſa propriæ ſalutis, nō vult mercium proiectionem niſi quia vult ſalutem ſuam, quam conſequi non poteſt abſque mercium perditione. & ſi poſſet ſalutem conſequi abſque damno mercium, non vellet earum perditionem. Malum ergo nunquam eſt volitū propter ſe, ſed aliquando eſt volitum omnino per accidens: ſicut quūm quis vult proicere ſagittam ad locum per quem non ſolent homines tranſire, ſi accidat vt proiiciendo ſagittam hominem interficiat, dicitur voluiſſe hominis interfectionem omnino per accidens, & nullo modo per ſe, neque inquam priuationem ordinis per accidens, & nullo modo per ſe, neque inquam priuationem ordinis ſecundarij neque ſecundarió propter aliud. Aliquando verò non eſt volitum per accidens omnino, quaſi ſcilicet non ſit cognita deformitas & deordinatio actus voliti, ſed eſt volitum per accidens, vt per accidens diſtinguitur contra primò & per ſe, vt idem eſt quòd per aliud: ſicut quum quis vult conſequi delectationem quæ eſt in adulterio, cognoſcens illi coniunctam eſſe priuationē ordinis iuſtitiæ, vult illam deordinationem propter delectationem, inquantum vult delectationem cui neceſſariò illud malum coniungitur, & magis vult illud malum incurrere, quàm tali carere delectatione. Et ad hūc ſenſum inquit Philoſophus malitiam & peccatum quandoque voluntaria eſſe. Nam non ſolūm eſt voluntarium quòd propter ſeipſum volumus, ſed etiam quod voluntus propter aliud, licet ſecundum ſe ſumptūm non eſſet voluntarium: vt dicitur prima ſecundæ, quæſt. 6. art. 6. & propter hoc (vt dicitur in quæſtionibus de malo, quæſt. 1. art. 3. ad 15.) non excuſatur homo in huiuſmodi à peccato, licet malum non ſit propter ſe intentum, quia ad hoc vt ſibi malum imputetur, ſufficit quòd ſit propter aliud volitum, licet non ſit volitum propter ſe. Quòd autem dixi hominis interfectionem ex iactu ſagittæ, eſſe volitum omnino per accidens à non conſiderante illud euenire debere, non contrariatur ei quòd ait ſanctus Thom. ma. quæſt. 1. art. 3. ad 15. quòd ſcilicet dum accidens aliquod coniungitur effectui vt in paucioribus & rarò, non oportet quòd agens intendens effectum per ſe, intendat aliquo modo effectū per accidens. accipit enim ſanctus Thomas ibi effectum intendi per accidens,

Quomodo corruptio ſit vel non ſit de intentione naturæ.

quando ex cognitione intenditur, non autem vt intendi per accidens dicitur quòd coniungitur intento per ſe, etiam ſi non cognoſcatur ſuo intento per ſe coniunctum eſſe.

Ad tertiam obiectionem reſpondetur, quòd priuatio non eſt intenta per ſe & ſeorſum à forma, ſed per accidens, inquantum coniungitur formæ quæ eſt finis generationis: ſicut & corruptio ſemper generationi coniungitur, declaratur exemplo corruptionis aquæ, & generationis aeris.

CIRCA hanc reſponſionem duo ſunt aduertenda. Primum eſt quòd intentio quandoque proprię accipitur, & ſic eſt tantūm de eo quod eſt finis, & eſt per ſe intentum: quandoque verò accipitur pro inclinatione appetitus ad quodcunque. quum ergo hic dicitur quòd natura vtrunque ſcilicet & ſinem generationis & finem corruptionis ſimul intendit, accipitur intentio cōmuniter, non autem propriè. licet enim ſit vnus & idem actus quo aliquid inclinatur ad finem, & ad id quod eſt ad finem vt ſic: ille tamen dicitur intentio reſpectu finis, non autem reſpectu ordinati ad finem: vnde non eſt contradictio in verbis ſancti Thomæ, quum in præcedenti reſponſione dixit malum non eſſe intentum, ſed tantūm volitum. hic autem dicit priuationem quæ eſt malum quoddam, eſſe ſimul intentum cum forma. ibi enim accepit intentionem propriè, hic autem communiter. Vel poſſumus dicere quòd malum non poteſt eſſe intentum proprio actu ad ipſum terminato, ſed bene poteſt intendi actu qui ad bonum terminatur cui malum eſt coniunctum.

ADVERTENDVM ſecundò, quòd tam natura particularis generans & corrumpens quàm vniuerſalis intendunt primò, & per ſe generationem & formam geniti, per accidens autem intendunt corruptionem & priuationem formæ præcedentis. Aer enim agens in aquam & ſimiliter virtus cæleſtis aeris generationem (vt hic dicitur) abſolutè & ſimpliciter intendunt, corruptionem verò aquæ non intendunt niſi quia generationi aeris neceſſario coniungitur. Si enim poſſet natura generare aerem abſque corruptione alterius naturæ, illud faceret. propter hoc inquit S. Thom. quòd natura non intendit finem corruptionis ſeorſum à fine generationis, ſed ſimul intendit vtrunque. Quòd verò aliquando inquit ſanctus Thomas corruptionem eſſe de intentione naturæ vniuerſalis, ſed eſſe contra naturam particulare nec per accidens natura quantum eſt ex ratione ſuæ formæ ſuam corruturam, dum ſibi ſimile generat, talis enim (vt dictum eſt) cum generatione per accidens intendit corruptionem, ſicut & natura vniuerſalis. Ex illis reſpōſionibus deducit ſanctus Thomas manifeſtum eſſe quòd malum ſimpliciter eſt omnino præter intentionem in operibus naturæ: malum verò non ſimpliciter, ſed alicui, eſt à natura intentum ſecundum accidens.

PRO intellectu eorum quæ hic dicta ſunt, aduertendum ex doctrina ſancti Thomæ. 4. diſt. 36. quæſt. 1. art. 1. ad ſecundum, quòd duplex eſt natura intentio: vna prima, alia ſecunda. Prima intentio eſt inclinatio naturæ abſolutè ad ſibi ſimile & conforme ſecundum omnem ſui perfectionem: ſecunda autem eſt ad ſibi ſimile quātum fieri poteſt, ſuppoſito quod prima fruſtretur intentio, ſicut & in artificialibus prima intentio artificis eſt ex ſuppoſita materia facere opus omni ex parte conforme arti, ſecunda autem eſt ſuppoſito quòd non poſſit primum intentum aſſequi: facere ex ipſa materia ſimile arti quantūm poteſt. Corruptio ergo & omnis defectus, ſunt contra primam intentionem naturæ, quia natura prima intentione eſſe & perfectionem intendit: eſt tamen aliquis defectus de ſecunda intentione naturæ. quando enim natura non poteſt effectum ad maiorem perfectionem perducere, inducit ad minorem: ſicut quando non poteſt facere maſculum, facit fœminam, quæ eſt mas occaſionatus, vt dicitur decimoſexto de animalibus. Quod ergo inquit ſanctus Thomas malum ſimpliciter eſſe omnino præter intentionem in operibus naturæ, ſicut partus monſtroſi, intelligendum eſt quòd eſt præter primam naturæ intentionem, non autem quod ſit præter ſecundam intentionē.

Quòd malum non eſt aliqua natura. Caput 7.

Idē p. p. q. 48. art. 1.

EX his autem apparet quòd nulla eſſentia eſt ſecūdum ſe mala. Malum enim (vt dictū eſt) nihil eſt aliud quàm priuatio eius quod quis natus eſt & debet habere. ſic enim apud omnes eſt vſus huius nominis malum. Priuatio autem non eſt aliqua eſſentia, ſed eſt negatio in ſubſtantia. malum igitur non eſt aliqua eſſentia in rebus.

2 Adhuc, vnumquodque ſecundum ſuam eſſentiam habet eſſe; inquantum autem habet eſſe, habet aliquod bonum. nam ſi bonum eſt quod omnia appetunt; oportet ipſum eſſe bonum dicere: quum omnia eſſe appetant. ſecundum hoc igitur vnumquodque bonum eſt, quòd eſſentiam habet; bonum autem & malum opponuntur. nihil igitur eſt malum ſecundum quòd eſſentiam habet. nulla igitur eſſentia mala eſt.

3 Amplius, omnis res vel eſt agens, vel eſt facta. malū autem non poteſt eſſe agēs: quia quicquid agit, agit inquantum eſt actu exiſtens & perfectum; & ſimiliter nō poteſt eſſe factum. nam cuiuſlibet generationis terminus eſt forma & bonum. nulla igitur res ſecundum ſuam eſſentiam eſt mala.

4 Item, nihil tendit ad ſuum contrariū. vnumquodque enim appetit quod eſt ſibi ſimile & conueniens. Omne autem ens agendo intēdit bonum, vt oſtenſum eſt nullum igitur ens inquantum huiuſmodi eſt malū.

5 Adhuc, omnis eſſentia eſt alicui rei naturalis. ſi enim

Universidad de Deusto
Biblioteca

est in genere substantiæ, est ipsa natura rei. si verò sit in genere accidentis, oportet quòd ex principijs alicuius substantiæ causetur: & sic illi substantiæ erit naturalis: licet fortè alteri substantiæ non sit naturalis: sicut caliditas est natnralis igni, licet sit innaturalis aquæ. quod autem est secundum se malum, non potest esse alicui naturale. de ratione enim mali est priuatio eius quod est alicui natum inesse, & debitum ei. malum igitur quum sit eius quod est naturale, priuatio: non potest esse alicui naturale. vnde quicquid naturaliter inest alicui, est ei bonum & malum, si ei desit. nulla igitur essentia est secundum se mala.

6 Amplius, quicquid habet essentiam aliquam, aut ipsamet est forma, aut habet formam aliquam. per formam enim collocatur vnumquodque in genere vel specie. forma autem inquantum huiusmodi habet rationē bonitatis, quum sit principium actionis, & finis quem intendit omne faciens, & actus quo vnumquodque habens formam, perfectum est, quicquid igitur habet essentiam aliquam, inquantum huiusmodi est bonum. malum igitur non habet essentiam aliquam.

7 Item, ens per actum & potentiā diuiditur. actus autem inquantum huiusmodi bonum est: quia secundum quòd aliquid est actu, secundum hoc aliquid est perfectum. potentia etiam bonum aliquid est. tendit enim potentia ad actum: vt in quolibet motu apparet: & etiam est actui proportionata, non ei contraria: & est in eodem genere cum actu: & priuatio non competit ei nisi per accidens. omne igitur quod est, quocunque modo sit, inquantum est ens, bonum est: malum igitur non habet aliquam essentiam. ‡cap.xj.

8 Amplius, probatum est in secundo huius † quòd omne esse quocunque modo sit, est à deo: deum autem esse perfectum bonitatem, in primo huius † ostendimus. quum igitur boni effectus malum esse non possit, impossibile est aliquod ens, inquantum est ens, esse malum. Hinc est quòd Geneseos primo dicitur: Vidit deus cuncta quæ fecerat: & erant valde bona. Et Ecclesiastes tertio: Cuncta fecit bona in tempore suo. Et prima ad Timothæum quarto: Omnis creatura dei bona. Et Dionysius cap. quarto de diuinis nominibus dicit quòd malum non est existens, scilicet per se, nec aliquid in existentibus quasi accidens, sicut albedo vel nigredo. Per hoc autem excluditur error Manichæorum ponentium aliquas res secundum suas naturas malas esse. †cap.42. Auth. sic. scripturæ. Excl. err.

Super cap. 7.

POstquam ostendit sanct. Tho. malum esse in rebus præter intentionem: vult nunc ostendere quoniam nulla essentia est secundum se mala, accipiendo formaliter malum scilicet pro ipsa priuatione perfectionis debitæ inesse. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum. Secundò mouet quædam dubia, & soluit in duobus capitulis sequentibus. Arguit ergo primò sic: Malum est priuatio, ergo non est essentia aliqua in rebus. antecedens patet ex vsu nominis. consequentia verò probatur, quia priuatio non est aliqua essentia, sed negatio in substantia, id est in subiecto. Secundò. Vnumquodque secundum hoc bonum est, quòd essentiam habet. ergo cùm bonum & malum opponantur, nihil est malum secundum quòd habet essentiam, ergo &c. probatur antecedens, quia vnumquodque secundum suam essentiam habet esse. inquantum autē habet esse, habet aliquod bonum, cùm omnia appetant esse. Vnūquodque secundum suam essentiam habet esse.

ADVERTE circa istam propositionem, Vnumquodque secundum suam essentiam habet esse, quòd hoc dupliciter potest intelligi. Vno modo quòd ipsa rei essentia sit eius esse, & sic falsa est propositio, nec sic eam intelligit S. Tho. in solo enim deo verum est quòd eius essentia sit ipsius esse, vt in superioribus est ostensum. Alio modo quòd ex ipsa rei essentia proueniat esse rei: & sic vera est propositio, & hic intēta. essentia enim simplex creata est eadem formalis sui esse, & eius susceptiuum: essentia verò composita ex materia & forma, est proprium susceptiuum esse, & ita quòd constituta essentia statim resultat esse suppositi, & sic dicitur res secundum essentiam habere esse: est etiam essentia rei compositæ causa formalis esse ratione suæ formæ quæ dat esse formaliter. Tertiò. Malum nec est agens, neque factum, cùm omne quòd agit, agat inquantum est in actu & perfectum, & cuiuslibet generationis terminus sit forma & bonum: ergo malum non est res aliqua. patet consequentia, quia omnis res aut est agens, aut est facta. Quartò. Omne agens agendo intendit bonum. igitur nullum ens inquantum huiusmodi est malum. probatur antecedens, quia nihil tendit ad suum contrarium, sed ad simile & conueniens.

ADVERTE quòd licet hæc ratio directè concludat nullum ens factum esse malum, ex hoc tamen relinquitur vniuersaliter malum nullum ens esse. si enim non est aliquod ens factum, multo minus erit ens aliorum factiuum. Quintò. Quod est secundum se malum, non potest esse alicui naturale: ergo nulla essentia est secundum se mala. probatur antecedens, quia malum est priuatio eius quòd est naturale, vt patet ex ratione mali. substantia enim alicuius est ipsa natura rei, accidens verò ex principijs alicuius substantę causatur. Vnde quicquid naturaliter inest alicui, est ei bonum & malum, si ei desit. nulla igitur essentia est secundum se mala. Vnusquodque secundum hoc bonum est, quòd essentiam habet. Omne ens per se vel per accidens, dēs ex principijs alicuius substantiæ causari oportet.

CIRCA hanc propositionem, omne quod est de genere accidentis, oportet quòd ex principijs alicuius substantiæ causetur, & sic illi naturale: dubitatur. Primò, quia sic omne accidens erit proprium, & nullum erit contrune. accidens enim omne est illi naturæ proprium, cui est naturale, & ex cuius principijs causatur. Secundò, quia gratia & charitas sunt accidentia animæ, & tamē ex principijs nullius subiecti causantur, & nulli subiecto sunt naturalia.

AD euidentiam huius considerandum quòd cùm omne accidens habeat per substantiam diffiniri propter naturalem dependentiam accidentis ad subiectum, vt dicitur quol. 9. ar. 5. ad 1. & vt dicitur in tractatu de ente & essentia, differentiæ in accidentibus sumantur ex diuersitate principiorum ex quibus causantur, necesse est dicere omne accidens ex principiis alicuius substantiæ causari, licet multotiens illa principia sint nobis incognita: non oportet tamen vt omnia causentur à principijs propriis alicuius naturæ specificæ, sed sufficit quòd causentur aut ex principijs generis aut speciei, aut etiam individui, vt habetur ex eodem tractatu de esse & essentia. sunt enim quædam accidentia propria generis, quædam speciei, quædam verò individui. Sed tamen aduertendum ex eodem tractatu & ex secundo sen. d. 26. art. 2. ad secundū quòd quædam accidentia causantur ex principijs subiecti quantum ad actum completum, sicut calor ab igne: quædam verò causantur quātum ad aptitudinem tantùm, sicut diaphaneitas causatur ex principijs aeris, completur tamen aliquo illuminante extrinsecè, nam diaphanum in actu includit lucem, quæ nō conuenit aeri ab intrinseco nisi quantum ad aptitudinem & habilitatem ad complementum actus. Quod ergo hic dicitur omne accidens causari ex principijs alicuius substantiæ, & illi esse naturale, intelligitur aut quantum ad actū completum, aut quantum ad aptitudinem. Ad primum ergo in oppositū respondetur, quòd vtique omne accidens est proprium respectu alicuius subiecti aut generici, aut specifici aut singularis quantum ad hoc quòd est causari ex principijs subiecti modo declarato, & comparari ad ipsum sicut proprius actus ad propriam potentiam comparatur, & quantum etiam ad hoc quòd est sustentari per subiectum. licet enim sint quædam accidentia, vt dicitur primo sententiarum dist. 17. quæst. 1. a. 2 ad secundum quæ principijs subiecti repugnant, & per violentiam introduceuntur, sicut est de calore in aquam introducto, oportet tamen illa aut quantum ad actum completum aut quantum ad aptitudinem & habilitatem determinare sibi aliquod subiectum secundū genus aut speciem aut individuum sine quo esse quantum ad alterum illorum non possunt. licet enim calor in aliquo esse secundum actum possit per violentiam, non tamen secundum aptitudinem & habilitatem est in illo. Quemodo diuiditur accidens in proprium & commune.

AD hunc sensum loquendo, nullum accidens est commune. Quod autem diuiditur accidens in proprium & commune, accipitur hæc diuisio per comparationem ad speciem specialissimam. aliquod enim vni speciei specialissimæ conuenit, vt risibilitas hominis: aliquod verò conuenit pluribus speciebus sicut albedo niui, lacti, cygno, & aliis. Ad secundum dicitur ex secundo sententiarū, loco prælegato, quòd licet gratia & charitas nō causentur ex principijs subiecti quātum ad actum completum, recipibilitas tamen horū semper subiectum consequitur, & ex principijs subiecti causātur. & sic potest dici naturalis, vt patet in hoc quod est esse disciplinæ susceptibile. Posset etiam dici quod loquitur sanctus Thomas de accidentibus quę per agens naturale causari possunt: gratia autem & charitas non sunt talia accidentia. Sextò, omnis essentia aut est forma, aut habens formam, quum vnumquodque tollocetur in genere aut specie per formam, ergo est bona. forma enim inquantum huiusmodi, habet rationem bonitatis, tum quia est principium actionis, & finis ab agente intentus, tum quia est actus quo vnumquodque est perfectum. ergo &c. Septimò, actus inquantum huiusmodi bonum est, quum vnumquodque secundum quòd est actu, sit perfectum. potentia etiam bonum aliquid est, quū ad actum tendat, & sit actui proportionata, non autem contraria, & sit in eodem genere cum ipso, priuatio autem non competat ei nisi per accidens, scilicet inquantum coniungitur formæ: ergo omne ens inquantum ens est bonū. patet consequentia, quia ens per actum & potentiam diuiditur. Octauò, malum non potest esse effectus dei, ergo &c. probatur consequentia, quia omne esse quocunque modo sit, est à deo, vt in secundo huius est ostensum. antecedens quoque probatur, quia malum non potest esse effectus boni, scilicet per se: deus autem est ipsa essentia bonitatis. Confirmatur conclusio authoritate Genes. primo & Ecclesiast. tertio: & 1. Tim. 4. & Dion. 4. cap. de diuinis nom. Excluditur quoque Manichæorum error, ponentium aliquas res secundum suas naturas malas esse.

Rationes contra præmissam conclusionem. Caput 8.

VIdetur autem quibusdam rationibus prædictæ sententiæ posse obuiari. Ex propria enim differentia specifica vnumquodque speciem sortitur. malum autem est differentia specifica in aliquibus generibus, scilicet in habitibus & actibus moralibus. sicut enim virtus secūdum suam speciem est bonus habitus, ita cōtrarium vitium est malus habitus secundam suam speciem: & similiter de actibus virtutum & vitiorum: malum igitur est dās speciem aliquibus rebus: est igitur aliqua essentia, & aliquibus rebus naturalis.

2 Præterea, vtrunque contrariorum est natura quædam. si enim nihil poneret, alterum contrariorum esset priuatio vel negatio pura: sed bonum & malum dicuntur esse contraria. malum igitur est natura aliqua.

3 Item, bonum & malum dicuntur esse genera contrariorum ab Aristotele in prædicamentis: cuiuslibet autem generis est essentia & natura aliqua: nam non entis non sunt species neque differentiæ. & ita quod non est

est, non potest esse genus: malum est igitur aliqua essentia natura.

4 Adhuc, omne quod agit, est res aliqua: malum autem agit inquantum malum (repugnat enim bono, & corrumpit ipsum) malum igitur inquantum malum, est res aliqua.

5 Amplius, in quibuscunque inuenitur magis & minus, oportet quòd sint res aliquæ habentes ordinem. negationes enim & priuationes non suscipiunt magis & minus. inuenitur autem inter mala vnum altero peius. oportet igitur (vt videtur) quòd malum sit res aliqua.

6 Præterea, res & ens cōuertuntur: est autem malum in mundo, ergo est res aliqua & natura.

Super cap. 8.

CONtra posita conclusionem quædam instantiæ fiunt, quas primò recitat sanctus Thomas. Secundo soluit, ca. sequenti. Quantum ad primum arguunt quidam, primò sic: Malum est differentia specifica habitus & actus moralis, quum vitium sit malus habitus secundum suam speciem, ergo dat speciem aliquibus rebus. ergo est aliqua essentia. Secundo bonum & malum sunt contraria. ergo &c. Probatur consequentia, quia vtrunque contrariorum est natura quædam. Tertiò, bonum & malum dicuntur esse genera contrariorum ab Aristotele, ergo &c. probatur consequentia, quia cuiuslibet generis est essentia & natura aliqua.

Quartò, malum agit. Corrumpit enim bonum, ergo &c. patet consequentia, quia omne quod agit, est res aliqua. Quintò inuenitur inter mala cum altero peius, ergo &c. probatur consequentia, quia in quibus inuenitur magis & minus, oportet quòd sint res aliquæ habentes ordinem. Sextò, malum est in mundo, ergo &c. probatur consequentia, quia res & ens conuertuntur.

Responsio ad prædictas obiectiones. Caput. 9.

Ad primā rationem cap. præc.

HAs autem rationes non difficile est soluere. Malum enim & bonum in moralibus specificæ differentiæ ponuntur, vt prima ratio proponebat: quia moralia à voluntate dependent. secundum hoc enim aliquid ad genus moris pertinet, quod est voluntarium. voluntatis autem obiectum est finis & bonum: vnde à fine speciem moralia sortiuntur: sicut & naturales actiones à forma principij actiui: vt calefactio à calore. quia igitur bonum & malum dicuntur secundum ordinem ad finem, vel priuationem ordinis: oportet quòd in moralibus primæ differentiæ sint bonum & malum. vnius autem generis oportet esse vnam mensuram primam. moralium autē mensura est ratio. oportet igitur quòd à fine rationis dicantur aliqua in moralibus bona vel mala, quòd igitur in moralibus sortiuntur speciē à fine qui est secundum rationē, dicitur secundum speciem suam bonum. quòd verò sortitur speciem à fine contrario fini rationis, dicitur secūdum speciem suam malum. finis autem ille etsi tollat finem rationis, est tamen aliquod bonum, sicut delectabile secundum sensum, vel aliquid huiusmodi, vnde & in aliquibus animalibus sunt bona, & homini etiam, cùm sunt secundum rationem moderata: & contingit quod est malum vni, esse bonum alteri: & ideo nec malum secundum quòd est differentia specifica in genere moralium, importat aliquid quod sit secūdum essentiam suam malum: sed aliquid quod secundum se est bonum: malum autem homini, inquantum priuat ordinem rationis quod hominis bonum. Ex quo etiam patet quod malum & bonum sunt contraria secūdum quòd in genere moralium accipiuntur: non autem simpliciter accepta, sicut secunda ratio proponebat: sed malum priuatio est boni inquantum est malum. Eodem etiam modo potest accipi dictum quòd malum & bonum prout sunt in moralibus, sunt genera contrariorū: ex quo tertia ratio procedebat. Omnium enim contrariorum moralium vel vtrunque est malum, sicut prodigalitas & illiberalitas: vel vnum bonum, & alterum malū: sicut liberalitas & illiberalitas: est igitur malum morale & genus & differentia: non secundum quòd est priuatio boni rationis, ex quo dicitur malum: sed ex natura actionis vel habitus ordinati ad aliquē finem qui repugnat debito fini rationis: sicut homo cæcus est hominis indiuiduum, non inquantum est cæcus, sed inquantum est hic homo: & irrationale est differētia animalis, nō propter priuationem rationis, sed ratione talis naturæ ad quam sequitur remotio rationis. Potest etiā dici, quòd Aristoteles dicit malum & bonum esse genera non secundum propriam opinionem, cùm inter prima decem genera (in quorum quolibet inuenitur aliqua contrarietas) ea non connumeret: sed secundum opinionem Pythagoræ qui posuit bonum & malum esse prima genera & prima principia: & in vtroque eorum posuit esse decem prima contraria. Sub bono quidem finitum, par, vnum, dextrum, masculinum, quiescens, rectum, lucem, quadratum, & vltimò bonum. Sub malo autem infinitum, impar, plurale, sinistrum, fœmininum, motū, curuum, tenebræ, altera parte longius, & vltimò malū. Sic autem & in pluribus librorum logicalium locis vtitur exemplis secundum sententiam aliorum philosophorum quasi probabilibus secundum illud tempus. †primo Met. lec. 8.

Habet tamen & hoc dictum aliquam veritatem: nā impossibile est quod probabiliter dicitur secundum totum esse falsum. omnium enim contrariorum vnū est perfectum, & alterum diminutum, quasi priuationem quandam habēs admixtam, sicut album & calidū sunt perfecta: frigidum verò & nigrū sunt imperfecta, quasi cum priuatione significata. quia ergo omnis diminutio & priuatio ad rationem mali pertinet, omnis autē perfectio & complementum, ad rationem boni: semper in contrarijs alterum sub ratione boni videtur cōprehendi, alterum ad rationem mali accedere: & secundū hoc bonum & malum genera contrariorum omnium esse videtur. Per hoc etiam patet qualiter malum repugnat bono, ex quo quarta ratio procedebat. secundum enim quòd formæ & fini quæ habent rationem boni, & sunt agēdi vera principia, est adiuncta priuatio contrarię formæ, & finis contrarij: actio quæ sequitur ex tali forma & tali fine, attribuitur priuationi & malo per accidens quidem: nam priuatio secundum quòd huiusmodi non est alicuius actionis principium. Propter quod bene 4. cap. de diuinis nominibus dicit Dionysius. quòd malum non pugnat contra bonum nisi virtute boni: secundum se verò est impotens & infirmum, quasi nullius actionis principium. malum verò corrumpere dicitur bonum non solùm agendo virtute boni, sicut expositū est: sed formaliter secundū se: sicut dicitur cæcitas corrumpere visum: quia est ipsa visus corruptio: per quem modum dicitur albedo parietem colorare, quia ipsa est parietis color. Ad 4.

Dicitur autem aliquid altero magis & minus malum per recessum à bono. sic enim quæ priuationem important, intendūtur & remittuntur, sicut inæquale & dissimile. dicitur enim inæqualius quod est ab æqualitate magis distans: & similiter dissimilius magis à similitudine recedens. vnde & magis malum dicitur quòd est magis priuatum bono, quasi magis à bono distans. priuationes enim nō intenduntur quasi aliquā essentiam habentes, sicut æqualitates & formæ, vt quinta ratio procedebat: sed per augmentum causæ priuantis: sicut aër tantò tenebrosior est, quantò plura fuerint interposita obstacula lucis. sic enim longius à lucis participatione distat. Dicitur etiam malum esse in mundo nō quasi essentiā aliquam habeat, vel res quędā existat, vt sexta ratio procedebat: sed ea ratione quia dicitur quòd res aliqua mala est ipso malo: sicut cæcitas & quelibet priuatio esse dicitur, quia animal cæcitate est cæcū. Ens enim dupliciter dicitur, vt Philosophus in Met. docet. Vno modo secundū quòd significat essentiam rei, & diuiditur per decem prædicamenta: & sic nulla priuatio potest dici ens. Alio modo secundū quòd significat veritatem compositionis: & sic malum & priuatio dicitur ens, inquantum priuatione dicitur aliquid esse priuatum. Ad 5. Ad 6. †lib. 5. text. com. 14.

Super

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 9.

AD prædictas obiectiones respondetur à San. Tho. Ad primam quidem dicitur primo, quòd malum & bonum sunt differentiæ specificè in moralibus: & primæ, quia moralia cùm à voluntate dependeant, accipiunt speciem à fine, quòd est obiectum voluntatis, sicut & naturales actiones à forma quæ est principium actionis. bonum autem & malum dicuntur secundum ordinem ad finem vel privationem ordinis tanquam à prima mensura. Dicitur secundò quòd cum à fine rationis dicantur in moralibus aliqua bona vel mala tanquam à prima mensura: quod in illis sumit speciem à fine contrario rationis fini, dicitur secundum suam speciem malum. Dicitur tertiò quòd talis finis mali licet tollat finem rationis, est tamen aliquod bonum. declaratur exemplo delectabilis secundum sensum & similium: vnde malum secundum quòd est differentia specifica, non importat aliquid quod sit secundum essentiam suam malum, sed quod secundum se est bonum: malum autem est inquantum privat ordinem rationis, quòd est hominis bonum. ex hoc vult negare San. Thom. quòd malum formaliter sumptum de quo intelligit concluio, sit differentia specifica, licet sit verum de malo per accidens & concretiuè sumpto.

Bonum & malum dicuntur secundum ordinem ad finem, vel privationem ordinis.

CIRCA hanc propositionem, Bonum & malum dicuntur secundum ordinem ad finem, vel privationem ordinis: considerandum quòd hoc potest intelligi aut de bono & malo in communi, aut de bono & malo secundum quòd in actionibus & habitibus inuenitur. Si primo modo intelligatur, duplicem habere sensum potest. Vnus est, quòd bonum & malum sint tantùm in iis quę propter finem nata sunt esse: bonum quidem si sit ordinabile ad finem & fini conueniens: malum autem, si non sit ordinabile ad finem, sed sit illi immproportionatum, hic sensus non est verus, quia non solùm bonum & malum intenditur in iis quæ sunt propter finem, sed etiam in fine, imò principalius dicitur bonum de fine, quia ordinatum ad finem non habet rationem boni, nisi quia ordinatur ad bonum, aut caret ordine debito ad illum. Alius sensus esse potest, quòd bonum & malum dicantur aut secundum concomitantiam finis, aut secundum negationem talis concomitantiæ, boni enim rationem cõmunitur ratio finis, si absolutè & simpliciter sumatur bonum: mali aut rationem non concomitatur talis ratio, imò ipsam concomitatur privatio finis. Nam sicut malum absolutè sumptum est privatio boni, ita privatio finis ipsum concomitatur. Et hic sensus est verus. Si autem secundo modo intelligatur, sensus est quòd bonus actus & bonus habitus dicitur secundum quòd ordinatur ad finem scilicet debitum, malus autem secundum quòd caret ordine ad debitum finẽ. Licet autem vtroque modo possit intelligi quòd hic dicitur: videtur tamen intelligendum esse primo modo in sensu verò: scilicet de bono & malo in communi, tum quia absolutè loquitur San. Thom. de fine, & nullam facit mentionem de fine debito, tum quia inconuenientius adaptatur præmissis, quia enim dixerat quòd moralia sortiuntur speciem à fine, concludit quia finis & bonum ipse concomitantur, similiter malum & negatio finis, ideo bonum & malum sunt primæ differentiæ in moralibus scilicet extrinsecæ, à quibus sumuntur intrinsecæ differentiæ.

CIRCA secundum dictum responsionis aduertendum, quòd finis rationis dicitur finis conformis recto iudicio rationis qui scilicet est secundum rectum iudicium rationis appetibilis. finis autem contrarius fini rationis est appetibile, quod contrariatur appetibili secundum rectam rationem, sicut delectabile secundum sensum non regulatum ratione contrariatur delectabilia secundum rationem: & quia homo est homo per rationem, ideo bona moralia quæ sunt hominis inquantum est homo, accipiunt bonitatem & malitiam ex ordine ad bonum rationis, aut ad contrarium illi bono.

CIRCA tertium dictum duo sunt attrendenda. Primum est quòd bonum aut malum ex ordine ad alterum vt sic, non habet bonitatem aut malitiam nisi secidum bonitatem aut malitiam illius ad quod ordinatur: & ideo si illud secundum aliquid sit bonum, & secundum aliquid malum: ordinatum ad ipsum secundum aliquid erit bonum, & secundum aliquid erit malum. secundum enim quòd terminatur ad rem bonam erit bonum, secundum verò quòd ad rem habentem aliquid malitiæ terminatur, erit malũ talis ordo. nullam enim habet inquantũ huiusmodi bonitatem aut malitiam nisi ex bonitate aut malitia eius ad quod ordinatur. ideo cùm malum quod est differentia specifica in genere moralium, sit aliquod quod secundum se est bonum. & secundum aliquid est malum, inquantum videlicet privat ordinem rationis quod est hominis bonum, apparet quod habitus malus est secundum aliquid: bonus scilicet inquantum respicit bonum: & secundum aliquid malus, inquantum videlicet respicit privationem ordinis rationis illi bono conjunctam.

Quid dicatur malum quod est differentia constitutiua in moralibus.

Secundum est, quòd malum dicitur aliquid dupliciter, vt ponit Sanctus Thomas 2. sententiarum, dist. 34. art. 2. de mente Auicennæ in sua Metaph. scilicet per se & per accidens: malum per se est ipsa privatio boni abstractè sumpta: malum per accidens est & ipsum subiectum talis privationis, & quod ipsum in altero causat. Malum ergo quod ponitur differentia constitutiua in moralibus, non est per se & abstractè malum, sed est malum per accidens & concretiuè: quod est dictu, non est ipsi privatio boni formaliter & abstractè sumpta, sed est subiectum & natura cui cõtingit boni privatio. ordo enim positiuus ad finem malum habet coniunctam privationem ordinis ad finem debitum, vt dictum est, sicut & finis indebitus habet coniunctam privationem finis debiti, vnde dicitur malus per accidens & concretiuè, sicut & finis ad quem terminatur.

SED occurrit dubitum. Nam si à fine specificatur habitus & actus moralis, aut specificatur ab illo secundum quòd habet bonitatẽ, aut secidum quòd habet privationem & malitiam. Si inquantum aliquid bonitatis habet, sequitur quòd habitus & actus non sit malus. quod enim dicit ordinem ad aliquid inquantum est bonum, non habet ex illo vt sit malum. Si inquantum habet privationem & malitiam, sequitur quòd à malo per se & abstractè consideratio specificetur: & sic etiam malum formaliter & per se sumptum erit differentia specifica in moralibus: quod negat hic & in aliis plerisque locis Sanctus Thomas.

Respondetur quòd diuisio est insufficiens, si accipiantur bonitas & malitia finis secundum omnimodam præcisionem vnius ab alio. neque enim ratione bonitatis præcisè acceptæ per exclusionem malitiæ, neque ratione malitiæ præcisè acceptæ specificatur habitus & actus malus, sed ratione vnius vt alteri coniungitur. specificatur enim ab ipso bono vt est bonum tali privationi & malitiæ substans: & similiter potest dici specificari à malitia non absolutè, sed inquantum est in tali natura. ideo inquit Sanctus Thomas prima quæst. 48. art. 1. ad secundum. quòd malum inquantum malum non est differentia constitutiua, sed ratione boni adiuncti: & secundo sententiarũ, di. 40. art. 1. ad secundum, quòd malum est differentia secundum quòd fundatur in aliquo fine indebito voluntati, qui tamen non omnino bonitate caret. hic affirmat dicit quòd malum secundum quòd est differentia specifica in genere morum, non importat aliquid quòd secundum essentiam suam sit malum, sed quod est bonum secundum se. malum autem hominis. Ex quibus patet quod vtrunque dici potest, scilicet & quod finis indebitus specificat ratione malitiæ secundum quod in bono fundatur, inquantum scilicet bonum non specificat nisi vt malitiæ subsłat: & quòd specificat ratione bonitatis, inquantum scilicet malitia non specificat nisi vt in bonitate fundatur, ita quòd vnum sine alio non specificaret. Ratione autem cuius principalius habeat specificare, videtur ex his quæ dicuntur prima parte, & secundo sententiarum, dist. 34. & 40. & similiter in q. de verit. quæst. 1. art. 2. ad quintum, quòd hoc habeat ratione bonitatis, licet ratione malitiæ det malitiã habitui. Nam vult S. Tho. in locis prælegatis quòd malum non constituit speciem ratione privationis, sed ratione eius quòd privationi substernitur: & hic dicitur quòd malum quod est differentia specifica, importat aliquod quod est secundum se bonum. Hoc etiam rationi consonum est, quia cuium species dicat naturam quandam & essentiam, non habet specificari nisi per id quod naturam importat. Ad secundam obiectionem respondetur quòd sunt contraria secundum quòd in genere moralium accipiuntur. Malum autem inquantum malũ est priuatio boni.

Quomodo bonum & malum sint cõtraria in moralibus.

ADVERTE quòd malũ si formaliter & abstractiue sumatur (quod vocat Sanctus Thomas malum inquantum malum) non potest ad bonum habere contrarii rationem, quia est sola priuatio, & nullam naturam aut essentiam dicit formaliter, sed illi opponitur priuatiuè. Si autem sumatur subiectiuè, scilicet pro subiecto priuationis, sic dicit essentiam aliquam & naturam priuationi subiectam, & sic potest habere rationem contrarii. Quia ergo malum in moralibus accipitur concretiuè, pro actu scilicet aut habitu debito ordine & debita perfectione carente, ideo dicit Sanctus Thomas quòd in moralibus bonum & malum sunt contraria.

SED tunc occurrit dubium in quæstionibus de malo, quæst. prima, ar. primo tactum. Nam secundum id quod substernitur ipsi malo, conuenit malum cum bono: ergo non contrariatur bono ratione subsłracti, sed inquantum malum est.

Respondetur & dicitur primò secundum ipsum ibidem, (& est de mente Simplicii in prædicamentis) quòd malum non est priuatio quæ est in priuatum esse, vt mors & cæcitas, sed est priuatio quæ est in priuari, sicut ægritudo & ophthalmia, quorum vnum est via in mortem, & aliud via in cæcitatem: ideo malum dici potest contrarie, quia non privat totum bonum, sed aliquid de bono relinquit, inquantum fundatur in bono. priuationes enim huiusmodi contrariæ dici possunt inquantum adhuc retinetur de eo quòd priuatur. Dicitur secundò quòd licet non sufficiat ad rationem contrarietatis eius ad bonum id in quo conuenit cum bono, sine hoc tamen contrarietas esse non posset, sicut licet id in quo cõuenit nigrum cum albo, non sufficiat ad eorum contrarietatem, sine hoc tamen contrarietas non posset esse. Ideo conceditur quòd malum morale non contrariatur bono solum ex ratione subsłracti, sed bene verum est quòd contrariatur ex ipso simul cum priuatione: ita quòd si omne bonum subsłractum remoueatur, non habebit rationem contrarii, sed tantùm rationem priuatiuè oppositi, imò oppositi contradictorie.

Quomodo bonum & malum genera cõtrariorũ sunt.

Ad tertiam obiectionem dicitur primò conformiter ad præcedẽtia, quòd bonum & malum prout sunt in moralibus, sunt genera contrariorum, quia in moralibus aut virtutes contrariantur est malum, sicut prodigalitas & illiberalitas, vel vnum est bonum, & alterum est malum, sicut liberalitas & illiberalitas. Dicitur secundò quòd tale malum morale est genus & differentia, non secundum quòd est priuatio boni rationis, ex quo dicitur malum: sed ex natura actus vel habitus ordinati ad aliquem finem qui repugnat fini rationis: declaratur exemplo hominis cæci. & differentiæ huius quæ est irrationale.

ADVERTE quòd responsio tendit ad hoc, quòd argumentum nõ est contra determinationem factam, quia cùm dictum est malum nullam essentiam esse, intelligitur de malo formaliter & abstractè sumpto: propositio autem Aristotelis intelligitur de malo morali, quod est malum concretiuè. est enim habitus aut actus cui aliquod malum conuingitur. Quium autem dicitur quòd malum est genus & differentia, genus scilicet malorum, & differentia mali moralis à bono morali, non secundum quòd est priuatio, sed ex natura actionis & habitus, intellige sicut in præcedenti responsione, quòd ipsa priuatio non est genus & differentia, sed actus & habitus, secundum tamẽ quòd tali substernuntur priuationi. Dicitur tertiò, quòd posset dici Aristotelem illud non dixisse secundum propriam opinionem, quemadmodum & in pluribus librorum logicalium secũdum aliorum opinionem vtitur exemplis, sed secundum Pythagoræ opinionem dicentis bonum & malum esse prima genera & prima principia, sub quorum vtroque ponit decem prima contraria. Dicitur quartò, quòd dictum Pythagoræ aliquam veritatem habet, quia omnium contrariorum vnum est perfectum, alterum diminutum quasi priuationem quandam habens admixtam. omnis autem diminutio & priuatio ad rationem mali pertinet, & omnis perfectio & complementum ad rationem boni: & secundum hoc bonum & malum omnium contrariorum genera esse videntur, inquantum vnum sub ratione boni comprehendi videtur, alterum verò ad rationem mali videtur accedere.

Malum nõ est in intellectu sed in rebus.

ADVERTENDVM hic primò quòd hæc responsio, quòd inquit Arist. exemplificatur in prædicamentis de bono & malo tanquam de contrariis & generibus contrariorum, fuit Iamblici vt recitat Simplicius in prædicamentis. Quia enim Pythagoras duas rerum coordinationes fecit, scilicet vnã bonorum, & alteram malorum, & dicebat bonum & malum esse prima genera, & prima principia illarum contrariarum coordinationum: ideo Aristoteles opinionem Pythagoræ sectatus, dixit bonum & malum esse contraria tanquam genera contrariorum.

Aduertendum secundò ex Sancto Thoma secundo sententiarum, di. 34. loco prælegato, quòd secundum modum illum quo dicitur bonum & malum simpliciter & vniuersaliter sumpta posse aliquo modo dici genera contrariorum, quæ videtur fuisse Theophrasti interpretatio, genus non accipitur secundum propriam significationem, pro eo scilicet quòd vnitur de pluribus differentibus specie in eo quod quid est prædicatur, sed improprie, prout omne quod sua communitate multa ambit & continet, potest dici genus. Et sic accepertunt Porphyriani nomen generis in illa propositione vt Simplicius refert. Vnde quòd Ammonius inquit ista dici genera, eo est quòd in omnibus generibus inueniantur, quemadmodum & Plato genera entium ponit, ens, idem, diuersum, motum & stationem, non autem quasi sint genera seorsum ab aliis decem generibus distincta. Aduertendum tertiò, quium inquit Sanctus Thomas omnem diminutionem & priuationem ad rationem mali pertinere, quòd non accipitur ibi malum simpliciter, prout in cap. 6. declarauit de eo simpliciter malum, quod est malum subiecti in quo est, quando scilicet à subiecto priuat id quod natum est & debet habere. non enim est malum nigredini

gredini quòd careat perfectione albedinis, sicut nec est malum hominis quòd non habeat alas, sed accipitur malum vniuersaliter pro carentia perfectionis in aliquo quam aliquid sui generis natum est & debet habere. Ad quartam obiectionem dicitur primo ex sententia Dionysii 4. cap. de diuinis nominib. quòd malum non agit nisi per accidens ratione boni cui adiungitur. Dicitur secundò quòd malum dicitur corrumpere bonum non solum agendo virtute boni, sed etiam formaliter secundum se, sicut cæcitas dicitur corrumpere visum, quia est ipsa visus corruptio.

ADVERTE quòd responsio est hæc, quòd si loquamur de corrumpente per modum efficientis, malum non corrumpit per se, sed per accidens. Si verò loquamur de corrumpente formaliter, malum corrumpit per se, sed non oportet quòd corrumpens effectiue per accidens, quia videlicet coniungitur virtuti per se corrumpenti, nec quòd corrumpens formaliter sit aliqua natura. Ad quintam obiectionem respondetur quòd dicitur aliquid altero maius aut minus malum per recessum a bono, quia sic intenduntur & remittuntur priuationes, vt patet in dissimili & in æquali. non enim intenduntur quasi aliquam essentiam habentes, sicut formæ: sed per augmentum causæ priuantis, quæ facit subiectum magis à forma distare, ostenditur exemplo tenebræ, quæ ex interpositione obstaculi prouenit in aere. Ex his patet falsam esse illam propositionem. In quibuscunque inuenitur magis & minus, oportet quòd sint res aliquæ habentes ordinem. fallit enim in quibus dicitur magis & minus per recessum ab opposito. De magis & minus satis dictum est in præcedentibus quantum ad propositum spectat. Ad sextam obiectionem respondetur, quòd cùm ens dupliciter dicatur, vt patet quinto Metaph. & secundum quòd significat essentiam rei, & secundum quòd significat veritatem compositionis: malum & priuatio non dicitur ens primo modo, sed secundo modo, inquantum priuatione dicitur aliquid esse priuatum, & malo dicitur aliqua res mala.

Quomodo dicatur priuatio esse.

PRO declaratione huius responsionis considerandum ex doctrina sancti Thomæ in locis præallegatis, & ex Commentatore 3. Met. com. 14. quòd ens primo modo sumptum, & ens secundo modo dictum dupliciter differt. Primo, quia ens quòd significat essentiam rei de aliquo prædicatur, est prædicatum substantiale: ens verò quod significat compositionem intellectus, est prædicatum accidentale. Secundò, quia primum respondetur ad quæstionẽ quid est: secundum verò respondetur ad quæstionem an est. Vbi aduertendum quod an est, licet videatur prima facie quærere de esse in rerum natura, non tamen quærit de esse reali eius de quo quæritur an sit, sed absolutè quæritur an vere de ipso affirmari possit quòd sit in rerum natura, & an fundare possit verã compositionem intellectus, dicentis ipsum esse, aut de ipso aliquid affirmantis, siue sit vt aliquid affirmati, siue vt negatio: & ideo cùm respondetur quòd est, ly est dicit veritatẽ compositionis intellectus, & est sensus quòd vera est compositio intellectus dicentis quòd est in rerum natura, & quòd vere affirmatur de aliquo, puta quia verum est aliquid esse priuatum, vt hominem esse cæcum, ita quòd huiusmodi compositiones habent in ipsa priuatione fundamentum suæ veritatis. & licet in huiusmodi loquutionibus videatur significari priuationes aliquod esse habere in re, tamen significatur magis aliquod non esse formæ oppositæ, quàm aliquod esse priuationis. Vnde Augustinus super illud: Tenebræ erant super faciem abyssi, ait quòd sic dictum est: Tenebræ erant super faciem abyssi, acsi dictum esset, non erat lux super abysso. & in tertio libro de vita beata, cap. 3. ait quòd locum aliquem habere tenebras, nihil aliud est quàm lumen non habere.

SED circa hoc dupliciter dubitatur. Primò, quia compositio intellectus non est vera, nisi sibi aliquid respondeat in re. si ergo priuatio nullum esse reale actuale existentiæ habeat extra intellectum, non erit vera compositio intellectus dicentis priuationem esse. Secundò, quia, vt sextò Metaphysicæ dicitur, verum & falsum distinguuntur à bono & malo, quia verum & falsum sunt in intellectu, bonum autem & malum sunt in rebus. ergo malum & priuatio aliquod esse ponunt in rebus.

AD primum respondetur, & dicitur primò quod compositioni intellectus non oportet aliquid correspondere in re quod sit reale, aut esse reale habeat extra animam. patet enim quòd huic compositioni veræ, non ens est nõ ens, nihil reale ex parte significati aut intellecti correspondet: sed bene oportet rem intellectam aut significatam proportionari & adæquari compositioni intellectus. & hoc significatur quum dicitur intellectum intelligere sicut est in re. Dicitur secundo, quod si intellectus intelligeret priuationem habere esse reale positiuum in natura, falsè intelligeret, quia intellectum non esset adæquatum & proportionatum intelligenti. Sed hoc non intelligit cùm dicit priuationem esse, sed tantùm quòd priuatio habet esse quomodocunque sibi cõueniat esse, siue inquam modo habentis naturam aliquam & essentiam, siue modo negationum quæ sibi subiectum determinant: ideo non oportet vt isti compositioni correspondeat in re aliquod esse reale priuationis, sed sufficit quòd habeat esse suo modo, scilicet vt negatio, cuius esse consistit, vt ipsum subiectum sit tale ex quo habet vt sit veræ propositionis fundamentum: & sic adæquetur cõpositioni de se factæ. Dicitur tertiò, quòd etiã tali compositioni respondet aliquid reale, scilicet subiectum carens forma, ex quo habet ostensitio vt sit vera: quia enim est in natura oculus carens potentia visiua: ideo vera est ista compositio, cæcitas est: & ista, cæcitas est in oculo.

Ad secundum dicitur, quòd cùm bonum & malum pertineant ad appetitum qui ad rem extra terminatur, non est bonum & malum primò in intellectu obiectiuè vt cognitum: sed in ipsis rebus, vt terminans appetitum, bonũ scilicet per se, malum verò per accidens. Item bonum tanquam ponens in re aliquam perfectionem, malum verò vt remotio & priuatio perfectionis. vnde de ma. q. 1. ar. 1. ad 20. dicit San. Thom. quòd malum, est quidem in rebus, sed vt priuatio, non autem aliquid reale, properea ista consequentia non valet, malum non est primò in intellectu vt terminus intellectus siue vt cognitum, sed in rebus: ergo ponit aliquod esse reale in rebus. Si autem probetur consequentia sic, omne ens aut est reale, aut rationis: malum non est ens rationis, quia non continet rei partẽ, vt est obiectiuè in intellectu quæ est conditio entis rationis: ergo est ens reale. Respondetur, quòd priuatio entis realis est quidem ens reale, non vt ponẽs ens reale in re, sed vt remotio entis realis. affirmatio enim & negatio ad idem genus pertinent. sed hoc non est contra responsionem, quia non est negatum priuationem esse ens reale per modum negationis, sed quòd ponat formaliter aliquid esse reale in rebus. Vel dicendum quòd diuisio adducta est insufficiens. non enim vnumquodque est aut ens reale, aut ens rationis, sed aut ens reale, aut ens rationis, aut negatio entis realis, aut negatio entis rationis.

Quòd causa mali est bonum. Caput 10.

EX præmissis autem concludi potest quòd malũ non causatur nisi à bono. Idem p. p. q. 49. ar. 1.

Si enim alicuius mali est causa malum, malum autem non agit nisi virtute boni, vt probatum est: † oportet ipsum bonum esse causam primariam mali. †Cap. 3.

2 Adhuc, quod non est, nullius est causa: omnem igitur causam oportet esse ens aliquod: malum autem nõ est aliquod, vt probatum est: † malum igitur non potest esse alicuius causa. oportet igitur si ab aliquo causatur malum, quòd illud sit bonum. †ca. 4. &

3 Item quicquid est propriè & per se alicuius causa, tendit in proprium effectum. si igitur malum esset per se alicuius causa, tenderet in proprium effectum scilicet malum: hoc autem falsum: nam ostensum est † quòd omne agens intendit bonum: malum igitur per se non est causa alicuius, sed solùm per accidens. omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. solum autem bonũ potest esse causa per se: sed malum non potest esse per se causa. malũ igitur causatum est à bono. †Cap. 5.

4 Præterea, omnis causa vel est materia vel forma, vel agens vel finis. malum autem non potest esse neque materia neque forma. ostensum est enim suprà quòd tã ens actu quam ens in potentia est bonum. Similiter non potest esse agens: cùm vnumquodque agat secundũ quòd est actu, & formam habet. Neque etiã potest esse finis: cùm sit præter intẽtionem, vt probatum est † malum igitur non potest esse alicuius causa. si igitur aliquid sit causa mali, oportet quòd sit à bono cautatum. Cum autem bonum & malum sint opposita, vnũ autem oppositorum non potest esse causa alterius nisi per accidẽs, sicut frigidum calefacit, vt dicitur in 8. Physi. † sequitur quòd bonũ nõ possit esse causa actiua mali nisi per accidens. †Cap. 6.

tex. cõ. 10. non quomodo bonũ est causa mali per accidens.

Hoc autem accidens in naturalibus potest esse & ex parte agentis, & ex parte effectus. Ex parte quidẽ agentis, sicut cùm agens patitur defectũ virtutis: ex quo sequitur quòd actio sit defectiua, & effectus deficiẽs, vt cùm virtus membri dirigentis est debilis, sequitur imperfecta decoctio, & humor indigestus: quæ sunt quædam mala naturæ. Accidit autem agenti inquantum est agens, quòd defectum virtutis patiatur. non enim agit secundum quòd deficit ei virtus, sed secundum quòd habet aliquid de virtute. si enim penitus virtute careret omnino non ageret. Sic igitur malum causatur per accidens ex parte agentis, inquantũ agens est deficientis virtutis, propter quòd dicitur quòd malum non habet causam efficientem, sed deficientem: quia malum non sequitur ex causa agente, nisi inquantum est deficientis virtutis: & secundum hoc non est efficiens. In idem autem redit si defectus actionis & effectus proueniat ex defectu instrumenti, vel cuiuscunque alterius quod requiritur ad actionem agentis, sicut cùm virtus motiua producit claudicationem propter tibiæ curuitatem. vtroque enim agens agit, & virtute, & in instrumento. Ex parte verò effectus malum ex bono causatur per accidens, tum ex parte materiæ effectus, tum ex parte ipsius formæ. Si enim materia sit indisposita ad recipiendam impressionem agentis, necesse est defectum sequi in effectu: sicut cùm monstrosi partus sequuntur propter materiæ indigestionem. Nec hoc imputatur ad aliquem defectum agentis si materiam indispositam non transmutat ad actum perfectum. vnicuique enim agenti naturali est virtus determinata secundum modum suæ naturæ: quam si non excedat, nõ propter hoc erit deficiens in virtute: sed tunc solùm, quando deficit à mensura virtutis sibi debitæ per naturam. Ex parte autem formæ effectus per accidens malum incidit, inquantum formæ alicui de necessitate adiungitur priuatio alterius formæ: vnde simul cum generatione vnius rei necesse est alterius rei sequi corruptionem: sed hoc malum non est malum effectus intenti ab agente, sicut

Universidad de Deusto
Biblioteca

sicut in præcedentibus patet, sed alterius. Sic igitur in naturalibus patet quòd malum per accidens tantùm causatur à bono. Eodem autem modo & in artificialibus accidit. Ars enim in sua operatione imitatur naturam; & similiter peccatum in vtraque inuenitur. In moralibus autem videtur aliter se habere. Non enim ex defectu virtutis sequi videtur morale vitium: cũ infirmitas virtutis morale vitium vel totaliter tollat, vel saltem diminuat. infirmitas enim non meretur pœnam quæ culpæ debetur, sed magis misericordiam & ignoscentiam. voluntarium enim oportet esse moris vitium, nõ necessarium. Si tamen diligenter consideretur, inuenitur quãtum ad aliquid simile, quantum verò ad aliquid dissimile. Dissimile quidem quantum ad hoc quòd vitium morale in sola actione consideratur, non autem in aliquo effectu producto. nam virtutes morales non sunt factiuæ, sed actiuæ, artes autem factiuæ sunt; & ideo dictum est quod in eis similiter peccatum accidit sicut in natura. malum igitur morale non consideratur ex materia vel forma effectus, sed solùm consequitur ex agente. In actionibus autem moralibus inueniuntur per ordinem quatuor actiua principia: quorum vnum est virtus executiua scilicet vis motiua qua mouentur mẽbra ad exequendum imperium voluntatis: vnde hæc vis à voluntate mouetur, quæ est aliud principium. Voluntas verò mouetur à iudicio virtutis apprehensiuæ quæ iudicat hoc esse bonum vel malum: quæ sunt voluntatis obiectiua, vnum ad prosequendum, aliud ad fugiendum. Ipsa autem vis apprehensiua mouetur à re apprehensa. Primum igitur actiuum principium in actionibus moralibus est res apprehensa, secundum vis apprehensiua, tertium voluntas, Quartum vis motiua quæ exequitur imperium rationis. Actus autem virtutis exequentis iam præsupponit bonum morale vel malũ. nõ enim ad mores huiusmodi actus exteriores pertinent nisi secundum quòd sunt voluntarij. vnde si voluntatis sit actus bonus, & actus exterior bonus dicetur. malus autem, si ille sit malus. nihil enim ad malitiam moralẽ pertineret, si actus exterior deficiens esset defectu ad voluntatem non pertinentem. claudicatio enim non est vitium moris, sed naturæ. huiusmodi igitur virtutis exequentis defectus moris vitiũ vel totaliter excusat vel minuit. Actus verò quo res mouet apprehensiuam virtutem, immunis est à vitio moris. mouet enim secundum ordinem naturalem visibile visum, & quodlibet obiectum potentiam passiuam. Ipse etiam actus apprehensiuæ virtutis in se consideratus, morali vitio caret: cùm eius defectus vitium morale vel excusat vel minuat sicut & defectus exequentis virtutis. pariter enim infirmitas & ignorantia excusant peccatum vel minuunt. Relinquitur igitur quòd morale vitium in solo actu voluntatis primo & principaliter inueniatur: & rationabiliter: cùm ex hoc actus moralis dicatur, quia voluntarius est. In actu igitur voluntatis quærenda est radix & origo peccati moralis. Videtur autem hanc inquisitionẽ consequi difficultas. Cùm enim actus deficiens proueniat propter defectum actiui principij, oportet præintelligere defectum in voluntate ante peccatum morale: qui quidem defectus si sit naturalis, semper inhæret voluntati, semper igitur voluntas in agendo moraliter peccabit: quod actus virtutum falsum esse ostendunt. Si autem defectus sit voluntarius, iam est peccatum morale: cuius causa iterum inquirẽda restabit: & sic ratio in infinitum deducet. Oportet ergo dicere quòd defectus in voluntate præexistens non sit naturalis, ne sequatur voluntatem in quolibet actu peccare. Neque etiam casualis & fortuitus. nõ enim esset in nobis morale peccatũ. casualia enim sunt impræmeditata, & extra rationem. est igitur voluntarius, non tamen peccatum morale: ne cogamur in infinitum procedere.

Dubitatio insurgens circa præmissa.

Quodquidem qualiter esse possit, considerandum est. Cuiuslibet siquidem actiui principij perfectio virtutis ex superiori actiuo dependet. agens enim secundum agit per virtutem primi agentis. cùm igitur secundum agens manet sub ordine primi agentis, indeficiens agit. deficit autem in agendo, si contingat ipsum ab ordine primi agentis deflecti: sicut patet in instrumento cùm deficit à motu agentis. Dictum est autem quòd in ordine actionum moralium duo principia voluntatem præcedunt, scilicet vis apprehensiua, & obiectum apprehensum, quod est finis. cùm autem vnicuique mobili respondeat proprium motiuum: non quælibet vis apprehensiua est debitum motiuum cuiuslibet appetitus, sed huius hæc, & illius alia, sicut igitur appetitus sensitiui proprium motiuum est vis apprehensiua sensualis: ita voluntatis proprium motiuum est ratio ipsa.

Rursus cùm ratio multa bona & multos fines apprehendere possit. cuiuslibet autem sit proprius finis: & voluntatis erit obiectum & finis & primum motiuum, non bonum quodlibet, sed bonum quoddam determinatum. Quum igitur volũtas tendit in actum mota ab apprehensione rationis repræsentantis sibi propriũ bonum, sequitur debita actio. Quum autem voluntas in actione prorumpit ad apprehensionem apprehensiuæ sensualis, vel ipsius rationis aliquod aliud bonum repræsentantis à proprio bono diuersum: sequitur in actione voluntatis peccatum morale. Præcedit igitur in volũtate peccatum actionis, defectus ordinis ad rationem, & ad proprium finem. Ad rationem quidem, sicut cùm ad subitam apprehẽsionem sensus voluntas in bonum delectabile secundum sensum tendit. Ad finem verò debitum, sicut cùm ratio in aliquod bonum ratiocinando deuenit: quod non est vel nunc vel hoc modo bonum; & tamen voluntas in illud tendit quasi in proprium bonum. hic autem ordinis defectus voluntarius est. nam in potestate ipsius voluntatis est velle & non velle: itemque est in potestate ipsius quòd ratio actũ cõsideret, vel à considerationc desistat: aut quòd hoc vel illud consideret. Nec tamen iste defectus est malum morale. si enim ratio nihil consideret vel consideret bonum quodcunque, nondum est peccatum quousque voluntas in finem indebitum tendat: quod iam est voluntatis actus. Sic igitur tam in moralibus quàm in naturalibus patet quòd malum à bono non causatur nisi per accidens.

Solutio.

Super cap. 10.

POstquam determinauit Sanctus Thomas de malo quantum ad eius naturam: nunc determinat de ipso quantum ad causalitatem. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de causa ipsius mali. Secundò ostendit quomodo ipsum sit alterius causa. ca. 14. circa primum duo facit. Primò ostendit quod malum non causatur. nisi à bono. Secundò quòd omne malũ aliquo modo habet causam, ca. 15. Circa primum duo facit. Primò ostendit absolutè quòd non causatur nisi à bono. Secundò particulariter quod bonũ sit eius causa subiectiua, ca. sequenti. Circa primum duo facit. Primò ostendit bonũ esse causam mali. Secundò quomodo sit causa. Quantum ad primum ostendit quòd bonum est causa mali: & arguit primò sic: si malũ sit causa alicuius mali, non agit nisi virtute boni, vt probatum est. ergo bonum est primaria causa mali.

ATTENDENDVM quòd ex hac ratione patet non excludere S. Thom. omnimodam causalitatem à malo, sed principalitatem causalitatis, quòd etiam ex tertia ratione manifestatur. Secundò, malum non est ens aliquod: ergo non potest esse causa alicuius, quia omnis causa est aliquid. ergo si malum ab aliquo causatur, oportet quòd illud sit bonum.

ADVERTE cùm dicitur malum nullius esse causam, quòd intelligitur de malo formaliter & abstracte sumpto, non autem de malo per accidens & concretiuè dicto. Tertiò, malũm non potest esse causa per se alicuius: quia cùm omnis propriè & per se causa tendat in proprium effectum, malum tenderet in malum. ostensum est enim suprà omne genus intendere bonum. ergo erit causa solũ per accidens. ergo oportet malũ causari à bono, quia causa per accidens reducitur ad causam per se: solũ aũt bonũ potest esse causa per se.

Causa per accidens reducitur ad causam per se.

CIRCA istam propositionem. Causa per accidens reducitur ad causam per se: aduertendum quòd eodem modo proportionaliter est intelligenda quo intelligitur effectum per accidens reduci ad effectum per se. in effectu autem non sic intelligitur quasi omnem effectum per accidens alicuius oporteat esse effectum per se alterius causæ. hoc enim non est vniuersaliter verũ, sed quia aut ipse alterius causæ est effectus per se, aut oportet esse aliquem effectum per se illius causæ, cuius ipse dicitur effectus per accidens, cui contingitur. sic ergo non sic intelligitur omnem causam per accidẽs reduci ad causam per se, quasi præter causam per accidens alicuius effectus oporteat dari aliam causam quæ illius effectus sit causa per se, aut quod omnem causam per accidens alicuius effectus oporteat esse causam per se alterius effectus: sed quia oportet aut ipsam causam per accidens vnius esse causam per se alterius: sicut accidit in causa quæ dicitur causa alicuius per accidens, quia illud contingitur suo per se effectui, & est præter intentionem causæ, aut quia oportet causam per accidens coniungi alicui quod sit alicuius causa per se, sicut accidit vbi dicitur aliquid causare aliud per accidens ex parte ipsius causæ, quia videlicet cõiungitur causæ per se, sicut dicimus musicũ ædificare per accidens, quando contingit eundem esse musicum & domificatorẽ. Malum autem dicitur per accidens

dẽs causa mali nõ ex parte effectus, quia videlicet illud suo effectui per se coniungatur: cum malum, vt sic, nullum per se effectũ habeat: ideo nõ oportet vt causalitas sua per accidens reducatur ad causalitatem per se, ita quod ipsum sit alicuius alterius causa per se, sed tantùm quia oportet vt alicui coniungatur, quòd alicuius effectus sit causa per se, quod est solum bonum. Quartò, malum non potest esse, neque materia, neque forma, neque agens, neque finis cùm ostensum sit suprà, tam ens actu quàm ens in potentia esse bonum, & vnumquodque agit secundum quòd est actu, & habet formam, & malum sit præter intentionem. ergo non potest esse causa alicuius, ergo &c.

Bonum est causa mali per accidẽs.

Quantum ad secundum ostendit Sanctus Thomas bonum non esse causam mali nisi per accidens, & primò ostendit quomodo hoc sit in naturalibus secundò, quomodo in voluntariis sit. Quod non sit causa mali nisi per accidens, probat, quia vnum oppositorum non est causa alterius nisi per accidẽs, vt dicitur octauo Physicorum, tex. 1. bonum autem & malum sunt opposita.

ADVERTENDVM quòd malum & bonum possunt dupliciter accipi. Vno modo secundum generales rationes boni & mali. Alio modo secundum particulares rationes, sicut est ignis & priuatio ignis. Si primo modo accipiatur, sic bonum est causa mali sibi oppositi per accidens, & ad hunc sensum loquitur hic S. Thomas. Si verò secundo modo accipiantur, sic bonum non est causa per accidens mali sibi oppositi, sed alterius mali, sicut bonitas ignis non est causa mali ignis, sed causa mali aquæ: & hoc etiam per accidens, vt dicitur prima quæst. 49. art. primo, ad secundum. Quomodo autem bonum sit causa, mali per accidens in naturalibus, declarat præmittendo vnam distinctionem. Hoc enim potest in naturalibus accipi & ex parte agentis, & ex parte effectus. Ex parte quidem agentis, sicut quando agens patitur defectum virtutis, ex quo sequitur quòd actio sit defectiua, & effectus deficiens, vt patet in virtute debili membri digerentis: & quia agens & virtute agit & instrumento, idem iudicium est si etiam defectus actionis & effectus ex defectu instrumenti proueniat, sicut accidit in claudicatione. Hoc ergo modo causatur per accidens malum ex parte agentis, inquantum agens est deficientis virtutis, quia agens inquantum agens est, accidit quòd defectum virtutis patiatur. Et ex hoc verificatur quod dicitur malum non habere causam efficientem, sed deficientem, quia malum non sequitur ex agente, nisi inquantum est deficientis virtutis, & secundum hoc non est efficiens. Ex parte verò effectus causatur per accidens malum & ex parte materiæ effectus, & ex parte formę. Ex parte materiæ, quando materia non est disposita ad recipiendam impressionem agentis, vt aliquando in partubus monstrosis accidit. Hoc non imputatur in defectum agentis si materiam indispositam non transmutat ad actum perfectum, quia vnicuique agenti naturali est virtus determinata secundum modum suæ naturæ, ad agẽdum scilicet in materiam debitè dispositam. Ex parte verò formæ effectus accidit malum, inquantum formæ alicui de necessitate coniungitur priuatio alterius formæ, & sic generationi vnius coniungitur alterius corruptio: hoc autem malum non est malum effectus intenti ab agente, sed alterius.

Malum habet causam deficiẽte.

CIRCA primum modum per accidens, qui scilicet se tenet ex parte agentis, quum dicitur verificari per illum modum, quòd malum habet causam deficientem, non autem efficientem: considerandum quòd malum non habere causam efficientem, sed deficientem, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quòd procedit à causa nullo modo agente, sed secundum quòd ab actione cessat, eo modo quo dicitur submersio nauis à nauta absente, & non agente ad nauis conservationem prouenire: & hic sensus non est hic intentus quia hic quæritur de malo coniuncto actioni, aut effectui producto, secundum quòd refertur in causam illius effectus cui coniungitur: constat enim quòd causa mali isto modo non est causa nõ agendo, sed causando effectum cui malum coniungitur. Alio modo quòd procedit à causa agente quidem, sed non procedit ab ipsa secundum illud quo est efficiens. hoc est per virtutem qua agit, inquantum virtus est actus, sed inquantum patitur virtutis defectum: & sic est deficientis virtutis: & hic sensus est intentus. hoc enim nihil aliud est dicere, quàm quòd virtus qua causa operatur quantũ ad illud quod habet de entitate, non est agenti ratio quare sequatur malum in actione eius aut in effectu, sed defectus virtutis est sibi ratio quare illud malum ex ipso sequatur, ita quòd virtus est quędam forma qua agens producit effectum, cui coniungitur malum. sed non habet effectus & operatio malum coniunctum, nisi quia virtus agendi subsistat malo alicui & priuationi. Et hoc est quod intellexit Sanctus Thomas, dum dixit quòd malum non sequitur ex causa nisi inquantum est deficientis virtutis, & secundum hoc non est efficiens. defectus enim non est forma per quam agens agit, sed virtus: quoniam vt superius dixit, agens penitus virtute careret, omnino non ageret. Potest etiam & alio modo intelligi quòd malum non habet causam efficientem etiam per accidens. non habet enim talem quæ attingat sua actione ipsum malum, quia malum non potest actionem alicuius causæ terminare ita scilicet quòd per ipsam accipiat esse, sed habet causam deficientem, quæ inquam quia habet virtutis defectum, producit effectum cui coniungitur malum.

ADVERTENDVM autem ex prima parte loco præallegato, & de malo, quæst. prima, art. tertio, quòd malum alterius coniunctum proprio & per se effectui agentis non reducitur in aliquem defectũ agentis, sed in perfectionem suæ virtutis: ignis enim sua vi virtute intendit formam ignis in materiam introducere, & quia ad introductionem istæ formæ sequitur corruptio & priuatio formæ quæ præcedebat in materia, ideo per accidens causat priationem & malum alterius formæ: & quanto ignis perfectior fuerit in virtute, tanto perfectius generando ignem, corrumpit suum contrarium, malum autem proprii & per se effectus reducitur in defectum virtutis agentis vel materiæ, vt dictum est. sed tamen licet huius mali causa sit aliquod defectuum bonum, oportet tamen fieri reductionem ad aliquam priorem causam quæ nõ sit deficiens, sed perfectà: sicut patet in generatione partus monstrosi. malum enim huiusmodi quando ex parte agentis prouenit, est defectus virtutis existentis in semine; & sic semen inquantũ est deficiẽs, est per accidens causa mõstrositatis. causa autem defectus virtutis in semine, est aliquod alterans inducens qualitatem aliquam contrariam qualitati ad bonam seminis dispositionem requisitæ. Huius autem agentis quantò fuerit virtus perfectior, tantò qualitatem hanc contrariam magis inducit, & maiorem defectum in semine causat. Ex quo patet quòd proximum agens effectus deficientis, est agens deficiens, remota autem est agens perfectum & bonum.

SED occurrit circa declarationem factam, dubium. Nam Sanctus Thomas de malo, quæst. 1. art. 1. ad octauum ait quòd malum simpliciter subiectiuè & denominatiuè sumptum producit effectum corruptum nõ agendo, sed de agendo, ergo bonum deficiens, quòd vocat subiectum mali simpliciter est causa mali effectus per cessationem ab actione, cuius oppositum dictum est. Respondeatur quòd tale bonum esse causam mali de agendo, potest intelligi dupliciter. Vno modo quòd sit causa nullo modo agendo, & sic non intelligit S. Tho. Alio modo defectiuè agendo, hoc est, agendo actione carente sua debita perfectione: & hoc modo intelligit: exponit enim seipsum ibidem subiungens, id est, per defectum actiuæ virtutis. debetur enim actioni seminis vt à virtute completa procedat, sitque complei effectus productiua. hoc autem deficit in actione ex qua prouenit partus monstrosus, quia talis actio non habet perfectionem, vt sit completi & perfecti effectus productiua: & hoc sibi conuenit, quia à virtute deficiente procedit, & sic dicitur esse causa mali tale agens non agendo, sed de agendo, id est, non agendo perfectè, sed imperfectè & deficienter. Patet autem quòd hoc determinationi factæ non contradicit. Eodem modo addit S. Thomas, & in artificialibus peccatum accidit, sicut scilicet in naturalibus. Secundo loco ostendit quomodo etiam in moralibus bonum sit causa mali per accidens. Et primo ostendit vnde difficultas circa hoc oriatur, secundo ostendit veritatem. Difficultas est: quia non videtur morale vitium ex defectu virtutis sequi, infirmitas enim virtutis aut totaliter tollit, aut saltem minuit morale vitium, eò quòd oporteat vitium moris voluntarium esse, non necessarium: & ideo vitium non videtur in moralibus eodem modo esse sicut in naturalibus.

ADVERTENDVM quòd vitium morale & peccatum non dicitur aliquid nisi voluntarium sit. Ideo defectus omnino præueniens rationem voluntarij, non potest esse ratio quòd aliquid sit malum morale, quia quod habet defectum & est malum, vt à tali causa deficiente procedit, necessariò malũ est: sicut quod procedit à virtute naturali defectiua, inquantũ ab ipsa vt deficiens est, procedit, necessariò est malum: & ideo oportet ad hoc vt sit malum morale, vt ipsum aliquis defectus voluntarius præcedat, ratione cuius totum dicatur voluntarium. Propterea dixit S. Thomas, quòd infirmitas virtutis aut tollit aut diminuit morale vitium, quia tale vitium non est voluntarium, sed necessarium: & ideo meretur veniam, non autem pœnam. Quomodo autem infirmitas tollat aut diminuat rationem peccati: simuliter & ignorantia quæ est defectus virtutis apprehensiuæ, vide in quæstionibus de malo, quæstione tertia, articulo vndecimo, & prima secundæ, quæstione 74. art. 5. & in aliis locis.

AD prædictum autem difficultatem tollendam duo facit Sanctus Thomas. Primò ostendit in actu voluntatis quærendam esse radicem & originem peccati moralis: secundò ostendit quomodo illud sit ex parte voluntatis. Quantum ad primum dicit tria. Primum est, quòd quantum ad aliquid similiter est malum in moralibus & in naturalibus, & quantũ ad aliquid dissimiliter. Quantum enim ad hoc dissimiliter se habent, quod in naturalibus malum consideratur in actione & in effectu producto: in moralibus autem est vitium & malum in sola actione, quia virtutes morales non sunt factiuæ, sed actiuæ, ex hoc sequitur quòd malum morale non consequitur ex materia vel forma effectus, sed ex agente solùm, & in hoc videlicet assimilatur malo in naturalibus, quia in illis aliquod malum ex defectu agentis prouenit. Secundum est, quòd quatuor sunt actiua principia in moralibus. s. virtus executiua in membris, voluntas quæ mouet virtutem executiuam, virtus apprehensiua iudicans hoc esse bonum vel malum quæ sunt voluntatis obiecta, cuius iudicio mouetur voluntas: & res apprehensa à qua virtus apprehensa mouetur. & sic primum mouens est res apprehensa: secundum, virtus apprehensiua: tertium, voluntas: quartum, vis executiua. Tertium est, quòd actus virtutis exequentis præsupponit bonum morale vel malum, quia huiusmodi actus exteriores non pertinent ad mores nisi secundum quòd ab actu voluntatis procedunt. & ideo defectus huiusmodi virtutis vitium moris vel totaliter excusat vel diminuit. Actus etiam quo res apprehensa mouet virtutem apprehensiuam, est immunis à vitio moris, quia quodlibet obiectũ mouet potentia sccidum naturalem ordinem. Actus quoque virtutis apprehensiuæ in se consideratus vitio morali caret, cùm eius defectus scilicet ignorantia, vitium aut excusat, aut minuat, sicut & infirmitas. Relinquitur ergo vt vitium morale in solo actu voluntatis primò & principaliter inueniatur, & rationabiliter, cùm actus dicatur moralis, quia voluntarius: & consequenter in ipso quærenda est origo actus moralis.

CIRCA primum dictum aduertendum, quòd virtutes morales dicuntur actiuæ, non etiam factiuæ, quia non sunt alicuius effecti extrinseci productiuæ, quemadmodum artes, sed sunt directiuæ operationum quæ remanent in operante. faciunt enim rectam intentionem & inclinationem ad finem vt dicitur tertio sen. dist. 33. q. 1. art. 1. q. 2. ad secundum.

Quomodo dicatur aliquis actus esse moralis.

CIRCA tertium dictum considerandum ex doct. S. Th. 12. q. 18. art. 1. & tertio sen. d. 23. q. 1. art. 4. q. 2. quòd mos à quo virtutes morales denominantur significat inclinationem naturalem vel quasi naturalem ad aliquid agendum: & quia inclinatio in nobis secundum quam in nobis est agere & nõ agere, est inclinatio voluntatis, ideo ille solus actus proprie dicitur moralis, qui aliquo modo voluntarius est: & sicut se habet actus ad hoc quòd sit voluntarius, ita se habet ad hoc vt sit moralis. Dupliciter autem aliquis actus est voluntarius. Vno modo, quia est liberè elicitus à voluntate, sicut velle & eligere. Alio modo, quia est imperatus à voluntate, non autem elicitus, sicut ambulare, & considerare, & huiusmodi. Actus ergo qui sunt eliciti à voluntate, essentialiter dicuntur morales: qui autem sunt imperati, sunt morales quantũ ad vsum, non enim sunt morales secundum speciem suam, vt in propriis causis referuntur, cùm non sint actus eliciti à voluntate, sed morales sunt inquantum à voluntate imperantur. Sicque aliquid de voluntario participant: sequitur ergo, quòd si huiusmodi actus à voluntarii ratione separentur, comparenturque solum ad potentias à quibus eliciuntur, quòd morales non sunt, & consequenter in ipsis nec bonum nec malum morale esse potest. Propter hoc ergo dixit S. Tho. de actu virtutis exequentis, & de actu virtutis apprehensiuæ in se considerato, id est, non habito respectu ad voluntatem, quòd in ipso nõ est vitium morale. Constat enim quòd non sunt voluntarij, nisi secundum quòd à voluntate imperantur: ideo si secundum se considerentur, nullo habito ad voluntatem respectu, in ipsis malum morale esse non potest.

Quomodo actus exterior sit malus.

SED occurrit dubium. Nam S. Tho. in quæstionibus de malo. quæst. 3. art. 3. tenet quòd actus aliquis exterior est secundum se malus, vt furtum, homicidium, & similia, & 1. 2. quæst. 20. primo & secundo sententiarum di. 40. quæst. 1. art. tertio, vult quòd actus exterior habet propriam bonitatem contentientem sibi ex materia & circumstantiis. ergo falsum est actum virtutis exequentis præsupponere bonum morale vel malum, & ipsum tunc tantùm esse bonum, quando actus voluntatis est bonus: malum autem, quando actus voluntatis est malus.

Respondetur vt haberi potest ex locis præallegatis, & præcipuè de malo eadem quæstione articulo secundo ad sextũ quòd dupliciter loqui possumus, de bonitate vel malitia actus exterioris scilicet de naturali, & de morali, si loquamur de naturali bonitate aut malitia, tunc ista conuenit actui exteriori humano secundum se, & non præsupponit actum voluntatis. Cùm enim iu-

Universidad de Deusto
Biblioteca

cantum dicatur aliquis actus humanus, inquantum est secundum rationem, accipit talis actus speciem ex obiecto secundum quòd ad rationem comparatur & dicitur bonus, si sic circa materiam debitam secundum regulas rationis, vt pascere esurientem. malus autem, si cadat supra materiam indebitam, sicut subtrahere aliena. Si autem loquamur de bonitate aut malitia morali, sic semota voluntate non habet actus exterior bonitatem aut malitiam, vt scilicet talis actus dicatur culpa vel peccatum aut meritum, cùm vt dictum est superius, actus non pertineat ad morem, nisi inquantum voluntarius est. Loquitur ergo Sanctus Thomas in locis prælegatis de bonitate aut malitia conueniente actui in esse naturæ actus humani, non autem de bonitate aut malitia morali, de qua est hic sermo.

SED contra hanc responsionem videntur esse verba Sancti Thomæ dicentis de malo eadem quæstione articulo tertio quòd ratio mali & peccati primordialiter inuenitur in actu exteriori, secundum quòd est in apprehensione: peccatum autem nominat malum moris, & sic videtur quòd etiam malum moris semota voluntate sit in actu exteriori.

Responderi potest dupliciter, primò quòd non accipit sanctus Thomas nomen peccati vt significat culpam & demeritū, sed prout omnis actus carens debita perfectione, potest dici peccatum etiam in naturalibus: & hoc videtur intelligere dum exponens quomodo talis actus malus sit primordialiter malus, inquit, quòd hoc est quia non est vestitus debitis circunstantiis: & ex hoc ipso quòd est actus malus, id est, priuatus debito modo, specie, & ordine, habet rationem peccati. Secundò potest responderi, quòd rationem peccati inueniri in actu exteriori primordialiter, secundum quòd est in intentione, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quòd prius formaliter quàm actus voluntatis habeat rationem peccati moralis: & iste sensus non est verus, nec ibi intentus à Sancto Thoma, vt obiectio supponit: quod constat, quia inibi subiungit quòd ratio culpæ & moralis mali completur secundùm quòd accedit actus voluntatis. Alio modo quòd fundamentaliter & originaliter peccatum & culpa prius est in actu exteriori apprehenso, quàm sit formaliter & completiuè in actu voluntatis: & iste sensus est verus, & intentus à sancto Thoma, quia malum naturæ actus exterioris, secundum quòd est in apprehensione, ad voluntatem comparatur vt obiectum, ex quo habet voluntas liberè illud acceptans, vt sit formaliter & completiuè mala in suo actu: & sic ipse actus malus est fundamentum vnde habet actus voluntatis in illum tendens vt sit moraliter malus. est enim malus moraliter actus voluntatis, qui in malum obiectum & non regulatum ratione fertur. & est simile sicut dicimus veritatem esse fundamentaliter & originaliter in re: in intellectu autem nostro esse veritatem formaliter. sicut enim esse rei dicitur veritas originaliter, non quia veritas formaliter sit in re, sed quia intellectus est formaliter verus, ex eo quòd conformatur in intelligendo ipsi esse rei: ita actus exterior malus secundum esse naturæ dicitur malus moraliter, fundamentaliter, & originaliter, quia actus voluntatis liberè tendens ad ipsum, habet quòd sit moraliter malus, ex eo quòd in ipsum actum exteriorem malum secundum naturam fertur: & sicut non dicitur res vera formaliter, nisi denominatione extrinseca, quia scilicet est adæquata intellectui, qui est formaliter verus: ita actus exterior in actu & in exequitione per imperium voluntatis positus, non dicitur formaliter malus malitia morali, nisi extrinsecè: scilicet quia à malo actu morali voluntatis procedit. Et ideo ibidem subiungit Sanctus Thomas, quòd si accipiatur actus peccati secundum quòd est in exequitione operis, secundum videlicet quòd est formaliter moralis, primordialiter & per prius culpa est in voluntate. Patet ergo quòd obiectio non est contra responsionem datam. procedit enim si intenderet sanctus Thomas in loco allegato, quòd actus exterior prius formaliter sit malus in genere moris, quàm actus voluntatis. hoc autem ostendimus non esse ipsius intentum. Obiectiones autem ex Scoto 40. distinct. secundi, & ex aliis, vide apud Capreolum in secundo, distinctione 42. probant enim multæ illarum, quòd alia est bonitas actus exterioris in esse naturæ, & similiter alia malitia, quòd conceditur: non autem probant quòd alia sit ipsius bonitas aut malitia moralis, quàm bonitas & malitia actus voluntatis.

OSTENSO quòd sumenda sit radix peccati moralis in actu voluntatis, vult vlterius ostendere Sanctus Thomas quomodo hoc sit. Et primò tangit difficultatem quæ circa hoc accidit, secundò propositum manifestat. Difficultas est, quia quum actus deficiens proueniat propter defectum actiui principii, oportet ante peccatum morale præintelligere defectum in voluntate. Aut ergo ille defectus erit naturalis, & sic semper inhærebit voluntati, & semper voluntas in agendo moraliter peccabit, aut voluntarius erit, & tunc etit peccatum morale: cuius causa iterum quærenda erit, & sic in infinitum.

Respondet Sanctus Thomas quòd huiusmodi defectus in voluntate præexistens, non est naturalis propter rationem dictam: neque casualis aut fortuitus, quia tunc peccatum morale non esset in nobis, id est in potestate nostra, sed est voluntarius: sed negatur quòd tunc erit peccatum morale.

AD huius autem declarationem dicit primò, quòd cuiuslibet actiui principii secundi perfectio virtutis ex superiori agente dependet: & ideo quum agens manet sub ordine primi agentis, indeficienter agit: quum autem ab ordine primi agentis deficitur, deficit in agendo. Dicit secundò, quòd quum in ordine operationum moralium voluntatem præcedant duæ principia, scilicet virtus apprehensiua, & obiectum apprehensum, quod est finis: proprium motiuum voluntatis est ratio & bonum aliquod determinatum, scilicet bonum rationis, non autem quæcunque vis apprehensiua, aut quodcunque bonum: ideo quum voluntas tendit in actum, mota ab apprehensione rationis repræsentantis sibi proprium bonum, sequitur debita actio. Quum autem ad apprehensionem sensualis apprehensiuæ, aut ipsius rationis repræsentantis bonum diuersum à proprio bono, in actionem prorumpit: sequitur in actione voluntatis peccatum morale.

SEQVITVR ex his quòd in voluntate defectus ordinis ad rationem & ad proprium finem, præcedit malum morale: sicut quum ad subitam apprehensionem sensus voluntas mouetur in delectabile secundum sensum: aut cùm ratio in aliquod bonum quod non est nunc vel hoc modo bonum, ratiocinando deuenit, & tamen voluntas in illud tanquam in proprium bonum tendit. Dicit tertiò, quòd hic voluntatis defectus voluntarius est, qua in potestate voluntatis est velle & non velle: & similiter ipsum actu considerare rationis. Dicit quartò, quòd iste defectus nō est malum morale, quia si ratio non consideret, aut bonum quodcunque consideret, nondum est peccatum quousque voluntas in indebitum finem tendat, quod iam est voluntatis actus. Concludit vltimo, quòd tam in moralibus quàm in naturalibus malum à bono non nisi per accidens causatur.

Quomodo secundò cau

AD euidentiam eorum quæ hic dicuntur, considerandum est quòd causa secunda non agit nisi secundum quòd à prima mouetur: & ideo perfectio virtutis ipsius est secundum quòd perfectè subsistat virtuti primæ causæ. Se impedi- quod si secundæ causam contingat deficere in agendo propter defectū tantū pri- tur defectus mæ causæ: tunc defectus in actione secundæ causæ non reducitur in defectū in effectu ipsius secundæ causæ, sed primæ: sicut cùm accidit motus imperfectus & desi- inuentus. ciens propter defectum virtutis motiuæ, cruræ in fua debita dispositione manente, defectus ambulationis non reducitur in defectum cruris, sed virtutis motiuæ tantùm. Si autem deficiat secunda causa in agendo, quia non perfectè subditur primæ causæ, sed ab ea deflectitur, tunc defectus actionis in defectum secundæ causæ reducitur, non in defectum primæ: sicut claudicatio habentis virtutem motiuam perfectam, reducitur in defectum cruris, nō perfectè virtuti motiuæ substantis. Quum ergo dicit S. Th. quoniā quum agens manet sub ordine primi mouentis, indeficienter agit, intelligitur de defectu qui in ipsius secundæ causæ defectum reduci habeat, & sibi debeat imputari. posset tamen in actione secundæ causæ accidere defectus propter defectum primæ causæ, sed tunc secundæ causæ non imputaretur, ipsa secunda causa manente sub ordine suæ causæ prioris, à qua tanquam à proprio motiuo habet moueri.

CIRCA defectum quem ponit Sanctus Thomas in voluntate præcedere actum moraliter malum, primò videndum est quomodo præcedat in voluntate, secundò quomodo sit voluntarius, tertio quomodo non sit malum morale.

Quomodò actum naturalem præcedit aliquis defectus in voluntate.

Quantum ad primum, considerandum quòd duplex defectus voluntatis præcedit actum moraliter malum: vnus remotus, ex quo habet voluntas vt alii defectus in ipsa esse possint, & possit in agendo deficere, scilicet esse ex mihilo, sed hic defectus non sufficit ad hoc vt malum morale sit in voluntate: quia cùm iste defectus sit naturalis, semperque voluntatem concomitetur, semper voluntas agendo peccaret. Alius est defectus proximus scilicet non actu subfistare sitæ propriæ causæ: & iste defectus est causa proxima mali actus moralis, eo modo quo negatio potest esse causa, iuxta superius determinata. voluntas enim ad operationem cum tali defectu procedens peccat. Primus defectus nunquam est simpliciter malum voluntatis, cùm sit sibi naturalis, & secundum se duratione præcedit actum moraliter malum. Secundus autem quando voluntas non exit ad operationem, non habet rationem mali simpliciter, quia subfistare & moueri ab apprehensione & proprio bono non est debitum semper voluntati, sed tantùm quando ad operationem procedit, vnde quòd voluntas non subsistet apprehensioni, aut proprio bono quando non operatur hoc, non est malum eius simpliciter. Quando autem voluntas exit ad operationem, non subsistans apprehensioni rationis, aut bono rationis, sed sequēs apprehensionem sensualem, aut allecta à bono, quòd non est bonum rationis, tunc talis defectus est simpliciter malum, quia est carentia ordinis debiti pro tunc in esse voluntati. si ergo consideretur huiusmodi defectus secundum quòd non est simpliciter malum, sic duratione præcedit peccatum morale, quia præcedit voluntatem operantem. Si autem consideretur secūdum quòd est malum simpliciter, sic non præcedit duratione actum malum voluntatis, sed ipsum concomitatur, secundum tamen rationem prius intelligimus voluntatem moueri ab apprehensione sensus, aut ab indebito bono, & consequenter carere ordine debito ad suā propria motiua, quàm actum eliciat: & sic talis defectus secundum rationem præcedit actum malum.

Quomodò defectus voluntatis prægredi- ens actū malum, est voluntarius.

Quantum ad secundum sciendum quòd aliquid potest dici voluntarium dupliciter. Vno modo, quia voluntas in illud tanquam in volitum per actum suum fertur. sicut sanare est voluntarium in medico qui vult sanare. hoc modo non dicitur defectus huiusmodi voluntarius, quum omni actui voluntatis præintelligatur. Alio modo dicitur voluntarium, quod est in potestate voluntatis, vt sit aut non sit: sicut actus voluntatis liberè elicitus dicitur voluntarius, non quia voluntas alio actu velit illum, sed quia in potestate voluntatis est ipsum producere vel non producere: & hoc modo defectus huiusmodi dicitur voluntarius. Est enim in potestate voluntatis procedere ad operationem sine tali ordine, aut non procedere, quia non necessariò à bono contrario bono rationis trahitur, aut ab apprehensione sensuali mouetur, sed libera est, & ad vtrumlibet se habens: & ideo huiusmodi defectus non oportet aliam causam quærere, nisi voluntatis libertatem, vt dicitur secundo, distinctione 34.

Quomodò defectus voluntatis sit malum morale.

Quantum ad tertium dicitur quòd huiusmodi defectus secundum quod duratione actum malum præcedit, non est malum voluntatis morale, imò nec naturale, vt est ostensum. Secundum verò quòd concomitatur malum morale, & ipsi coniungitur, sic est malum morale, vnde de malo, loco prælegato, ad decimumtertium, inquit sanctus Thomas quòd accipit rationem culpæ ex hoc ipso quòd cum tali defectu voluntas se applicat ad opus: quia tunc bonum quòd per huiusmodi defectum priuatur, est debitum voluntati & actui eius, secundum autem quòd præintelligitur actui malo, & per se consideratur, sic etiam non habet rationem mali culpæ, nec ponæ, sicut nec quīi præcedit duratione actum malum. Quum ergo inquit sanctus Thomas quòd huiusmodi defectus non est malum morale, intelligendum est secundum se & absolutè consideratus, non autem vt coniungitur cum actu voluntatis malo.

EX his quæ dicit hic Sanctus Thomas, patet quòd Scotus in secundo sententiarum, distinctione 34. dum arguit defectibilitatem voluntatis non esse voluntati rationem peccandi, non accedit ad mentem Sancti Thomæ: non enim ponit S. Thomas quòd apritudo ad deficiendum sit voluntati proximæ rationi peccandi, sed actualis defectus, quum scilicet non subfstans debito ordini ad operationem procedit. Similiter quum arguit quòd defectus actualis non est causa huiusmodi mali, quia tunc ante primum defectum voluntatis esset defectus: constat quòd mentem Sancti Thomæ non assequitur: non enim ponit illum defectum esse malum moraliter, secundum quòd actum malo præintelligitur, vt est ostensum. non est autem inconueniens, imò necessarium est, vt ante primum defectum moraliter malum sit aliis defectus rationem mali moralis non habens.

Quòd malum in aliquo bono fundatur. Caput 11.

Idem p. pot. q. 41. art. 3. & de malo q. 1. ar. 2.

EX præmissis etiam ostendi potest quòd omne malum est in aliquo bono fundatum. Malum enim non potest esse per se existens, cùm non sit essentiam habens, vt suprà † ostensum est. oportet igitur quòd malum sit in aliquo subiecto. om

† Cap. 6.

ne autem subiectum cùm sit substantia quædā, bonum quoddam est, vt ex præmissis patet. omne igitur malum in bono aliquo est.

2 Adhuc, malum priuatio quædam est, vt ex præmissis patet. priuatio autem & forma priuata in eodē subiecto sunt: subiectum autem formæ est ens in potentia ad formam, quod bonum est. nam in eodē genere sunt potentia & actus. Priuatio igitur quod malum est, est in bono aliquo sicut in subiecto.

3 Amplius, ex hoc dicitur aliquid malum, quia nocet, non autem nisi quia nocet bono. nocere enim malo, bonum est: quum corruptio mali sit bona. non autem noceret formaliter loquendo bono, nisi esset in bono. sic enim cæcitas hominis nocet inquantū in ipso est. oportet igitur quòd malum sit in bono.

4 Item, malum non causatur nisi à bono, & per accidens tantùm: omne autem quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se. oportet igitur semper cum malo causato quod est effectus boni per accidens, esse bonum aliquod, quod est effectus boni per se, ita quòd sit fundamentum eius: nam quod est per accidens, fundatur super id quod est per se. Sed cùm bonū & malum sint opposita, vnum autem oppositorum non possit esse alterius subiectum, sed expellat ipsum: videtur alicui primo aspectu esse inconueniens si bonum subiectum mali esse dicatur. Non est autem inconueniens, si veritas perquiratur. nam bonum communiter dicitur sicut & ens, quum omne ens inquantum huiusmodi sit bonum, vt probatum est. non est autem inconueniens vt non ens sit in ente, sicut in subiecto. priuatio enim quælibet est non ens: & tamen subiectum eius est substantia, quæ est ens aliquod: non tamen non ens est in ente sibi oppositō sicut in subiecto. cęcitas enim non est non ens vniuersale, sed non ens hoc quo scilicet tollitur visus. non est igitur in visu sicut in subiecto, sed in animali. Similiter autem malū non est sicut in subiecto in bono sibi opposito, sed hoc per malum tollitur: sed in aliquo alio bono: sicut malum moris est in bono naturæ. Malum autem naturæ quod est priuatio formæ, est in materia quæ est in bonum, sicut etiam ens in potentia.

Dubitatio.

Soluitio.

Super cap. 11.

QVum ostensum sit bonum esse causam per accidens mali, ostendit nunc Sanctus Thomas particulariter quòd est eius causa subiectiua. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quòd omne malum in aliquo bono fundatur, secundò remouet vnum dubium. Arguit igitur primò sic: Malum non est per se existens, cùm non habeat essentiam. ergo est in aliquo subiecto. ergo est in aliquo bono, quia omne subiectum cùm sit substantia quędā, bonum quoddam est.

POSSET autem aliquis ad hanc rationem negare primā consequentiam, quia licet malum non habeat essentiam, nō oportet tamen vt sit in subiecto, cum sit negatio, & nullum habeat esse reale. Sed ista responsio nō tollit rationem, quia aliter loquendum est de simplici negatione, & aliter de priuatione, cuiusmodi est malum formaliter sumptū. nam simplex negatio quum etiam de non ente dicatur, non requirit aliquod subiectum. priuatio autē & malum est negatio circa determinatum subiectum, & ideo non denominat nisi ens: propterea cùm malum sit in rebus, vt superius est ostensum, & nō sit per se subsistens, oportet quòd sit in alio tanquam in subiecto, non quidē vt ens, aut dicens aliquam essentiam, sed sicut priuatio perfectionis iuxta prædeterminata, inquantum vere potest de aliquo affirmari propter absentiam formæ ab illo subiecto. Secundò, subiectum formæ est ens in potentia ad formam. quod bonum est, cùm in eodē genere sit potentia & actus. ergo & malum est in bono, sicut in subiecto, cùm malum sit priuatio, forma autem & priuatio sint in eodem subiecto.

POSSET ad hanc rationem negari, quòd ens in potentia sit bonum, quia si ex eo quòd ordinatur ad bonum, dicitur bonum, eadem ratione cùm ordinetur ad malum, scilicet ad priuationem cuius est susceptiua, erit malum. Respōdetur & dicitur primò, quòd (vt superius dicebatur) materia ad bonum ordinatur per se, ad malum autem & priuationem per accidens, aut videlicet inquantum est susceptiua formæ amissibiliter: aut quia est susceptiua formæ, cui coniungitur priuatio alterius formæ. Ideo ex ordine ad bonū dicitur bonum quoddam, non autem ex ordine ad malum dicitur mala. Dicitur secundò (vt superius cap. sexto dictum est) quòd priuatio formæ non est malum materiæ, quia nulla forma determinata est debita materiæ, licet sit omnium susceptiua: malum autem dicitur priuatio formæ debitę inesse. Tertiò, malum dicitur, quia nocet, sed non nocet nisi bono, ergo est in bono. patet consequentia, quia non noceret formaliter bono, nisi esset in ipso. Minor verò probatur, quia nocere malo est bonum, quum corruptio mali sit bona.

CIRCA hanc propositionem, Malum non nocet formaliter bono, nisi esse in bono: aduerrendum est quòd ideo addidit S. Tho. ly formaliter, quia aliquid nocet dupliciter, vt dicitur secundo dist. 35. art. 1. ad tertium, scilicet formaliter, & hoc est ipsum nocumentum, siue ipsa boni adēptio vel privatio: & effectiue, & hoc est quod catisat priuationem boni. quod ergo actiue aliciū nocet, vt sic non est in eo quantum ad proximum susceptiuum nocumenti, sed bene quod formaliter nocet. Quarto, Malum causatur à bono per accidens. ergo, &c. Probatur consequentia, quia cùm omne per accidens reducatur ad per se, & in ipso fundetur, oportet vt cum malo qui est effectus per accidens boni, sit bonum aliquod qui est effectus per se, in quo malum fundetur. Quantum ad secundum remouet S. Tho. dubium quoddam. Videtur enim primo aspectu, quòd malum non sit in bono, cùm sint opposita. sed respondet quòd cum bonū communiter dicatur, sicut & ens, sicut non est inconueniens quòd non ens sit in ente, sicut priuatio in subfstātia, ita non est inconueniens quòd malum sit in bono. Dicitur tamē secundò, quòd sicut non ens non est in ente sibi oppositō, sed in alio, sicut cæcitas non est in visu, sed in animali: ita & malum non est in bono sibi opposito, sed in alio, sicut malum moris est in bono naturæ, & malum naturæ quod est priuatio formæ, est in materia quæ est bonum, sicut etiam ens in potentia.

Quomodo malum sit in bono cū sint opposita.

Ad huius euidentiam considerandum est quòd bonum & malum dupliciter considerari possūt. Vno modo quantum ad communem naturam (vt ita dixerim) vtriusque: & secundum præcisionē ab inferioribus, & quia sic vnum tollit totaliter reliquum, vtpote illi directè oppositum, vtum in alio esse non potest, vnde si ponereтur aliquid per se bonum existere tanquam vniuersalis natura boni, in ipso nullum malum esse posset: sicut patet in Deo, qui est ipsa bonitas per se subsistens, in quo nullum est malum: & si aliquid esset per se & vniuersale malum, nullum bonum includeret, sed quia hæc esse non potest, cùm malū dicat negationē boni in subiecto, ideo inquit Aristo. quarto Ethic. quòd ipsum destrueret. Alio modo quantum ad hoc particulare bonum & malum, & tunc dupliciter etiam vnumquodque illorum considerari potest. Vno modo secundum vniuersales rationes boni, & mali in ipsis saluatas, & sic quodlibet malum cuilibet bono opponitur: & secūdum hoc dicit Aug. quòd fallit dialecticorū regula quæ dicit contraria simul esse non posse, quia sic malum inuenitur in eo cui vniuersalis ratio boni conuenit. est enim bonum vniuersaliter sumptum non dicat aliquam determinatam perfectionem, sed perfectionem in communi, quicquid perfectionis res habeat, dicitur bona. Similiter quacunque perfectione bini debita careat, dicitur mala: & sic propter amplitudinem rationis boni & mali potest esse vt idem secundum aliquid sit bonum, & secundum aliquid sit malum: & rationes quæ vniuersaliter sumptæ sunt oppositæ in eodē, possunt simul intinere respectu diuersorum: sicut idem animal carens visu est simul bonum & malum: bonum inquantum est ens in actu, malum inquantum caret perfectione. Propter hoc S. Tho. assignat pro ratione quare simul esse possint bonum & malum, & vnum in altero fundari, ipsam boni amplitudinem & illimitationem, nec tamen sequitur quòd contradictoria simul vera sint, ti idem sit bonum & malum, quia non secundum idem, sed secundum diuersa dicitur bonum & malum. Alio modo considerari possunt bonum particulare & malum secūdum eorum particulares rationes: & sic non quodlibet malum opponitur cuilibet bono directè, sed determinato bono. iniustitia enim opponitur iustitiæ, non autem temperantiæ: & hoc modo non est malum in bono opposito, sed in alio bono: non enim iniustitia est in iustitia, sed in anima: neque cæcitas est in visu, sed in animali.

SED occurrit dubium, quia S. Tho. prima q. 48. arti. 3. ad tertium, & in aliis locis videtur approbare sententiam Aug. dicentis in bono & malo fallere regulam dialecticorum, in quæstionibus autem de malo. q. 1. ar. 2. ad quintum dicit quòd non fallit etiam in his regula secundum veritatem, sed secundum quandam apparentiam prout malum absolutè dictum, & bonū videntur oppositionem habere. Dici ad hoc potest verumque dictum verum esse, sed diuersimodè. Nam si in bono malo particulari consideretur tantùm, vniuersales rationes boni & mali, secundū veritatē fallit illa regula, quia tunc vnum oppositorum est in altero. Ratio enim communis boni, & cōmunis ratio mali, sunt rationes oppositæ: & ideo vnumquodque malum, inquantum malum absolutè opponitur vnicuique bono inquantum absolutè bonum est. Si autem in ipsis consideretur particulares rationes boni & mali, sic fallit regula secundum apparentiam tantùm. Nam quia in hoc particulari bono saluatur vniuersalis ratio boni, & in hoc particulari malo vniuersalis ratio mali, videtur quòd quodlibet malum etiam particularem rationem contrariatur cuilibet bono, vt tale bonum est, propter coherentiā boni & mali in vniuersali: & sic dum hoc malum est in hoc bono, videtur quòd vnum oppositorum sit in alio, sed non est sic, quia non quodlibet malum contrariatur cuilibet bono, si secundum suas particulares rationes sumantur, licet secundum vniuersales rationes boni & mali habeant oppositionem.

Quomodo materia sit bona.

CIRCA illam propositionem: Malum naturæ quod est priuatio formæ, est in materia quæ est bonum, sicut etiam ens in potentia, considerādum quòd materiam esse bonum, sicut etiam ens in potentia dupliciter possumus habere potest. Vnus est, quòd est bonum in potentia, non autem in actu, sicut non est ens in actu, sed in potentia. Alius est quòd sicut est ens in potentia, ita est bonum in actu. Et vterque sensus quantum ad aliquid est verus. Dupliciter enim de bonitate materiæ primæ loqui possumus. Vno modo de bonitate quam habet à forma, dum ipsa actualiter informatur: & sic non est bona, nisi in potentia, dum caret ipsa forma. Alio modo de bonitate quam habet ab ipso ordine ad formā, & sic est aliquid bonum aliquo modo in actu. ipse enim ordo & ipsa aptitudo ad bonum, est bonum quoddam ratione termini quem respicit: & omne ordinatum ad bonum, vt sic, habet rationem boni: vnde & vetus eadunt sub diuisione boni. Vtrumque sensum tetigit Sanct. Thomas prima quæstione quinta, articulo tertio, ad tertium. Videtur autem primus sensus hoc loco intendi, propter comparationem ad ens in potentia, vnde prima quæst. allegata expressè ait quòd sicut est ens in potentia, ita & bonum in potentia.

Quòd malum non totaliter consumit bonum. Cap. 12.

Idem p. p. q. 48. art. 4. & secundo q. 85. art. 1.

PAtet autē ex prædictis quòd quantumcunque multiplicetur malū, nunquam potest totum bonum consumere. Semper enim oportet quòd remaneat mali subiectum, si malū remanet: subiectum autem mali est bonum. manet igitur semper bonum. Sed cùm contingat malum in infinitum intendi: semper autem per intētionem mali minuatur

Dubitatio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

nuatur bonum: videtur in infinitum per malum diminui bonum. bonum autem quod per malum diminui potest, oportet esse finitum: nam infinitum bonum non est capax mali, vt in primo libro † ostensum est. videtur igitur quòd quandoque totum tollatur bonū per malum. nam si ex finito aliquid finities tollatur, oportet illud quandoque per ablationem consumi. Non autem potest dici (vt dicunt quidam) quòd sequens ablatio secundum eandem proportionem facta qua & prior in infinitum procedens, bonum non possit consumere, sicut in continui diuisione contingit: nam si ex bicubitali linea dimidium subtraxeris, itemq; ex residuo dimidium, & sic in infinitum procedas: semper aliquid adhuc diuidendum remanebit: sed tamen in hoc diuisionis processu semper posterius subtractum oportet esse minus secundum quantitatem. dimidium enim totius quod prius subtrahebatur, maius est secundum quantitatem absolutam quàm dimidium dimidij: licet eadem proportio maneat. hoc autem in diminutione qua bonum per malum diminuitur, nequaquam potest accidere. nam quantò bonum magis per malum fuerit diminutum, erit infirmius: & sic per secundum malū magis diminui poterit. rursusque malum sequens, contingit esse æquale vel maius priore: vnde non semper secundo subtrahetur à bono per malū minor boni quantitas proportione seruata eadem.

† Cap. 4.

Improbatio cuiusdā falsæ responsionis.

Est vera solutio.

Est igitur dicendū: Ex præmissis enim manifestum est, quòd malum totaliter bonum cui oppositum est, tollit: Sicut cæcitas visum. oportet autem quòd remaneat bonum, quod est mali subiectum: quod quidē inquantum subiectum est, habet rationem boni secundū quòd est potentia ad actum boni quod priuatur per malum. quantò igitur minus fuerit in potentia ad illud bonum, tantò minus erit bonum. subiectum autem fit minus potentia ad formam, non quidem per solam subtractionem alicuius partis subiecti per hoc quòd aliqua pars potentiæ subtrahatur, sed per hoc quòd potentia impeditur per contrarium actum ne in actum formæ exire possit: sicut subiectum tantò est minus potentia frigidum, quantum in eo magis calor augetur. Diminuitur igitur bonum per malum magis apponendo contrarium, quàm de bono aliquid subtrahendo: quod etiam conuenit his quæ dicta sunt de malo. diximus enim quòd malum incidit præter intentionem agentis, quod semper intendit aliquod bonum, ad quod sequitur exclusio alterius boni quod est ei oppositum. quantò igitur illud bonum ad quod præter intentionem agentis sequitur malum, magis multiplicatur: tantò potentia ad bonum contrarium diminuitur magis: & sic magis per malum dicitur diminui bonum.

Differentia ponitur inter naturalia & moralia.

Hæc igitur diminutio boni per malum non potest in naturalibus in infinitum procedere. nam formæ naturales & virtutes omnes terminatæ sunt, & peruenīūt ad aliquem terminum, vltra quem porrigi nō possunt. non potest igitur neque forma aliqua contraria, neque virtus contrarij agentis in infinitum augeri, vt ex hoc sequatur in infinitum diminutio boni per malum.

In moralibus autem potest ista diminutio in infinitum procedere. nam intellectus & voluntas in suis actibus terminos non habent. potest enim intellectus intelligendo in infinitum procedere. Vnde mathematicę numerorum species & figurarum infinitæ dicuntur: & similiter voluntas in volendo in infinitum procedit. qui enim vult furtum committere, potest iterum velle, & aliud committere, & sic in infinitum. quantò autem voluntas magis in fines indebitos tendit, tantò difficilius redit ad proprium & debitum finem: quod patet in his in quibus per peccandi consuetudinem iam est habitus vitiorum inductus. in infinitum igitur per malum moris bonum naturalis aptitudinis diminui potest: nunquam tamen totaliter tolletur, sed semper naturam remanentem comitatur.

Super cap. 12.

EX præmissis producit corollarie Sanctus Tho. quòd quātumcūque multiplicetur malum, nunquam potest totum bonum corrūpere. quod probat, quia oportet quòd semper maneat mali subiectum quod est bonum. Sed mouet circa hoc corollarium dubium. Si enim ex finito aliquid infinities tollatur, oportet illud quandoque per ablationem consumi. sed per intentionem mali in infinitum sem per minuitur bonum quod est finitum. ergo tolletur quandoque totum bonum per malum. Ad hoc respondent quidam, negando maiorem, quando sequens ablatio fit secundum eandem proportionem. Patet enim in diuisione continui secundum partes proportionales, quòd in infinitum procedit, & nunquam tamen tota quantitas consumitur. hoc autem modo dicunt fieri boni diminutionem. sed contra hanc responsionem arguit sic Sanctus Thomas. In processu huiusmodi diuisionis semper quod posterius subtrahitur est minus, vt patet in diuisione quantitatis. Sed hoc in diminutione boni per malum nequaquam potest accidere, tum quia quantò bonum per malum magis fuerit diminutum, erit infirmius: & sic per secundum malum magis diminui poterit, hoc est, ab ipso non minus, sed magis poterit tolli, tum quia malum sequens contingit esse maius priore aut æquale, & per consequens tollet aut maius aut æquale bonum.

ADVERTE quòd Sanctus Thomas per hæc verba, hoc in diminutione boni nequaquam potest accidere, non vult ponere impossibilitatem diminutionis boni secundum eandem proportionem, sed tantum non necessitatem talis diuisionis, vt patet 1. quæst. 48. artic. 4. ad tertium. vnde sensus est quòd nequaquam potest esse in diminutione boni, vt semper necessario seruetur eadem proportio, cùm contingat aut ex debilitatione boni remanentis post subtractionem, aut ex qualitate vel maioritate mali posteriores in posterioris subtractione aut maius aut æquale subtrahi. Respondet igitur Sanctus Thomas & dicit primò, quòd malum tollit quidem totaliter bonum cui opponitur, sed tamen remanet subiectum: quod quum habeat, inquantum est subiectū, rationem boni, secundū quòd est potēia ad actum boni, quod per malum priuatur, quantò magis fuerit in potentia ad illud bonum, tantò minus erit bonum. Dicit secundò, quòd fit minus potentia ad formam, non per subtractionem alicuius partis ipsius subiecti, aut eius potentiæ, sed quia per contrarium actum impeditur ne in actum formæ exire possit: sicut tanto est minus potentia frigidum, quanto in eo magis calor augetur: & sic bonum diminuitur per malum magis apponendo contrarium, quàm aliquid subtrahendo de bono. quantò enim bonum ad quod præter intentionem agentis sequitur malum, magis multiplicatur, tanto potentia ad bonum contrarium magis diminuitur: & sic per malum magis dicitur diminui bonū, inquantum videlicet per bonum cui malum coniungitur, tollitur magis potentia subiecti ad bonum quod per malum remouetur. in qua potentialitate consistit bonitas subiecti. Dicit tertiò, quòd hæc diminutio boni in naturalibus quidē non potest in infinitum procedere, quia neque forma contraria, neque virtus contrarii agentis potest in infinitum augeri, cùm formæ naturales & virtutes sint terminatæ: sed in moralibus potest diminutio in infinitum procedere, quia & intellectus potest intelligendo in infinitum procedere. cuius signum est, quòd mathematicæ species numerorū & figurarum dicuntur infinitæ. similiter voluntas in volendo in infinitum procedit. Volens enim furtum committere, potest velle & aliud quid committere in infinitum. Et sic in infinitū bonum naturalis aptitudinis per malum moris diminui potest, cùm quantò voluntas magis in fines indebitos tendit, tantò difficilius ad proprium & debitū finem redeat, vt patet in his in quibus per peccandi consuetudinem iam est habitus vitiorum inductus. nunquam tamen talis aptitudo totaliter tollitur, sed semper naturam concomitatur.

Ex his patet quòd obiectio nulla est, quia procedit de diminutione quæ fit per subtractionem, non autem de ea quæ fit per appositionem contrarii: & etiam quia in naturalibus falsum est quòd malum possit in infinitum intendi per huiusmodi appositionem, bonumque diminui in infinitum.

ADVERTE quòd quantò potentia magis elongatur ab actu, & subiectum est minus habile ad eius susceptionem, tantò difficilius ad actum redūcitur. vt patet in naturalibus & in artificialibus: & ideo signum elongationis potentiæ ab actu, est difficultas reductionis ad actum. propter hoc volens S. Thomas ostendere diminutionem naturalis aptitudinis ad bonum per peccatum in infinitū, adducit pro signo quòd quantò voluntas magis in indebitos fines tendit, tantò difficilius redit ad debitum finē: quòd cùm in infinitū possit tendere in indebitos fines, sicut & intellectus in infinitum potest diuersa intelligere, sequitur quòd in infinitum talis difficultas augeri possit, & per consequens in infinitum elongari potentia ab actu, & in infinitū aptitudo diminuti.

AD euidentiam huius responsionis, considerandum primò ex doctrina Sancti Thomæ prima parte, loco allegato, & secundo sententiarum, distinctione 34. artic. 4. Item in quæst. de malo. quæst. 2. artic. 11. & 12. & prima secundæ, quæst. 85. artic. 1. & 2. quòd triplex est bonum, scilicet illud cui malum opponitur, subiectum mali, & habilitas ipsius subiecti ad bonum: quam hic ad Sanctus Thomas aptitudinem ad bonum vocat. Malum ergo, bonum cui opponitur, totaliter tollit: sicut cæcitas totaliter tollit visum: entitatem autē subiecti non modò non totaliter tollit, sed nec diminuit: sicut cæcitas nihil remouet à substantia oculi, sed ipsam habilitatem & aptitudinem subiecti ad bonum, quæ est potentia ad susceptionem actus, diminuit quidem modo dicto, concomitando scilicet in subiecto formam contrariam bono cui opponitur, & quòd totaliter tollit, per quam formam impeditur subiectum à susceptione formæ oppositæ, non autem ipsam habilitatem totaliter tollit: quia cùm concomitetur substantiam & naturam subiecti, natura manente subiecti remanet semper ipsa habilitas. dat exemplum Sanct. Thom. de habilitate aeris ad lumen, quæ quantus per interpositionem corporis opaci inter ipsum & solem diminui possit in infinitum, nunquam tamen manente aere totaliter tollitur. Si tamen esset aliquid potens subiectum corrumpere, illud corrumpendo subiectum totaliter habilitatem subiecti remoueret. Vnde quamuis vbi fit diminutio alicuius per subtractionem partium, oportet finitum tandem totaliter consumi: vbi tamen fit diminutio & remissio per interpositionem impedimenti & obstaculi, non oportet vt finitum tandem consumatur, possunt enim impedimenta in infinitum apponi, quibus potentia & aptitudo magis elongatur ab actu, & tamen semper quantum ad aliquid potentia & aptitudo remanet. Considerandum secundò, quòd cùm prædicta habilitas & aptitudo ad bonum, intelligatur vt media inter subiecti naturam in qua fundatur sicut in radice, & bonum in quod tendit: diminutio habilitatis per appositionem impedimenti, non intelligitur vt se tenet ex parte radicis, quum per talem impedimentum non diminuatur natura subiecti, sed intelligitur vt ad bonum

Quomodo malum diminuat habilitatem ad bonum.

tum tendit. per huiusmodi enim appositionem impeditur ne ad bonum in quod ordinatur pertingat. vnde quanto plura apponuntur impedimenta, tanto magis impeditur & elongatur ab actu, quod est ipsam aptitudinem & habilitatem inter inclinationem ad bonum diminui, vt ex parte ipsius termini cōsideratur. Vnde obiectiones Durandi in secundo, distinct. 34. quæ procedunt de diminutione habilitatis huiusmodi vt se tenet ex parte subiecti, non procedunt contra Sanctum Thomam. Diminutio enim habilitatis & intentio vt se tenet ex parte termini, non oportet vt fiat per aliquid inhærens subiecto: licet forte hoc requiratur ad intentionem & remissionem eius vt se tenet ex parte subiecti. Similiter obiectiones Scoti in 35. distinctione secunda, constat non procedere contra hanc determinationem, quia procedunt de diminutione quæ est per subtractionem, non autem de ea quæ est per appositionem impedimenti, & quæ non est per se, sed per aliud.

SED occurrit dubium circa dicta. Videmus namque quòd homo cæcus non potest per naturam visum recuperare: ergo non remanet in ipso habilitas & aptitudo naturalis ad visum, quia aptitudo naturalis potest per agens naturale in actum reduci, ergo malum totaliter tollit aptitudinem subiecti ad bonum.

AD hoc dicitur primò, quòd hoc est vniuersaliter verum, quòd manente potentia ad aliquem actum, remanet semper eius habilitas ad actum, quæ in ipsa immediatè fundatur, & remota potentia remouetur: quia ipsam potentiam necessariò concomitatur. Et quia nulla priuatio vt sic tollit subiecti fuum aut potentiam, cùm illud sibi determinet vt in quo sit suo modo: ideo nulla priuatio & nullum malum remouet à suo subiecto habilitatem ad formam in ipso immediatè fundatam, licet contingat aliquando per aliquod agens corrumpi potentiam simul & habilitatem. Dicitur secundò, quòd homo cæcus licet totaliter amiserit aptitudinem proximam ad actum videndi quæ in virtute visiua fundabatur, remanet tamen in ipso aptitudo ad potentiam visiuam, vt dicitur de malo. q. 2. art. 12. ad tertium, & remanet etiam aptitudo ad actum videndi, tanquam in radice & fundamēto remoto. Cū probatur, quia non potest per naturam visum recuperare, dicitur quòd hoc non est propter defectum aptitudinis, sed quia vt dicitur 1. 2. q. 85. artic. 2. ad 3. deest causa quæ possit reducere illam aptitudinem ad actum, formando organū quod requiritur ad videndum. Cùm autē dicitur quoniam naturalis aptitudo potest per agens naturale in actum reduci: respondetur (vt haberi potest ex doctrina S. Tho. 3. dist. 1. q. 1. art. 3. ad quartum) quòd vtique aptitudo naturalis secūdum suam speciem absolutè considerata potest reduci in actum ab aliquo agente naturali, non autem oportet vt vnaquæque singularis aptitudo in actum reduci possit, quia propter aliquod impedimentū prouenire potest vt in actum reduci non possit. Et sic dicitur quòd aptitudo naturalis ad visum secundum speciem considerata reduci potest ad actū per agens naturale. Videmus enim per naturalem generationem talem aptitudinem impleri in eo autem qui priuatus est visu, non potest per agens naturale reduci in actum, propter impedimentum quod superuenit. Cum enim ordine quodam respiciat visum & cæcitatem, quia sequitur non pertinet ad cæcitatem nisi per visum: non potest fieri reditus ab ipsa ad visum per agens naturale: quia cùm materia ad diuersa se habeat secundum ordinem, non potest ex posterion redire in prius, vt inquit Sanctus Thomas octauo Metaphysicæ eō quòd cuiuslibet rei sit determinatus modus generationis. Ideo cùm ponitur in animali cæcitas, ponitur impedimentum ne habilitas ad visum reduci possit ab agente naturali in actum. Nec obstat quòd aliquando homo est cæcus à natiuitate, & sic non videtur quòd materia semper peruenīat ad cæcitatem per virtutem visiuam. Dicitur enim quòd licet tunc non habeat prius virtutem visiuam, habuisset tamen nisi fuisset impedita. Vnde sicut corrumpens oculum dicitur corrumpere visum in eo existentem, & cæcitas concomitans est corruptio visus qui præfuit: ita causans impedimentum, aut contrariam dispositionem ad visum in generatione animalis, dicitur indirectè corrumpere visum, qui affuisset si non fuisset impeditus: & cæcitas concomitans est corruptio visus qui debebat adesse.

Quòd malum habet aliquo modo causam. Cap. 13.

Idem p. p. q. 94. art. 1.

EX prædictis autem ostendi potest quòd & si malum non habeat causam per se, cuiuslibet tamen mali oportet esse causam per accidens.

† Cap. vr.

Quicquid enim est in aliquo vt in subiecto, oportet quòd habeat aliquam causam. causatur enim vel ex subiecti principijs, vel ex aliqua extrinseca causa. malum autem est in bono sicut in subiecto vt ostēsum est. † oportet ergo quòd malum habeat causam.

2 Item, quod est in potentia ad vtrumque oppositorum, non constituitur in actu alicuius eorū nisi per aliquam causam. nulla enim potentia facit se esse in actu. malum autem est priuatio eius quod quis natus est & debet habere. ex hoc enim vnumquodque dicitur malum esse. est igitur malum in subiecto quod est in potentia ad ipsum, & ad suum oppositum. oportet igitur quòd malum habeat aliquam causam.

3 Adhuc, quicquid ineſt alicui præter suam naturam aduenit ei ex aliqua alia causa. omnia enim in his quæ sunt sibi naturalia permanent nisi aliquid aliud impediat. vnde lapis non fertur sursum nisi ab aliquo proijciente: nec aqua calefit nisi ab aliquo calefaciente. malum autem semper ineſt præter naturam eius cui ineſt, cùm sit priuatio eius quod natum est aliquid & debet habere. igitur oportet quòd malum semper habeat aliquam causam vel per se vel per accidens.

4 Amplius, omne malum consequitur ad aliquod bonum: sicut corruptio sequitur ad aliquā generationem. sed omne bonū habet aliquam causam præter primum bonum, in quo non est aliquod malum, vt in primo libro † ostensum est. omne igitur malum habet aliquam causam ad quam sequitur per accidens. † Cap. 4.

Super cap. 13.

POstquam ostendit Sanctus Thomas quòd malum non causatur nisi à bono si aliquod malum habet causam: nunc vult ostendere quod cuiuslibet mali oporteat esse aliquam causam per accidens. Et arguit primò sic: Malum est in bono vt in subiecto. ergo, &c. Patet consequentia, quia omne quod est in subiecto causatur, vel ex principijs subiecti, vel ex aliqua causa extrinseca.

Secundò, malum est in subiecto quod est in potentia ad ipsum & ad suum oppositum. ergo, &c. Patet antecedens. consequentia verò probatur, quia quod est in potentia ad opposita, non constituitur in actu alicuius eorum nisi per aliquam causam, cum nulla potentia faciat se in actu.

Subiectum mali est in potentia ad ipsum & ad suum oppositum.

ADVERTE circa antecedens, quòd non est vniuersaliter verum (vt dicitur vers. quæstione 21. articulo secundo ad primum) quod omne subiectū habitus possit esse etiam subiectum priuationis, quia aliquando habitus ineſt à natura, & à subiecto separari non potest. sed bene est vniuersaliter verum, quod omne subiectum mali est etiam subiectuum boni oppositi. Et ideo nō dixit quod omne subiectum formæ sit in potentia ad formam & suum oppositum, quod est priuatio, sed econtrario quod subiectum mali est in potentia ad vtrumque oppositum. Quum enim malū sit priuatio (vt inquit) eius quod quis natus est & debet habere, necesse est vt si in aliquo subiecto sit malum, illud sit in potentia & ad malum & ad bonū sibi oppositū, ita quòd sit vtriusque receptiuum.

Tertiò, malum semper ineſt præter naturam eius cui ineſt, cùm sit priuatio perfectionis debitæ ineſſe. ergo, &c. Probatur consequentia, quia quod aduenit alicui præter naturam suam, aduenit ei ex aliqua alia causa, vt patet in motu lapidis sursum, & in aqua quæ calefit.

Quarto, omne bonum præter primum habet aliquam causam: ergo & omne malum habet causam per accidens: quia omne malum consequitur ad aliquod bonum, sicut corruptio ad generationem.

Quòd malum est causa per accidens. Cap. 14.

EX eisdem etiam patet quòd malum etsi non sit causa per se, est tamen causa per accidens. Si enim aliquid est causa alicuius per se: id quod accidit ei, est causa illius per accidens: sicut album quod accidit ædificatori, est causa domus per accidens. omne autem malum est in aliquo bono: bonum autem omne est alicuius aliquo modo causa. materia enim est quodammodo causa formæ, & quodammodo econuerso: & similiter est de agente & fine: vnde non sequitur processus in infinitum in causis & causatis, si quodlibet est alicuius causa propter circulum inuentū in causis & causatis secundum species diuersas causarum. malum igitur est per accidens causa.

2 Adhuc, malum est priuatio quędam vt ex prędictis patet. priuatio autem est principium per accidens in rebus mobilibus, sicut materia & forma per se: malū igitur est alicuius causa per accidens.

3 Præterea, ex defectu causæ sequitur defectus in effectu. defectus autem in causa est aliquod malum, non tamen potest esse causa per se, quia res non est causa per hoc quod est deficiens, sed per hoc quod est ens. si enim tota deficeret, nullius esset causa. malum igitur est alicuius causa per accidens.

4 Item, secundum omnes species causarum discurrendo inuenitur malum esse per accidens causa. In specie quidem causæ efficientis, quia propter causæ agentis deficientem virtutem sequitur defectus in effectu & actione. In specie verò causæ materialis: quia ex materiæ indispositione causatur in effectu defectus. In specie verò causæ formalis, quia vni formæ semper adiungitur alterius formæ priuatio. In specie verò causæ finalis, quia indebito fini adiungitur malum inquantum per ipsum finis debitus impeditur. Patet igitur quòd malum est causa per accidens, & non potest esse causa per se.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 14.

POstquam determinauit Sanctus Thomas de causalitate mali quantum ad hoc quod causatur, nunc determinat de causalitate ipsius quantum ad hoc quod est aliorum causa, & ponit hanc conclusionem: Malum quãlis non sit causa per se, est tamen causa per accidens. Probatur primò, malum est in bono: ergo est causa per accidens. Probatur consequentia, qua quod accidit causæ per se alicuius, est causa eius per accidens illius. omne autem bonum est alicuius aliquo modo causa, sicut materia formæ quodammodo, & econuerso, & similiter est de agente & fine: & ex hoc tollitur processus in infinitum in causis & causatis, si quodlibet est alicuius causa.

Quomodo malum est causa per accidens.

CIRCA hanc rationem aduertendum, quòd causa per accidens secundum quòd accidentalitas se tenet ex parte causæ, nihil operatur ad effectum, sicut cùm domificator albus ædificat, albedo quæ est causa ædificationis per accidens, nihil ad ædificium operatur, sed dicitur causare per accidens, quia subiectũ cui accidit, & quod per ipsam denominatur, causat. Verum est enim dicere, quòd album ædificat, quia quod albedini subsitat, ædificat. similiter ergo malum dicitur causa per accidens, non quia aliquid circa effectum boni producat, sed quia suppositum agens subsitat malitiæ. vnde cùm dicitur, malum operatur, verum est, quia quod maliciæ subsitat, & dicitur malum denominante, operatur. Aduertendum etiam, quòd ideo addidit Sanctus Thomas non sequi processum in infinitum in causis & causatis, si quodlibet est alicuius causa, vt remoueat instantiam quæ posset fieri contra assumptã hanc propositionem: Bonum omne est alicuius aliquo modo causa. Videtur enim sequi processus in infinitum in causis & causatis descendendo: quia si nõ procedatur in infinitum, oportet deuenire ad aliquod bonũ quod sit causatum, & nullo modo causa. Respondetur negando consequentiam, quia nõ quam deuenitur ad aliquid quod nullo modo sit causa: & tamen non proceditur in infinitum, quia quod effectus est vnius in vno genere causæ, potest esse illius causa in alio. Secundò, priuatio est causa per accidens in rebus mobilibus. ergo, &c. Patet consequentia, quia malum est priuatio quædam, sipple, & omnis priuatio malum quoddam est.

Priuatio est principium per accidẽs in rebus mobilibus.

ADVERTE quòd priuatio quæ in primo Physicorum connumeratur cùm materia & forma in numero principiorum naturalium, inquantum coniungitur materiæ, non est principium rerum, nisi inquantum transmutabilia sunt. secundò enim quòd sunt aliqua transmutabilia, sic priuatio est eorum principium. Si enim aliqua sunt transmutabilia substantialiter, sicut corpora inferiora, sic priuatio formæ substantialis est illius principium per accidens, inquantum materiæ eius coniungitur priuatio alterius formæ substantialis quam nata est habere, sicut materiæ aquæ coniungitur priuatio formæ ignis. Si autem aliquid sit accidentaliter transmutabile, priuatio formæ accidentalis est illius principium per accidens, vt est sic transmutabile, inquantum suæ substantiæ coniungitur priuatio alterius formæ accidentalis, sicut subiecto albo ad nigredinem transmutabili coniungitur priuatio nigredinis. Propter hoc non dixit Sanctus Thomas absolutè, quòd priuatio sit principium per accidens in rebus, sed in rebus mobilibus. Tertiò, defectus causæ est causa per accidens defectus in effectu, & est quoddam malum, ergo, &c. Probatur quòd sit causa per accidens, quia res non est causa per hoc quòd est deficiens, sed per hoc quòd est ens, cuius signum est, quòd si tota deficeret nullius esset causa.

ADVERTE quòd causa formalis per se est id quo aliquid operatur, & quo elicit operationem. hoc autem non potest esse nisi ens, quia nihil operatur nisi inquantum est in actu: & ideo optimè probatur quòd malum formaliter sumptum non sit causa per se, quia res non est causa per hoc quòd est deficiens, id est, defectus: priuatio non est id quo operatur, & quo elicit operationem. Quartò, propter causæ efficientis deficientem virtutem sequitur defectus in actione & effectu: propter indispositionem materiæ causatur defectus in effectu. Vni formæ semper adiungitur priuatio alterius formæ, accipiendo scilicet largè priuationem. Indebito fini coniungitur semper malum, inquantum per ipsum finis debitus impeditur. ergo secundum omnes species causarum malum est causa per accidens.

Quòd non est summum malum quod sit omnium malorum principium. Cap. 15.

EX hoc autem patet quòd non potest esse aliquod summum malum quod sit omnium malorum principium. Summum enim malum oportet esse absque consortio omnis boni: sicut et summum bonum est quod est omnino separatum à malo. non potest autem esse aliquod malum omnino separatum à bono: cùm ostensum sit quòd malum fundatur in bono. ergo nihil est summè malum.

2 Adhuc, si aliquid est summè malum, oportet quòd per essentiam suam sit malum: sicut & summè bonum est quòd per suam essentiam bonum est. hoc autem est impossibile, cùm malum non habeat aliquã essentiam, vt suprà probatũ est. Impossibile est igitur ponere summum malum quod sit malorum principium.

3 Item, illud quod est primum principium, non est ab aliquo causatum: omne autẽ malum causatur à bono, vt ostensum est. non est igitur malũ primũ principium.

4 Amplius, malũ non agit nisi virtute boni, vt ex præmissis patet. primũ autem principium agit virtute propria. malum igitur non potest esse primum principium.

5 Præterea, cùm id quod est per accidens, sit posterius eo quod est per se: impossibile est quòd sit primum id quod est per accidens. malum autem nõ euenit nisi per accidens, & præter intentionem, vt probatũ est. impossibile est igitur quòd malum sit primum principium.

6 Adhuc, omne malum habet causam per accidẽs, vt probatum est. primum autem principium non habet causam neque per se neque per accidens: malum igitur non potest esse primum principium in aliquo genere.

7 Item, causa per se prior, est ea quæ est per accidens: sed malum non est causa nisi per accidens, vt ostensum est: malum igitur non potest esse primum principium in aliquo genere. Per hoc autem excluditur error Manichæorum ponentium aliquod summum malũ, quod est principium primum omnium malorum.

Exclu.er.

Super cap. 15.

EX omnibus prædictis deducit Sanctus Thomas, quòd nõ potest esse aliquod summum malum, quod sit omnium malorum principium: & arguit primò sic: Non potest esse aliquod malum. Patet consequentia, quia summũ malum oportet esse absque consortio omnis boni, sicut & summum bonum est omnino separatum ab omni malo.

Secundò, malum nullam habet essentiam, ergo, &c. Pater consequentia, quia oportet vt summè malum sit per essentiam malum, sicut & summè bonum est, quod est per essentiam bonum.

ADVERTE quòd sicut bonum dicitur & per essentiam & per participationem: ita si diceretur summum malum, oporteret malum dividi in malum per essentiam, & malum per participationem. summum autem malum non esset malum per participationem, alioquin non esset summum malum: ideo necesse esset vt esset per essentiam suam malum, vt Sanct. Tho. assumit.

Tertiò, omne malum causatur à bono. ergo malum non est primum principium, cùm primum principium non sit ab aliquo causatum.

AD hanc rationem dici posset, quòd licet malum non sit primum principium simpliciter, est tamen aliquod malum primũ principium omnium malorum. sed hæc responsio nulla est, quia (vt ex superioribus patet) oporteret etiam in causatione mali resolutionem fieri in bonum, vt etiam in sequenti ratione tangitur. Quartò, malum non agit nisi in virtute boni. ergo non potest esse primum principium, cùm tale agat virtute propria. Quintò, malum non euenit nisi per accidens & præter intentionẽ. ergo non est primum. ergo non est primum principium. Probatur prima consequentia, quia per accidens est posterius eo quod est per se.

ADVERTE quòd ponentes esse summum malum principium omnium malorum, existimauerũt malum esse primum & per se effectum ipsius: & ideo hæc ratio optima est cõtra eos. si enim malũ non producitur nisi per accidens, & præter intentionẽ, vt ex superioribus constat: satis apparet quòd non potest esse primò & per se intentum: ex quo sequitur quòd non est aliquod primum principium mali, tanquam à prima & per se causa mali, vt volebant Manichæi. Sextò, malum omne habet causam per accidens. ergo non est primum principium, cùm illud non habeat: causam neque per se neque per accidens. Septimò, malum non est causa nisi per accidens. ergo non est primum principium, quia causa per se est prior causa per accidens. Ex his excluditur Manichæorum error, ponentium aliquod summum malum, quod est principium omnium malorum.

Nihil est primum principium malorum per se.

Quòd finis cuiuslibet rei est bonum. Cap. 16.

SI autem omne agens agit propter bonum, vt suprà †probatum est, sequitur vlterius quòd cuiuslibet entis bonum sit finis. Omne enim ens ordinatur in finem per suã actionem. oportet enim quòd vel ipsa actio sit finis, vel finis actionis sit finis agentis, quod est eius bonum. †Cap.8.

2 Amplius, finis rei cuiuslibet est in quod terminatur appetitus eius. appetitus autem cuiuslibet rei terminatur ad bonum. sic enim philosophi diffiniunt bonum, quod omnia appetunt. cuiuslibet igitur rei finis est aliquod bonum.

3 Item, illud ad quod aliquid tendit, cùm extra ipsum fuerit, & in quo quiescit cùm ipsum habuerit, est finis eius, vnumquodque autẽ si perfectione propria careat, in ipsam mouetur, quantum in se est: si verò eam habeat, in ipsa quiescit. finis igitur vniuscuiusque rei est eius perfectio. perfectio autem cuiuslibet est bonum ipsius. vnumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem.

4 Prætereà, eodem modo ordinantur in finem ea quę cognoscunt finem, & ea quæ finem non cognoscunt: licet ea quæ cognoscunt finẽ, per se moueantur in finem: quæ autẽ non cognoscunt finem, tendunt in finẽ quasi ab alio directa: sicut patet de sagittante & sagitta. Sed ea quę cognoscunt finẽ, semper ordinantur in bonum, sicut in finem. nam voluntas quę est appetitus finis præcogniti nõ tendit in aliquid nisi sub ratione boni, quod est eius

est eius obiectum. ergo & ea quæ finem non cognoscunt, ordinantur in bonum sicut in finem. finis igitur omnium est bonum.

Super cap. 16.

POstquam ostendit Sanctus Thomas quòd omnia propter aliquid agunt, ostendit quòd cuiuslibet rei finis sit bonum, & arguit primò sic: Omne agens agit propter bonum, vt probatum est. ergo ipsum bonum est finis. Probatur consequentia, qua omne agens ordinatur in finem per suam actionem. vel enim ipsa operatio est finis, vel finis actionis est finis agẽtis, quod est eius bonũ.

Finis agentis est eius bonum.

ADVERTENDVM quòd quãdo agens non intendit aliquid aliud præter ipsam operationem, sicut in speculatione accidit, ipsa operatio est finis. quando autem agens intendit aliquid aliud præter ipsam operationem, sicut quum domificando aliquis intendit domum vel habitationem: tunc illud quod intenditur ab agente, est finis & agentis & actionis: agentis quidem sicut intendentis ad illud per suam operationem peruenire: actionis verò tanquam eius quod ad ipsum ordinatur. propter hoc inquit Sanctus Thomas quòd aliquando actionis finis, est finis agentis.

SED occurrit dubium. Quia aliquando agens intendit bonum alterius per suam actionem, sicut quum quis facit domum vt aliquis alius eam inhabitet. ergo falsum est quòd vniuersaliter loquendo finis agentis sit eius bonum.

RESPONDETVR dupliciter. Primò, quòd finis agentis licet quãdoque sit aliquid extrinsecum, tamen est eius bonum & perfectio, inquantum est agens, vt dicitur secundo sen. distinct. 17. articulo vltimo, eò quòd mouet ipsum ad operandum, & per consequens ad actum ipsum reducit, ac etiam ex ipso fine aliquam perfectionem habeat operatio. Respondetur secundò ex doctrina Sancti Thomæ prima quæst. 103. articul. 2. ad primum & secundum. quòd bonum alicuius dicitur aliquando quo efficitur & actuatur vt forma, sicut sanitas est bonum hominis sani, aliquando tanquam per ipsum operatum, sicut domus est bonum domificatoris, aut aliquid huiusmodi. aliquando dicitur habitum vel possessum, vt ager emptus est bonum ementis. aliquando sicut repræsentatum per ipsum, sicut Hercules est bonum, imaginis quę fit ad ipsum repræsentandum. Et sic constat domum aut habitationem esse aliquo modo bonum domificatoris, licet sit quid extrinsecum ab ipso. Vnde negatur consequẽtia. Stant enim simul, quòd finis agentis sit alicuius alterius bonum vno modo, sit etiam alio modo agentis bonum. Secundo arguitur. Appetitus cuiuslibet rei determinatur ad bonum, vt patet ex boni diffinitione, ergo, &c. Probatur consequentia, quia finis rei est in quod terminatur eius appetitus.

Appetitus cuiuslibet rei terminatur ad bonum.

ADVERTENDVM circa antecedens & probationem consequentiæ, quòd loquitur Sanctus Thomas de terminatione primò & per se appetitus. vt enim dicitur prima quæst. 20. ar. 1. bonum principalius & per se est obiectum voluntatis, malum autem secundarió & per aliud, inquantum scilicet opponitur bono. non enim appetitus fugit aliquod malum nisi quia contrariatur bono in quod inclinatur per se: & sic appetitus rei terminatur ad bonum, primò & per se, licet secundarió & per aliud terminetur ad malum fugiendo ipsum. similiter intelligendum est quod assumitur ad probationẽ consequentiæ. Finis enim rei est in quod primò & per se terminatur appetitus.

Tertiò, Finis vniuscuiusque est eius perfectio: ergo bonum. Probatur antecedens, quia vnumquodque si caret perfectione propria, mouetur ad ipsam, quantum in se est, id est, nisi impediatur, si autem ipsam habet, in ipsa quiescit: hæc autem est conditio finis.

Quartò, Ea quæ cognoscunt finem, semper ordinantur in bonum sicut in finem, quia voluntas non fertur in aliquid nisi sub ratione boni, quod est eius obiectum: ergo etiam ea quæ finem non cognoscunt, & sic omnium finis est bonum. Probatur consequentia, quia eodem modo ordinantur in finem ea quæ cognoscunt finem, & quæ finem non cognoscunt, licet ad illum diuersimodè moueantur.

Bruta non cognoscunt finem.

CIRCA ea quæ in hac ratione dicuntur, duo occurrũt dubia. Primum est circa antecedentis probationem. Nam videtur insufficiens probatio. Probandum enim erat vniuersaliter, quòd cognoscentia finem ordinantur in bonum, & non probatur nisi de voluntate, cùm tamen etiam bruta quæ nõ habent voluntatem, finem cognoscant. Secundum est circa probationem consequentiæ. Videntur enim repugnare quod eodem modo omnia ordinentur ad finem, & tamen diuersimodè ad illum moueantur. Nam si diuersimodè mouentur ad finem, sequitur quòd non sint eodem modo ad finem ordinata.

Ad primum respondetur, quòd per ea quæ cognoscunt finem, intelligit Sanctus Thomas ea quæ finem cognoscunt sub ratione finis, quia non tantùm cognoscunt id quod est finis, sed etiam ipsam finis rationem. hæc enim sunt quæ propriè dicuntur per se moueri ad finem. talia autem sunt ea tantùm quæ habent intellectum, vt superius est ostensum, non autem bruta: & quia voluntas consequitur intellectum, ideo dum probatur quòd voluntas ordinatur in bonum, probatur vniuersaliter quòd cognoscentia finem ordinantur in bonum.

Ad secundum dicitur, quòd ly eodem modo, nõ importet similitudinem ordinis ad finem, sed est expressiuum veritatis. Est enim sensus, quòd ita verum est euentia cognitione ordinari & inclinari in finem, sicut verũ est hoc de habentibus cognitionem finis. Et est simile sicut si diceremus de Sorte habente albedinem, posito quòd etiam Plato sit albus, sed intensiorem habeat albedinem. Eodem modo Sortes est albus, & Plato, id est, ita verum est Sortem esse album, sicut verum est de Platone. obiectio autem procedit ac si similitudinem importaret. Potest secundo responderi, quòd importat similitudinem quantum ad id à quo prouenit ordo & inclinatio. siue enim aliqua cognoscant finem, vt intellectualia, siue non cognoscant, vt naturaliter mota inclinatio & ordo sequitur cognitionem. appetitus enim finis in habentibus cognitionem, sequitur cognitionem appetentis: appetitus autem non habentis cognitionem, sequitur cognitionem non quidem appetentis, sed alicuius alterius ordinantis ipsum ad finem. Vnde secundo Physicorum dicitur quòd opus naturæ est opus intelligẽtię. Et ideo optimè arguitur quòd si finis vnius est bonum, etiam & alterius finis est bonum: cùm vtrobique talis ordinatio à cognitione proueniat. Sed licet in hoc fit similitudo, non oportet tamẽ esse similitudinem quò ad motum ad finẽ, vt si vnum per se moueatur ad finem, aliud etiam per se moueatur. Vnde nulla est contradictio.

Quòd omnia ordinantur in vnum finem, qui est Deus. Cap 17.

EX hoc autem apparet quòd omnia ordinantur in vnum bonum sicut in vltimum finem. Si enim nihil tendit in aliquid sicut in finem, nisi inquantum ipsum est bonum: oportet quòd bonum inquantum bonum sit finis. quod igitur est summum bonum, est maximè omnium finis. sed summum bonũ est vnum tantùm, quod est Deus: vt in primo libro † probatum est. omnia igitur ordinantur sicut in finem in vnum bonum quod est Deus. Idem 1. par. q. 44. art. 4. †Cap. 42.

2 Item, quod est maximum in vnoquoque genere, causa est omnium illorum quæ sunt illius generis: sicut ignis qui est calidissimus, est causa caliditatis in alijs coporibus. summum igitur bonũ quod est Deus, est causa bonitatis in omnibus bonis: ergo & est causa cuiuslibet finis quòd sit finis: cùm quicquid est finis, sit huiusmodi inquantum est bonum. propter quod autem est vnumquodque, & illud magis: Deus igitur maximè est omnium rerum finis.

3 Adhuc, in quolibet genere causarum causa prima est magis causa quàm causa secunda. nam causa secunda non est causa nisi per causam primam. illud igitur quod est causa prima in ordine causarum finaliũ, oportet quòd sit magis causa finalis cuiuslibet quàm causa finalis proxima. sed Deus est prima causa in ordine causarum finalium, cùm sit summum in ordine bonorum: est igitur magis finis vniuscuiusque rei quàm aliquis finis proximus.

4 Amplius, in omnibus finibus ordinatis oportet q̃ vltimus finis sit finis omnium præcedentium finium: sicut si potio conficitur vt detur ægroto, datur autem vt purgetur, purgatur autem vt extenuetur, extenuatur autem vt sanetur: oportet quòd sanitas sit finis & extenuationis & purgationis, & aliorũ præcedentium. sed omnia inueniuntur in diuersis gradibus bonitatis ordinata sub vno summo bono, quod est causa omnis bonitatis: ac per hoc cùm bonum habet rationem finis, omnia ordinantur sub Deo, sicut fines præcedentes sub fine vltimo: oportet igitur quòd omnium finis sit Deus.

2 Prætereà, bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem. esse enim partis est propter esse totius. Vnde & bonum gentis est diuinius quàm bonum vnius hominis. bonum autem summum quod est Deus, est bonum commune: cũ ex eo vniuersorum bonum dependeat. bonum autem quo quælibet res bona est, & bonum particulare ipsius, & aliorum quæ ab ipso dependent. omnes igitur res ordinantur sicut in finem in vnum bonum quod est Deus.

3 Item, ad ordinem agentium sequitur ordo in finibus. nam sicut supremum agens mouet omnia secunda agentia: ita ad finem supremi agentis oportet quòd ordinentur omnes fines secundorum agentium. quicquid enim agit supremum agens agit propter finem suum. agit autem supremum agens actiones omnium inferiorum agentium, mouendo omnes ad suas actiones: & per consequens ad suos fines. vnde sequitur quòd omnes secundorum agentium actiones ordinentur à primo agente in finem suum proprium. agens autem primum rerum omnium est Deus, vt in secundo probatum est. † voluntatis autem ipsius nihil aliud finis est quàm sua bonitas, quæ est ipsemet, vt in primo probatum est. omnia igitur quæcunque sunt facta vel ab ipso immediatè, vel mediantibus causis secundis, in Deum ordinantur sicut in finem: omnia autem entia sunt huiusmodi. nam sicut in secundo probatur, † nihil esse potest quod ab ipso non habeat esse. omnia igitur ordinãtur in Deum sicut in finem. †Cap. 15. †Cap. 13.

4 Adhuc, finis vltimus cuiuslibet facientis inquantum est faciens, est ipsemet. vtimur enim factis à nobis propter nos. & si aliquid aliquando propter alium homo faciat, homo refertur in bonum suum vel vtile, vel

Universidad de Deusto
Biblioteca

delectabile,vel honestum.Deus autem est causa factiua rerum omnium:quarundam quidem immediatè,quarundam autem mediante,siue mediantibus alijs causis, vt ex præmissis est manifestum. Est igitur ipsemet finis rerum omnium.

†Cap.20. 5 Prætereà,finis inter alias causas primatum obtinet, & ab ipso omnes aliæ causæ habent quòd sint causæ in actu . agens enim non agit nisi propter finem,vt ostensum est: † ex agente autem materia in actum formæ reducitur. Vnde materia fit actu huius rei materia,& similiter forma huius rei forma per actionẽ agentis: & per consequens per finem : finis etiam posterior est causa quòd præcedens finis intendatur vt finis.non enim mouetur aliquid in finem proximum, nisi propter finẽ postremum : est igitur finis vltimus prima omnium causa. Esse autem primam omnium causam necesse est primo enti conuenire,quod Deus est,vt suprà ostẽsum est.

Auct. sacr. scrip. Deus igitur est vltimus omnium finis . Hinc est quod dicitur Prouerb.16. Vniuersa propter semetipsum operatus est Deus.Et Apocal. vltimo. Ego sum alpha & ω: primus & nouissimus.

Super cap. 17.

POstquam ostendit Sanctus Thomas cuiuslibet rei finem esse bonum, consequenter vult ostendere Deum rerum omnium finem esse. Circa hoc autẽ duo facit. Primò ostendit Deum esse omnium finem. Secundò ostendit quomodo res in hunc finẽ diuersimodè ordinentur cap. 22. Circa primum duo facit. Primò ostendit Deum esse finem omnium:secundò qualiter sit finis,ostendit in ca. sequenti. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem.Omnia ordinantur in vnum finem, qui est Deus,probatur primò.Bonum inquãtum bonum est finis. ergo summum bonum est maxime omnium finis. sed hoc est ẽtium vnũ,scilicet Deus,ergo, &c. Probatur antecedens, quia nihil tendit in aliquid Bonum inquantũ bonũ est finis. sicut in finem, nisi inquantum ipsum est bonum.

CIRCA antecedens & eius probationem aduertendum , quòd ly inquantum specificat rationem formalem fundamenti causæ finalis.Nihil enim habet vt sibi conueniat ratio finis , vt scilicet sit id propter quod aliquid est, aut fit ,nisi quia est bonum:& ideo oportet quòd bonum inquãtum bonum, id est, absolutè secundum rationem boni consideratum,sit fundamentum rationis finis.

CIRCA primam consequentiam considerandum est,quòd in summo bono saluatur tota ratio bonitatis actualiter , ita quòd quicquid sub ratione boni continetur potentialiter,illud totum in summo bono continetur actualiter & perfectionaliter . Si enim aliqua esset bonitas quæ in ipso non inueniretur, iam non esset summum bonum:& ideo sicut bonum secundum communem & absolutam rationem boni acceptum (quod vocat Sanct.Tho.bonum inquantum bonum) est maxime finis,& omnium finis : ita & quod est summum bonum,necesse est vt sit omnium finis,& maxime finis, hoc est,nõ per dependentiam ab alio fine,sed primò & per se.

Secundò,Summum bonum qui est Deus,est causa bonitatis in omnibus bonis:ergo est causa cuiuslibet finis,quòd sit finis : ergo est maximè omnium finis.Probatur antecedens,quia maximũ in vnoquoque genere,est causa omnium aliorum illius generis. Prima consequentia probatur, quia quicquid est finis,est huiusmodi inquantum est bonum. Secunda etiam consequẽtia probatur,quia propter quod vnumquodque,& illud magis.

Tertiò, Deus est prima causa in ordine causarum finalium, cùm sit summum in ordine bonorum:ergo est magis finis vniuscuiusque rei, quàm aliquis finis proximus.Probatur consequentia, quia in quolibet genere causarum,prima causa est magis causa quàm secunda.

Quartò,Omnia ordinantur sub Deo,sicut fines præcedentes sub fine vltimo: ergo omnium finis est Deus.Probatur antecedens, quia omnia inueniuntur in diuersis gradibus bonitatis ordinata sub vno summo bono . bonum autem habet rationem finis. Consequentia verò probatur , quia in omnibus ordinatis vltimus finis est omnium præcedentium finis , declaratur in ordine sanationis.

Vnus finis est alterius finis. ADVERTE,quòd licet de ratione finis sit quòd sit terminus appetitus, non tamẽ de ratione ipsius est quòd sit vltimus terminus simpliciter,sed, sufficit quòd sit vltimus aut simpliciter,aut in ordine ad aliquid: ideo inuenitur finis vltimus, qui scilicet est simpliciter vltimum: & finis proximus,qui est vltimum quoddam in comparatione ad id quod propter ipsum fit. propter ea non inconuenit quòd vnus finis ordinetur ad alium,inquantum ipse non est vltimum simpliciter quod quæritur, sed quæritur propter aliud:& fic non inconuenit quòd vnus finis fit finis alterius finis.

Quintò, Bonum summum quod est Deus, est bonum commune , cùm vniuersorum bonum ex ipso dependeat . bonum autem quo quælibet res est bona scilicet intrinsecè,est bonum particulare ipsius, & aliorum quæ ab ipso dependent.ergo, &c. Probatur consequentia,quia bonum particulare ordinatur ad bonum commune, sicut ad finem: sicut bonum partis est propter esse totius : & ideo bonum gentis est diuinius, quàm bonum vnius hominis. Ad probationem consequentiæ responderi fortè posset, quòd bonum particulare ordinatur quidem sicut ad finem ad bonum commune,quod ex particularibus bonis constituitur,non autem ad bonum commune communitate causalitatis, quomodo Deus est bonum commune , cùm tale bonum communne non constituatur ex particularibus bonis:& ideo ratio non sequitur.

Bonitas diuina est omnium finis, non autem communicatio bonitatis. Sed responsio hæc rationem non tollit,siue enim bonum commune cõstituatur ex bonis particularibus,siue non constituatur ex illis,semper bonum particulare ordinatur sicut ad finem ad bonum vniuersale. quando enim constituitur vniuersale bonum ex particularibus bonis,tunc esse particularis boni ordinatur ad esse boni vniuersalis , quando autem non constituitur tale bonum vniuersale ex particularibus bonis, sed est causa omnium particularium bonorum,quodliber particulare bonum est propter vniuersale bonum participandum : ad hoc enim ipsum summum bonum & vniuersale agens, qui est Deus, particularia bona producit, vt seipsum secundum quandam similitudinem & participationem diffundat ac communicet: non quidẽ quòd ipsa communicatio bonitatis diuinæ sit vltimus finis Dei agentis, sed quia bonitas ipsa est finis ex cuius amore Deus agit , vultque ipsam creaturis communicare , vt habetur in quæstionibus potentia Dei, quæst.3.artic.15.ad 14.

Sextò, Quicquid agit supremum agens scilicet Deus , agit propter finem suum,& ad eius finem omnes fines secundorum agentium ordinantur . ergo quæcunque facta ab ipso mediatè vel immediatè , ordinantur in Deum sicut in finem:ergo & omnia enua. Antecedens declaratur ex ordine finium qui sequitur ordinem agentium,probatur prima consequentia, quia finis diuinæ voluntatis est bonitas diuina,qui est ipse Deus. Secunda quoque probatur,quia (vt probatum est in secundo libro) nihil esse potest , quod ab ipso esse non habeat.

Ordo finiũ proportionatur ordini agentiũ. ADVERTENDVM, quòd sicut causalitas causæ efficientis est efficere & producere, ita causalitas causæ finalis est appeti & desiderari, vt dicitur veri. quæst. 22. secundò, tanquam videlicet id ad quod aliud ordinatur,& amore cuius ab agente producitur aliquid , aut conseruatur . Ideo sicut ordo in causis agentibus attenditur secundum quòd vnum mouet aliud effectiuè ad agendum,& illud mouet aliud,& sic de aliis:ita ordo in finibus attenditur secundum quòd hoc appetitum & desideratum est causa quòd aliud appetatur & desideretur , & illud est causa quòd aliud etiam appetatur . esse autem appetitum & desideratum,propter cuius appetitum aliud appetitur,est esse id in quod aliud ordinatur:& ideo sicut esse primũ agens est esse agens,ex cuius motione omnia agentia agunt:ita esse vltimum finem,est esse finem ad quem omnes alii fines ordinantur. Propter hoc volens Sanct. Tho. declarare quomodo ordo finium sequitur ad ordinem agentium, manifestat ex hoc, quòd sicut supremum agens mouet omnia secunda agentia , ita ad finem supremi agentis oportet quòd ordinentur fines secundorum agentium . Primo enim & supremo agenti correspondet suprematis finis,qui est vltimus finis simpliciter:& secundarijs agentibus secundi fines correspondent.

Septimò,Deus est causa factiua rerum omnium,ergo est omnium finis. Probatur consequentia, quia vltimus finis cuiuslibet facientis inquantum facies est ipsemet.videmus enim in nobis quòd semper factum refertur in bonum agentis aut vtile,aut delectabile,aut honestum.

Aduerte primò, quòd hæc ratio differt à præcedente, quia ibi arguebatur ex ordine finium , hic autem arguitur ex conditione agentis inquantum est agens.

Vltimus finis cuiuslibet agentis inquantum est ipsemet. ADVERTENDVM secundò,quòd ideo addidit San. Thomas in probatione consequentiæ,ly (inquantum agens) vt daret intelligere agens secundum suam subsistantiam consideratum non esse finem sui ipsius , sed tantùm inquantum est agens. Nam Deus secundum suam entitatem, vt sic, non est finis sui ipsius,cùm ipse ad nullum finem ordinetur,similiter agens particulare non est finis sui secundum suam subsistantiam, cũ eius subsistantia sit propter aliquid aliud ab aliquo agente producta.

OCCVRRIT autem dubium circa hanc rationem duplex.Primum est,si omne agens agit propter bonum suum, inquantum agens est, sequitur quòd aliquod aliud à Deo sit bonum ipsius Dei,hoc autem est falsum,cùm sit peritus ostensum sit Deum esse suam bonitatem.ergo ratio nulla est. Secundum dubium est, quia videtur ex illa propositione,finis vltimus cuiuslibet facientis inquantum est faciens est ipsemet , sequi oppositum eius quod intenditur.Nam si quodlibet agens,vt sic,est vltimus finis suiipsius, sequitur quòd Deus non sit vltimus finis omnium , quia vnius rei est tantùm vnus vltimus finis.

Quomodo Deus agit propter finem. AD etiientiam primi considerandum ex doctrina Sancti Thomæ secundo sententiarum distinctione prima, quæstione secunda,articulo primo,& de potentia Dei loco præallegato,quòd cùm duplex sit finis,scilicet operis,& operantis:in hoc conuenit Deus cum aliis agentibus, quòd ita ipse operatur propter aliquid aliud à se, tanquam propter finem operis,sicut & alia agentia,inquantum omne opus diuinum in aliquid est ordinatum,sicut creatio ordinatur ad esse creaturæ si formaliter consideretur,scilicet sub ratione actionis. Quantum autem ad finem operantis, qui est finis ab agente principaliter intentus, in aliquo conuenit Deus cum aliis agentibus,& in aliquo differt.conuenit quidem in hoc, quòd ita operatur propter bonum suum , sicut & ipsa. differt autem,quia alijs agentibus, eò quòd deficientia sint, & ideo suæ bonitati aliquid possit addi, conuenit agere propter desiderium finis,quod est agere ad aliquod bonum sibi acquirendũ,saltem ad acquirendum similitudinem ad Deum in agendo,vt est de mente Comment.12.Metaphysicæ text.36.Deo autem qui est bonitas infinita,& consequenter cuius bonitati nihil potest addi, nunquam conuenit agere propter desiderium boni , quasi agat vt sibi bonum aliquod acquirat:sed sibi conuenit agere tantùm propter amorem finis, & propriæ bonitatis quam in seipso habet.Ex hoc enim quòd bonitatem suam perfectissimè amat, vult vt ipsa modo qui possibilis est communicetur,scilicet secundum sui similitudinem.Agit ergo propter bonum suum volitum & amatum,non autem propter bonum desideratum & acquirendum,sicut creaturæ.

Quomodo vltimus finis cuiuslibet agentis inquantum agens est, ipsemet. Ad secundum dubium dicitur primò , quòd agens secundum est vltimus finis suiipsius,inquantum est agens,non simpliciter,sed in genere,Deus autem est vltimus finis omnium agentium simpliciter, vt inferius ostendetur. Dicitur secundò,quòd secundarium agens est vltimus finis suæ actionis, non tanquam vltimum & principale bonum volitum,sed inter ea quibus vult per suam actionem acquirere bonum, quia vult bonum etiam alterius inquantum in proprium bonum refertur. Deus autem est vltimus finis, tanquã vltimum & principale bonum ad quod consequendum creaturæ ordinantur.

Deus sua actione nihil sibi acquirit. Vltimò , Finis vltimus est prima omnium causa : ergo Deus est vltimus omnium finis.Probatur antecedens,quia finis inter alias causas primatum obtinet,& ab ipso habent omnes causæ quòd sint causæ in actu,cum agens non agat nisi propter finem:ex agente autem materia & forma,fiant actu materia & forma huius rei . Finis etiam posterior est causa quòd præcedens finis intendatur vt finis.consequentia verò probatur,quia esse primum omnium est causam,necesse est primo enti conuenire.

ADVERTENDVM, cùm dicitur finem posteriorem esse causam finis prioris,quòd intelligitur de posteriori,& priori in executione, nõ autem de posteriori & priori in intentione agentis. Posterior enim finis in executione,est prior in intentione: & ex hoc habet vt sit causa prioris finis, non enim (vt hic dicitur) mouetur aliquid in finem proximum , nisi propter finem postremum,scilicet intentum. Confirmatur conclusio authorit.Prouerbior.16. Vniuersa propter semetipsum,&c.& Apoca. vltimo,Ego sum alpha,&c.

Quo-

Quomodo Deus sit finis omnium. Cap. 18.

REstat igitur inquirendum , quomodo Deus sit omnium finis : quod quidem ex præmissis fiet manifestum.Sic enim est vltimus finis omnium rerum,quòd tamen est prius omnibus in essendo.finis autem aliquis inuenitur, qui etiam si primatum obtineat in causando secundum quòd est in intentione,est tamen in essendo posterius. Quod qui dem contingit in quolibet fine quem agens sua actione constituit: sicut medicus constituit sanitatem per suam actionem in infirmo: quæ tamen est finis eius . Aliquis autem finis inuenitur qui sicut est præcedens in causando , ita etiam in essendo præcedit : sicut dicitur finis id quod aliquis sua actione vel motu acquirere intendit: vt locum sursum ignis per suum motum: & ciuitatem rex per pugnam.Deus igitur sic est finis rerum,sicut aliquid ab vnaquaque re suo modo obtinendum.

†Cap.17. 2 Adhuc, Deus est simul vltimus rerum finis, & primum agens,vt ostensum est. † finis autem per actionem agentis constitutus non potest esse primum agens , sed est magis effectus agentis.non potest igitur Deus sic esse finis rerum:quasi aliquid constitutum, sed solũ quasi aliquid præexistens obtinendum.

3 Amplius , si aliquid agat propter rem aliquam iam existentem , & per eius actionem aliquid constituatur: oportet quòd rei propter quam agit,aliquid acquiratur ex actione agentis: sicut si milites pugnant propter ducem,cui acquiritur victoria: quam milites suis actionibus causant . Deo autem non potest aliquid acquiri ex †Cap.18. actione cuiuslibet rei. est enim sua bonitas omnino perfecta, vt in primo libro † ostensum est. Relinquitur igitur quòd Deus sit finis rerum non sicut aliquid constitutum aut aliquid effectũ à rebus , neque ita quòd aliquid ei à rebus acquiratur:sed hoc solo modo,quia ipse rebus acquiritur.

4 Item , oportet quòd eo modo effectus tendat in finem,quo agens propter finem agit.Deus autem qui est primum agens omnium rerum, nõ sic agit quasi actione aliquid acquirat,sed quasi sua actione aliquid largiatur:quia non est in potentia vt aliquid acquirere possit, sed solùm in actu perfecto,ex quo potest aliquid elargiri . Res igitur non ordinantur in Deum sicut in finem cui aliquid acquiratur: sed vt ab ipso ipsummet suo modo consequantur:cùm ipsemet sit finis.

Super cap. 18.

CVm sit ostensum deum esse omnium finem,restat inquirendum quomodo & qualiter sit rerum creatarum finis. Ad hoc autẽ ostendendũ duo facit S.Tho.Primò ostendit qualiter sit finis omnium in communi. Secundò particulariter , quomodo sit finis substantiæ intellectualis, cap. 25. Circa primum duo facit. Primò ostendit Deum esse omnium finẽ, sicut ab vnaquaque re suo modo obtinendum. Secundò,quòd hoc de ipso quærunt omnia obtinere , vt illi assimilentur,in cap.sequenti. Quantum ad primum arguit primò sic.Deus sic est vltimus finis omnium rerum , quòd tamen est prius omnibus in essendo: ergo est omnium finis tanquam aliquid ab ipsis obtinendum.Ad manifestationem antecedentis ponitur distinctio de duplici fine,quoniam inquam aliquis est qui primatum obtinet in causando secundum quòd est in intentione : est tamen in essendo posterius,vt sanitas:aliquis verò sicut in causando,ita in essendo præcedit,vt locus sursum,quem ignis intendit suo motu acquirere.

ADVERTENDVM,cùm dicitur finem aliquem tenere primatum in agendo,esse tamen posterius in essendo,quòd intelligitur de primatu in ratione vel respectu huius,sicut sanitas,non autem simpliciter.Nam finis qui simpliciter primatum in causando tenet,est etiam prius in essendo, scilicet Deus.

Secundò,Deus est simul vltimus finis,& primum agens:ergo est finis nõ constitutus,sed præexistens obtinendus.probatur consequentia,quia finis per actionem agentis constitutus non potest esse primum agens,sed est magis effectus agentis.

Tertiò, Deus fic est finis, quòd non solùm non constituitur à rebus, sed nec etiam sibi aliquid à rebus acquiritur , cùm sit sua bonitas omnino perfecta:ergo hoc solo modo est finis rerum,quòd ipse rebus acquiritur.

Quartò,Deus qui est primum agens omnium , non fic agit quasi sua actione aliquid acquirat , sed quasi aliquid per ipsam largiatur . ergo res ordinantur in Deum sicut in finem , non vt ei aliquid acquiratur , sed vt ipsum suo modo ab ipso consequantur.Probatur antecedens, quia Deus non est in potentia,sed in actu perfecto. Consequentia quoque probatur, quia oportet quòd eodem modo res tendant in finem,quo agens propter finem agit.

CIRCA antecedens huius rationis & præcedentis dubium occurrit. Licet enim Deus sua actione non acquirat aliquid à quo informetur & actuetur intrinsecè, acquirit tamen aliquid quod possideat,& sic videtur agere in rerum productione ad acquirendum aliquid sibi , sicut & rex acquirens sibi ex pugna aliquam ciuitatem dicitur agere ad acquirendam sibi ciuitatem. Respondetur , quòd licet ex creatione rerum sequatur subiecto creaturæ ad Deum,& actualis possessio ipsius,hoc tamen non auget Dei bonitatem,cùm ipse bonis nostris non egeat , & omnia in ipso eminenter præexistant , ideo non produxit ipsas Deus propter bonum aliquod sibi acquirendum , sed propter earum bonum . Vnde vt inquit Magister sententiarum in secundo libro distinctione secunda , si quæratur ad quid creatura sit creata , dicendum est ipsam creatam esse propter bonitatem Dei, scilicet quæ est ipse Deus, & propter ipsius creaturæ vtilitatem.

Quòd omnia intendunt assimilari Deo. Cap. 19.

EX hoc autem quòd acquirunt diuinam bonitatẽ res creatæ,similes Deo constituuntur. Si igitur res omnes in deum sicut in vltimum finem tendunt,vt ipsius bonitatem consequantur:sequitur quòd vltimus rerum finis sit Deo assimilari.

2 Amplius, agens dicitur esse finis effectus inquãtum effectus tendit in similitudinem agentis.vnde de forma generati est finis generationis . sed Deus ita est finis rerum, quod est etiam primum agens earum. omnia igitur tendunt sicut ad vltimum finem,Deo assimilari.

3 Item,in omnibus rebus cuidenter apparet quòd esse appetunt naturaliter.vnde & si qua corrupi possunt, naturaliter corumpentibus resistunt : & tendunt illuc vbi conseruentur: sicut ignis sursum, & terra deorsum. secundum hoc autem esse habent omnia quòd deo assimilantur,qui est ipsum esse subsistens: cùm omnia sint solùm quasi esse participãtia.omnia igitur appetũt quasi vltimum finem Deo assimilari.

4 Prætera,res omnes creatæ sunt quædã imagines primi agentis , scilicet Dei . agens enim agit sibi simile. perfectio enim imaginis est vt repræsentet suum exemplar per similitudinem ad ipsum . ad hoc enim imago constituitur. sunt igitur res omnes propter diuinam similitudinem consequendam, sicut propter vltimum finem.

5 Adhuc , omnis res per suum motum vel actionem tendit in aliquod bonum,sicut in finem,vt suprà ostensum est . in tantum autem aliquid de bono participat; inquantum assimilatur primæ bonitati, quæ Deus est. omnia igitur per motus suos & actiones tendunt in diuinam similitudinem,sicut in finem vltimum.

Super cap. 19.

POstquam ostendit Sanctus Thomas Deum esse rerum omnium finem ab vnaquaque re obtinendum, vult nũc ostendere vltimum rerum finem esse Deo assimilari. Circa hoc autem duo facit.Primò ostendit propositum, secundò remouet quædam dubia, cap. 24. Circa primum duo facit. Primò ostendit quòd omnia intendunt Deo assimilari quantum ad bonitatem, secundò quòd intendunt sibi assimilari quantum ad causalitatem, cap.21 . Circa primum duo facit . Primò ostendit quòd omnia intendunt assimilari Deo quo ad bonitatem: secundò ostendit quod omnia tamen à diuina bonitate deficiunt, capitulo sequenti.

Quantum ad primum ponitur hæc conclusio. Vltimus finis rerum creatarum est Deo assimilari . Et arguitur primò sic . Res tendunt in Deum sicut in vltimum finem,vt ipsius bonitatẽ consequantur: ergo intendunt tanquam finem vltimum Deo assimilari.Probatur consequentia,quia res creatę ex hoc quòd acquirunt diuinam bonitatem,similes Deo constituuntur.

ADVERTE quòd Sanct. Thom . accipit antecedens ex præcedenti capitulo. Cùm enim ostensum sit ibidem in vltima ratione,quòd res ordinantur in Deum sicut in finem,vt ipsum suo modo consequantur,non appetitur autem finis nisi inquantum habet rationem boni:sequitur quòd res tendant in ipsum Deum tanquam in finem vltimum,vt eius bonitatem consequãtur.

Secundò,Deus est ita finis rerum,quòd est etiam primum agens earum. ergo, &c.Probatur consequentia,quia agens dicitur finis effectus, inquantum effectus tendit in similitudinem agentis:cuius signum est , quòd forma generati est finis generationis.

Forma generati est finis generationis. ADVERTENDVM,quòd forma generati , cùm sit similis formæ generantis,dupliciter considerari potest. Vno modo absolutè & secundum se, alio modo vt similis formæ generantis. Primo modo non habet quòd sic sit eius finis scilicet principaliter intentus finis generationis vt à generante egreditur,sed secundo modo,vt vult Sanct. Thom. prima quæst. 44. artic. quarto ad secundum. ex hoc autem quòd forma generati quæ est similis formæ generantis,vt sic est finis generationis, manifestè arguitur quòd generans & agens intendit seipsum secundum quandam similitudinem communicare : & consequenter si agens ponatur finis sui effectus,hoc erat inquantum ipse effectus tendit in similitudinẽ agentis per acceptionẽ formæ similis formæ ipsius. Propterea Sanct. Thom. ad ostendendum quòd agens dicitur finis effectus,

inquantum effectus tendit in similitudinẽ agentis adduxit pro fine quòd for mã generati est finis generationis.

Vertiò, Secundò hoc omnia habent esse, quòd Deo qui est esse subsistens, assimilantur. ergo omnia appetunt quasi vltimum finem Deo assimilari Probatur consequentia, quia omnia naturaliter appetunt esse, quod patet, quia & corruptibilia naturaliter resistunt, & illuc tendunt vbi conseruantur.

Verum omnia naturaliter appetant esse.

CIRCA istam propositionem. Omnia naturaliter appetunt esse: dubitatur. Nam quidam videntur apperere non esse, vt patet in iis qui se voluntarie occidunt, & in damnatis, de quibus dicitur Apoca. 6. Desiderabunt homines mori, & fugiet mors ab eis, apparet desiderium non essendi. ergo non videtur verum quòd omnia naturaliter esse appetant. appetitus enim non potest ferri in oppositum eius quod naturaliter appetitur.

Quomodo non esse est appetibile.

AD euidentiam huius difficultatis, quæ sanè non parua est prius declarandum est quomodo non esse appeti possit. Deinde ad dubium respondendum. Sciendum itaque primò, quòd cùm nihil habeat rationem appetibilis nisi ratione boni, esse non habet quòd appetatur nisi inquantum habet boni rationem, vt autem dicitur prima quæstione quinta, articulo primo, & veri. quæstione 21. articulo quinto, & quæstione vigesimasecunda, articulo primo ad septimum, secundum esse substantiale non dicitur aliquid simpliciter & absolutè bonum, sed tantùm secundum quid: secundum autem perfectiones superadditas dicitur simpliciter bonum. ex quo sequitur quòd esse substantiale est appetibile simpliciter & absolutè, si sit debitis perfectionibus coniunctum, per se autem sumptum est appetibile tantùm secundum quid. Sequitur etiam, quòd ipsum esse humanum coniunctum priuationi debitarum perfectionum, quod est esse in tristitia, aut malitia siue miseria, simpliciter & absolutè malum est, vt dicitur veri. quæstione vigesimasecunda loco allegato, tanquam oppositum bono simpliciter, licet secundum quid sit bonum, & ideo est simpliciter fugiendum, licet sit secundum quid appetibile. Vnde inquit Philosophus 9. Ethic. quòd omnibus delectabile est esse, sed non oportet accipere malam vitam & corruptam, & eam quæ est in tristitiis.

Secundò attendendum est ex doctrina Sancti Thomæ in illa responsione ad sepimum, quòd cùm carere malo bonum sit, vt dicitur quinto Ethico. in apperendo, eiusdem rationis est esse bonum, & esse ablatiuum & corruptiuum mali. Similiter in fugiendo & detestando, eiusdem rationis est esse malum, & esse corruptiuum boni. sicut enim appetitur bonum, ita appetitur ablatio & remotio mali: & sicut quis fugit & detestatur malum, ita fugit & detestatur remotionem aut corruptionem boni, vnde & hic dicitur quòd corruptibilia naturaliter resistunt corrumpentibus. Ex quo infertur quòd non esse inquantum est remotiuum mali, habet rationem boni, & est appetibile: inquantum autem est remotiuum boni, non est bonum, sed habet rationem mali, & consequenter non est appetibile, sed fugiendum & detestandum. Vnde quia esse cum miseria, tristitia, quòd est esse coniunctum priuationi debitarum perfectionum, est simpliciter malum & fugiendum, licet secundùm quid sit bonum, ratione scilicet ipsius esse, non esse inquantum est ablatiuum & remotiuum miseræ & pœnalis vitæ, est simpliciter bonum, & simpliciter ac absolutè loquendo est eligibile, licet sit malum secundum quid, & secundum quid fugiendum, inquantum tollit esse substantiale. quia verò esse secundum se consideratum bonum quoddam est, non esse inquantum remouet esse, malum est & fugiendum. Ex his patet intellectus eius quod dicitur prima parte quæstione quinta, articulo secundo ad tertium, & quarto senten. distinction. quinta, quæstione secunda, articulo primo, cùm dicitur quòd non esse secundum se non est appetibile, sed est appetibile per accidens inquantum est ablatiuum pœnalis & miseræ vitæ. intelligitur enim quòd ipsum non esse solitarie, & secundum propriam rationem consideratum, inquantum est pura negatio esse, non est appetibile, cùm nullam habeat boni rationem, sed sit tantùm priuatio & remotio boni. secundum autem quòd habet sue rationi hanc rationem adiunctam, quod est esse ablatiuum miseræ & pœnalis vitæ, sic est appetibile, quia sub illa ratione habet rationem boni, vt patuit.

Tertiò, attendendum est, quòd appetere non esse, aliquando potest esse secundum rectam rationem, aliquando verò contra rectam rationẽ. Si enim malum quod quis fugit, & quod per non esse remouetur, sit in veritate simpliciter malum, & simpliciter ac omnino fugiendum, sicut est malum & miseria damnatorum, potest secundum rectam rationem appeti non esse, inquantum est huiusmodi finali ablatiuum & remotiuum: & hoc videtur intendere Sanctus Thomas quarto sententiarum loco præallegato. Cùm enim dicat respondendo ad quæstionem quam mouit, vtrum damnati recta ratione & deliberatiua possint appetere non esse, quòd possunt eligere non esse secundum deliberatiuam rationem, quia hoc est eis melius quàm esse, patet quòd loquitur de recta ratione, alioquin non satisfaceret quæsito. Si autem non sit simpliciter & omnino malum tanquam omnino fugiendum, sed tantùm secundum falsam existimationem alicuius, tunc non potest appeti secundum rectam rationem non esse, inquantum est remotiuum eiusmodi mali. Qui enim propter pecuniæ amissionem se suspendit, elegit non esse, sed non secundum rectam rationem, quia iste existimat carentiam pecuniarum esse malum simpliciter, & summum malum omnino fugiendum, eò quòd vltimum finem in possessione pecuniæ constituit, & tamen in veritate non est sic. Similiter est de aliis qui ex falsa existimatione alicuius mali appetunt non esse. Habetur ergo ex prædictis primò, quòd non esse per se & solitariè consideratum non est appetibile, quia nullo modo est bonum. Habetur secundò, quòd non esse per accidens appetibile, inquantum est remotiuum alicuius mali, quia sic est bonum per accidens, id est, ratione remotionis mali quę mali remotio bonum quoddam est. Habetur tertiò, quòd non esse inquantum est mali remotiuum, est secundum rectam rationem appetibile, si malũ cuius est remotiuum, sit simpliciter malum, & omnino fugiendum, vt est peccatum, & pœna damnatorum. Habetur quartò, quòd si malum quod per non esse auertur, non sit simpliciter malum, nec omnino fugiendum, vt est pecuniarum amissio, sic non esse inquantum talis mali remotiuum, non est secundum rectam rationem eligibile.

SED ex dictis resultat vnum dubium. Videtur enim quòd nullo modo non esse possit magis appeti quàm esse sub quocunque malo. Illud enim magis appetibile quod magis habet de ratione boni: esse autem in tristitiis aut miseria, habet aliquid de ratione boni. hoc enim includit ipsum esse substantiale, quod est aliquod bonum: non esse autem omnino, sub quacunque ratione consideretur, nullam rationem boni habet, quia nullum esse ponit. ergo magis est eligendum esse sub miseria quàm omnino non esse: & per consequens nullo modo appetendum est non esse. Confirmatur etiam author. Augustinus de libero arbitrio. Inquit enim Considera quantum bonum est esse, quod & beati & miseri volunt. maius enim est esse & esse miserum, quàm omnino non esse.

AD hanc difficultatem tollendam considerandum est, quòd cùm non esse sub quacunque ratione negatiua consideratum, vt sic, non habeat rationem boni aut appetibilis, eò quòd ratio boni fundetur in esse. oportet ad hoc vt ipsum sub ratione negatiua consideratum habeat rationem boni, quòd ad aliquod esse & bonum, ratione cuius ipsum sit bonum & appetibile, resolutur: & ideo inquit Sanctus Thomas in prima parte loco præallegato, quòd non esse non est bonum & appetibile nisi per accidens, inquantùm scilicet quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet priuari. quatuor enim concurrunt in ipso appetitu non esse. Primum est aliquod esse, & bonum appetitum, puta felicitas. Secundum est malum per quod patuatur tale esse, puta miseria. Tertium est remotio talis mali, puta miseriæ. Quartum est non esse quod appetitur, inquantum cum ipso est remotio talis mali. ipsum ergo non esse vt remotium mali, habet rationem boni & appetibilis, sed hoc sibi conuenit originaliter ratione illius esse quod est primo appetitum quod per se bonum est & appetibile. Vnde licet omnino non esse, vt sic, non sit bonum & appetibile, esse autem sub miseria aliquid habeat bonitatis, non esse tamen inquantum remotium mali, includit bonium aliquod, ratione cuius remotio mali fundamentaliter & originaliter appetitur.

A D dubium ergo negatur quòd esse sub miseria & tristitia, magis habeat de ratione boni quàm non esse vt est remotium miseriæ. Ad probationem negatur quòd non esse, vt remotium miseriæ nullam habeat rationem boni, & nullum esse dicat. licet enim non esse ratione negationis, inquantum est præcisè negatio, nullum esse ponat, fundamentaliter tamen & radicaliter ponit aliquod esse, puta felicitatem, ratione cuius refellitur esse sub miseria, & appetitur non esse tanquam miseræ vitæ remotium, propter quod ait Sanctus Thomas in quarto vbi suprà quòd non esse, licet maxime malum sit inquantum priuat esse, tamen valde bonum est inquantum priuat miseriam, quæ est maximum malorum. Vnde quod dixit Saluator noster Matth. 26. de Iuda: Melius erat ei si natus nõ fuisset homo ille, melligitur quòd ipsum non esse Iudæ fuisset ei melius per accidens quàm esse, ratione scilicet mali quod per non esse remotum fuisset, si non fuisset natus. cuius quidem mali remotio est maximè appetenda, inquantum ipsum malum. scilicet æterna damnatio opponitur felicitati, quæ maximè appetibilis est. Habet & alias expositiones hoc dictum Saluatoris, sed de iis nihil ad propositum refert. Ad Augustinum dicitur primo ex doctrina Sancti Thomæ in quarto loco allegato, quòd intelligit non esse non posse eligi per se, sed tantùm per accidens modo dicto. Dicitur secundò, quòd maius est esse & miserum esse quàm omnino non esse, si non esse per se accipiatur, pro sola, scilicet negatione essendi, sed si cointelligatur cum tali non esse amotio mali oppositi illi bono quod est origo & fundamentum appetendi non esse, sic omnino non esse est maius & appetibilius ratione illius esse quod est radix & fundamentum appetitionis huiusmodi.

SED remanet adhuc dubium. Nam secũdum hanc responsionem non appetitur remotio mali quæ concomitatur non esse, nisi quia appetitur bonum quod illi malo opponitur. Hoc autem non videtur verum in eo qui appetit non esse. Nam omne esse accidentale præsupponit esse substantiale. & remoto esse substantiali omne aliud esse remouetur. ergo si aliquis appetit non esse in rerum natura, non appetit aliquod aliud esse, ratione cuius appetat non esse. ergo falsum est quòd non esse omnino includat aliquod esse ratione cuius appetitur non esse. Respondetur, quòd non sic dicimus non esse appetibile esse per accidens ratione alicuius esse appetiti quo homo non sustinet priuari, vt dicitur prima parte, quasi appetitus in simultatem vtriusque feratur, vt scilicet aliquis appetat sibi simul conuenire & non esse omnino, & aliquod esse. hoc enim esset appetere contradictoria. Sed intelligitur quòd aliquod esse quod est amatum, & quo homo non sustinet priuari, est radix & fundamentum quare non esse sit appetibile. ex eo enim quò aliquis summè amat felicitatem, sumunè detestatur miseriam per quam felicitate priuatur, & non sustinet vt perpetuò sit miser, ac priuatus felicitate. Et ideo cùm videt se non posse miseriam ac priuationem felicitatis effugere nisi per non esse, appetit non esse, quo illud malum quod maximè detestatur effugiat. Et sic patet quòd esse & bonum, est ratio & fundamentum appetitionis nõ esse. appetibile est enim non esse inquantum est remotiuum mali: remotio autem mali est appetibilis inquantum ipsum malum habetur odio. habetur autem odio malum, eò quòd bonum oppositum appetatur & diligatur. Vnde est quidem simultas appetitionis non esse & felicitatis, non autem appetitio simultatis ipsorum. Ex istis patet ad dubium principale: dicitur enim quòd dictum Sancti Thomæ quod est etiam Aristo. 9. Ethicorum, scilicet quòd omnia naturaliter appetunt esse, intelligitur de esse completo perfectionibus conuenientibus & debitis, vt ipse expenit in quarto sententiarum loco præallegato. intelligitur etiam de appetitu per se. huic autem nõ repugnat quòd aliqui appetant non esse per accidens, inquãtum est remotiuum mali, quod esse naturaliter desideratum priuat.

Quartò, Omnes creaturæ sunt imagines primi agentis, scilicet Dei. ergo sunt propter eius similitudinem consequendam sicut propter vltimum finem. Probatur antecedens, quia omne agens agit sibi simile. Consequentia etiam probatur, quia ad hoc imago constituitur, vt repræsentet suum exemplar per similitudinem ad ipsum.

Quintò, Intantum aliquid de bono participat, inquantum assimilatur primæ bonitati quæ est Deus: ergo omnia per suos motus & actiones tendunt in diuinam similitudinem. Probatur consequentia, quia omnis res per suum motum vel actionem tendit in aliquod bonum sicut in finem.

ADVERTENDVM ex doctrina Sancti Thomæ prima quæstione sexta, articulo quarto, & veri. quæstione vigesimaprima, articulo quarto, res dicitur quòd res non dicuntur hoc modo bonæ in ordine ad Deum, quasi ex solo bonę in ordine respectu ad diuinam bonitatem denominentur bonæ, sicut medicina dicitur dine ad desi. sana in ordine ad sanitatem animalis, sed quia habent in seipsis bonitatem quæ est similitudo quædam diuinæ bonitatis. Vnde cùm dicitur hic quòd intantum aliquid de bono participat, inquantum assimilatur primæ bonitati, intelligitur ad hunc sensum, quòd vnumquodque intantum est bonum, inquantum habet formam & bonitatem intrinsecã, quæ est similitudo quædam diuinæ bonitatis. Quomodo

Quo-

Quomodo res diuinam bonitatem imitentur. Cap. 20.

PAtet ergo ex his quæ dicta sunt, quòd assimilari ad Deum est vltimus omnium finis. id autem quod propriè habet rationem finis, est bonum. tendunt igitur res in hoc quòd assimilentur Deo propriè inquantum est bonus: bonitatem autem creaturæ non assequuntur eo modo sicut in Deo est, licet diuinam bonitatem vnaquæque res imitetur secundum suum modum. Diuina enim bonitas simplex est quasi tota in vno consistens: ipsum enim diuinum esse, omnem plenitudinem perfectionis obtinet, vt in primo libro † probatum est. vnde cùm vnumquodque intantum sit bonum, inquantum est perfectum: ipsum diuinũ esse est eius perfecta bonitas. idem enim est Deo esse, viuere, sapientem esse, beatum esse, & quicquid aliud ad perfectionem & bonitatem videtur pertinere; quasi tota diuina bonitas sit ipsum diuinum esse. †Cap.28.

2 Rursum, quia ipsum diuinum esse est ipsius Dei existentis substãtia. In alijs autem rebus hoc accidere non potest, ostensum est enim in secundo libro, † quòd nulla substantia creata est ipsum suum esse. vnde si secundum quòd res quælibet bona est, non esse earum aliqua suum esse: nulla earum est sua bonitas: sed earum quælibet bonitatis participatione bona est, sicut & ipsius esse participatione est ens. †Cap.52.

3 Rursus, non omnes creaturæ in vno gradu bonitatis constituuntur. Nam quorundam substantia, forma & actus est, scilicet cui secundum id quod est, competit esse actu, & bonum esse. Quorundam verò substantia ex materia & forma composita est: cui competit actu esse, & bonum esse: sed secundum aliquid sui, scilicet secundum formam. Diuina igitur substantia sua bonitas est: substantia verò simplex bonitatem participat secundum id quod est: substantia autem composita secundum aliquid sui. In hoc autem tertio gradu substantiarum iterum diuersitas inuenitur quantum ad ipsum esse. Nam quorundam ex materia & forma composito rum totã materię potentiam forma adimplet: ita quòd non remanet in materia potentia ad aliam formam: & per consequens nec in aliqua alia materia potentia ad hanc formam: & huiusmodi sunt corpora cælestia, quę ex tota materia sua constant. Quorundam verò forma non replet totã materiæ potentiam: vnde adhuc in materia remanet potentia ad aliam formam: & in aliqua materiæ parte remanet potentia ad hanc formam: sicut patet in elementis & elementatis. Quia verò priuatio est negatio in substantia eius quod substantiæ potest inesse: manifestum est quòd cùm hac forma quæ non implet totam materiæ potentiam, adiungitur priuatio formæ: quæ quidem adiungi non potest substantiæ cuius forma implet totam materiæ potentiam: neque illi quę est forma per suam essentiam: & multo minus illi cuius essentia est ipsum suum esse. cùm autem manifestum sit quòd motus non potest esse vbi non est potentia ad aliud, quia motus est actus existentis in potentia: itemq; manifestum sit quòd malum est ipsa priuatio boni: planum est quòd in hoc vltimo substantiarum ordine est bonum mutabile cum permixtione mali oppositi se habens: quod in superioribus substantiarum ordinibus accidere non potest. possidet igitur hæc substantia vltimo modo dicta sicut vltimum gradum in esse: ita vltimum gradum in bonitate.

Inter partes etiam huius substantiæ ex materia & forma compositę bonitatis ordo inuenitur. Cùm enim materia sit ens in potentia secundũ se considerata, forma verò sit actus eius, substantia verò cõposita sit actu existens per formam: forma quidem erit secundum se bona: substantia verò composita prout actu habet formam: materia verò secundum quòd est in potentia ad formam. Et licet vnumquodque sit bonum inquãtum est ens, non tamen oportet quòd materia quæ est ens solùm in potẽtia, sit bona solùm in potentia. ens enim absolutè dicitur: bonum autem & in ordine consistit. non enim solùm aliquid bonũ dicitur quia est finis, vel quia est obtinens finem: sed etiam si nondum ad finem peruenerit, dummodo sit ordinatum in finem, ex hoc ipso dicitur bonum. materia ergo non potest simpliciter dici ens ex hoc quòd est potentia ens, in quo importatur ordo ad esse: potest autem ex hoc simpliciter dici bona propter ordinem ipsum: in quo apparet quòd bonum quodámodo amplioris est ambitus quàm ens. propter quod Dion. dicit quarto cap. de diuin. nomi. quòd bonum se extendit ad existentia & non existentia. nam & ipsa non existentia scilicet materia, secundum quòd intelligitur priuationi substantia, appetit bonum, scilicet esse. ex quo patet quòd etiam sit bona: nihil enim appetit bonum, nisi bonum. Est autem & alio modo creaturæ bonitas à bonitate diuina deficiens. Nam sicut dictum est, Deus in ipso suo esse summam perfectionem obtinet bonitatis: res autem creata suam perfectionem non possidet in vno, sed in multis. quod enim est in supremo vnitum, multiplex in infimis inuenitur. vnde Deus secundum idem dicitur esse virtuosus, sapiens, & operans: creatura verò secũdum diuersa: tantóque perfecta bonitas alicuius creaturæ maiorem multiplicitatem requirit, quãtò magis à prima bonitate distans inuenitur. Si verò perfectam veritatem non possit attingere, imperfectam retinebit in paucis: & inde est quòd licet primum & summum bonum sit omnino simplex, substantiæque ei in bonitate propinquæ sint, pariter & quantum ad simplicitatem vicinæ: infimæ tamen substantiæ inueniuntur simpliciores quibusdam superioribus eis, sicut elementa animalibus & hominibus: quia non possiunt pertingere ad perfectionem cognitionis & intellectus quã consequuntur animalia & homines. Manifestum est ergo ex dictis, quòd licet Deus secundum suum simplex esse perfectam & totã suam bonitatem habeat, creaturæ tamen ad perfectionem suæ bonitatis non pertingunt per solum suum esse, sed per plura. vnde licet quælibet earum sit bona inquantum est, non tamen potest simpliciter bona dici si aliis careat quæ ad ipsius bonitatem requiruntur: sicut homo qui virtute spoliatus vitijs est subiectus, dicitur quidem bonus secundum quid scilicet inquantum est ens, & inquantum est homo: non tamen bonus simpliciter, sed magis malus. non igitur cuilibet creaturarum idem est esse, & bonum esse simpliciter: licet quælibet earum bona sit inquantum est: Deo verò simpliciter idem est esse, & esse bonum simpliciter. Si autem res quælibet tendit in diuinæ bonitatis similitudinem sicut in finem, diuinæ autem bonitati assimilatur aliquid quantum ad omnia quæ ad propriam pertinent bonitatem: bonitas autem rei non solùm in esse suo consistit, sed in omnibus alijs quæ ad suam perfectionem requiruntur, vt ostensum est: manifestum est quòd res ordinantur in Deum sicut in finem non solũ secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quæ ei accidunt pertinentia ad perfectionem ipsius; & etiam secũdum propriam operationem; quæ etiam pertinent ad perfectionem rei.

Super cap. 20.

NE occasione præcedentis conclusionis aliquis existimaret sic creaturas diuinam bonitatem imitari, quòd illis eodem modo bonitas conueniat sicut Deo, vult San. Thomas ostendere, quòd sic diuinam bonitatem imitantur, quòd tamen ab ipsa deficiunt. Et ait quòd licet omnia tendãt ad hoc quòd assimilentur Deo inquantum est bonus, cùm tendant in ipsum sicut in vltimum finem, bonum autem sit quod propriè habet rationem finis: non tamen creaturæ assequuntur bonitatem eo modo quo est in Deo, sed eam imitantur suo modo: & tangit duplicem differentiam bonitatis diuinæ ad bonitatem creaturæ. Prima est quòd diuina bonitas est simplex, quasi tota in vno consistẽs, inquantũ ipsum diuinum esse omnem perfectionem continet, & est eius perfecta bonitas. vnde Deo simpliciter idem est esse, & bonum esse simpliciter. res autem creata non possidet suam perfectionem & bonitatẽ in vno, sed in multis, quia quod est in supremo vnitum, multiplex in infimis inuenitur. non enim per solum suum esse pertinguntæ creaturæ ad perfectionem suæ bonitatis, sed per plura: & quanto creatura secundum suam bonitatẽ magis à prima bonitate distat, tanto eius perfecta bonitas maiorem multiplicitatem requirit, licet aliter sit si perfectam bonitatem non possit attingere. Vnde licet quælibet creatura sit

Universidad de Deusto
Biblioteca

bona inquantum est, non potest dici bona simpliciter, si aliis careat quæ ad ipsius bonitatem requiruntur, sicut homo vitiosus est bonus secundum quid scilicet inquantum eius aut inquantum homo, non tamen bonus simpliciter, sed magis malus. Ex his sequitur quòd cùm res quælibet tendat in diuinæ bonitatis similitudinem sicut in finem, quòd ipsa ordinatur in Deum sicut in finem non solùm secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quæ ei accidunt pertinentia ad eius perfectionem, etiam secundum propriam operationem. Secunda differentia est quia Deus est sua bonitas, cùm sit sibi esse: nulla autem creatura est suum esse & sua bonitas, sed est bona participatione bonitatis, sicut & participatione ipsius est ens. Et in hac etiam parte multi sunt gradus. substantia enim simplex quæ est forma & actus, bonitatem & esse actu participat secundum id quod est: substantia autem composita ex materia & forma, bonitatem & esse actu participat secundum aliquid sui, scilicet secundum formam. Item in hoc gradu, scilicet substantiæ compositæ inuenitur diuersitas quantum ad ipsum esse & bonitatē. Nam corpora cælestia quæ ex tota sua materia constant, habent materiam quę non est in potentia ad aliam formā, & consequenter non habent formæ priuationem adiunctam, sicut nec illi quæ est forma per suam essentiam, nec alli cuius essentia est ipsum suum esse, adiungitur priuatio formæ. non est etiam in ipsis bonum mutabile, & admixtionem mali oppositi habens, cùm motus non possit esse vbi non est potentia ad aliud. corpora verò inferiora quorum forma non replet totam capacitatem materiæ, habent materiam in potentia ad aliam formam. & ideo cum forma ipsa adiungitur priuatio formæ. propter quod in huiusmodi corporibus est bonum mutabile permixtionem mali oppositi habens. Et hæc vltimum gradum tenent in bonitate sicut & in esse. Adhuc inter partes huiusmodi substantiæ compositæ, bonitatis ordo inuenitur. Nam forma quæ est actus, est secundum se bona: substantia composita quæ est actu per formam, est bona secundum quòd actu habet formam. materia verò quæ est ens in potentia, est bona secundum quòd est in potentia ad formam. Si quis autē diceret materiam non esse bonā nisi in potentia, quia etiā non est ens nisi in potentia: respondetur quòd non est eadem ratio de ente & bono, quia ens absolutè dicitur, bonum autem etiam in ordine cōsistit. licitco licet materia non possit simpliciter dici ens ex eo quòd est potentia ens, in quo importatur ordo ad esse, potest tamen simpliciter dici bona propter ordinem ipsium ad finem & bonum. Ex quo apparet bonum esse quodammodo amplioris ambitus quàm ens, iuxta illud Dionysii quarto capite, de diuinis nominibus. Bonum se extendit ad exi stentia & non existentia.

CIRCA primam differentiam inter bonitatem diuinam & bonitatem creaturæ (quæ est Augustin. in octauo de Trinitate) cùm dicitur quòd quanto magis à bonitate prima distat creatura, tanto eius perfecta bonitas maiorem habet multiplicitatem, licet aliter sit si non possit attingere perfectam bonitatem: aduertendum quòd per bonitatem perfectam videtur intelligere S. Th. bonitatem quamcunque creatam secundum perfectum modum ipsius: per imperfectum verò bonitatem secundum ipsius imperfectum modum: & est sensus, quòd quanto natura magis à prima bonitate distat, tanto bonitatis quæ in superiori natura inuenitur & inferiori, maiorem multiplicitatem accipit in ipsa natura inferiori: sicut quia cognoscere sensibilia & intelligibilia est perfectio inuenta in homine & in substantia separata: inuenitur in substantia separata quæ minus distat à prima bonitate, vnitè scilicet per vnicam potentiam, quæ est intellectus, in homine autem qui magis à diuina bonitate elongatur, multipliciter & diuisim inuenitur, per sensum inquam & intellectum: vnde in huiusmodi sese concomitantur propinquitas ad Deum secundum bonitatem, & vicinitas secundum simplicitatem. quæ enim simpliciora sunt, maiorem propinquitatem habent ad bonitatem diuinam. propter hoc ait Sanctus Thomas quòd substantiæ summo bono quod est omnino simplex, in bonitate propinquæ, sunt pariter, id est, simul etiam ei quantum ad simplicitatem vicinæ. vbi autem inferiora ad bonitatem & perfectionem superioris naturæ pertingere non possunt, sed imperfectam quandam & sibi propriam habent perfectionem, non oportet quòd quanto natura magis distat à prima bonitate, tanto magis habeat suam imperfectam bonitatem multiplicatam, imò. potest bonitas esse multiplicior in natura magis propinqua bonitati diuinæ & perfectiori. vnde in huiusmodi non sese concomitantur propinquitas in bonitate ad summum bonum & vicinitas ad ipsum in simplicitate, cùm aliquid inueniatur vicinius Deo in simplicitate, & tamen remotius fit in bonitate, sicut dat exemplum San. Tho. de elementis & animalibus ac hominibus. elementa enim quia non possunt pertingere ad perfectionem cognitionis & intellectus, sed habent imperfectam bonitatem: sunt quidem propinquiora Deo quantum ad simplicitatem, & habent suam bonitatem magis vnitam, & tamen non sunt Deo magis propinqua quàm ad bonitatem quàm animalia & homines. imò animalia & homines cùm sint perfectiora, sunt Deo quantum ad bonitatem propinquiora, licet suam bonitatem magis diuisam & multiplicatam habeant. licitco addidit Sanctus Thomas licet aliter sic si non possit perfectam bonitatem attingere.

CIRCA id quod dicitur in eadem differentia hominem virtute spoliatum & subiectum vitiis non esse bonum simpliciter, imò malum, secundū quid tamen esse bonum, scilicet inquantum est ens, & inquantum est homo: aduertendum quòd ly inquantum est homo, duplicem specificationem potest facere, scilicet substantialem tantùm, & substantialem simul cum accidentibus complentibus bonitatem & perfectionem hominis, hic ergo accipitur inquantum specificat substantiam hominis præcisè, non autem vt specificat bonitatem hominis completam & perfectam accidentibus ad hominis bonitatem requisitis. Verum enim est dicere de homine perdito & scelesto, quòd est bonus quantum ad bonitatem substantialem hominis, quia sibi nihil deficit de iis quæ ad constituendam hominis speciem requiruntur: & sic est bonus inquantum substantialiter homo, non autem est bonus quantum ad omnia quæ ad hominis perfectionem tam substantialem quàm accidentalem requiruntur: cùm careat virtute quæ hominis bonitatem absolutam complet: vnde non est verum quòd sit bonus inquantum homo, id est quantum ad omnia quæ ad completam hominis bonitatem requiruntur: alioquin esset verum simpliciter & absolutè dicere quòd est bonus: quod negat San. Thom.

In secunda differentia quæ est authoris libri de causis, circa illam propositionem, creatura participatione ipsius esse dicitur ens: considerandum quòd illud duplicem sensum habere potest. vnus est quòd ex ipso esse dicatur ens, tanquam ex eo à quo imponitur nomen entis, non tamen tanquam ex re principaliter nomine entis significata: sicut si diceremus hanc substantiam dici lapidem ex læsione pedis, & sic verum est vnamquāque creaturam dici ens participatione ipsius esse, non autem per essentiam quia nomen entis impositum est ab esse, quod in creatura distinguitur à rei essentia. Alius sensus est quòd dicatur ens ex participatione esse tanquam ex eo quod primò & principaliter nomine entis significatur: & hoc est verum de ente participialiter sumpto, nō autem de ipso sumpto nominaliter, est verum. Ve enim in primo libro patuit, entis participialiter sumpti esse est abstractum, nominaliter autem sumpti abstractum est essentia: & quia nomen concretum primo & principaliter significat suum abstractum, ens participialiter sumptum primo & principaliter significat esse, ens verò nominaliter sumptum primo & principaliter significat essentiam: ideo aliquid dicitur ens secundum quòd ens participialiter sumitur per participationem ipsius esse: dicitur autem ens nominaliter accipiendo ens non per participationem esse, sed per suam essentiam. Intelligitur ergo propositio S. Tho. & de ente nominaliter sumpto quantum ad id à quo nomen est impositum, & de ente participialiter sumpto quantum ad id quod primò & principaliter significat.

Substantiæ simpliciter participat esse secundū id quod est.

CIRCA illam propositionem, Substantia simplex quæ est forma & actus, bonitatem & esse participat secundum id quòd est: aduertendum quòd non sic intelligitur quasi ipsa formæ substantia sit sua bonitas & suum esse, sed quia cum composita habeant esse & bonitatem ab aliquo alio formaliter, scilicet à forma quæ est pars compositi, ipsa forma non habet esse & bonitatem ab alia forma, sed esse ab ipsa immediatè nulla alia interueniente forma resultat. Circa illud dictum, Substantia composita participat bonitatem & esse actu secundum aliquid sui scilicet secundum formam: aduertendum quòd non est sensus, in composito solam partem quæ est forma, habere esse & bonitatem, non autem compositum ipsum, denominarique compositum ens & bonū à sua parte, sicut denominatur homo crispus à crispitudine capillorum: sed sensus est quòd ipsum quidem totum est bonum & ens, sicut id quòd habet esse & bonitatem, sed tamen ipsum esse & ipsam bonitatem accipit à sua parte scilicet à forma, à qua primo ibi prouenit esse.

CIRCA ea quæ tanguntur in differentia bonitatis corporum cælestium & corporum inferiorum, multipliciter dubitatur. Primò quia tria à philosopho primo Physicor. ponuntur principia rerum naturalium, scilicet materia, forma, & priuatio: sed cælum est ens naturale, ergo oportet ista tria sibi inesse. ergo falsum est materiæ cæli non adiungi priuationem. Secundò, quia videntur repugnare quòd cælum habeat materiam, & tamen non habeat bonū mutabile. Vt enim arguit Commen. primo cæ. com. tertio, si corpus cæleste est compositum ex materia & forma, sequitur quòd sit generabile & corruptibile. Item quia vt habetur ex primo & septimo Physicorum, Materia est per quam aliquid potest esse & non esse. Tertiò, quia non videtur posse saluari in substantiis inferioribus esse bonum mutabile cum permixtione mali oppositi, vt hic dicitur. Opposita enim non sunt in eodem simul.

Priuatio quomodo est rerum naturalium principiū.

AD euidentiam primi dubii considerandū est quòd Arist. in primo Physicorum inuestigat principia rerum naturalium in quantum naturalia per generationem & transmutationem fiunt, vt patet ibidem tex. 68. ideo illa principia sunt quærenda in rebus naturalibus quantum ad illud esse secundum quod transmutabilia sunt. si autem aliquod esse habeant transmutationi nō subiectū, non sunt illa principia circa illud esse quærenda: cælum autē secundū suum esse substantiale est ingenerabile, & incorruptile, ideo nō oportet ex dictis ab Ari. in primo Physi. ponere hæc tria principia in cælo vt ad esse subnē: oportet tamen alia ex causa in eo esse materiā & formā, quia videlicet est substantia corporea. formam enim corpoream oportet in aliquo susceptiuo esse: & illud est materia. Ad secundum dicitur quòd nulla est repugnantia si consideremur verba S. Tho. quia licet cælum materiam habeat, illa tamē nō est potentia ad aliam formam, nec est subiecta priuationi alterius formæ, ex quo habet aliquid vt sit transmutabile. Ad rationem ex Com. sumptam, quæcunque fuerit Co. opinio de materia cæli, dicitur quòd si corpus cæleste esset compositum ex forma & materia existente in potentia ad aliam formam, sic existente sub priuatione alterius formæ, vtique esset generabile & corruptibile. modo non dicit S. Tho. materiam cæli esse huiusmodi, sed ipsam neque esse in potentia ad aliam formam, neque esse priuationi subiectam: ideo illud non sequitur ex eo quòd ponitur materia in cælo. Similiter ad confirmationē ex Aristo. dicitur quòd loquitur de materia subiecta priuationi, quæ est principium rerū transmutabilium inquantum substantialiter trāsmutabilia sunt.

Quomodo in cælo est materia & tamen est incorruptibile.

SED contra hanc responsionem dubium affert processus Arist. 12. Metaph. tex. 30. Arguit enim, primo quod oportet substantiam quæ mouet motu sempiterno, esse semper actu mouentē: deinde quod oportet eam esse substantiam quæ sit actus, non autem quæ sit in potentia, quia contingit quòd potentia est, non esse. Ex quo vlterius infert quòd oportet ipsam esse sine materia. Ex hoc enim arguitur sic. Si esset aliqua materia quæ non esset principium corruptionis, nō posset argui aliquid omnino carere materia ex eo quod non potest non esse. Sed Aristot. concludit primam substantiam esse immaterialem ex eo quòd non potest non esse, præsertim secundum expositionem San. Tho. ergo omnis materia est principium corruptionis. Si ergo in cælo ponatur materia, sequitur quòd cælum secundum se sit corruptibile. Respondetur & dicitur primo quod Arist. ex illo processu non vult concludere primam substantiam esse omnino immaterialem, sed solum ipsam esse immaterialem per carentiam materiæ quæ est in potentia ad non esse. hoc enim sufficit, quo vult ostendere oportere eam sempiternam esse. Vnde dum concludit quòd eius substantia est actus, non intendit quòd sit omnino simplex forma, sed quòd nihil est in eius substantia quod sit in potentia ad aliud esse. Dicitur secundò quòd ipsam primam substantiam esse omnino immaterialem, habet Arist. ex alio fundamento, ex hoc scilicet quòd est primum motorum omnino immobile. Nam omne quod habet materiam, mobile est. Et sic constat quòd processus ille Arist. non tollit quin in aliquo sit materia, & tamen sit incorruptibile, quando materia sua non est subiecta priuationi, neque in potentia ad aliud esse, sicut intenitur in cælo.

Quomodo forma & priuatio possint esse simul.

Ad tertium dicitur quòd forma & priuatio, similiter bonum & malum dupliciter considerari possunt. Vno modo secundum rationes communes & generales formæ & priuationis, siue boni & mali. Alio modo secundum particulares rationes, inquantū videlicet hæc est talis forma, & hæc talis priuatio, & hoc tale bonū, hoc verò tale malū. Si considerentur primo modo, sic sunt oppositā inquantum ratio formæ & ratio priuationis formæ, similiter ratio boni & ratio mali sunt oppositæ rationes, sed hoc modo non inconuenit oppositā simul esse in eodem, inquantum in eodem potest esse aliquid cui conuenit ratio formæ, & aliquid cui conuenit ratio priuationis. Si verò considerentur secundo modo, sic non quælibet priuatio cuilibet formæ, neque cuilibet bono quodlibet malum, sed determinatæ formæ determinata opponitur priuatio. formæ enim aeris opponitur priuatio formæ aeris, non autem priuatio formæ aquæ. Et secundum hanc consideriationem forma & priuatio quæ sunt oppositā, nō possunt simul esse in eodē subiecto, sed bene forma & priuatio quę sibi non opponitur, simul esse possunt. Propositio ergo S. Th. intelligenda est de malo & bono non secundum particulares rationes oppositas, sed secundum generales rationes. talia autem oppositā non inconuenit simul in eodem esse.

Materia quomodo est simpliciter bona.

CIRCA id quod dicitur, materia licet sit ens in potentia, esse tamē bonū non in potentia, sed simpliciter, occurrit dubium. Primò quia videtur hoc cō tradicere iis quæ in hoc capitulo dicuntur. Dictum est enim quod licet vnaquæque creatura sit bona inquantum est, non tamen potest simpliciter bona dici si aliis careat quæ ad eius bonitatem requiruntur. Ex hoc autem arguitur sic. Ens in actu ex ipso esse remotis aliis perfectionibus non dicitur bonum simpliciter, ergo multo minus ens in potentia & omni actu carens, dicitur bonum simpliciter. Secundò, quia veri. quæstione vigesimaprima, articulo secundo, ad tertium dicitur quòd materia est bona in potentia, & non autē in actu, sicut est ens in potentia, & non in actu. Idem dicitur prima q. 5. artic. 3. ad tertium.

AD euidentiam huius dubii duo sunt consideranda. Primum est differentia quàm hic ponit S. Tho. inter ens & bonum, hæc scilicet quòd ens dicitur absolutè, bonum autem etiam in ordine consistit: & ideo materia ex hoc quòd est potentia ens, non potest dici simpliciter ens, sed bene propter ordinem ad esse & ad bonum potest dici simpliciter bonum. Vbi aduertendum est quòd bonum & ens differunt, quia nomen entis dicitur tantùm de iis in quibus suum formale significatum inuenitur. illud enim tantùm est ens, tanquam id quod est, cui conuenit habere esse, nomen verò boni dicitur nō tantùm de eo in quo formaliter inuenitur ratio boni, sed etiam de eo quod ad bonum habitudinem habet, sicut sanum nō dicitur solùm de animali in quo formaliter sanitas inuenitur, sed etiam de medicina, & cibo, & vrina quæ ad sanitatem animalis habitudinem habent. propterea inquit S. Tho. veri. q. 21. art. primo, quod primò & principaliter dicitur bonum ens perfectiuum alterius per modum finis. secundario autem dicitur bonum quòd est ductiuum in finē, prout vtile dicitur bonū, vel quod est natum consequi finem: sicut & sanum dicitur non solùm habens sanitatem, sed etiam perficiens, conseruans, & significans. bonū ergo dicitur primò de eo quod est finis, atque de eo quod iam finem obtinet, non propter ordinem quem habeat ad bonum, sed quia in se perfectum est & formaliter bonum. dicitur etiam de aliquo non ex eo quod in se perfectum sit, sed ex eo quod ordinem habet ad bonum, tanquam tendens ad ipsum. propter hoc dixit S. Thomas quòd ens absolutè dicitur, bonum verò etiam consistit in ordine, quia videlicet bonum dicitur non solum de eo quod actu habet esse & perfectionē, sed etiam de eo quod ad perfectionem tendit. ens verò dicitur de eo quod formaliter in seipso continet entitatem & esse.

Bonum est amplioris ambitus quàm ens.

Secundum est, quòd bonum simpliciter potest duobus modis intelligi. Vno modo pro eo quod est formaliter bonum, tanquam videlicet in seipso habens bonitatis complementum, sicut dicimus quòd animal est simpliciter sanum, medicina autem non est simpliciter sana. Alio modo pro eo quòd absolutè & absque additione dicitur bonum, sicut absolutè dicimus non solùm quòd animal est sanum, sed etiam quòd medicina sana est. Hoc ergo secundo modo accipit Sanctus Thomas bonum simpliciter, cùm inquit materiam primam esse simpliciter bonam. Non enim inquantum dicit ordinem ad bonum, dicitur bona cum hac additione in potentia, sicut dicitur ens non absolutè sed in potentia, sed absolutè & absque additione dicitur bona. Ad primum ergo in oppositum negatur consequentia. Nam absolutè potest dici materia bona, inquantum dicit ordinem ad bonum, quia inquantum huiusmodi habet quicquid ad eius perfectionem pertinet, licet careat actu & bonitate sibi formaliter inhærenti. Non enim dicitur bona (vt declarauimus) tanquam bonitatem habens, sed tanquam in bonitatem ordinata. Potest secundò dici quòd dictum S. Thom. intelligitur de eo quòd dicitur bonum tanquam in se bonitatē habens, non autem de eo quòd dicitur bonum tanquam in bonitatem ordinatum. Ad secundi dicitur quòd materia dupliciter potest considerari. Vno modo præcisè secundum se inquātum est pura potentia. i. substantia omni carens actu sibi intrinseco & essentiali. Alio modo inquantum substat ordini & aptitudini ac inclinationi ad bonum. Primo modo est bonum tantùm in potenria, & sic intelligitur quòd dicitur in locis allegatis. Secundo modo est bona in actu, & sic intelligitur quòd hic dicitur. Vnde & in prima parte post verba adducta subiungit Sanctus Tho. aliam responsionem dicens quòd secundum Platonicos posset dici quòd materia prima est non ens propter priuationem adiunctam, sed tamen participat aliquid de bono. scilicet ordinem vel aptitudinem ad bonum. de hoc etiam dictum est supra cap. 11.

CIRCA illud quod dicitur bonum esse quodammodo amplioris ambitus quàm ens: notandum quod dupliciter possumus ambitum boni & entis considerare. Vno modo respectu eorum de quibus formaliter & intrinsecè prædicantur. Alio modo respectu eorum de quibus quomodocunque prædicantur. Primo modo ens & bonum sunt æqualis ambitus, & sunt conuertibilia secundum suppositā. Secundo verò modo bonum est amplioris ambitus, quia nomen entis dicitur solum de iis in quibus inuenitur formaliter ratio entis & boni, nomen verò boni dicitur etiam de eo in quo non inuenitur formaliter ratio entis & boni. scilicet de eo quod habet ordinem ad esse & bonum. Et quia ambitus aliquius communis proprie accipitur respectu eorum de quibus intrinsecè & formaliter prædicatur, non autem respectu eorum de quibus prædicatur extrinsecè, ideo non dixit Sanctus Thomas absolutè quòd bonum sit amplioris habitus quàm ens, sed addidit quodammodo.

SED cōtra dicta videtur esse S. Th. veri. q. 21. 2. 2. & prima q. 5. ar. 2. ad 2. Inquit enim quòd bonū non se extendit ad non entia quæ sunt entia in potētia secundum prædicationē, ergo bonum non est maioris ambitus quàm ens, quia non ponitur maioris ambitus nisi quia dicitur de ente in potentia. Respondetur quòd dictum Sancti Thomæ intelligitur de prædicatione formali & intrinseca. sic enim dictum est quòd non prædicatur de materia & ente in potentia, sed tantùm extrinsecè, sicut sanum de medicina.

Aduertendum autem quod in prima parte & in quæstionibus de veritate interpretatur S. Th. dictum Dion. quantum ad causalitatem. quia enim bonum habet rationem finis, ad finem autem motientur etiam ea quæ non sunt in actu, ideo causalitas finis quæ est appeti vt id cuius amore alia appetuntur & fiunt, etiam ad non existentia se extendit.

Quòd res intendunt assimilari Deo in hoc quòd sunt causa. Cap. 21.

EX his autem apparet quòd res intendūt diuinam similitudinem etiam in hoc quòd sunt causæ aliorum. Tendit enim in diuinam similitudinē res creata per suam operationem: per suam autem operationem vna res fit causa alterius. ergo in hoc etiam res intendunt diuinam similitudinem, vt sint alijs causæ.

2 Adhuc, res tendunt in diuinam similitudinem, inquantum est bonus, vt suprà dictum est. † ex bonitate autem Dei est quòd alijs esse largitur. vnumquodque enim agit inquantum est actu perfectum: desiderant igitur generaliter res in hoc Deo assimilari, vt sint aliorum causæ. †Cap. 20.

3 Ampliùs ordo ad bonum, boni rationem habet, vt ex dictis est manifestum. † vnumquodque autem per hoc quòd est causa alterius, ordinatur ad bonum: bonū autem solùm per se cognoscitur & causatur: malum autem per accidens tantùm, vt ostensum est. esse igitur aliorum causa est bonum. secundum autem quodlibet bonum ad quod tendit aliquid, intendit diuinam similitudinem: cùm quodlibet bonum creatum sit ex participatione diuinæ bonitatis. intendunt igitur res diuinam similitudinem in hoc quòd sint aliorum causæ. †Cap. 13.

4 Item, eiusdem rationis est quòd effectus tendat in similitudinem agentis, & quòd agens assimilet sibi esse ctum. tendit igitur effectus in finem in quem dirigitur ab agente: agens autem intendit sibi assimilare patiens non solùm quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad causalitatem. Sicut enim ab agente conferuntur esse ctui naturali principia per quæ subsistat, ita principia per quæ aliorum sit causa. sicut enim animal dum generatur, accipit à generante virtutem nutritiuam: ita etiam virtutem generatiuam. effectus igitur tendit in similitudinem agentis. vt ostensum est, non solùm quantum ad speciem ipsius, sed etiam quantum ad hoc quòd sit aliorum causa. sic autem tendunt res in similitudinem Dei, sicut effectus in similitudinem agentis. intendunt igitur res naturaliter assimilari Deo in hoc quòd sunt causæ aliorum.

5 Præterea tunc maximè perfectum est vnumquodque, quando potest alterum sibi simile facere, illud enim perfectè lucet, quod alia illuminare potest: vnumquodque autem tendens in suam perfectionem: tendit in diuinam similitudinem. per hoc igitur vnumquodque tendit in diuinam similitudinem, quòd intendit in diuinam similitudinem, quòd intendit aliorum causa esse. Quia verò causa inquantum huiusmodi superior est causato: manifestum est quòd tēdere in diuinam similitudinem per hunc modum vt sit aliorum causa, est superior perfectio in entibus.

6 Item, prius est vnumquodque in se perfectum, quā posit alterum causare, (vt dictum est). hæc igitur perfectio vltimò accidit rei, vt aliorum causa existat. cùm igitur per multa tendat res creata in diuinam similitudinem, hoc vltimum ei restat, vt diuinam similitudinē quærat per hoc quòd sit aliorum causa. Vnde Dionysius dicit tertio capite, cæle. hierar. quòd omnium diuinius est Dei cooperatorem fieri: secundum quòd Apostolus dicit primo Corinthiorum tertio, Dei adiutores sumus.

Super cap. 21.

SEnsus quòd res intendunt Deō assimilari quantum ad bonitatem, probat nunc Sanctus Thomas quòd intendit ei assimilari quantum ad causalitatem. Duplex autem potest esse sensus huius intenti. Vnus, quòd omnis res creata inclinatur ad causandum aliquid, & ad hoc vt in causando assimiletur Deo. Alius, quòd res creata quæ est alterius causa, per hoc quòd aliud causat, tendit in diuinam similitudinem. Licet autem vterque sensus aliquo modo veritatem habeat, & possit literæ adaptari (videtur enim vnaquæque res in actu per suam formam posse aliquid causare, vt videtur velle S. Tho. 1. Ethic. lec. 10. licet non omnis possit causare sibi simile in specie, & per consequens inclina-

Universidad de Deusto
Biblioteca

dinatur ad causandum,& intendit in hoc assimilari Deo: similiter vnusquodque agens dum agit,intendit in agendo aliquam Dei similitudinem).secundus tamen sensus magis videtur hoc loco intendi, quantum ex rationibus constare potest. Circa hoc autem duo facit Sanctus Thomas, primò enim probat propositum. Secundò circa finem capituli ostendit quòd hæc assimilatio ad Deum in causando est superior rei perfectio.

Quantum ad primum arguit primò sic. Res creatæ tendunt in diuinam similitudinem per suam operationem,ergo intendunt in hoc diuinam similitudinem, vt sunt aliis causa,probatur consequentia quia per suam operationē vna res fit causa alterius.

PRO declaratione huius rationis attendendum quòd hic non sumitur operatio cōmuniter vt in capite sequēti,sed pro sola actione transeūte . vnde antecedentis sensus est,quòd vnumquodque per suam actionem intendit deo assimilari.similiter alia propositio in hoc sensu vera est:s.quòd per suā actionem vna res est causa alterius,sensus ergo rationis est,quòd ideo res creata in causando tendit in diuinam similitudinem , quia causat per suam actionē, per actionem autem intendit Deo assimilari tanquam per complementum suæ perfectionis. Secundò.Res intendunt Deo assimilari inquantum est bonus, sed ipse ex sua bonitate aliis esse largitur, cùm vnumquodque agat inquātum est actu perfectum,ergo res generaliter desiderant assimilari Deo in hoc quòd sunt causæ aliorum.

ADVERTE quòd ly generaliter positum in conclusione,potest distribuere pro omnibus rebus creatis absolutè , & potest distribuere pro omnibus rebus habentibus virtutem causatiuam aliorum,& vtroque modo iuxta ea quæ in principio diximus verificari potest, videtur autem sequendo expositionem datam quòd distribuat pro causis actiuis tantum,vt sic sensus rationis,quòd cùm Deus ex sua bonitate dat esse rebus , res creatæque aliorum sunt causæ , causando, diuinam bonitatem imitantur.& dum intendunt causare,intendunt diuinæ bonitatis similitudinem.

Tertiò, Esse aliorum causam, est bonum.ergo in hoc quòd res sunt aliorum causæ,diuinam similitudinem intendunt. probatur antecedens,quia cum solum bonum per se cognoscatur & caueatur , vnumquodque per hoc quòd est causa alterius ordinatur ad bonum. ordo autem ad bonum, boni rationē habet,consequentia verò probatur,quia secundum quodlibet bonū ad quod aliquid tendit , intendit diuinam similitudinem : quia bonum creatum est ex participatione diuinæ bonitatis.

Quartò, Sic intendunt res in similitudinem Dei,sicut effectus in similitudinem agentis,ergo &c. probatur consequentia,quia effectus tendit in similitudinem agentis non solùm quantum ad speciem ipsius , sed etiam quantum ad hoc quòd sit aliorum causa,cùm agens intendat assimilare sibi patiens nō solùm quantum ad esse, sed etiam quantum ad causalitatem. sicut patet in effectibus naturalibus:eiusdem autem rationis sit quòd effectus tendat in similitudinem agentis,& quod agens assimilet sibi effectum.

Eiusdem rationis est quòd effectus tendat in similitudinem agentis, & quod agens assimiler sibi patiens.

CIRCA hanc vltimam propositionem aduertendum quòd licet aliqua dici possint esse eiusdem rationis multipliciter, tamen hoc loco accipitur esse eiusdem rationis pro eo quòd est vnum ex alio inferri, & econuerso : vt sit idem esse eiusdem rationis,quòd esse maiores argumentationis.i. quod vnū ex altero deducatur , & econuerso : sicut si diceremus quod eiusdem rationis est quòd homo sit risibilis,& quòd sit rationalis,quia videlicet vnum est causa alterius,& ex vno infert reliquum,& econuerso , quia enim homo est rationalis,ita in proposito quod agens intendat assimilare sibi effectum sua actione est causa quòd effectus tendat in similitudinem agentis , & mutuò se inferunt:ideo bene dicitur quòd sunt eiusdem rationis.

Agens intendit sibi assimilare patiens in causalitate.

CIRCA istam propositionē. Agens intendit sibi assimilare patiens quantum ad causalitatem:aduertendū quod non intelligitur vniuersaliter de omni agente,& de eadem ratione causalitatis. Si enim intelligatur de eadē causalitate secundū speciem,intelligitur tantum de agente vniuoco.tale enim causat in effectu principium actiuū eiusdem rationis cū suo actiuo principio , sicut homo generans causat in homine genito virtutem generatiuam eiusdem rationis cum sua, & ideo assimilat sibi effectum in causalitate in communi,sic extenditur etiam in agentia æquiuoca . Vnumquodque enim agēs dat suo effectui qui est ens in actu formam quæ est principium alicuius actionis, & per consequens assimilat sibi ipsum aliquo modo quantum ad causalitatem . Sed licet ita sit,propositio tamen S.Th.intelligitur de patiēte quod natum est esse causa alterius.sensus est enim,agens intendit producere effectum sibi similem in agendo,si talis effectus natus sit alterius causa esse.

Quintò , Per hoc quòd aliquid est alterius causa , tendit in suam perfectionem,cùm tunc maximè vnumquodque perfectum sit,quando potest sibi simile facere:intelligo in natura quæ est nata sibi simile facere , vt patet in eo quod lucet, & illuminare potest,ergo &c. probatur consequentia, quia vnumquodque tendens in suam perfectionem, tendit in diuinam similitudinem.

ADVERTE quòd ista ratio differt à tertia ratione,quia ibi consideratur esse causam vt est simpliciter absolutè bonum tanquam ad bonum ordinem importans:hic autem consideratur esse bonum & perfectionem agentis,ideo sunt rationes formaliter distinctæ . Quantum ad secundum probat quòd tendere in diuinam similitudinem in hoc quòd est esse causam aliorum,est superior,id est,nobilior perfectio rei.Et probat ex duobus.Primò, quia causa inquantum huiusmodi est superior causato. Secundò, quia hæc perfectio vltimo accidit rei cùm prius vnumquodque in se perfectum sit quā possit alterum causare.Confirmatur quoque autho.Dio.3.ca.cæ.hierarchiæ.

Esse causam aliorum est perfectio rei nobilior.

ATTENDENDVM hoc loco quòd ista perfectio quę est esse causam alterius, dupliciter considerari potest in ordine ad alias perfectiones.Vno modo præcindendo hanc perfectionem ab aliis formaliter , & sic ista perfectio non est simpliciter nobilior aliis,sed tantùm secundum quid . simpliciter enim nobilius est habere naturam & substantiam completam, quàm habere habitudinem causæ respectu alterius,si vnum ab altero præcindatur,licet hęc perfectio sit nobilior secundum quid,inquantum , scilicet est completiua perfectionis rei,& comparatur ad antecedentes perfectiones sicut actus ad potentiam.Alio modo considerari potest non præcindendo ipsam ab aliis, sed magis omnes alias includendo inquantum omnes alias rei intrinsecas perfectiones præsupponit : & sic esse causam aliorum , est nobilissima perfectio rei inquantum res antequam causet , non habet complementum suæ perfectionis, sed aliquid sibi perfectionis deest , loquendo de re quæ ex sua causalitate aliquid perfectionis acquirit,dum autem est causa rei, habet suæ perfectionis cōplementum . Accipit ergo Sanctus Thomas propositionem in secundo sensu,licet & in primo secundum quid habeat veritatem. Attendendum autem quòd licet hoc capitulum expositerimus de causalitate efficientis, quod magis videtur intendere Sanctus Thomas, posset tamen etiam exponi de omni causalitate, scilicet quòd vnaquæque res creata in causando quomodocunque causet , intendit assimilationem diuinam , inquantum per suam causalitatem aliquo modo perficitur.Et sic dicentus quòd etiam materia in hoc quod recipit & patitur,quod est eius operari,vt constat ex capitulo sequenti , tendit in bonum suum,& in assimilationem diuinam.Sed hoc minus videtur ad intentionem Sancti Thomæ accedere.

Quomodo res diuersimodè in suos fines ordinantur. Caput 22.

EX præmissis autem manifestum esse potest quòd vltimū per quod vnaquæque res ordinatur ad finē, est eius operatio: diuersimodè tamen secundū diuersitatē operationis.Nam quædam operatio est rei vt aliud mouentis, sicut calefacere & secare. Quædam verò est operatio rei vt ab alio motæ, sicut calefieri & secari . Quædam verò operatio est perfectio operātis actu existentis in aliud transmutandum non tendens:quorum primò differūt à passione & motu : secundò verò ab actione transmutatiua exterioris materiæ.huiusmodi autem operatio est sicut intelligere sentire & velle . Vnde manifestum est quòd ea quæ mouentur vel operantur tantùm , sine hoc quòd moueant vel faciant,tendunt in diuinam similitudinē quātum ad hoc quod sint in seipsis perfectæ:quę autē faciūt & mouent,inquantū huiusmodi,tendunt in diuinā similitudinē in hoc quòd sint aliorū causæ.quę verò per hoc quòd mouentur,mouent:tendunt in diuinā similitudinē quātum ad vtrumque.Corpora autem inferiora secundum quòd mouentur motibus naturalibus , considerantur vt mota tantùm, non autem vt mouentia, nisi per accidens . accidit enim lapidi quòd descendens aliquod obuians impellat.& similiter est in alteratione & alijs moribus.vnde finis motus eorum est vt consequantur diuinam similitudinem quātum ad hoc quòd sint in seipsis perfecta:vtpote habentia propriam formā & proprium vbi. Corpora verò cælestia mouēt mota: vnde finis motus eorum est consequi diuinam similitudinem quantum ad vtrumque:quantum quidē ad propriam perfectionem inquantum corpus cæleste sit in aliquo vbi in actu,in quo prius erat in potentia;nec propter hoc minus suam perfectionem consequitur:quamuis ad vbi in quo prius erat actu,remaneat in potentia. Similiter enim & materia prima in suam perfectionem tendit per hoc quod acquirit in actu formam quam prius habebat in potentia;licet& aliam habere desinat quā prius actu habebat. sic enim successiuè materia omnes formas suscipit ad quas est in potentia, vt tota eius potentia reducatur in actum successiuè : quod simul fieri non poterat.vnde cùm corpus cæleste sit potētia ad vbi, sicut materia prima ad formam perfectionem suam cō sequitur per hoc quòd eius potentia tota ad vbi reducitur in actum successiuè:quod simul nō poterat fieri.Inquantum verò mouendo mouent, est finis motus eorū consequi diuinam similitudinem in hoc quòd sint causę aliorum.Sunt autem aliorum causæ per hoc quòd causant generationem & corruptionem & alios motus in istis inferioribus.motus igitur,corporum cęlestium inquantum mouent,ordinantur ad generationem & corruptionem quæ est in istis inferioribus. Non est autem inconueniens quod corpora cælestia moueant ad generationem horum inferiorum:quāuis hæc inferiora corpora sint cælestibus corporibus indigniora: cùm tamen finem oporteat esse potiorem eo quòd est ad finem. generans enim agit ad formam generati:cùm tamen gene ratum non sit dignius generante; sed in agētibus vniuocis sit eiusdem speciei cum ipso.intendit enim generans formam generati,quæ est generationis finis , non quasi vltimum finem , sed similitudinem esse diuini in perpetuatione speciei , & in diffusione bonitatis suæ : per hoc quòd alijs formam speciei suæ tradidit , & aliorum sit causa. Similiter autem corpora cælestia licet sint digniora inferioribus corporibus,non tamen intendunt generationem eorum & formas generatorum in actum educere per suos motus quasi vltimum finem : sed per hoc ad diuinam similitudinem tendentes quasi ad vltimum finem,in hoc quòd causæ aliorum existant. Considerandum tamen quod vnumquodque inquantum participat similitudinem diuinæ bonitatis , quæ est obiectum voluntatis eius, intantum participat de similitudine diuinæ voluntatis per quam res producuntur in esse & conseruantur.superiora autem diuinæ bonitatis similitudinem participant simplicius & vniuersalius : inferiora verò particularius,& magis diuisim:vnde & inter corpora cælestia & inferiora non attenditur similitudo secundum æquiparantiam , sicut in his quæ sunt vnius speciei: sed sicut vniuersalis agentis ad particulare effectum.sicut igitur particularis agentis in istis inferioribus intentio contrahitur ad bonum huius speciei vel illius:ita intentio corporis cælestis fertur ad bonum commune substantiæ corporalis,quæ per generationem conseruatur & multiplicatur & augetur. Cùm verò(vt dictum est) quęlibet res mota inquantum mouetur tendat in diuinam similitudinem, vt sit in se perfecta:perfectum autem fit vnumquodque, inquantum sit actu:oportet quòd intētio cuiuslibet in potentia existentis sit vt per motum tendat in actum.quanto igitur aliquis actus est posterior & magis perfectus,tāto principalius in idipsum appetitus materię fertur.vnde oportet quòd in vlteriorem & perfectiſsimum actum quem materia consequi potest, tendat appetitus materiæ quo appetit formam , sicut in vltimum finem generationis. In actibus autem formarum gradus quidam inuenitur.nam materia prima est in potentia primùm ad formam elementi:sub forma verò elementi existens est in potentia ad formam mixti:propter quod eleméta sunt materia mixti. Sub forma autem mixti considerata est in potentia ad animam vegetabilem : nam talis corporis anima actus est . Itémque anima vegetabilis est in potentia ad sensitiuam:sensitiua verò ad intellectiuam. Quòd processus generationis ostendit . Primò enim in generatione est fœtus viuens vita plantæ.Postmodum verò vita animalis : demum verò vita hominis . Post hanc autem formam nō inuenitur in generabilibus & corruptibilibus posterior forma & dignior. Vltimum igitur generationis totius gradus est anima humana;& in hanc tendit materia sicut in vltimam formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta : hoc verò propter viuentia:in quibus plantæ sunt propter animalia: animalia propter hominem;homo enim est finis totius generationis. Quia verò eadem res generātur & conseruatur in esse secundum ordinem præmissum in generationibus rerum , est etiam ordo in conseruationibus earundem.vnde videmus quòd corpora mixta sustentantur per elementorum congruas qualitates: plantæ verò ex mixtis corporibus nutriuntur : animalia ex plantis nutrimentum habent: & quædam etiam perfectiora & virtuosiora ex quibusdā imperfectioribus & infirmioribus.Homo verò vtitur omnium rerum generibus ad sui vtilitatem:quibusdam quidem ad esum. quibusdam verò ad vestitum : vnde & à natura nudus est institutus:vtpote potens ex alijs sibi vestitum præstare.sicut etiam nullum sibi congruum nutrimentum natura præparauit nisi lac : vt ex diuersis rebus sibi cibum conquireret. Quibusdam verò ad vehiculū:nam in motus celeritate & in fortitudine ad sustinendos labores multis animalibus infirmior inuenitur,quasi alijs animalibus ad auxilium sibi præparatis. Et super hoc omnibus sensibilibus vtitur ad intellectualis cognitionis perfectionem. Vnde & de homine in Psalmis dicitur,ad Deum directo sermone. Omnia subiecisti sub pedibus eius . Et Aristoteles dicit in primo politicorum quòd homo habet naturale dominium super omnia animalia. Si igitur motio ipsius cæli ordinatur ad generationem, generatio autem tota ordinatur ad hominem sicut in vltimum finem huius generis : manifestum est quòd finis motionis cæli ordinatur ad hominem sicut in vltimum finem in genere generabilium & mobiliū. Hinc est quòd Deuteronomio quarto dicitur quòd Deus corpora cælestia fecit in ministerium cunctis gentibus.

Deutero.

Super cap. 22.

POstquam ostendit Sanctus Thomas quòd omnia ordinantur in bonum & in diuinam similitudinem sicut in finem,nunc ostendit quomodo diuersimodè res in hunc finem ordinantur. Circa hoc autem duo facit.Primò ostendit propositum. Secundò vnum corrolarium deducit capite sequenti . Quantum ad primum ponit duas conclusiones,Prima est . Corpora inferiora secundum quòd motibus naturalibus mouentur,tendunt in diuinam similitudinem quātum ad hoc vt sint in seipsis perfecta,secundum propriam formam & proprium vbi,non autem vt sint causa aliorum,Secunda est. Finis corporum cælestium est consequi diuinam similitudinem & quantum ad propriā perfectionem,& in hoc sint aliorum causæ.Pro declaratione autem harium conclusionum præmittit duo.Vnum est quòd diuersimodè res ordinantur in finem secundum diuersitatem operationis,quia vltimum per quod res ordinatur ad finem,est eius operatio. Alterum est,quòd quædam operatio est rei sicut moueti,vt calefacere:quædam vt rei ab alio motæ,sicut calefieri:quædam verò est perfectio operantis actu existentis in aliud transmutandum nō tendens,quorum primò,scilicet eo quòd est perfectio existentis in actu , differt à passione & motu,quæ videlicet sunt perfectiones existentes in potentia. Secundò verò scilicet eo quòd in aliud transmutandū nō tendit, differt ab actione transmutatiua exterioris materiæ,huiusmodi operatio est intelligere,sentire & velle.

CIRCA primum dictum aduertendum (vt latius explicabitur inferius) quòd cùm res extrinseca est finis alicuius vltimus, finis vltimus intrinsecus est id quo coniungitur res ipsi exteriori sini , & ipsum adipiscitur formaliter: hoc autem est rei operatio , accipiendo nomen operationis vt in hoc cap.sumitur.ideo bene hic dicitur quòd vltimum per quod vnaquæque res ordinatur ad finem,est eius operatio,quia videlicet per suam operationem vnaquæque res fini coniungitur.

Operatio dicuntur in actionem & passionem.

CIRCA secundum attendendum,quòd licet operatio videatur ex modo significandi importare actionem, tamen quantum ad rem significatam nō importat actionem tantùm,sed est nomen communę actioni & passioni. accipitur enim hic operatio pro actu . primò & immediatè correspondente potentiæ,cuius videlicet potentia est principium immediatum quo; potentia autem diuiditur in actiuam & passiuam,quarum actiua est id quo agens agit, passiua verò est id quo patiens patitur:ideo & operatio ad quam dicitur potentia, diuiditur in actionem & passionem, vt patet in quæstionibus de anima art.12.Propterea bene hoc loco ait S.Tho.quod quædam operatio est rei vt aliud mouentis,id est,est actio:quædam verò est rei vt ab alio motæ , id est, est passio.Istis suppositis probat primam conclusionem hac ratione. Ea quæ mouentur & operantur tantùm absque eo quòd alia moueant vel faciant, tendūt in diuinam similitudinem quantū ad hoc tantum vt sint in seipsis perfecta,cùm habeant videlicet operationem illam tantùm quæ est passio , sed corpora inferiora vt mouentur motibus naturalibus , considerantur vt mota tantùm,non autem vt mouentia nisi per accidens,ergo &c.

Corpora inferiora vt mota naturalibus motibus considerantur vt mota tantū, non autem vt mouentia.

ADVERTENDVM quòd licet agens dum aliquid mouet , possit intendere aliquid aliud per talem motum præter perfectionem moti,ficut ædificator præter domus perfectionem intēdit habitationem & conservationē rerum,motus tamen rei motæ vt ad ipsam rem mota comparatur,non tendit nisi in finem motus rei motæ acquirendū,quia passio & moueri vt sic præcisè sumpta non sunt nisi ad hoc vt aliquid in mobili fiat,non autem vt mobile aliud causet,propterea bene assignatur pro ratione quare inferiora corpora secundum quòd mouentur motibus naturalibus,intendunt diuinam similitudinem quantum ad propriam perfectionem tantùm , quia vt sic considerantur vt mota tantùm , non autem vt mouentia , quia videlicet quæ mouentur & non mouent nec agunt:possunt quidem per motum propriam perfectionem assequi,non autem esse causa aliorum. Attendendum etiam quod non inquit S.Tho.absolutè corpora inferiora tendere in diuinam similitudinem solum quantum ad affectionem propriæ perfectionis, non autem quantum ad causalitatem:sed addidit secundum quòd mouentur motibus naturalibus. Nam & ipsa corpora inferiora proprias habent virtutes quibus aliquid possunt efficere,sicut ignis calefacit,& aqua humectat:& secundum hanc rationem cum moueant & agant,in eadem Deo assimilari etiam in causando: sed verum est quòd secundum quod mouentur motibus naturalibus,quia non mouēt hoc quod mouentur,sed mouentur tantùm nisi forte per accidens moueat sicut accidit lapidi quod descendens impellat aliquod obtians:ideo vt sic non tendunt in similitudinem diuinam in causando,sed tantùm in acquirendo propriam formam,aut proprium vbi,vt hic dicitur. Secundam verò conclusionē probat per hoc quòd corpora cælestia mouent mota, inquantum enim mouentur,tendunt in propriam perfectionem,eo quòd fiunt in aliquo vbi , in quo prius erant in potentia,scilicet secundum partem, & sic intendunt consequi diuinam similitudinem quantum ad propriam perfectionem,sicut & alia corpora per suos motus naturales.inquantum verò mouendo mouent , finis motus eorum est consequi diuinam similitudinem, in hoc quod sunt causæ aliorum.Et quia sunt aliorum causa per hoc quòd causant generationem & corruptionem & alios motus in istis inferioribus,ideo motus ipsorum inquātum mouent , ordinatur ad generationem & corruptionem quæ est in istis inferioribus.

ADVERTENDVM quod licet corpora cælestia per suos motus sint causa non solùm generationis & corruptionis in istis inferioribus , sed etiam aliorum motuum, vt hic dicitur:quia tamen principaliter intendunt esse substantiale rerum inferiorum , cuius generationi necessariò coniungitur corruptio,alias autem perfectiones accidentales non intendunt nisi vt ad perfectionem substantiæ conferunt:ideo quantus dixerit Sa.Tho. corpora cælestia esse per suos motus causas etiam aliorum motuum præter generationem & corruptionem,hoc tamen solum concludit,scilicet quòd eorum motus ordinantur ad generationem & corruptionem rerum , quia videlicet generatio & corruptio principaliter intenduntur: non autem alii motus.quanuis etiam possit dici quòd nomine generationis & corruptionis omnes motus comprehendit,inquantum omni motui coniungitur aliquo modo generatio & corruptio saltem accidentalis , dum terminus à quo deperditur , & terminus ad quem acquiritur.

SED contra ea quæ in hac secunda conclusione dicta sunt, mouet Sa. Tho.duo dubia.Primum est circa illud quod dictum est, corpus cælestę consequi suam perfectionem per motum inquantum sit in aliquo vbi in actu in quo prius erat in potentia.Non videtur enim quòd ex acquisitione talis vbi accurat propriam perfectionem,quia dum acquirit vnum vbi,remanet in potentia ad vbi in quo prius erat in actu.& sic videtur imperfici . Secundum est circa id quod dictum est corpora cælestia per suum motum ordinari ad generatio-

Universidad de Deusto
Biblioteca

neratione horum inferiorum. Nam finis potior est iis quæ sunt ad finem, corpora autem inferiora sunt indigniora corporibus cælestibus: non ergo corpora cælestia per motum suum ordinantur ad generationem inferiorum. Ad primum horum respondet S. Tho. quòd propter hoc quòd corpus cæleste dum acquirit vnũ vbi in actu, ad quod prius erat in potentia, remaneat in potentia ad aliud vbi in quo erat in actu, nihil minus suam perfectionem consequitur, quia corpus cæleste quod est in potentia ad vbi, sicut materia prima ad formam, suam perfectionem consequitur per hoc quòd tota eius potentia reducitur ad actum successiuè, quòd simul fieri non poterat: sicut & materia dũ recipit vnam formam, licet aliam amittat, in suam perfectionem tendit, quia sic tota eius potentia ad actum reducitur successiuè, quod non poterat simul fieri.

Quomodo se habet cæ lum ab vbi quæ per motum acquisi te & perdit.

ADVERTENDVM hoc loco quòd à perfectionibus successiuis, siue quæ in quadam successiuè acquiruntur, & aliter acquiri non possunt, subiectum habet perfici eo modo quo ipsa perfectio nata est habere esse in actu, quia subiectum non perficitur sua perfectione, nisi secũdum quòd habet esse: & ideo secundum quòd perfectiones diuersimodè natæ sunt esse in actu, ita diuersimodè habet per ipsas potẽtia perfici. Perfectio autem quæ esse in quadam successione nata est habere, nunquam totum suum esse simul habere potest in actu, sed per partem post partem, ita quòd vna parte adueniente, altera recedit, vt patet in motu & tempore: ideo subiectum habet perfici per eam, nõ ipsam totam simul recipiendo, sed vnam partem post aliam, & in receptione posterioris partis amittendo priorem, sicut dum mobile vnam partem motus recipit, aliam partem amittit. Sed perfectio quę esse in successione non habet, totum suum esse nata est simul habere, sicut anima: ideo subiectum secundũ ipsam totam simul perficitur, & non vnam eius partem post aliam recipiẽdo. Quia ergo omnia vbi simul sumpta ad quæ corpus cæleste est in potentia, & omnes formæ ad quas est in potentia materia prima ad sua subiecta compata, habẽt rationem entis successiui, quia nõ possunt simul esse in suo subiecto, ideo & corpus cæleste habet perfici per ipsa vbi vnum post aliud recipiendo, & amittendo illud quod habebat in actu, dum recipit illud ad quod erat in potentia, nec aliter potest ab ipsis vbi perfici & actuari: & similiter materia prima habet perfici formis substantialibus successiuè, amittendo priorem dum posteriorem recipit: nec aliter à multitudine formarum potest perfici. Propter ea optimè respondet S. Thomas, quòd nihil minus consequitur suam perfectionem cælum dum acquirendo vnum vbi amittit aliud vbi, & idem air de materia prima respectu formarum: quia inquam hæc est natura talium actuum vt suas potentias cum tali successione perficiant. Vnde dicuntur simpliciter perfici, quanuis secundum quid possint dici imperfici inquantum desinunt priore vbi, & priore forma actuari: sicut & omne subiectum dum recipit formam ad quam naturaliter inclinatur, simpliciter perfici dicitur, quanuis possit dici secundum quid imperfici, inquantum ab ipso forma opposita præcedens abicitur.

Finis motus cæli est vt cõsequatur vbi ad quod est in potentia.

SED circa hanc S. Tho. responsionem dubium occurrit, quia ipsemet in quæstionibus de potentia Dei. q. 5. art. 5. tenet quòd finis motus cæli non est vt consequatur in actu vbi ad quod est in potentia, licet hoc Auicen. dicere videatur. Et inferius ait nõ esse probabile vt finis motus cæli sit aliqua eius perfectio. Et in responsione ad septimum ait, quòd cælum non perficitur per locum, sicut corpora inferiora quæ in proprio vbi conseruantur.

RESPONDETVR & dicitur primo quòd dupliciter potest intelligi finem motus cæli esse vt consequatur in actu vbi ad quod est in potẽtia. Vno modo vt hoc quod dico, cõsequi in actu vbi ad quod est in potẽtia, indistinctè & indeterminatè sic finis motus cæli. Et sic non est verum, quia cùm cælum in quocunque vbi ponatur, sit in potentia ad aliud vbi, nunquam posset cælum consequi finem suum, semper enim remanet in potẽtia ad aliquod vbi. Et ad hunc sensum loquitur S. Th. in quæstionibus de potentia Dei. Alio modo vt ponatur aliquod vbi determinatum, puta oriens aut occidens, esse finem alicuius determinatæ partis motus cæli: & sic non inconuenit finem secundarium quidem non autem principalem esse, vt consequatur vbi ad quod est in potentia. Finis enim motus solis tendentis ab oriente ad occidentem, vt sic, est consequi situm occidentis. Ad hunc sensum loquitur hoc loco. Vnde non contradicit quod hic dicitur, ei quod primo loco ex quæstionibus de potentia in oppositum affertur. Dicitur secundò quod dupliciter aliquid potest dici perfectio alicuius. Vno modo quia illud ad rei integritatem pertinet, aut est rei complementum ad quod res per suam formam naturaliter inclinatur. Alio modo quia est actus ad quem res naturalem aptitudinem habet, licet res non remaneat incompletа & imperfecta si illo careat. Primo modo vbi non est perfectio corporis cælestis, & sic intelligitur in loco allegato. Secundo modo est eius perfectio, & sic in hoc loco intelligitur. Ista responsio potest haberi ex ipso S. Tho. in loco allegato, & 4. d. 48. q. 2. ar. 2. Ad secundum dubium respondendo duo facit Sanctus Thomas. Primò satisfacit obiectioni. Secundò declarat intellectum responsionis. Quantum ad primum respondet substantialiter quòd motus cæli ordinatur ad generationem horum inferiorum non tanquam ad vltimum finem, cùm ille sit assimilari Deo in hoc quod causa aliorum dicitur, sed tanquam ad finem proximum. talem autem finem non oportet esse potiorem eo quod est ad finem, vt patet in agentibus vniuocis, sed tantùm finem vltimum & principalem. Quantum ad secundum duo dicit. Primum est quòd cùm corpora cælestia sint superiora, & per consequens simplicius & vniuersalius diuinæ bonitatis similitudinem participent quàm inferiora in quibus est talis similitudo particularius & diuisim, ac per hoc magis assimilentur diuinæ voluntati, quia in tantum aliquid participat de similitudine diuinæ bonitatis, inquantum participat de similitudine diuinæ bonitatis, quæ est eius obiectum, comparantur corpora cælestia ad inferiora sicut agens vniuersale ad particularem effectum, & corporis cælestis intentio fertur ad bonum commune substantię corporalis, sicut intentio particularis agentis in istis inferioribus contrahitur ad bonum huius aut illius speciei. Ex istis vult duo habere Sanctus Thomas. Vnum est quod cùm dicitur cælum per suum motum ordinari ad generationem inferiorum, intelligendũ est ipsum ordinari ad inferiorum generationem in communi, & ad commune bonum ipsorum, non autem ad generationem huius particularis, aut ad bonum eius inquantum huiusmodi, scilicet primo. hoc enim est agentis particularis, non autem vniuersalis. Alterum est, quòd cùm dicitur cælum per suum motum intendere diuinam similitudinem causando, intelligendum est quod intẽdit diuinam similitudinem in causando per modum agentis vniuersalis, non autem per modum agentis particularis.

Vnumquod que inquantum participat similitudinem diuinæ bonitatis, intendit similitudinem diuinæ bonitatis in causando.

ADVERTENDVM autem ne videatur frustra S. Tho. assumpsisse hanc propositionem, vnumquodque inquantum participat similitudinẽ diuinæ bonitatis, intendit in causando. Dicitur participat de similitudine diuinę voluntatis: quòd cùm diuina voluntas sit per cuius intentionem res producuntur & conseruantur in esse, vnumquodque assimilatur Deo in causando, inquantum eius intentio in causando assimilatur intentioni voluntatis ipsius. Ideo illud agẽs quod vniuersaliorem intentionem habet in causando, magis diuinæ voluntati quę vniuersalissima est assimilatur, quàm illud quod particulariorem intentionẽ habet. vniuersaliorem autem intentionem habet id cuius bonitas & perfectio simplicior & vniuersalior est, quia effectis primo & per se alicuius agentis virtuti & perfectioni agentis proportionatur. Vnde cùm corpora cælestia habeant simpliciorem & vniuersaliorem bonitatem vniuersalitate cõtinentiæ perfectionalis quàm corpora inferiora, sequitur quòd corporum cælestium intentio in agendo vniuersalior sit, atque ad vniuersalius bonum feratur, quàm intentio inferiorum agentium. Et hæc est intentio S. Th. secundum quod dicit S. Th. est quòd quia tota generatio ordinatur ad hominem sicut ad vltimum finem in genere generabilium & mobilis, & motio cęli ordinatur ad generationẽ, sequitur quod finis motus cęli ordinatur ad hominẽ sicut in vltimũ finẽ in genere generabilium & mobilium. Quòd autem tota generatio ad hominem ordinetur, declarat ex duobus. Primo ex eo quod cùm intentio cuiuslibet existentis in potentia, quod scilicet moueturꝰ sit vt per motum tendat in actũ quanto aliquis actus fuerit posterior & magis perfectus, tanto principalius materiæ appetitus quo appetit formam, in ipsum fertur, & in vltenorẽ ac perfectissimum actum quem consequi potest, fertur sicut in vltimum finem generationis. constat autem ex ordine ipsarum formarum & ex ordine generationis quòd anima humana est vltima inter omnes formas & perfectissima: ideo in hanc tendit materia per generationem sicut in vltimum finem generationis: & sic homo est finis generationis. Secundò declarat idẽ ex hoc quod homo vtitur omnium rerum generibus ad sui vtilitatẽ, aliquibus inquam ad esum, aliquibus ad vestitum, aliquibus ad vehiculum, omnibus verò sensibilibus ad intellectualis cognitionis perfectionem: quod significatur in ipso vbi dicitur. Omnia subiecisti sub pedibus eius. & Arist. ostendit primo Politicorum inquiens, quòd homo habet naturale dominium super omnia animalia. Cùm ergo res conseruentur in esse secundum ordinem in litera enarratum in generatione, sequitur manifestè hominem esse finem totius generationis.

Duplex finis vltimus motus cæli.

EX istis vult habere S. Tho. quòd cùm dictum est generationem esse finem proximum motus cæli, assimilationem autem ad Deum in causando esse finem vltimum, non sic est intelligendum quasi motus cæli non habeat aliud finem vltimum quàm assimilationem ad Deum in causando, sed quia ille est finis vltimus simpliciter: præter hunc autem habet alium finem vltimum, non quidem simpliciter, sed in genere generabilium & mobilium, scilicet hominem. Aduerte cùm dicitur enarrando ordinem formarũ, quòd anima sensitiua est in potentia ad intellectiuam, & vegetabilis ad sensitiuam, quòd non est intelligendum quasi anima sensitiua præcedens sit susceptiua intellectiuæ, aut eadem possit fieri intellectiua, sed quia materia existẽs sub sensitiua est in potentia ad intellectiuam, vt patet in processu generationis hominis: & similiter dicendum est de vegetabili respectu sensitiuæ.

Corpora cęlestia intendit tanquã vltimum finem similitudinem diuinam in causando.

PRO declaratione principalis responsionis ad dubium vbi dicitur corpora cælestia intendere tanquam vltimum finem diuinam similitudinem in hoc quòd causæ aliorum existant, aduertendum primò ex doctrina S. Tho. secundo sen. d. 1. q. 2. ar. 2. quòd differt finis proportionatus rei quæ est ad finẽ à fine improportionaliter esse excedere, quia proportionatus acquiritur secundum seipsum ei quod ad finem mouetur tanquam perfectio in ipso recepta, vt sanitas acquiritur ei quod ad sanitatem per medicinam mouetur, improportionatus verò non acquiritur vt perfectio inhærens ei quod ad ipsum mouetur, sed aliqua eius similitudo. Cùm ergo diuina bonitas sit finis, improportionabiliter excedens omnem rem creatam, non potest acquiri à cælo per motũ suum ita vt sit forma eius, sed acquiritur aliqua eius similitudo. Ideo cùm dicitur quòd similitudo diuina in causando est vltimus finis motus corporum cælestium, per hoc non excluditur quin diuina bonitas sit eius vltimus finis, imò magis manifestatur ipsam esse vltimum finem, qui à corpore cælesti, nisi per quandam similitudinem haberi non potest.

Quomodò diuina assimilatio in causando est vltimus finis.

ADVERTENDVM secundò quòd cùm dicitur diuinam similitudinem in causando esse vltimum finem huius motus dupliciter potest intelligi. Vno modo quòd ipsum causare in quo saluatur quędam similitudo diuina, sit eius finis, & sic non intelligitur hic, cùm ipsa operatio siue ipsum causare vt sic tendat in aliud scilicet in effectum. Alio modo quod vltimus finis sit assimilatio ad Deum, causare autem sit id secundum quòd cælum hanc similitudinem intendit & consequitur, & hic sensus est hic intentus, ipsa enim similitudo ad Deum secundum se est finis intentus, causare autem est id secundũ quod cælum talem similitudinem & ipsum Deum per quandam similitudinis participationem consequitur. Habetur hic sensus ex S. Tho. primo, sen. d. 37. quæ. 4. ar. 1. ad secundum.

SED dubium circa hoc occurrit, quia S. Tho. in quæstione allegata superius de potentia Dei, impugnat hanc opinionem quam hic sequitur, dicentem. s. quòd finis motus cæli sit assimilari ad Deum in causando. Ponitque finem huius motus esse determinatam multitudinem animarum: ita quod motus cæli est propter implendum numerum electorum. Respondetur quod opinionem hic positam quæ est Philosophorum reprobat ibi S. Tho. non tanquam falsam, cùm dicat ipsam posse rationabiliter sustineri, sed quia alia opinio quæ est Theologorum, sibi probabilior videtur. Vnde cùm vtraque opinio sit probabilis apud ipsum, ibi sequitur opinionem Theologorum, hic autem philosophorum opinionem sequitur. Hoc autem facit, quia cùm hunc librum aduersùs Gentes scripserit, accipit tanquam vera ea quę probabiliter sustineri possunt, & ab ipsis concedunturꝰ vt faciliorem aduersùs ipsos viam habeat, non autem ea quæ ipsi nullo modo admitterent.

Quòd cælum mouetur ex aliqua intellectuali substantia. Cap. 23.

Idem. p. 3. q. 70. ar. 2. cũmdo sen. di. 14. ar. 3.

EX præmissis etiam ostendi potest primum motiuũ motus cæli esse aliquid intellectiuũ. Nihil enim secundum propriam speciem agens intendit formam altiorem sua forma. intendit enim omne agens sibi simile: corpus autem cęleste secundum quod agit per motum suum, intendit vltimam formam, qui est intellectus humanus: quæ quidẽ est altior omni forma, vt ex præmissis patet. corpus igitur cęli non agit ad generationem secundum propriam speciem, sicut agens principale, sed secundum speciem alicuius superioris agentis intellectualis, ad quod se habet corpus cæleste sicut instrumentum ad agens principale. agit autem cælum ad generationem secundum quod mouetur: mouetur igitur corpus cæleste ab aliqua intellectuali substantia.

Lib. 2. c. 13.

2 Adhuc, omne quod mouetur, necesse est ab aliquo moueri, vt superius probatum est, corpus igitur cęli ab aliquo mouetur. Aut ergo illud aliud est omnino separatum ab eo, aut est ei vnitum, ita quod cõpositum ex cælo & mouente dicatur mouere seipsum, inquantum vna pars eius est mouens, & alia mota. Si autem sic est, omne autem mouens seipsum est viuum & animatum: sequitur quòd cælum sit animatum: non autem alia anima quàm intellectuali. non enim nutritiua: cùm in eo non sit generatio & corruptio: neque sensitiua, cùm nõ habeat organorum diuersitatem: sequitur ergo quod moueatur ab anima intellectiua. Si autẽ mouetur à motore extrinseco: aut illud erit corporeũ, aut incorporeum. & si quidem corporeum, non mouet nisi motum, vt ex superioribus patet, oportebit ergo & illud ab alio moueri. cum autem non fit procedere in infinitum in corporibus, oportebit deuenire ad primum mouens incorporeum. quòd autem est penitus à corpore separatum, oportet esse intellectuale, vt ex superioribus patet. motus igitur cæli quod est primum corporeum, est ab intellectuali substantia.

Ratio ad etiam obiectionem.

3 Item, corpora grauia & leuia mouentur à generante & remouente prohibens. vt probatur in 8 † Physicorum, non enim potest esse quòd forma in eis sit mouens & materia mota. nihil enim mouetur nisi corpus, sicut autem elementorum corpora sunt simplicia, & non est in eis compositio nisi materiæ & formæ: ita & corpora cælestia sunt simplicia, si igitur mouentur sicut grauia & leuia: oportet quòd moueantur à generante per se, & à remouente prohibens per accidens. hoc autem est impossibile. nã illa corpora ingenerabilia sunt, vtpote non habentia contrarietatem, & motus eorum impediri nõ possunt. oportet igitur quòd moueantur illa corpora à mouentibus per apprehensionem: non autem sensitiuam: vt ostensum est: ergo intellectiuam.

† 2. cæli. com. 32.

4 Amplius, si principium motus cęlestis est sola natura absque apprehẽsione aliqua: oportet quòd principiũ motus cęli sit forma cælestis corporis: sicut & in elementis. licet enim formę simplices nõ sint mouentes, sunt tamen principia motuum. ad eas enim consequuntur motus naturales, sicut omnes aliæ naturales proprietates. nõ autem potest esse quòd motus cælestis sequatur formã cælestis corporis, sicut principiũ actiuũ. sic enim forma est principiũ motus localis, inquantũ alicui corpori secundũ suam formã debetur aliquis locus in quẽ mouetur ex vi suæ formæ tendentis in locum illum: quem quia dat generãs, dicitur esse motor: sicut igni secũdum suam formam cõpetit esse sursum: corpori autẽ cælesti secundum suam formã non magis congruit vnum vbi quàm aliud. non igitur motus cælestis principum est sola natura: oportet igitur quòd principium motus eius sit per apprehensionem mouentis.

Ad aliam obiectionẽ tacitam.

5 Adhuc, natura semper ad vnũ tendit: vnde quę sunt à natura, semper sunt eodẽ modo, nisi impediatur: quod est in paucioribus. quod igitur ex sui ratione habet difformitatẽ, impossibile est q. sit finis in quẽ tendit natura. motus autẽ secundum suam rationem est huiusmodi. quod enim mouetur inquantũ huiusmodi, dissimiliter se habet & nũc & prius. impossibile est igitur quòd natura intendat motum propter seipsum. intẽdit igitur quietẽ per motum, quę se habet ad motum, sicut vnum ad multa. quiescit enim quod similiter se habet nunc & prius, si enim motus cæli sit à natura tantum, esset ordinatus in aliquam quietem: cuius contrarium apparet: cùm sit continuus. non est igitur motus cæli à natura, sicut à principio actiuo, sed magis à substantia intelligente.

Ad aliam obiectionẽ.

6 Item omni motui qui est à natura sicut à principio actiuo, oportet quòd si accessus ad aliquid est naturalis, quòd recessus ab eodem sit innaturalis, & contra naturam: sicut graue accedit deorsum naturaliter: recedit autem inde contra naturam. si igitur motus cæli esset naturalis: cùm tendat ad occidentem naturaliter, contra naturam ab occidente recedens in orientem rediret. hoc autem est impossibile. in motu enim cælesti nihil est violentum & contra naturam. impossibile est igitur quòd principium actiuum motus cælestis sit natura. est igitur principium actiuum eius aliqua vis apprehẽsiua, & per intellectum mouens, vt ex prædictis patet. mouetur igitur corpus cæleste à substantia intellectuali. Non tamen est negandum motum cælestem esse naturalem. dicitur enim esse aliquis motus naturalis non solùm propter actiuum principium, sed etiam propter passiuum: sicut patet in generatione simplicium corporum: quæ quidem non potest dici naturalis ratione principij actiui. mouetur enim id naturaliter à principio actiuo, cuius principium actiuum est intra. natura enim est principium motus in eo in quo est, principium autem actiuum in generatione simplicis corporis est extra. non est igitur naturalis ratione principij actiui, sed solùm ratione principij passiui, quod est materia cui inest naturalis appetitus ad formam naturalem. sic ergo motus cælestis corporis quantum ad actiuum principium non est naturalis, sed magis voluntarius & intellectualis: quantum verò ad principium passiuum est naturalis. nam corpus cæleste habet naturalem aptitudinem ad talem motum. Hoc autem manifestè apparet si habitudo consideretur cęlestis corporis ad suum vbi. patitur enim & mouetur vnumquodque secundum quod est in potentia, agit verò & mouetur secundum quòd est actu: corpus autem cæleste secundum suam substantiam consideratum inuenitur vt in potentia indifferenter se habens ad quodlibet vbi, sicut materia prima ad quamlibet formam, sicut prædictum est. aliter autem est de corpore graui & leui quod in sua natura consideratum non est indifferens ad omnem locum, sed ex ratione suæ formæ determinatur sibi locus. natura igitur corporis grauis & leuis est principium actiuum motus eius. natura verò corporis cælestis est motus ipsius passiuum principiũ. vnde non debet alicui videri quòd violenter moueatur, sicut corpora grauia & leuia quæ à nobis mouentur per intellectum. corporibus enim grauibus & leuibus inest nauralis aptitudo ad contrarium motum ei quo mouentur à nobis: & ideo à nobis mouentur per violentiam: licet motus corporis animalis quo mouetur ab anima, non sit ei violentus inquantum est animatum: Et si sit ei violentius inquantum est graue quoddam. corpora autem cęlestia non habent aptitudinem ad motum contrarium: sed ad illum quo mouentur à substantia intelligente. vnde simul est voluntarius quantum ad principium actiuum, & naturalis quantum ad principium passiuum. Quòd autem motus cæli est voluntarius secundum actiuum principium, non repugnat vnitati & conformitati cælestis motus, ex hoc quòd voluntas ad multa se habet: & nõ est determinata ad vnum: quia sicut natura determinatur ad vnum per suam virtutem, ita voluntas determinatur ad vnum per suam sapientiam, qua voluntas dirigitur infallibiliter ad vnum finem. Patet etiam ex præmissis quòd in motu cæli non est contra naturam neque accessus ad aliquod vbi, neque recessus ab eo: hoc enim accidit in motu grauium & leuium propter duo. Primò quidem quia intentio naturæ est determinata & in grauibus & in leuibus ad vnum locum. vnde sicut naturaliter tendit in ipsum, ita contra naturam recedit ab eo. Secundò quia duo motus quorum vno accedit ad medium, & altero recedit, sunt contrarij. Si autem accipiatur in motu grauium & leuium non vltimus locus, sed medius: sicut ad ipsum accedit naturaliter, ita ab ipso naturaliter receditur: quia totum stat sub. vna intentione naturæ: & non sunt motus contrarij, sed vnus & continuus. ita autem est in motu cælestium corporum: quia naturæ intentio non est ad aliquod vbi determinatum, vt iam dictum est.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ad aliam obiectionē.

est.motus etiam quo recedit corpus circulariter motum ab aliquo signo,non est contrarius motui quo illuc accedit,sed est vnus motus & cōtinuus:vnde quodlibet vbi in motu cæli est sicut medium & non sicut extremum in motu recto. Non differt autem quantum ad præsentem intentionem vtrum corpus cæleste moueatur à substantia intellectuali coniuncta quæ sit anima eius,vel à substantia separata: & vtrum vnumquod que corporum cælestium moueatur à Deo,vel nullum immediatè,sed mediantibus substātijs intellectualibus creatis:aut primum tantùm immediatè à deo,alia verò mediantibus substantijs creatis, dummodo habeatur quod motus cælestis est à substantia intellectuali.

Super cap. 23.

EX iis quæ in præcedenti capitulo dicta sunt deducit hoc corollarium S.Tho. quòd primum motiuum motus cæli est aliquid intellectiuum. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum,secundò remouet quædam dubia. Quantum ad primum arguit primò sic. Corpus cæleste secundum quòd agit per motum suum, intendit vltimam formam,qui est intellectus humanus, qui quidem est altior omni forma,scilicet in formāte:ergo non agit ad generationem per propriam speciem,sicut agens principale,sed secundum speciem alicuius superioris agentis intellectualis,cuius ipsium est instrumentum: ergo mouetur ab aliqua intellectuali substantia. probatur prima consequentia, quia nihil secundum propriam speciem agens intendit formam altiorem sua forma,cum omne agens intendat sibi simile. Secunda consequentia probatur , quia cælum agit ad generationem secundum quòd mouetur.

ADVERTENDVM quòd agens agere secundum propriam speciem,est eius naturam & formam esse sibi principalem rationem agendi. dicimus enim quod equus secundum propriam speciem generat equum,quia natura equi est sibi principalis ratio generandi , & propria virtus equi est causa principalis talis generationis. Cùm ergo dicitur quòd cælum non agit ad generationem secundum propriam speciem, intelligitur quòd natura & forma cæli non est sibi propria & principalis ratio & virtus qua ad generationem agit,sed aliqua virtus intellectualis à qua mouetur,est id cuius virtute ad generationem agit tanquam eius instrumentum. Secundo, Corpus cæli mouetur ab aliquo:ergo aut illud est ei vnium, ita quod compositum ex cælo & mouente dicatur mouere seipsum,aut est illi extrinsecum. Si primum,ergo cælū est animatum , cùm omne mouens per seipsum sit viuum & animatum: non anima nutritiua,cùm non sit in eo generatio & corruptio non sensitiua, cùm non habeat organorum diuersitatem. ergo intellectiua, ergo &c. Si secundum,aut illud mouens erit corporeum, aut incorporeum . Si corporeum , oportebit illud ab alio moueri , & cùm non sit processus in infinitum in corporibus , scilicet ordinatis essentialiter , oportebit deuenire ad primum mouens incorporeum : quod autem est penitus incorporeum , est intellectuale , vt ex superioribus patet, ergo &c.idem sequitur si ponatur ab incorporeo immediatè moueri. Tertiò, Sicut corpora grauia & leuia sunt simplicia,ita & corpora cælestia,ergo si mouentur à natura,mouebuntur sicut illa. Sed illa mouentur à generante & remouente prohibens , non autem ita quòd forma in eis sit mouens,& materia mota , cùm nihil moueatur nisi corpus: ergo & similiter corpora cælestia mouebūtur.hoc autem est impossibile, cùm ipsa sint ingenerabilia,vtpote non habentia contrarietatem,& motus eo rum impediri non possit,ergo mouētur à mouentibus per appræhensionem; non per appræhensionem sensitiuam,ergo per intellectiuam.

De motu grauium & leuium.

CIRCA istam rationem qua probatur grauia & leuia moueri à generante & remouente prohibens,quia videlicet non possunt moueri sic quòd forma sit mouēs, & materia mota,dubitatur. Posset enim responderi,vt respōdent aliqui qui huiusmodi corpora à seipsis moueri dicunt, quòd non sic mouentur à seipsis quasi forma præcisè sumpta sit mouens, & materia sit mota, sed quia totū est mouens, & totum est motū. Sed verum est quòd totum est mouens ratione formæ, quia videlicet forma est sibi principiū quo mouet,est autem motum ratione materiæ,ita quòd materia est sibi principium quo mouetur, & sic tam mouens quàm motum constat esse corpus . Sed quòd ista respōsio non satisfacit, ostenditur ex verbis & inctione Co. in octauo Physicorum.co.30.à quo S.Thomas hanc rationem sumpsit . Ibi enim probat quòd corpora simplicia non mouentur ex se,quia nullum eorum potest dici dī in motorem & motum , & quòd non potest dici corpus simplex diuidi in motorem & motum eō quòd diuidatur in materiam & formam , quoniam inquit materia prima non est existēs actu.Patet enim ex his verbis quòd ad hoc vt aliquid dicatur seipsum mouere per se,nō sufficit vt diuidatur in actum & potentiam,quorum vno sit mouens tanquam ratione mouendi , alterò verò sit motum tanquam ratione qua mouetur, fed requiritur vt diuidatur in duas partes quarum quælibet sit ens in actu, & vna sit mouens , altero verò mota. Et sic cùm corpus simplex in huiusmodi partes diuidi non possit, manifestum est vt deducit Sanctus Thomas , quòd seipsum non mouet scilicet per se, quantus per accidens possit se mouere, ad motū videlicet eius quòd per ipsum mouetur , sicut & nauta per accidens mouetur ad motum nauis. De quo modo motionis intendit Auer. cùm inquit 3.cæ.com.28.& 4.c.co.2. quòd lapis mouet se inquantum est grauis in actu , & mouetur inquātum est in potentia inferius. Vult enim quod graue ex eo quòd est actu graue,mouet per se medium:ad motionem autem medii mouetur à se per accidens, inquantum est in potentia ad locum deorsum , sicut nauta qui per se mouet nauem inquantum habet virtutem motiuam , mouetur per accidens à se ad motum nauis inquantum est in potētia ad locum ad quem nauis suo motu peruenit.

Quartò, Si non esset motus cæli per appræhensionem,sed esset à sola natura,principium eius esset forma cæli , sicut in elementis quorum formæ licet non sint mouētes,sunt tamen principia motuum, cùm ad eas sequantur motus naturales,sicut & aliæ proprietates naturales , hoc autem est impossibile, quia forma est principium motus localis inquantum corpori debetur aliquis locus in quem vi suæ formæ mouetur,vt patet in igne:corpori autem cælesti secundum suam formam nō magis congruit vnum vbi quàm aliud , ergo &c.

CIRCA motum grauium & leuium aduertendum primò,quòd ideo dicitur forma non esse mouens,sed principium motus , quia non est mouens principale tanquam mouens quod,sed est id quo generans mouet, & est principium quo ipsum motum mouetur.

Quomodo intelligitur grauia & leuia à generante moueri.

ADVERTENDVM secundò quòd ex verbis S.Thom.in hac ratione habetur intellectus positionis suæ in superioribus explicatus de motu grauium & leuium. Ex hoc enim quod dicitur motus naturales horum corporum consequi ad eorum formas sicut & aliæ proprietates , & quòd forma est principium motus inquantum debetur aliquis locus corpori in quem mouetur vi formæ tendentis in illum locum . Item quod quia generans dat talem formam,ideo dicitur esse motor, datur intelligi quòd non dicitur generans ideo mouere huiusmodi corpora quasi noua motione notioque impulsū illa ad sua loca propellat,sed quia dedit ipsis formas ad quas deductis inpe dimentis per quandam naturalem resultantiam consequuntur tales motus. Ex hoc enim sequitur quòd in eandem causam reduci oportet & formas & tales motus sicut in eandem causam reducuntur forma & aliæ proprietates naturaliter formam consequentes.

Cælo non magis congruit vnum vbi quam aliud secundum suam naturam.

CIRCA id quod dicitur corpori cælesti non magis congruere vnum vbi quàm aliud secundum suam naturam aduertendum , quòd bene addidit S.Tho.secundum suam naturam.Dicitur enim aliquis locus congruere alicui corpori secundum suam naturam, quando rei natura perficitur in loco , ita quòd extra locum suum non habet complementum suæ perfectionis , sicut igni conuenit secundum suam naturam esse sursum,quia in loco sursum conseruatur & perfectius,atque actualius suis proprietatibus perficitur:hoc autem non intuenti ur in corpore cælesti,vt scilicet substantia cæli aliquam à loco perfectionem accipiat, cùm non consentiat à loco: ideo secundum suam naturam non magis vbi congruit vnus quàm alius.inquantum tamen ad rerum generationem ordinatur (vt dicitur quarta distinctione quadragesimaoctaua,vbi supra) magis congruit sibi vnus locus quàm alius,quia per sui præsentiam & propinquitatem ad aliqua corpora aliquem effectum causat quē non causat vbi est absens.

Aliud est quiescere sub vna forma,& aliud esse aliquo tempore sub illa.

Quīto, Si motus cæli esset à natura tantùm , esset ordinatus ad aliquā quietem: sed contrarium huius apparet, cùm sit continuus:ergo &c.probatur consequentia,quia cùm natura semper ad vnum tendat nisi impeditur, non potest esse finis naturæ id quod difformitatem habet.motus autem difformitatem habet:quia quod mouetur,dissimiliter se habet nunc & prius,ergo motus non potest esse finis in quem tendit natura, sed intendit quietem per motum,quæ ad motum comparatur sicut vnum ad multa . quiescit enim quod similiter se habet nunc & prius.

Motus continuus non ordinatur ad quietem.

CIRCA probationem falsitatis consequentis,aduertendum quòd motum aliquem esse continuū dupliciter potest intelligi. Vno modo quia partes eius ad vnum communem terminum copulantur,& sic non accipit hoc loco Sanctus Thomas, quia non repugnat aliquem motum esse hoc modo continuum, & tamen esse ordinatum ad aliquam quietem,vt patet de motu gratuis qui est continuus,& ad quietem in loco deorsum ordinatur . Alio modo quia est perseuerans, & nunquam interrumpitur quiete , & sic accipitur hic. motus enim qui nunquam habet terminum in actu, non ordinatur ad quietem,quia motus ad quietem ordinatus aliquando ceſſat, scilicet per successionem suæ aduentum quietis. Vnde cùm motus cęli nō habeat actū terminetur, sed vna circulatio alteri circulationi cōtinuetur,& secundū Philosophos nunquā talis motus sit cessaturus, cōstat quod ad nullam quietem est ordinatus.

Quod quiescit similiter se habet nunc & prius.

CIRCA istam propositionem. Quod quiescit,similiter se habet nunc & prius:considerandum,quod intelligitur de nunc & priori temporis mensurantis quietem,non autem de priori temporis ipsām præcedentis , ita quòd sensus est quod acceptis quibuscunque duobus instantibus temporis mensurantis quietem alicuius,in illis quod quiescit,est in eadem dispositione. Verum autem aliquid possit quiescere in aliquo toto tempore , & tamen in vltimo instanti illius temporis aliter se habere , dicitur secundum doctrinam Sancti Thomæ . prima quæstione quinquagesima tertia , articulo tertio,quod non. Ibi enim quia de ratione quietis est quod quiescens non se habeat aliter nunc quàm prius,concludit quod in quolibet nunc temporis mensurantis quietem quiescens est in eodem,id est,in eadem dispositione,in primo,scilicet in medio & in vltimo instanti. Habet enim pro impossibili quod aliquid in toto aliquo tempore tanquam mensura, scilicet adæquata quietis quiescat,& tamen in vltimo instanti illius sit sub alia dispositione & forma, cùm quiescere in aliquo toto tempore in aliquo,sit esse in illo in quolibet instanti illius temporis.huius autem ratio est (vt colligi potest ex loco præallegato, & primo sententiarum distinctione trigesimaseptima,quæstione quarta, articulo tertio:& est de mente Aristotelis & Commentatoris sexto Physicorum) quòd omnis instantanea transmutatio est terminus alicuius motus . omne enim quod transmutatum est , prius transmutabatur : & omne quod generatum est,prius generabatur , vt patet ibidem Commentato quinquagesimonono, ideo non potest esse,vt aliquid in vltimo instanti alicuius temporis sit transmutatum,& tamen in toto tempore præcedenti quieuerit.

ADVERTENDVM autem quod non est idem dicere aliquid toto vno tempore esse sub vna forma,in vltimo verò instanti illius temporis esse sub alia forma, & aliquid quiescere toto vno tempore sub vna forma , in instanti verò vltimo transmutatum esse ad aliam formam . potest enim aliquid esse sub vna forma,& tamen sub illa non quiescere,sed transmutari,sicut patet in eo quod mouetur ad generationem , & in vltimo instanti est generatum.illud enim manet toto tempore aliquo esse forma præcedenti,non tamen quiescit sub illa,sed per alterationem est incorrupti , & continuè dum alteratur alio & alio modo se habet sub ipsa forma dum continuè magis appropinquat ad corruptionem ipsius,& alterius generationem . Sic autem intellecta propositione Sancti Thomæ, manifestum est argumenta Scoti in secunda distinctione,secunda quæstione vndecima,nullius esse momenti . Arguit enim.Primo,quia sequeretur quòd in vltimo instanti prolationis verborum consecrationis esset ibi forma panis,quia illa præfuit toto tempore prolationis.

Secundò,quia cum aliquo toto tempore aer quieuit in esse tenebroso,in vltimo instanti illius esset tenebrosus,& ita illuminatio non fieret in instanti. Si autem dicatur inquit quod illuminatio est terminus motus localis : Contrà,ponatur quòd sol fit creatus de nouo , & medium præexistens : constat quòd illuminatio non erit terminus motus localis.Nunc etiam ista illuminatio non est per se terminus motus localis,sed aliquod vbi acquisitum ipsi sōli, nec potest per hoc euadi quin aer quieuerit sub esse tenebroso vsque ad hoc instans.Ad primum dicitur primò quod non est contra sensum propositionis quæ intelligitur secundum naturæ cursum,& de possibilitate naturali:hic autē arguitur de eo quod miraculosè & supernaturaliter fit. Dicitur secundò, quòd licet toto tempore prolationis verborum sit forma panis , non tamen quiescit, quia per verborum successionem quæ est quidem motus,panis magis fit propinquus vt desinat per conuersionem in corpus Christi : & ratione huius motus prolationis verborum , cuius terminus est conuersio in corpus Christi,fieri præcedit factum esse,sicut in generatione generari præcedit generatum esse ratione alterationis præcedentis cuius est terminus,vt patet quarto sententiarum distinctione vndecima , articulo tertio , quæstione secunda ad tertium. Ad secundum dicitur quòd aēr non quiescit toto tempore præcedente illuminationem , cùm secundum cursum naturæ illuminatio sit terminus motus localis: secundum enim quòd sol magis ad aērem per motum localem appropinquat, ipse aer est magis propinquus acceptioni luminis,vide secundum motum solis ad aērem dicitur aēr ad lumen accedere, & à tenebroso esse recedere successiuè, non per amissionem partis post partem,sed per maiorem & minorem appropinquationem ad lumen . Sicut enim materia per alterationem disponitur ad susceptionem formæ substantialis , & ad abiectionem formæ quam habet,propter quod dicitur moueri ad formam,licet ipsam secundum se totam in vltimo instanti duntaxat recipiat , ita per motum localem solis propter quem aēr sit ipsi soli magis propinquus, aēr disponitur ad luminis susceptionem quæ est in instanti , & propter huius successiuum appropinquationem dicitur moueri ad lumen . Cùm autem instatur primò de sole notitiæ creato, dicitur quòd non est contra propositum ; quia non loquimur de eo quod detis per creationem facere potest, sed de eo quod cursu naturali congruit.Potest secundò dici quòd illa creatio corporis luminosi supplet vicem motus localis . Cùm obiicitur,secundò,quia illuminatio non est per se terminus motus localis , negatur de noua illuminatione : licet enim illuminatio simpliciter non sit per se primò terminus siue intrinsecus terminus huius motus localis,noua tamen illuminatio est per se terminus secundarius & extrinsecus . Cùm obiicitur tertiò.quòd hoc non obstante aēr quieuit sub esse tenebroso vsque ad vltimum instans, patet ex præcedentibus hoc falsum esse: licet enim fuerit sub esse tenebroso vsque ad vltimum instās, non tamen sub tali esse quieuit,quia licet non esset subiectum motus alicuius ad lucem , in sole tamen erat motus ad eius illuminationem & expulsionem tenebræ ordinatus . Sextò,Illo dato sequeretur quòd cælum contra naturam ab occidente recedens rediret ad orientem : hoc est impossibile , cùm in motu cælesti nihil sit violentum & contra naturam,ergo &c. Probatur consequentia, quia motus cæli ad occidentem est naturalis , in motu autem qui est à natura tanquam à principio actiuo , si accessus ad aliquid est naturalis, recessus ab eo est innaturalis,vt patet in gratia.

Quomodo motus cæli sit naturalis.

ADVERTE quòd non dixit sanctus Thomas absolutè in motu qui est à natura,si accessus est naturalis, recessus est innaturalis , fed addidit tanquam à principio actiuo, quia videlicet si motus sit naturalis tantùm propter Principium passiuum,hoc non oportet.sicut enim accessus est naturalis,ita & recessus potest esse naturalis,vt patet in motu materię ad formam:sicut enim ad formam naturaliter accedit,ita ab ipsa naturaliter recedit . Quantum ad secundum intendit sanctus Thomas dubia quædam ex præcedentibus subnentia mouere. Primum est cùm dictum sit motum cæli non esse duntaxat à natura,sed à substantia intellectuali,videtur sequi quòd motus cæli non sit naturalis. Ad hoc respondet quòd illud non sequitur:licet enim non sit naturalis ratione principi actiui,sed voluntarius,est tamen naturalis ratione principii passiui , inquantum cælum naturalem aptitudinem habet ad talem motum , sicut & generatio simplicium corporum est naturalis ratione materiæ cui inest naturalis appetitus ad formam naturalem,non autem ratione principii actiui,cùm illud sit extra,natura autem sit principium motus eius in quo est. Declaratur autem propositum,quia vnumquodque patitur & mouetur secundum quòd est in potentia,agit verò & mouet secundum quòd est actu: corpus autem cæleste secundum suam substantiam consideratum inuenitur vt in potentia indifferenter se habens ad quodlibet vbi , sicut materia prima vt in potentia indifferenter se habens ad omnem formam:quod non inuenitur in corpore grauis & leui quod in sui ad omnem formam:quod non inuenitur in corpore grauis & leui quod in sui natura consideratum non est indifferens ad omnem locum , sed ex ratione suæ formæ sibi determinatur locus . Ex hoc deducitur quòd motus grauium & leuium quando à nobis per intellectum mouentur, est violentus,quia ipsis inest naturalis aptitudo ad contrarium mortum ei quo à nobis mouentur: & quòd quando à nobis per intellectum mouentur, est violentus, quia ipsis inest naturalis aptitudo ad contrarium mortum ei quo à nobis mouentur: & sic motus corporis animalis ab anima non sit violentus , inquantum est ani cet motus corporis animalis ab anima non sit violentus , inquantum est animatum,non autem motus corporum cælestium est violentus , quia corpora cælestia non habent aptitudinem ad contrarium motum , sed ad illum quo mouentur à substantia intelligente.

ATTENDENDVM primò quòd cùm natura diuidatur per materiam,& natura sit principium motus eius in quo est , ad hoc vt motus sit naturalis,sufficit quòd secundum inclinationem alterius horum,scilicet materię aut forma procedat , & ideo non inconuenit motum esse naturalem ex sola aptitudine materiæ & naturæ per modum potentiæ ad talem motum , licet principium actiuum motus sit extrinsecum. Attendendum secundò cùm dicitur motum grauium & leuium à nobis esse violentum , quia habent naturalem aptitudinem ad contrarium motum, quòd hoc intelligitur de aptitudine determinata ad talem motum cum reptugnantia ad oppositum motum, non autem de aptitudine indifferenti ad vtrumque motum, sicut est in cælo aptitudo indifferens ad omnia vbi .

Motus dupliciter pari formæ dicitur naturalis.

Attendendum tertiò cùm inquit sanctus Thomas cælum secundum suam naturam indifferenter se habere ad quodlibet vbi , quòd ideò addidit secundum naturam, quia licet ex intentione substantiæ mouentis possit cælum ad aliquod vbi determinari , consideratā tamen natura cæli secundum se non est ad aliquod vbi determinatum . Attendendum quartò quòd anima (vt dicitur prima quæstione sexagesima secunda,articulo secundo ad secundum) quantum est de se,nata est mouere in quamlibet partem, ideo necesse est motum animalis qui est ab anima, naturalem esse, sicut & in grauibus & leuibus motus qui est à forma ipsorum , est naturalis: est enim motus naturalis, qui est à principio inirinseco, propterea bene hic dicitur quòd motus corporis animalis inquantum est animatum, non est ei violentus , licet sit ei violentus inquantum est graue quoddam: corpus enim animalis quianus sola anima informatur, & non alia forma,inquantum tamen informatur anima vt anima est,habet moueri in quamlibet partem : inquantum autem informatur anima vt est forma corporis quam grauitas consequitur,habet moueri tantùm deorsum : & ideo dicitur octauo Physicorum quòd animal totum quidem seipsum naturaliter mouet , corpus autem secundum quòd est corpus contingit natura & extra naturam moueri.

CIRCA dicta duplex occurrit dubium. Primum est . Nam Commentatus Physicorum comment.27.vult motum corporis cælestis esse simpliciter naturalem & ex parte animæ,& ex parte corporis:ergo non est verū quod hic dicitur, scilicet quòd est naturalis tantùm ratione principii passiui . Secundum dubium est . Si anima nata est mouere ad omnem partem,animalis corpus inquantum animatum , indifferens est ad omnem motum & ad omnem locum , & tamen motus eius est naturalis ex parte formæ : ergo ex eo quòd cælum est indifferens ad omne vbi , non sequitur vt deduxit sanctus Thomas quòd sit motus eius naturalis ex parte principii passiui tantùm , sed potest esse naturalis etiam ex parte principii actiui . Ad primum horum dicitur primo quòd Commen. videtur in hac re variè esse locutus,in loco enim allegato videtur quòd motus cæli sit naturalis tam ex parte principii actiui quàm ex parte principii passiui , in primo autem cæli commen.5.& secundo cæli comment.3.videtur velle quòd sit naturalis tantùm ex parte principii passiui. Pro concordia autem dictorum eius,& etiam ad sanctum Thomæ posset dici præmissa aliorum responsione, quòd motus dupliciter potest dici naturalis ex parte principii actiui. Vno modo quia principium actiuum motus est sibi intrinsecum vt forma eius,& sic motus cæli non est naturalis neque aptud sanctum Thomam neque apud Comment. quia principium actiuum motus eius est forma abstracta secundum esse. Alio modo quia principium actiuum motus est natum tale corpus mouere absque resistentia,& est illi corpori appropriatum ad mouendum: & hoc modo intelligit Commen ipsum motum cæli esse naturalem ex principio actiuo:accipit enim cælum pro aggregato ex intelligentia & corpore cælesti . Vnde in primo cæli commen. allegato ait, quòd formæ abstractæ secundum quòd sunt formæ abstractæ, innatæ sunt vt illud quod mouetur ab eis,sit corpus neque grave neque leue,sicut innatæ sunt vt motum ab eis sit rotundum , & sicut innata est forma ignis vt habeat materiam propriam. Et octauo Physicorum loco adducto vult quòd motus cæli sit per principium in eo,ita quòd in suo corpore non est principium contrarium motui animæ . Nomine autem cæli etiam ibi accipit aggregatum ex corpore cælesti & intelligentia mouente,quæ aliquo modo dici potest anima eius inquantum est illi appropriata ad mouendum . Patet igitur non esse contradictionem neque inter dicta Com. neque inter Com. & San. Thom. cùm san.Thom.loquatur de naturali motu ex principio actiuo primo modo,Commen. autem de naturali secundo modo loquatur . Ad secundum respondetur quòd motus potest dici naturalis ex parte formæ dupliciter. Vno modo quia est à forma intrinseca non agente per appræhensionem, sed meré naturaliter mouente . Alio modo quia est à forma intrinseca non agente per violentiam,sed quæ nata est taliter mouere, & mobile natum est ab ipsa taliter moueri vt illi formæ subiicitur . Indifferentia ergo ad diuersa vbi,arguit motum non esse naturalem ex parte formæ primo modo , id est, non esse secundum inclinationem formæ mouentis absque apprehensione, quia forma talis inclinat ad vnum determinate. Et sic sanctus Thomas arguit ex indifferentia cæli ad omnia vbi,quòd eius motus non est naturalis ex parte suæ formæ,cùm illa sit forma meré naturalis. Talis autem indifferentia non arguit motum non esse naturalem secundo modo,quia forma per apprehensionem agens potest sibum mobile ad diuersa mouere secundum diuersitatem apprehensionum , & sic non inconuenit mobile esse indifferens ad diuersa vbi,inquantum natum est à tali forma moueri , & motum eius esse naturalem inquantum mouetur à forma intrinseca sic nata , mouere: ipsumque sic ab ipsa natum est moueri inquantum tali formæ subiicitur , licet aliunde ad oppositum duntaxat motum inclinetur . Vnde ad obiectionem negatur quòd motus animalis vt est animal , sit naturalis ex parte formæ eo modo quo loquitur sanct.Thom. hoc loco de motu naturali ex parte formæ,dum loquitur de motu cæli . Secundum dubium quod remouet sanctus Thomas est. Posset enim aliquis arguere quòd motus cæli non sit voluntarius,quia est vnus & vniformis,volūtas autem ad multa se habet,& non est determinata ad vnum. Sed respondet quòd voluntas determinatur ad vnum per suam sapientiam qua dirigitur infallibiliter ad vnum finem, sicut natura determinatur ad vnum per suam virtutem:ideo quòd motus cæli sit voluntarius , non repugnat eius vnitati & conformitati.

AD huius responsionis euidentiam considerandum est, quòd cùm voluntas sequatur cognitionem intellectiuam,& ab ipsa tanquam à sua regula dirigatur,licet considerata ratione voluntatis absolutè,voluntas sit causa indifferens & non determinata ad vnum , inquantum tamen sequitur iudicium intellectus iudicantis aliquid esse volendum & factendum , determinationem habet ad illud,ita quòd propter illud determinatè agit , & potest ad aliquem finem vniformiter & infallibiliter mouere, quando & cognitio qua dirigitur, est infallibilis & certa, & ipsa voluntas impedū non potest in suo effectu. Et sic cùm voluntas substantiæ mouentis cælum impediri non possit,dirigatur à sapientia infallibili & certa ad vnum finē, ipsa intellectualis substantia vniformiter mouet cælum & infallibiliter ad finem quem intendit in mouendo. Et non se habet ad motum cæli vt causa indeterminata , sed vt limitata ad vnum . Tertium dubium quod excludit, est . Si enim motus cæli est naturalis , videtur quòd in motu cælesti possit aliquid esse contrà naturam in motu grauium & leuium . Respondet ex præmissis quòd non est simile: neque enim accessus ad aliquod vbi in motu cæli , neque recessus ab eo est contra naturam : sicut in grauibus & leuibus, tum quia in grauibus & leuibus naturæ intentio determinata est ad vnum locum ad quem accessus est naturalis , & à quo recessus est contra naturam : tum quia motus quo acceditur ad medium, (intelligē de medio mundi) & motus quo receditur ab eo, sunt contrarij:naturæ autem intentio in motu cæli , secundum quam scilicet naturam dicitur eorum motus naturalis, non est ad aliquod vbi determinatum:& motus quo circulariter recedit ab aliquo signo, non est contrarius motui quo ad ipsum accedit,sed est vnus & continuus: sicut enim & accessus & recessus gratuum & leuium respectu loci medij inter extranea est naturalis, & non sunt motus contrarij,sed est vnus motus continuus,qua totum scilicet accessus & recessus talis , stat sub vna intentione naturæ,ita & in cæli motu. Nam quodlibet vbi in motu cæli est sicut medium in motu recto , non sicut extremum.

ADVERTE quòd motus grauis quo receditur à medio mundi,tendit ad locum sursum sibi contrarium : & quia motus sursum & motus deorsum corporis grauis sunt contrarij, vtpote ad contraria loca tendentes; ideo bene hic dicitur 9. motus quorum vno natura accedit ad medium, & altero recedit, sunt contrarij,motus autem cæli quo acceditur ad aliquod signum nō est contrarius ei quo receditur ab eo, quia motus quo receditur ab aliquo signo, non est ad vbi contrarium ei ad quod acceditur. cū in motu circulari non sit contrarietas secundū aliqua puncta in circulo designata , prout sunt puncta ipsius circuli,licet possit aliquo modo secundum illa esse oppositio, prout sunt extranea diametri secundum quam mensuratur maxima distantia in circulo, vt ait sanct.Tho. primo cæli in expositione tex.87. Vltimum dubium est.Nam quia dictum est motum cæli esse à substantia intellectuali,posset aliquis quærere.Vtrum illa substantia sit coniuncta corpori cælesti, vt sit anima eius,an sit separata , & vtrum sit prima substantia quæ immediatè mouet cælum,an substantia creata qua mediante mouet , aut prima substantia moueat primum,& aliæ alia.Respondet sanctus Thomas quod nihil refert quodcunque horum dicatur , dummodo habeatur quòd motus cælestis est à substantia

Universidad de Deusto
Biblioteca

intellectuali.

ADVERTENDVM quòd sanct. Thom. nihil aliud vult ex hoc suo processu habere nisi quòd motus cæli non est naturalis tantùm, sed partim naturalis, & partim voluntarius, hoc autem habetur siue ponatur quòd substantia intellectualis mouens sit forma cæli, siue ponatur quòd sit separata. Cùm enim de ratione mouentis non sit quòd sit intrinsecum moto, potest moueus voluntarium & esse intrinsecum & esse extrinsecum: motus enim progressiuus hominis qui est ab anima coniuncta, est voluntarius: & motus rotæ ab homine separato est voluntarius. Propterea bene dicitur hic quòd nihil refert ad propositum quodcunque illorum dicatur.

Quòd omnia appetunt bonum, etiam quæ cognitione carent.

Cap. 24.

†Cap.23. SIautem corpus cæleste à substantia intellectuali mouetur, vt † ostensum est. motus autem corporis cęlestis ordinatur ad generationem in inferioribus: necesse est quòd generatiões & motus istorum inferiorum procedunt ex intentione substantiæ intelligentis. In eundem enim fertur finem intentio principalis agentis, & instrumenti: cælum autem est causa inferiorum motuum secũdum suum motum quo mouetur à substantia intellectuali; sequitur ergo quòd sit sicut instrumentum intellectualis substantiæ: sunt igitur formæ & motus inferiorum corporum à substantia iutellectuali causatæ & intentæ sicut à principali agente, à corpore verò cælesti sicut ab instrumento: oportet autem quòd species eorum quæ causantur & intenduntur ab intellectuali agente, præexistant in intellectu ipsius, sicut formæ artificiatorum præexistunt in intellectu artificis: & ex eis deriuentur in effectus: omnes igitur formæ quæ sunt in istis inferioribus, & omnes motus determinantur à formis intellectualibus quæ sunt in intellectu alicuius substantiæ vel aliquarum. Et propter hoc dicit Boëtius in lib. de Trinit. † quòd formæ quæ sunt in materia venerunt à formis quæ sunt sine materia. Et quantum ad hoc verificatur dictũ Platonis quòd formę separatę sunt principia formarum quæ sunt in materia: licet posuerit eas per se subsistentes, & causantes immediatè formas sensibilium: nos verò ponimus eas in intellectu existentes, & causantes formas inferiores per motum cæli.

†Li.1. ca.3.

Quia verò omne quod mouetur ab aliquo per se, & non secũdum accidens, dirigitur ab eo in finem sui motus, corpus autem cæleste mouetur à substantia intellectuali, & causat per sui motum omnes motus in istis inferioribus: necessariũ est q̃ corpus cæleste dirigatur in finem sui motus per substantiã intellectualẽ, & per consequens inferiora corpora in proprios fines. Sic igitur non est difficile videre qualiter naturalia corpora cognitione carentia moueantur & agant propter finem. Tendunt enim in finem sicut directa in finem à substantia intelligente per modũ quo sagitta tendit ad signum directa à sagittante: sicut enim sagitta consequitur inclinationem ad signum siue ad finẽ determinatum ex impulsione sagittantis: ita corpora naturalia consequuntur inclinationem in fines naturales ex mouentibus naturalibus ex quibus sortiuntur suas formas & virtutes & motus. Vnde etiam patet quòd quodlibet opus naturæ est opus substãtiæ intelligentis: nam effectus principalius attribuitur primo mouenti dirigẽti in finem, q̃ instrumentis ab eo directis: & propter hoc operationes naturæ inueniuntur ordinatè procedere ad finem, sicut operationes sapientis. Planum igitur sit quòd ea etiam quæ cognitione carent, possunt operari propter finem, & appetere bonum naturali appetitu, & appetere diuinam similitudinem, & propriam perfectionem. Non est autem differentia siue hoc siue illud dicatur, nam per hoc tendunt in suam perfectionem, quòd tendunt ad bonum: cùm vnumquodque intantum bonum sit, inquantum est perfectum: secundum verò quòd tendit ad hoc quòd sit bonum, tendit in diuinam similitudinem: deo enim assimilatur aliquid inquantum bonum est; bonum autem hoc vel illud particulare habet quòd sit appetibile inquantum est similitudo primæ bonitatis. Propter hoc igitur tendit in proprium bonum, quia tendit in diuinam similitudinem, & nõ econuersò. Vnde patet quòd omnia appetunt diuinam similitudinem quasi vltimum finem. Bonum autem suum cuiusliber rei potest accipi multipliciter. Vno quidem modo secundum quòd est eius proprium ratione indiuidui: & sic appetit animal suum bonũ cùm appetit cibum quo in esse conseruatur. Alio modo, secundum quòd est eius ratione speciei: & sic appetit proprium bonum animal, inquantum appetit generationem prolis, & eius nutritionem; vel si aliquid aliud operetur ad conseruationem vel defensionem indiuiduorum suæ speciei.

Corollariũ. Tertio verò modo ratione generis: & sic appetit proprium bonum in causando agens æquiuocum, sicut cęlum. Quarto autem modo ratione similitudinis analogiæ principiatorum ad suum principium: & sic deus qui est extra genus, propter suum bonum omnibus rebus dat esse. Ex quo patet quòd quantò aliquid est perfectioris virtutis, & eminentius in gradu bonitatis: tantò appetitum boni communiorem habet, & magis in distantibus à se bonum quærit & operatur: nam imperfecta ad solum bonum proprij indiuidui tendunt: perfecta verò ad bonum speciei: perfectiora verò ad bonum generis: deus autem qui est perfectissimus in bonitate, ad bonum totius entis: vnde non immeritò dicitur à quibusdam quòd bonum inquantũ huiusmodi, est diffusiuum, quia quãtò aliquid inuenitur melius, tantò ad remotiora bonitatem suam diffundit: & quia in quolibet genere quòd est perfectissimũ, est exemplar & mensura omniũ quæ sunt illius generis: oportet quòd deus qui est in bonitate perfectissimus, & suam bonitatem communissimè diffundens: in sua diffusione sit exemplar omnium bonitatem diffundentium: inquantum enim vnumquodque communius bonitatem diffundit in alia, sit altior causa. Hinc etiam patet quòd vnumquodque tendens ad hoc quòd sit aliorum causa, tẽdit in diuinam similitudinẽ, & nihilominus tendit in suum bonum. Non est ergo inconueniẽs si motus corporum cælestium & actiones motorum eorum dicantur esse aliqualiter propter hæc corpora quæ generantur & corrumpuntur, quæ sunt eis indigniora: non enim sunt propter hæc sicut propter vltimum finem, sed intendentes horum generationem intendunt suum bonum, & diuinam similitudinem tanquam vltimum finem.

Opus naturæ est opus intelligẽtiæ.

Super cap. 24.

POstquam ostendit sanctus Thomas omnia diuinã similitudinẽ appetere in causando, & omnia agere propter finem, vult nunc quædam dubia circa hæc remouere. Nam cùm sint dicta duo, vnum, quòd omnia agũt propter finẽ alterum, q̃ omnia agentia agunt propter assimilationẽ ad deum: circa vtrumque vult quibusdã rationibus quę adduci contra determinatam veritatẽ possent, satisfacere. Contra primũ enim argui posset sic. Naturalia non agunt propter finẽ, ergo non omnia propter finem agunt. Probatur antecedens, quia naturalia cognitione carent, nihil autẽ intendit sua actione aliquid determinatum nisi ab aliqua cognitione dirigatur. Contra secundum sic posset instari. Omnia agũt naturali appetitu propter suã perfectionem tanquam propter finem, ergo non propter diuinam similitudinem.

AD primum horum respondet quòd naturalia tendunt in finem sicut directa à substantia intelligente, eo modo quo sagitta dirigitur à sagittante, eò quòd consequantur inclinationem in fines naturales ex mouentibus intellectualibus ex quibus sortiuntur suas formas & virtutes, & motus, sicut sagitta ex impulsione sagittantis tendit ad determinatum signum: ex quo sequitur quòd quodlibet opus naturæ est opus substantiæ intelligentis, cùm principalius effectus attribuatur primo mouenti dirigentis, quàm instrumentis ab eo directis. Ostendit autem propositum dupliciter. Primò ex ordine agentium. Secundò ex ordine operum naturæ. Quantum ad primam viam arguit sic, Corpus cæleste à substantia intellectuali mouetur: sed motus cæli ordinatur ad generationẽ in istis inferioribus, ergo generationes & motus horũ inferiorũ procedũt ex intẽtione substantiæ intelligentis: ergo omnia inferiora corpora à substantia intellectuali in proprios fines diriguntur: probatur prima consequentia, quia cælũ est sicut instrumentũ substãtiæ intellectualis, cùm sit causa inferiorũ motuũ secundũ suũ motum quo à tali substantia mouetur: ut autem fertur finis & intẽtio principalis agentis & instrumenti. Secunda consequen. probatur, quia q̃ mouetur per se ab aliquo, & nõ secundũ accidens, dirigitur ab eo in finẽ sui motus: cælũ autẽ mouetur à substantia intellectuali, & causat per suũ motũ omnes motus in istis inferioribus, ergo per eam dirigitur in finẽ sui motus, ergo &c. Ex primo consequenti infert sanctus Thomas veritatem haberi eius quod dicitur à Boetio in lib. primo de Trinit. cap. 3. & à Platone de processũ formarum materialium à formis immaterialibus, quia cùm species eorũ quæ causantur & intenduntur ab intellectuali agente, præexistant in intellectu ipsius, & ex eis deriuentur in effectus, tanquam scilicet ex exemplaribus, vt patet in artifice, omnes formæ sensibiles & eorum motus determinantur à formis intellectualibus quæ sunt in intellectu alicuius substantiæ intellectualis, si scilicet ab vna tantùm mouentur, pura à prima, aut aliquarum si à pluribus mouentur, puta à prima mediantibus secundis. Differimus autem in duobus à Platone, quia Plato posuit illas formas esse per se subsistẽtes, & immediatè causare formas sensibiles, nos autem ponimus eas in intellectu existere, & causare inferiores formas per motum cæli.

In idem fertur intentio principalis agentis & instrumẽti.

CIRCA rationem quia probatur cælum esse instrumentum substantiæ intellectualis, aduertendum (vt habetur in præcedenti libro à sancto Thoma: & de veritate, quæst. 27. ar. 4. & in plerisque aliis locis) quòd ratio instrumenti inquantum instrumentum est, vt moueat inquantum motum à principali agente: & ideo si cælum habet quòd sit causa inferiorum motuum per motum quo mouetur à substantia intellectuali, optimè sequitur quòd eius sit instrumentum.

CIRCA illam propositionem: In idem fertur finis & intentio principalis agentis & instrumenti: aduertendum quòd licet instrumentum ex propria forma aliquid operetur, inquantum tamen instrumentum à principali mouente motum, vt dicitur 4. dist. prima artic. 4. semper aliquid vltra propriam virtutem operatur: ideo licet alia possit esse intentio principalis agentis & instrumenti inquantum virtute propria præcisè operatur: inquantum tamen per modum instrumenti operatur, oportet vt tendat ad illud ad quod per motum principalis agentis ordinatur: & sic oportet eandem intẽtionem & eundem finem esse vtriusque inquantum huiusmodi. Loquitur ergo sanctus Thomas de intentione & fine instrumenti formaliter, inquantum videlicet est instrumentum. Sed aduertendum quòd aut corruptus est textus, & debet sic habere. In eundem enim fertur finem intentio & principalis agentis & instrumenti: aut ly &, exponetidum est pro id est, vt ly intentio sit expositio ly finis, sitque sensus: In idem fertur finis, id est, intentio. Nam aliquando ly finis, sitque sensus: In idem fertur finis, id est, intentio. Nam aliquando ly finis, sitque sensus: In idem fertur finis, id est, intento. Dicimus mine finis vtimur pro intentione, quia intentio est tantùm finis. Dicimus enim, finis meus est peruenire ad beatitudinem, id est, intendo ad beatitudinem peruenire.

CIRCA probationem secundæ consequentiæ attendendum primò, q̃ cùm mouens per accidens, quod inquam mouenti per se coniungitur, vt hoc loco de mouente per accidens loquitur San. Thomas nihil ad effectum operetur, non agãtque propter finem, non habet id quod mouetur, vt ad aliquid à tali mouente dirigatur: dicimus quidem album ædificare per accidens, quia accidit ædificatori esse albũ: domus tamen ad nullum finem ab albo inquantum huiusmodi dirigitur, sed mouens per se, hoc est ex forma & virtute propria, habet dirigere quòd mouetur ad finem motus, quia omne agens & mouens per se agit & mouet propter aliquem finem ad quem intendit per motum peruenire, sicut domificator dirigit lapides motos & cementum & ligna ad formam domus ad quam per motum istorum peruenitur: iccirco optimè assumit sanctus Thomas quòd omne quod mouetur ab aliquo per se & non secundum accidens, dirigitur ab eo in finem sui motus. Attendendum secundò, quòd iccirco ex eo quòd corpus cæleste dirigitur in finem sui motus à substantia intellectuali, deducit sanctus Thomas tanquam manifestum omnia corpora inferiora à tali substantia in proprios fines dirigi, quia ex eodem fundamento vtrunque deducitur, ex hoc inquam quòd omne quod mouetur ab aliquo per se, dirigitur ab eo in finem motus. Quum enim ita corpora inferiora per se moueantur à substantia intellectuali, sicut superiora, sequitur q̃ sicut propter hoc superiora diriguntur in finẽ sui motus à substantia intellectuali, & ita & inferiora in suos fines ad quos per suos motus perueniunt, à tali substantia dirigantur. Secunda ratio est à signo, quia videlicet operationes naturæ inueniuntur ordinatè procedere sicut operationes sapientis.

ADVERTE vt dicitur secundo distinctione 41. quæstione prima articulo primo, quòd ordinare per modum ostendentis finem, absolutè est rationis: ordinare autem per modum perfectè ostendentis finem: est rationis perfectæ per habitũ, puta sapientiæ: & ideo primo Metaphisicæ dicitur quòd sapientis est ordinare: iccirco vbi in operationibus inuenitur ordinatus processus, signũ est huiusmodi operationes ab aliquo sapiente & per intellectum agente aut immediate aut mediate procedere. Ad secundum dubium reddit, quòd ordinate autem per modum perfectè ostendentis finem: est rationis sapientis: & ideo primo Metaphisicæ dicitur quòd sapientis est ordinare: iccirco vbi in operationibus inuenitur ordinatus processus, signũ est huiusmodi operationes ab aliquo sapiente & per intellectum agente aut immediate aut mediate procedere. Ad secundum dubium respondet sanctus Thomas negando consequentiam: quia inquam nihil differt siue hoc dicatur siue illud, id est, quodcunque illorum dicatur, habetur quòd appetunt diuinam similitudinem, & vnum alterum non excludit: imò vnum infert reliquum. Hoc autem dupliciter declaratur. Primò sic, per hoc tendunt naturalia in propriam perfectionem, quòd tendunt ad bonum: per hoc verò quòd tendunt ad bonum tendunt in diuinam similitudinem, quia deo aliquid assimilatur inquantum est bonum: vlterius, bonum particulare habet quòd sit appetibile inquantum est similitudo primæ bonitatis, ergo tendit in diuinam similitudinem, & non econuersò: ergo omnia appetunt diuinam similitudinem tanquam vltimum finem.

Bonũ particulare est appetibile inquantum est similitudo primæ bonitatis.

CIRCA istam propositionem, bonum particulare habet quòd sit appetibile inquantum est similitudo primæ bonitatis considerandum, quòd in re quæ appetitur, est ipsum esse quod appetitur, & ratio appetibilitatis: sicut in visibili est id quod videtur, puta lumen, & ratio videndi scilicet color. Dicit ergo quòd bonum hoc habet quòd sit appetibile inquantum est similitudo primæ bonitatis, est dicere quòd similitudo ad diuinam bonitatem est sibi ratio quare appetatur: ex quo sequitur quòd non potest aliquid tendere in bonum per modum appetibilis quin tendat in diuinam similitudinem: sicut non potest aliquid videri quin videatur color. idem enim actus (vt dicitur 1.2. q.12. artic. 4.) cadit super obiectum & super rationem obiecti: sequitur etiam quòd in tali appetitione primum appetitum est diuina similitudo, & per consequens vltimus finis: quia quod est ratio appetitionis alicuius, est principalius appetitum. Propterea optimè deduxit sanct. Thom. ex illa propositione quòd omnia appetunt diuinam similitudinem tanquam vltimum finem.

Secundò declaratur sic. Quantò aliquid est perfectioris virtutis, eminentius in gradu bonitatis, tantò appetitum communiorem habet, & magis in distantibus à se bonum quærit & operatur: ergo deus in diffusione suæ bonitatis est exemplar & mensura omnium bonitatem diffundentiũ: ergo vnumquodque tendens ad hoc quòd sit aliorum causa, tendit in diuinam similitudinem: & nihilominus tendit in bonum suum. ¶ Antecedens declaratur ex duobus. Primò ex diuersò modo appetendi proprium bonum. Appetit enim aliquid bonum suum aliquando secundum quòd est eius proprium ratione indiuidui: & sic animal suum bonum appetit cùm appetit cibum quo conseruatur in esse aliquando secundũ quòd est eius ratione speciei, id est, secundũ quod est bonũ speciei. sic & animal appetit generationem prolis, & eius nutritionem, & si qua sunt conseruantia & defendentia indiuidua suę speciei aliquando secundum quòd est eius ratione generis: & sic agens æquiuocum, vt cælum, appetit proprium bonum in causando, appetendo scilicet bonum sui generis, puta corporis, aliquando secundũ quòd est eius ratione analogiæ principiatorum ad suum principiũ: & sic deus propter suum bonum dat esse omnibus rebus. Secundò declaratur ahrecedens ex eo quod à quibusdam dicitur scilicet quòd bonum inquantum huiusmodi est diffusiuũ, quantò enim aliquid inuenitur melius, tantò ad remotiora, id est, ad magis distantia secundum naturam bonitatem suam diffundit. Prima verò cõsequentia probatur. In quolibet genere, quod est perfectissimũ, est exemplar & mensura omnium quæ sunt illius generis: sed deus est perfectissimus in bonitate, & suã bonitatẽ communissimè diffundit, ex quo scilicet habet quòd sit perfectissimum in genere causæ, quia inquantũ vnumquodque magis bonitatem diffundit in alia, fit altior causa: ergo &c. Secunda autem consequentia non probatur, sed reinquiritur pro manifesta. Si enim alia agentia exemplantur in agendo à deo & eius bonitate, sequitur quòd agendo tendant in diuinam similitudinem & in suum bonum. Ex hoc excluditur obiectio quædam tacta etiam superius, qua posset alicui videri quòd motus corporum cælestium & actiones motorum eorum non sint propter corpora quæ generantur & corrumpuntur, cùm sint eis indigniora. Dicitur enim quòd non est inconueniens vt sint aliqualiter propter ipsa, cùm non sint propter ipsa tanquam propter vltimum finem, sed propter bonum suum, & propter diuinam similitudinem.

CIRCA istam propositionem, quantò aliquid perfectioris virtutis est, & eminentius in gradu bonitatis, tantò appetitum boni communiorem habet, dubium occurrit. Ex hoc enim sequitur quòd deus agat propter appetibile inquantum est similitudo primæ bonitatis considerandum, quòd in re quæ appetitur, est ipsum esse quod appetitur, & ratio appetibilitatis: sicut in visibili est id quod videtur, puta lumen, & ratio videndi scilicet color. Dicit ergo quòd bonum hoc habet quòd sit appetibile inquantum est similitudo primæ bonitatis, est dicere quòd similitudo ad diuinam bonitatem est sibi ratio quare appetatur: ex quo sequitur quòd non potest aliquid tendere in bonum per modum appetibilis quin tendat in diuinam similitudinem: sicut non potest aliquid videri quin videatur color. idem enim actus (vt dicitur 1.2. q.12. artic. 4.) cadit super obiectum & super rationem obiecti: sequitur etiam quòd in tali appetitione primum appetitum est diuina similitudo, & per consequens vltimus finis: quia quod est ratio appetitionis alicuius, est principalius appetitum. Propterea optimè deduxit sanct. Thom. ex illa propositione quòd omnia appetunt diuinam similitudinem tanquam vltimum finem.

Secundò declaratur sic. Quantò aliquid est perfectioris virtutis, eminentius in gradu bonitatis, tantò appetitum communiorem habet, & magis in distantibus à se bonum quærit & operatur: ergo deus in diffusione suæ bonitatis est exemplar & mensura omnium bonitatem diffundentiũ: ergo vnumquodque tendens ad hoc quòd sit aliorum causa, tendit in diuinam similitudinem: & nihilominus tendit in bonum suum. ¶ Antecedens declaratur ex duobus. Primò ex diuersò modo appetendi proprium bonum. Appetit enim aliquid bonum suum aliquando secundum quòd est eius proprium ratione indiuidui: & sic animal suum bonum appetit cùm appetit cibum quo conseruatur in esse aliquando secundũ quòd est eius ratione speciei, id est, secundũ quod est bonũ speciei. sic & animal appetit generationem prolis, & eius nutritionem, & si qua sunt conseruantia & defendentia indiuidua suę speciei

Quomodo deus agere dicitur propter bonum suum.

SED aduertendum cùm dicimus deum agere propter bonum suum ratione similitudinis analogiæ, &c. quòd hoc dupliciter possumus intelligere. Vno modo quòd hoc bonũ suum sit bonitas sua, qua in seipso formaliter est bonus. Alio modo quòd hoc bonum suum sit bonum formaliter inhærens creaturæ. Si primo modo accipiamus, sic sensus est quòd propter amorẽ suæ bonitatis, ad quam omnia habent quandam analogiam & similitudinem, propter bonum cõmunissimum tanquã ab omnibus per quandam similitudinem participatum, dat omnibus esse: & tunc bonum suum respectu ipsius habet rationem finis operantis iuxta distinctionẽ de fine positam à sancto Thoma secundo sententiarum, dist. prima, quæst. 2. ar. primo. Si secundo modo intelligamus, sensus est quòd deus dat esse omnibus rebus, quia vult bonum omnium rerum, quod est quædam participata similitudo diuinæ bonitatis: & sic ad ipsam habet quandam analogiam & proportionem, vt etiam ipsum bonum creaturæ dicatur bonum dei proportionaliter: inquantum est similitudo suæ bonitatis: & tunc bonum suum habet rationem finis operis, non autem operantis: vult enim creaturam omnem ex operatione diuina conseq̃ui similitudinem quandam diuinæ bonitatis: ipsa autem diuina bonitas est id ex cuius amore vult vt eius similitudo communicetur creaturæ: licet autem vtroque modo, quod hic dicitur, possit habere veritatem: videtur tamen in secundo sensu accipiendum, dum inquit quòd bonum suum quod vult deus, est suum ratione similitudinis analogiæ principiatorum ad suum principium: ex hoc enim dat intelligere quòd bonum ab ipso intensi in rerum creatione tanquam fine operis, est bonum principiatorum: quod est etiam bonum dei secundum quandam analogiam & proportionem ad ipsius essentialem bonitatem.

Quòd intelligere Deum, est finis omnis intellectualis substantiæ.

Cap. 25.

Idẽ p. p. q. 3. ar. 4. & 2. 2. q. 16. arti. 7. ad primum.

QVum autem omnes creaturæ etiam intellectu carentes ordinentur in deum sicut in finem vltimum, ad hunc autem finem pertingant omnia inquantum de similitudine eius aliquid participant: intellectuales creaturæ aliquo speciali modo ad ipsum pertingunt: scilicet per suam propriam operationem intelligendo ipsum: vnde oportet quòd hoc sit finis intellectualis creaturæ, scilicet intelligere deum. Vltimus enim finis cuiuslibet rei est deus, vt ostensum est: intendit igitur vnumquodque sicut vltimo fini deo coniungi, quantò magis sibi possibile est. Vicinius autem coniungitur aliquid deo per hoc quòd ad ipsam substãtiam eius aliquo modo pertingit (quod fit dum aliquid quis cognoscit de diuina substantia) quam dum consequitur eius aliquam similitudinem: substantia igitur intellectualis tendit in diuinam cognitionem sicut in vltimum finem.

Universidad de Deusto
Biblioteca

2 Item, propria operatio cuiuslibet rei est finis eius: est enim secunda perfectio ipsius: vnde quod ad propriam operationem bene se habet, dicitur virtuosum, & bonum: intelligere autem est propria operatio substantiæ intellectualis: ipsa igitur est finis eius: quod igitur est perfectissimum in hac operatione, hoc est vltimus finis, & præcipuè in operationibus quæ non ordinantur ad aliqua operata: sicut est intelligere & sentire: cum autem huiusmodi operationes ex obiectis speciem recipiant, per quæ etiam cognoscuntur: oportet quòd tantò sit perfectior aliqua istarum operationum quantò eius obiectum est perfectius: & sic intelligere perfectissimum intelligibile, quod deus est, est perfectissimum in genere huius operationis quæ est intelligere: cognoscere igitur deum intelligendo, est vltimus finis
Obiectio. cuiuslibet intellectualis substantiæ. Potest autem aliquis dicere intellectualis quidem substantiæ vltimum finem consistere in intelligendo optimum intelligibile: non tamen illud quod est optimum intelligibile huius vel illius intellectualis substantiæ est optimum intelligibile simpliciter. Sed quantò aliqua intellectualis substantia est altior, tantò suum intelligibile optimum est altius: & ideo suprema intellectualis substantia creata habet pro intelligibili optimo id quod est optimum simpliciter: vnde eius facilitas erit in intelligendo deum. Cuiuslibet verò inferioris substantiæ intellectualis felicitas erit intelligere aliquod inferius intelligibile: quod est tamen altissimum eorum quæ ab ipsa intelliguntur. Et præcipuè intellectus humani videtur quòd non sit intelligere optimum intelligibile simpliciter propter eius debilitatem: habet enim se ad cognoscendum illud quod est maximè cognoscibile: sicut oculus no-
Responsio. ctuæ ad solem. Sed manifestè apparet quòd finis cuiuslibet substantiæ intellectualis etiam infimæ est intelligere deum: ostensum est enim suprà quòd omnium entium vltimus finis in quem tendunt, est deus: intellectus autem humanus etsi sit infimus in ordine intellectualium substantiarum, est tamen superior omnibus intellectu carentibus. cùm ergo nobilioris substantiæ non sit ignobilior finis, erit etiam intellectus humani finis ipse deus: vnumquodque autem intelligens consequitur suum finem vltimum per hoc quod ipsum intelligit, vt ostensum est, intelligendo igitur pertingit intellectus humanus ad deum sicut ad finem.

3 Adhuc, sicut res intellectu carétes tendunt in deum sicut in finem per viam assimilationis: ita substantiæ intellectuales per viam cognitionis, vt ex prædictis patet: res autem intellectu carentes etsi tendant in similitudinem proximorum agentium, non tamen ibi quiescit naturæ intentio: sed hoc pro fine assimilationé ad summum bonum: vt ex dictis patet, etsi imperfectissimè ad hanc similitudinem possint pertingere. Intellectus igitur quantumcunque modicum possit de diuina cognitione percipere, illud erit sibi pro vltimo fine magis quã perfecta cognitio inferiorum intelligibilium.

4 Amplius, vnumquodque maximè desiderat suum vltimum finem. Intellectus autem humanus magis desiderat & amat & delectatur in cognitione diuinorum, quanuis modicum quidem de illis percipere possit, quàm in perfecta cognitione quam habet de rebus infimis: est igitur vltimus finis hominis intelligere quoquo modo deum.

5 Adhuc, vnumquodque tendit in diuinam similitudinem sicut in proprium finem: illud igitur per quod vnumquodque maximè deo assimilatur, est vltimus finis eius. Deo autem assimilatur maximè creatura intellectualis per hoc quod intellectualis est: hanc enim similitudinem habet præ cæteris creaturis: & hoc includit omnes alias: in genere autem huius similitudinis magis assimilatur deo secundum quòd intelligit actu, quàm secundum quòd intelligit in habitu vel potentia: quia
†Cap.44. deus semper actu intelligens est, vt in primo lib. † probatum est: & in hoc quòd intelligit actu, maximè assimilatur deo secundũ quòd intelligit ipsum deum: nam ipse deus intelligendo se, intelligit omnia alia, vt in primo lib.† probatum est: intelligere igitur deum est vltimus finis omnis intellectualis substantiæ. †Cap.46.

6 Item, quod est tantùm propter aliud diligibile, est propter illud quod est tãtùm propter se diligibile: non enim est abire in infinitum in appetitu naturæ: quia desiderium naturę frustraretur: cùm non sit possibile pertransire infinita: omnes autem scientiæ & artes & potentiæ practicæ sunt tantùm propter aliud diligibiles: nam in eis finis non est scire, sed operari. Scientiæ autem speculativæ sunt propter seipsas diligibiles: nam finis earum est ipsum scire. Nec inuenitur aliqua actio in rebus humanis, quæ non ordinetur ad alium finem nisi consideratio speculativa. Nam etiam ipse actiones ludicræ quæ videntur absque fine fieri, habent aliquem finem debitum, scilicet vt per eas quodammodo mente releuati: magis simus postmodum potentes ad studiosas operationes: aliàs esset semper ludendum: si ludus propter se quæreretur: quod est inconueniens. Ordinantur igitur artes practicæ ad speculativas: & similiter omnis humana operatio ad speculationem intellectus sicut ad finem. In omnibus autem scientijs & artibus ordinatis ad illam videtur pertinere vltimus finis, quæ est præceptiua & architectonica aliarum: sicut ars gubernatoria ad quam pertinet finis nauis, qui est vsus ipsius, est architectonica & præceptiua respectu nauis factiuæ. Hoc autem modo se habet philosophia prima ad alias scientias speculativas: nam ab ipsa omnes aliæ dependent, vtpote ab ipsa accipientes sua principia & directionem contra negantes principia: ipsaq; prima philosophia tota ordinatur ad dei cognitionem sicut ad vltimum finem: vnde & scientia diuina nominatur: est ergo cognitio diuina finis vltimus omnis humanæ cognitionis & operationis.

7 Adhuc, in omnibus agentibus & mouentibus ordinatis, oportet quòd finis primi agentis & motoris sit vltimus finis omnium: sicut finis ducis exercitus est finis omnium sub eo militantium. Inter omnes autem hominis partes intellectus inuenitur superior motor: nam intellectus mouet appetitum proponendo ei suum obiectum. Appetitus autem intellectiuus, qui est voluntas, mouet appetitus sensitiuos, qui sunt irascibilis & concupiscibilis: vnde & concupiscentiæ non obedimus nisi voluntatis imperium adsit. Appetitus autem sensitiuus adueniente consensu voluntatis mouet iam corpus. Finis igitur intellectus est finis omnium actionum humanarum: finis autem & bonum intellectus est verum: & per consequens vltimus finis, primum verum, est igitur vltimus finis totius hominis & omnium operationum & desideriorum eius, cognoscere primum verum, quod est deus.

8 Amplius, naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quę videntur: vnde propter admirationem eorum quę videbantur, quorum causæ latebant homines, primò philosophari cœperunt: inuenientes autem causam quiescebant. Nec sistit inquisitio quousque perueniatur ad primam causam: & tunc perfectè nos scire arbitramur, quando primam causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi vltimum finem: prima autem omnium causa deus est: est igitur vltimus finis hominis cognoscere deum.

9 Præterea, cuiuslibet effectus cogniti naturaliter homo causam scire desiderat: intellectus autem humanus cognoscit ens vniuersale: desiderat igitur naturaliter cognoscere causam eius, quæ solùm deus est, vt in secun-
do lib.† probatum est: non est autem aliquis affectus †Cap.15.
finem vltimum quousque naturale desiderium quiescat: non sufficit igitur ad felicitatem humanam, quæ est vltimus finis, qualiscunque intelligibilis cognitio, nisi diuina cognitio adsit, quæ naturale desiderium quieret sicut vltimus finis: est igitur vltimus finis hominis ipsa dei cognitio.

10 Amplius, corpus quod naturali appetitu tendit in suum vbi: tantò vehementius & velocius mouetur, quantò magis appropinquat fini: vnde probat Aristo-

teles

†ne.c6.44. teles in primo de cœlo†, quòd motus naturalis rectus non potest esse ad infinitum: quia non magis moueretur postea quàm prius. Quòd igitur vehementius in aliquid tendit postea quàm prius, non mouetur ad infinitum, sed ad aliquid determinatum tendit. Hoc autem inuenimus in desiderio sciendi: quãtò enim aliquis plura scit, tantò maiori desiderio affectat scire: tendit igitur desiderium naturale hominis in sciendo ad aliquem de terminatum finem. Hoc autem non potest esse aliud quàm nobilissimum scibile, quod deus est: est igitur cognitio diuina finis vltimus hominis. Vltimus autem finis hominis, & cuiuslibet intellectualis substantiæ felicitas siue beatitudo nominatur: hoc enim est quod omnis substantia intellectualis desiderat tanquam vltimum finem: & propter se tantùm: est igitur beatitudo
Auth. sac. scripturæ. & felicitas vltima cuiuslibet substantiæ intellectualis, cognoscere deum.

Hinc est quod dicitur Matth. 5. Beati mundo corde, quoniam ipsi deum videbunt, & Ioan. 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum deum verum. Huic
†Cap.10. etiam sententiæ Aristoteles in vltimo Ethicorum† concordat, vbi vltimam hominis felicitatem dicit esse speculatiuam quantum ad speculationem optimi speculabilis.

Super cap. 25.

POstquam ostendit Sanct. Thom. qualiter deus omnium sit finis, vult nunc ostendere qualiter particulari modo est finis substantiæ intellectualis. Circa hoc autem tria facit. Primò ostendit quòd intelligere deum est finis intellectualis creaturæ. Secundò inquirit qualis cognitio de deo sit eius finis, cap. 38. Tertiò, conditiones huius finis ostendit, cap. 52. Quia autem finis substantiæ intellectualis est felicitas. Circa primum duo facit. Primò ostendit q. intelligere deum, est eius finis & felicitas. Secundò ex hoc falsas de felicitate opiniones excludit cap. 27. Circa primum duo facit. Primò probat propositum, secundò mouet quædam dubia & soluit cap. sequenti. Quantum ad primum proponit quòd omnes quidem creaturæ pertingit ad deum tanquam ad finem vltimum, inquantum de similitudine eius aliquid participant: creaturæ tamen intellectuales quodam speciali modo ad ipsum pertingunt: scilicet intelligendo ipsum: ideo finis ipsarum est deum intelligere. Intelligitur conclusio de intellectione dei in communi, non descendendo ad cognitionem quæ per essentiam habetur aut per creaturas, aut quouis alio modo. Probatur autem primò sic. Vltimus finis cuiuslibet rei est deus, ergo intendit vnumquodque sicut vltimo fini deo coniungi quanto magis sibi possibile est. ergo substantia intellectualis tendit in diuinam cognitionem heut in vltimum finem: primam consequentiam relinquit pro manifesta. Secunda verò probatur, quia vicinius cõiungitur aliquid deo dum ad eius substantiam aliquo modo cognoscendo pertingit, quàm dum aliquam eius similitudinem
Magis & vicinius aliquid coniũgitur deo cognoscendo, quã aliquã eius similitudinem participando. consequitur.

SED circa probationem huius consequentiæ dubitatur. Videtur enim falsum quòd magis & vicinius aliquid coniungatur deo cognoscendo, quàm aliquam eius similitudinem participando, loquendo de cognitione dei absoluta, de qua loquitur san. Thom. in hoc capite. Nam in cognitione dei quæ à nobis habetur in via de deo, non cognoscitur deus nisi per speciem & similitudinem alicuius creaturæ, ergo deus in tali cognitione non coniungitur nobis nisi per quandam sui imperfectam & deficientem similitudinem receptam in nobis, sicut & aliis rebus coniungitur inquantum species creaturæ quæ à nobis cognoscitur est quædam imperfecta similitudo dei: ergo non magis cõiungitur deo cognoscendo, quàm eius similitudinem participando. Respondetur quòd hic non fit comparatio coniunctionis ad deum per acceptionem ipsius dei à creatura, quasi aliæ creaturæ accipiant aliquam similitudinem dei, ipsius dei à creatura, quasi aliæ creaturæ accipiant aliquam similitudinem dei, substantia autem cognoscens recipiat ipsam dei substantiam vt fupponit obiectio, sed fit comparatio coniunctionum ad ipsum deum per modum cuiusdam attinctionis, iuxta quod habetur primo sententiarum, dist. 37. q. 1. ar. 2. & sic dicitur quòd vicinius coniungitur aliquid deo per cognitionem substantiæ diuinæ, quàm per acceptionem similitudinis eius. Per cognitionem enim quę est operatio cognoscentis manens in cognoscente, ipsum cognoscens aliquo modo attingit ipsam substantiam duinam, tanquam fiæ operationis obiectum, licet non attingat ipsam tanquam inhærentem sibi secundum esse. Per acceptionem autem alicuius participatæ similitudinis ipsius, res non attingit substantiam diuinam, sed tantùm quandam eius similitudinem: & sic vicinius coniungitur res deo per cognitionem quàm per acceptionem, cuiuscunque participatæ perfectionis. Secundò, intelligere est propria operatio substantiæ intellectualis, ergo est eius finis: ergo quod est perfectissimum in hac operatione, est vltimus finis, ergo &c. Probatur prima consequentia, quia propria operatio cuiuslibet rei est eius finis, cùm sit eius secunda perfectio, & quod ad propriam operationem bene se habet, dicatur virtuosum & bonum: secunda consequentia est manifesta: tertia verò probatur, quia intelligere deum est perfectissimum in genere huius operationis: cùm huiusmodi operationes ex obiectis speciem recipiant, & ex eis cognoscantur, deus autem sit perfectissimum intelligibile.

Operatio propria cuiuslibet rei est finis eius. CIRCA istam propositionem, operatio propria cuiuslibet rei est finis eius, duo sunt attendenda. Primum est, quòd duplex potest esse finis rei, vt dicitur 4. di. 49. q. 1. ar. 1. vnus extrinsecus, vltimũ scilicet ad cuius assecutionem res tendit: alius intrinsecus, illa scilicet operatio qua res suo fini extrinseco primo coniungitur. Intelligitur ergo propositio san. Thomæ non de fine extrinseco, sed de intrinseco. Secundum est, quòd cùm operationis nomen dupliciter accipi possit, scilicet prout nominat actionẽ, & prout nominat omne cõplementum potentiæ, secundum quòd superius cap. 22. diuisa est operatio in actionem & passionem: hoc loco non accipitur primo modo, sed secundo modo: finis enim lapidis secundum quòd naturaliter mouetur, non est aliqua actio ab ipsa producta, sed esse in loco deorsum: vnde in 4. sent. loco allegato hanc propositionem sanctus Thomas ponens, ait quòd finis cuiusliber rei est operatio propria, vel per operationem propriam ad finem venit. Nomine ergo operationis intelligitur hic complementum rei & perfectio rei qua primo suo extrinseco fini coniungitur, si habeat extrinsecum finem: vnde prima probatio huius propositionis hic inducitur, quia operatio est secunda perfectio rei, id est, vltimum complementum perfectionis: perfectio enim rei dividitur in primam tantum, & secundam: verum tamen est quòd res aliquam naturalem habens operationem quæ est actio, ipsam actionem pro fine habet. vnde & secundo cæli, tex. 17. dicitur quòd vnumquodque est propter suam operationem.

CIRCA secundam probationem dictæ propositionis aduertæ. Cùm dicatur virtuosus homo & bonus simpliciter, ex eo quòd est bene dispositus & suo fini proportionatus, illud per comparationem ad quod dicitur homo virtuosus & bonus, erit finis hominis: & vniuersaliter vnumquodque habet pro fine illud per comparationẽ ad quod simpliciter dicitur bonum in suo genere, sicut bonum aurum est quod habet naturam & dispositionem suo fini ad quem ordinatur congruentem. Cùm ergo virtuosum & bonum dicatur in ordine ad propriam operationem (est enim virtus, vt dicitur secundo Ethicorum, quæ bonum facit habentem, & opus eius reddit bonũ, quod aliis verbis san. Thom. expressit dicens quòd omne quod ad propriam operationem bene se habet, dicitur virtuosum & bonum) necesse est operationẽ propriam esse finem vniuscuiusque rei.

CIRCA illam propositionem. Et præcipuè in operationibus quæ non ordinantur ad aliqua operata, attendendum quòd non apparet quomodo immediatè hęc verba præcedentibus coniungantur, & ideo aut aliquid deficit, puta hoc, sicut & in aliis operationibus, & præcipuè &c. Vel debet esse immediatè post primam propositionem in principio rationis posita, post hãc. s. propria operatio cuiuslibet rei est finis. Quomodocunque autem ponatur, ideo illam ponit san. Tho. quia & si in aliquibus operationibus dubium sit in iis scilicet quæ ordinantur ad aliqua operata (in illis enim ipsa operata videntur fines esse, vt in superioribus patuit) in illis tamen quæ ad alia operata non ordinantur, magis apparet quòd ipsæ operationes sint fines.
Operationes ex obiectis speciem recipiunt. CIRCA illam propositionem. Huiusmodi operationes ex obiectis speciem recipiunt, adueṛte ex doctrina san. Thom. 1. q. 14. art. 5. ad tertium, quòd intelligitur de principali obiecto, non autem de obiecto quod in alio cognoscitur. Habet etiam veritatem de ipso principali obiecto ratione suę speciei existentis in cognoscente quæ est principium operationis, quia omnis operatio specificatur ex principio formali operationis. Ex hoc tollitur contradictio quæ videtur esse in doctrina sanct. Thom. dum aliquando dicit operationes specificari ex obiectis, aliquando verò dicit illas ex formalibus principiis specificari. Idem enim vtrobique dicitur, quia obiecta non specificant nisi inquantum sunt formalia principia operationis per suas species, aut etiam per seipsa si in aliquibus id contingat.

AD hanc rationem responderi posset (inquit sanctus Thomas) quod vltimus finis substantiæ intellectualis consistit quidem in intelligendo optimum intelligibile, non tamen optimum intelligibile cuiuslibet earum est optimum intelligibile simpliciter, sed secundum gradum ipsarum est gradus optimè intelligibilium ab ipsis: & ideo felicitas suprema substantiæ est in intelligendo optimum intelligibile simpliciter qui est deus: aliarum autem felicitas est in intelligendo alia optimè intelligibilia inferiora secundum earum gradus. Et præcipuè videtur de intellectu humano, quòd eius non sit intelligere optimũ intelligibile simpliciter, quia ad cognoscendum maximè intelligibile se habet sicut oculus noctuæ ad solem.

SED contra hanc responsionem arguitur probando quòd finis cuiuslibet substantiæ intellectualis etiam infimæ est deum intelligere: primò: Omnium entium vltimus finis est deus, vt ex superioribus patet, ergo & intellectus humanus: ergo deum intelligere, est vltimus eius finis: patet consequentia, quia intellectus humanus, id est, anima intellectiua est superior omnibus intellectu carentibus, nobilioris autem substantię non est ignobilior finis. Secunda quoque consequentia probatur, quia vt ostensum est suprà, vnumquodque intelligens consequitur finem suum vltimum per hoc quòd ipsum intelligit. Secundò, res intellectu carentes non quiescunt in similitudine ad proximã agentia, sed habent pro fine assimilationem ad summum bonum, etsi imperfectissimè ad eam possint pertingere: ergo & intellectus quantumcunq; modicum de deo cognoscere possit, illud erit sibi pro vltimo fine magis quàm perfecta cognitio inferiorum intelligibilium: probatur consequentia, quia sicut illa tendunt in deum sicut in finem per viam assimilationis, ita substantiæ intellectuales per viam cognitionis. Tertiò, intellectus humanus magis desiderat, amat, & delectatur in cognitione diuinorum etiam modica, quàm in perfecta infimarum rerum cognitione, ergo &c. Probatur consequentia, quia vnumquodque maximè desiderat suum finem. Tertiò, principaliter arguitur ad conclusionem: Deo maximè assimilatur creatura intellectualis per hoc quòd est intellectualis, cùm hanc præ cæteris habeat creaturis, & omnes alias hæc similitudo includat, & in hoc genere similitudinis magis deo assimilatur cùm intelligit actu, quàm cùm intelligit habitu vel potentia, quia deus est semper intelligens actu, & in hoc q. intelligit actu, maximè assimilatur deo secundum q. ipsum deum intelligit, cùm ipse deus intelligat omnia alia, ergo &c. Probatur consequentia, quia illud per quod vnumquodq; maximè deo assimilatur, est vltimus eius finis, cùm vnumquodque tendat in diuinam similitudinem sicut in vltimum finem.
Similitudo ad deum in natura intellectuali omnes alias includit. CIRCA illam propositionem. Similitudo ad deum in natura intellectuali includit omnes alias: aduertendum q. cùm similitudo fit conuenientia in forma, secundum conditionem formæ, oportet esse similitudinis conditionem: natura autem intellectualis omnes gradus formales aliarum rerum virtualiter continet, sicut & anima intellectiua omnes alias formas vnitè continet. Nam continet esse, continet viuere, continet sentire, continet moueri secundum locum: ideo quod assimilatur deo in natura intellectuali, assimilatur ipsi quantum ad omnes perfectiones essendi, secundum quas aliæ creaturæ illi assimilantur: propterea bene inquit sanctus Thomas hanc similitudinẽ omnes alias similitudines includere & continere. Quantò, omnes artes practicæ & omnis humana operatio ordinatur ad speculationem intellectus sicut ad finem, omnis speculatio ordinatur ad Metaphysicam, Metaphysica quantum ad ea quæ antecedunt cognitionem traditam de deo, ordinatur ad dei cognitionem, sicut ad vltimum finem: ergo cognitio dei est finis omnis humanæ cognitionis & operationis. Probatur primum antecedens, quia quod est tantum propter aliud diligibile, est propter illud quod est propter se tantùm diligibile, quum non sit in infinitum abire in appetitu naturæ: alioquin frustraretur naturæ appetitus: omnes autem scientiæ & artes & potentiæ practicæ sunt

Universidad de Deusto
Biblioteca

sunt tantùm propter aliud diligibiles, cùm earum finis sit operàri. scientiæ autem speculatiuæ, cùm earum finis sit scire, sint propter seipsas diligibiles, nec intenditur aliqua actio in rebus humanis excepta speculatione quæ non ordinetur ad aliquem finem: quod maximè manifestatur ex iudicijs operationibus quæ videntur absque fine fieri. Nam & ipsæ habent aliquem finem debitum, scilicet releuationem mentis, & maiorem potẽtiam ad studiosas operationes, aliàs esset semper ludendum. Secundum verò antecedens probatur, quia à prima philosophia omnes aliæ scientiæ speculatiuæ dependent tanquam ab ipsa sita accipientes principia, & ab ipsa contra negantes principia directæ. In omnibus autem scientijs & artibus ordinatis ad illam videtur pertinere vltimus finis quæ est præceptiua & architectonica aliarum, vt patet de arte gubernatoria nauis respectu nauis factiuæ.

CIRCA hanc rationem tria sunt quæ dubietatem afferunt. Primum est, quia dicitur omnes practicas scientias ordinari ad opus, & speculatiuas esse per seipsas diligibiles. Hoc enim videtur falsum, quia aliquis posset addiscere scientias practicas, ad hoc tantùm vt sciat, & aliquis posset addiscere speculatiuam scientiam propter lucrum. Secundum est, quia dicitur omnem humanam operationem ordinari ad speculationem intellectus, vt ad finem: hoc enim videtur falsum, quia multas operationes homo facit non ordinans eas ad speculationem: imò nihil de speculatione cogitans. Tertium est, quia adducitur pro ratione quare actiones iudicræ non quærantur propter se, quia videlicet aliàs esset semper ludendum. Ista autem ratio non videtur sufficiens, quia quum hic dicatur speculationem queri propter se sequetur quòd semper fit contemplationi insistendum: hoc autem videtur falsum, quum nullus inueniatur qui semper contemplationi insistat, ergo &c.

De scientia practica & speculatiua.

AD euidentiam primi dubij considerandum est, quòd hic loquitur sanct. Thomas de scientia practica & speculatiua inquantum huiusmodi sunt, & de his quæ sibi per se conueniunt: non autem de his quæ ipsis accidunt ex intentione addiscentis: scientiæ autem practicæ inquantum practica est conuenit vt ad opus aliquod extra intellectum ordinetur, vt patet ex ratione ipsius: dicitur enim scientia practica quæ est de rebus operabilibus inquantum operabilia sunt: talis autem notitia per se ad opus dicit ordinem, & habet ad ipsum proportionem tanquam ad illud propter quod, vt sic est inuenta, & à natura data sunt nobis principia ad eam inueniendam. Quantus autem quandoque non sequatur ex ipsa scientia opus, non tollitur propter hoc quin ad opus sicut ad finem ex se ordinetur, sicut si ex medicina non sequatur sanitas, aut etiam medicina ad alium effectum ab aliquo ordinetur quàm ad sanitatem, non sequitur quin medicina secundum se habeat pro fine sanitatem, & ad illam inquantum est medicina ordinetur. Similiter speculatio secundum naturam suam inquantum scilicet est speculatio, non habet quòd ad aliud ordinetur tanquam ad finem, sed magis propter seipsam quæratur, licet aliqua speculatio inquantum est deficiens & imperfecta, ad perfectiorem ordinetur, sicut aliæ scientiæ speculatiuæ ad Metaphysicam tanquam ad perfectiorem & altiorem cognitionem ordinantur. Quia tamen non inconuenit aliquid rei præter suam naturam ab extrinseco conuenire, ideo non inconuenit vt ex intentione acquirentis scientiam, cognitio practica propter se quæratur, & speculatiua ad aliquid aliud ordinetur, sed hoc ipsis per accidens, & præter naturam ipsarum conuenit. Dicitur ergo ad dubium, quòd non procedit ratio contra sanctum Thomam, quia arguitur de eo quod per accidens istis scientijs attribuitur. Sanctus Thomas autem loquitur de eo quod ipsis conuenit per se & secundum propriam naturam.

Omnis humana operatio ad speculationem ordinatur.

PER hoc etiam patet solutio ad secundum: licet enim aliquis suas actiones quæ conueniunt homini inquantum homo est, & vt ab aliis distinguitur, quę scilicet ratione sunt regulatæ, ad speculationẽ non ordinet, omnes tamen secundum naturã suam sunt ad cõtemplationẽ ordinabiles, & ad illã proportionem habent vel mediatè vel immediatè, inquantũ aliquo modo ad ipsam disponunt, aut causando aliquid speculationi deseruiens, sicut iudicræ actiones quibus animus recreatur, & fit promptior ad speculationem: aut speculationis impedimenta remouendo, sicut actiones virtuum moralium inordinatas remouent passiones quæ habent à speculatione deturbare, & sic de aliis actionibus quibus aut mediatè aut immediatè ad speculationem homo iuuatur. Ad tertium dicendum quòd vtique semper insistendum esset speculationi intellectus per se loquendo, & natura speculationis considerata, tum quia (vt dicitur 12.q.35.ar.5.ad tertium) contemplatio secundum se nunquam habet rationem mali, cùm nihil aliud sit quàm consideratio veri, quod est bonum intellectus: tum quia est finis: finis autem quæritur in infinitum, vt dicitur à S.Thom.Ro.12. tum quia delectationi quę est in considerando, nihil est contrarium, vt dicitur primo Topicorum, & decimo Ethicorum, quod intelligendum est per se, vt notat sanctus Thom.articulo allegato. Vnde beati qui nihil habent à contemplatione retrahens, semper vacant contemplationi. Per accidens tamen contingit vt contemplationi non sit semper insistendum propter varias necessitates humanæ vitæ, & quia ex longa & diuturna contemplatione fatigatur homo, ex eo quòd ad speculationem huius vitæ operatur opus virium sensitiuarum concurrere.

Speculationi esset semper insistendum per se loquendo.

Ludus ad animæ recreationem ordinatur.

Ludus autem non habet ex se vnde sibi semper sit insistendum. Etsi enim vt dicitur 2.2.quæst. 168. articulo secundo ad tertium, ipsæ operationes ludi secundum suam speciem non ordinentur ad aliquem finem, vt patet 10. Ethicorum, delectatio tamen quæ in ludo habetur, ordinatur ad aliquam animæ recreationem & quietem: vnde & hic dicitur, quòd tales ludicræ actiones quę videntur absque fine fieri, habent aliquem finem debitum, ratione scilicet delectationis coniunctæ, & superius in hoc tertio libro capi. secundo dictum est: quòd actiones ludicræ interdum sunt finis, quandoque autem sunt propter finem, quod etiam intelligendum est ratione delectationis adiunctæ.

Intellectus est primus motor in homine.

Quinto, Finis intellectus est finis omnium actionum humanarum, ergo vltimus finis totius hominis & omnium desideriorum & actionum eius est cognoscere primum verum qui est deus: patet consequentia, quia finis & bonum intellectus est verum, & per consequens primum verum est vltimus finis: antecedens verò probatur, quia inter omnes homines partes intellectus inuenitur superior motor, quod patet ex ordine mouentium in homine. In omnibus autem agentibus & mouentibus ordinatis finis primi agentis & motoris est vltimus finis omnium, vt patet in exercitu.

ADVERTE quòd accipiendo motorem communiter vt se extendit ad mouentem per modum finis, & ad mouentem per modum efficientis, intellectus est primus motor in homine, quia mouet voluntatem per modum finis: quod significauit san. Thom. dum dixit quòd mouet appetitum proponendo ei suum obiectum. Nam bonum & finis est obiectum voluntatis: accipiendo autem motorem pro mouente per modum efficientis, voluntas est primus motor, inquantum omnes alias animæ vires aut per essentiam aut per participationem rationales ad operationem mouet. Quomodo autem se habeat intellectus ad voluntatem in mouendo per modum finis, satis dictum est in primo libro.

Sextò, Naturaliter ineſt omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quæ videntur, vt patet ex philosophandi origine, nec sistit, inquisitio quousque perueniatur ad primam causam: ad quam cùm perueneremus, arbitramur nos perfectè scire: ergo naturaliter homo desiderat cognoscere primam causam tanquam vltimum finem, ergo &c.

ADVERTENDVM quòd ista ratio supponit finem omnis humanæ inquisitionis & cognitionis esse vltimum hominis finem, quia ex superioribus rationibus constat omnes actus humanos ad speculationem intellectus secundi se ordine habere. Septimò, intellectus humanus cognoscit ens vniuersale. i. ens inquantũ ens, ergo naturaliter desiderat cognoscere causam eius, sed hæc causa est deus: ergo cognitio dei est vltimus finis, non autem cognitio qualiscunque alterius intelligibilis sufficit ad humanam felicitatem: probatur prima consequentia, quia cuiuslibet effectus cogniti homo naturaliter causam scire desiderat. Secunda etiam probatur, quia non est aliquis affectus finem vltimum quousque eius naturale desiderium quiescat.

CIRCA efficaciam huius rationis dubium occurrit. Sicut enim homo naturaliter desiderat cognoscere causam entis communis, ita & particularium rerum desiderat causas particulares cognoscere, & sicut non quietatur naturale desiderium ex cognitione cuiuscunque intelligibilis nisi adsit & cognitio dei, ita non quietatur naturale desiderium ex sola dei cognitione, qui est vniuersalis omnium causa, nisi adsit & particularium causarum cognitio: ergo sicut hic arguitur quòd cognitio dei est finis, quia si ipsa non adsit, non est naturali desiderio satisfactum: ita concludi poterit quòd finis vltimus hominis erit cognitio particularium causarum, quia nisi illa adsit cognitioni causę vniuersalis quæ est deus, non quiescit naturale hominis desiderium. Respondetur quod ratio sancti Thomæ procedit supposito naturali ordine nostræ cognitionis, quo ex cognitione inferiorum & superiorum cognitionem ascendimus, puta ex his quæ mouentur, ascendimus in cognitionem substantiarum separatarum, & ex illarum cognitione in dei cognitionem peruenimus, & cognitio inferiorum ad cognitionem superiorum ordinatur, & illi præsupponitur naturaliter: iste enim est naturalis ordo nostræ cognitionis, non autem vt à suprema causa ad inferiorum cognitionem descendamus, ac si cognitio illius ad inferiorum cognitionem ordinetur.

ISTO ergo ordine supposito optimè procedit ratio S. Tho. quodcunque enim intelligibile creatum cognouerimus, restat adhuc naturale desiderium cognoscendi causam entis vniuersalis, quæ est deus: illa autem habita, nulla vlterior cognitio desideratur: ideo illa est vltimus finis, non autem cognitio alterius intelligibilis. Non est ergo eadem ratio de cognitione causæ vniuersalis quæ est deus, & de cognitione causarum propriarum, quia cognitio causæ istius vniuersalis includit præsuppositiuè cognitionem causarũ particularium ex qua causatur, sicut affectuio finis præsupponit affectionem mediorũ ordinatorum ad finem: & ad vlteriorem cognitionem non ordinatur, & ideo ipsa posita completur desiderium, ipsa autem non posita non completur: & propter hoc est vltimus finis: cognitio autem causarum particularium nõ includit cognitionem primæ causæ tanquã medium ad ipsam ordinatum, imò ipsa illius cognitionem naturali ordine respicit tanquam id quod perfectius: ideo quantùs ipsa ponatur, non propter hoc naturale desiderium scienti quietatur, sed adhuc remanet desiderium cognoscendi deum, sicut habita euacuatione beneficio medicinæ adhuc desideratur sanitas.

ADVERTE autem quòd ista ratio differt à præcedente, quia in illa arguitur ex eo q; deus est rerum prima causa, hic autem arguitur ex eo quòd deus est causa immediata entis inquantum ens. Vltimò, Quanto aliquis plura scit, tantò maiori desiderio affectat scire: ergo naturale hominis desiderium in sciendo, ad aliquem determinatum finem tendit: hoc autẽ non potest esse aliud quàm nobilissimum scibile, quod est deus, ergo &c. Probatur consequẽtia, quia quod vehementius tendit in aliquid quàm prius, non mouetur ad infinitum, sed ad aliquid determinatum tendit, quod probatur ex corpore naturaliter moto & ex Arist. ratione primo cæli, tex. 44. Ex prædictis infert san. Thom. corollarię, quòd quia vltimus finis cuiuslibet creaturæ intellectualis felicitas siue beatitudo nominatur, substantiæ intellectualis beatitudo & felicitas est cognoscere deum. Confirmatur autem authoritate Matth. 5. Ioan. 17. & Arist. in vltimo libro Ethicorum.

Quòd felicitas in actu voluntatis non consistit.

Cap. 26.

QVia verò intellectualis substantia sua operatione pertingit ad deum non solùm intelligendo, sed per actum etiam voluntatis desiderando & amando ipsum, & in ipso delectationem habendo: potest alicui videri quòd vltimus finis & vltima hominis felicitas non sit in cognoscendo deum, sed magis in amando, vel aliquo alio actu voluntatis se habendo ad ipsum: præcipuè cùm obiectum voluntatis sit bonum quod habet rationem finis: verum etiam quod est obiectum intellectus non habeat rationem finis nisi inquantum & ipse est bonum: vnde non videtur homo consequi vltimum finem per actum intellectus: sed magis per actum voluntatis.

Idem primæ secundæ. q. 2. ar. 4. & in 4. sen. d. 49. Rationes probantes felicitatem in actu voluntatis consistere.

2 Præterea, vltima perfectio operationis est delectatio quæ perficit operationem, sicut pulchritudo iuuentutem, vt in decimo Ethicorum Philosophus dicit. Si igitur perfecta operatio est vltimus finis, videtur quòd vltimus finis magis sit secundum operationem voluntatis quàm intellectus.

†Cap. 4.

Adhuc,

3 Adhuc, delectatio videtur ita propter se desiderari, quòd nunquam propter aliud: stultum enim est quærere ab aliquo quare velit delectari: hæc autem est conditio vltimi finis: vt scilicet propter se quæratur: est igitur vltimus finis magis in operatione voluntatis quàm intellectus, vt videtur.

4 Item, in appetitu vltimi finis maximè omnes concordant, cùm sit naturalis: plures autem quærunt delectationem quàm cognitionem: magis igitur videtur esse finis delectatio, quàm cognitio.

5 Amplius, voluntas videtur esse altior potẽtia quàm intellectus: nam voluntas mouet intellectum ad finem, intellectus enim actu considerat quæ habitu tenet cùm aliquis voluerit. Actio igitur voluntatis videtur nobilior quàm actio intellectus: magis igitur videtur vltimus finis quæ est beatitudo, consistere in actu voluntatis, quàm actu intellectus. Hoc autem esse impossibile manifestè ostenditur. Cùm enim beatitudo sit proprium bonum intellectualis naturæ, oportet quòd secundum id intellectuali naturæ conueniat, quod est sibi proprium, appetitus autem non est proprium intellectualis naturæ, sed omnibus rebus inest, licet sit diuersimodè in diuersis: quæ tamen diuersitas procedit ex hoc quòd res diuersimodè se habent ad cognitionem. Quæ enim omnino cognitione carent, habent appetitum naturalem tantùm. Quæ verò habent cognitionem sensitiuam, & appetitum sensibilem habent: sub quo irascibilis & concupiscibilis continentur. Quæ verò habent cognitionem intellectiuam, & appetitum cognitioni proportionatum habent, scilicet voluntatẽ. Voluntas igitur secundum quòd est appetitus, non est proprium intellectualis naturæ: sed solùm secundum quòd ab intellectu dependet: intellectus autem secundum se proprius est intellectuali naturæ. Beatitudo igitur vel felicitas in actu intellectus consistit substantialiter & principaliter magis quàm in actu voluntatis.

Improbatio cõclusionis per rationes præcedentes inductæ.

2 Adhuc, in omnibus potentijs quæ mouentur à suis obiectis, obiecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum: sicut motor naturaliter prior est quàm mouere ipsius mobilis. Talis autem potentia est voluntas: appetibile enim mouet appetitum: obiectum igitur voluntatis est prius naturaliter quàm actus eius. Primum igitur eius obiectum præcedit omnem actum ipsius: non potest ergo actus voluntatis primum volitum esse: hoc autem est vltimus finis quæ est beatitudo: impossibile est igitur quòd beatitudo siue felicitas sit ipse actus voluntatis.

3 Præterea, in omnibus potentijs quæ possunt conuerti in suos actus, prius oportet quòd actus illius potentiæ feratur in obiectum aliquod, & postmodum feratur in suum actum. Si enim intellectus intelligit se intelligere, prius oportet ponere quòd intelligat rem aliquam, & consequenter quòd intelligat se intelligere: nam ipsum intelligere quod intellectus intelligit, alicuius obiecti est: vnde oportet quòd vel procedatur in infinitum, vel si est deuenire ad primum intellectum: hoc non erit ipsum intelligere, sed aliqua res intelligibilis. Similiter oportet quòd primum volitum non sit ipsum velle, sed aliquid aliud bonum: primum autem volitum intellectualis naturæ est ipsa beatitudo siue felicitas: nam propter hoc volumus quæcunque volumus: impossibile est igitur felicitatem essentialiter in actu voluntatis consistere.

4 Amplius, vnumquodque secundum ea quæ constituunt substantiam eius habet naturæ suę virtutem: differt enim verus homo à picto per ea quæ substantiam hominis constituunt: vera autem beatitudo nõ differt à falsa secundum actum voluntatis: nam eodem modo se habet voluntas in desiderando vel amando vel delectando quicquid sit illud quod sibi proponitur vt summum bonum, siue verè, siue falsò, vtrum autem verè sit summum bonum quod vt tale proponitur, vel falsò: hoc differt ex parte intellectus, beatitudo igitur siue felicitas in intellectu essentialiter magis quàm in actu voluntatis consistit.

5 Item, si aliquis actus voluntatis esset ipsa felicitas, hic actus esset: aut desiderare aut amare aut delectari: impossibile est autem quòd desiderare sit vltimus finis. Est enim desiderium secundum quòd voluntas tendit in id quod nondum habet: hoc autem contrariatur rationi vltimi finis. Amare etiam non potest esse vltimus finis: amatur enim bonum non solùm quando habetur, sed etiam quando non habetur: ex amore enim est quod non habitum desiderio quęratur: etsi amor iam habiti perfectior sit, hoc causatur ex hoc quòd bonum habetur amatum. Aliud est igitur habere bonum quod est finis, quàm amare: quod ante habere est imperfectũ, post habere perfectum. Similiter autem nec delectatio est vltimus finis. Ipsum enim habere bonum, causa est delectationis: vel dum bonum nũc habitum sentimus: vel dum prius habitum memoramur: vel dum in futurò habendum speramus: non est igitur delectatio vltimus finis: nullus ergo actus voluntatis potest esse substantialiter ipsa felicitas.

6 Adhuc, si delectatio esset vltimus finis, ipsa secundum seipsam esset appetenda: hoc autem est falsum: refert enim quæ delectatio appetatur ex eo ad quod consequitur delectatio: nam delectatio quæ consequitur bonas & appetendas operationes, bona est & appetenda: quæ autem malas, mala est & fugienda: habet igitur quòd sit bona & appetenda ex alio: non est igitur ipsa vltimus finis, quod est felicitas.

7 Adhuc, rectus ordo rerum conuenit cum ordine naturę: nam res naturales ordinantur in suum finem absque errore. In naturalibus autem est delectatio propter operationem: & non econuersò: videmus enim quòd natura illis operationibus animalium delectationẽ apposuit, quæ sunt manifestè ad fines necessarios ordinatè: sicut in vsu ciborum, qui ordinatur ad conseruationem indiuidui, & in vsu venereorum, qui ordinatur ad conseruationem speciei: nisi enim adesset delectatio, animalia à prædictis vsibus necessarijs abstinerent: impossibile ergo est quòd delectatio sit vltimus finis.

8 Item, delectatio nihil aliud esse videtur quàm quietatio voluntatis in aliquo bono conuenienti: sicut desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonũ consequendum, sicut autem homo per voluntatem inclinatur in finem, & quietatur in illo: ita corpora naturalia habent inclinationes naturales in fines proprios: quæ quidem quietantur fine iam adepto. Ridiculum autem est dicere quòd finis motus corporis grauis non sit esse in loco proprio, sed quietatio inclinationis qua in hoc tendebat. Si enim hoc principaliter natura intenderet vt inclinatio quietaretur, non daret eam: dat autem eam vt per hoc in locum proprium tendat: quo consecuto quasi fine, sequitur inclinationis quietatio: & sic quietatio talis non est finis, sed concomitans finem. Nec igitur delectatio est finis vltimus, sed concomitans ipsum: multò igitur magis nec aliquis voluntatis actus est felicitas.

9 Adhuc, si alicuius rei sit aliqua res exterior finis: illa eius operatio dicetur esse finis vltimus per quam primò consequitur rem illam: sicut his quibus pecunia est finis: dicitur etiam possidere pecuniam, finis: nõ autem amare neque concupiscere. Finis autem vltimus substantiæ intellectualis est deus: illa igitur operatio hominis est substãtialiter eius beatitudo vel felicitas per quã primò attingit ad deum: hoc autem est intelligere: nam velle non possumus quod non intelligimus. Est igitur vltima felicitas hominis in cognoscendo deum per intellectum substantialiter, & non in actu voluntatis.

Iam igitur per ea quæ dicta sunt, patet solutio in contrarium obiectorũ. Non enim si felicitas per hoc quòd habet rationem summi boni est obiectum voluntatis: propter hoc necesse est quòd sit substantialiter ipse actus voluntatis: vt prima ratio procedebat. Imo ex hoc ipso quod est primum obiectum, sequitur quòd non actus eius, vt ex dictis apparet. Nec etiam oportet quòd omne id quo res quocunque modo perficitur, sit finis illius rei, sicut secunda ratio procedebat.

Solutio primæ rationis ad oppositũ factæ in prin. cap.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Est enim aliquid perfectio alicuius dupliciter. Vno modo, vt habentis iam speciem. Alio modo, vt ad speciem habendam: sicut perfectio domus secundū quòd iam habet speciem, est id ad quod species domus ordinatur, scilicet habitatio. Non enim domus fieret nisi propter hoc: vnde & in diffinitione domus oportet hoc poni, si debeat diffinitio esse perfecta: perfectio verò ad speciem domus est tam id quod ordinatur ad speciem constituendā sicut principia substantialia ipsius, quàm id quod ordinatur ad speciei conseruationem: sicut appodiacula quæ fiunt ad sustentationem domus: quam etiam illa quæ faciunt ad hoc quòd vsus domus sit conuenientior: sicut pulchritudo domus. Illud igitur quod est perfectio rei secundum quòd iam habet speciem, est finis ipsius: vt habitatio est finis domus. Et similiter propria operatio cuiuslibet rei quæ est quasi vsus eius, est finis ipsius. Quæ autem sunt perfectiones rei ad speciem, non sunt finis rei, imò res est finis ipsarum: materia enim & forma sunt propter speciem. Licet enim forma sit finis generationis, non tamen est finis iam generati, & speciem habentis: imò ad hoc quæritur forma, vt species sit completa. Similiter conseruantia rem in sua specie, vt sanitas & vis nutritiua, licet perficiant animal, nō tamen sunt finis animalis, sed magis ecōuerso. Ea etiam quibus aptatur res ad proprias operationes speciei perficiendas, & ad debitum finem congruentius consequendū: non sunt finis rei, sed mægis econuersō: sicut pulchritudo hominis, & robur corporis, & alia huiusmodi: de quibus dicit Philosophus in primo Ethicorum, † quòd organicè deseruiunt felicitati. Delectatio autem est perfectio operationis: non ita quòd ad ipsam ordinetur operatio secundum suam speciem, sed ordinatur ad alios fines: sicut comestio ordinatur ad conseruationem individui: sed est similis perfectioni quæ ordinatur ad speciem rei: nam propter delectationem attentius & decētius operationi insistimus in qua delectamur. Vnde in decimo Ethicorum † Philosophus dicit quòd delectatio perficit operationem, sicut decor iuuentutem: qui quidem est propter eum cui inest iuuentus, & non econuersō. Neque autem quòd delectationem non propter aliud volunt homines, sed propter seipsam, est sufficiens signum quòd delectatio sit vltimus finis, sicut tertia ratio concludebat. Nam delectatio etsi non sit vltimus finis, est tamen vltimum finem concomitans: quum ex adeptione finis delectatio consurgat. Non autem plures quærunt delectationem quæ est in cognoscendo, quàm cognitionem: sed plures sunt qui quærunt delectationes sensibiles, quàm cognitionem intellectus: & delectationem ipsam consequentem: quia ea quæ exterius sunt, magis nota pluribus existunt: eò quòd à sensibilibus incipit humana cognitio. Quod autem quinta ratio proponit, voluntatem esse altiorem intellectu quasi eius motiuam, falsum esse manifestum est. Nam primò & per se intellectus mouet voluntatem. Voluntas enim inquantum huiusmodi mouetur à suo obiecto, quod est bonum apprehensum: voluntas autem mouet intellectū quasi per accidens, inquantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur vt bonum: & sic desideratur à voluntate: ex quo sequitur quòd intellectus actu intelligit, & in hoc ipso voluntatem præcedit. Nunquam enim voluntas desideraret intelligere nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet vt bonum. Et iterum voluntas mouet intellectum ad operandum in actu per modum quo agens mouere dicitur. Intellectus autem voluntatem per modum quo finis mouet: nam bonum intellectum est finis voluntatis: agens autem est posterior in mouendo quàm finis. nam agens non mouet nisi propter finem: vnde apparet intellectum simpliciter esse altiorem voluntate: voluntatem verò intellectu per accidens, & secundum quid.

† Cap. 12.

† Cap. 4.

Ad 3.

Ad 4.

Ad 5.

Super cap. 26.

QVum in præcedenti capite determinatum sit felicitatem & beatitudinem in intellectione dei consistere, in hoc capite vult san. Thomas quædam dubia remouere quibus posset alicui videri quòd magis in actu voluntatis consisteret. Circa hoc autem tria facit. Primò mouet dubia. Secundò probat beatitudinem in actu voluntatis non posse consistere. Tertiò ad obiecta respondet. Quantum ad primum adducuntur quinque rationes quibus videtur quòd felicitas magis in actu voluntatis consistat, quàm in actu intellectus. Prima est: Obiectum voluntatis est bonum quod habet rationem finis: & verum quod est obiectum intellectus, non habet rationem finis nisi inquantum est bonum: ergo homo non consequitur vltimū finem per actum intellectus, sed magis per actum voluntatis.

Secunda est: Vltima perfectio operationis est delectatio, vt patet decimo Ethic. ergo &c. Probatur consequentia, quia perfecta operatio est vltimus finis. Tertia est. Delectatio ita propter se videtur desideran, q. nunquā propter aliud, ergo est vltimus finis, ergo &c. Quarta est, plures quærunt delectationem quā cognitionē, ergo &c. Probatur consequēția, quia in appetitu vltimi finis, maxime omnes concordant, cū sit naturalis. Quinta est, Voluntas est altior potentia quàm intellectus, quia mouet intellectū ad finem, ergo actio voluntatis est nobilior actione intellectus, ergo &c. Quantum ad secundum probat san. Th. istis non obstantibus quòd est impossibile vltimam hominis felicitatem in actu voluntatis consistere. & arguit primo sic: Beatitudo secundum illud intellectuali naturæ cōuenit, quod est sibi proprium: ergo in actu intellectus subsistanialiter consistit & principaliter magis quàm in actu voluntatis: probatur antecedens, quia beatitudo est proprium bonum intellectualis naturæ: consequentia verò probatur, quia intellectus secundum se est proprius intellectuali naturæ, voluntas autē secundum q. est appetitus, non est ei propria, sed solùm secundū quòd ab intellectu dependet, cum appetitus omnibus rebus insit diuersimodè, tamen secundum quòd diuersimode se habent ad cognitionem, vt patet per appetitus & naturas diścurrendo.

Quomodo voluntas est intellectus. Proprietas intellectualis naturæ.

ADVERTENDVM quòd voluntas habet quòd sit appetitus, in quo cum appetitu aliarum rerum conuenit, & habet vt consequatur intellectum, in quo ab aliarum rerum appetitu differt: nam appetitus naturalis formam naturalem consequitur: sensitiuus autem sensitiuam. Licet ergo voluntas sit propria intellectuali naturæ, non tamen habet vt sit illi propria inquantū absolutè est appetitus, sed inquantū est intellectualis appetitus: ideo tota proprietas ipsius ad intellectualem naturam est ex intellectu, sicut proprietas appetitus naturalis ad rem naturalē est ex naturali forma, & proprietas sensitiui appetitus ad animal est ex sensu. Propterea bene inquit S. Thom. q. intellectus secundū se, hoc est non propter dependentiam ex aliqua alia virtute, est propriius intellectuali naturæ, voluntas autem est propriū eius secundum q. ab intellectu dependet. Secundò, primū obiectum volitatis præcedit omnē actum eius, ergo eius actus nō potest esse primū volitū, ergo non potest esse beatitudo: probatur antecedēs quia in omnibus potēcijs quæ mouentur à suis obiectis, obiecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarū, sicut motor præcedit naturaliter moueri: voluntas autē est talis potentia, cùm moueatur ab appetibili. Prima consequentia patet, secunda verò probatur, quia primum volitum est vltimus finis, quæ est beatitudo.

Primum volitum est vltimus finis.

ADVERTENDVM quòd cùm beatitudo dupliciter accipi possit, vt in superioribus patuit. f. quantū ad communem rationem beatitudinis, quæ est ratio summi boni, & quantū ad rationem particularem eius, in quo ratio summi boni saluatur: cùm dicitur q. primum volitum est vltimus finis que est beatitudo, accipitur beatitudo non solùm quantū ad communem rationem summi boni per se & absolutè acceptam: sed etiam quantum ad particularem rationem eius in quo summi boni ratio saluatur. Nam hic loquitur san. Th. non de prioritate durationis, sed de prioritate perfectionis: perfectissimum autem appetibile & volibile est id in quo summi boni ratio inuenitur, accipiēdo summū bonum vt per se extendit, & ad vltimum finem extrinsecum creaturæ intellectualis, qui est deus: & ad vltimum finem intrinsecum, qui est adeptio illius extrinseci finis: & hoc dicitur primum obiectum voluntatis, & primum volitum, propter quod omnia alia sunt volenda, & hoc naturaliter omnem actum voluntatis præcedit, sicut esse obiectum præcedit naturaliter actū potentiæ quam mouet, ea scilicet prioritate qua dicitur natura prius, à quo non conuertitur subsistendi consequentia. Idcirco cùm nihil seipso secundum eandem rationem naturaliter prius sit, optimè sequitur, vt deducit san. Thomas, quòd actus voluntatis non potest esse ipsa beatitudo: quod est primum volitum.

Tertiò, in omnibus potentiis quæ possunt conuerti in suos actus, oportet quòd prius actus illius potentiæ feratur in obiectum aliquod, & postmodum feratur in suum actū, vt patet in intellectu prius intelligēte aliquod obiectum quàm intelligat se intelligere: ergo primum volitū nō potest esse ipsum velle, sed aliquid aliud bonum, ergo nec potest esse essentialis beatitudo: probatur secunda consequentia, quia primum volitum intellectus naturæ est ipsa beatitudo: propter hoc enim volumus quæcunque volumus.

Actus voluntatis nō potest esse primum volitum.

AD hanc rationem posset ex verbis Scoti in quarto sententiarum, distinctione 49. quæstione quarta dici quòd vtique voluntatis actus non est primū volitum, sed hoc est obiectum ad extra, & consequenter non est finis omnino non repugnat quin magis appropinquet ad simpliciter vltimum extra ipsæ actus voluntatis, quàm actus intellectus, & ex hoc habeat quòd sit vltimus finis intrinsecus, & beatitudo essentialis intrinseca. Secundo, posset hæc ratio reprehendi tanquam per fallaciam æquiuocationis peccans. Nam quum dicitur quòd primum volitum non est ipsum velle, quia potentia prius fertur in obiectum aliquod quàm in suum actum: ibi accipitur primum volitū prioritate durationis, cùm autem subsumitur quòd primum volitum est beatitudo, accipitur primum volitum prioritate perfectionis: quod patet, quia adducitur pro ratione quòd propter hoc volumus quęcunque volumus: hæc enim est conditio & ratio perfectissimi voliti.

AD tollendam autem hanc Scoti responsionem considerandum est ex doctrina sancti Thomæ prima secundæ, quæstione vndecima, articulo tertio, & quarto, distinctione 49. q. 3. articulo quarto, quæstione tertia, quòd quum duplex sit finis vltimus, vnus scilicet extrinsecus qui ad nullum omnino finem ordinatur, alius verò intrinsecus qui scilicet & ipse ad nullum vlteriorē finem ordinatur inprimis, & finis intrinsecus sit assequitio quædam finis extrinseci, siue operatio quæ fini exteriori primò coniungit: sit duo fines simul sumpti habent rationem vnius voliti, inquantum vnum est ratio volendi alterum: & ideo

perfectum bonum, & summa perfectio ipsius inquantū est intellectualis natura: quod autem non est vere talis perfectio, non est vere summū bonum ipsius. Natura verò intellectualis habet vt intellectualis dicatur, ex eo quòd habet intellectum: ideo vera beatitudo à falsa ex ordine ad intellectum formaliter differt. Et sic constat quòd si debeat pon beatitudo essentialiter consistere in actu intellectus aut in actu voluntatis, magis ponenda est in actu intellectus. Et hoc est intentum rationis sancti Thomæ.

Quinto, neque desiderare, neque amare, neque delectari, est ipsa felicitas, ergo &c. Probatur antecedens quantum ad omnes partes. Non enim est desiderium, quia desiderium est non habiti, quod contrariatur rationi vltimi finis. Non amor, quia aliud est habere bonum quod est finis, quàm amare, quum ante habere sit imperfectum, post habere verò sit perfectum. Non etiam est delectatio, quia causatur ex eo quod est habere bonū. Nam amatur bonum etiam antequā habeatur, & amor habiti perfectior est ex hoc quòd bonum habetur amatū. Non etiam est delectatio, quia causatur ex eo quòd est habere bonum.

ADVERTENDVM primò quòd in hac ratione præsupponitur felicitatem formalem & intrinsecam consistere in consequtione vltimi finis extrinseci siue obiecti talis felicitatis: quod expresè ponitur duodecimo, quæstione quinta, articulo primo & quarto. Item, quarto sententiarum, distinctione 49. articulo septimo, quæstione secunda. hoc enim supposito constat quòd repugnat rationi vltimi finis, scilicet formalis & intrinseci, vt hic dicitur, quòd sit actus ad id quod nondum habetur terminatus. non enim actus qui est non habiti, inquantum huiusmodi est consequtio finis extrinseci, quum consequtio rei importet quandam habitionem ipsius: & propterea desiderium quod ad non habitum terminatur, & amor rei absentis, non possunt esse vltimus finis intrinsecus, quem diximus felicitatem: amor autem qui est iam habiti, & delectatio quæ ex re iam habita & possessa causatur, non possunt esse ipsa finis consequutio, qui est vltimus finis, sed ipsam præsupponunt, quum præsupponant præsentiam & habitionem obiecti beatifici. Et fic patet quòd ratio sancti Thomæ optima est. Ad ipsam tamen respondet Scotus in loco prælegato quòd vtiq; per actum voluntatis, qui est desiderium, non est assequitio finis: negatur tamen quòd per amorem qui est rei præsentis, non sit talis finis assequtio, imò dicitur quòd per amorem est finis assequtio primò primitate perfectionis, licet sit per intellectum aliqua ipsius assequtio prior prioritate generationis.

Beatitudo vera differt à falsa ex parte intellectus.

SED ISTA responsio rationem sancti Thomæ non tollit, tum quia amare non est consequi rem amatam neque inquam primò, neque secundariò, quum amor sit etiam rei absentis, & quando est rei præsentis, nihil aliud fit quàm complacētia quædam appetitus in re præsenti & habita: complacentia autem talis non est rei consequutio, sed ex ipsa causatur, & tantò est magis amor, quantò est perfectior consequutio rei amatæ, & quantò maior est vnio secundum rem amantis & rei amatæ.

Cognitio beati est magis vnitiua ad deum quàm amor.

SI AVTEM adducatur dictum sancti Thomæ, prima secundæ, quæstione 28. articulo primo, ad tertium, dicentis quòd amor est magis vnitiuus quàm cognitio. Dicitur primo, quòd ibi fit comparatio cognitionis nostræ in via ad amorem. Dicitur secundò, quòd amor est magis vnitiuus causaliter, vt patet in illo articulo, quia amor facit quòd amans quærat sibi rem amatam vnire. Dicitur tertiò, quòd amor est magis vnitiuus formaliter secundum affectus vnionem: est enim formaliter ipsa vnio secundum coaptationem affectus ad amatum, vt ibidem ostendit sanctus Thomas. Nos autē hic loquimur de vnione secundum rem quæ fit per consequutionem vltimi finis extrinseci. vnūquodque enim nititur vnire sibi realiter suum vltimum finem. Talis autem vnio fit secundum intellectum inquantum diuina essentia vnitur intellectui beatorum non per similitudinē, sed per seipsam. non autem fit per amorem nisi fortè inquantum amor includit vnionem illam per intellectum. Vnde cognitio qua beati vident deum, est magis vnitiua quàm amor ipsius inquantum huiusmodi præcise.

Sextò, delectatio non est vltimus finis, ergo multò magis neque aliquis alius actus voluntatis. Antecedens tripliciter probatur. Primò, quia non est secundum se appetenda, sed hoc habet ex operationibus quas consequitur. est enim bona & apperenda quæ bonas & appetendas operationes consequitur, fugienda autem quæ consequitur malas, & consequenter non potest habere rationē vltimi finis. Secundò, quia in naturalibus est delectatio propter operationem, & non econuersō, vt patet in vsi ciborum & venereorū, quorum vnum ordinatur ad conseruationem individui, alterum ad conseruationem speciei. rectus autem ordo rerum conuenit cum ordine naturæ, quia & ordo naturæ est absque errore, sicut scilicet & ordo rerum absolutè. Tertiò, delectatio nihil aliud esse videtur, quàm quietatio voluntatis in aliquo bono conuenienti, sicut desiderium est inclinatio in aliquod bonum consequendum, ergo non est vltimus finis, sed ipsum concomitans. Probatur consequentia ex rebus naturalibus quæ enim ipsæ & in suos fines inclinantur, & quietantur fine iam adepto. Nam finis motus gratis est quietatio inclinationis qua in locum proprium tendebat. non enim natura daret inclinationem si principaliter intenderet vt inclinatio quietaretur, sed dat eam vt in proprium locum tendat: quo consequuto quasi fine, sequitur inclinationis quietatio.

CIRCA consequētiam huius rationis quam sanctus Thomas non probat, aduertendum quòd quia delectatio maximè ad se appetitum trahit, quòd ad rationem vltimi finis pertinere videtur & est concomitans omnem adeptionem boni conuenientis, maximè videtur habere rationem vltimi finis inter omnes actus appetitus. Vnde etiam Aristoteles in decimo Ethicorum relinquit sub dubio, quid principalius ad beatitudinem pertineat, cognitio, scilicet, an delectatio: propterea pro manifesto relinquit sanctus Thomas, si delectatio non est vltimus finis, quòd multò minus alii actus appetitus de quibus minus videtur, sunt finis vltimus.

CIRCA primam probationem antecedentis dubitatur, quia licet delectatio sit appetenda ex bonis operationibus, hoc tamen non tollit quin ipsa fit propter se appetenda tanquam finis. Nam non est apperenda ex huiusmodi operibus tanquam ex fine, id quod tolleret rationem vltimi finis, sed tanquam ex causa aliquo modo ipsius productiua. vnde inquit sanctus Thomas prima secundæ, quæst. 2. art. 6. ad primum, quòd delectatio propter se & non propter aliud appetitur, si ly propter, dicat causam finalem. est autem appetibilis propter aliud, si ly propter, dicat causam motiuam aut formalem.

CIRCA secundam probationem etiam dubiū occurrit ex san. Tho. 1. 2. q. 4. ar. 2. ad secundum, ibi enim tenet q. secundum sensitiuū appetitum qui est in animalibus, operationes quæruntur propter delectationem: sed cōstat quòd brutum secundum naturæ instinctum ad suas operationes mouetur, ergo in naturalibus operatio est propter delectationem, non econuersō,

Universidad de Deusto
Biblioteca

Delectatio est appetenda ex operationibus quas consequitur.

cuius oppositū in hac ratione sumitur. Ad tertiam probationē respondet Scotus, quòd si delectatio accipitur pro passione appetitus quæ est perfectio superueniens operationi, conceditur quòd ipsa consequitur assecutionem finis non solùm primam generatione, sed etiam primam perfectione, quia consequitur actum amandi vel fruendi sine viso, & sic conceditur quòd ista nō est vltimus finis. Si autē accipiatur pro actu elicito à voluntate quietatiuo ipsius, negatur quòd consequatur primam assecutionem finis primitate perfectionis, imò est sic prima assecutio finis, licet sequatur aliquam assecutionem finis, id est, eius præsentiam per intellectum. Ad primum horum dicitur primò, quòd aliquid potest dici bonum & appetibile dupliciter. Vno modo in esse naturæ. Alio modo in genere moris. Primo modo consideratur bonitas rei absolutè secundū quòd in se est. Secundo modo consideratur in ordine ad rectam rationem. dicitur enim bonum moraliter, quòd est conforme & proportionatum rectę rationi, & est secundum rectam rationē appetibile. Proposito ergo hæc. Delectatio non est secundū se appetenda, sed ex operationibus quas consequitur, est intelligenda in genere moris, non autē secundum esse naturæ. Sic enim verum est quòd ex se non est appetenda, quia ex se non dicit aliquod bonum concors rationi, aut discordans ab ea, sed ex operationibus quòd illi sit cōformis aut difformis in esse tamen naturę est bona & appetibilis secundū se: propter quod inquit sanct. Tho. quarto sen. d. 49. q. 3. ar. 4. quòd delectatio inquantum delectatio aliquod bonum nominat. Dicitur secundo, q. dupliciter aliquid potest dici propter se appetendū, vno modo, quia ad alium vlteriorem finē omnino diuersum non ordinatur propter quē acquirendum habeat appeti, alio modo, qui ex sua propria ratione habet bonitatem propter quam appetatur, & non ratione alicuius appetibilis cui coniungatur. vtrūque autem ad rationē vltimi finis requiritur scilicet & ad vlteriorem finē non ordinetur, & vt ex seipso habeat sufficientem bonitatem & appetibilitatem tam in esse naturæ quā in genere moris. patet enim quòd deus qui est vltimus finis extrinsecus, vtrāque habet conditionē: & similiter dei cognitio que habetur in patria quæ neque ad alium alteriorē finem intrinsecum ordinatur, neque est bona & appetibilis ex aliquo intrinseco cui vt eius dispositio cōiungatur, sed ex ipsa appetibilis est: delectatio autem bea torum & si ad alium finem omnino extraneum non ordinetur, quia concomitatur vltimū finem, caret tamen secunda perfectione. non enim ex propria ratione habet quòd sit bona & appetibilis moraliter, sed ratione operationis, quam comitatur. vnde duodecimo, quæstione trigesima quarta articulo tertio ad tertium, inquit san. Thomas quòd delectatio non habet, quòd sit optimum ex hoc quòd est delectatio, sed ex hoc quòd est perfecta quies in optimo. bene ergo procedit ratio sancti Thomæ. Nam probat delectationem non esse vltimum finem ex defectu secundæ conditionis quam vltimo fini inesse oportet, quia videlicet ex propria ratione non est appetenda moraliter, sed ex ratione alicuius adiuncti ad quod ipsa delectatio consequitur.

Quomodo in naturalibus delectatio est propter operationem.

Ad secundum dicitur, quòd ordo inter operationem & delectationē brutorum dupliciter considerari potest. Vno modo in comparatione ad institutorem talis ordinis. Alio modo in comparatione ad appetitum sensitiuum ipsorum brutorum. Si comparetur ad institutorem naturæ, & talis ordinis, sic delectatio est apposita operationibus propter ipsas operationes, non autem operationes sunt institutæ propter delectationes. intendens enim institutor naturæ conseruationem indiuidui & multiplicationem indiuiduorum in eadem specie, vt animalia operationibus vacent per quas individua & conseruantur & multiplicantur, illis delectationes apposuit quibus ad prædictas operationes alliciantur. Si autem ad appetitū brutorum comparentur, cuius obiectum est bonum delectabile secundum sensum, sic econtrario per ipsum appetitum operationes ad delectationes ordinantur, inquantum bruta operationes propter delectationes quærunt. Loquitur ergo in hoc loco sanctus Thomas de illo ordine comparando ad intentionem instituentis naturā & sium ad appetitum sensitiuum.

SED VIDETVR ista responsio non satisfacere. bruta enim nō mouentur ex seipsis ad suas operationes, sed naturali necessitate mouentur secundum inclinationem sibi datam à datore naturæ: ergo ordo apperitionis brutalis non contrariatur ordini intentionis instituentis naturam, sed eius adimplet intentionem, ergo illa distinctio nulla est.

Respondetur quòd duplex est intentio instituentis naturam in ordine huiusmodi, vna est prima & principalis, alia est secundaria. Prima & principalis est vt individua & species per operationes conseruentur, & ad hoc operationibus adiuncta est delectatio. Secundaria est vt quęrant operationes ex appetitu delectationis, & ad hoc data est brutis naturalis inclinatio ad quærendum operationes propter delectationes, sicut si diceremus quòd lex proponens præmia studiosarum operationum, primò & principaliter intendit vt homo studiosis operibus vacet, & ad hoc ordinat præmium. secundariò autem & accessorie intendit quòd homo allectus præmio quęrat propter præmium consequendum studiosas operationes. Distinctio ergo data intelligenda est per comparationem ad primam intentionem instituentis ordinem, & per comparationem ad appetitum sensitiuum qui mouetur secundum intentionem secundam instituentis: & sic constat quòd licet bruta mouentur secundum inclinationem datam sibi ab institutore naturæ, ordo tamen ab ipsorum appetitu seruatus distinguitur ab ordine primo & principaliter intento ab institutore naturæ, sicut ordo secundariò intentus ab ordine principaliter intento, & ad ipsum ordinatus. Ad responsionem Scoti ad tertiam rationem dicitur quòd non euacuat rationem sancti Thomæ: suppone enim vnium falsum scilicet quòd beatitudo formalis & intrinseca essentialiter consistat in perfectissima coniunctione ad finem extrinsecum, quæ est perfectissima extensiuè.

Dupliciter accipi potest beatitudinis perfectio.

Hoc autem est falsum. Nam aliud est loqui de beatitudine quantum ad omnimodam eius perfectionem tam essentialem quàm accidentalem, aliud est loqui de ipsa quantum ad eius duntaxat perfectionem essentialem specificam, & quantum ad perfectissimam operationem secundum se quæ est in beatitudine Ad ommimodam enim ipsius perfectionem requiritur & visio & delectatio ipsam visionem concomitans, sed ad essentialem eius perfectionem & specificam sola visio dei per essentiam pertinet, & per consequens sola vnio perfecta, qua scilicet anima attinget deum in se, vtpote per suam essentiam in anima existentem, vnio autem quæ est per actum voluntatis ad beatitudinem, consequitur & ipsam perficit vnionem, propter quod si aut per possibile aut per impossibile delectatio separaretur à visione, videns deum esset quidem beatus essentialiter, non autem completiuè, quia careret perfectione beatitudinem concomitante. Vnde contra Scoti responsionem sic argui potest. Id quod vltimum finem formaliter consequitur & præsupponit, non est essentia beatitudinis intrinsecæ & formalis, sed actus voluntatis quem Scotus appellat quietatiuum, præsupponit vltimum finem siue beatitudinem formalem, ergo non est essentia huiusmodi beatitudinis. probatur minor. Voluntas nō potest elicere actum sui quietatiuum nisi habito à voluntate vtroq; fine scilicet & extrinseco & intrinseco, quia ad vtrumque finem simul mouebatur, dum volens deū appetebat illum sibi vniri & coniungi motus autem non cessat nisi habito fine: ergo actus elicitus à voluntate eius quietatiuus præsupponit habitionem vtriusque finis: ergo præsupponit beatitudinem formalē in beato. Si dicatur quòd eadem operatio est hic assecutiua perfectę finis extrinseci & quietatiua, vt dicit Scotus: Contra supponitur primò, q. quilibet actus voluntaris terminatur ad aliquod obiectum & quod obiectum quietationis voluntatis est bonū præsens, hoc est de mente omnium philosophorum. Supponitur secundò, quòd idē sit obiectum desiderii dum est absens & quietationis voluntatis dum est presens. patet enim hoc in omni appetitu. Tunc sic, Actus desiderii erat circa vltimum finem non solum extrinsecum, sed etiam intrinsecum & formalem, quia beatus antequam esset beatus, non solùm desiderabat deum, sed etiam assequitionem dei, & vnionem ad ipsum secundum seipsum: ergo & obiectum quietationis est non solùm vltimus finis extrinsecus, sed etiam finis intrinsecus, qui est formalis beatitudo: ergo ipse actus quietatiuus non est formalis beatitudo, sed ipsam præsupponit præsentem in beato. Patet prima consequentia per secundum præsuppositum: patet quoque secunda consequentia per primum.

Septimò, principaliter arguitur. Finis vltimus substantiæ intellectualis est deus, ergo illa operatio hominis est substantialiter eius beatitudo, per quam primo attingit ad deum: ergo est intelligere, non autem actus voluntatis. probatur prima consequentia, quia si aliquius rei sit aliqua res exterior finis, illa eius operatio dicetur esse finis vltimus per quam consequitur rem illam, vt patet in habentibus pecuniam pro fine. Secunda etiam probatur, quia velle non possumus quod non intelligimus.

AD hanc rationem secundum Scotum vbi suprà responderi potest, quòd ly primo potest importare aut primitatem secundum generationem, aut primitatem secundū perfectionem. Si importet primitatem secundum generationem, negatur prima consequentia, & assumptum ad eius probationem. Si importet primitatem secundum perfectionem, negatur vltima consequentia, quia licet intelligere secundum ordinem generationis præcedat velle, non tamen per ipsum homo primò attingit deum primitate perfectionis, sed per actum voluntatis.

Vltimus finis dupliciter accipi potest.

CONTRA hanc responsionem argui potest ex suprà dictis, quia videlicet non illa assequutio quę est perfectior, ex parte voluntatis se tenens, tanquam complementum perfectionis, habet rationem beatitudinis formalis essentialis: sed illa quæ est prima ordine generationis, per quam tamen perfectè attingitur finis, & quæ est causa omnium aliarum coniunctionum, & earum mensura. Probatur enim primò ex exemplo adducto, quia si finis auari est pecunia, ipsa prima assequutio pecuniæ qua ipsam pecuniam habet, in seipsa est finis intrinsecus, non autem aliquid ad voluntatem pertinens. Dicimus enim quum primum assequtus fuerit pecuniam in seipsa, ipsum ad suum finem peruenisse. Probatur etiam ratione: Illa assequutio est beatitudo, in quam fertur voluntas & per desiderium & per quietationem tanquam in vltimum finem intrinsecum simul volitum cum fine extrinseco: sed ista ordine generationis præcedit omnem assequutionem quæcunque ponatur per actum voluntatis, ergo &c. Probatur minor. Obiectum quietationis voluntatis præsupponitur præsens esse volenti antequam quietetur, quia voluntas non quietatur nisi habito fine ad quem mouebatur. illa autem assequutio in quam fertur quietatio voluntatis tanquam in vltimum finem est eius obiectum, ergo præsupponitur esse præsens: & sic via generationis præcedit vnionem quæ per actū quietationis fieri dicitur. Eadem autem ratio est de omni actu voluntatis qui obiectum præsens requirat.

Quomodo aliquando prius generatione est perfectius.

NE EXISTIMES autem ideo imperfectiorē actum esse visionem dei quàm delectationem, quia est prior generatione. Nam tunc prius generatione est imperfectius, quando est tantùm prius generatione: sed quando non est tantùm generatione, sed etiā causalitate effectiua aut formali prius, tunc est perfectius: & sic est de visione quæ est prior generatione & causalitate quàm delectatio, sicut anima dicitur suis potentiis prior, & subiectum suis propriis passionibus.

Quantum ad tertiam huius capituli partem respondet sanctus Thomas obiectionibus in principio adductis huius capituli. Ad primam quidem respondet ex præcedentibus, quòd ista ratio potius concludit oppositum eius quod intenditur. ex hoc enim quòd felicitas, quia habet rationem summi boni, est primum obiectum voluntatis, non sequitur quòd sit substantialiter actus voluntatis, imò sequitur quòd actus voluntatis non sit, vt superius est deductum.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ quarto sententiarum, distinctione 49. quæstione prima, articulo primo, quæstione secunda: & quoli. 8. articulo decimonono, quòd beatitudinem esse in voluntate dupliciter potest intelligi. Vno modo, quòd sit eius obiectum: & sic conceditur quòd est in voluntate, quum sit summum bonum, & vltimus finis: bonum autem & finis sit obiectum voluntatis. Alio modo, quòd sit aliquis actus voluntatis, & sic dictum est quòd beatitudo essentialiter non potest esse in voluntate, sed magis est in intellectu: vnde esse obiectum voluntatis, non infert esse voluntatis actum. Et ideo concedens hoc loco sanctus Thomas, quòd felicitas sit obiectum voluntatis, & per consequens quòd sit in voluntate obiectiuè, negat illam consequentiam, ergo est actus voluntatis, siue ergo est in voluntate formaliter & subiectiuè: imò, vt inquit, oppositum sequitur.

Quomodo voluntas formaliter fertur in vltimū finem, intellectus autē immediatius.

ADVERTENDVM quoque, quòd ex isto habetur solutio vnius rationis Scoti loco prælegato, qua arguit quòd voluntas immediatius fertur in deum, sicut in finem vltimum ex hoc, quia finis vltimus inquantum huiusmodi est obiectum voluntatis. Patet enim quòd vtique sequitur quòd formaliter feratur in deum voluntas sub ratione vltimi finis quàm intellectus: quia ratio vltimi finis est formale in obiecto voluntatis, non autem in obiecto intellectus: non tamen sequitur quòd in ipsum immediatius feratur, quia voluntas non fertur in suum proprium obiectum nisi prius fit apprehensum & cognitum per intellectum, & voluntati per intellectum propositum sub ratione boni: & ideo per prius & consequenter immediatius terminatur actus intellectus ad deum sub ratione vltimi finis, tanquam videlicet in rem cognitam, quàm voluntatis actus ad ipsum terminetur. Quum enim obiectum formale vnius potentiæ possit esse alterius potentiæ obiectum materiale, sicut color quod est obiectum formale visus est obiectum materiale contentum sub obiecto intellectus, potest vna potentia prius & immediatius ferri in obiectum formale alius, inquantum ad ipsum materialiter terminatur, quàm fe-

quàm feratur potentia cuius est obiectum formale: sed bene verū est quòd potentia cuius illud est formale obiectum, in ipsum formalius quàm quæcunque alia potentia fertur. Ad secundā respondetur, quòd aliquid est perfectio alicuius dupliciter. Vno modo vt iam habitis speciem, sicut habitatio est perfectio ad quam species domus ordinatur: & in diffinitione domus oportet hoc poni si debeat diffinitio esse perfecta. Alio modo vt ad speciem habendam, sicut principia substantialia domus quæ ad eam constituendam ordinantur, & appodiacula quę ad eius cōseruationem faciunt, & pulchritudo per quā visus domus est conuenientior. Prima perfectio rei est finis ipsius, sicut habitatio est finis domus: propria operatio cuiuslibet rei, quę est quasi visus eius, non autem secunda, imò res est finis ipsius. declaratur in materia & forma quæ constituunt speciē: in sanitate & virtute nutritiua quæ animalis naturam conseruantia in pulchritudine quoque corporis & robore quæ speciem ornant, & de quibus dicitur primo Ethicorum, quòd organicè deseruiunt felicitati. Delectatio ergo est perfectio operationis non primo modo, tanquam videlicet operatio ad ipsam secundum suam specie ordinetur, sed secundo modo, quia videlicet ordinatur ad operationē, vt inquam propter delectationem attentius & decentius operationi insistamus. vnde perfect operationem sicut decor iuuentutem, vt dicitur decimo Ethicorum, quē constat esse propter eum cui inest iuuentus, non autem econuerso: ideo non sequitur quòd ipsa delectatio sit finis.

AD EVIDENTIAM huius responsionis, quæ pulcherrima est, considerare oportet primò, quòd ista distinctio de duplici perfectione sic intelligenda est, quòd quædam est perfectio rei iam constitutę in sua specie, propter quam scilicet ipsa res in sua specie constituitur: & ad quā species constituta ordinatur, sicut habitatio est perfectio domus, & operatio rei est eius perfectio. ista enim perfectio præsupponit speciem constitutam, & habet rationem finis, quia propter ipsam perfectionem res fit: quædam verò est perfectio quæ ad ipsam habendam speciem ordinatur, aut inquam ad eam simpliciter constituendam, aut ad eam decenter aptandam & ornandam: & talis perfectio manifestum est quòd non est finis, quia res in specie constituta nō ordinatur ad ipsam, sed econtrario ipsa perfectio est propter speciem & perfectionem rei. Et sic aperte constat quòd delectatio quum sit perfectio operationis secundo modo, quæ scilicet est propter operationem, non est finis operationis, sed econtrario operatio est eius finis. est enim vt operatio continuetur, & vt attentius fiat.

Considerandum secundò iuxta doctrinam sancti Thomæ, prima secunde, quæstione trigesimatertia, articulo quarto, q. vltimus finis dupliciter accipi potest. Vno modo pro eo propter quod omnia fiunt. Alio modo pro bono completiuè superueniente, vt idem sit finis quod vltimum complementum perfectionis. Ex eo ergo quòd delectatio quæ est in beatitudine, est perfectio operationis ipsam sequens & concomitans, sequitur quòd sit vltimus finis secundo modo, non autem primo modo: de quo fine est sermo in proposito.

ADVERTENDVM autē quum inquit sanctus Thomas quòd oporteret habitationem poni in diffinitione domus, si debeat diffinitio esse perfecta, quòd vt dicitur in primo sententiarum, distinctione prima in expositione literæ, & secundo sententiarum, distinctione vigesimaseptima, articulo secundo, ad nonum, duplex est diffinitio: quædam quæ complectitur totum esse rei, secundum quòd ex omnibus causis constituitur, & ad omnes ordinem habet: quædam verò quæ non omnes causas complectitur, sed vnam tantùm, aut plures. Prima est perfectissima, secunda verò est minus perfecta. Quia ergo habitationem esse finem domus posuit, ideo dixit quòd si debeat perfectissimè diffiniri, oportet & habitationem in eius diffinitione poni. Finis enim rei est vna causarum quæ ad esse rei concurrunt: non autem si im perfectè diffiniatur, oportet in eius diffinitione poni habitationem, sed potest per vnamquanque aliarum causarum per se aut cum alia causa diffiniri.

Ad tertiam obiectionem respondetur negando consequentiam, quia delectatio vltimum finem concomitatur, & ex hoc scilicet habet vt non quæratur ab hominibus propter aliud, licet non sit vltimus finis.

Vtrum delectatio beati ordinetur ad aliquid aliud.

SED STATIM ex ista responsione insurgit dubium. Videtur enim dici oppositum eius quod dictum est in præcedenti responsione. Ibi enim dictum est quòd delectatio in comparatione ad operationem est similis perfectioni quę ordinatur ad speciem rei, & quòd res est finis talis perfectionis: ex quo apparet quòd delectatio quæritur propter aliud: hic autem dicitur quòd delectationem volunt homines non propter aliud.

AD EVIDENTIAM & responsionis sancti Thomæ, & huius dubii, duo sunt attendenda. Primum est, quòd duo requiruntur ad rationem vltimi finis: vnum est, quòd non quæratur propter aliud. alterū, quòd omnia alia ad ipsum tanquam ad finem ordinentur. finis enim est id propter quod aliquid fit & desideratur: ideo quantus alicui conueniat hoc quod est non quæri propter aliud, si non propter ipsum omnia alia quærantur, non habet rationem vltimi finis.

Propter hoc optimè dixit sanctus Thomas quòd delectationem ab hominibus quæri non propter aliud, sed propter seipsam, non est sufficiens signum quòd delectatio sit vltimus finis: quasi dicat, illa quidem est cōditio ad rationem vltimi finis requisita, non tamen est eius totalis ratio, sed præter illam aliquid aliud requiritur, scilicet quòd propter ipsum omnia alia desiderentur & fiant. Secundum est, quòd (vt dicitur quarto, distinctione 49. quæstione tertia, articulo quarto) delectatio & operatio ad quam consequitur, se habent non sicut duo bona, sed sicut vnum bonum, inquantum delectatio est perfectio operationis. Sicut enim ex perfectione & perfectibili fit vna res perfecta, ita ex operatione & delectatione fit vna perfecta operatio quæ est felicitas. Inde est quòd sicut operatio vltima & perfectissima hominis ad nullam aliam intrinsecam perfectionem hominis ordinatur, ita neque delectatio quæ ipsam concomitatur & perficit: ideo non conuenit quæri quare aliquis velit delectari. Nam in his quæ sini sunt coniuncta, vt in eodem articulo ad tertium dicitur, talis quæstio non fit, quum statim appareat illa esse appetibilia, sicut & finis cuius sunt perfectiones.

Quomodo intellectus in ratione motiui est simpliciter nobiliorvoluntate.

Sed licet delectatio non quæratur propter aliquid aliud ab ipsa separatum tanquam per ipsam acquirendum, ipsa tamen ordinatur ad operationem quam concomitatur tanquam ad finem, sicut & omnis perfectio superaddita speciei, quæ scilicet ad eius conseruationem aut decorem pertinet, ad ipsam speciem sicut ad finem ordinatur, vt superius dixit sanctus Thomas: & ideo quæritur delectatio propter operationem cui coniungitur inquantum appetens suam operationem perfectam appetit & delectationem, sine qua non est operatio omnino perfecta.

AD obiectionem igitur dicitur, quòd non est contradictio, quia quum dicitur quòd delectatio ordinatur ad operationem sicut ad finem, & per consequens quòd quæritur propter aliud, intelligitur quòd ordinatur ad aliquid cui coniungitur tanquam ad finem, & consequenter secundum se habet vt propter illud quæratur. Quum autem dicitur quòd delectationem non propter aliud volunt homines, intelligitur quòd non volunt illam loquendo de delectatione quæ dei visionem concomitatur, siue quæ ad felicitatem pertinet propter aliquem alium finem intrinsecum ab ipsa separatum. vnde dixit sanctus Thomas in responsione, quòd licet delectatio non sit vltimus finis, est tamen vltimum finem concomitans: & ex hoc habet vt non propter aliud quæratur: ac si diceret, quia coniungitur vltimo fini, & ipsum concomitatur, ideo non quæritur propter alium finem acquirendum ab ipsa separatum, non est tamen vltimus finis, quia ordinatur ad alium finem quem concomitatur. hæc autem constat nullam contradictionem includere.

Ad quartam respondetur negando antecedens de delectatione quæ est in cognoscendo, de qua scilicet est sermo in proposito, licet sic verum de delectationibus sensibilibus quas plures quærunt, quàm cognitionem intellectus, quàm delectationem ipsam consequentem, quia quæ exteriùs sunt, id est, sensibilia, magis nota pluribus existunt. Quomodo delectationes sensibiles sint potiores quo ad nos quàm spirituales, licet simpliciter spirituales sint potiores corporalibus & sensibilibus, multis rationibus ostendit sanctus Thomas quarto sententiarum, distinctione 49. quæstione tertia, articulo quinto.

Ad quintam respondetur negando antecedens. Ad cuius probationem dicitur primò, quòd intellectus primò & per se mouet voluntatem, quia voluntas inquantum huiusmodi mouetur à suo obiecto, quod est bonum apprehensum: voluntas autem mouet intellectum quasi per accidens, inquantum videlicet ipsum intelligere apprehenditur vt bonū: & hic desideratur à voluntate, ex quo sequitur quòd actu intellectus intelligit. Dicitur secundò quòd etiam in hoc ipso intellectus voluntatem præcedit, quia voluntas non desideraret intelligere nisi intellectu prius apprehenderet intelligere vt bonum. Dicitur tertiò, quòd voluntas mouet intellectum per modum agentis, intellectus autem mouet voluntatem per modum finis, agens autem est posterior in mouendo quàm finis.

AD euidentiam huius responsionis considerandum primò quòd licet dupliciter comparari possint intellectus & voluntas, scilicet absolutè secundum suas rationes, & in ratione motiui & mobilis, quia tamen obiectio adducta non arguit nobilitatem voluntatis supra intellectum nisi inquantum habet rationem motiui: ideo sanctus Thomas in responsione non facit mentionem de nobilitate vnius supra aliam nisi inquantum in ratione motiui & mobilis considerantur: & vult quòd etiam in hoc intellectus est simpliciter prior voluntate, voluntas autem est intellectu prior tantùm secundū quid. In prima parte autem quæst. 82. articulo tertio & vertt. quæst. 22. articulo vndecimo, comparat istas potentias secundum proprias rationes, ostenditque intellectum etiam secundum propriam rationem esse nobiliorem voluntate simpliciter, voluntatem autem esse nobiliorem secundum quid intellectu.

Considerandum secundò quòd intellectus existens in actu respectu boni mouet voluntatem non per aliquid aliud à quo moueatur vt sic, sed per seipsum inquantum habet rationē obiecti voluntatis. Nam voluntas & quilibet appetitus sequēs cognitionem habet per se moueri à suo obiecto quod est bonum apprehensum, eo modo quo dicitur ab obiecto moueri. hoc enim quod est mouere appetitum, conuenit bono apprehenso ex sua ratione & ex sua forma: ideo inquit sanctus Thomas, quòd intellectus primò & per se mouet voluntatem, id est, per propriam formam, & non per aliquid aliud cui per prius ex se conuenit esse sufficiens motiuum voluntatis. Voluntas autem ex seipsa non habet vt possit mouere intellectum ad intelligendum, sed inquantum mouetur ab alio, scilicet ab intellectu. Oportet enim quòd voluntas prius moueatur ad desiderandum ipsum intelligere ab intellectu apprehendente intelligere sub ratione boni, & illud proponente voluntate, antequam intellectum ad actualem considerationem moueat. Et ideo ait sanctus Thomas, quòd voluntas mouet intellectum quasi per accidens, non scilicet omnino per accidens, sed quasi, quia mouet aliquo modo per aliud, inquantum videlicet prius mouetur ab ipso intellectu ad desiderium ipsius intelligere: & nisi esset mota ad huiusmodi desiderium non moueret intellectum.

Considerandum tertiò, quòd licet causæ sint sibi inuicem causæ, vt patet secundo Physicorum, & quinto Metaphysicæ, illud tamen quod mouet secundum nobiliorem rationem causandi alterum, dicitur simpliciter nobilius illo inquantum causalitatum & motuum, licet secundum quid possit dici ignobilius, id est, secundum illam rationem mouendi qua ab illo mouetur: sicut quia nobilior est causalitas formæ, quàm causalitas materiæ, forma est nobilior simpliciter materia in ratione causę. est autem ignobilior materia secundum quid inquantum causatur materialiter ab ipsa, ita etiam quia finis causalitas est prima inter omnes causalitates: ideo si aliquid mouetur alterum per modum finis, & ab ipso per modum efficientis mouetur, erit ipso simpliciter nobilius & altius inquantum motiuum, licet sit ignobilius secundum quid, id est, inquantum ab ipso efficienter mouetur. Propter hoc, quia intellectus mouet voluntatem per modum finis: voluntas autem mouet intellectum per modum efficientis, concludit sanctus Thomas quòd in ratione motiui absolutè intellectus est simpliciter altior voluntate, voluntas autem est altior intellectu secundum quid. Quomodo autem appetibile & intellectus moueant voluntatem per modum finis, ostensum est in primo libro, capitulo 44.

Considerandum vltimò pro declaratione præmissorum, quòd visio dei dupliciter considerari potest. Vno modo absolutè quantum ad suam entitatem: alio modo inquantum est consequutio & habitio vltimi finis extrinseci qui est deus. Quum ergo inquit sanctus Thomas, visionem dei esse essentialiter felicitatem, loquitur de visione non quantùm ad eius subſtantiam absolutè, quia vt sic non habet rationem summi boni, quum sit accidens intellectus & bonum finitum, sed inquantum est consecutio & habitio summi boni, quia vt sic habet quandam infinitatem, & habet rationem summi boni intrinseci, & consequenter habet rationem vltimi finis formalis creaturæ.

Ex prædictis patet, quòd licet præmium correspondeat merito inquantum maiori merito datur maius præmium, non tamen eiusdem potentiæ est meritum & præmium, sed meritum attribuitur voluntati quæ est principium agendi & merendi, præmium verò attribuitur intellectui cuius est recipere. nam mentium consistit in agendo, præmium verò in recipiendo. Est tamen idem suppositum quod meretur, & quod præmium capit.

CONTRA ISTAM conclusionem in hoc capite multipliciter probatam,

Universidad de Deusto
Biblioteca

probatam, multæ adducuntur rationes à Scoto & aliis, quas Capreolus in quarto, distinctione quadragesimanona, quæstione secunda: & primo, distinctione prima, egregiè soluit: ideo nobis prætermittendæ sunt.

Satis pro nunc sit scire quòd aliquę earum probant voluntatē & aliquem actum ipsius esse nobiliorem intellectu & actibus eius in via; quod non negamus: vt cùm arguitur ex eo quòd charitas est nobilior habitibus intellectualibus, & ex eo quòd secundū Anselmum in libro cur deus homo, peruersius ordo est velle amare vt intelligas. hæc enim vera sunt pro statu viæ, qui est status meriti, in quo charitas tenet primū locum tanquā primū mouitum ad merendum, sunt autē falsa pro statu patrię qui est status præmii. Nec valet ratio Scoti quarto, di. 49. q. 4. qua arguit ex hoc quòd in via charitas est perfectior habitibus intellectualibus, voluntatis capacitatē esse maiorē capacitate intellectus etiā in patria, eò quòd eadē sit capacitas in via & in patria, aut saltem sibi proportionentur. Dicitur enim quòd nobilitas charitatis supra habitus intellectuales in via non arguit maiorē capacitatem voluntatis etiam in via, quia quòd perficiatur hic nobiliori habitu quàm intellectus, nō est ex maiori capacitate. maior enim est simpliciter capacitas intellectus quā voluntatis, cū intellectus natus sit in seipso diuinam essentiā recipere per modum formæ intelligibilis & lumē gloriæ per modū habitus: sed sua capacitas non potest impleri in via, capacitas autem voluntatis impleri potest. Cū autem dicitur quòd est eadem capacitas in via & in patria aut proportionata: respondetur quòd vtiq; capacitas vniuscuiusque istarum potentiarū est eadem in via & in patria si simpliciter consideretur, quia per variationē status non variatur natura intellectus aut voluntatis super quam fundatur earum capacitas. Si tamen consideretur quantum ad reductionem ad actum, non est eadem capacitas intellectus in via & in patria, quia in via secundum conditionem status viæ præcisè potest reduci in actum respectu aliarum perfectionum, non autem respectu essentię diuinæ per modum formæ intelligibilis, & respectu luminis gloriæ per modum habitus permanentis. in patria autem potest reduci in actum respectu istorum, imò de facto actuatur in patria. Vnde capacitas intellectus absolutè loquendo maior est quàm capacitas voluntatis: sed ista capacitas intellectus non potest impleri in via, sicut impletur capacitas voluntatis, quæ etiam in via recipit charitatem quæ est ipsius suprema perfectio, nomine charitatis comprehendendo simul & actum & habitum.

SED CONTRA prædicta vnam tantùm adduxerim dubitationem ex his quę Capreolus tangit. Arguunt enim quidam sic, secundum Philosophum secundo priorum, & octauo Ethicorum, cuius opposium est peius, ipsum est melius, sed odium dei quod opponitur amori ipsius, peius est quàm ignorantia, quæ opponitur cognitioni dei: ergo & amor dei est melior visione dei, ergo magis in amore dei cōsistit essentia beatitudinis quàm in eius visione, quum beatitudo consistat in perfectissimo actu.

Vtrum amor dei sit melior eius visione.

AD huius euidentiam considerandum quòd amare deum, & cognoscere deum dupliciter considerari possunt. Vno modo, per inclusionem vnius ab altero, sed non econuerso, secūdum scilicet quòd amare includit cognoscere, non autem cognoscere includit amare. Alio modo præscindēdo vnum formaliter ab altero, vtrunque scilicet considerando secundum suam propriam rationem qua ab alio distinguitur. Item, tripliciter possumus ista comparare adinuicem, aut scilicet absolutè, aut pro statu viæ, aut pro statu patriæ. Si loquamur de istis actibus, secundum quòd vnus alterum includit, & non econuerso, sic quantuis ratio non concludat, quia illa regula non tenet in his quorum vnum alterum includit, & non econuerso. conceditur tamē quòd amare deum (quod includit cognoscere deum) siue absolutè accipiatur, siue vt est in via, siue vt est in patria, est perfectius quàm cognoscere, vtpote includens ipsum cognoscere, & aliquid amplius: sed nos superius non sumus loquuti hoc modo de actu voluntatis, vt inquam includit visionem dei, quia non sumus loquuti de felicitate quantum ad omnem eius perfectionē per modum extensionis, sed de ipsis vt formaliter distinguuntur: & probauimus quòd visio est magis essentia beatitudinis, quàm quicunque actus voluntatis. Si autem loquamur de ipsis secundum præcisionem vnius ab altero: Dicitur primò, quòd absolutè loquendo cognoscere melius est quàm amare cæteris paribus, quia (vt superius dixit sanctus Thomas) simpliciter intellectus est nobilior quàm voluntas, cùm moueat primò & per se voluntatē, & moueat per modū finis quę est prima causarū: vnde cognoscere deum comparatur ad amare, sicut causa ad effectum: constat autem causam suo effectu nobiliorem esse. Quum autem arguitur, quia odium dei peius est quàm non cognoscere deum: dicitur quòd non arguitur ad mentem illius regulæ, quia intelligitur quòd illud est melius cuius oppositum est peius quàm oppositum alterius secundum eandem rationem oppositionis accepetum. modò dicitur quòd non accipitur hic oppositum cognitionis secundum eandem rationē oppositionis qua odium opponitur amori. huic enim opponitur odium contrarię, cognitioni autem opponitur ignorantia priuatiuè, aut per modum negationis. Vnde si accipiantur opposita eodem modo, vt scilicet oppositum amoris sit non amare, sicut oppositum cognitionis accipitur non cognoscere, falsum est absolutè loquendo, quòd oppositū amoris sit peius quàm oppositū cognitionis, imò peius est ignorare deum quàm non amare ipsum, quia est priuatio maioris perfectionis. Dicitur secundò quòd dilectio in via quantum ad aliquid præminet cognitioni, scilicet in mouendo ad actionem meriti. vt dicitur prima secundæ, quæst. 3. arti. 4. Sed non loquimur nos hoc loco de istis secundū quòd insunt homini in via: ideo non est contra mentem sancti Thomæ. Dicitur tertiò, quòd in patria quomodo in hoc loco sanctus Thomas istos actus considerauit, scilicet vt est visio dei per essentiā, & vt est amor & dilectio dei visi per essentiam, ratio nō sequitur, sed peccat, sicut contra primum dictum peccabat, quia non accipiuntur opposita eodem modo. si enim accipiatur oppositū priuatiuè ad amorem dei, sicut ignorantia accipitur priuatiuè, priuatio visionis diuinæ essentiæ est peior priuatione amoris, quia priuat maius bonū quàm sit amor: vnde & essentialis miseria damnatorum nō in priuatione amoris diuini aut delectationis, sed in priuatione visionis diuinæ consistit.

Quomodo dilectio præemineat cognitioni secundum S. Thom.

SED VLTERIVS contra prædictam conclusionem difficultatem afferunt verba sancti Thomæ prima quæst. 82. artic. 3. & 108. artic. 6. ad tertium: vbi tenet quòd dilectio dei præeminet cognitioni eius, eò quòd respectu superiorum dilectio præmineat cognitioni, & sit ea melior, quū voluntas feratur in rem prout in se est, intellectus autem actio consistat in hoc quòd ratio rei intellectæ sit in intellectu, superiora autem nobiliori modo sint in seipsis quàm in anima. Quum ergo beatitudo essentialiter consistat in nobilissima hominis operatione, vt est de mēte Aristotelis decimo Ethicorum, videtur ex authoritate allegata, quòd in actu voluntatis beatitudo essentialiter consistat. non autem in actu intellectus. Arguit etiam Scotus loco prædicto ex istis verbis, quòd actus voluntatis est simpliciter nobilior actu intellectus: ex quo similiter sequitur quòd in ipso beatitudo essentialiter cōsistat. Arguit autem primò sic: Actus voluntatis respectu superiorum est nobilior actu intellectus, ergo ille in genere est nobilior illo in genere. probatur cōsequentia, quia si optimum est nobilius optimo, & genus genere, vel species specie, vt habetur tertio Topicorum, cap. 4. Secundò, actus ille est perfectior qui coniungit obiecto nobiliori: sed actus voluntatis nobiliori coniungit quàm actus intellectus: ergo &c. probatur minor, quia coniungit rei vt est in se. actus autem intellectus rei vt est in cognoscente coniungit: obiectū autem beatificum simpliciter est nobilius in se, quàm vt est in cognoscente. Ad hanc sanct. Thom. authoritatem respondet Capreolus primo sententiarum, distinct. prima, quæst. prima. finaliter & alii Thomistę, quòd intelligenda est de dilectione dei & eius cognitione in via, vbi deus ab intellectu per similitudines deficientes cognoscitur, non autem in patria, vbi deus per suam essentiam vnitur intellectui beatorum.

SED ISTA responsio licet faciliter difficultatem hanc euadat, non videtur tamen mihi esse ad mentem sancti Thomæ. Nam in prima quæst. 108. loco allegato dicit illa verba respondendo ad argumentū quo arguebatur inconuenienter ordinē Seraphim collocatum esse à Dionysio super ordinem Cherubim. Nam quum Seraphim nomen sit impositum ab amore, Cherubim verò nomen à scientia, & scientia sit prior amore, videtur quòd superiore loco collocandus erat ordo Cherubim: inferior verò Seraphim. Hanc igitur obiectionem remouet sanctus Thomas, negando quòd cognitio dei sit prior dei dilectione, imò inquit dilectio hæc præeminet cognitioni, sicut & dilectio omnium quæ sunt ipso cognoscente superiora, licet cognitio eorum quæ sunt cognoscente inferiora, præmineat dilectioni. constat autem quòd ordines angelorum à Dionysio sunt ordinati nō prout sunt in via, sed prout sunt in patria. Nam de mente ipsius Dionysii primam hierarchiam ab aliis distinguit sanctus Thomas, per hoc quòd rerum rationes in deo immediatè cognoscunt, & in hac dicit quod Cherubim supereminenter diuina secreta cognoscunt. Secundo etiam sententiarum, distinctione nona, articulo septimo, inquit quòd à principio creationis quodammodo fuit distinctio ordinum, non tamen secundum vltimum complementum, sed per diuersum donum gratuitum tanquam per principium formale & completiuum: & distinct. 5. q. 2. artic. 2. ad tertiū, inquit quòd ordines distinguuntur secundum gradum in primo essentiali, & breuiter ex processu sancti Thomæ, vbi loquitur de ordinatione angelorum, apparet quòd ordines in ipsis distinguit secundum quòd sunt in statu beatitudinis. Quum ergo ponat dilectionem dei præeminere cognitioni eius secundum quòd à dilectione denominantur Seraphim, à cognitione verò denominantur Cherubim, manifestè relinquitur verba sancti Thomæ intelligenda esse de dilectione huiusmodi & cognitione, non tantùm secundum quòd sunt in via, sed etiam secundum quòd sunt in patria.

PROPTER quod videtur mihi respondendum secundum determinationem sancti Thomæ, prima parte, quæst. 82. artic. 3. & verit. quæst. 22. art. 11. vbi absolutè loquitur, non determinando se ad statum viæ aut ad statum patriæ.

Considerandum est igitur primò, qu od dupliciter potest attendi eminentia vnius operationis super aliam. Vno modo simpliciter, alio modo secundū quid. Simpliciter consideratur eminentia huiusmodi quando consideratur ex parte obiectorum formalium secundum se: & sic illa operatio est altera dignior & excellentior, cuius formale obiectum est secundum se nobilius & altius obiecto alterius. Consideratur autem eminentia huiusmodi secūdum quid, quando consideratur ex parte rerum in quibus obiecta eorum formalia intelliguntur: & sic illa operatio dicitur altera dignior, cuius obiectum formale inuenitur in re altiori & digniori. Considerandum secundò vt est de mente sancti Thomæ in locis præallegatis, quòd cūm actio intellectus proueniat ex eò quòd intelligibile recipitur in intellectu, actio verò voluntatis ex eo quòd voluntas inclinatur in ipsam rem prout est in se, si res quæ intelligitur habeat nobilius esse in intellectu quàm in seipsa, cognitio illius rei præeminet secundū quid euis dilectioni. Si autē econuerso res quæ amatur, habeat nobilius esse in seipsa quàm in intellectu, dilectio præeminet cognitioni. Dicitur ergo primò quòd cognitio dei simpliciter & secundum se est altior dilectione eius vt dilectio est, quia obiectum eius formale quod est verum, est nobilius bono, quod est obiectum formale dilectionis. fertur enim intellectus in deum formaliter sub ratione veri, voluntas autem in ipsum sub ratione boni cogniti formaliter fertur. veri autem ratio est nobilior ratione boni cogniti, vt declaratur prima parte loco allegato. vnde dictum sancti Thomæ assumptum in obiectione non est intelligendum de præeminentia hac, quæ scilicet est præeminentia simpliciter & secundum se. Dicitur secundò, quòd eminentia secundum quid, dilectio dei præeminet eius cognitioni in quocunque statu. quia deus cùm sit superior quocunque intelligente creato, perfectius habet esse in seipso quàm in quocunque intelligente creato: & ad hunc sensum intelligenda sunt verba san. Thom. dilectio enim dei etiam in patria præeminet secundum quid eius cognitioni, inquantū ipse vt actum dilectionis terminat, habet esse nobiliori modo quàm vt terminatur ad actū cognitionis. vnum enim terminat vt est in seipso, aliud verò vt est in intellectu aliquo modo. Et sic sequitur secundum sensum illius responsionis san. Tho. quòd quia dilectio dei præeminet secundum quid eius cognitioni, ordo Seraphim qui nominatur à dilectione dei, sit superius ordine Cherubim qui à cognitione denominatur.

SED contra hanc responsionem triplex insurgit dubium. Primum est, quia videtur falsum quòd in patria deus habeat nobilius esse in seipso quàm in intellectu, cùm sit in intellectu beatorum non per aliquam similitudinem, sed per essentiam suam. Secundum est, quia ordines angelorum Seraphim & Cherubim videntur collocandi secundum id quod conuenit dilectioni & cognitioni simpliciter & secundum se, non aut secundum id quòd conuenit eis secundum quid. Si ergo cognitio præminet dilectioni, similiter non erit satisfactum argumento cui intendit respōdere sanctus Thomas per hoc quòd dicitur dilectionem dei præeminere cognitioni eius, si intendat de eminentia secundum quid. Tertium est, quia illa operatio circa deum videtur simpliciter melior quę magis deo coniungit. beatitudo enim quę est nobilissima creaturæ intellectualis perfectio, cōsistit in perfectissima coniunctione ad deum: sed dilectio dei magis cōiungit deo quàm ipsius cognitio. Nam sanctus Thomas in prima parte quæstione centesima octaua, articulo allegato, videtur hoc intendere, dum inquit quòd Seraphim excedunt in hoc quod est omnium supremum scilicet deo vniri, in præcedenti verò articulo ad quintum dixerat, quòd nomen Seraphim imponitur ab excessu charitatis. ergo dilectio dei est simpliciter, & non tantùm secundum quid melior dei cognitione.

AD PRIMVM horū dici potest, quòd licet deus sit per suā essentiam in intellectu beatorum, non tamen tollitur quin in seipso habeat esse perfectiori modo quā in intellectu. Esse enim dei existētis in intellectu beati dupliciter cōsiderari potest. Vno modo in ordine ad ipsam dei essentiam existentē in intellectu. Alio modo in ordine ad intellectū cui diuina essentia per modum formæ intelligibilis vnitur. Primo modo esse dei in intellectu beatorū & in ipso deo secundum se est æquè perfectè. Sed secundo modo est perfectius in deo, secūdum q est in se quàm vt est in intellectu, quia vt dicitur vera. q. 8. ar. 2. ad tertium, diuina essentia nō coniungitur intellectui beatorum secundū totum modum suum, sed secundum modum intellectus, & vt dicitur ar. 4. ad secundum, intellectus creatus nō coniungitur diuinæ essentiæ secundum totum posse ipsius diuinę essentię. Ité quarto sen. d. 49. q. 2. artic. 4. ad secundum, dicitur quòd intellectus vnius beati perfectius subsistat diuinę essentiæ quàm alterius intellectus: & articulo. 5. ad quartum, dicitur quòd essentia diuina quæ est omnium ratio, non coniungitur intellectui deum videnti vt est omnium ratio, sed vt est ratio aliquorum. Quia igitur deus perfectius esse habet in seipso quàm in intellectu in ordine ad intellectū, vt scilicet ipsum actuar in esse intelligibili, & cognitio prouenit ex eo quòd intelligibile est in intellectu per modum actuantis ipsum in esse intelligibili, dilectio autē terminatur ad rem vt est in seipsa: ideo optimè saluatur quòd etiā in patria dilectio præeminet cognitioni eminentia secundū quid. Ad secundum dicitur primò, quòd ordinatio ordinū Cherubim & Seraphim conuenienter sumitur secundum eminentiam secundū quid inter dilectionē dei & eius cognitionē, non autem secundum eorum eminentiam simpliciter: quia consideratur operationes istæ in angelis, non secundum ordinē ad ipsa obiecta formalia secundum se, quæ sunt verum absolutè, & bonū absolutè, sed secundū ordinem ad ista vt sunt in deo, cùm distinguātur ordines primæ hierarchiæ ex ordine ad deum in quo omnes rationes rerum immediatè vident, dictum est autē quòd eminentia inter dilectionem & cognitionem quæ est ex parte rerum in quibus inuenitur verum & bonum, est eminentia secundū quid. Dicitur secundò quòd in ista eminentia secundū quid includitur etiam eminentia simpliciter Seraphim ad Cherubim, inquantum excellentia dilectionis huius ordinis ad cognitionem Cherubim includit etiam excellentiorē die cognitionem. sicut enim ardētius deum diligunt, ita ipsum perfectius cognoscunt, vt inquit sanctus Tho. locis prælegatis.

Vtrum dilectio magis deo coniungat quā cognitio,

Ad tertiam dicitur, quòd dilectio dei non magis deo coniungit reali coniunctione simpliciter quàm eius cognitio in patria, sed tantùm secundū quid, inquantum scilicet complet accidentaliter perfectum coniunctionem quę est per cognitionem, tanquam illi vltimatè supernieniens: ipsa tamen secundum se non est coniunctio faciens deum esse secundum se in beato, sed tantum est coniunctio secundum effectum quæ importet complacentiam quandam in re habita & coniuncta, & adaptationem quandam effectus ad rem amatam. Vnde sanct. Tho. quarto distinctio. 42. quæstione prima, articulo primo quæstione secunda ad quintum, inquit, quòd per affectum perfectius homo deo coniungitur quàm per intellectum, inquantum coniunctio quæ est per affectum, superuenit perfectæ coniunctioni quæ est per intellectum, perficiens & decorans eam. Ad primum Scoti dicitur, quòd regula Philosophi intelligitur de iis quorum vnum est nobilius altero simpliciter, & non tantùm secundum quod: modò dictum est quòd dilectio dei nō est nobilior eius cognitione simpliciter, sed tantū secundum quod: ideo non sequitur quòd dilectio secundum genus suum sit intellectione nobilior. Ad secundum dicitur, primò quòd duplex est obiectum scilicet materiale & formale, sicut formale obiectū visus est color, quia omnia ad visum referuntur sub ratione coloratī, materiale verò est hoc vel illud coloratū similiter voluntatis formale obiectum est bonū, quia omnia referuntur ad ipsum sub ratione boni, materiale verò est hoc vel illud bonum. intellectus quoque formale obiectū est ens aut verū, sed materiale est hoc aut illud ens, siue hoc aut illud verum. Dicitur secundò, q aliter loquendo est de actibus vnius potentię, & aliter de actibus diuersarum potentiarū, quia actus diuersarū potentiarum cū distinguuntur secundū obiecta formalia, nobilitas ipsorum secundū formalium obiectorū nobilitatem est consideranda, sicut nobilius est intelligere quàm sentire, quia intelligibile est nobilius quā sensibile: actus autem vnius potentiæ cùm distinguantur tantùm per obiecta materialia, habent distinctionem in nobilitate ex ipsorum materialium obiectorum nobilitate, sicut videre album est nobilius quàm videre nigrum cæteris paribus. Maior ergo 3co. si fiat cōparatio inter actus diuersarum potentiarum, habet veritatem de actu coniungente nobiliori obiecto formali, non autem de coniungente nobiliori obiecto materiali: modò actus voluntatis non coniungit nobiliori obiecto formali quàm intellectus, sed tantùm materiali. Nam vt declarat san. Thomas prima quæstione 82. vbi suprà obiectum formale intellectus nobilius est obiecto voluntatis, vtpote simplicius & abstractius, actus enim intellectus terminatur ad verum formaliter, actus verò voluntatis ad bonum cognitum: ideo minor ad sensum in quo maior est vera, negatur. Quum autē probatur, quia actus voluntatis terminatur ad rem vt est in se, actus autē intellectus terminatur ad eam vt est in intellectu, dicitur quòd illi modi essendi accipiuntur tanquam conditiones obiecti materialis actus intellectus & volitatis terminantes, non autem tanquam diuersæ rationes formales obiectorum. si autem in maiori fiat comparatio inter actus ad eandem potentiam pertinentes, sic maior est vera etiam de actu cōiungente nobiliori obiecto materiali: sed tunc non est ad propositum, quia constat quòd actus intellectus & voluntatis non sunt vnius potentiæ actus, sed diuersarum.

Quomodo actus qui nobiliori obiecto cōiungit est nobilior.

Quòd felicitas humana non consistit in delectationibus corporalibus.

Cap. 27.

Idem prima secundę. q. 3. ar. 1. & de verit. q. 2. ar. 12. & 1. 2. q. 2. art. 6.

EX præmissis autem apparet quòd impossibile est fœlicitatem humanā consistere in delectationibus corporalibus, quarum præcipuè sunt in cibis & venereis. Ostensum est enim quòd secundum naturæ ordinem delectatio est propter operationem, & non econuerso. si igitur operationes non fuerint vltimus finis: delectationes consequentes eas neque sunt vltimus finis, neque concomitantes vltimum finem. Constat autem quòd operationes quas consequūtur prædictæ delectationes, nō sunt vltimus finis. ordinantur autem ad aliquos fines manifestos: sicut comestio ad cōseruationem corporis: coitus autem ad generationem prolis. delectationes igitur præmissæ non sunt vltimus finis, neque vltimum finē concomitantes: non est igitur in his ponenda felicitas.

2 Adhuc, volūtas est superior quàm appetitus sensitiuus: mouet enim ipsum, sicut superius dictum est. in actu autem voluntatis non consistit felicitas, sicut iam suprà †ostensum est. multò igitur minus in delectatio- †Cap. 26.
nibus prædictis, quæ sunt in appetitu sensitiuo.

3 Amplius, felicitas est quoddā bonū hominis proprium. Non enim bruta possunt dici felicia nisi abusiuè: delectationes autem præmissæ sunt communes hominibus & brutis: non est igitur in eis ponēda felicitas.

4 Item, vltimus finis est nobilissimum eorum quæ ad rem pertinent: habet enim rationem optimi. hæ autem delectationes non conueniunt homini secundum id quod est nobilissimum in ipso, quod est intellectus: sed secundum sensum: non est igitur in talibus delectationibus ponenda felicitas.

5 Amplius, summa perfectio hominis esse non potest in hoc quòd coniungitur rebus se inferioribus, sed per hoc quò coniungitur alicui rei altiori. finis enim est melior, eo quòd est ad finem. Delectationes autem præmissę consistunt in hoc quòd homo secundum sensum coniungitur aliquibus se inferioribus, scilicet sensibilibus quibusdam: nō est igitur in talibus delectationibus felicitas ponenda.

6 Amplius, quod non est bonum nisi secūdum quod est moderatum, non est secundum se bonum, sed accipit bonitatem à moderante. Vsus autem prædictarum delectationū non est bonus homini nisi sit moderatus. aliter enim delectationes se inuicē impedirent: nō sunt igitur hæ delectationes secundum se bonum hominis. Quod autem est summum bonum, est per se bonum: quia quod per se bonum est, melius est eo quod est per aliud. non sunt igitur tales delectationes summum hominis bonum, quòd est felicitas.

Exclusio error.

7 Item, in omnibus quę per se dicuntur, sequitur magis ad magis, si simpliciter sequatur ad simpliciter: sicut si calidum calefacit, magis calidum magis calefacit: & maximè calidum maximè calefaciet. Si igitur delectationes præmissæ essent secundum se bonę: oporteret q maximè vti eis esset optimū. Hoc autem patet esse falsum. nam nimius vsus eorum reputatur in vitium, & est etiam corpori noxius, & similium delectationū impeditiuus. Non sunt igitur per se bonum hominis: in eis igitur non consistat humana felicitas.

De hoc vide infrà lib. 4. c. 84.

8 Præterea, actus virtutum sunt laudabiles ex hoc q ad felicitatem ordinantur. Si igitur in delectationibus præmissis consisteret humana felicitas, actus virtutis magis esset laudabilis in accedendo ad has delectationes, quàm in abstinendo ab eis. Hoc autē patet esse falsum: nam actus temperantię maximè laudatur in abstinēdo à delectationibus: vnde ab hoc denominatur: nō est igitur in delectationibus præmissis hominis felicitas.

9 Amplius, finis vltimus cuiuslibet rei deus est, † vt †Cap. 18.
ex præmissis patet. illud igitur oportet vltimum finem hominis poni per quod maximè appropinquat ad deū. per prædictas autem delectationes homo impeditur à maxima appropinquatione ad deum, quæ fit per contemplationem, quam maximè prædictæ delectationes impediunt, vtpote ad sensibilia maximè hominem immergentes: & per consequens ab intelligibilibus retrahentes. non est igitur in delectationibus corporalibus felicitas humana ponenda. Per hoc autem excluditur error Epicureorum in his voluptatibus felicitatem hominis ponentium: ex quorum persona dicit Salomon Ecclesiastes 5. Hoc itaque visum est mihi bonum, vt comedat quis & bibat, & fruatur lætitia ex labore suo: & hæc est pars illius. & Sapien. 2. Vbique relinquamus signa lętitię: quoniam hæc est pars nostra, & hęc est sors nostra. Excluditur etiam error Cerinthianorū, qui in vltima felicitate post resurrectionē mille annos in regno Chri-

De isto Cerintho habetur in

Universidad de Deusto
Biblioteca

3. ecclesiæ histo. lib. cap. 28.

gno Christi secundum carnales ventris voluptates fabulantur futuros : vnde & chiliastæ quasi millenarij sunt appellati. In Græco enim chilia idem est quod mille. Excluduntur etiam Iudæorum & Saracenorum fabulæ, qui retributiones iustorum in prædictis voluptatibus ponunt: felicitas enim virtutis est præmium.

Super cap. 27.

POstquam ostendit Sa. Thomas quòd intelligere desi est finis intellectualis naturę & eius felicitas, vult nunc ascẽdendo secundũ ordinã bonorum excludere falsas de felicitate opiniones. Circa hoc autem duo facit. Primò excludit falsas opiniones. Secundò cõcludit veritatem per inductionem cap. 37. Circa primũ quatuor facit. Primò ostendit quòd felicitas non cõsistit in voluptate. Secundò quòd nõ in bonis exterioribus cap. sequenti. Tertiò quod nõ in bonis corporis cap. 32. Quartò quòd non in bonis animi quantũ ad aliquas animę operationes, cap. 33. Quantũ ad primum ostendit, quòd felicitas in delectationibus sensibilibus nõ consistit, inter quas præcipuę sunt in cibis & venereis constitutæ: & arguit primò sic. Operationes quas consequuntur huiusmodi delectationes, nõ sunt vltimus finis, sed ad alios fines ordinantur, vt comestio ad conseruationem corporis, coitus ad generationem, ergo neque sunt vltimus finis, neque vltimum finem cõcomitantur, ergo &c. probatur prima consequentia, quia vt ostensum est, secundum naturæ ordinem delectatio est propter operationem, non econuerso. Secundò, In actu voluntatis non cõsistit felicitas, ergo multo minus in delectationibus huiusmodi quæ sunt in appetitu sensitiuo, cùm voluntas sit superior appetitu sensitiuo. Tertiò, & est ratio Aristot. primo Ethicorum. Delectationes huiusmodi sunt cõmunes hominibus & brutis, ergo &c. patet cõsequentia, quia felicitas est bonũ hominis proprium, & non conuenit brutis, nisi abusiuè. Quartò. Huiusmodi delectationes non conueniunt homini secundum id quod est nobilissimum in ipso, quod est intellectus, ergo &c. probatur consequentia, quia vltimus finis est nobilissimum eorum quæ ad rem pertinent. Quintò, Tales delectationes consistunt in hoc quòd homo coniungitur aliquibus se inferioribus, ergo &c. probatur consequentia, summa perfectio hominis est per hoc quòd coniungitur rei altiori se, non autem inferiori, cùm finis sit melior eo quod est ad finem.

Finis est melior iis quæ sunt ad finem.

CIRCA istam propositionem, Finis est melior iis quæ sunt ad finẽ, dubium, occurrit, quia vt superius de mente Aristot. dictum est, vnumquodq; est propter suam operationẽ tanquam propter finem, operatio autem non est melior operante, cùm non sit subsistens sicut est ipsum operans.

RESPONDETVR quòd cùm duplex sit finis, scilicet extrinsecus & intrinsecus, ista propositio intelligitur de fine extrinseco & principali, cui res appetit coniungi, & ad quem res tanquam ad suum finem ordinatur : operatio autem non est finis extrinsecus, sed intrinsecus, inquantum per ipsam res suo fini exteriori coniungitur : ideo non oportet ipsam secundum se esse nobiliorem operante, licet sit aliquo modo nobilior ipso, inquantum est exterioris finis assecutio. Sextò, Visus harũ delectationum non est bonus homini nisi sit moderatus, quia aliter se mutuò impedirent : ergo nõ sunt secundum se bonum hominis, ergo &c. probatur prima consequentia, quia quod non est bonum nisi secundum quòd est moderatum, non est secundum se bonum, sed accipit bonitatem à moderante : secunda probatur, quia quod est summum bonum, est per se bonum. Septimò, & est cõfirmatio præcedentis. Maximè vti iis delectationibus non est optimum, cùm nimius visus ipsarum reputetur in vitium, & sit corpori nocitus, & similium delectationum impeditiuus, ergo non sunt per se bonum. ergo &c. probatur prima consequentia, quia in omnibus quæ per se dicuntur, sequitur magis ad magis, si simpliciter sequatur ad simpliciter.

ADVERTE quòd sanctus Thomas non dixit absolutè quòd in omnibus in quibus simpliciter sequitur ad simpliciter, magis sequatur ad magis, sed dixit in omnibus quæ per se dicuntur, quia in iis quę dicuntur per accidens, illa regula quæ est Philosophi non habet veritatem. non enim valet, vt infernus dicitur cap. 139. Album est musicum, ergo magis album est magis musicum, sed bene valet. Album est disgregatiuum visus, ergo magis album est magis disgregatiuum. Octauò, Si ita esset actus virtutis, esset magis laudabilis in accidendo ad has delectationes quàm in recedendo ab eis : quia ex hoc actus virtutis laudabiles sunt, quòd ad felicitatem ordinantur, sed hoc est falsum, vt patet in actu temperantiæ, ergo &c. Nonò, Per delectationes prædictas homo impeditur à maxima appropinquatione ad deũ quæ fit per contemplationem, ergo &c. probatur consequentia, quia illud est finis, scilicet intrinsecus hominis, per quod maximè appropinquatur ad deum, qui est finis vltimus, scilicet extrinsecus. Ex iis inquit Sa. Thomas excluditur Epicureorum error, in quorum persona loquitur Salomon Ecclesiastes 5. hoc itaque visum &c. & Sapien. 2. vbique relinquamus &c. & error Cerinthianorũ qui & Chiliastæ sunt appellati quasi millenarii, eò quòd mille annos voluptatũ carnalium post resurrectionem futuros fabulantur. Excluduntur etiam fabulæ Iudæorum & Saracenorum qui retributiones iustorum in prædictis voluptatibus ponunt.

De opinionibus ponẽtium felicitatẽ in voluptate.

ADVERTENDVM quòd ponentium felicitatem in voluptate cõsistere, aliqui immoderatas & excessiuas voluptates, secundũ quem modum illis utentes vtiosi dicuntur, esse felicitatẽ posuerunt, vt vulgus qui ad hoc dicitur, vt inquit Philosophus primo Ethicorum, eò quòd videat complures principes qui maximè felices esse videtur, instar Sardanapli vitã voluptuosam agere. Alii verò posuerunt felicitatem in voluptate moderata consistere, vt Epicurus & Aristippus & alii Philosophi istorum sectatores. Nam de Epicureis inquit sanctus Thomas primò Ethicorum lect. 5. quòd maximè colebant virtutes, eò quòd viderent multa vitia esse voluptati impedimento, ait etiam Torquatus apud Ciceronem in libro de finibus bonorum & malorũ, voluisse Epicurum non posse iucundè viui nisi sapienter, honestè, iustèque viuatur : nec sapienter, honestè, iustè nisi iucundè. mouebantur autem iis rationibus ad ponendam voluptatem summum bonum, primò, quia omnia appetunt voluptatẽ, & pueri inquam, & infantes, & bruta. secundò, quia dolor est summum malum, & maximè fugiẽdum. tertiò, quia omnia ad voluptatẽ videntur ordinari, etiam virtutes ipsę. Sed ad primam, harum dicitur de mente san. Tho. 12. q. 2. ar. 6. ad 3. & 4. sen. dist. 49. q. 3. ar. 4. quòd licet omnia appetant voluptatem, non tamen sequitur ipsam esse summum bonũ, quia non appetunt ea nisi quia appetunt bonum cui voluptas cõiungitur; & sic voluptas à natura ad bonum ordinatur, vt superius patuit cùm loquebamur de delectatione. Huius sententiæ videtur etiam Cicero esse in loco allegato. Nã ad hanc respondens rationem, ait quòd non vt voluptatem expetat, natura mouet infantem, sed tantum vt seipsum diligat vt integrum se salumque velit. Omne enim animal simul vt ortũ est, & seipsum & omnes suas partes diligit. Ad secundam rationem dicitur negando assumptum : non enim dolor est summum malum, nec omnis dolor est fugiendus, vt patet in viro forti. Ad tertiam dicitur, quòd non ordinantur omnia ad voluptatem, sed bene voluptas extendendo nomen voluptatis ad delectationem etiam intellectiua lem concomitatur actum vnius cuiusque virtutis. Loquendo autem de voluptate corporea vt Epicurus loquebatur, falsissimi est quòd virtutes ad voluptatem ordinentur. Vnde & falsum est quodlibet addita huiusmodi voluptate fieri melius, licet quodlibet bonum addita delectatione sit melius, inquantum delectatio est quies in bono adepto, & perficit operationem, sicut pulchritudo perficit iuuentutem.

Quòd felicitas non consistit in honoribus.

Cap. 28.

Idẽ prima 2. q. 2. ar. 2.

EX prædictis patet quòd etiam nec in honoribus est summum hominis bonum quod est felicitas. Finis enim vltimus hominis & sua felicitas est eius perfectissima operatio, vt ex superioribus † patet. honor autem hominis non consistit in sua operatione : sed alterius ad ipsum qui ei reuerentiam exhibet. non est igitur felicitas hominis in honoribus ponenda.

† Cap. 26. & 27.

2 Adhuc, quod est propter alterum bonum & desiderabile, non est vltimus finis : tale autem est honor. non enim aliquis rectè honoratur nisi propter aliquod aliud bonũ in eo existẽs : & propter hoc homines honorari quęrũt quasi boni alicuius quod in eis est, testimonium habere volentes : vnde & magis gaudẽt homines à magnis & sapientibus honorari. Nõ est igitur in honoribus felicitas hominis ponenda.

3 Amplius, ad felicitatem per virtutem peruenitur : operationes autem virtutum sunt voluntariæ : aliter enim non essent laudabiles : oportet igitur felicitatẽ esse aliquod bonũ ad quod homo sua volũtate perueniat. Hoc autem quòd honorem assequatur, non est in potestate hominis, sed magis in potestate honorantis. nõ est igitur in honoribus felicitas humana ponenda.

4 Item, omne dignum honore non potest nisi bonis inesse : honorari autem possunt etiam mali : melius est igitur fieri honore dignum, quàm honorari : non est igitur honor summum hominis bonum.

5 Præterea, summum bonum est perfectum bonum : perfectum autem bonũ non compatitur aliquod malum, cui autẽ inest aliquod malum, impossibile est esse beatum : impossibile est igitur esse malum cui adest summum bonum, potest autem aliquis malus honorẽ consequi. Non est igitur honor summum hominis bonum.

Super cap. 28.

OStenso quòd felicitas in delectationibus sensibilibus non consistit. ostendendum restat quòd neque in bonis exterioribus consistat quæ fortunæ bona dicuntur. Et primò quòd non in honoribus. Et arguitur primò sic. Honor hominis nõ consistit in eius operatione, sed alterius ipsi reuerentiam exhibentis : ergo in honoribus nõ est felicitas. patet consequentia, qui felicitas hominis est eius perfectissima operatio, vt patuit. Secundò, & est ratio Aristot. primo Ethicorum. Honor est propter aliud, quia non honoratur aliquis rectè nisi propter aliquod bonum in ipso existens, & propter hoc homines honorari quærunt, quasi volentes testimonium habere inexistentis ipsis boni, ergo &c.

ATTENDE quòd non dixit absolutè san. Tho. quòd aliquis non honoratur nisi propter aliquod bonum in ipso existens, sed addidit rectè, quia sola virtus est debita causa honoris, aut inquam propria virtus, aut aliena quæ in aliquo honoratur, inquantum illius personam gerit, vt dicitur 2. 2. q. 36. ar. 3. ideo si honor rectè debeat exhiberi alicui, oportet vt ei propter virtutem exhibeatur. Si autem propter diuitias solas aliquis honoraretur, non rectè sibi exhiberetur honor, sed malè & peruersè. Tertiò, & est etiam Aristot. ratio. Quòd aliquis honorem consequatur, non est in potestate eius, sed honorantis, ergo &c. probatur consequentia, quia ad felicitatem per virtutes peruenitur : operatio autem virtutum sunt voluntariæ. Sed videtur ista ratio non concludere. sicut enim honor non est in potestate honorati, sed honorantis : ita neque visio dei est in potestate videntis deum, sed tantùm in potestate dei vnientis se intellectui creaturæ. Constat autem ex superioribus, quòd visio aut cognitio dei est felicitas intellectualis naturæ, ergo quòd honor non sit in potestate honorati, sed honorantis, non tollit quin possit esse felicitas.

RESPON-

Felicitas quomodo est in hominis potestate.

RESPONDETVR quòd vtique absolutè loquendo non est in potestate hominis consequi beatitudinem, quasi scilicet propria virtute possit illam adipisci, sed suppositis motione diuina qua animatis mouet, & determinatione diuinæ voluntatis statuentis vt bene operantes beatitudinem assequantur, est in potestate hominis vt ad beatitudinem perueniat. aut non sic est de honore, quia nec absolutè nec ex aliqua suppositione quæ sit in actu, potest homo necessariò assequi honorem, cùm omnino sit in facultate honorantis honorare aliquem, aut non honorare. Et præterea visio dei quantus à deo dependeat tanquam à prima causa beatitudinis, est tamen operatio hominis beati, non autem honor est operatio honorati : ideo non est eadem ratio de visione dei, & de honore.

Quartò, Melius est fieri honore dignum quàm honorari, cùm esse dignum honore solis bonis inesse possit : honorari autem etiam possint mali, ergo honor non est summum bonum. Quintò, Potest aliquis malus honorem consequi, ergo &c. probatur consequentia, quia impossibile est esse malum cui adest summum bonum, cùm summum bonum sit perfectum bonum, scilicet omnino & consequenter non compatiatur secum aliquod malum.

ADVERTE quòd san. Th. nullos in particulari nominat huius positionis authores, quia fortasis nullum hæc positio Philosophum eius fundatorem habuit. Sed videtur esse vt ponitur primo Ethicorum, opinio præstantium virorum, & qui rebus agendis sunt apti. Fundamentum autem eius est, quia honor est præmium virtutis, vt dicitur quarto Ethicorum, præmium autem virtutis est felicitas, vt in primo Ethicorum dicitur. Sed hæc ratio falsò innititur fundamento. Honor enim non est verum præmium virtutis, vt inquit sanctus Thom. 2. 2. q. 2. ar. 2. ad primum & 2. 2. q. 103. ar. 1. ad secundum, sed est maius bonum quod possit ad hominibus dari, honor enim in rebus humanis & corporalibus primum locum tenet, & ideo dicitur præmium virtutis ab Aristot. non quidem sufficiens, vt ibidem dicitur, sed quale potest dari ab hominibus.

Quòd felicitas hominis non consistit in gloria humana.

Cap. 29.

Idẽ prima 2. q. 2. ar. 3.

EX quo etiam apparet quòd nec in gloria quæ est in celebritate famæ, consistit summum hominis bonum. Est enim gloria, secundum Tullium, frequens de aliquo fama cum laude, & secundum Ambrosium, clara cum laude notitia. Ad hoc autem volunt homines innotescere cũ laude & claritate quadam, vt ab eis quibus innotescunt, honorentur : est igitur gloria propter honorem quæsita. Si igitur honor non est summum bonum, multo minus gloria.

2 Adhuc, laudabilia bona sunt secũdum quæ aliquis ostenditur ordinatus ad finem : qui autem ordinatur ad finem, nondum est vltimum finem assecutus. Laus igitur non attribuitur ei qui iam est vltimum finem assecutus : sed magis honor, vt Philosophus dicit in primo Ethicorum. † nõ potest igitur gloria esse summum bonum, cùm principaliter in laude consistat.

† Cap. 26.

3 Amplius, cognoscere nobilius est quàm cognoscibile. nõ enim cognoscunt nisi quæ sunt nobiliora in rebus : cognoscuntur autem etiam infima. Non potest igitur summum hominis bonum esse gloria, quę consistit in hoc quòd aliquis cognoscatur.

4 Item, cognoscibile aliquis non desiderat nisi in bonis : in malis autem quærit latere. cognoscibile igitur bonũ est & desiderabile propter bona quæ in aliquo cognoscuntur : illa igitur sunt meliora : non est igitur gloria quę in hoc consistit quòd aliquis cognoscatur summum hominis bonum.

5 Præterea, summum bonum oportet esse perfectum, cùm quietet appetitum : cognitio autem famæ in qua gloria humana consistit est imperfecta : est enim plurimum incertitudinis & erroris habens. Non potest igitur talis gloria esse summum bonum.

6 Item, id quod est summum hominis bonum oportet esse stabilissimum in rebus humanis. naturaliter enim desideratur diuturna boni constantia. Gloria autem quæ in fama consistit, est instabilissima. Nihil enim est mutabilius opinione & laude humana. Non est igitur talis gloria summum hominis bonum.

Super cap. 29.

SEcundò ostenditur quòd nec in mundana gloria consistit summum hominis bonum, primò sic. Honor non est summum bonum, ergo multo minus gloria. probatur consequentia, quia gloria quæritur propter honorem, cùm secundum Tullium & Ambrosium consistat in celebritate famæ. ad hoc autem volunt homines cum laude innotescere, vt honorentur.

Honor quomodo est effectus & causa gloriæ.

SED occurrit vnum dubium. Nam vt dicitur 2. 2. loco præallegato in præcedenti cap. ad 3. gloria est effectus honoris & laudis : ergo nõ videtur quòd sit propter honorem, imò magis sit honor propter gloriam, sicut causa est propter suum effectum.

RESPONDETVR quòd gloria & est effectus honoris & est causa. ex hoc enim quòd testificamur de bonitate alicuius, fit quòd per honorem claresci bonitas eius in notitia plurimorum, in quo consistit gloria. ex hoc autem quòd bonitas alicuius clarescit, mouentur homines ad illius honorem. ille igitur qui gloriam quærit, eam finaliter ad honorem ordinat, quia ipsam quærit tanquam honoris causam, non autem tanquam eius effectum. Secundò, gloria principaliter in laude consistit, ergo non potest esse summum bonum. probatur consequentia, quia laus non attribuitur ei qui iam est vltimum finem assecutus, sed magis honor, cùm laudabilia sint secundum quæ aliquis ordinatur ad finem.

ADVERTE quòd antecedens habet san. Th. tanquam manifestum ex diffinitionibus gloriæ positis ab ipso in prima ratione. Nam Tullius eam sic diffinit, quòd est frequens de aliquo fama cum laude, & Ambrosius super epistolam ad Romanos, quòd est clara cum laude notitia : ex his namq; diffinitionibus apparet gloriam ad laudem pertinere.

Tertiò, Gloria consistit in hoc quòd aliquis cognoscatur, ergo &c. probatur consequentia quia nobilius est cognoscere quàm cognosci, cùm cognoscere nobilioribus rebus conueniat, cognosci verò etiam infimis.

Quartò, Ex eodem fundamento arguitur. Gloria consistit in hoc, quòd aliquis cognoscatur, ergo &c. probatur consequẽtia, quia cùm cognosci non desideret quis nisi in bonis, constat ipsa bona meliora esse propter quæ cognosci est desiderabile.

Quintò, Cognitio famæ in qua gloria humana consistit, est imperfecta, eò quòd plurimum incertitudinis habeat & erroris, ergo &c. patet consequentia, quia summum bonum oportet esse perfectum, cùm quietet appetitum. Sextò, Gloria quæ in fama consistit, est instabilissima, ergo &c. patet consequentia, quia id quòd est summum hominis bonum, oportet esse stabilissimum in rebus humanis, cùm naturaliter desideretur diuturna boni constantia.

Quòd felicitas hominis non consistit in diuitiis.

Cap 30.

Idẽ 1. 2. q. 2. ar. 3.

EX hoc autem apparet quòd nec diuitiæ sunt summum hominis bonum.

Non enim appetuntur diuitiæ nisi propter aliud. per se enim nihil boni inferunt, sed solũ vtimur eis vel ad corporis sustentationem, vel ad aliquid huiusmodi : quod autẽ est summum, est propter se desideratum, & non propter aliud. non sunt igitur diuitiæ summum hominis bonum.

2 Adhuc, eorum possessio vel conseruatio non potest esse summum hominis bonum, quæ maximè conferũt homini in hoc quòd emittuntur. diuitiæ autem in hoc maximè conferunt, quòd expenduntur, hoc enim earũ vsus est. non potest igitur diuitiarũ possessio esse summum hominis bonum.

3 Amplius, actus virtutis laudabilis est secundũ quòd ad felicitatem accedit : magis autem est laudabilis actus liberalitatis & munificentiæ quę sunt circa pecunias, ex hoc quòd, pecuniæ mittuntur, quàm ex hoc quòd conseruatur vnde & ab hoc nomina harum virtutum sumuntur : non consistit igitur hominis felicitas in possessione diuitiarum.

4 Item, illud in cuius consecutione summum hominis bonum est, oportet esse homine melius. diuitiis autem homo est melior : cũ sint res quędam ad vtium hominis ordinatę : non est igitur in diuitiis summum hominis bonum.

5 Præterea, summum hominis bonum fortunę non subiacet : nã fortuita absque studio rationis eueniunt : oportet autem quòd per rationem homo proprium finem consequatur : in cõsecutione autem diuitiarũ maximum locum habet fortuna : non est igitur in diuitiis humana felicitas constituta.

6 Amplius, hoc euidẽs fit per hoc quòd diuitiæ inuoluntariè amittũtur, & quòd malis euenire possunt, quos necesse est summo bono carere : & quòd instabiles sunt : & alia huiusmodi quę ex superioribus rationibus colligi possunt.

Super

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 30.

ERtiò ostenditur quòd nec diuitiæ sunt summum hominis bonum, & arguitur primò sic. Non appetuntur diuitiæ nisi propter aliud, inquantum vtimur eis vel ad corporis sustentationē, vel ad aliquid aliud huiusmodi, ergo nō sunt summum bonum, quod est propter se & non propter aliud desideratum.

Secundò. Diuitiæ in hoc maximè cōferunt, quòd excipiuntur, ergo earum possessio non potest esse summum bonum. probatur consequentia, quia illarum rerum possessio non potest esse summum hominis bonum quæ maximè conferunt homini in hoc quòd emittuntur. Ista ratio particulariter probat de diuitiis quas Aristoteles primo Politicorum artificiales vocat, cuiusmodi sunt pecuniæ. Tertiò, Magis laudabilis est actus liberalitatis & magnificentiæ ex hoc quòd pecuniæ emittuntur, quàm ex eo quòd conseruantur: cuius signum est, quòd ex hoc nomina harum virtutum sumuntur, ergo felicitas in possessione pecuniarum non consistit, probatur consequentia, quia actus virtutis laudabilis est ex eo quòd ad felicitatem accedit.

AD euidentiam huius rationis considerandū est ex doctrina sancti Thomæ 2.2.q.117. quòd duo sunt actus liberalitatis circa pecuniam habitam. Vnus est vti pecunia, quod in ipsius emissione consistit. Alius est conseruare ipsam ad idoneū vsum. inter hos actus vsus pecuniæ sue eius emissio est principalis, vtpote ad quem alius ordinatur, ideo magis laudabilis est vsus pecuniæ quàm ipsius conseruatio: & ex hoc vult sanctus Thomas concludere quòd possessio pecuniarum non est felicitas, quia si sic esset, tunc esset magis laudabilis actus liberalitatis qui est conseruare pecunias, quàm vsus eius qui est emittere, quia tantò actus virtutis est laudabilis quantò ad felicitatē accedit. conseruatio autem magis accēdit ad possessionem pecuniæ quàm emissio, per quam aliquis ab ipsarum possessione recedit. vnde & Aristot. 4. Ethic. ait quòd vsus pecuniarū in dando & erogādo consistere videtur, quia capere & conseruare magis possessio est. hoc autem cōstat esse falsum. iccirco in pecuniarum possessione felicitas consistere non potest.

CIRCA illam propositionem. Nomina liberalitatis & munificentiæ trahuntur ab eo quòd emittuntur pecuniæ. considerandum secundum doctrinam san. Tho. loco allegato quòd hoc nomen liberalitas cōuenienter ab emissione sumptum esse videtur, quia cùm aliquis à se emittit aliquid, quodammodo illud à sua custodia & dominio liberat, & animum suum ab eius affectu liberum esse demonstrat. hoc idem in Græco idiomate inspicere possumus. dicitur enim liberalitas Latinè, Græcè ἐλευθεριότης, quod nomen ab hoc verbo ἐλεύθερόω originem ducit. hoc autem verbum Latine significat liberum facio, quòd in ipsa emissione pecuniarū fit, per quam à suo dominio aliquis eam liberat.

ADVERTE quòd ista ratio differt à priori, quia hæc procedit ex ordine actuum liberalitatis, & ex eorum bonitate, illa autem procedit ex vtilitate quæ homini prouenit ex pecuniis.

Quartò, Homo diuitiis melior est, cùm ad eius vsum ordinētur, ergo &c. patet consequentia, quia summum hominis bonum, oportet homine melius esse. Quintò, In consecutione diuitiarum maximè locum habet fortuna, ergo &c. probatur consequentia, quia summum hominis bonum fortunę non subiacet, cùm fortuita absque studio rationis eueniant, homo autem per rationem propriū finem consequatur.

CIRCA istam propositionem, Summum hominis bonum fortunæ nō subiacet, dubitatur, quia Philosophus secundo Physicorum ait quòd fortuna & felicitas circa idem esse videntur.

RESPONDETVR ex doctrina sancti Thomæ 4. dist. 49. ar. 1. q. 1. ad 5. quòd fortuna & felicitas sunt quidem circa idem subiectum, quia vtraque non nisi in rationalibus esse potest: non autem sunt circa idem obiectum, quia fortuna est eorum quæ propter aliud aguntur, quando aliquid præter intentionem accidit: felicitas autem non ad aliud ordinatur, & est quæ ab omnibus intenditur. Sextò, Diuitiæ inuoluntariè amittuntur, malis euenire possunt, qui summo bono carere debent, & sunt instabiles, ergo &c.

ADVERTE circa primam conditionem hic ponitam, quòd ratione sumni boni est quòd per violentiam alicui detrahi non possit, cùm præter legem euangelicam quæ ponit beatam vitam æternam esse, vt patet Matth. 23. etiam secundum Boetium & Tullium in libro de finibus bonorum & malorum, ac etiam secundum Aristotelem primo Ethicorum, felicitas sit bonum per se sufficientissimum, & per consequens stabile ac perpetuum. nam vt Tullius ibidem ait. Si aliquid sit esse beatum, id oportet totum poni in potestate sapientis. Nam si amitti vita beata potest, beata esse non potest. sanct. Thom. etiam 12. q 5. ar. 4. probat beatitudinem amitti non posse si fuerit perfecta. iccirco si diuitiæ amitti per violentiam possunt, in ipsis felicitas consistere non poterit, & earum possessio longè est à beatitudine aliena

SED quòd in diuitiis consistat felicitas, arguitur ex duobus. Primò, quia ex quinto Ethicorum habetur quòd numisma ad hoc est inuentum, vt sit fidedissor habendi quodcunque homo voluerit. constat autem secundum Boetium tertio de consolatione, quòd felicitas est status omnium bonorum aggregatione perfectus.

Secundò, quia Aristot. 1. Politic. ait, quòd desiderium circa pecunias & diuitias, scilicet artificiales est infinitum, hoc autem ad summum bonum pertinere videtur, vt eius desiderium sit infinitum. Ad hæc respondet san. Tho. 1.2.q.ar.1. Ad primum quidem quòd intendit Aristot. pecuniā haberi posse omnia venalia, non autem simpliciter omnia, quia spiritualia bona quæ venalia non sunt, pecunia haberi non possunt. Ad secundum ait quòd aliter est infinitum desiderium pecuniarum, & aliter desiderium summi boni. quia quando habentur quæcunque temporalia contemnuntur, & alia appetuntur, eò quòd magis eorum insufficientia cognoscatur cùm habentur, summum autem bonum quantò perfectius possidetur, tantò magis amatur, ideo ratio nulla est.

Quòd felicitas non consistit in potentia mundana.

Cap. 31.

SImiliter autem nec in mundana potentia summum hominis bonum esse potest. Cùm in ea obtinenda plurimum fortuna possit, & instabilis sit, & non subiacet hominis voluntati, & plerūque malis adueniat: quę summo bono repugnant, vt ex præmissis patet. Idem 1.2. q.2.ar.4.

2 Item, homo maximè dicitur bonus secūdum quòd ad summum bonum attingit: secundum autem quòd habet potentiam, non dicitur bonus neque malus. non enim est bonus omnis qui potest bona facere: neque malus est aliquis ex hoc quòd potest mala facere. summum igitur bonum non consistit in hoc quod est esse potentem.

3 Adhuc, omnis potentia ad alterum est: summum autem bonum non est ad alterum: non est igitur potentia summum hominis bonum.

4 Amplius, illud quo quis potest & bene & male vti, non potest esse summū hominis bonum. melius enim est quo nullus male vti potest. Potentia autem aliquis bene & male vti potest: nā potestates rationales ad opposita sunt: non est igitur potestas humana summum hominis bonum.

5 Præterea, si aliqua potestas est summum bonum, oportet illam esse perfectissimam. Potestas autē humana est imperfectissima. radicatur enim in hominū voluntatibus & opinionibus, in quibus est maxima inconstantia: & quantò magis reputatur potestas, tantò à pluribus dependet: quod etiam ad eius debilitatem pertinet: cùm quod à multis dependet, desirui multipliciter possit. nō est igitur in potestate humana summum hominis bonum. Felicitas igitur hominis in nullo bono exteriori consistit: cùm omnia exteriora bona, quę dicuntur bona fortunæ, sub prædictis contineantur.

Super cap. 31.

QVarto ostenditur quòd nec in mundana potentia summum hominis bonum esse potest, & arguitur primò sic. In ea obtinenda fortuna plurimū potest, & est instabilis, & non subiacet hominis voluntati, & plerunque malis adueniat, quæ omnia summo bono repugnant, ergo &c.

ADVERTENDVM ex 1.2.q.2.ar.4. quòd ad beatitudinem per principia intrinseca homo ordinatur, cùm ad ipsam naturaliter ordinetur, ideo bene ex eo quòd aliqua bona ab extrinseco tantùm prouentiunt, & præsertim à fortuna, concluditur illud summum non esse hominis bonum, & in ipso beatitudinem non consistere. Secundò, Si ita esset, homo diceretur bonus secundum quòd habet potentiam, quia homo maximè dicitur bonus secundum quòd ad summum bonum attingit: sed hoc est falsum quia non est bonus omnis qui potest bona facere, ergo &c.

Tertiò, omnis potentia est ad alterum, non autem summum bonum, ergo &c.

ADVERTE quòd potestas, vt patet 5. metaphisicæ, habet rationem principii, principium autem ad alterum dicitur scilicet ad id quod est à principio. ideo bene hic dicitur quòd potentia ad alterum est. Quartò. Potentia quis potest bene & male vti, cùm potentiæ rationales ad opposita sint, hoc autem repugnat summo hominis bono, ergo &c. Quintò, Potestas humana est imperfectissima, quia radicatur in hominum voluntatibus & opinionibus in quibus est maxima inconstantia: & quantò magis reputatur, tantò à pluribus dependet, & consequenter multipliciter destrui potest. ergo &c. patet consequentia, quia si aliqua potestas est summum bonum, oportet illam esse perfectissimam. Cōcluserit ex supradictis Sa. Th. vniuersaliter quòd in nullo bono exteriori consistit felicitas hominis, cùm omnia talia bona sub prædictis contineantur.

CONTRA hanc conclusionem argui potest, tum quia per potestatem homines sunt deo proximi, tum quia per potentiam sufficit quis sibi & aliis.

SED nullum istorum conuincit, non quidem primum, quia vt inquit sanct. Thom. loco prælegato ad primum, non sufficit ad beatitudinē quòd homo appropinquet ad deum quantum ad potestatem, sed requiritur etiam quòd appropinquet quantum ad bonitatem, quòd non conuenit homini ex humana potentia, cū illa possit bene & male vti, deus autem non possit sua potestate nisi bene vti, cùm sua potestas sit sua bonitas. Nō etiam secundum virget, quia non sufficit ad beatitudinem quòd aliquis sit in aliquibus sufficiens sibi & aliis, sed exigitur quòd id quo sufficit sibi & aliis, se habeat tantùm ad bonum, non autem ad bonum & malum, sicut est in potentia mundana.

Quòd

Quòd felicitas non consistit in bonis corporis.

Caput 32.

Idem 1.2. q. 2.ar.5. & q. 3.ar.3.

QVòd autem nec in corporis bonis cuiusmodi sunt sanitas, pulchritudo, & robur, sit hominis summum bonum per similia manifestè apparet. Hæc enim etiam bonis & malis communia sunt, & instabilia sunt & voluntati non subiacent.

3 Præterea, anima est melior corpore quod non viuit: nec prędicta bona habet nisi per animam. bonū igitur animæ, sicut intelligere, & alia huiusmodi, est melius quàm bonum corporis: non est igitur corporis bonum summum hominis bonum.

3 Adhuc, hæc bona sunt homini & alijs animalibus communia: felicitas autem est proprium hominis bonum: non est igitur in præmissis bonis hominis felicitas.

4 Amplius, multa animalia quantum ad bona corporis sunt homine potiora: quædam enim sunt velociora homine: quædam robustiora. & sic de alijs. Si igitur in his esset summum hominis bonum, non esset homo optimum animalium: quod patet esse falsum. non est igitur felicitas humana in bonis corporis consistens.

Super cap. 32.

VIso quòd felicitas non consistit in bonis fortunæ, vult ostendere S. Thomas, quòd nec in bonis corporis, cuiusmodi sunt sanitas, pulchritudo, robur & huiusmodi, consistit, quemadmodum Carneades Academicus existimauit. Probatur, tū quia hæc bona sunt bonis & malis communia, & instabilia sunt, & voluntati nō subiacent: tum quia bonū animæ est melius bono corporis, sicut anima est melior corpore, tum quia huiusmodi bona sunt homini & alijs animalibus communia, tum quia cùm multa animalia quantum ad bona corporis sint homine potiora. sunt enim quædam ipso velociora, & quædam robustiora, & sic de alijs, sequeretur quòd homo non esset optimum animalium.

SED circa tertiam rationem dubitatur, quia videtur magis ex illo assumpto oppositum concludi. Quantò enim bonum est communius, tantò est diuinius, vt dicitur primo Ethicorum. ergo si bonum corporis est communius quàm quodcunque aliud bonum spirituale hominis, vtpote & homini & bruto conueniens, sequitur quòd sit diuinius, & sic magis in ipso consistit felicitas, quàm in bono spirituali. Cōtra etiam conclusionem arguitur à quibusdam. Primo sanitas conseruat esse, ergo est optimum: sicut & ægritudo pessima est, quia tollit esse. Secundò, sanitate remota remouetur omne hominis bonum, ergo &c. Tertiò. Omnium terribilissimum est mors, ergo summum appetibilium est viuere, per locum à contrariis, ergo &c. Ad primum horum respondetur ex doctrina Sancti Thomæ in quarto sententiarum eodem articulo ad tertium, quòd propositio assumpta habet veritatem de communi secundum participationem vnius & eiusdem rei secundum numerum, quod enim est cōmunius isto modo, est diuinius, sicut diuina natura est communis omnibus, inquantum omnes ipsa secundum aliquam similitudinem participant: non autem habet veritatem de communi secundum prædicationem, quo modo bonum corporis est communius quàm bonum spirituale hominis, ideo ratio non infringit propositum. Ad primum contra conclusionem dicitur, quòd magis concludit oppositum, tum quia ex eo quòd sanitas ad cō seruationem esse ordinatur, sequitur quòd non sit summum bonum: tum quia nec ipsa conseruatio humani esse potest esse vltimus finis humanæ voluntatis & rationis: quod ostendit S. Tho. 1.2.q.2.5. quia impossibile est quòd rei ordinatæ ad aliud sicut ad finem, conseruatio in esse sit eius vltimus finis. manifestum est autem quòd homo ordinatur ad aliud sicut finem, cùm ipse non sit summū bonum. Ad rationem ergo negatur consequentia. Ad secundū nega tur assumptum, imò etiam sanitate remota remanent multa bona hominis, puta bonum intellectus, & bonum virtutis. Ad tertium dicitur, quòd mors est omnium terribilissimū inter mala corporalia, ideo nihil aliud sequitur nisi quòd vitare est summum appetibilium inter bona corporalia, non autem quòd sit summum bonum simpliciter.

Quòd felicitas non consistit in parte sensitiua.

Caput 33.

Idem 1.2. q.3.ar.3.

PEr eadem etiam apparet quòd neque summum hominis bonum est in bonis sensitiuæ partis. Nam hæc etiam bona sunt homini & alijs animalibus communia.

2 Item, intellectus est melior sensu: bonum igitur intellectus est melius quàm bonum sensus: non igitur summum hominis bonum in sensu consistit.

3 Adhuc, maximę delectationes secundū sensum sunt in cibis & venereis, in quibus oporteret esse summum bonum, si in sensu esset: non est autem in his: non est igitur in sensu summum hominis bonum.

4 Amplius, sensus diliguntur propter vtilitatem, & propter cognitionem. tota autem vtilitas sensuum ad corporis bona refertur: cognitio autem sensus ad intellectiuam ordinatur: vnde animalia intellectu carentia non delectantur in sentiendo nisi per comparationem ad vtilitatem ad corpus pertinentem: secundum quod per sensus cognitionem consequuntur cibos vel venerea: non est igitur in parte sensitiua summum hominis bonum quod est felicitas.

Super cap. 33.

POstquam ostendit Sanctus Thomas quòd felicitas non consistit in bonis fortunæ, neque in bonis corporis, vult nunc ostendere quòd in nulla animæ operatione consistit. Et primò ostendit, quod summum hominis bonum non est in bonis sensitiuæ partis. probat autem hoc, tum quia hęc sunt homini & brutis communia. tum quia bonum intellectus est melius bono sensus, sicut intellectus est melior sensu: tū quia oporteret esse summum bonū in cibis & venereis, cū maximæ delectationes secundum sensum in illis sint. tū quia sensus diliguntur propter vtilitatem, & propter cognitionem: vtilitas autem ista ad corporis bona refertur, & cognitio sensitiua ad intellectiuam ordinatur.

ADVERTENDVM secundum doctrinam S. Tho. 1. 2. q. 3. ar. 2. quòd licet in operatione sensuum non consistat essentialiter beatitudo, ipsa tamen aliquo modo ad hominis beatitudinem pertinet. Ad imperfectam enim beatitudinem qualis in hac vita haberi potest, antecedenter concurrit, inquantum operatio intellectus operationem sensus præexigit. Ad perfectam autem beatitudinem, qualis habetur in patria concomitanter se habet, quia secundū Augustinum in epistola ad Dioscorum post resurrectionem ex animæ beatitudine fiet quædam redundantia ad corpus & ad sensus corporeos, vt in suis operationibus perficiantur.

Quòd vltima hominis felicitas non consistit in actibus virtutum moralium.

Caput 34.

APparet autem quòd nec in operationibus moralibus consistit vltima felicitas hominis. Felicitas enim humana non est ad vlteriorem finem ordinabilis, si sit vltima: omnes autem operationes morales sunt ordinabiles ad aliquid aliud. Quòd patet ex his quæ inter eas sunt præcipuè. operationes enim fortitudinis quæ sunt in rebus bellicis ordinantur ad victoriam & ad pacem. Stultum enim esset propter se tantùm bellare. Similiter operationes iustitię ad seruandam pacem inter homines ordinantur: per hoc quod vnusquisque quietè quod suum est possidet: & similiter patet in omnibus alijs: non est igitur in operationibus moralibus vltima hominis felicitas. Idē supra.

2 Adhuc, virtutes morales ad hoc sunt, vt per eas conseruetur medium in passionibus intrinsecis, & exterioribus rebus. Non est autem possibile quòd modificatio passionum vel rerum exteriorum sit vltimus finis humanæ vitę, cùm ipsæ passiones & exteriores res sint ad aliud ordinabiles: non est igitur possibile quòd in actibus virtutum moralium sit vltima hominis felicitas.

3 Amplius, cùm homo sit homo ex eo quod est rationē habens: oportet quòd proprium eius bonum quod est felicitas, sit secundum id quod est proprium rationi. magis autem est proprium rationis quod ipsa in se habet, quàm quod in alio facit. Cùm igitur bonum moralis virtutis sit quoddam à ratione in rebus alijs à se instituta, non poterit esse optimum hominis: quod est felicitas: sed magis bonum quod est in ipsa ratione situm.

4 Item, ostensum est suprà † quòd finis omnium rerum vltimus est assimilari ad deum: illud igitur secundum quod homo maximè assimilatur Deo, erit eius felicitas: hoc autem nō est secundum actus morales: cùm tales [illegible]s Deo attribui non possint nisi metaphoricè. non enim Deo conuenit habere passiones vel aliqua huiusmodi quæ sunt circa actus morales: non est igitur vltima felicitas hominis quæ est vltimus eius finis, consistens in actibus moralibus. † Cap. 19.

5 Præterea, felicitas est proprium hominis bonum: illud igitur quod est maximè proprium hominis inter omnia bona humana respectu aliorum animalium, est in quo quærenda est eius vltima felicitas: huiusmodi autem non est virtutum moralium actus: nam alia animalia aliquid participant vel liberalitatis vel fortitudinis:

Universidad de Deusto
Biblioteca

intellectualis autem actionis nullum animal aliquid participat: non est igitur vltima hominis felicitas in actibus moralibus.

Super cap. 34.

SEcundò ostendit quòd vltima felicitas hominis non cõsistit in operationibus moralibus, id est, in actibus virtutum moralium, vt Diogenes Cynicus posuit, & Stoicorum schola. Et arguit primò sic. Omnes morales operationes sunt ordinabiles ad aliud, sicut actus fortitudinis ad victoriam & pacem, & actus iustitiæ ad seruandam pacem inter homines, ergo in ipsis non est vltima hominis felicitas, probatur consequentia, quia felicitas humana non est ad vlteriorem finem ordinabilis, si sit vltima.

CIRCA probationem consequentiæ aduertendum est, quòd secundum mentem Arist. 10. Ethic & S. Tho. ibidem lec. 12. & in quę. de virtutibus q. 1. ar. 5. ad 8. & 3. sen. dist. 34. q. 1. ar. 4. & clarius veri. q. 14. ar. 2. duplex est humana felicitas, vna scilicet actiua siue ciuilis, quæ consistit primò in actu prudentiæ, quo homo & se & alios gubernat: & secundario in actibus aliarũ virtutum moralium, alia speculatiua, quæ est actus sapientiæ, scilicet contemplatio summæ veritatis. quia autem actiua felicitas ad speculatiuam ordinatur velut quædam eius dispositio, ideo non est simpliciter vltima felicitas, licet sit summum bonum in genere vitæ actiuæ & ciuilis. propter hoc ergo dixit S. Tho. hoc loco quòd felicitas humana non est ordinabilis ad aliud, si sit vltima, vt præseruaret se à felicitate actiua & ciuili, quæ quidem est aliqua hominis felicitas, sed est ad aliam ordinata, & non est vltima. Simili ratione in principio capituli proposuit quòd vltima felicitas hominis non consistit in operationibus virtutum moralium: vt inquam daret intelligere quòd non negat aliquam felicitatem humanam in actibus huiusmodi virtutum consistere, sed quòd negat in illis vltimam felicitatem esse, quæ est simpliciter summum hominis bonum, & non solùm in aliquo genere.

Secundò modificatio passionum vel rerum exteriorum non potest esse vltimus finis humanæ vitæ, cùm ipsæ passiones & res exteriores sint ad illud ordinabiles, ergo &c. probatur consequentia, quia virtutes morales ad hoc sunt, vt per eas in huiusmodi medium conseruetur.

ADVERTE ex doctrina Sancti Thomæ in pleriſque locis, præsertim 1. 2. q. 60. ar. 2. quòd virtutes morales distinguuntur, quia quædam sunt ſicut circa materiam circa passiones, ſicut tẽperantia circa concupiſcentias: quædã verò sunt circa operationes, ſicut iuſtitia circa empciones, vẽditiones, commutationes, & huiuſmodi, ideo hic dicitur quod virtutes morales ad hoc sunt, vt per eas cõseruetur medii in paſſionibus intrinſecis, quæ ſcilicet sunt motus appetitus ſenſitiui, non autem extrinſecus duntaxat illatæ, & exterioribus rebus operationibus & rebus circa quas huiuſmodi exteriores operationes sunt.

Tertiò, Bonum moralis virtutis est quoddam à ratione in rebus aliis à ſe inſtitutum, ergo non est optimum hominis quod est felicitas. probatur conſequentia, quia proprium hominis bonum est ſecundum id quod est proprium rationi, cùm homo ſit homo ex eo quòd est rationem habens, magis autem proprium rationis est quòd ipſa in ſe habet quàm quod in alio facit.

ADVERTENDVM ex Sancto Thoma 3. ſen. diſtinctione trigeſimatertia, articulo primo, quæſtione prima, & ſecunda, quòd bonum virtutis moralis est bonum rationis, id est, bonum quod est ratione regulatum. nam ratio dirigit & regulat omnes actus humanos: & in tantum aliquis actus humanus est bonus, inquantum rationi conformatur, ideo hic dicitur quòd bonum moralis virtutis est bonum à ratione in aliis à ſe inſtitutum, quia videlicet in motibus appetitus & operationibus quæ à virtute morali moderationem accipiunt, quæ ſunt alia à ratione, attenditur bonum ex ordine ad rationem, & ipſi actus qui à virtute morali producuntur, qui ſunt à ratione extrinſeci, ſunt boni inquantum rationi conformantur.

Quartò illud ſecundum quod homo maximè aſſimilatur Deo, est eius felicitas, cùm finis omnium rerum ſit Deo aſſimilari, vt oſtenſum est ſuprà, hoc autem non est ſecundum actus morales, cùm tales actus Deo non conueniant niſi metaphoricè, eò quòd ipſi non conueniant paſſiones vel aliqua huiuſmodi circa quæ ſunt actus morales, ergo &c.

ADVERTENDVM hoc loco, quòd licet ſummum bonum aliarum rerum conſiſtat in aliquo bono ad quod per propriam operationem perueniunt, puta in graui eſſe deorſum, hoc tamen in homine eſſe non potest, quia quod in illis est ſummum bonum, in Deo formaliter non inuentum est, id in quo maximè Deo aſſimilari poſſunt. In homine autem non est ſic. Nam præter aſſimilationem ad Deum tanquam ad exemplar, quantum ad ea quæ Deo formaliter non conueniunt, habet in ſe vnde illi aſſimiletur ſecundum eandem rationem operationis ſupremæ quæ Deo conuenit ſcilicet ſecundum intelligere & velle, ſecundum quæ creaturæ maximè Deo appropinquat. ideo optimè arguit Sanctus Thomas vltimam hominis felicitatem non conſiſtere in operationibus moralibus, ex eo quòd per ipſas homo non maximè Deo aſſimilatur, cùm illæ Deo non conueniant, ſed alia habeat in ſe per quæ magis appropinquat ad Deum, & illi magis aſſimilatur ſcilicet intelligere & velle, quæ etiam ſunt nobiliſſimæ operationes diuinæ. Vnde & Ariſtoteles decimo Ethicorum oſtendit in contemplatione maximè conſiſtere hominis felicitatem, quia dii qui beati ſunt, hanc ſolam operationem habent, non autem morales operationes, ideo ſecundum illam maximè homines dii ſimiles ſunt.

SED occurrit vnum dubium. Videtur enim hic velle Sanctus Thomas quòd nullæ virtutes morales Deo propriè conueniant, ſed tantùm metaphoricè, hoc autem in primo libro dixit verum eſſe de virtutibus moralibus quæ ſunt circa paſſiones, ſed de iis quæ circa operationes ſunt, vt ſunt [illegible] & liberalitas, vult quòd propriè Deo conueniant. Reſpondetur ex [illegible] ibidem dicit Sanctus Thomas, & prima quæſtione vigeſimaprima, articulo primo, duodecima quæſtione ſexageſimaprima, articulo quinto. Item, quarto ſententiarum diſtincti one quadrageſimaſexta, articulo primo, quòd huiuſmodi virtutes morales quæ ſunt circa actiones, dupliciter accipi poſſunt ſcilicet ſecundum quòd circa ciuiles actiones humanas ſunt, & ſecundum quòd abſolutè & communiter circa actiones verſantur. Primo modo non conueniunt Deo vt dicitur 10. Ethicorum. Iuſtitia enim humana eſt circa empciones & venditiones ac depoſitiones & huiuſmodi, ſimiliter liberalitas circa dationes pecuniarum & huiuſmodi quæ non attribuuntur Deo proprie, & ſic intelligit Sanctus Thomas hoc loco. Secundo autem modo Deo conueniunt, & ſic intelligit ſuperius primo libro. eſt enim Deus rerum omnium naturalium diſtributor, & bonorum omnium largitor abſque retributione propriè loquendo. Vide ibi primo libro capite nonageſimoquarto.

Quinto, Actus morales non ſunt maximè proprii homini inter bona humana reſpectu aliorum animalium, ſed tantùm actio intellectualis, cùm alia animalia aliquid vel liberalitatis vel fortitudinis participent, non autem intellectualis operationis, ergo &c. probatur conſequentia, quia felicitas est proprium hominis bonum, & ideo quærenda est in eo quod est maximè proprium homini.

ADVERTE quòd bruta non dicuntur liberalitate & fortitudine participare, quaſi iſtæ virtutes illis conueniant, ſed quia habent aliquos actus ſimiles actibus illarum virtutum, ad quos quidem non per electionem mouentur, quod est de ratione virtutis, ſed per naturalem inſtinctum.

ATTENDENDVM etiam quòd Stoici ad ponendum felicitatẽ in actibus moralibus mouebantur, vt videtur Cicero in libro de finibus bonorũ & malorũ tangere, quia ſolum honeſtum bonum eſſe dicebant, honeſtũ autẽ dicebãt in virtute conſiſtere, ſecundũ quã homo bonus dicitur, ſed eorũ ratio non concludit. Reſpondeur enim ex doctrina S. Thomæ, prima quæſtione ſexta, articulo ſexto, & ſecunda, ſecunda quæſtione centeſimaquadrageſimaquinta, quòd honeſtum dupliciter accipi poteſt. Vno modo vt dividit bonũ humanum nobis per experientiam notum, vt proprie videntur accipere doctores diuidentes bonum in vtile, delectabile & honeſtum: & ſic honeſtum dicitur, quòd in rebus humanis eſt per ſe eligibile tanquã exiſtens ſecundũ rationem ordinatum, & honeſtum idem est quod virtus. ſed tunc falſum eſt quòd honeſtum ſit ipſa vltima hominis felicitas, imò ad ipſam felicitatem ſicut ad finem ordinatur, quantuis in ſe etiam aliquam rationem bonitatis habeat, etiam ſi nihil aliud boni nobis per ipſum proueniret. Alio modo poteſt accipi vt dividit bonum in communi, vt ſcilicet omne quod pro ſe appetitur, honeſtum dicitur: & ſic falſum est quòd virtus tantùm habeat rationem honeſti, imò ipſa Dei contemplatio magis habet rationem honeſti, quia ita propter ſe appetitur, quod nullo modo appetit propter aliud. virtus autem ita propter ſe eſt appetibilis, quòd etiam propter aliud, ſcilicet propter conſequendam beatitudinem eſt appetibilis.

Quòd vltima hominis felicitas non consistit in actu prudentiæ. Caput 35.

EX hoc etiam apparet quòd neque in actu prudentiæ est vltima hominis felicitas. Actus enim prudentiæ est ſolùm circa ea quæ ſunt moralium virtutum: non est autem in actibus moralium virtutum vltima hominis felicitas: neque igitur in actu prudentiæ.

2 Adhuc, vltima felicitas hominis est in optima hominis operatione: optima autem hominis operatio ſecundum id quod est proprium hominis, est in comparatione ad perfectiſsima obiecta. Operatio autem prudentię non est erga obiecta perfectiſsima intellectus vel rationis: non enim est erga neceſſaria, ſed erga contingentia operabilia. Non est igitur in eius operatione vltima hominis felicitas.

3 Amplius, quod ordinatur ad alterum ſicut ad finẽ, non est vltima hominis felicitas. Operatio autem prudentię ordinatur ad alterum ſicut ad finem: tum quia omnis practica cognitio ſub qua continetur prudentia, ordinatur ad operationem: tum etiam quia prudentia facit hominem bene ſe habere in his quę ſunt ad finem eligenda: ſicut patet per Ariſtotelem in ſexto Ethicor. † non est igitur in operatione prudentiæ vltima hominis felicitas. † Cap. 12.

4 Item, animalia irrationabilia nõ participant aliquid felicitatis, ſicut probat Ariſtoteles in primo Ethicorum. participant autem quædam eorum aliquid prudentiæ, vt patet per eundem in primo Metaph. igitur felicitas non conſiſtit in operatione prudentiæ.

Super cap. 35.

TErtiò oſtenditur quòd neque in actu prudentiæ est vltima hominis felicitas, vt Diogenes Cynicus & Stoici voluerunt, quantuis in ipſo ſit actiua & ciuilis felicitas, vt in præcedenti capitulo de mente Ariſtotelis dictum eſt, & arguitur primò, quia actus prudentiæ est ſolum circa ea quæ ſunt virtutum moralium, in quibus non est vltima hominis felicitas. Secundò, quia vltima felicitas hominis est in optima hominis operatione, quæ est circa perfectiſſima obiecta. prudentiæ autem operatio non est circa nobiliſſima obiecta intellectus vel ratiõnis, cũ ſit circa cõtingentia tantùm. Tertiò, quia actus prudentię ordinatur ad aliud ſicut ad finẽ, tũ quia eſt practica cognitio, tum quia prudẽtia facit hominem bene ſe habere in iis quę ſunt ad finem, vt patet 6. Ethicorum. Quartò, quia bruta aliquid prudentiæ participant, vt patet primo Metaphyſicæ. nihil autem participant felicitatis, vt primo Ethicorum oſtenditur.

CIRCA primam rationem aduertendum ex doctrina Sancti Thomæ primo, ſecunda quæſtione quinquageſimaoctaua, articulo tertio, ad primum, tertium, diſtinctione vigeſimatertia, quæſtione prima, articulo quarto, quæſtione ſecunda, ad tertium de vir. Cardinalibus, articulo primo, ad tertium, quòd prudentia eſt media inter intellectuales virtutes & morales. eſt enim ſecundũm eſſentiam & ſubiectum virtus intellectualis, ſecundum materiam verò moralis, cùm ſit recta ratio agibilium, & ſit virtutũ moralium directiua. ideo hic dicitur quòd actus prudentiæ eſt ſolùm circa ea quæ ſunt virtutum moralium, ſcilicet tanquam circa materiam.

CIR-

CIRCA ſecundam rationem aduertendum ex Sancti Thomæ, prima ſecundæ, quæſtione quinquageſimaſeptima, articulo quarto ad ſecundum, & articulo quinto, ad tertium, & ſecunda ſecundæ quæſtione quadrageſimaſeptima, articulo quinto, & eſt de mẽte Ariſtotelis 6. Ethicorum, quod licet prudentia & ars ſint de numero virtutũm intellectualium ſecundum eſſentiam & ſecundum ſubiectum, diſtinguitur tamen ab habitibus intellectualibus ſpeculatiuis, quia illi ſunt circa neceſſaria, iſtæ autem ſunt circa contingentia aliter ſe habere. ars enim eſt circa factibilia quæ ſcilicet in materiam exteriorem tranſeunt, prudentia verò circa agibilia, quæ ſcilicet ſunt operationes immanentes in agente. eſt enim humanarum electionum regulatrix & gubernatrix, electio autem conſequitur iudicium rationis de agendis, quod iudicium eſt circa contingentia, vt dicitur 1. 2. q. 13. ar. 6. ad 2. ideo bene hic dicitur quod prudentia eſt circa contingentia.

CIRCA tertiam rationem aduertendum ex doctrina S. Thomæ ver. q. 5. ar. 1. quòd cùm duo in rebus agibilibus ſint conſideranda, ſcilicet finis, & ea quæ ſunt ad finem, affectionem & bonam diſpoſitionem ad finem faciunt virtutes morales, prudentia verò dirigit in iis quæ ſunt ad finem inquantum dirigit conſilium & electionem quæ ſunt circa ea quæ ſunt ad finem. ideo hic dicitur quòd prudentia facit hominem bene ſe habere in iis quæ ſunt ad finem.

CIRCA quartam attendendum quod bruta aliquid prudentiæ participare dicuntur, non quia virtus prudentiæ aliquo modo in ipſis ſit, cùm ipſis non ſit ratio: prudentia autem ſit recta ratio agibilium, vt dicitur ſexto Ethicorum. Sed quia in operibus ſuis aguntur ſimili modo quo prudens operatur, quemadmodum enim prudens in ſuis operibus ordinatè procedit, vtpote ex ratione quid ſibi agendum ſit deliberans ita bruta. vt 1. 2. q. 13. ar. 2. ad 3. & in primo Metaphyſicæ S. Tho. inquit ex naturali inſtinctu ad ordinatiſſimas quaſdam operationes inclinantur, vtpote à diuina arte directa. Vnde prudentia in ipſis dicitur naturalis quædam exiſtimatio de conuenientibus proſequẽdis & nociuis fugiendis, non autem cognitio qua cùm deliberatione vnum ordinatum ad finem alteri iudicatur eſſe præligendum, quod propriè ad rationem pertinet.

Quòd felicitas non consistit in operatione artis. Caput 36.

Idem q. Metaph. lect. 4.

PAtet etiam quod neque in operatione artis est vltima hominis felicitas: quia etiam artis cognitio practica est: & ita ad finem ordinatur: & ideo ipſa non est vltimus finis.

2 Præterea, operationum artis fines ſunt artificiata: quæ non poſſunt eſſe vltimus finis humanæ vitæ: cùm magis nos ſumus fines omnium artificialium. Omnia enim propter hominis vſum fiunt. Non poteſt igitur in operatione artis eſſe vltima felicitas.

Super cap. 36.

QVartò oſtenditur quod nec in operatione artis vltima hominis felicitas conſiſtit: & arguitur, tum quia cognitio artis est practica, & ita ad finem ordinatur: tum quia artificiata ſunt fines artis: illa autem non ſunt finis humanæ vitæ, ſed econtrario nos artificialium finis ſumus, cùm omnia propter vſum hominis fiant, ſcilicet aut immediatè, aut mediatè.

Quòd vltima hominis felicitas consistit in contemplatione Dei Caput 37.

SI igitur vltima felicitas hominis non cõſiſtit in exterioribus quæ dicuntur bona fortunæ, neque in bonis corporis, neque in bonis animæ quantum ad ſenſitiuam partem, neque quantum ad intellectiuam ſecundum actus moralium virtutum, neque ſecundum intellectuales quę ad actionem pertinent, ſcilicet artem & prudentiam: relinquitur quòd vltima hominis felicitas ſit in contemplatione veritatis. Hæc enim ſola operatio hominis est ſibi propria, & in qua nullo modo aliquod aliud communicat: hoc etiam ad nihil aliud ordinatur ſicut ad finem: cùm contemplatio veritatis propter ſeipſam quæratur. Per hanc etiam opinionem homo ſubſtantijs ſuperioribus coniungitur per ſimilitudinem: quia hoc tantùm de operationibus humanis in Deo & in ſubſtantijs ſeparatis est. Hac etiam operatione ad illa ſuperiora coniungitur cognoſcendo ipſa quocunque modo. Ad hanc etiam operationem homo ſibi magis est ſufficiens, vtpote ad eam parum auxilio exteriorum rerum egens. Ad hanc etiam omnes aliæ operationes humanæ ordinari videntur ſicut ad finem. Ad perfectionem enim cõtemplationis requiritur incolumitas corporis ad quam ordinantur artificialia omnia quæ ſunt neceſſaria ad vitã. Requiritur etiam quies à perturbationibus paſsionum, ad quã peruenitur per virtutes morales & per prudentiam: & quies ab exterioribus paſsionibus, ad quam ordinatur totum regimen vitæ ciuilis: vt ſic, ſi rectè conſiderentur, omnia humana officia ſeruire videãtur contemplantibus veritatem. Non est autem poſsibile quòd vltima hominis felicitas conſiſtat in cõtemplatione quę est ſecundum intellectum principiorum, quæ est imperfectiſsima, ſicut maximè vniuerſalis rerum cognitionẽ in potentia continens: & eſt principium non finis humani ſtudij, à natura nobis proueniens, non ſecundum ſtudium veritatis, neque etiam ſecundum ſcientias quę ſunt de rebus infimis: cùm oporteat felicitatem eſſe in operatione intellectus per comparationem ad nobiliſſima intelligibilia. Relinquitur igitur quòd in contemplatione ſapientiæ vltima hominis felicitas conſiſtat ſecundum diuinorum conſiderationem. Ex quo etiam patet inductionis via, quòd ſuprà rationibus est probatum, quòd vltima felicitas hominis non conſiſtit niſi in contemplatione Dei.

Super cap. 37.

OStenſo quòd felicitas in nullo prædictorum conſiſtit, cõcludit S. Tho. ipſam in Dei contemplatione conſiſtere. Circa hoc autem duo facit. Primò præmittit quaſdam concluſiones. Secundò infert propoſitum. Prima concluſio eſt. Vltima hominis felicitas conſiſtit in contemplatione veritatis. Probatur dupliciter. Primò inducendo per omnia in quibus poteſt videri felicitas conſiſtere, & arguitur ſic. Non conſiſtit in bonis fortunæ, non in bonis corporis, non in bonis animæ quantum ad partem ſenſitiuam, neque quantum ad intellectiuam ſecundum actus morales, aut ſecundum actus prudentiæ & artis, ergo in contemplatione veritatis.

ADVERTENDVM quòd actus virtutum moralium ponuntur ad partem intellectiuam pertinere, non quia ſint actus ab intellectu eliciti, cũ ſint actus appetitus: ſed quia ſunt actus ratione regulati, inquantum appetitus ſenſitiuus hominis in quo ſunt virtutes morales quæ ſunt circa paſſiones ſubditur rationi: appetitus autem intellectiuus in quo ſunt virtutes quæ ſunt circa operationes per rationem dirigitur. Secundò arguitur ex conditionibus veræ felicitatis quas Ariſtot. primo & decimo Ethicorum ponit. Contemplatio veritatis est homini propria, hæc non ordinatur ad aliud ſicut ad finem, cùm propter ſeipſam quæratur: per hanc homo ſubſtantijs ſuperioribus coniungitur per ſimilitudinem, cùm hæc ſola de humanis operationibus in Deo & ſubſtantijs ſeparatis ſit. Per hanc ſuperioribus ipſa cognoſcendo aliquo modo coniungitur, ad hanc homo ſibi magis eſt ſufficiens, vtpote parum ad eam auxilio exteriorum rerum egens, ad eam omnes aliæ operationes ordinari videntur ſicut ad finem, artificialia enim quæ ſunt ad vitam neceſſaria, ad incolumitatem corporis ordinantur, quæ requiritur ad contemplationis perfectionem. per virtutes quoque morales & per prudentiam & artem peruenitur ad quietem à perturbationibus paſſionum, ſcilicet interiorum: regnen verò totius vitæ ciuilis ordinatur ad quietem ab exterioribus paſſionibus, quæ quietes ad contemplationem requiruntur, ergo &c.

ADVERTENDVM primò ex Sancti Thomæ 1. 2. q. 4. ar. 6. quòd bona corporis diſpoſitio ad veritatis contemplationem requiritur tam in hac vita quàm in patria, non quidem vt ad ipſam beatitudinis operationem conferens, ſed tanquam excludens inualitudinem quæ eam impedire poſſet.

ADVERTENDVM ſecundò cùm dicitur, quòd homo ad veritatis contemplationem eſt magis ſibiipſi ſufficiens, quòd licet (vt hic dicitur) omnes artes & omnia officia humana ſeruire videantur contemplantibus veritatem, non tamen auxilio omnium indiget homo de neceſſitate ad contemplandum, ſed per ſe habet vim contemplandi. rebus autem exterioribus non indiget niſi ad corporis ſuſtentationem, in vita autem actiua illis indiget non ſolùm ad corporis ſuſtentationem, ſed etiam ad opera virtutis. liberalis enim ad actum liberalitatis indiget diuitiis quas aliis poſſit impartire, & ſic de multis aliis virtutibus moralibus. ideo hic dicitur quòd homo parum indiget rebus exterioribus ad veritatis contemplationem & quòd eſt magis ſufficiens ſibi ad hanc, quàm ſcilicet ad operationes vitæ actiuæ in quas non poteſt niſi rebus exterioribus abundet. Secunda concluſio eſt. Vltima felicitas hominis nõ conſiſtit in contemplatione quæ eſt ſecundum intellectum principiorum ſcilicet primorum probatur, tum quia eſt imperfectiſsima, vtpote maximè vniuerſalis & rerum cognitionem in potẽtia continens: tum quia eſt principium, non autem finis humani ſtudii, vtpote à natura non autem per ſtudium virtutis proueniens.

ADVERTE quòd cognitio primorum principiorum naturaliter cognitorum dupliciter conſiderari poteſt. Vno modo vt eſt ipſorum principiorum per ſe. Secundo modo vt eſt cognitio aliquo modo concluſionum in ipſis virtualiter contentarum. Cùm ergo hic dicitur quòd illa cognitio eſt imperfectiſsima, non intelligitur vt eſt ipſorum principiorum ſecundum ſe. ſic enim eſt perfectiſsima, cùm ſit maximè certa & euidentiſsima. ſed intelligitur vt eſt concluſionum in ipſis contentarum. ſic enim eſt cognitio vniuerſalis & potentialis, non autem actualis & diſtincta: & ideo reſpectu concluſionum eſt imperfectiſsima.

Tertia concluſio, Vltima felicitas hominis non eſt in contemplatione veritatis ſecundum ſcientias quæ ſunt de rebus infimis. probatur, quia oportet felicitatem eſſe in operatione intellectus per comparationem ad nobiliſſima intelligibilia.

ADVERTE ex doctrina S. Tho. 1. 2. q. 3. ar. 6. quòd res non perficitur aliquo inferiori ſe niſi inquantum in ipſo eſt aliqua participatio ſuperioris. vnde cùm res ſenſibiles ſint intellectu inferiores, non perficitur intellectus earum formis, inquantum tales formæ ſunt, ſed inquantum in eis participatur aliquid ſimile alicui quòd eſt ſupra intellectum, ſcilicet lumen intelligibile vel aliquid huiuſmodi. Cùm ergo felicitas vltima hominis dicit cognitionem intellectus perfectiſsimam qua aliquo intelligibili perficitur, impoſſibile eſt vt

Universidad de Deusto
Biblioteca

consistat in scientia quæ est de rebus infimis,id est,de rebus sensibilibus, quæ sunt intellectu humano inferiores:& in hoc consistit ratio conclusionis. Ex prædictis conclusionibus infert S.Tho.conclusionem principaliter intentam, scilicet quod in contemplatione sapientiæ,quæ in quam est secundum diuinorum considerationem, vltima hominis felicitas consistit. Ex qua vlterius constat per viam inductionis quòd in contemplatione Dei vltima hominis felicitas consistit,id quod superius multis rationibus est ostensum.

Quòd felicitas humana non consistit in cognitione Dei quæ communiter habetur à pluribus. Caput 38.

Idem opus 3.ca.104.

IN quirendum autē relinquitur in quali dei cognitione vltima felicitas substātię intellectualis cōsistit. Est enim quædam communis & cōfusa dei cognitio, quæ quasi omnibus hominibus adest:siue hoc sit per hoc quòd deū esse sit per se notum,sicut alia demōstrationis principia, sicut quibusdam videtur.vt in primo lib.est dictum: siue(quod magis verum videtur)quia naturali ratione statim homo in aliqualem dei cognitionem peruenire potest. Videntes enim homines res naturales secūdum ordinem certum currere,cùm ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt vt in pluribus aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem vel qualis vel si vnus tantùm est ordinator naturæ,nōdum statim ex hac communi consideratione habetur: sicut cùm videmus hominem moueri,& alia opera agere:percipimus in eo quandam causam harum operationum quę alijs rebus non ineſt:& hanc causam animam nominamus:nondū tamen scientes quid sit anima,si est corpus, vel qualiter operationes prædictas efficiat. Non est autem possibile hanc cognitionem ad felicitatem sufficere. felicitatem enim operationem esse oportet absque defectu.Hęc autem cognitio est multorum errorum admixtionem susçipiens. Quidam enim rerum mundanarum non alium ordinatorem esse crediderunt, quàm corpora cælestia: vnde corpora cælestia deos esse dixerunt. Quidam verò vlterius ipsa elementa quæ ex eis generantur, quasi æstimantes motus & operationes naturales quas habent,non ab alio ordinatore eis ineſſe,sed ab eis alia ordinari. Quidā verò humanos actus non aliquius ordinationi subesse credentes,nisi humanæ:homines qui alios ordinant,deos esse dixerunt.ista igitur dei cognitio non sufficit ad felicitatem.

2 Amplius,felicitas est finis humanorum actuum:ad prædictam autem cognitionem non ordinantur humani actus sicut ad finem:imò quasi statim à principio omnibus adest. non igitur in hac Dei cognitione felicitas consistit.

3 Item,nullus per hoc vituperabilis apparet,quia felicitate careat: quinimmo carentes ea & in ipsam tendentes laudantur.Ex hoc autem quòd prædicta Dei cognitione aliquis caret, maximè vituperabilis apparet. designatur enim per hoc maximè hominis stoliditas, quòd tam manifesta Dei signa non percipit: sicut stolidus reputaretur qui hominem videns habere animam eum non comprehenderet.

Vnde & in Psal.dicitur. Dixit insipiens in corde suo, non est Deus.non est igitur hæc Dei cognitio quæ ad felicitatem sufficiat.

4 Amplius,cognitio quę habetur de re tantùm in cōmuni,non secundum aliquid sibi proprium, est imperfectissima:sicut cognitio quę habetur de homine ex hoc quòd mouetur. Est enim huiusmodi cognitio per quā res cognoscitur in potentia tantùm:propria enim in cōmunibus potentia continentur:felicitas autem est operatio perfecta:& summum hominis bonum oportet esse secundum id quod est actu, & non secundum quòd est potentia tantum:nam potentia per actum perfecta habet boni rationem. Non est igitur præmissa Dei cognitio ad felicitatem nostram sufficiens.

Super cap. 38.

POstquam ostendit Sanctus Thomas felicitatem substantiæ intellectualis in Dei contemplatione consistere,vult nunc ostendere in quali Dei cognitione consistat. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit in qua Dei cognitione non consistat felicitas. Secundò in qua consistat, circa finem capitis quinquagesimi. Circa primum ostendit primò quòd felicitas non consistit in cognitione dei quæ communiter habetur à pluribus,& duo facit.Primò declarat conclusionem.Secundò eam probat. Quantum ad primum inquit quòd per cognitionem communem Dei intelligit confusam quandam cognitionem quæ quasi omnibus adest,siue quia secundum aliquos cognoscitur Deum esse tanquam per se notum siue (quod verius est) quia videtur naturali ratione oportere esse aliquem ordinatorem rerum quas videmus:quis autem vel qualis sit,& an vnus tantum sit ordinator naturę,non habetur statim ex hac cōmuni consideratione:declaratur per similitudinē cognitionis animę ex motu & operibus aliis.Hanc igitur cognitionem Dei inquit S. Tho. ad felicitatem non sufficere.

ADVERTENDVM primò, quòd S.Thomas duas opiniones de esse Dei tangit superius in 1.lib.adductas:quarum vna dicebat quòd Deum esse demonstrari non posset, eò quòd sit per se notum nobis, sicut & nota nobis sunt prima principia demonstrationis. altera verò dicebat, quòd non est per se notum nobis,& quia prima opinio falsa est,& secunda vera,ideo inquit S.Tho.secundum verius est:quia tamen ambæ opiniones in hoc conueniunt quòd aliqua cognitio Dei communis est quasi omnibus,ideo vtramque ad sui propositi confirmationem adduxit. Aduertendum secundò, quòd non dixit hanc confusam Dei cognitionē omnibus adesse,sed quasi omnibus,quia hæc actualis cognitio ab aliquibus remouetur propter impedimentū virtutū sensitiuarum:sunt enim quidam quibus defectus rationis ineſt,eò quòd male affectas habeant virtutes sensitiuas interiores, vt patet in amantibus: & istis hæc actualis cognitio non adest,sed omnibus ratione vitentibus videtur quando que ineſſe.Nullus enim huiusmodi est,cui non aliquando insit consideratio quòd aliquis vniuersi gubernator sit.Vnde & Cice.in 1.quæ.Tusculanarū ait quòd nulla gens tā fera est,& nemo hominum tam immanis, cuius mentem non imbuerit deorum opinio. Quantum ad secundum arguitur primò sic.Hęc cognitio multorum errorū admixtionem susçipit,vt patet ex eo quòd quidam corpora cælestia,quidam verò ipsa elementa, vt pote à quibus secundum eos alia ordinantur,& eorum motus & actiones à nullo ordinatore eis insunt,quidam verò homines qui alios ordinant,deos esse dixerint,ergo &c. patet consequentia,quia felicitatem oportet operationem perfectam esse. Secundò.Ad istam cognitionem non ordinantur humani actus sicut in finem, imò quasi à principio,ab vsu videlicet rationis omnibus adest, ergo &c.patet consequentia,quia felicitas est finis humanorum actuum.

ADVERTE quòd de ratione felicitatis, cùm sit vltimus finis, est vt sit vltima perfectio ad quam homo suis operibus bene actis nititur pertenire, ideo ex eo quòd illa confusa cognitio à principio adest, vtpote à natura proueniens,optimè arguit S.Th.in ipsam humanam felicitatem non consistere. Tertiò,Ex eo quod prædicta cognitione aliquis caret, maximè vituperabilis apparet,& stolidus reputatur,iuxta illud Psal.Dixit insipiens,&c.ergo &c.probatur,quia nullus per hoc vituperabilis apparet,quia felicitate careat: quinimmò carentes ea & in ipsam tendentes laudantur.

ADVERTE quòd carere felicitate,non est vituperabile, si secundū se accipiatur, vt patet in hominibus viuētibus & in pueris in solo originali decedentibus inquantū sunt particulares personæ:& sic intelligit S.Th.Carere tamen felicitate sua culpa,vt in dānatis contingit,vituperabile est ratione culpæ adiunctæ,quæ voluntaria est. Quartò. Talis cognitio est imperfectissima,quia huiusmodi cognitio est per quam res cognoscitur in potentia tantùm cum propria in communibus potentia contineantur,ergo &c.probatur consequētia,quia felicitas est operatio perfecta, & summum hominis bonum oportet esse secundum id quod est in actu,& non id quod est in potentia cùm potentia perfecta per actum habeat boni rationem.

ADVERTE, quòd vltima verba.s.potentia perfecta per actum, habet boni rationem,adducuntur pro ratione præcedentis propositionis, & est sensus,quòd ideo summum bonum hominis non est id quod est in potentia, quia quod est in potentia,vt sic non habet rationem boni, cùm careat actu ex quo aliquid habet vt sit bonum, sed omnem perfectionem & bonitatem habet inquantum potentia est perfecta per actum.sic enim arguitur. Quod est in potentia vt sic,non habet rationem boni,sed tantùm quod habet actū: ergo quod est in potentia, non potest esse summum bonum. oppositum eorum consequentis repugnat antecedenti.

Quòd felicitas humana non consistit in cognitione Dei quæ habetur per demonstrationem. Caput 39.

RVrsus est quædam alia Dei cognitio altior quàm præmissa,quæ de Deo per demonstrationem habetur:per quam magis ad propriam ipsius cognitionē accēditur:cùm per demonstrationē remoueantur ab eo multa per quorū remotionem ab alijs discretus intelligitur. Ostendit enim demonstratio Deum esse immobilem,æternum,incorporeum,omnino simplicem,vnum;& alia huiusmodi,quę in li.1. †de Deo ostendimus. Ad propriam autē alicuius rei cognitionem peruenitur non solū per affirmationes, sed etiam per negationes.sicut enim proprium hominis est esse animal rationale,ita proprium eius est non esse inanimatum neque irrationale:sed hoc interest inter vtrumque cognitionis propriæ modum, quòd per affirmationes propria cognitione de re habita scitur quid est res, & quomodo ab alijs separatur: per negationes autem habita propria cognitione de re scitur quod est ab

† Cap. 8

ab alijs discreta:tamen quid sit,remanet ignotum: talis autem est propria cognitio quæ de deo habetur per demonstrationes.

Non est autem nec ista ad vltimam hominis felicitatem sufficiens.ea enim quæ sunt alicuius speciei, perueniunt ad finem illius speciei vt in pluribus: ea verò quæ sunt à natura,sunt semper vel in pluribus:deficiunt autem in paucioribus propter aliquam corruptionem. Felicitas autem est finis humanæ speciei: cùm omnes homines ipsam naturaliter desiderant. Felicitas igitur est quoddam commune bonum possibile prouenire omnibus hominibus, nisi accidat aliquibus impedimētum quo sint orbati. Ad prædictam autem cognitionem de Deo habendam per viam demonstrationis pauci perueniunt propter impedimenta huius cognitionis, quæ in principio libri † tetigimus. non est igitur talis cognitio essentialiter ipsa humana felicitas.

† Cap.4.pri mi lib.

2 Adhuc,esse in actu,est finis existentis in potentia,vt ex præmissis patet.felicitas igitur quæ est vltimus finis, est actus cui non adiungitur potentia ad vlteriorem actum:talis autem cognitio per viam demonstrationis de Deo habita remanet adhuc in potentia ad aliquid vlterius Deo cognoscendum vel eadem nobiliori modo. posteriores enim conati sunt aliquid ad diuinam cognitionem pertinens adiungere his quæ à prioribus inuenerunt tradita.non est igitur talis cognitio vltima hominis felicitas.

3 Amplius,felicitas omnem miseriam excludit.nemo enim simul miser & felix esse potest: deceptio autem & error magna pars miserię est.hoc est enim quod omnes naturaliter fugiunt. Prædictæ autem cognitioni quæ de Deo habetur,multiplex error adiūgi potest:'quod patet in multis qui aliqua vera de Deo per viam demonstrationis cognouerunt, qui suas æstimationes sequentes, dum demonstratio eis deesset, in errores multiplices inciderunt. Si autem aliqui fuerunt qui sic de diuinis veritatem inuenerunt demonstrationis via,quòd eorum æstimationi nulla falsitas adiungeretur: patet eos fuisse pauciſsimos:quod non congruit felicitati quæ est communis finis:non igitur est in hac cognitione de Deo vltima hominis felicitas.

4 Præterea,felicitas in operatione perfecta consistat: ad perfectionem autem cognitionis requiritur certitudo:vnde scire aliter nō dicimur nisi cognoscamus quod impossibile est aliter se habere, vt patet in primo posteriorum. cognitio autem prædicta multum incertitudinis habet:quod demonstrat diuersitas scientiarum de diuinis eorum qui hoc per viam demonstrationis inuenire conati sunt:non est igitur in tali cognitione vltima felicitas.

5 Item,voluntas cùm consecuta fuerit vltimum finem,quietatur eius desiderium: vltimus autē finis omnis cognitionis humanæ est felicitas. illa igitur cognitio Dei essentialiter est ipsa felicitas qua habita non restabit alicuius scibilis desideranda cognitio. talis autem non est cognitio quam philosophi per demonstrationes de Deo habere potuerunt:quia adhuc illa cognitione habita alia desideramus scire quæ per hanc cognitionem nondum sciuntur:non est igitur in tali cognitione Dei felicitas.

6 Adhuc, finis cuiuslibet in potentia existentis est vt ducatur in actum. Ad hoc enim tendit per motum quo mouetur in finem: tendit autem vnumquodque ens in potentia ad hoc quòd sit actu,secundum quòd est possibile.aliquid enim est existens in potentia,cuius tota potentia potest reduci in actum:vnde huius finis est vt totaliter in actum reducatur: sicut graue extra medium existens est in potentia ad proprium vbi:aliquid verò cuius potentia tota non potest simul in actum reduci:sicut patet de materia prima:vnde per suum motum appetit successiuè in actu diuersarum formarum exire, quæ sibi propter earum diuersitatē simul ineſſe non possunt. Intellectus autem videtur esse in potentia ad omnia intelligibilia,vt in secundo dictum est.duo autem intelligibilia,possunt simul in intellectu possibili existere secū dum actum primum quæ est scientia:licet fortè non secundum actum secundum,quę est consideratio. Ex quo patet quòd tota potentia intellectus possibilis potest reduci simul in actū. hoc igitur requiritur ad eius vltimū finem,qui est felicitas.hoc autem nō facit prædicta cognitio quæ de Deo per demonstrationem haberi potest: quia ea habita adhuc multa ignoramus. nō est igitur talis cognitio Dei sufficiens ad vltimam felicitatem.

Super cap. 39.

SEcundò ostendit Sanctus Thomas,quòd non sufficit ad humanam felicitatem cognitio Dei quæ per demonstrationem habetur. Sed notat primò,quòd per demonstrationem habetur aliior cognitio de Deo, & magis accēditur ad propriam eius cognitionem,quàm per præmissam eo quòd per demonstrationem remoueantur ab eo multa per quorum remotionem ab alijs discretus intelligitur,demonstratur enim ipsum esse immobilem,æternū, incorporeum.&c. Notat secundò, quòd cùm ad propriam rei cognitionem perueniatur non solum per affirmationes,sed etiam per negationes,differt tamen inter istos modos propriæ cognitionis, quia per affirmationes proprias scitur de re quid est, & quomodo ab alijs separatur: per proprias verò negationes scitur quòd est ab alijs separata,sed quid sit, remanet ignotum: & talis est propria cognitio quæ habetur de Deo per demonstrationes. De hoc modo cognoscendi Deum per negationes determinatum est in primo libro capite decimoquarto.

ISTIS præsuppositis probatur cōclusio,primò sic. Felicitas est quoddam commune bonum possibile prouenire omnibus hominibus, nisi accidat aliquibus impedimentum quo sint orbati,sed ad prædictam cognitionē pauci perueniunt propter impedimenta huius cognitionis quæ in 1.li.sunt tacta, ergo &c.probatur maior,quia quæ sunt vnius speciei,perueniunt ad finem illius speciei,vt in pluribus.eò quòd quæ sunt à natura,aut semper aut in pluribus sint,& raro deficiant,felicitas autem est finis humanæ speciei, cum ipsam omnes homines naturaliter desiderent.

ADVERTE cùm dicitur omnes homines naturaliter desiderare beatitudinem quòd hoc iuxta superius dicta intelligitur de felicitate formaliter sumpta,id est,de felicitate quantum ad communem rationem nomine felicitatis importatam, quæ est ratio perfecti & completi boni, naturaliter enim vnusquisque desiderat complementum suæ perfectionis, & supremum istum bonum.non autem intelligitur de felicitate materialiter sumpta.i. de eo cui conuenit ratio summi boni.item intelligitur quantum ad specificationem actus,non autem quantum ad exercitium.

CIRCA istam rationem multipliciter dubitatur. Primò circa processum rationis.videtur enim fieri transitus ab esse ad posse,& à possibili ad esse.Nam ad probationem maioris assumitur quòd ea quæ sunt vnius speciei perueniūt ad finē illius speciei vt in pluribus, & concluditur quòd felicitas est bonū possibile prouenire omnibus hominibus nisi accidat impedimentum aliquibus:cùm deberet concludi,quòd est bonum ad quod omnes aut plures homines perueniunt. Similiter sub maiori subsumitur minor de ineſſe,sed pauci perueniunt ad illam cognitionem,cùm tamen deberes subsumi, pauci possunt ad illam peruenire. Et sic videtur processus falsus esse. Secundò quia per hanc rationem probaretur quòd etiam felicitas quæ in hac vita haberi potest, non consistit in cognitione Dei & substantiarum separatarum qualis potest haberi.Nam & ad hanc pauci perueniunt:quod est contra Arist.1. & 10. Ethicor. Tertiò,quia per hanc rationem etiā probaretur quod visio Dei per essentiam, non est humana felicitas.Nam & ad hanc pauci perueniunt,iuxta illud Mat. 20.Multi sunt vocati,pauci verò electi.

Ad primum horum respondetur, quod non est in hoc processu error. Nam maior licet videatur loqui de possibili tantùm, intelligitur tamen & de ineſſe.Sensus enim est quod felicitas est bonum quod potest omnibus adesse i.à cuius consecutione nullus prohibetur. nisi sint aliqui orbati.i.carentes aliquo principio naturæ, & per consequens plures ad ipsam quandoque perueniunt.Vnde ex illa propositione dat intelligere S.Thomas sensum & sequentium & præcedentium propositionum.

ILLIVS enim propositionis. Ea quæ sunt vnius speciei, perueniunt ad finem illius speciei, vt in pluribus:sensus est quòd maior pars eorum,quæ continentur sub specie,habet potentiam perueniendi ad finem vltimum speciei,haberque sufficientia principia ad eius consecutionem, & consequitur ipsum finem,sicut & in aliis rebus naturalibus in paucioribus euenit quòd effectus secundum speciei inclinationem non eueniat. Similiter & hæc propositio,Ad prædictam cognitionem de Deo habendam per viam demonstrationis pauci perueniunt eodem modo intelligenda est. Sensus est enim quod ad cognitionem Dei per demonstrationem habendam pauci sunt qui non impediantur, quia plures sunt quibus adsunt impedimenta ad talem cognitionem, de quibus in primo libro dictum est. quam qui illis impedimentis carent.

Ea quę sunt vnius speciei perueniunt ad finē eius vt in pluribus.

Ad secundum dicitur primò, quòd felicitas perfecta, etiam naturalis,in hac vita haberi non potest, patet etiam per Arist. in locis prælegatis: vnde cognitio substantiarum separatarum quę per scientias speculatiuas acquiritur, non est perfecta felicitas, sed quædam perfectæ felicitatis participatio.

Dicitur secundò,quod non sequitur ex hoc processu felicitatem possibilem haberi in hac vita,non consistere in cognitione Dei & substantiarum separatarum qualis in hac vita haberi potest, licet pauci in hac ad ipsam peruenire possint.

ILLA enim propositio,Ea quæ sunt vnius speciei, possunt ad finem illius speciei,vt in pluribus peruenire: habet veritatem simpliciter considerata natura & de fine naturæ absolutè sumpto, non autem considerata natura secundum statum aliquem determinatum, puta secundum statum huius vitæ.vnde dicitur quod considerata natura humana secundum se, & consideratо sine talis naturæ,plures peruenire possunt ad illum finem,qui est cognitio substantiarum separatarum: & plures ad ipsum peruenisse saltem post mortem.non oportet autem quòd ad illum finem plures in hac vita perueniant, quia sunt in hac vita multa quæ à consecutione talis finis impediunt. Si qua tamen consequuntur aliquam similitudinem felicitatis in hac vita,eorum felicitas in cognitione substantiarum separatarum consistat.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Dicitur tertiò, quòd aliter loquendum est de ils quæ ab alio tantùm moventur ad finem consequendum, & aliter de iis qui sua operatione liberè ad finis acquisitionem seipsà monent. in illis enim quæ ab alio tantùm mouëtur ad finem, plura consequuntur finem, si ad finem mouëantur: & quia naturalia habent aliquod principium in se, per quod à dante naturam mouentur ad finem, ideo pro maiori parte finem consequuntur. In ilsis autē quæ seipsà mouent propria operatione ad acquirendum finem, verum est quod in pluribus ad finem perueniunt, non quidem absolutè, sed si ad acquisitionem finis operentur: & ideo si omnes homines scientiis speculatiuis vacarent, tenderentque ad subsstantiarum separatarum cognitionem possibilem in hac vita haberi, pro maiori parte ad hunc finem peruenerint, sed quia propter occupationes huius vitæ, & propter studij laborem pauci ad hanc acquirendam cognitionem operantur, ideo pauci ad ipsam perueniunt, & sic pauci consequuntur naturæ rationalis finem. Ad tertium dicitur, quòd hæc ratio cōcludit de fine qui naturæ virtute acquiri potest, vt patet ex propositione hac assumpta, ea quæ sunt à natura, sunt semper vel in pluribus, deficiunt autem in paucioribus. visio autem Dei per essentiam, est finis virtutem naturæ excedens. ideo non oportet ipsum pluribus hominibus aduenire, sed sufficit vt paucioribus adueniat, licet omnes homines sint vocati ad fidem & ad gloriam. Inferius verò ostendet S. Tho. quod nec ipsa naturalis felicitas, ad quam omnes saltem post mortem perueniunt, est completa felicitas hominis.

Secundo, Cognitio de Deo per demonstrationem habita remanet in potentia ad aliquid vlterius de Deo cognoscendum: vel eadem nobiliori modo, posteriores enim conati sunt aliquid tradidi de Deo ab antiquioribus adungere, ergo &c. probatur consequentia, quia felicitas quæ est vltimus finis, est actus cui non adiungitur potentia ad vlteriorem actum, cùm esse in actu sit finis existentis in potentia.

Sed non videtur ista ratio concludere: per ipsam enim probaretur quod nullus videns diuinam essentiam est beatus, quia cùm nullus videntium deum ipsum comprehendat, visioni cuilibet beati adiungitur potentia ad aliquid de Deo cognoscendum vel eadem nobiliori modo. Respondetur quòd dupliciter loqui possumus de potentia. Vno modo vt nominat tantùm carentiam alicuius perfectionis, cum aptitudine ad eam suscipiendam: & sic conceditur quòd visioni cuiuscunque beati adiungitur potentia ad perfectiorem actum, sed de potentia hoc modo sumpta non est sermo in hac ratione. Alio modo, vt nominat huiusmodi carentiam formæ, & aptitudinem ad ipsam, & vltra hoc tendentiam ad perfectionem, quando scilicet carens perfectione ad illam mouetur, & sic accipitur potentia hoc loco. Ille enim qui nouit aliquid de Deo per demonstrationem, conatur aliquid vlterius de ipso cognoscere, vel idem nobiliori modo, vel saltem posteriores aliquid cognitionis ab aliis traditæ conantur adūngere: quod est signum, cognitioni habitæ adiungi potentiā ad vlteriorem actum tendentem & notam. modo dicitur quòd potentia hoc modo non adiungitur visioni beatorum, quia neque videns Deum secundum aliquem gradum mouetur ad quærendam visionem secundum altiorem gradum, sed eius appetitus in illo gradu visionis quem habet quietatur: nec qui postea efficitur beatus, quærit addere ad visionem alterius beati, cùm talis visio non habeatur per rationis inquisitionem, sed per dei gratiam, sed de iis erit inferius altior sermo.

Vtrum videns Deum sit in potentia ad perfectiorem actum.

Tertiò, prædicta cognitioni multiplex error adiūgi potest, vt patet in multis qui aliquid de Deo per demonstrationem cognoscentes, dum circa aliqua eis demonstratio deesset, in multiplices errores inciderunt, ergo &c. probatur consequentia, quia felicitas omnem miseriam excludit, deceptio autem & error est magna pars miseriæ, vnde omnes eam naturaliter refugiunt. Si dicatur quod aliqui absque adunctione erroris veritatem de Deo via demonstrationis inuenerint, patet eos fuisse paucissimos: quod non congruit felicitati scilicet naturali quæ est communis finis, id est, omnibus aut pluribus conuenies.

ADVERTENDVM ex doctrina S. Tho. 1 q. 21. ar. 4. 2. 2. q. 30. ar. 1. quòd cū miseria felicitati opponatur, felicitas autem sit bonum intellectualis naturæ tantū, oportet & miseriam propriè loquendo esse malum intellectualis tantū naturæ, siue inquam contrarietur appetitui naturali ipsius, siue appetitui electiuo, quia ergo error & deceptio intellectus est malum ipsius intellectus, & per consequens magnum hominis malū, cùm per intellectū homo sit homo, ideo dixit S. Tho. quòd error & deceptio est magna pars miseriæ.

Quartò, Prædicta cognitio multum incertitudinis habet, quod demonstrat diuersitas scientiarum de diuinis eorum qui via demonstrationis processerunt, ergo &c. probatur consequentia, quia felicitas in operatione perfecta consistit: ad perfectionem autem cognitionis requiritur certitudo, vt patet primo posteriorum.

Quomodo cognitio habita de Deo per demonstrationem incertitudinē habeat.

SED videtur quod antecedens huius rationis contradictionem implicet. Si enim cognitio per demonstrationem habetur, demonstratio autem facit scire, non dicimur autem aliquid scire (vt habetur primo posteriorum) nisi cognoscamus quod impossibile est aliter se habere, quod est habere certam cognitionem: sequitur quòd cognitio per demonstrationem sit certa, & sic dicere cognitionem habitam de Deo per demonstrationem habere multum incertitudinis, est dicere contradictoria.

RESPONDERI potest dupliciter. Primò quòd non loquitur Sa. Tho. in illo antecedente præcisè de cognitione dei quæ per demonstrationem causatur, quia vt deducitur, talis cognitio certitudinem habet: sed de cognitione tali simul cum aliis cognitionibus adiunctis, quando aliquis eum cognitione habita de Deo per demonstrationem, per discursum & ratiocinationem probabilem deuenit in aliquam aliam cognitionem Dei non per demonstrationem. Accepta enim hac totali cognitione, in ipsa est multum incertitudinis, non ratione conclusionis demonstratæ, sed ratione eorum quę probabiliter ita esse existimantur. Secundo responderi potest iuxta ea quæ dicta sunt in primo lib. c. 5. quòd non loquitur S. Tho. de cognitione quam aliquis habet per veram demonstrationem apud ipsum existentem, quam sit esse demonstrationem (quia vt arguitur, oportet talem cognitionem esse certam) sed loquitur de cognitione à Philosophis per demonstrationem aliis tradita: ista enim incertitudinem habet apud eum qui docetur, licet non apud docentem. Quanuis enim aliquis Philosophus tradat conclusiones veritatē demonstratas, tamen multi de huiusmodi conclusionibus dubitant eò quòd vim demonstrationis factæ ignorent, quando præsertim videant à diuersis qui sapientes videntur diuersa & oppoſita docere. & ista videtur esse intentio S. Tho. contra quam obiectio facta locum non habet.

Quintò, Illa cognitio est essentialiter felicitas, qua habita non restabit alicuius scibilis desideranda cognitio: sed talis non est cognitio prædicta, cùm illa habita alia desideremus scire nondum per illam cognitionem scita, ergo &c. probatur maior, quia felicitas est vltimus finis cognitionis humanæ, voluntas autem cùm fuerit vltimum finem consecuta, quietatur eius desiderium.

Sextò, Intellectus videtur esse in potentia ad omnia intelligibilia, ergo ad eius vltimum finem qui est felicitas, requiritur vt sit totaliter reductus ad actum, ergo &c. probatur prima consequentia, quia finis cuiuslibet existentis in potentia est vt educatur in actum, secundum quòd est possibile, vt scilicet cuius potentia tota non potest reduci in actum simul, reducatur in actum successiue, vt est in materia prima respectu formarum. cuius verò potentia tota potest in actum reduci, totaliter in actum reducatur. duo autem intelligibilia possunt simul in intellectu possibili esse secundum actum primum, licet forte non secundum actum secundum. secunda quoque consequentia probatur, quia habita cognitione de Deo quæ per demonstrationem haberi potest, adhuc multa ignoramus.

ADVERTE circa antecedens, quòd ly videtur, non ponitur tanquā dubitationem continens, sed vt idem significat quòd est manifestum. Nam etiam est intellectum posse omnia intelligibilia cognoscere, cùm cognoscat materiam primam quæ est minimè entitatis: & Deum qui perfectissimus est, & maximè à sensibus remotus.

ADVERTENDVM quoque circa probationē primę consequentię, quòd cùm velit probare S. Tho. sequi vltimum finem intellectus esse vt sit totaliter reductus in actum, assumit quod duo intelligibilia possunt simul esse in intellectu, cùm tamen videatur quòd debuerit assumere omnia intelligibilia simul posse esse in intellectu. hoc enim facit vt ostendat quòd eadem ratio est de duobus intelligibilibus totaliter diuersis & de omnibus. nihil enim videtur repugnare quòd plura intelligibilia possint simul esse nisi quia sunt formæ eiusdem generis, vtpote eandem potentiam respicientes. Si autem hoc non obstat duobus intelligibilibus, non obstabit etiam omnibus, sicut & Philosophus quarto Physic. arguit, si duo corpora possunt simul esse in eodem loco, quòd infinita simul esse possunt.

ATTENDENDVM etiam cùm ait, licet fortè non secundum actum qui est consideratio, quòd non ideo addidit fortè, quasi apud ipsum dubium sit an duo intelligibilia possint simul esse in intellectu secundum actum perfectum, cùm determinauerit in præcedentibus ipsa illo modo simul in intellectu esse non posse, sed vt ostenderet non referre ad suum propositū quodcunque illorum oppositorum dicatur. Sufficit enim sibi quòd duo intelligibilia, imò omnia possunt in intellectu simul esse in actu primo, quicquid sit de actu secundo: quia cùm per cognitionem habitam de Deo demonstrationis via non sint omnia intelligibilia in actu, neque primo qui est habitualis scientia, neque secundo qui est consideratio, optimè sequitur quòd vltima hominis felicitas in tali cognitione non consistit.

Quòd felicitas humana non consistit in cognitione Dei quæ est per fidem. Cap. 40.

EST autem & alia Dei cognitio quantum ad aliquid superior cognitione prædicta, qua scilicet Deus ab omnibus per fidem cognoscitur: quæ quidem quantum ad hoc cognitionem quæ de Deo per demonstrationem habetur, excedit: quia quædam de Deo per fidem cognoscimus, ad quæ propter sui eminentiam ratio demonstrans peruenire non potest, sicut in principio huius operis dictum est. † non est autem possibile neque in hac Dei cognitione vltimam hominis felicitatem consistere.

Conclusio. Probatio. †Cap. 4. & 9.

Felicitas enim est perfecta humani intellectus operatio, sicut ex dictis patet. in cognitione autem fidei inuenitur operatio intellectus imperfectissima quantum ad id quod est ex parte intellectus; quāuis maxima perfectio inueniatur ex parte obiecti. non enim intellectus capit illud cui assentit credendo: non est igitur neque in hac Dei cognitione vltima hominis felicitas.

2 Item, ostensum est suprà. † quod vltima felicitas non consistit principaliter in actu voluntatis: in cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas. Intellectus autem assentit per fidem his quę sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis euidentia necessariò tractus. Non est igitur in hac cognitione vltima hominis felicitas.

†Cap. 26.

3 Adhuc, qui credit, assensum præbet his quæ sibi ab alio proponuntur, quæ ipse non videt. Vnde fides magis habet cognitionem auditui similem quàm visioni. Non autem crederet aliquis non visis ab aliquo propositis, nisi æstimaret eum perfectiorem cognitionem habere de propositis, quàm ipse habeat qui non videt. Aut igitur æstimatio credētis est falsa; aut oportet quod proponens habeat perfectiorem cognitionem propositorum: quod & si ipse non solùm cognoscit ea, sed quasi ab aliquo alio audiens: non potest hoc infinitum procedere. esset enim vanus & absque certitudine fidei assensus, non enim inueniretur aliquod primum ex se certum quod certitudinem fidei credentium afferret. nō est enim possibile fidei cognitionem esse falsam neque vanam, vt ex dictis patet in principio libri. † & tamen si esset falsa & vana, in tali cognitione felicitas non posset consistere. Est igitur aliqua hominis cognitio de Deo

†Cap. 6. 1. libri.

Deo altior cognitione fidei: siue ipse homo proponens fidem immediatè videat veritatem, sicut Christo credimus: siue à vidente immediatè accipiat, sicut credimus apostolis & prophetis. Cùm igitur in summa Dei cognitione felicitas hominis consistat: impossibile est quod consistat in fidei cognitione.

4 Amplius, per felicitatem, cùm sit vltimus finis, naturale desiderium quietatur, cognitio autem fidei nō quietat desiderium, sed magis ipsum accendit: quia vnusquisque desiderat videre quod credit: non est igitur in cognitione fidei vltima hominis felicitas.

5 Præterea, cognitio de deo dicta est finis inquantū vltimo fini rerum, scilicet deo, coniungit. per cognitionē autem fidei non fit res credita intellectui præsens perfectè: quia fides de absentibus est, non de præsentibus.

Vnde & Apostolus dicit 2. Cor. 5. quod quandiu per fidem ambulamus, peregrinamur à domino. fit tamen per fidem deus præsens affectui, cùm voluntariè credēs Deo assentiat: secundum quod dicitur Ephe. 3. habitare Christum per fidem in cordibus nostris. Non est igitur possibile quòd in cognitione fidei vltima felicitas humana consistat.

Super cap. 40.

IN Tertiò ostenditur quòd neque in cognitione habita de Deo ab omnibus per fidem, quæ excedit cognitionem Dei ipso per demonstrationem habitam, in hoc quòd quædam per fidem de deo cognoscimus, ad quæ propter sui eminentiam ratio demonstrans non potest, vt in primo dictum est, humana felicitas nō consistit. Probatur autem primo sic. In cognitione fidei inuenitur operatio intellectus imperfectissima ex parte intellectus, non autem ex parte obiecti, cùm intellectus non capiat illud cui assentit credendo: ergo in tali cognitione non consistit felicitas. probatur consequentia, quia felicitas est perfecta intellectus operatio.

Quomodo actus fidei est imperfectus ex parte intellectus, ex parte verò obiecti perfectus.

AD euidentiam antecedentis considerandum quod cùm operatio intellectus sit quasi quoddam medium inter intellectum & obiectum, ex vtroque bonitatem aliquam & perfectionem accipit, ex obiecto quidem, inquantum tantò est operatio intellectus perfectior secundum speciem, quanto ad obiectum formale perfectius terminatur. ex intellectū verò sumitur eius perfectio inquantum intellectio per quam obiectum clarius & euidentius cernitur, est perfectior, ex eo quòd magis de lumine se tenente ex parte intellectus participat. Actus ergo fidei ex parte obiecti formalis est maximè perfectus, quia vt habetur 2. 2. q. 1. ar. 1. veri q. 14. ar. 8. & 3. sen. dist. 24. ar. 1. eius obiectum formale est veritas prima, quæ omnem aliam rationem formalem intelligibilem excedit, sed ex parte intellectus est imperfectus, quia neque per lumen naturale intellectus, neque per lumen fidei infusæ videtur id quod creditur in particulari, vt scilicet intellectus videat & clarè apprehendat id quod creditur verum esse, videndo habitudinem prædicati ad subiectum, licet lumen fidei faciat intellectum videre ea quæ fides subsunt, esse credenda, vt dicitur 1. 2. q. 1. ar. 4. ad 2. & 3. sed adhæret intellectus particulari credibili ex imperio voluntatis inclinantis intellectum ad eius assensum. Hoc est ergo quod dicit S. Thomas, quoniam inquam in cognitione fidei inuenitur operatio intellectus imperfectissima ex parte intellectus, cùm intellectus non capiat, id est, non comprehendat, neque clarè & apertè videat illud cui assentit credendo. Prima enim principia ipso suo lumine immediatè videt intellectus, conclusiones verò scitas videt ex principiis à quibus illas dependere cognoscit: sed propositiones creditas neque immediatè in seipsis videt ex suo aut ex superadicto lumine fidei neque per resolutionem ad aliquid visum & apparens intellectui, & propterea imperfectissima est illarum cognitio ex parte intellectus.

Secundò, Voluntas in cognitione fidei principalitatem habet, quia intellectus assentit per fidem iis quæ sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa euidentia rei necessariò tractus, ergo &c. probatur consequentia, quia vltima felicitas hominis non consistit principaliter in actu voluntatis.

De fidei certitudine.

AD euidentiam antecedentis considerandum ex doctrina Sancti Thomæ, secunda secundæ quæstione secunda, articulo secundo, tertio sententiarum distinctione vigesima tertia quæstione secunda, articulo secundo: & veri. quæstione decima quarta, articulo primo, quod fides cum intellectu qui est habitus principium principiorum, & cum scientia qui est habitus conclusionum demonstratarum, conuenit in hoc, quod ita per fidem intellectus est determinatus totaliter ad vnam partem contradictionis, sicut per habitum principiorum & per habitum conclusionum, sed differunt quantum ad causam determinationis. Circa prima enim principia determinatur intellectus ex ipsismet principiis & lumine naturali intellectus, quia statim cognitis terminis ipsorum veritas apparet & manifesta est intellectui. Circa conclusiones verò determinatur intellectus virtute primorū principiorū, ex ipsa inquam ratione, qua ostenditur conclusio à veritate primorū principiorū dependere, quæ ratio cogit intellectum ad assentiendum conclusioni: & sic in cognitione tam primorum principiorum quàm cōclusionum deductarum ex illis, intellectus determinatur ex ipsa rei euidentia, & ex ratione quam apud seipsum habet. Circa ea autem quæ sunt fidei, determinatur immediatè intellectus non ex aliquo existente in intellectu, sed ex ipsa voluntate credentis, qui eligit determinatè adhærere vni parti, quia est aliqua ratio qua iudicatur bonum esse & conueniens, assentire & adhærere dicenti & reuelanti, vtpote quia reuelans est dignus fide, & non falleret: quæ quidem ratio inquantum ostendit bonū esse vt rei propositæ adhæretur, sufficit mouere voluntatem & ipsam inclinare ad eligendum assentire illi determinatè, licet non sufficiat per se mouere intellectum ad assentiendum, cùm nullam rei euidentiam faciat: voluntas autem sic mota ex illa ratione imperat intellectui vt firmiter adhæreat huic parti determinatæ, puta quod Deus est trinus in personis, & vnus in essentia. Propterea ergo optimè inquit Sanctus Thomas quod in cognitione fidei principalitatem habet voluntas. Vnde & Augustinus ait quod credere potest homo nolens, credere non nisi volens.

ADVERTENDVM tamen cùm inquit Sanctus Thomas in proportione antecedentis quòd intellectus assentiat iis quæ sunt fidei, quia vult quod impropriè locutio est, constitit tamen apud Philosophos. Non enim propriè loquendo intellectus vult cùm intellectus voluntas sint potentiæ distinctæ, sed dicitur intellectus credere, quia vult inquantum ex imperio voluntatis mouetur ad credendum. Vnde propriè dicetur quòd homo per intellectum credens assentit iis quæ sunt fidei, quia vult, impropriè verò intellectus credit, quia vult inquantum homo per intellectum motum à voluntate credit.

Tertiò, est aliqua cognitio hominis de Deo altior cognitione fidei, siue ipse homo proponens fidem immediatè videat veritatem, vt de Christo credimus: siue immediatè à vidente accipiat, sicut credimus apostolis & prophetis, ergo &c. patet consequentia, quia in summa Dei cognitione felicitas hominis consistit. probatur antecedens, credens habet cognitionem similem magis auditui quàm visioni, cùm præbeat assensum iis quæ sibi ab alio proponuntur quæ ipse non videt. sed non crederet quis proponenti non visa, nisi existimaret eum de illis perfectiorem notitiam habere quàm ipse habeat. ergo cùm ista existimatio non sit falsa, cùm fides non possit esse falsa, ita erit quòd proponens habeat perfectiorem cognitionem propositorum: non est autem processus in infinitum, vt scilicet hic ab alio audiat, & ille ab alio in infinitum, tunc enim esset vanus & absque certitudine fidei assensus, quia non esset detinere ad aliquod primum eorum quòd certitudinem fidei eorum qui credunt ex eo afferret, quod fidei non conueniat: ergo est deuenire ad aliquem videntem ea quæ proponit, ergo &c.

Fides habet cognitionē magis similem auditui quàm visioni.

CIRCA istam propositionem, Fides magis habet cognitionem similem auditui quàm visioni: aduertendum ex doctrina Sancti Thomæ secunda secundæ quæstione prima, articulo quarto, & tertio sententiarum distinctione vigesima quarta, articulo secundo. quòd illa videri dicuntur intellectu, quorum essentia intellectui præsentatur, & quæ vel ex seipsis intellectum ad id sui cognitionem mouent, vel per aliud ex se cognitum ab intellectu, ea autem de quibus est fides, non sunt intellectui secundum suam essentiam præsentia tanquam per se aut per aliud cognitum mouentia intellectum, ideo cognitio fidei non est visio intellectiua propriè loquendo de visione, quanus largo modo possit dici visio, inquantum omnis cognitio visio potest dici. & propterea visioni corporali non assimilatur sed magis assimilatur auditui, quia auditu cognoscimus ea quæ cum nobis præsentia non sint, nobis recitantur, & similiter per fidem adhærēmus iis quæ nostro intellectui non videmus.

CIRCA processum autem huius rationis statim occurrit dubium, quia posset aliquis dicere, quòd licet in cognitione eorum quæ ab alio proponuntur credenda & non videntur, fit deuenire ad aliquem habentem claram eorum notitiam, non tamen oportet vt illud primum habens euidentiam talium sit aliquis homo, sed est deus à quo aliquis homo puta Moyses siue quicunque aliis prophęta primò & immediatè cognitionem fidei accepit, & ille aliis proposuit credenda, & illi aliis quousque ad nos perueniat. Et sic vltima consequentia non tenet scilicet. ergo est aliqua hominis cognitio de Deo altior cognitione fidei, sed quòd cognitio Dei de iis quæ nobis credenda proponuntur, est altior nostra cognitione fidei.

Quomodo aliqua cognitio de deo est altior cognitione fidei.

AD euidentiam huius difficultatis considerandum est ex doctrina San. Tho. 2. 2. q. 5. ar. 1. & veri. q. 18. ar. 3. quod cùm fides sit ex auditu, vt dicitur ad Rom. 10. sicut duplex est auditus & locutio scilicet exterior siue corporalis, & interior ac spiritualis: ita duplex est fides. Vna quæ oritur in cordibus fidelium per auditum exteriorem, cùm scilicet Deus per aliquos homines alios credenda proponit: & ista est fides quæ nobis sive communi statui fidelium conuenit, ex eo quod adhærēmus reuelationibus Prophetis & Apostolis factis, qui suis prædicationibus fideles ad fidem traxerunt. Alia est quæ oritur in aliquibus per spiritualem locutionem, qua Deus aliquibus per internam inspirationem credenda reuelat nullo hominis ministerio vtens, sicut est fides Apostolorum & Prophetarum, qui ab ipso Deo per intrinsecam illuminationem sunt de credendis instructi quæ alios docere debebant. Conueniunt vtraque fides in hoc quod vtraque habet pro formali obiecto diuinam veritatem, propter quod dicitur esse vna fides modernorum & antiquorum. conueniunt etiam quia vtraque est ænigmatica cognitio, inquantum per nulla ipsarum videtur essentia diuina siue veritas prima, neque inquam per seipsam neque per rationem naturalem. differunt autem primo secundum quandam nobilitatem ex modo recipiendi. nobilius est enim & altius cognitionem fidei à Deo per internam illuminationem accipere, quàm mediantibus hominibus per exteriorem locutionem, quia per primum modum Deus est magis præsens homini, & homo magis de propinquo ad Deum accedit, & propterea habet sub ænigmatica cognitione minus obscuram notitiam de iis quæ credit, & magis firmam ac stabilem, quàm per secundum modum. Differunt secundò, vt patet ex iis quæ dicit S. Tho. ibidem in 2. 2. quòd licet quantum ad id quod est formale in obiecto fidei, fides sit in omnibus fidelibus communiter, inquantum videlicet in iis quæ fidei sunt omnes inhærent primæ veritati, assentiendo illis, eò quòd sunt à Deo reuelata: quantum tamen ad ea quæ materialiter credenda proponuntur, est differentia, quia primi qui diuinitus per intrinsecam illuminationem de rebus diuinis sunt instructi, quædam de diuinis mysteriis manifesta & aperta cognitione cognoscere potuerunt, quæ nos solo lumine fidei non possumus nisi credendo cognoscere: sicut & in præsenti statu quædam sunt credita ab vno, quæ sunt manifestè scita ab alio, vt Deum esse vnum. Ad dubium ergo dicitur quòd dupliciter possumus interpretari processum S. Thomæ. Primò vt velit deducere ad hoc, quòd oportet deuenire ad aliquam cognitionem hominis de Deo altiorem omni cognitione fidei, vtpote per quā videantur clarè omnia quæ sunt per fidem tradita: & sic non videtur intendere, quia non ponit ipse quòd primi qui acceperunt fidem per internam illuminationem, sicut Apostoli & Prophetæ, sicut etiam angeli ante confirmationem, & homo ante peccatum, habuerint claram & euidentem notitiam omnem, quæ sub fide nostra cadunt, licet (vt diximus) ponat de Adam ante peccatum quæ sub fide nostra cadunt, licet (vt diximus) ponat de Adam ante peccatum & de Angelis ante confirmationem, posse dici quòd quædam de diuinis mysteriis apertè cognouerint quæ nos per fidem tenemus, similiter ab anis mysteriis apertè cognouerint quæ nos per fidem tenemus, similiter ab alio homine fidem non acceperunt, & per consequens non oportet reducere eorum fidem in aliquam hominis altiorem cognitionem de Deo quàm sit cognitio fidei, sed oportet omnium fidem vltimò reducere in diuinam cognitionem & diuinam sapientiam à qua ad nos diuina mysteria peruenerunt.

Secundò possumus interpretari quod oportet deuenire ad aliquam cognitionem hominis de Deo altiorem fide, quam pro præsenti statu communiter omnes fideles habent, & sic videtur intelligere, tum quia in principio capituli ostendit se loqui de cognitione qua Deus ab omnibus per fidē cognoscitur, tum quia deducit quòd oportet deuenire ad aliquod primum quod ex se,

Universidad de Deusto
Biblioteca

id est, non ex ralatione alterius hominis certum sit de iis quæ creduntur, & aliis credentibus certitudinem afferat. sufficit autem ad hoc, vt aliquis sit qui à Deo per internam illuminationem cognitionem fidei acceperit. sicut enim is qui ab alio aliquid immediatè audit, dicitur ex se habere certitudinē quòd ille id dixerit, quia non ab alio id accipit, sed per se audiuit, ille autem qui non immediatè ab illo audiuit, sed ab alio qui audiuit, non dicitur ex se certus esse quòd primus id dixerit, sed narranti se audiuisse credit: ita qui ea quæ sunt fidei, ab aliis hominibus dicentibus ea esse à Deo reuelata, audiunt, non ex seipsis habet de illis certitudinem tanquam de reuelatis à Deo, sed tantū credunt ea prædicantibus. qui autem à Deo acceperunt per internā illuminationem, certò sciunt ex seipsis virtute diuini luminis in eis infusi esse sibi illa à Deo reuelata: & ex hoc aliorum fides habet certitudinem, & non procedit in infinitum. Vtile ergo habere Sanctus Thomas quòd est aliqua hominis cognitio de Deo altior cognitione fidei quam communiter fideles habent, scilicet cognitio primorum quibus facta est à Deo fidei reuelatio. illa enim est perfectior, quia & abundantiori lumine facta est, & certior in hoc quòd cognoscebant manifestè illa quæ cognoscebant & prædicabant sibi fuisse à Deo reuelata, & etiam quia de aliquibus claram notitiam habuerunt, de quibus nos fidem duntaxat habemus, & quoniam poterant tanquam magis Deo propinqui per illam illuminationem plura manifestè cognoscere de diuinis mysteriis & affectibus quàm nos possimus. Vnde explicans Sanct. Thom. esse aliquam hominis cognitionem de Deo altiorē fide, declarat per distinctionem, siue inquiens ipse homo fidem proponens immediatè videat veritatem, sicut credimus Christo: siue à vidente immediatè accipiant, sicut credimus Apostolis & Prophetis: ac si diceret, quomodocunque fides ad nos ex hominibus perueniat, siue inquantum immediatè ex ipso Christo clarè vidente ea quæ nobis credenda proponit, siue ex hominibus qui non habent euidentiam omnium quæ nobis proponunt, sed eorum cognitionem accipiunt ab aliquo habente euidentiam, sicut sunt Apostoli & Prophetæ: oportet vt sit deuenire ad hominem habentem perfectiorē notitiam de iis quæ nobis credenda proponit, quàm communis status hominum per fidem habeat. Si enim ipse habeat euidentiam horum quæ proponit, constat quòd eius notitia est altior. Si autem non habeat claram notitiam, sed ab eo accipiat immediatè per internam illuminationem qui claram notitiam habet, constat etiam quòd eius notitia est altior nostra vtpote propinquior clarę notitiæ, & per consequens ratione aliquo modo obscura, & magis firma ac stabilis, magisque à dubietatis motibus seiuncta. Patet igitur quòd obiectio non est contra intentionem rationis, quia non intendit Sanctus Thomas dedicere (vt obiectio supponit) quòd oporteat deuenire ad cognitionem hominis videntis clarè & manifestè omnia quæ credimus, sed absolutè quòd est deuenire ad aliquam cognitionē hominis nostra fide, quæ nostro, scilicet statui competit, perfectiorem, siue illa sit visio clara eorum quæ credimus, sicut est in Christo, siue sit à clara illorum visione per internam inspirationem causata, vt fuit in Apostolis & Prophetis.

ATTENDENDVM autem quòd cùm dicitur siue ipse homo proponens fidem immediatè videat veritatem, siue à vidente immediatè accipiat, quòd ly immediatè dupliciter potest construi. Vno modo, vt in prima determiner illud participium proponens, vt sit sensus quòd immediatè proponens, puta Christus qui immediatè Apostolis & etiam Iudæis fidem proposuit, videat, id est, apertè & clarè cognoscat veritatem eorum quæ nos credimus, in alia verò determinet ly accipiat, vt sit sensus, quòd proponens fidem accipiat immediatè cognitionem ab habente claram notitiam, & nō mediantibus hominibus quibus fuerit prius facta de credēdis reuelatio. Alio modo quòd determinet in vtraque propositione videntem, vt sit sensus, siue is qui proponit fidem videat immediatè veritatem, siue accipiat ab eo qui immediatè videt. Licet autem vterque sensus litteræ adaptari possit, secundus tamen mihi conuenientior videtur, cùm secundum ipsum in vtraque ly immediatè referatur ad vnam intentionem. Pro quo sciendum ex doctrina Sancti Thom. in quæstione de veritate adducta articulo primo ad secundum, & artic. tertio quòd cognoscere veritatem de Deo contingit dupliciter. Vno modo per ipsam diuinam essentiam vnitam intellectui, vt est in beatis. Alio modo per aliquam speciem intellectualem, siue sit species à creaturis accepta, siue sit à Deo in intellectu causata. prima dicitur cognitio immediata, quia videlicet non est per aliquam speciem quæ sit similitudo Dei tanquam per medium. Secunda verò dicitur mediata, quia est mediante tali similitudine, prima etiam est clara notitia veritatis, quia per ipsam videtur ipsa Dei essentia de quo veritates cognoscuntur. Secunda autem est enigmatica & obscura, quia similitudo illa per quam est cognitio non repræsentat Deum perfectè, sed imperfectè & deficienter. Sensus ergo propositionis Sanct. Thom. est quòd est aliqua cognitio hominis de Deo altior cognitione fidei quæ communiter habetur, siue ipse homo proponens credenda cognoscat veritatem videndo ipsam diuinā essentiam per ipsammet, & per consequens videndo clarè & apertè veritatem eorū quæ proponit, sicut Christus qui cùm simul esset viator & cōprehensor, ipsam diuinam essentiam videbat: siue cognoscat veritatem, non quidem videndo diuinam essentiam, & per consequens non videndo clarè, sed accipiendo cognitionem à vidente ipsam, sicut Prophetæ & Apostoli qui per aliquā similitudinem spiritualem diuinæ sapientiæ, qua Deus & se & alia cognoscit, à Deo in eorum mentibus impressam veritatem eorum quæ nobis proposuerunt credenda cognouerunt.

Quomodo Apostoli cognitionem fidei acceperunt.

ATTENDENDVM quoque quòd Apostoli dupliciter à vidente essentiam diuinam cognitionem fidei susceperunt, scilicet à Christo qui beatus erat, per corporalem auditum: & à Deo per internam illuminationem, quando Spiritum Sanctum acceperunt. Videtur autem Sanctus Thomas hic loqui de cognitione apostolorum secundum quòd ipsam à Deo acceperunt, non autem secundum quòd eam acceperunt à Christo, quia illa sola cognitio hominis viatoris de Deo est altior communi fide quæ per interiorem inspirationem, & per similitudinem diuinæ sapientiæ menti impressam accipitur: vnde & ipsos in eodem ordine cum Prophetis ponit, quos constat à solo deo non aurem ab homine talem cognitionem accepisse: & in quæstionibus de veritate vbi suprà, ait quòd in Apostolis & Prophetis orta est fides per auditum interiorem.

SED occurrit dubium. Nam etiam fides nostra est infusa in mente cuiuscunque fidelis, & est quoddā spirituale lumē: & sic videtur quòd fides primorum qui tradiderunt fidem nobis, non sit altior nostra fide, quia illam habuerint per internam inspiratione, non autem nos.

RESPONDETVR quòd duo ad fidem requiruntur, scilicet quòd homini credibilia proponantur quæ explicitè credere debet, & assensus credentis ad ea quæ proponuntur. Quantum ad secundum, fides nostra & fides primorum fidelium conuenit, in virtute enim est habitus infusus quo is quę credenda proponuntur, homo firmiter adhæret & assentit, & quo illuminatur intellectus ad cognoscendum illa esse credenda, sed quantum ad primum differunt, quia nobis quibus ab hominibus per auditum corporalem credenda proponuntur, voces significatiuæ exhibentur exteriùs, quæ sunt signa illarum rerum quæ debemus explicitè credere: illis autē qui à Deo per internam inspirationem huiusmodi rerum cognitionem accipiunt, exhibetur non exterior vox, sed aliquid diuinæ essentiæ signum, scilicet aliqua spiritualis similitudo diuinæ sapientiæ qua explicitè credenda innotescunt. Vnde Sanct. Thom. veri. quæstio. 12. articulo primo ad vltimum ponit differentiam inter prophetiam & fidem, quia prophetia perficit intellectum secundum se, & ideo oportet vt ea ad quę propheta est instructus, possit distinctè inspicere. fides autem perficit intellectum in ordine ad effectum: vnde nihil habet nisi vt per ipsam intellectus sit paratus ad assentiendum iis quæ Deus credi mandat: & sic non oportet quòd habens habitum fidei distinctè cognoscat omnia credibilia. Ex quibus patet, quòd licet tam fides nostra quàm antiquorum, qua rebus fidei firmiter adhæremus, sit à Deo causata in mente fidelis, & sic quoddam lumen faciens nos cognoscere credibilia in communi, scilicet quòd sint credenda: ex tamen quæ explicitè credere debemus, illis altiori modo & altiori lumine proposita sunt, scilicet lumine diuinæ sapientiæ à membris ipsorum participato, quod potest quoddam prophetieum lumen appellari: nobis autem sensibili voce à nostro intellectu adinuenta proponuntur: & propter hoc illorum cognitio est altior, vtpote firmior & stabilior nostra, ac etiam aliqua ex parte manifestior, inquantum per illam internam illuminationem ad plura diuina mysteria cognoscenda mens eorum extendebatur, & minus obscurè & distinctè singula credenda cognoscebat: vnde consequentia adducta non tenet.

Quartò, Cognitio fidei non quietat desiderium, sed magis accendit, quia vnusquisque desiderat videre quod credit, ergo, &c. Probatur consequentia, quia per felicitatem quietatur desiderium.

Vltimò, Per cognitionem fidei non fit res credita præsens intellectui perfectè, cùm sit de absentibus, vt patet per Apostolum 2. Corin. 5. ergo, &c. Probatur consequentia, quia cognitio de Deo dicta est finis inquantum vltimo fini rerum, scilicet Deo coniungit. Addit Sanct. Thom. quòd sit tamen per fidem Deus præsens effectui cùm credens voluntariè Deo assentiat, quòd significat Apostolus Ephe. 3.

ADVERTENDVM quòd res dicitur præsens intellectui perfectè, quando secundum suam essentiam intellectui præsentatur aut per seipsam, aut per sui perfectam & adæquatam similitudinem. Dicitur autem præsens affectui quando in ipsam per amorem affectus inclinatur, quia ergo Deus de quo aliqua creduntur per suam essentiam, non præsentatur intellectui, sed bene affectus ipsius in illum inclinatur, vtpote volens assentire iis quæ ab ipso dicuntur, quod non esset nisi affectus inclinaretur in Deum. Ideo bene hic dicitur, quòd per cognitionem fidei non fit res credita præsens intellectui perfectè, licet inquam fiat præsens imperfectè, sed bene per fidem fit Deus præsens affectui. Posset etiam dici quòd per fidem fit Deus præsens affectui consequenter, inquantum ex fide quis in Dei amorem accenditur.

Quòd homo non potest in hac vita cognoscere substantias separatas per studium & inquisitionem scientiarum speculatiuarum, vt voluit Auempace.

Cap. 41.

HAbet autem & adhuc aliam cognitionem de Deo intellectualis substantia. †Cap. 95. Dictum est enim in 2. lib. † quòd intellectualis substantia separata cognoscendo essentiam suam, cognoscit & quod est supra se, & quod est sub se, & secundum modum suæ substantiæ: quod præcipuè necesse est si illud quòd est supra ipsam, sit causa eius: cùm oporteat in effectibus similitudinem inuenire causæ. Vnde cùm Deus sit causa omnium substantiarum intellectualium creatarum, vt ex superioribus patet: necesse est quòd intellectuales substantiæ separatæ cognoscendo suam essentiam cognoscāt per modum visionis cuiusdam ipsum Deum. Res enim illa per intellectum visionis modo cognoscitur, cuius similitudo in intellectu existit: sicut & similitudo rei corporaliter visæ est in sensu videntis. Quicunque ergo intellectus apprehendit substantiam separatam cognoscendo de ea quid est, videt Deum altiori modo quàm aliqua prædictarum cognoscantur. Quia ergo quidam posuerunt vltimam felicitatem hominis esse in hac vita per hoc quòd cognoscunt substantias separatas: considerandum est vtrum homo in hac vita possit substātias separatas cognoscere. Hoc autem quæstionem habet. Intellectus enim noster secundum statum præsentem nihil intelligit sine phantasmate: quod ita se habet ad intellectum possibilem quo intelligimus, sicut se habent colores ad visum, vt patet ex his quę in secundo tractata sunt. si igitur per cognitionem intellectiuam quę est ex phantasmatibus, possit peruenire aliquis nostrum ad intelligendas substantias separatas: possibile erit quòd aliquis in hac vita intelligat istas substantias separatas: & per consequens videndo ipsas substantias separatas participabit modum illius cognitionis quo substantia separata intelligens se, intelligit Deum. Si autem per cognitionem quę est ex phantasmatibus nullo modo possit peruenire ad intelligendas substantias separatas: non erit possibile quòd homo in statu huius vitæ prædictum modum diuinæ cognitionis assequatur. Quòd autem ex cognitione quæ est per phantasmata, ad intelligendum substantias separatas peruenire possimus, aliqui diuersimodi posuerunt. Auempace nanque posuit quòd per studium speculatiuarum scientiarum possumus ex his intellectus quæ per phantasmata cognoscimus, peruenire ad intelligendas substantias separatas. Possumus enim actione intellectus extrahere quidditatem rei cuiuslibet habentis quidditatem quæ non est sua quidditas. Est enim intellectus natus cognoscere quamlibet quidditatem inquantum est quidditas: cùm intellectus proprium obiectum sit quod quid est. Si autem illud quod primò per intellectum possibilem intelligitur, est aliquid habens quidditatem: possumus per intellectum possibilem abstrahere quidditatem illius primò intellecti: & si illa quidditas habeat quidditatem, possibile erit iterum abstrahere quidditatē illius quidditatis: & cùm non sit procedere in infinitum, oportet quòd stetur alicubi. Potest igitur intellectus noster peruenire via resolutionis ad cognoscendam quidditatem substantiæ separatæ non habentem aliam quidditatem, talis autem est quidditas substantiæ separatæ: potest igitur intellectus noster per cognitionem quæ ex phantasmatibus accipitur, peruenire ad intelligendas substantias separatas. Procedit autem ad ostendendum idem per aliam similem viam. Ponit enim quòd intellectum vnius rei, vtputa equi, apud me & apud te multiplicatur solùm per multiplicationem specierum spiritualium quæ sunt diuersæ in me & in te: oportet igitur quòd intellectum quod non sustentatur in aliqua huiusmodi specie, sit idem apud te & apud me; sed quidditas intellecti quam intellectus noster natus est abstrahere: vt probatū est, non habet aliquam speciem spiritualem & indiuidualem: cùm quidditas intellecti non sit quidditas indiuidui neque spiritualis neque corporalis: cū intellectum inquantum est huiusmodi sit vniuersale: intellectus igitur noster natus est intelligere quidditatem cuius intellectus est vnus apud omnes: talis autem est quidditas substantiæ separatæ: est igitur intellectus noster natus, cognoscere substantiam separatam. Si autem diligenter considereturr, viæ istæ friuolæ inuenientur. Cùm enim intellectum inquantum huiusmodi sunt vniuersale: oportet quòd quidditas intellecti sit quidditas alicuius vniuersalis scilicet generis vel speciei: quidditas autem generis vel speciei horum sensibilium, cuius cognitionem intellectiuam per phantasmata accipimus, comprehendit in se materiam & formam. Est igitur omnino dissimilis quidditati substantiæ separatæ, quæ est simplex & immaterialis. nō est igitur possibile quòd per hoc q̄ intelligitur quidditas rei sensibilis per phantasmata, intelligatur quidditas substantiæ separatæ.

Auempace opin. quam cō. 3. de anima cō. 36. refert.

Asia via ostendens opi. præd.

2 Prętereà, non est eiusdem rationis forma quę secundum se non potest separari ab aliquo subiecto, cum illa quæ separatur secundum esse à tali subiecto: licet vtraque secundum considerationem accipiatur absque tali subiecto. non enim est eadē ratio magnitudinis & substantiæ separatæ: nisi ponamus magnitudines separatas medias inter species & sensibilia, sicut aliqui Platonici posuerunt: quidditas autem generis vel speciei rerum sensibilium non potest separari secundū esse ab hac indiuiduali materia: nisi fortè secundum Platonicos ponamus rerum species separatas: quod est ab Aristo. improbatum est igitur omnino dissimilis quidditas prædicta à substantijs separatis quę nullo modo sunt in materia: non igitur per hoc quòd hæ quidditates intelliguntur, substantiæ separatæ intelligi possunt.

3 Adhuc, si quidditas substantiæ separatæ detur esse eiusdem rationis cū quidditate generis vel speciei istorum sensibilium: non poterit dici quòd sit eiusdem rationis secundum speciem; nisi dicamus quòd species horum sensibilium sint ipsæ substantiæ separatę: sicut Platonici posuerunt. Remanet igitur quòd non erunt eiusdem rationis nisi quantum ad rationem quidditatis, inquantum est quidditas. Hæc autem est ratio communis, generis scilicet & speciei & substantiæ. Non igitur per has quidditates de substantijs separatis aliquid intelligi poterit nisi remotum genus ipsarum. Cognito autem genere non propter hoc cognoscitur species, nisi in potentia. Non poterit igitur intelligi substantia separata per intellectum harum quidditatum.

4 Amplius, maior est distantia substantię separatæ à sensibilibus quàm vnius sensibilis ab alio: sed intelligere quidditatem vnius sensibilis non sufficit ad intelligendam quidditatem alterius sensibilis. cæcus enim natus per hoc quòd intelligit quidditatem soni, nullo modo potest peruenire ad intelligendam quidditatem coloris: multo igitur minus per hoc quòd intelligat quis quidditatē sensibilis substantię, poterit intelligere quidditatem substantiæ separatæ.

5 Item, si etiam ponamus quòd substantiæ separatæ orbes moueant, ex quorum motibus causantur formæ sensibilium: hic modus cognitionis substantiæ separatæ ex sensibilibus nō sufficit ad sciendam quidditatem ipsarum. nam per effectum scitur causa, vel ratione similitudinis quæ est inter effectum & causam: vel inquantum effectus demonstrat virtutem causæ: ratione autem similitudinis ex effectu non poterit sciri de causa quid est, nisi sit agens vnius speciei: sic autem non se habent substantiæ separatæ ad sensibilia. ratione autem virtutis hoc etiam non potest esse nisi quando effectus adæquat virtutem causæ. tunc enim per effectum tota virtus causæ cognoscitur: virtus autem rei demonstrat substantiam ipsius. Hoc autem in proposito dici nō potest. nam virtutes substantiarum separatarum excedūt effectus sensibiles omnes quos intellectu comprehendimus: sicut virtus vniuersalis effectum particularem. non est igitur possibile quòd per sensibiliū intellectum deuenire possimus ad intelligendum substantias separatas.

6 Adhuc, omnia intelligibilia in quorum cognitionem deuenimus per inquisitionem & studium, ad aliquam scientiarum speculatiuarum pertinent. Si igitur per hoc quòd intelligimus naturas & quidditates istorum sensibilium, peruenimus ad intelligendas substantias separatas: oportet quòd intelligere substantias separatas contingat per aliquam scientiarum speculatiuarum. Hoc autem non videmus. non est enim aliqua speculatiua scientia quæ doceret de aliqua substantiarum separatarum quid est, sed solùm quia sunt. non est igitur possibile quòd per hoc quòd intelligimus naturas sensibilium, peruenīamus ad intelligendas substantias separatas. Si autem dicatur quòd est possibile esse aliquam talem scientiam speculatiuam quanuis adhuc non sit inuenta. Hoc nihil est, quia non est possibile per aliqua principia nobis nota ad intelligendas substantias prædictas deuenire. omnia enim propria principia cuiuscunque scientiæ dependent ex principijs primis indemonstrabilibus per se notis: quorum cognitionem à sensibilibus accipimus: vt patet in fine posteriorum. sensibilia autem non sufficienter ducunt in cognitionem rerum immaterialium, vt per superiores rationes est probatum. non est ergo possibile aliquam scientiam esse per quam ad intelligendas substantias separatas peruenire possit.

Obiectio.

Responsio.

Super cap. 41.

QVarto ostendit Sanctus Thomas quòd felicitas hominis non consistit in cognitione Dei habita ex quidditatiua cognitione substantiarum separatarum. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit discurrendo per Philosophorum positiones quòd homo in statu viæ non potest substantias separatas quidditatiuè cognoscere. Secundò declarat quòd in cognitione substantiarum separatarum qualem illi Philosophi posuerunt, non consistit humana felicitas, cap. 44. Circa primum duo facit. Primò proponit intentum. Secundò exequitur propositum in hoc capitulo. Quantum ad primum notat primo ex superius ostensis in secundo libro, quòd substantię separa-

Universidad de Deusto
Biblioteca

separatæ ex eo quòd Deus est ipsarum causa, cognoscendo suam essentiam, quæ est quædam Dei similitudo, cognoscunt ipsum Deum per modum cuiusdam visionis, eò quòd res illa per intellectum modo visionis cognoscatur, cuius similitudo in intellectu existit, vt patet ex visu corporali. Notat secundò tanquam ex præcedentibus sequens, quòd quicunque intellectus apprænhendit quidditatiue substantiam separatam, videt Deum altiori modo quàm aliqua præcitatarum cognitionum cognoscatur, id est, quàm communi ipsius cognitione quæ omnibus adest, & cognitione demonstratiua & cognitione per fidem. Notat tertiò, quòd quia quidam posuerunt vltimam felicitatem hominis esse in hac vita per hoc quòd cognoscit substantias separatas, considerandum est vtrum homo in hac vita possit peruenire ad cognoscendum substantias separatas ex phantasmatibus, qui est modus sibi proprius in hac vita. Si enim hoc possit, possibile erit quòd aliquis in hac vita intelligat substatias separatas, & per consequens videndo ipsas participabit modum illius cognitionis quo substantia separata intelligens se intelligit Deum. Si autem illud non possit, non erit possibile vt homo in statu viæ prædictum modum diuinę cognitionis assequatur.

Quomodo substantia separata cognoscendo se, Deũ per modum visionis cognoscit.

CIRCA primum dictũ considerandum, quòd rem videri per intellectum, dupliciter dicitur, quandoque enim idem est quòd ipsius essentiam perfectè vt in se est cognosci, aliquando verò prout distinguitur contra cognosci per relationem alterius & per auditum: & sic cognosci per similitudinem sui existentem in intellectu est videri. Cùm ergo hic dicitur quòd substantia separata cognoscendo se cognoscit Deum per modum visionis, non accipit visionem primo modo, quia vt alibi ostendit, substantia creata naturali cognitione non potest videre diuinam essentiam, vt in se est, sed accipit visionẽ secundo modo, vt scilicet cognoscere Deum modo visionis distinguitur contra cognoscere ipsum per fidem, quod est per auditum cognoscere, de quo modo tractatum est in præcedenti capitulo.

CIRCA secundum & tertium dictum aduertendũ, quòd sicut videns aliquid in quo aliud repræsentatur, videt & ipsum representatum, licet videat ipsum in alio, non in se, sicut videns speculum videt ea quæ in speculo repræsentantur, ita cognoscens per intellectum aliquã essentiam perfectè quæ est alterius intelligibilis naturalis similitudo, cognoscit etiã ea quæ per talẽ essentiã repræsentantur, dũ ipsa essentia & vt re cognita, & vt ratione cognoscẽdi virtutis sicut quia diuina essentia est similitudo omnium creaturarũ representatiua, ideo Deus suã essentiã intuendo, omnia alia intuetur. quia ergo substantiæ separatæ essentia est quædã similitudo Dei per cuius inspectionẽ ipsa substantia separata Deum naturali cognitione cognoscit, ideo si intellectus humanus in via ad hoc perueniat quòd ipsum essentia substantiæ separatæ perfectè cognoscat, ipsum etiam Deum naturaliter per essentiã substantiæ separatæ repræsentatum cognoscet. Propterea in secundo dicto inquit S. Thomas, quòd quicunque intellectus apprænhendit substantiam separatã cognoscendo de ipsa quid est, videt deum altiori modo quàm fide & demonstratione cognoscatur: quia videlicet cognoscere ipsum secundum quòd per se essentiam substantiæ separatæ repræsentatur intellectui cognoscentis, est cognoscere ipsum aliàs quã per creaturas sensibiles, & per auditũ ab aliis. In tertio quoque dicto ait, quòd intellectus noster videndo substantias separatas participabit modum illius cognitionis quo substantia separata intelligens se intelligit Deum: quia scilicet sicut ex eo quòd substantia separata intelligens suam essentiã vritur ipsa etiam vt ratione intelligendi Deum cuius est participata cognoscimus, possumus peruenire ad intelligendas substantias separatas, hoc autem dupliciter declarat. Primò, per intellectum possibilem qui natus est cognoscere quamlibet quidditatem inquantum est quidditas, cùm eius proprium obiectũ sit quod quid est, possumus abstrahere quidditatem cuiuslibet habentis quidditatem, quod non est sua quidditas, & sic cùm non sit procedere in infinitum, erit tandem deuenire via resolutionis ad cognoscendam quidditatem substantiæ non habentem aliam quidditatem, qualis est quidditas substantiæ separatæ. Hanc viam vt inquit Com. 3. de anima com. 36. tetigit Auempace in epist. quã appellatit continuationem intellectus. Secundò idem declarat in lib. de anima, quia intellectus noster natus est intelligere quidditatem cuius intellectum est idem apud omnes. talis autem est quidditas substantiæ separatæ, assumptum declaratur, quia cùm intellectum vnius rei apud me & apud te multiplicetur solùm per multiplicationem specierum spiritualium, oportet vt intellectum quod in huiusmodi specie non sustentatur, sit idem apud me & apud te. quidditas autem intellecti quam intellectus noster natus est abstrahere, cùm non sit quidditas indiuidui, eò quòd intellectum inquantum huiusmodi sit vniuersale, non habet aliquam speciem spiritualem & individualem.

ADVERTE circa secundum viam huius positionis quòd per formas spirituales secundũ quas dicit Auempace diuersificari intellecta, intelligit non species intelligibiles, sed species & formas imaginabiles, vt S. Tho. exponit 4. sen. dist. 49. q. 2. ar. 1. sicut enim natura speciei non diuersificatur nisi vt principiis individuantibus est coniuncta, ita (inquit Auempace) forma intellecta non diuersificatur nisi secundum quod diuersis formis imaginalibus coniungitur, quæ scilicet individuales sunt, & conditiones individui repræsentant. Vtraque istarum viarum continent in hoc fundamẽto, quòd quia intellectus noster potest abstrahere quidditates rerũ materialium, ideo etiam potest cognoscere quidditates separatas. propter hoc dixit Sanct. Tho. secundam viam esse similem primæ. Argtit S. Tho. hoc fundamentum quod etiam Themistii fuit, friuolum esse, cum ipsa Auempace positione. Primò sic. Quidditas vniuersalis, scilicet generis vel speciei, horum sensibilium quæ est quidditas intellecti, cuius cognitionem intellectiuam per phantasmata accipimus, comprehendit in se materiam & formam, ergo est omnino dissimilis quidditati substantiæ separatæ quæ est simplex & immaterialis. ergo non potest per hoc quòd intelligitur quidditas rei sensibilis per phantasmata, intelligi quidditas substantiæ separatæ.

ADVERTENDVM quòd licet per id quod est omnino dissimile alteri secundum propriam differentiam, possit deuenri in aliqualem ipsius cognitionem inquantum in aliquo communi conueniunt, aut inquantũ vnum est alterius effectus, sicut per cognitionem creaturarum deuenimus in cognitionem Dei, non possumus tamen per ipsum deuenire in talem illius cognitionem qualis est cognitio qua videtur ipsa quidditas, vt est in seipsa: cũ vnumquodque quod per alterum cognoscitur, aut per simile cognoscatur, aut aliquo modo per contrarium: ideo optimè argute S. Tho. ex eo quòd est omnimoda dissimilitudo inter quidditatem materialem & quidditatem immaterialem, non posse per quidditatis materialis cognitionem quidditatem immaterialem cognosci. Secundò, & est confirmatio præcedentis. Quidditas generis vel speciei rerum sensibilium non potest separari secundum esse ab hac individuali natura, nisi forte præmisso Aristotele velimus, Platonem sequi: ergo est omnino dissimilis substantiis separatis, ergo, &c. Probatur prima consequentia, quia non est eiusdem rationis forma quæ secundum se non potest separari ab aliquo subiecto, cum illa quæ separatur secundum esse, licet vtraque secundum considerationem accipiatur absque tali subiecto, sicut non est eadem ratio magnitudinis, & substantiæ separatæ.

Tertiò, Si huiusmodi quidditates ponantur esse eiusdem rationis, hoc non erit nisi quantum ad rationem quidditatis inquantum est quidditas, cùm non possint esse eiusdem rationis secundum speciem, nisi forte Platonicos sequatur, ponentes species horum sensibilium esse ipsas substantias separatas: ergo per sensibiles quidditates de substantiis separatis non poterit aliquid intelligi nisi remotum genus ipsarum, ergo, &c. Probatur prima consequentia, quia ratio quidditatis est ratio communis, generis scilicet & speciei substantię. Secundo etiam probatur, quia cognito genere non propter hoc cognoscitur species, nisi in potentia.

Quidditas dicitur essentia substantiæ.

AD euidentiam huius rationis considerandum quòd quidditas dicitur essentia rei secundum quòd per diffinitionem significatur: essentia autem proprie conuenit substantiis & completè, sicut & substantia sola completè & propriè diffinitur, & habet esse, ideo dicit S. Tho. de quidditate quòd eius ratio est communis generi & speciei substantiæ, quia videlicet tam genus quàm species substantiæ sunt quidditates quædam secundum quòd in abstracto significantur, & solæ substantiæ propriè & perfectè quidditatem habent, sicut & diffinitionem. Alia litera habet, genus & speciei & substantiæ: & tunc esset sensus, quòd est communis omni generi, omni speciei, & omni substantiæ scilicet completæ. Ex hoc ergo quòd ratio quidditatis est communis generi & speciei substatiæ, habetur quòd est veluti remotum genus cuiuslibet substantiæ separatæ, siue nomine generis intelligamus id quod propriè genus est scilicet substantiam quæ est genus generalissimum, quæ est communis & omnibus generibus & omnibus speciebus sub eadem contentis. siue nomine generis intelligamus rationem omnem communem pluribus generibus & pluribus speciebus, sicut substantia diuisa per primam & secundam de genere generalissimo substantiæ prædicatur, & de omnibus speciebus substantiæ & indiuiduis: & ideo vtro modo accipiatur genus, sequitur quòd per cognitionem quidditatum materialium non poterit cognosci de substatiis immaterialibus nisi genus remotum ipsarum scilicet substantia & quidditas in qua sola materiales & immateriales quidditates conueniunt, vt substantiæ & quidditates sunt, quia non potest vnum ducere in cognitionem alterius ratione similitudinis inter ipsa, nisi quantum ad illam rationem in qua conueniunt & similia sunt.

Quartò, Intelligere quidditatem vnius sensibilis non sufficit ad intelligendam quidditatem alterius sensibilis. non enim cæcus natus per hoc quòd intelligit quidditatem soni, intelligit coloris quidditatẽ, ergo, &c. Probatur consequentia, quia maior est distantia substantiæ separatæ à sensibilibus quàm vnius sensibilis ab alio.

Quintò, Si ponamus substantias separatas ex motibus orbium causare formas sensibilium, hic modus non est in proposito sufficiens, & arguitur sic. Neque ratione similitudinis sensibilis ad substantias separatas, neque ratione virtutis demonstratæ potest ex quidditate sensibili cognosci quidditas substantiæ separatæ, ergo, &c. Antecedens probatur pro prima quidem parte, quia sensibilia non sunt eiusdem speciei cum substantiis separatis, pro secunda verò parte, quia nullus effectus sensibilis adæquat virtutem substantiæ separatæ, cùm virtutes substantiarum excedant effectus omnes sensibiles quos intellectu comprehendimus, sicut virtus vniuersalis effectum particularem. Consequentia quoque ostenditur, qui per effectum non scitur causa nisi aut ratione similitudinis inter causam & effectum, aut inquantum effectus demonstrat virtutem causæ. De materia huius rationis determinatũ est in præcedentibus.

Sextò, per nullam scientiarum speculatiuarum contingit scire de aliqua substantiarum separatarum quid est, cùm nulla hoc doceat, sed tantum quæ sunt, ergo, &c. Probatur consequentia, quia omnia intelligibilia in quorum cognitionem per inquisitionem & studium deuenimus, ad aliquam scientiarum speculatiuarum pertinent. Si dicatur quòd possibile est esse aliquam talem scientiam speculatiuam, quantuis adhuc non sit inuenta, hoc nihil est, quia fere sibilia non sufficienter ducunt nos in cognitionem rerum immaterialium, vt est ostensum: omnia autem principia cuiuscunque scientię dependent ex principiis primis indemonstrabilibus per se notis, quorum cognitionem à sensibilibus accipimus.

Nulla scientia speculatiua humana potest nos ducere in cognitionem quidditatum abstractarũ.

AD euidentiam huius rationis considerandum ex doctrina S. Thom. super Boet. trin. art. vltimo, quòd cùm tam in demonstrationibus quàm in inuentionibus diffinitionũ in scientiis speculatiuis semper procedatur ex aliquo prius noto, & non sit processus in infinitum in huiusmodi resolutione necesse est deuenire ad aliqua prima per se nota tam in propositionibus quàm in conceptibus, sicut sunt primæ propositiones indemonstrabiles, & conceptio entis omnibus notissima: & similiter conceptio vnius & aliorum huiusmodi, quo fit vt ea tantùm via demonstrationis aut diffinitionis in scientiis cognosci possint ad quæ hæc ipsa naturaliter nota se possunt extendere, quæ sunt prima nostræ cognitionis principia, sicut & causa particularis non potest, nisi contenta sub vniuersali causa producere. Ista autem nobis naturali lumine intellectus agẽtis nota sunt, quo quidem lumine nihil homini manifestatur, nisi inquantum per ipsum phantasmata fiunt actu intelligibilia, phantasmata autem à sensu accipiuntur. ideo ista principia naturaliter nota nõ se extendunt, nisi ad ea quorum cognitionem ex iis quæ sensu percipimus, accipere possumus. Propterea optimè deducit Sanct. Tho. ex eo quòd per quidditates sensibiles nõ possumus quidditates immateriales cognoscere, quòd nulla scientia speculatiua humana potest esse quæ nos ducat in notitiam huiusmodi quidditatum, cùm omnes scientiæ ex talibus principiis naturaliter notis procedant. Ex his rationibus relinquit Sanct. Tho. tanquam manifestum rationum Auempace solutionem. Constat enim vtranque consequentiam falsam esse scilicet hanc. Intellectus noster potest abstrahere quidditatem, ergo potest cognoscere quidditatem per se abstractam. similiter & hanc. Intellectus noster natus est intelligere quidditatem cuius intellectus est vnus apud omnes, ergo & quidditatem immaterialem ac separatam.

Si quis autem diceret quòd Auempace non adducit illas rationes tanquã demon-

demonstratiuas simpliciter, sed tanquam ostendentes à signo, (ex eo enim quòd videmus intellectum intelligere quidditatem abstractam, & ipsam abstrahere etiam si in infinitum esset abstrahibilis, signum nobis est quod etiam quidditates per seipsas abstractas potest intellegere) respondetur quòd illud non est sufficiens signum: quia quantumcunque intellectus noster multas abstrahere possit quidditates, omnes illæ quidditates per ipsum abstractæ sunt aliquo modo eiusdem rationis, inquantum omnes sunt quidditates rerum materialium: quidditas autem exse separata non est eiusdem rationis cum quidditatibus per intellectum abstractis, quum sit omnino extra genus materialium: ideo non est sumie.

Quòd non possumus in hac vita cognoscere substantias separatas, vt posuit Alexander. Cap. 42.

QVia verò Alexander posuit quòd intellectus possibilis est generabilis & corruptibilis, vtpote quædam præparatio humanæ naturæ consequens commixtionem elementorum, vt in secundo libro † habitum est: non est autem possibile vt talis virtus supra materialia eleuetur: posuit quòd intellectus possibilis noster nunquam possit peruenire ad intelligendas substantias separatas: posuit tamen quòd nos secundum statum præsentis vitæ possumus substantias separatas intelligere: quod quidem ostendere nitebatur hoc modo. Vnumquodque quando peruenerit ad complementum in sua generatione, & ad vltimam perfectionem suæ substantiæ: complebitur operatio propria sua siue actio siue passio. sicut enim operatio substatiam sequitur, ita operationis perfectio perfectionem substantiæ. vnde animal cùm fuerit ex toto perfectum, poterit per se ambulare. Intellectus autem habitualis, nihil est aliud quàm species intelligibiles factę per intellectum agentem existentes in intellectu possibili, operatio est duplex: vna vt faciat intellecta in potentia esse intellecta actu: quam habet ex parte intellectus agentis. secunda est, intelligere intellecta in actu, hęc enim duo homo potest facere per habitum intellectualem. quando igitur cõplebitur generatio intellectus in habitu, complebitur in ipso vtraque præmissarum operationum. semper autem accedit ad complementum suæ generationis dum nouas species intellectas acquirit; & sic necesse est quòd quandoque generatio compleatur, nisi sit impedimentum: quia nulla generatio est ad infinitum tendens. Complebitur igitur quandoque vtraque operationum intellectus in habitu per hoc quòd omnia intellecta in potẽtia faciet in actu: quod est complementũ primæ operationis: & per hoc quòd intelliget omnia intelligibilia separata & non separata. Quum autem intellectus possibilis non possit intelligere substantias separatas iam secũdum eius opinionem, vt dictum est: intendit quòd intelligemus per intellectum in habitu substantias separatas: inquantum intellectus agens qui ab ipso ponitur substantia separata, fiet forma intellectus in habitu & in nobis ipsis: ita quòd per eum intelligemus sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem: & cùm de virtute intellectus agentis sit facere omnia intellecta in actu, quæ sunt intelligibilia in potentia, & etiam intelligere substantias separatas: in statu illo intelligemus omnes substantias separatas, & omnia intelligibilia non separata. Et secundum hoc per hanc cognitionem quæ est ex phantasmatibus, peruenimus in cognitionem substantiæ separatę, non quòd ipsa phantasmata intellecta per ea sint mediũ aliquod ad cognoscendas substantias separatas, prout accidit in scientijs speculatiuis, sicut posuit opinio superior: sed inquantum species intelligibiles sunt quædam dispositiones in nobis ad talem formam quæ est intellectus agens. Et hoc est primum in quo differunt hæ duę opiniones. Vnde quando intellectus in habitu fuerit perfectus per huiusmodi species intelligibiles in nobis factas ab intellectu agente, fiet ipse intellectus agens nobis forma, vt dictum est: & nominat ipsum intellectum adeptum, de quo dicunt Aristot. dicere quòd sit ab extrinseco. Et sic licet in scientijs speculatiuis non sit perfectio vltima humana, sicut superior ponebat opinio: per eas tamen homo disponitur ad vltimam perfectionem consequendam. Et hoc est secundum in quo differt secunda opinio à prima. Tertiò autem differt per hoc quòd secundum primam opinionem intelligere intellectum agentem est causa quòd continuetur nobiscum: secundum verò hanc secundam opinionem est econuerso. nam propter hoc quòd nobiscum continuatur vt forma, intelligimus ipsum & alias substantias separatas. Hæc autem irrationabiliter dicuntur. Intellectus enim in habitu sicut intellectus possibilis ponitur ab Alexandro esse generabilis & corruptibilis. æternum autem non potest fieri forma generabilis & corruptibilis secundum eum. propter hoc enim ponit intellectum possibilem qui vnitur nobis vt forma, esse generabilem & corruptibilem, intellectum verò agentem qui est incorruptibilis, esse substantiam separatam. cùm igitur intellectus agens secundum Alexandrum ponatur esse quędam substantia separata æterna: impossibile erit quòd intellectus agens fiat forma intellectus in habitu.

† Cap. 62. Positio Alexan. quam refert Commentator 3. de anima, com. 36.

Improbatio opinionis Alexandri.

2 Præterea, forma intellectus inquantum est intellectus, est intelligibile: sicut forma sensus est sensibile. nõ enim recipit intellectus aliquid per se loquendo nisi intelligibiliter: sicut nec sensus nisi sensibiliter. Si igitur nõ potest intellectus agens esse intelligibile per intellectum in habitu, impossibile erit quòd sit forma eius.

3 Item, intelligere aliquo tripliciter dicimur. Vno modo sicut intelligimus intellectu qui est virtus à qua egreditur talis operatio. vnde & ipse intellectus intelligere dicitur; & ipsum intelligere intellectus sit intelligere nostrum. Alio modo sicut specie intelligibili: qua quidem dicimur intelligere, non quasi ipsa intelligat, sed quia vis intellectiua perficitur per eam in actu: sicut vis visiua per speciem coloris. Tertio modo sicut medio per cuius cognitionem deuenimus in cognitionem alterius. Si igitur homo quandoque per intellectum agentem intelligat substantias separatas: oportet aliquo modorum dictorum hoc dici, non autem dicitur hoc modo tertio; quia non concedit Alexander quòd intelligat intellectum agentem, vel intellectus possibilis, vel intellectus in habitu: nec etiam secundo modo; quia intelligere per speciem intelligibilem attribuitur virtuti intellectiuæ; cuius illa speciei intelligibilis est forma. Nec autem concedit Alexander quòd intellectus possibilis vel intellectus in habitu intelligat substãtias separatas. vnde non potest esse quòd sic intelligamus substantias separatas per intellectum agentem sicut intelligimus aliqua per speciem intelligibilem. Si autem sicut per virtutem intellectiuam, oportet quòd ipsum intelligere intellectus agentis sit intelligere hominis. hoc autem esse non potest nisi ex substantia intellectus agentis & substantia hominis fiat vnum secundum esse. impossibile est enim si sint duæ substantiæ secundum esse diuersæ, quòd operatio vnius sit operatio alterius. Erit igitur intellectus agens vnum secundum esse cum homine, non autem secundum esse accidentale, quia iam non esset intellectus agens substantia, sed accidens. sic enim ex colore & corpore fit vnum secundum esse accidentale. Relinquitur igitur quòd intellectus agens sit cum homine vnum secundum esse substantiale. erit igitur vel anima humana, vel pars eius, & non aliqua substantia separata: sicut Alexander ponit. non igitur secũdum opinionem Alexandri potest poni quòd homo intelligat substantias separatas.

4 Amplius, si intellectus agens quandoque fiet forma istius hominis, ita quòd per ipsum intelligere possit: eadem ratione poterit fieri forma alterius hominis per ipsum similiter intelligentis. sequitur ergo quòd duo homines simul per intellectum agentem intelligent ficut per formam suam. hoc autem est ita, quòd ipsum intelligere intellectus agentis sit intelligere intelligentis per ipsum, vt iam dictum est. erit ergo idem intelligere duorum intelligentium, quod est impossibile. ratio etiam sua friuola est omnino. Primò quidem, quia quando perficitur generatio alicuius generis, oportet quòd perficiatur sua operatio, sed tamen secundum modum sui generis, non autem secundum modum generis altioris.

Solutio Rationes opi. Alexandri.

Universidad de Deusto
Biblioteca

altioris. Quum enim perficitur generatio aëris, habet generationem & motum completum sursum: non tamẽ vt moueatur ad locum ignis. similiter autem cùm completur generatio intellectus in habitu, complebitur eius operatio quæ est intelligere secundum suum modum, non autem secundum modum quo intelligunt substantiæ separatæ, vt scilicet intelligat substantias separatas. vnde ex generatione intellectus in habitu non potest cõcludi quòd homo quandoque intelligat substantias separatas. Secundò, quia eiusdem virtutis est complementum operationi cuius est operatio ipsa. si igitur intelligere substantias separatas sit complementum operationis intellectus in habitu, sequitur quod intellectus in habitu intelligat quandoqne substantias separatas: quod Alexander non ponit: sequeretur enim quòd intelligere substantias separatas contingeret per scientias speculatiuas, quæ sub intellectu in habitu comprehenduntur. Tertiò, quia eorum quæ generari incipiunt, completur generatio vt in pluribus, cùm omnes generationes rerum sint à causis determinatis quæ cõsequuntur effectus suos vel semper vel in maiori parte. Si igitur ad completionem generationis sequitur etiam complemẽtum actionis: oportet etiam quòd operatio completa consequatur ea quæ generantur, vel semper, vel in maiori parte. intelligere autem substantias separatas non consequuntur qui ad generationem intellectus in habitu student, neque in pluribus, neque semper: quinimo nullus professus est se ad hanc perfectionem peruenisse. non est igitur complementũ operationis intellectus in habitu intelligere substantias separatas.

Super cap. 42.

EXclusa Auempaces positione, vule San. Tho. & Alexan. positionem excludere. Vnde primò eius positionem, vt ab Auerro. in tertio de anima recitatur explicat, atque ad opinionem Auempaces comparat. Secundò eam reprobat. Tertiò eius rationi respondet. Posuit ergo primò Alexander quòd nunquam intellectus noster possibilis potest peruenire ad cognoscẽdas substantias separatas, quia est generabilis & corruptibilis, vtpote existens præparatio humanæ naturæ consequens commixtionem elementorum, vt in secundo habitum est. Posuit secundò quòd hoc non obstante nos possumus secundum statum præsentis vitæ substantias separatas intelligere, quia cùm quando vnumquodque peruenerit ad complementum generationis, & ad vltimam perfectionem suæ substantiæ compleatur, eius operatio propria siue actio siue passio quando intellectus habitualis qui nihil aliud est quàm species intelligibiles factæ intellectum agentem existentes in intellectu possibili, fuerit completa generatio, dum scilicet non acquirerer amplius nouas species complebitur eius duplex operatio. omnia enim intellecta in potentia faciet in actu, quod est complementum illius suæ operationis quæ est facere intellecta in potentia esse intellecta in actu: intelliget etiam omnia intelligibilia separata & non separata, in quo completur eius secunda operatio, quę est intelligere intellecta in actu. Quomodo aliqua operatio sit actio, & aliqua passio, ostensum est superius in hoc tertio libro cap. 22. Posuit tertiò, quòd cùm intellectus possibilis non possit tales substantias intelligere, intelligimus ipsas per intellectum in habitu inquantum intellectus agens qui secundum ipsum est substantia separata, fiet forma intellectus in habitu in nobis ipsis, ita quòd per eum intelligemus, sicut nunc per intellectum possibilem, cùm ipsius sit facere omnia intellecta in actu quæ sunt intelligibilia in potentia, & intelligere substantias separatas. Ex his sequitur primò, quòd per cognitionem quæ est ex phantasmatibus, peruenimus in cognitionem substantiæ separatæ, non tangit in scientiis speculatiuis secundum opinionem Auempaces, inquantum species intelligibiles sunt quædam dispositiones in nobis ad talem formam quæ est intellectus agens. Sequitur secundò, quòd in scientiis speculatiuis non est perfectio vltima humana, vt posuit Auempace, sed per eas homo disponitur ad vltimam perfectionem consequendam scilicet ad hoc vt intellectus agens fiat nobis forma ipsumque intellectum sic formatum nominat Alexander intellectum adeptum, de quo dicunt aliqui Aristo. dicere quòd sit ab extrinseco. Sequitur tertiò, quòd per hoc quòd continuatur nobiscum intellectus agens vt forma, intelligimus ipsum & alias substantias separatas, non autem intelligere intellectum agentem, est causa quòd continuetur nobiscum, vt voluit Auempace.

Quomodo facere intelligibilia in actu conuenit intellectui agenti, & intellectui in habitu.

Quia Sanct. Tho. in secundo dicto positionis Alexandri ait hominẽ per intellectum in habitu siue per habitum intellectualem facere intelligibilia in actu: in tertio verò dicto ait hoc per intellectum agentem fieri: considerãdum est, quòd hoc verique illorum attribuitur, sed diuersimodè. Dupliciter enim loqui possumus de intelligibili in actu scilicet quantum ad actum primum, & quantum ad actum secundum. Esse intelligibile in actu primo, est esse abstractum à materia, & esse vnitũ intellectui per modum formę qua intelligit. Esse verò intelligibile in actu secundo, est actualiter obiici actui intelligendi, & esse eius terminum. Tripliciter ergo possumus quantum ad hoc ponere diuersitatem inter intellectum agentem, & intelligibilem habitum, qui dicitur alio nomine species intelligibilis. Vno modo, quia intellectus agens facit intelligibilia in actu primo, inquantum causa in actu possibili species intellectuales à phantasmatibus abstractas, species verò intellectuales facit intelligibilia in actu secundo, inquantum intellectus factus in actu per speciem, formatur conceptũ in quo sibi res actualiter obiicitur tanquã terminus intrinsecus actus intelligendi. Secundo modo, comparando vtrumque ad actum primũ, quia intellectus agens facit intelligibilia in actu primò efficienter, species verò intelligibilis formaliter; quia species ipsa est id quo res dicitur actu intelligibilis in intellectu. Tertio modo comparando vtrumque ad actum secundum, quia intellectus agens facit intelligibilia in actu secundo mediatè, species verò immediatè tanquam forma per quam intellectus possibilis conceptum & verbum producit. Ideo inquit S. Tho. quòd hanc actionem quæ est intelligibilia in potentia, facere intelligibilia in actu, habet intellectus in habitu ex parte intellectus agentis. Contra hanc opinionem arguit S. Tho. Primò sic: Intellectus in habitu, sicut & intellectus possibilis ponitur ab Alexandro generabilis & corruptibilis. ergo impossibile est quòd intellectus agens fiat eius forma. Probatur consequentia, quia secundum ipsum intellectus agens ponitur quædam substantia separata æterna: æternum autem nõ potest fieri forma generabilis & corruptibilis secundum eum, qui propter hoc ponit intellectum possibilem esse generabilem & corruptibilem quia vnitur nobis vt forma.

ADVERTE quòd ista propositio Alexan. æternium non potest esse forma rei generabilis & corruptibilis, non est vniuersaliter vera (nam anima intellectiua potest esse æterna scilicet ab æterno producta, & tamen est forma rei generabilis & corruptibilis, scilicet corporis humani) sed habet veritatem de forma à materia dependente secundum esse à materia. Nam sequitur à materia secundum esse dependet. ergo non potest esse sine materia. ergo materia corrupta & ipsum corrumpatur necesse est. ergo non est æternum: sed si etiam aliquid sit æternum (voco æternum quod non habet principium suæ durationis) non repugnat sibi quòd sit forma rei corruptibilis eleuata supra ipsam, & ab ipsa non dependens secundum esse. Secundò, forma intellectus inquantum intellectus est intelligibile, quum intellectus non recipiat aliquid per se loquendo, nisi intelligibiliter. ergo si intellectus agens nõ potest esse intelligibile per intellectum in habitu, impossibile est vt sit forma eius

ADVERTENDVM quòd hæc ratio cõcludit duo dicta Alexandri non posse simul stare, scilicet quòd intellectus agens sit forma intellectus in habitu, & quod intellectus in habitu non intelligat intellectum agentem, sed tãtùm sit dispositio ad hoc vt intellectus agens nobis vniatur vt forma, vt per ipsum intelligamus, vt voluit Alexander.

CIRCA id quod dicitur intellectum nihil recipere per se loquendo nisi intelligibiliter, attendendum quòd addidit per se loquendo, quia per accidens, id est, ratione virium sensitiuarum, potest dici recipere aliquid non intelligibiliter, puta non læso organo phantasiæ impeditur à sua operatione. tunc enim dicitur per accidens recipere: quia id quo ad suam operationem indiget, materialiter alteratur, & materialiter recipit.

Tertiò, si homo per intellectum agentem intelligat quandoque substantias separatas, intelliget ipso aut sicut virtute intellectiua a qua egreditur operatio quæ est & intelligere intellectus, & intelligere nostrum: aut sicut specie intelligibili qua perficitur vis intellectiua: aut sicut medio per cuius cognitionem deuenimus in cognitionem alterius. Non tertium, quia nec intellectus possibilis, nec intellectus in habitu, secundũ Alexandri intelligit intellectum agentem. Non etiam secundum, quia intelligere per speciem intelligibilem attribuitur virtuti intellectiuæ, cuius illa species intelligibilis est forma. non concedit autem Alexander, quòd intellectus possibilis aut intellectus in habitu intelligat substantias separatas. Non denique primum, quia intelligere intellectus agentis esset intelligere hominis. hoc autem esse non potest secundum positionem Alexandri, quia tunc intellectus agens non esset substantia separata, vt ipse voluit. Probatur sequela, quia non potest esse vt idem sit intelligere hominis, & intellectus agentis, nisi ex substãtia intellectus agentis, & substantia hominis fiat vnum secundum esse, cùm impossibile sit duas esse substantias diuersas secundum esse, & quòd operatio vnius sit operatio alterius, non autem fiet ex illis vnum secundum esse accidentale, quia tunc intellectus agens non esset substantia. ergo secundum esse substantiale. ergo vel erit anima humana vel pars eius, scilicet potentialis, & per consequens non substantia separata.

CIRCA illam propositionem, Impossibile est esse duas substantias diuersas secundum esse, & quòd operatio vnius sit operatio alterius, aduertendum ex doctrina Sancti Thomæ, tertio, dist. 18. articulo primo ad quintum, quòd dupliciter potest actio dici, vna scilicet simpliciter, & aggregatione. simpliciter potest operatio vnius dici operatio alterius dupliciter, scilicet simpliciter, & per adiunctionem. Simpliciter dicitur operatio vnius esse alterius operatio, quando eadem numero operatio quæ ab vno egreditur, etiam egreditur ab alio: & sic hoc est impossibile. Secundum adiunctionem autem, quando operatio vnius adiungitur operationi alterius ad vnius effectus productionem: quod contingit quando vnum agens non potest per se perfecere effectum, sed multi simul: sicut quum multi simul trahunt nauem, sunt multæ actiones simpliciter, vt actio egreditur ab agente, sed est vna actio aggregatione: & vnius actio potest dici actio alterius, inquantum vnus actione alterius iunatur ad complendum effectum. Loquitur ergo Sanctus Thomas ad primum sensum, non ad secundum.

A substantiis diuersis secundum esse, nõ potest esse vna operatio.

Quartò, qua ratione intellectus agens fiet forma quandoque istius hominis, eadem ratione & alterius. ergo tunc per intellectum agentem duo homines intelligent, sicut per formam suam. ergo erit idem intelligere duorum intelligentium, cùm sic per intellectum agentem homo intelligat quòd eius intelligere sit intelligere intelligentis per ipsum, hoc autem est impossibile. ergo, &c.

AD fundamentum positionis Alexandri, scilicet quòd complementũ operationis intellectus in habitu sit intelligere substantias separatas, respondet S. Thomas negando ipsum, & primò respondet ad eius rationem, dicens quòd cùm perficitur generatio alicuius generis, eius quidem operatio perficitur, sed tamen secundum modum sui generis, non autem secundum modum aliorum generis: & sic completo intellectu in habitu completur eius intelligere secundum modum suum, non autem secundum modum substantiarum separatarum, vt scilicet substantias separatas intelligat. Secundò probat illud fundamentum esse falsum dupliciter. Primò, quia si intelligere substantias separatas sit complementum operationis intellectus in habitu, quandoque intelliget substatias separatas: & per consequens per scientias speculatiuas quæ continentur sub intellectu in habitu, intelligeretur substantiæ separatæ: quod Alexander non ponit. Secundò, quia intelligere substantias separatas, conseqüeretur eos qui ad generationem intellectus in habitu student, aut semper, aut in pluribus: cùm enim eorum quæ generari incipiunt, generatio vt in pluribus compleatur: si ad completionem generationis sequitur complementum actionis, oportet completam operationem pluribus eorum quæ generantur aduenire. hoc autem constat esse falsum, quinimo nullus professus est se ad hanc perfectionem deuenisse. ergo, &c.

CIRCA

CIRCA primam harum rationum dubitatur, quum inquit S. Thomas quòd Alexander non ponit intellectum in habitu intelligere quãdoque substantias separatas. Videtur enim hoc contradicere ei quod superius narratur in secundo dicto Alexandri. Nam ibi dixit Alexandrũ voluisse quòd completo intellectu in habitu, complebitur eius secunda operatio, per hoc quòd intelliget omnia intelligibilia separata & non separata. Respondetur, quòd posuit Alexander (vt ex supradictis patet) intellectum in habitu non intelligere substantias separatas, tanquam id à quo egreditur ipsa operatio: & sic in hac prima ratione intendit Sanct. Thom. posuit tamen quòd per ipsum homo intelligit, inquantum est dispositio ad hoc vt intellectus agens vniatur nobis, vt forma per quam intelligamus: vnde dicitur intellectus in habitu apud Alexandrum intelligere substantias separatas non formaliter quidẽ, sed dispositiuè: & sic intellexit Sanctus Thomas superius.

Quòd non possumus intelligere in hac vita substantias separatas sicut posuit Auerrois. Cap. 43.

3 de anima com. 36.

QVia verò maxima difficultas est in opinione Alexandri ex hoc quod ponit intellectum possibilem in habitu totaliter corruptibilem, Auerrois faciliorem viam se existimauit adinuenisse ad ostẽdendum quòd quãdoque intelligamus substantias separatas, ex hoc, quòd ponit intellectum possibilem incorruptibilem, & à nobis secundum esse separatum: sicut & intellectum agentem.

Destructio opi. Auer. li. 2. cap. 59.

Ostendit enim primò, quòd necesse est ponere quòd intellectus agens se habeat ad principia naturaliter cognita à nobis, vel sicut agens ad instrumentum, vel sicut forma ad materiam. Intellectus enim in habitu quo intelligimus, non solùm habet hanc actionem quæ est intelligere, sed etiam hãc quæ est facere intellecta in actu. vtrũque enim experimur in nostra potestate existere. hoc autem quod est facere intellecta in actu, magis propriè notificat intellectũ in habitu quàm intelligere: quia prius est facere intellecta in actu quàm intelligere. Sunt enim quædam in nobis facta intellecta in actu naturaliter, non ex studio aut ex nostra voluntate: sicut prima intelligibilia. hoc autẽ facere intellecta in actu, non contingit per intellectum in habitu, per quem fiunt intellecta in actu ea quæ scimus ex studio: sed magis sunt initium intellectus in habitu. vnde & habitus horum intelligibilium ab Aristotele in sexto Ethicorum intellectus dicitur. fiunt autem intellecta in actu per solum intellectum agentem. per hoc autem fiunt intellecta in actu actum agentem. per hoc autem fiunt intellecta in actu actum agentem. per hoc autem fiunt intellecta in actu act

Universidad de Deusto
Biblioteca

6 Adhuc,si per intellectũ agentem cognoscimus substantias separatas, hoc non est inquantum intellectus agens est forma huius vel illius intellecti speculatiui,sed inquantum sit forma nobis . sic enim per ipsum possumus intelligere . Fit autem forma nobis etiam per prima intellecta speculatiua, secundum quòd ipse dicit.ergo ſtatim à principio homo potest per intellectũ agentem intelligere substantias separatas. Si autem dicatur quòd non sit nobis perfectè forma per quędam intellecta speculatiua intellectus agẽs, vt per ipsum possumus intelligere substantias separatas. Hoc non est nisi quia ipsa intellecta speculatiua non adæquant perfectionem intellectus agentis in intelligẽdo substantias separatas, sed nec omnia intellecta speculatiua simul accepta adęquant illam perfectionem intellectus agẽtis secundum quòd intelligit substantias separatas. quum omnia hæc non sint intelligibilia nisi inquantum sunt facta intellecta:illa verò sunt intelligibilia secundũ suam naturam. non igitur per hoc quòd omnia speculatiua intelligibilia sciemus , oportebit quòd ita perfectè intellectus agens fiat nobis forma , quòd per ipsum intelligamus substantias separatas. vel si hoc non requiritur,oportebit dicere quòd intelligendo quodlibet intelligibile,intelligimus substantias seperatas.

Solutio.

Improbatio.

Super cap. 43.

POst opinionem Auempace & Alexandri venit confutãda Auerro.opinio.Ideo S.Thom. primò ipsam opinionem explicat,secundò eam refellit. Quantũ ad primum inquit,quòd quia maxima in opinione Alexandri est difficultas ex hoc quòd ponit intellectum possibilem in habitu esse totaliter corruptibilem, Auerr.faciliorem viam se inuenisse existimauit ad ostendendum nos quãdoque substãtias separatas intelligere, ex hoc quòd intellectum possibilem incorruptibilem ponit, & à nobis secundum esse separatum , sicut & intellectum agentem. Vnde dixit primo in tertio de anima commento.36. quòd intellectus agens ad principia à nobis naturaliter cognita se habet, aut sicut agens ad instrumentum, aut sicut forma ad materiam,quia facere intellecta in actu est actio & intellectus in habitu , & intellectus agentis:vna autem actio non est duorum , nisi vnum eorum comparetur ad alterum , sicut agens ad instrumentum, vel sicut forma ad materiam. Ad manifestationem autẽ primæ propositionis notat quòd intellectus in habitu quo intelligimus, non tolùm habet hanc actionem quæ est intelligere, sed etiam hanc quæ est facere intellecta in actu:quod quidem declarat,quia per ipsum intellectum in habitu quantum ad prima principia quæ fiunt intellecta in actu , per solum intellectum agentem fiunt intellecta in actu , aliaqúe ex studio acquirimus. Sed licet vtraque istarum actionum conueniat intellectui in habitu,facere tamen intellecta in actu,magis notificat intellectum in habitu, quàm intelligere,quia prius est facere intellecta in actu,quàm intelligere.

Quomodo secundum Auer. intellectus agẽs & intellectus in habitu se habeant sicut materia & forma.

Dixit secundò , quòd hoc modo intellectus agens comparatur ad prima intellecta quomodo forma ad materiam . Nam cùm intellectus possibilis secundum ipsum sit substantia separata, intelligit intellectum agentem & alias substantias separatas , & etiam prima intellectiua speculata , ideo oportet vt sit subiectum vtrorumque . quæcunque autem conueniunt in vno subiecto, & habent ordinem admiticem sicut habent intellecta speculatiua , & intellectus agens qui ea facit intellecta in actu, alterum eorum est sicut forma alterius,vt patet in luce respectu coloris, quorum vtrumque recipitur in diaphano. Ex quo sequitur,quòd cùm intellecta speculatiua sint nobis copulata per phantasmata quòd etiam intellectus agens copuletur nobis inquantum est ipsorum forma.

Dixit tertiò,quòd secundum quòd intellecta speculatiua copulantur nobis aut in potentia,aut in actu completo, aut partim in actu,& partim in potentia, ita proportionaliter & intellectus agens nobis copulatur.Vnde quanto agens continuatur nobis. perfectus autem motus ad continuationem istam, fit per studium in scientijs speculatiuis , & ad hunc perfectum se iuuant homines,sicut & in scientijs speculatiuis.

Dixit quartò , quòd cùm omnia intellecta in potentia fuerint in nobis facta in actu , tunc intellectus agens perfectè copulabitur nobis vt forma,& tunc per ipsum intelligimus substantias separatas, sicut nunc perfectè intelligimus per intellectum in habitu, & hoc erit vltima hominis felicitas, in qua homo erit sicut quidam Deus.

CIRCA primum dictum Auerr.considerandum primò,quòd quando duo ad vnam operationem ordine quodam concurrunt, ita scilicet quòd vni operatio per alterum cuneatur, oportet quòd vnum compatretur ad alterum, sicut agens principale ad instrumentum,sicut artifex in sectione se habet ad serram, aut sicut forma ad materiam , sicut in calefactione se habet calor ad ignem , conueniunt autem isti duo modi , vt inquit Sanctus Thomas prima parte quæstione 88.articulo primo , quia vtrobique vnum comparatur ad alterum,sicut perfectio ad perfectibile, & sicut actus ad potentiam . Cùm ergo intellectus agens & intellectus in habitu conueniant in vna operatione, quæ intellectui in habitu per intellectum agentem communicatur , oportet quòd altero illorum modorum comparetur intellectus agens ad intellectum in habitu.Et licet vtroque modo comparetur,prætermisso tamen primo modo Auer. prosequitur secundum,vtpote magis deseruientem sibi,& magis congruentem suæ positioni, dum arbitratur tam intellectum agentem quàm intellectum in habitu recipi in intellectu possibili , quæ enim in vno subiecto conueniunt tanquam ad vnam operationem , illi etiam subiecto conuenientem ordinata,conuenientius dicuntur se habere vt forma & materia , quàm vt agens principale & instrumentum,quanuis & illud de ipsis verè aliquando dici possit.

Non approbo autem interpretationem quorundam Auerroistarum, dicentium quòd in principio intellectus agens , est agens respectu intellectus speculatiui,& intellectus in habitu respectu ejusdem est instrumentum, in fine verò vnum est vt forma,alterum vt materia. Nam assignat Auer. rationẽ quare vnum est vt forma, & alterum vt materia: qui ista actio quæ est facere intellecta speculatiua in actu,est vtriusque actio. constat autem quòd ista actio conuenit istis in principio generationis habitus speculatiui respectu nostri.ergo iste respectus formæ,ad materiam,non conuenit eis tantùm in fine, sed etiam in principio.

Intellectui in habitu conuenit facere intelligibilia in actu, & intelligere secundum Auerroem.

Attendendum secundò,cùm dicitur quòd intellectui in habitu,conuenit facere intelligibilia in actu:& intelligere, quòd per intellectum in habitu duo possumus intelligere, scilicet aut habitũ primorum principiorum tantùm, vt videlicet distinguitur ab habitu conclusionũ ex primis principiis deductarum, qui apud Auerroem intellectus speculatiuus vocatur,aut habitum omnia intellecta facta,tam videlicet prima quàm secundaria comprehendentem . Primo modo non videtur accipi ab Auerr . Nam cùm intelligere fiat cum quadam receptione intelligibili in actu , ratione cuius inquit Auer . 3. de anima, commento 36. quòd est actio de genere passionis , hoc quod est intelligere, non conuenit ipsi habitui primorum principiorum, neque ratione ipsorum principiorum, neque ratione intellectus agentis,cuius sunt instrumentum:& sic non poterit dici de intellectu in habitu quòd sibi vtraque illarũ actionum conueniat.Accipitur ergo secundo modo.aperte enim hinc cõstat vtramque illarum actionum intellectui in habitu conuenire:ratione tamen diuersorum quæ in ipso includuntur.sibi enim inquantum est circa prima principia, conuenit hoc, quod est facere intellecta in actu virtute intellectus agentis, cuius sunt veluti instrumenta & veluti materia : nam primò conuenit intellectui agenti talis actio : ipsis autem primis principiis ratione intellectus agentis, inquantum ex ipsis à nobis per intellectum agentem naturaliter cognitis, studio & exercitio alia à nobis innotescunt . Vnde Sanctus Thomas de mente Auerro. inquit quòd facere intellecta secundaria in actu, est actio intellectus in habitu,quantum ad prima principia,& intellectus agentis, quasi diceret,est actio intellectus in habitu,non quidem quantum ad omnia sub ipso contenta,sed tantùm ratione primorum principiorum.Alia autem actio quæ est intelligere ea quæ ex studio & volũtate nostra facta sunt intellecta in actu, cuiusmodi sunt intentiones rerum materialium , conuenit huic intellectui inquantum est circa ipsa secundaria intellecta, sed ratione intellectus possibilis. Nam sicut intellectus agens est primum cui cõuenit facere intellecta in actu, ita intellectus possibilis est primum cui conuenit ea recipere & intelligere.

Facere intellecta in actu est prius quàm intelligere : & propterea magis notificat intellectum in habitu , quòd triplicem prioritatem hic possumus intelligere,scilicet prioritatem nobilitatis,prioritatem præsuppositionis, & prioritatem appropriationis, omnibus enim istis modis verificari potest, quòd facere intellecta in actu, est prius quàm intelligere,vt scilicet receptionem intellecti in actu dicit. Est enim nobilitate prius,quia, vt inquit Auerr. illud est de genere actionis,istud verò de genere positionis. Constat autem quòd agere nobilius est quàm recipere , saltem respectu vnius & eiusdem . Est etiam prius naturaliter tanquam præsuppositum alteri . Nam prius intelligimus fieri intellecta in actu,quàm illa recipi:est etiam prius secundum appropriationem, quia hoc est proprium intellectui, non autem illud, quia facere intellecta in actu, nulli animali virtuti conuenit, nec etiam proportionaliter , sed recipere intellecta in actu conuenit etiam sensui proportionaliter . nam & sensus recipit sensata in actu . Propter has prioritates conuenienter dicitur quòd magis proprię notificatur natura intellectus in habitu , per hoc quod est facere intellecta in actu, quàm per hoc quòd est intelligere. Nam magis proprię notificatur natura alicuius per propriam & digniorem , & naturaliter priorem operationem, quàm per eam quæ communis est sibi & aliis, & est indignior & posterior.

Facere intelligibilia in actu est prius quàm intelligere.

Attendendum quartò,cùm inquit Sanctus Thomas prima intellecta esse initium intellectus in habitu,quòd hoc dupliciter potest intelligi.Vno modo vt prima pars rei dicitur eius initium . sic enim constat quòd prima intellecta sunt initium intellectus in habitu . Nam primum per intellectum agentem solùm fiunt ipsa prima intellecta in actu , deinde per intellectum agentem simul cum primis intellectis fiunt intellecta alia quæ studio & exercitatione acquirimus . Alio modo , vt causa effectiua rei dicitur eius initium, & sic etiam prima principia sunt initium intellectus in habitu, quantum ad secundaria intellecta: sunt enim ipsorum causa. Propter vtrunque horum Aristotel. habitum primorum principiorum, vt ab habitu aliorum distinguitur siue vt prima pars à secunda,siue vt causa ab effectu,vocauit intellectum,quia videlicet ab ipso tota nostra cognitio intellectiua originatur,ficut & à virtute intellectiua.

Prima intellecta sunt initium intellectus in habitu.

CIRCA secundum dictum Auerr.attendendum, quòd ad hoc vt intellectus possibilis aliquid essentialiter intelligat , necesse est vt ex ipso & intelligibili fiat vnum , vt multotiens de mente Aristotelis superius est dictum. hoc autem non potest esse,nisi aut ipsum intelligibile sit omnino idem quod intelligens , aut in ipso intellectu recipiatur . Ideo Auerro.arbitratus intellectum agentem esse substantiam à materia separatam , & per se actu intellectam, ac distinctam ab intellectu possibili , ex hoc quòd intellectus possibilis ipsum intellectum agentem intelligit, concludit quòd intellectus possibilis est subiectum intellectus agentis, quemadmodum & aliorum intellectorum.

Intellectus possibilis secundi Auer ratione est subiectum intellectus in habitu.

SED dubium occurrit circa id quod dicitur intellectum possibilem esse subiectum intellectus in habitu. Nam opposítum videtur dici ab Auerroe in tertio de anima,commento.20.vbi vult quòd habitus scientiarum sunt in virtute cogitatiua, sicut in subiecto, id quod etiam Sanctus Thomas in secundo libro de mente Auerr. adduxit.

Respondetur quòd non pro eodem accipiuntur habitus scientiæ qui est in cogitatiua secundum Commentatorem & intellectus in habitu,qui ab ipso ponitur in intellectu possibili . Nam per habitum scientiæ qui est in cogitatiua , accipit quandam dispositionem & habilitatem ex studio & exercitio in cogitatiua causatam , qua faciliter & promptè homo est dispositus ad copulationem cum intellectu possibili, vt in comm . allegato patet: per intellectum autem in habitu, intelligit ipsa intellecta,siue ipsas intentiones & similitudines intelligibilium quæ in intellectu possibili ponuntur , & nobis cum per phantasmata copulantur.

Quomodo secundum Auer.in praecta copulatione intellectus agentis cum homine,homo erit sicut Deus.

CIRCA vlti.dictum,cùm ait Auerr . quòd in perfecta copulatione intellectus agentis cum homine homo erit sicut Deus , aduerte quòd dupliciter possumus istam similitudinem interpretari.Primò, quòd sic similitudo quantum ad cognitionem substantiarum immaterialiũ duntaxat, & maximè ipsius Dei, & sic sensus est, quòd homo vltimate felix est sicut Deus,quia sicut Deus substãtias separatas & præsertim seipsum perfectè cognoscit,in quo eius beatitudo consistit,ita & homo cùm fuerit perfectè intellectui copulatus,substãtias separatas & Deum intelliget. Secundo modo potest importari similitudo quantum ad vniuersalitatẽ ensium & cognitorum . sicut enim Deus in se rerum omnium perfectiones continet, & omnia cognoscit,ita & homo cùm & omnia intellecta & intellectus agens sibi fuerint perfectè copulata , erit omnia intelligibiliter , & omnia cognoscet . Cætera quæ circa hanc opinionem tanguntur,in secundo libro sunt explicata.

SED contra ipsam arguit multipliciter S. Thomas, quoniam procedit ex suppositione multorum quæ in superioribus sunt improbata . Primò hoc fundamentum,scilicet quòd intellectus possibilis sit substantia separata,est sũperius improbatum.ergo propter illud fundamentum non oportet vt sit subiectum substantiarum separatarum,vt arguit hæc opinio. Confirmatur, quia videmur apud Aristo . quòd sit subiectum solum eorum quæ fiunt intellecta in actu, cùm dicat quòd est quo est omnia fieri. Aduerte, quòd substantię separatæ sunt quidem intellecta in actu, quia sunt omnino abstractæ à materia, sed hoc conuenit eis per naturam , non per actionem intellectus agentis, ideo non habent recipi in intellectu possibili, cuius est recipere ea duntaxat quæ per intellectum agentem fiunt intellecta in actu.

Secundò,Intellectus agens nõ est substanna separata,sed pars animæ cui Aristo. attribuit hanc operationem scilicet facere intellecta in actu, quæ est in nostra potestate.ergo non oportet quòd intelligere per ipsum,sit nobis causa quòd possimus intelligere substantias separatas. Probatur consequentia,quia aliàs semper eas intelligeremus.

ADVERTENDVM primò , quòd secundum positionem prædictã tota ratio quare possumus intelligere substantias separatas,est,quia nobis continuari potest intellectus agens,cuius est intelligere substãtias separatas,& quòd per continuationẽ eius perfectum nobiscũ, illas intelligamus. Si autem quæratur quòd intellectus agẽs sit pars animæ, sequitur quòd sit semper nobis secundum suam essentiam vnitus. Ideo optimè deducit San.Th. quòd per ipsum semper substantias separatas intelligamus. Siquis autem diceret quòd licet intellectus agens sit pars animæ, & per consequens sit semper vnitus nobis secundum substantiam,non tamen est nobis semper vnitus secundum omnem suam actionem & virtutem, sed tunc tantùm quoniam intellectus possibilis fuerit perfectus omnibus intellectis in actu, ideo non sequitur quòd homo semper intelligat substantias separatas. Hoc nihil est,quia non ponitur secundum prædictum positionem requiri intellecta in actu nobis continuari,ad hoc quòd substantias separatas intelligamus, nisi quoniam sunt medium & dispositio ad hoc vt intellectus agens nobis copulentur secundũ suam substantiam,quia tunc per ipsum possimus substantias separatas intelligere: ergo secundum Auerroem sola vnio substantiæ intellectus agentis nobiscũ est causa quòd intelligamus substantias separatas,vnio enim secundum actionem & virtutem intelligendi substantias separatas,sequitur copulationem substantiæ eius nobiscum. ergo si posuerimus nullam requiri dispositionem acquisitã ad hoc quòd nobis substãtia intellectus agentis vniatur,sed sit semper nobis naturaliter vnitus, vtpote pars animæ existens, sequitur quòd semper per ipsum substantias separatas intelligamus.

Facere intelligibilia in actu est in nostra potestate.

CIRCA hoc quod ait S . Thom. Aristo. attribuere intellectui agenti hanc operationem,quæ est facere intelligibilia in actu,quę operatio est in nostra potestate: aduertendum quòd per intellecti in actu, duo significari possunt scilicet aut ipsa sola species intelligibilis in intellectu possibili causata,aut quod cunque intellectum quod actum intelligendi terminat. Per intellectum ergo in actum non est accipiendum hoc loco quodcunque obiectum terminans actum intelligendi , quia hoc facere pertinet ad intellectum possibilem, & ad habitum primorum principiorum, secundum quòd intellectus format & ad habitum primorum principiorum, secundum quòd intellectus format conceptum quidditatis rei,vel per discursum peruenit ad cognitionem actualem eius quod in potentia tantùm cognoscebatur.sed accipiendæ sunt species intelligibiles . has enim ipse intellectus agens in intellectu possibili simul cum phantasmate immediatè causat, & dicitur hoc esse in potestate nostra, quia est in nostra potestate phantasiari, & sic ordinare phantasmata in imaginatione , vt sint conueniens instrumentum intellectus agentis ad causandã hutusmodi speciem.non enim quęcunque phantasmata cõfusa & inornata sunt eius conueniens instrumentum.

Tertiò,Secundum hanc positionem nec intellectus agens nec intellectus possibilis copulatur nobiscum nisi per species factas intellectas in actu: intellecta in actu nobis non copulantur nisi per phantasmata: phantasmata secundum Arist.se habent ad intellectum possibilẽ sicut colores ad visum, ad agendum sicut colores ad lucem.ergo neque actio intellectus possibilis hominẽ potest attribui, vt intelligat substantias separatas, neque actio intellectus agẽtis, vt facit intellecta in actu . Probatur consequentia, quia constat quòd lapidi in quo est color,sicut scilicet phantasmata in homine,neque actio visus attribui potest vt videat, neque actio lucis vt illuminet.

Quartò,secundum hanc positionẽ intellectus agens non potest esse forma in nobis, nisi secundum quòd in actione eius intellecta speculatiua cõmunicant,sed in hac operatione quæ est intelligere substantias separatas, cõmunicare non possunt.cùm sint species rerum sensibilium.ergo,&c. Maior constat, quia intellectus agens non ponitur continuari nobiscum vt forma, nisi per hoc quòd est forma intellectorum speculatiuorum.istorum etiam ponitur forma per hoc quòd eorum & intellectus agentis est eadem actio, scilicet facere intellecta in actu.

ADVERTE quòd hæc ratio habet pro fundamento,quòd cùm duæ actiones intellectui in habitu conueniant,vt superius est ostensum,sicut intellectus agens non ponitur forma intellectorum speculatiuorum quantum ad prima intellecta,nisi inquantum actio intellectus agentis,quæ est facere intellecta in actu, est etiam actio ipsorum intellectorum: ita etiam non debet poni forma ipsorum quantum ad secunda intellecta, quibus conuenit alia actio quæ est intelligere, eo scilicet modo quo ipsa dicuntur intelligere,quia videlicet intellectus possibilis & habitus agentis intelligit , nisi quia actio intellectus agentis quæ est intelligere substantias separatas,est etiam actio ipsorũ: quod cùm non sit quia talia intellecta secundaria sunt species rerum sensibilium:ex quidditatibus autem sensibilibus non possunt cognosci substãtiæ separatæ,vt contra Auempace est ostensum:sequitur quòd intellectus agens non potest ipsorum forma esse : & per consequens neque forma in nobis : & sic constat quòd ista positio quæ ponit quòd substantias separatas possimus intelligere per hoc quòd intellectus agens continuatur nobiscum vt forma , vana est & friuola.

Quintò , aliter intellectus agens comparatur ad intellecta speculatiua, quorum est factiuus:& aliter ad substantias separatas quarum est intellectivus tantùm secundum Auerrois positionem . ergo non oportet si copulatur nobis per hoc quòd est illorũ factiuus, quòd copuletur etiam secundũ quòd est separatorum cognoscitiuus:sed est deceptio secundum accidens.

ADVERTE quòd in hac argumentatione: Intellectus agens vniatur nobis vt forma, per hoc quòd est factiuus intellectorum sensibilium, sed ipse intelligit substantias separatas:ergo & hoc modo nobis copulatur : committitur manifestè (vt ait S. Thomas) deceptio & fallacia accidentis. ex eo enim quòd intellectus agens & homo sunt aliquo modo vnita, argitur tanquam si omnibus modis essẽt vnita , in quo fallacia accidentis committitur . vnde suppośita opinione Commentatoris , quòd intellectus agens sit substantia separata, dicitur ad illam minorem. Intellectus agens intelligit substantias separatas, quod accidit intellectui agenti quòd intelligat substantias separatas, secundum quòd vnitur nobis , quia illud conuenit sibi non secundum quòd nobis copulatur, sed secundum quòd à nobis est separatus , sicut accidit animali quòd sit genus inquantum est idem homini.licet verè animal sit genus.

Sextò, per intellectum agentem possumus intelligere substantias separatas, inquantum ipse sit forma in nobis.ergo homo à principio hoc potest, sed hoc ita posito non dicit. ergo, &c.Probatur consequentia, quia sit forma in nobis etiam per prima intellecta speculatiua, supple, quæ nobis à principio insunt.

SI dicatur quòd intellectus agens non sit perfectè forma per quædã intellecta speculatiua,vt per ipsum possimus intelligere substantias separatas,sed per omnia : Contra hoc non est nisi quia ipsa intellecta speculatiua non adæquant virtutem intellectus agentis in intelligendo substantias: sed nec omnia simul adæquant illam perfectionem, cùm non sint intelligibilia,nisi quia facta sunt intellecta:illa verò sint intelligibilia secundum suam naturam , ergo,&c.

ADVERTE quòd hæc ratio supponit quòd intellectus agens secundum positionem prædictam non fiat forma in nobis,nisi quia sit forma intellectorum speculatiuorum, illorum verò non fiat forma , nisi quia communicante in actione quæ est intelligere substantias separatas, vt in quarta ratione est ostensum. Sic enim cõstat quod aut à principio possimus intelligere substantias separatas, quia à principio sint in nobis prima intellecta naturaliter nota, quibus mediantibus intellectus agens fit forma in nobis:aut si hoc non potest esse, quia prima intellecta cùm non adæquent virtutem intellectus agentis,non possunt in illa operatione communicare:sequitur quòd nunquam illud possimus, quia nec omnia quæ facta sunt intellecta possunt in illa operatione communicare. cùm nec etiam omnia illa simul sumpta intellectus agentis virtutem adæquent.

Quòd vltima felicitas hominis non consistit in cognitione substantiarum separatarum qualem prædictæ opiniones fingunt. Cap. 44.

NOn est autem possibile felicitatem humanam in tali cognitione substantiarum separatarum ponere:licut prędicti Philosophi posuerunt . Vanum enim est quod est ad finem quem non potest consequi.quum igitur finis hominis sit felicitas,in quam tendit naturale ipsius deliderium,non potest poni felicitas hominis in eo ad quod homo peruenire non potest. alioquin sequeretur quòd homo esset inuanum , & naturale eius desiderium esset inane, quod est impossibile. Quòd autem intellegere substantias separatas homini sit impossibile secundum prædictas positiones, ex dictis est manifestum . non est igitur in tali cognitione substantiarum separatarum fecilitas hominis constituta.

2 Præterea,ad hoc quòd intellectus agens vniatur nobis vt forma, ita quòd per ipsum intelligamus substantias separatas : requiritur quòd generatio intellectus in habitu sit completa secundum Alexandr. vel quòd omnia intellecta speculatiua sint facta in nobis in actu secundum Auerroem:quæ duo in idem redeunt. nam secundum hoc intellectus in habitu generatur in nobis, secundum quòd intellecta speculatiua fiunt in nobis in actu. Omnes autem species rerum sensibilium sunt intellectæ in potentia . Ad hoc igitur quòd intellectus agens copuletur alicui , oportet quòd intelligat in actu per intellectum speculatiuum omnes naturas rerũ sensibilium,& omnes virtutes & operationes & motus eorum . quod non est possibile aliquem hominẽ scire per principia scientiarum speculatiuarum per quas mouemur ad continuationem intellectus agentis , vt ipsi dicunt:quum ex his quæ nostris sensibus subsunt,ex quibus sumuntur principia scientiarum speculatiuarum, non possit perueniri ad omnia prædicta cognoscenda. Est igitur impossibile quòd aliquis homo ad illam continuationem perueniat per modum ab eis assignatum. non est igitur possibile quòd in tali cõtinuatione sit hominis felicitas.

3 Adhuc,dato quòd talis continuatio hominis ad intellectum agẽtem fit possibilis qualem ipsi describunt, planum est quòd talis perfectio paucissimis hominum aduenit , in tantum quòd nec ipsi nec aliqui quantumcunque

Universidad de Deusto
Biblioteca

cunque in scientijs speculatiuis studiosi, & periti ausi sunt talem perfectionem de se profiteri: quinimo omnes plurima à se asserunt ignorata, sicut Arist. quadraturam circuli & rationes ordinis corporum cælestium, in quibus, vt ipsemet dicit in secundo de cælo †, non nisi topicas rationes reddere potest. Et quid sit in eis necessarium, & eorum motoribus alijs reseruat in vndecimo Metaphysicæ†, felicitas autem est quoddam commune bonum ad quod plures peruenire possunt, nisi sint orbati, vt Arist. dicit in primo Ethicorum. & hoc etiam verum est de omni fine naturali alicuius speciei: quia ipsum consequentur ea quæ sunt illius speciei, vt in pluribus. non est ergo possibile quod vltima hominis felicitas in continuatione prædicta consistat.

†te. cō. 61.

†te. cō. 36. & infra.

Ex sententia Arist.

4 Patet autem quod nec Aristoteles (cuius sententiam sequi conantur prædicti philosophi) in tali continuatione hominis vltimam felicitatem opinatus est esse. Probat enim in primo Ethic. † felicitas hominis est operatio ipsius secundum virtutem perfectam. vnde necesse fuit quòd de virtutibus determinaret, quas diuisit in virtutes morales & intellectuales. Ostendit autem in 10. eiusdem libri, † quòd vltima felicitas hominis est in speculatione, vnde patet quòd non est in actu alicuius virtutis moralis, nec prudentiæ, nec artis, quæ tamen sunt intellectuales. Relinquitur igitur quòd sit operatio secundum sapientiam, quę est præcipua inter tres residuas intellectuales, quæ sunt sapientia, scientia, & intellectus, vt ostendit in sexto Ethicorum. † Vnde & in 10. Ethicorum. † sapientem indicat esse felicem: sapientia autem secundum ipsum est vna de scientijs speculatiuis, caput aliarum, vt dicitur in sexto Ethicorum. †& in principio Metaphisicæ. scientiam quam in illo libro tradere intendit, sapientiā nominat. Patet ergo quòd opinio Arist. fuit quòd vltima felicitas quam homo in hac vita acquirere potest, sit cognitio de rebus diuinis qualis per scientias speculatiuas haberi potest. Ille autem posterior modus cognoscendi res diuinas non per viam scientiarum speculatiuarum, sed quodam generationis ordine naturali, est confictus ab expositoribus quibusdam.

Cap. 17.

†Cap. 10.

†Cap. 4.

†Cap. 8.

†Cap. 8.

Super cap. 44.

POstquam ostendit Sanctus Thomas non posse nos intelligere substantias separatas, sicut prædicti Philosophi posuerunt, vult nunc ostendere quòd in cognitione hutusmodi substantiarum separatarum non consistit humana felicitas: & arguit primò sic. Intelligere substantias separatas, est homini impossibile secundū prædictas positiones, vt ex dictis patet. ergo in tali cognitione ipsarum non est felicitas humana constituta. Probatur consequentia, quia tunc homo esset in vanum, & naturale eius desiderium, de felicitate quæ est fin is hominis esse inane.

ADVERTE, quòd cùm vanum dicatur (vt patet ex Arist. 2. physic.) quod non consequitur finem ad quem est, ex eo assumit Sanct. Thom. in vanum fieri quod fit ad aliquem finem ad quem peruenire non potest. sic enim constat, quòd tale nunquam finem consequitur. iccirco si homo ordinatur ad cognoscendas substantias separatas tanquam ad finem, & impossibile est vt illas cognoscat, sequitur (vt deducit Sanct. Tho.) quòd sic factus in vanum. simili ratione sequitur quòd naturale desiderium sit inane & frustra, quia videlicet nunquam implebitur.

Repugnat aliquid esse finem naturæ, & naturam ad illud peruenire non posse.

ATTENDENDVM tamen, quòd licet non repugnet aliquid esse finem naturæ, & tamen impediri in aliquibus particularibus naturam ne illum finem assequatur, vt in operibus naturæ videmus, repugnat tamen aliquid esse finem naturæ, & esse impossibile vt ad illud natura perueniat, quia natura non inclinat neque mouet ad impossibile, vt dicitur secundo cæli tex. 51. ideo Sanct. Thom. primò proponit, quòd non potest poni felicitas hominis quæ est eius finis, in eo ad quod homo peruenire non potest. deinde illud probat, quia si admitteretur illud esse finem & felcitatem, tunc homo in vanum esset: quod nullus sapiēs de aliqua tota natura diceret, licet de aliquo inuiduo naturæ non sit inconueniens quòd sit in vanum respectu alicuius finis, quando scilicet non peruenit ad aliquem finem à natura intentum.

Secundò, Ad hoc vt intellectus agens copuletur alicui, oporet quòd intelligat actu per intellectum speculatiuum omnes naturas rerum sensibilium, & omnes virtutes & operationes & motus eorum, sed hoc est impossibile aliquem scire per principia scientiarum, per quas (vt ipsi dicunt) mouetur ad ipsam continuationem. ergo impossibile est quòd homo ad illam continuationem perueniat per modum ab illis assignatum, ergo, &c. Maior probatur, quia tam secundum Alexandrum quàm secundum Auer. ad hoc vt intellectus agens vniatur nobis vt forma, requiritur quòd omnia intellecta speculatiua sint facta in nobis in actu: omnes autem rerum sensibilium species sunt intellectæ in potentia. Minor quoque probatur, quia ex iis quæ nostris sensibus subsunt, ex quibus prædicta principia sumuntur, non potest perueniri ad omnia prædicta cognoscenda.

Nemo potest rerum omnium habere cognitionem.

CIRCA hoc quod dicitur neminem posse omnium sensibilium naturas, & omnes virtutes & operationes & motus eorum intelligere, considerandum quòd hoc non dicit impossibilitatem simpliciter, quæ inquā est impossibilitas per implicationem contradictionis. non enim cùm dico, homo omnia huiusmodi cognoscit, prædicatū repugnat subiecto, sed dicit impossibilitatem quæ est ex defectu aut debilitate potentiæ, sicut dicimus hominem ægrum non posse ambulare. sic enim quia prima principia ex quibus in nobis originatur scientia, debilia in nobis sunt, non se extendunt quę nisi ad ea quæ sensibus subsunt, aut ad quæ per huiusmodi sensata manuducimur, nequimus per huiusmodi principia omnia prædicta cognoscere. Nam quæ vnius hominis sensibus subsunt, non valent in omnium nos rerum sensibilium notitiam ducere, neque ratione similitudinis, neque ratione causalitatis, multa enim & quasi infinita sunt, quorum vnum neque est alteri simile, neque illius est aliquo modo effectus aut causa.

Tertiò, Data etiam possibilitate huiusmodi continuationis hominis ad intellectum agentem, constat quòd talis perfectio pauciſſimis hominum aduenit, nec etiam ipsis Philosophis, vnde omnes plurima à se asserunt ignorata, sicut patet de Aristotel. circa quadraturam circuli, & circa ea quæ ad corpora cælestia pertinent, ergo, &c. Probatur consequentia, quia felicitas, vt dicitur primo Ethicorum est quoddam commune bonum, ad quod plures peruenire possunt, nisi sint orbati, id est, nisi careant aliquo principio ad acquirendam virtutem necessario, quemadmodum amentibus accidit, in quibus est defectus rationis propter aliquam virium sensitiuarum indispositionem, verum etiam est hoc de omni fine naturali alicuius speciei.

Ad felicitatem plures pertinere possunt nisi sint orbati.

CIRCA probationem consequentiæ attendendum est, quòd illud assumptum habet veritatem de felicitate naturali ad quam virtute suæ naturę potest peruenire vnusquisque. vnde & subiunxit Sanct. Thom. quòd illud verum est de omni fine naturali. Nam cū natura in paucioribus deficiat, ea quæ sunt vnius speciei, pro maiori parte habent principia sufficientia ad acquisitionem finis suæ speciei, & dum mouentur ad illum, tandem eum assequuntur: iccirco cùm non pluribus, imò forte nullis eorum qui studio vacant & acquisitioni scientiarum, contingat vt ad illam perfectam continuationem cum intellectu agente per suum studium perueniant, manifestè relinquitur felicitatem hominis naturalem, siue vltimum eius naturalem finem in prædicta continuatione non consistere.

†tex. cō. 1.

Quartò, Aristoteles primo Ethicorum probat felicitatem hominis esse operationem ipsius secundum virtutem perfectam: in decimo autem ostendit ipsam esse in speculatione, & ve ex ipso ibidem habetur, in actu sapientiæ consistit: sapientia autem apud ipsum sexto Ethicorum & primo Metaphysicæ est vna de scientijs speculatiuis, & est caput aliarum scientiarum. ergo opinio Aristot. cuius sententiam prædicti sequi conantur, fuit quòd vltima hominis felicitas quam homo in hac vita acquire potest, sit cognitio de rebus diuinis qualis per scientias speculatiuas haberi potest. ergo non consistit secundum ipsum in tali continuatione, sed iste modus cognoscendi res diuinas post adeptionem scientiarum speculatiuarum, est ab ipsius expositoribus scilicet Alexandro & Auerroe confictus.

Veri secundum Arist. felicitas in cognitione diuinarum per scientias speculatiuas consistit.

CIRCA Aristot opinionem statim occurrit dubium. Nam constant quòd pauci sunt in comparatione ad totam hominum multitudinē qui perueniant ad illam cognitionem rerum diuinarum quæ per scientias speculatiuas habetur, sed de ratione felicitatis secundum ipsum Arist. est, quòd plures ad eam perueniant, ab ipsāque pauciores deficiant. ergo in tali cognitione nō consistit humana felicitas, & sic ex ipsius dicto sequitur oppositum suæ positionis. Respondetur, quòd non est de ratione felicitatis huius vitæ apud Aristotel. quòd maior pars hominum ad illum perueniat, sed quòd possit sua virtute peruenire, & quòd si moueatur ad illam, suo motu eam assequatur, quia pauci homines sunt qui sint orbati, & principijs naturalibus ad acquirendam virtutem careant: & sic etiam pauci sunt qui studio & acquisitioni scientiarum speculatiuarum vacent, quia eam cognitionem rerum diuinarum, in qua humana felicitas consistit, non assequantur. Vnde non sequitur oppositum positionis ipsius ex suo dicto.

Si autem insistetur ex verbis Sancti Thomæ hic, & in præcedentibus, quòd finem naturalem alicuius speciei consequuntur ea quæ sunt illius speciei, vt in pluribus, & sic non sufficit quòd possint illum assequi, & quòd dum mouentur ad illum, eum assequantur. Dicitur vt superius etiam respondebatur, quòd vtique finem naturalem alicus speciei maior pars eorum quæ sub specie continentur, assequitur: non tamen oportet vt in quolibet statu illius naturæ hoc eueniat, sed sufficit quòd in aliquo statu contingat, sic autē verum est quòd finis naturalis hominis est rerum diuinarum cognitio, ad quam homo potest naturaliter peruenire, & quòd maior pars hominum ad illam perueniet, aut forte omnes, non quidem in hac vita, sed post mortem, licet modo & ipse Arist. posuit, quòd homo non consequitur felicitatem perfectam in hac vita, sed suo modo, quasi vellet dicere quòd aliquādo post hanc vitam perfectam beatitudinem assequetur, quæ est absoluta finis humanæ naturæ. In hac autem vita homo quidem consequi potest beatitudinē imperfectam, sed & pauci sunt qui ad eam perueniant, quia pauci sunt qui in scientijs speculatiuis se exerceant propter impedimenta huius vitæ, de quibus dictum est in præcedentibus. Vnde cognitio rerum diuinarum in hac vita per scientias speculatiuas acquisitas: nō est simpliciter finis humanæ naturę, sed est finis ipsius pro statu mortali, in quo multa sunt impedientia & retrahentia à consecutione talis finis.

Quòd non possumus aliquo modo in hac vita intelligere substantias separatas. Cap. 45.

Idem P. P. q. 88. art. 1.

QVia igitur secundum modos prędictos substantiæ separatæ non possunt cognosci à nobis in vita ista: inquirendum restat vtrum aliquo modo in vita ista substantias ipsas separatas intelligere possimus. Quòd autem hoc sit possibile nititur ostendere Themistius per locum à minori. Substantiæ enim separatæ sunt magis intelligibiles quàm materialia. hæc enim sunt intelligibilia inquātum sunt facta intellecta in actu per intellectum agentem: illa verò sunt secundum seipsa intelligibilia. si ergo intellectus noster comprehendit hæc materialia, multo magis natus

Opi. Themistii ex Comment. com. 63. 3. de anima.

tus est intelligere illas substantias separatas. Hæc autem ratio secundum diuersas opiniones de intellectu possibili diuersimodè iudicanda est. Si enim intellectus possibilis non sit virtus à materia dependens, & sit iterum secundum esse à corpore separatus, vt Auer. ponit, sequetur quòd nullum necessarium ordinem ad res materiales habeat: vnde quę sunt magis intelligibilia in seipsis, erunt ei magis intelligibilia: sed tunc sequi videtur quòd cùm nos à principio per intellectum possibilē intelligamus, quòd à principio intelligamus substantias separatas: quod patet esse falsum. Sed hoc inconueniens euitare Auerrois nititur secundum ea quæ de eius opinione dicta sunt: quæ patet esse falsa ex præmissis. Si autem intellectus possibilis non est à corpore separatus secundum esse, ex hoc ipso quòd est tali corpori vnitus secundum esse, habet quendam necessarium ordinem ad materialia, vt non nisi per illa ad aliorum cognitionem peruenire possit: vnde non sequitur si substantiæ separatæ in seipsis sint magis intelligibiles, quòd propter hoc sint magis intelligibiles intellectui nostro. Et hoc demonstrant verbā Aristotel. in secundo Metap. Dicit enim ibidem † quòd difficultas intelligendi res illas accidit ex nobis, non ex illis. Nam intellectus noster se habet ad manifestissima rerum, sicut se habet oculus vespertilionis ad lucem solis. Vnde per materialia intellecta nō possunt intelligi substantiæ separatę: vt suprà ostensum est. Sequitur itaque quòd intellectus possibilis noster nullo modo possit intelligere substantias separatas. Hoc etiam apparet ex ordine intellectus possibilis ad agentem. Potentia enim passiua ad illa solùm est in potentia, in quæ potest proprium eius actiuum. omni enim potentiæ passiuæ respondet potentia actiua in natura: aliàs potentia passiua esset frustra, cùm nō possit reduci in actum nisi per actiuum: vnde videmus quòd visus non est susceptiuus nisi colorū qui illuminantur per lucem: intellectus autem possibilis cùm sit virtus quodammodo passiua, habet proprium agens sibi respondens scilicet intellectum agentem: qui ita se habet ad intellectum possibilem, sicut se habet lux ad visum. non est igitur intellectus possibilis in potentia nisi ad illa intelligibilia quæ sunt facta per intellectum agentem. vnde & Aristot. in 3. de anima † describens vtrumque intellectum, dicit quòd intellectus possibilis est quo est omnia fieri: agens verò quo est omnia facere vt ad eadem vtriusque potentia referri intelligatur, huius actiua illius passiua. Cùm ergo substantiæ separatæ non sint factę intellectę in actu per intellectum agentem, sed solùm materialia: ad hæc sola se extendit possibilis intellectus: non igitur per ipsum possumus intelligere substantias separatas. Propter quod Aristotel. congruo exemplo vsus est, nam oculus vespertilionis nunquam potest videre lucem solis: quanuis Auerrois hoc exemplum depraua[illegible]atur, dicens quòd simile non est de intellectu nostro ad substantias separatas, & oculo vespertilionis ad lucem solis, quantum ad impossibilitatem: sed solùm quantum ad difficultatem: quod tali ratione probat ibidem: quia si illa quæ sunt intellecta secundum se, scilicet substantię separatæ essent nobis impossibiles ad intelligendum: frustra essent; sicut si esset aliquod visibile quod à nullo visu videri posset. Quæ quidem ratio quàm friuola sit, apparet. Et si enim à nobis nunquam illæ substantiæ intelligerentur, tamen intelligerentur à seipsis. vnde nec frustra intelligibiles essent: sicut nec sol frustra visibilis est vt Aristotelis exemplum prosequamur, quia non potest ipsum videre vespertilio, cùm possit ipsum videre homo, & alia animalia: sic ergo intellectus possibilis si ponitur corpori vnitus secundum esse, non potest intelligere substantias separatas. Interest tamen qualiter de substantia ipsius sentiatur. Si enim ponatur esse quædam virtus materialis generabilis & corruptibilis: vt quidam posuerunt: sequitur quòd ex sua substantia determinatur ad intelligendum materialia; vnde necesse est quod nullo modo possit intelligere substantias separatas: quia impossibile erit ipsum esse separatum. Si autem intellectus possibilis quanuis sit corpori vnitus, est tamen incorruptibilis, & à materia non dependens secundum suum esse, sicut suprà ostendimus: sequitur quòd obligatio ad intelligendas res materiales accidat ei ex vnione ad corpus. vnde cū anima à corpore tali fuerit separata, intellectus possibilis intelligere poterit ea quæ secundum se sunt intelligibilia, scilicet substantias separatas per lumen intellectus agentis, quod est similitudo in anima intellectuales luminis quod est in substantiis separatis.

†tex. cō. 18.

Secundo Meta. cō. primo.

Et hęc est sententia nostrę fidei de intelligendo substantias separatas à nobis post mortem, & non in hac vita.

Super cap. 45.

VIso quòd non possumus substātias separatas intelligere in hac vita per illos modos quos prædicti philosophi posuerunt, restat inquirēdum an sit aliquis modus quo ipsas in hac vita intelligere possimus. Circa hoc autē duo facit sanctus Thomas. Primò ostendit quod dictum est. secundo remouet quoddam dubium in capite sequenti. Circa primum duo facit. Primò ostendit nos non posse in hac vita tales substantias intelligere. Secundò inquirit an aliquando illas intelligere possimus. Circa primum duo facit. Primò adducit rationem Themistii, qua probat nos posse substantias separatas intelligere. Secundò ad eam respondet, & simul suum confirmat propositum. Quantum ad primum, argus Themistius in tertio suæ paraphrasis libro, capite 50. sic per locum à minori, substantiæ separatæ sunt magis intelligibiles quàm materialia, cùm sint secundū seipsa intelligibilia, illa vero fiant intelligibilia per intellectum agentem. ergo si noster intellectus comprehendit hæc materialia, multo magis natus est intelligere substantias separatas.

Improbatio expositionis Auerr.

ADVERTE, quòd hæc ratio dicitur à minori esse, quia minus videtur quòd noster intellectus comprehendat minus intelligibilia quàm quòd comprehendat magis intelligibilia, & tamen illa comprehendit.

AD hanc rationem respondet sanctus Thomas quòd secundum diuersas opiniones de intellectu possibili est iudicanda, & dicit primo quòd secundum opinionem Auerrois ponentis ipsum esse substantiam à corpore separatam, rectè procedit ratio, quia quū tunc nullum necessarium ordinē ad res materiales habeat, ea quæ sunt magis intelligibilia in seipsis, erunt ei magis intelligibilia. Sed tamen hoc dato sequitur quòd non à principio substantias separatas intelligamus, quum à principio intelligamus per intellectum possibilem: hoc autem constat esse falsum: & licet hoc inconueniens nitatur Auerr. euitare secundum ea quæ dicta sunt superius, de copulatione intellectus agentis, patet tamen ex præmissis illa esse falsa.

CIRCA hanc opinionē Auerrois considerandum quòd dicitur intellectus possibilis habere necessarium ordinē ad res materiales, quando nihil nisi ex rebus materialibus cognoscere potest, non habere autem ordinē ad res materiales dicitur, quando ab ipsis in intelligendo dependentiam non habet. Quanto ergo ponitur omnino à materia separatus: & per consequens nullum ad res materiales necessarium ordinem in intelligendo habere, tunc obiectum sibi connaturale erit intelligibile à materia secundū se separatum, vtpote secum in modo essendi conuenies: ideo quæ sunt magis intelligibilia in seipsis, erunt apud Auer. ei magis intelligibilia: sicut quia nos ponimus anima intellectiuam esse materiæ coniunctam secundum esse, dicimus ei esse magis intelligibilia quæ sunt minus intelligibilia in seipsis, scilicet materialia quæ opere intellectus agentis fiunt actu intellecta. Dicit secundò, quòd si ponatur intellectus possibilis non esse separatus, sed esse corpori coniunctus secūdum esse, cū ex hoc necessarium ordinem habeat ad materialia, nō sequitur si substantiæ separatæ sunt in seipsis magis cognoscibiles, quòd propter hoc sint magis cognoscibiles intellectui nostro, quia vt superius est ostensum, per materialia intellecta non possunt substantiæ separatæ intelligi. Confirmatur hæc responsio ex verbis Aristotelis secundo Metaphysicæ tex. dicentis, quòd difficultas intelligendi res illas accidit ex nobis, non ex illis, id est, non prouenit ex eo quòd illæ res minus intelligibiles sint, quàm aliæ intelligibilia à nobis, sed ex debilitate intellectus nostri, qui quum sit vnitus corpori secundū esse, rebus materialibus est obligatus.

Omni potentiæ passiuæ correspondet potentia actiua.

IN hac responsione tangit sanctus Thomas primam rationem ad probandum quòd intellectus vnitus corpori substantias separatas intelligere non possit, hanc scilicet per materialia intellecta non possunt intelligi substantiæ separatæ. ergo &c. probatur consequentia, quia intellectus coniunctus non nisi per materialia ad cognitionem aliorum peruenire potest.

ADVERTENDVM autem, quia sanctus Thomas concludit in hac ratione nullo modo posse intelligi substantias separatas ab intellectu coniuncto, quòd non accipitur hic modus intelligendi ex parte rei cognitę, quasi velit concludere quòd nihil de substantiis separatis intelligamus. non enim vult hoc ostendere, sed accipitur modus ex parte cognoscentis: & est sensus quòd intellectus coniunctus nullum habet modum quo quidditates substantiarum separatarum in seipsis intelligere possit.

Secunda ratio ad idem est. Substantiæ separatæ non sunt factæ intellectæ in actu per intellectum agentem, sed solum materialia. ergo ad sola materialia se extendit intellectus possibilis. probatur consequentia, quia potentia passiua ad illa solum est in potentia, in quæ potest eius proprium actiuum, cùm omni potentiæ passiuæ respondeat potentia actiua in natura, ne sit frustra, declaratur in visu. intellectus autem possibilis qui est virtus quodammodo passiua, habet tanquam proprium agens intellectum agentem: declaratur ex verbis Aristotelis in 3. de anima.

CIRCA illam propositionem: Omni potentiæ passiuæ respondet potentia actiua in natura: aduertendum quòd dupliciter potest accipi potentia passiua. Vno modo pro omni potentia recepriua alicuius formæ: quomodo etiam potentia obedientialis potest dici potentia passiua: & de tali non intelligitur propositio sancti Thomæ: potentiæ enim obedientiali non respondet aliqua potentia actiua in natura, id est, potentia creaturæ, quum

Universidad de Deusto
Biblioteca

non sit potentia ad formam naturalem, sed sufficit ad hoc vt non sit frustrà, quòd sit aliquod agens ipsam potens reducere in actum, quod est agens diuinum. Alio modo potest accipi pro potẽtia duntaxat receptiua formæ naturalis, & de tali intelligitur propositio prædicta. nisi enim tali potentiæ responderet potentia actiua in natura, non posset in actum reduci naturaliter. potentia enim passiua, vt inquit sanctus Thomas, non reducitur in actum, nisi per potentiam actiuam: & per consequens esset frustrà passiua potentia, si sibi nulla actiua naturalis responderet.

ADVERTENDVM etiam, quum dicitur intellectum esse virtutem quodammodo passiuam, quòd addidit sanctus Thomas ly quodammodo, vt daret intelligere quòd intellectus possibilis non est omnino potentia passiua vt materia prima, sed est aliquo modo potentia passiua, & aliquo modo potentia actiua. inquantum enim recipit speciem à suo obiecto, est passiua potentia: inquantum verò factus in actu per speciem obiecti producit intellectionem, est aliquo modo potentia actiua, siue productiua, vt in superioribus ostendimus.

Confirmatur ista ratio exemplo Aristotelis dicentis ita se habere intellectum nostrum ad manifestissima naturæ, sicut se habet oculus vespertilionis ad lucem solis.

SED AD HOC exemplum inquit Auerrois quòd difficultatem cognoscendi substantias separatas vult Aristoteles per ipsum ostẽdere, non autem impossibilitatem. Vnde quòd non sit impossibile eas cognoscere, arguit quia aliàs essent frustrà, sicut si esset aliquod visibile quod à nullo videri posset.

Respondet sanctus Thomas hanc consequẽtiam fritolam esse, quia quantus à nobis nunquam intelligerentur, tamen intelligerentur à seipsis, & sic non essent frustrà intelligibiles, sicut nec sol frustrà visibilis est, quantus à vespertilione videri non possit, eùm ipsum alia videre possint.

ADDIT ipse sanctus Thomas in secundo Metaphysicæ aliam rationẽ falsitatis illius consequentiæ, inquiens quòd cognitio intellectus nostri non est finis substantiarum separatarum, sed magis econtrario. ideo non sequitur eas esse frustrà, si non intelligantur à nobis, quum illud frustrà sit, quod non consequitur finem ad quem est.

De consequentia Auer. Si substantiæ separatæ nõ possent intelligi à nobis essent frustrà.

CIRCA HANC consequentiam Auerrois, & responsionem sancti Thomæ laborant multi Auerroistæ, volentes ostendere eam esse necessariã, & responsionem sancti Thomæ nullam esse. Ioannes enim de Landuno in tertio de anima dupliciter eam declarat. Primò sic. Inquit enim non supponi à Commentatore, quòd sims substantiarum separatarum sit intelligi à nobis, vt videtur intelligere sanct. Thom. secundo Metaphysicæ, sed supponit eas esse à nobis naturaliter cognoscibiles, eò quòd sub eius obiecto primo & adæquato, scilicet sub ente conuertuntur, & per consequens quòd sint naturale motiuum intellectus nostri. Tunc deducit sic consequentiam, Substantiæ separatæ sunt à nobis naturaliter cognoscibiles. ergo si nos non possumus eas naturaliter cognoscere, erunt frustrà. probatur consequentia, quia frustrà est potentia actiua cui non respondet in natura potentia passiua. intelligibile autem est motiuum intellectus.

Secundò, eam deducit volens quòd quantus intelligi à nobis non sit finis principalis earum, est tamẽ secundarius earum finis, quum agant primò propter se, secundariò propter alia, vt dicitur secundo cæli, commento vigesimo primo. ideo si nequeant à nobis intelligi, sequitur quòd sint frustrà quantum ad finem secundarium. & sic natura aliquid ociosè egisset.

Alii sicut Rugerius in tractatu suo de intellectu, missò beato Thoma pro responsione ad tractatum suum contra Auerroistas, illam consequentiam sic deducit. Intellectus noster non potest intelligere substantias separatas. ergo sunt simpliciter ignoratæ. ergo natura ociosè egit. probatur prima consequentia, intellectus noster non potest intelligere deum. ergo nulla mediatarum intelligentiarum potest illum intelligere: quia si non est deus receptibilis in maximo receptiuo in genere abstractorum, cuiusmodi est intellectus noster, nec in minus receptiuo illius generis. ergo nulla mediarum potest intelligere mediam, & per consequens nec seipsam. ergo sunt simpliciter ignoratæ. quia neque sunt intellectæ à primo intellecto, quum nihil intelligat extra se, nec à seipsis, nec ab intellectu nostro. ergo sunt ociosæ: & sic sequitur à primo ad vltimum, intellectus noster non potest substantias separatas intelligere. ergo sunt ociosæ.

Alii dicunt non fuisse mentem Auerrois probare substantias separatas esse possibile à nobis intelligi, sed quòd quãdoque eas intelligamus. Supponit autem eas esse aptas intelligi simpliciter ab omni intellectu, & quòd intellectus noster sit natus eas intelligere. Tunc sic, Si intellectus noster non intelligeret quandoque substantias separatas, tunc non esset intellectum ab alio id quod in se est natum intelligi aptitudine mutua, scilicet tam ex parte intelligibilis, quàm ex parte intellectus, ergo natura ociosè egisset.

Sed quòd isti modi rationem Commentatoris non saluent, facile est videre. Prima quidẽ deductio, constat quòd supponit falsum, scilicet quòd substantiæ separatæ sint à nobis naturaliter cognoscibiles, loquẽdo de cognitione posito: & quium probatur, quia continentur sub obiecto adæquato intellectus, negatur consequentia, non enim valet. hoc continetur sub obiecto adæquato intellectus nostri: ergo est à nostro intellectu cognoscibile per propriam speciem, fateor enim quòd qualitercunque cognoscatur, quia licet eas sic obiectum adæquatum intellectui nostro, inquantum omne contentum sub ente est aliquo modo ab intellectu nostro cognoscibile, & ecõuerso, non tamen est obiectum proportionatum, vt possit perfectè quantum ad omnia sub ipso contenta comprehendi: sed tale obiectum est quidditas rei materialis. Ad secundam deductionem eiusdem modi dicitur primò, quòd intellectio substantiarum separatarum non est finis ipsarum, neque principalis, neque secundarius, quia neque sunt principaliter productæ propter cognitionem earum à nobis, sed propter bonitatem diuinam, tãquam propter finem extrinsecum, aut propter bonum vniuersi tanquam propter finem intrinsecum. neque eius productionem naturæ author ad hoc ordinauit, vt à nobis intelligerentur, cùm ad earum essentias cognoscendas non possit intellectus noster per sensibilia, à quibus cognitionem accipit, pertenire. & licet agant aliquid secundaria intentione propter nos: non sequitur quòd nostra cognitio sit finis secundarius ipsarum secundum earum naturam consideratarum, sed quòd sumus secundarius finis alicuius operationis earum.

AD deductionem Rugerii negatur prima consequentia. Ad eius probationem negantur omnes consequentiæ intermediæ, quicquid sit de consequentibus illarũ. Prima quidem, quia non sequitur si intellectus noster non potest deum intelligere, quòd nec mediæ intelligentiæ illum intelligere possint, cùm intellectus noster sit pura potentia in genere intelligibilium, non autem mediæ intelligentiæ, vt ostensum est in secundo libro. Probatio etiam illius nulla est: maximè enim receptiuum in genere aliquo potest intelligi dupliciter, aut scilicet quòd est maximè remotum ab actu illius generis, & maximè est in potentia: sicut materia prima potest dici maximè receptiua in genere materialium, aut quia est maximè proportionatum formæ, sicut corpus organicum potest dici maximè receptiuũ animæ. Si accipiatur maximè receptuum in genere abstractorum primo modo, negatur assumptum, stat enim quòd aliquid sit receptibile in eo quod est magis in actu, & non sit receptibile in eo quod est minus in actu: sicut anima rationalis est receptibilis in corpore organico, & tamẽ non est receptibilis immediatè in sanguine, aut in materia prima non disposita. Si autem accipiatur maximè receptuum secundo modo, negatur quòd intellectus noster sit maximè receptiuus in genere abstractorum formæ diuinæ, imò quanto intellectus est superior, tantò est illius formæ magis receptiuus. Secunda etiam consequentia falsa est, quia intelligentia media nõ intelligit naturaliter deum per formam illi adæquatam, & tamen intelligit se & alias medias.

Vltima præterea consequentia non tenet, quia dato quòd mediæ intelligentiæ nec à nobis nec à seipsis intelligantur, adhuc tamen non sunt omnino ignoratæ: quia intelliguntur à prima: & quum arguitur quia prima intelligentia nihil intelligit extra se, hoc est falsum & contra Aristotelem, vt supràus est ostensum: & secundum aliquos etiam contra Commentatorem ipsum, quum omnia entia apud ipsum contineantur in mente primi entis. licut formæ artificiales in mente artificis, vt inquit 12. Metaphysicæ, comm. 18. & 36. Ad tertium modum respondetur & dicitur primò quod falsum est Commentatorem velle probare nos quandoque intelligere substantias separatas: non autem quòd hoc non sit impossibile. Ex verbis enim ipsius expressè constat hoc esse contra mentem eius. Inquit enim sed hoc non demonstrat, res abstractas intelligere esse impossibile, sicut inspicere solem est impossibile vesperilioni: quoniam si ita esset, tunc ociosè egisset, quia fecisset id quod est in se naturaliter intellectum, non intellectum ab alio. Nam quòd inquit, quoniam si ita esset non potest referri nisi ad id quod antea dixerat, cuius vult rationem assignare: dixerat autem quòd illud frustrà fit, quod non consequitur finem ad quem est.

Quomodo intellectus cõiunctus & separatus differenter cognoscit.

Dicitur secundò, quòd ex ipsis verbis Commentatoris apparet quòd non supponit ista quæ iste dicit. Nam ipsemet Com. superius in hoc eodem commento, primò ostendit quid intelligat per intellectũ in se naturaliter. Distinguit enim ipsum contra id quod ab intellectu agẽte fit intellectum in actu: quod autem fit intellectum in actu ab intellectu agente, dicitur intellectũ in actu, quia habet per ipsum intellectum agentem conditionem ex qua habet aliquid vt possit actum intellectus terminare, scilicet abstractionem à materia. ergo fic dicit aliquid esse secundum naturam suam intellectum in actu, quia est naturaliter abstractũ à materia, ex quo habet vt sit naturæ intelligibilis, nõ autem quia habeat naturalem ordinem ad hunc aut illum intellectum. Et sic patet quum arguit Commentator quòd natura ociosè egisset, si ponerit substantias separatas esse naturaliter intelligibiles à quocunq; intellectu, sed ipsas esse naturæ intelligibilis, per seipsas: & quia dato quòd non intelligantur ab intellectu nostro, possunt intelligi ab alio intellectu, & etiam quòd natura non est finis ipsarum. ideo apud sanct. Thom. non sequitur quòd natura ociosè circa ipsas egisset.

Quantum ad secundum principale ostendit san. Tho. an aliquando possit intellectus humanus cognoscere substantias separatas, & duo dicit. Primum est, quòd si ponatur intellectus virtus quædam esse materialis generabilis & corruptibilis, nullo modo potest intelligere substantias separatas, quia erit impossibile ipsum esse separatum & determinatur ad intelligendũ materialia. Secundũ est, quòd si ponatur incorruptibilis, & à materia independẽs secundum esse, quantus corpori sit vnitus obligatio ad intelligendas res materiales accidit ei ex vnione ad corpus, ideo separata anima à corpore poterit immaterialia intelligere per lumen intellectus agentis, quod est similitudo luminis existentis in substantiis separatis.

Anima separata per suum intellectum agentis substantias separatas intelligit.

CIRCA hanc determinationem san. Th. duo sunt facienda. primò declaranda est eius positio. secundò obiectionibus quibusdã, quæ contra ipsam fiunt, est respondendum. Quantum ad primum considerandũ est, q. res aliqua dupliciter cognosci potest. Vno modo per aliud cognitã. Alio modo per seipsam, & vtroque modo dupliciter etiam potest cognosci, vno modo perfectè, alio modo imperfectè. Cognoscitur res per aliud cognitum quando cognoscitur non per speciem proprium quæ ipsam immediate intellectui representet, sed per speciem alterius a[illegible], ex cuius cognitione intellectus in eius noticiam deuenit. cognoscitur autem perfectè quãdo per propriam speciem ipsam immediate intellectui repræsentatem cognoscitur. Perfectè cognoscitur, quando aut per propriam speciem, aut per aliquod cognitum, quod ipsam quantum ad vltimas eius differentias repræsentat, cognoscitur, sicut cùm per speciem hominis cognoscimus quid est homo perfectè, & per effectum adæquatum catũe cognoscimus quid est causa. Imperfectè vero cognoscitur quando aut per speciem aut per aliud cognitum non dicitur intellectus ad cognoscendum vltimas rei differentias, sed ad cognitionem alicuius tantum prædicati, siue substantialis, siue accidentalis. Cùm ergo sanct. Thomas dicit quod negat de intellectu coniuncto respectu substantiarum separatarum, affirmat de intellectu separato, accipiẽda est ista differentia non quantum ad omnia, sed quantum ad aliquem modum cognitionis. Conueniunt enim in hoc intellectus noster coniunctus & separatus, quòd neque coniunctus neque separatus potest cognoscere perfectè & quidditatiue substantias separatas, comuntcus quidẽ, quia vt arguebatur superius, & prima quæstione 88. & de anima quæst. 16. & super Boẽ. trinit. q. 4. & secundo Metaphysicæ sensibilia ex quorum cognitione intellectus coniunctus in cognitionem substantiarum separatarum deuenit, non possunt deducere intellectum in cognitionem quod quid est ipsarum, cùm neque sint effectus earum adæquati, neque illis perfectè assimilentur, imò valde dissimilia sint, eò quòd ipsa sint materialia, & ipsæ sint immateriales. Separatus autem, quia vt habetur prima q. 89. art. 2. & in q. de anima, species substantiarum separatarum sunt altiores virtute intellectiua intellectus nostri, sicut & substantia naturaliter separata est superior natura animæ.

Differunt autem. Primo, quia intellectus coniunctus non potest cognoscere substantias separatas in seipsis, id est, per proprias species eas immediatè intellectui repræsentantes: quia illæ non possunt causari in intellectu via sensus à quo cognitio omnis intellectiua originem ducit. separatus autem hoc potest, quia intelligit per species à diuino lumine in intellectum influxas. Differunt secundo, quia cognitio intellectus separati de substantiis separatis, licet non

ficet non sit perfecta & quidditatiua, est tamen altior & perfectior quàm cognitio intellectus coniuncti de ipsis, quia ipsæ species quibus intellectus separatus intelligit perfectius ipsas repræsentant, quàm res sensibiles quibus cõiunctus in earum notitiam inaudicitur. Vnde probabile est, quòd plura de substantiis separatis separatus intelligat intellectus noster, & clarius quàm coniunctus, puta quòd aliquas conditiones cognoscat quibus vna ab altera discernitur secundum quòd intuitiua conuersatio exigit, & mutua locutio intellectualis, licet earũ quidditates propter debilitatem virtutis intellectualis non perfectè comprehẽdat, sicut aliquis homo hebetioris sensus alium hominem quantum ad aliqua accidentia propria cognoscit, quibus eum ab aliis hominibus discernit, licet eius individuales conditiones discernere, & sensui penetrare non possit. Oportet enim dicere, quòd animæ damnatorum dæmones videant, quorum de societate tristitiam habent.

Quòd autem dixi intellectum separatum intelligere substantias separatas imperfectò modo, intelligendum est de intelligentiis, non autem de animabus, quia (vt inquit S. Th. in loco prælegato primæ partis) vna anima separata alias animas separatas quantum ad naturam specificam perfectè cognoscit, cùm sint vnius generis: item intelligendũ est de cognitione naturali, quia quantũ ad cognitionem beatam animæ separatæ videbo diuinam essentiam perfectè & quidditatiuè substantias separatas cognoscit. Ex his patet quòd mens sancti Thomæ hoc loco, vt in aliis locis explicatur, est quòd intellectus coniunctus non potest cognoscere substãtias separatas in seipsis, hoc est, per proprias species in ipso existentes, sed bene separatas hoc potest: nõ autẽ quòd coniunctus nõ possit eas perfectè & quidditatiuè cognoscere, sed bene separatus. Et si aliquando inueniretur dicere quòd coniunctus cognoscat illas quantum ad quin est, non autem quantum ad quid est, relinquens quòd separatus cognoscat illas quantũ ad quid est, per cognitionem quid est, non ac cipit cognitionem perfectam quæ ad vltimas rei differentias se extendit, sed cognitionem qua intellectus rem in seipsa intuetur, non autem in aliquo effectu. sic enim videtur ipsa substantia rei, & non tantùm effectus ex quo deuenitur in eius cognitionem, vnde dicitur per illam cognosci quid est, quia cognoscitur substantia quæ significatur per quid: per illam autẽ qua cognoscitur res per effectum, dicitur cognosci res quantum ad quia est, licut & demonstratio per effectum & à posteriori dicitur ab Aristotele primo Posteriorum, demonstratio quia.

SED occurrit dubium. Si enim intellectui separato naturale est, inquantum est separatus, vt intelligat per species sibi diuino lumine influxas, quẽadmodum inquit S. Th. prima parte. Videtur cõueniens vt sibi tales species infundantur, quæ suæ virtuti sint proportionatæ, & quibus perfectè res possit intelligere. nam & aliis substantiis separatis dicit sanct species eorũ virtutibus proportionatæ. ergo perfectè & quidditatiuè anima separata substãtias alias separatas intelliget. Ad hoc dicitur primò q. loquendo quantum ad exigentiam naturæ, non possunt dari intellectui nostro separato species intelligibiles quibus perfectè substantias separatas intelligat: quia cùm formæ intelligibiles recipiantur in intellectu secundum modum ipsius intellectus, quemadmodum vniuersaliter verum est quòd vnumquodque recipitur in alio secundum modum recipientis, & intellectus noster quantumcunq; separatus sit inferioris & imperfectioris ordinis quàm substãtiæ separatæ, necesse est vt substantiæ separatæ recipiantur in ipso intelligibiliter imperfectiori modo quàm sint in seipsis naturaliter: & per consequens quòd intellectus ipsas imperfectiori modo, quã sint in seipsis cognoscibiles, apprehendat. Vnde species infusæ sunt quidem virtuti intellectus nostri proportionatæ, inquantum sicut virtus ipsius est ad intelligendum substantias separatas imperfectè, ita sibi dantur species imperfectè eas intellectui ipsius repræsentantes: non tamen conueniens est dari sibi species quibus illas perfectè intelligat, quia eius naturæ non conuenit. Dicitur secundò, quòd non est eadem ratio de intellectu nostro & de intellectu intelligentiarum. quia cùm omnes intelligentiæ sint vnius ordinis, vnaquæque illarum nata est alias perfectè intelligere. ideo dantur eis species quæ ipsis alias intelligentias perfectè repræsentat, intelleactus autem noster est inferioris ordinis ad intelligentias, vt dictum est. Vnde sicut quia intellectus noster est inferioris ordinis ad substantias separatas, nõ cognoscit ipsas perfectè, neque recipit species ipsas perfectè repræsentantes, ita quia intelligentiæ sint inferioris ordinis ad deum, ipsum naturali cognitione perfectè non cognoscunt, neque speciem aliquam recipiunt quæ ipsis deum perfectè repræsentent.

ADVERTENDVM autem, cùm inquit sanctus Tho. animam separatam intelligere substantias separatas per lumen intellectus agentis, quòd hoc non est sic accipiendum, quasi ipsum lumẽ intellectus per se sufficiat ad hoc, sine influxu intellectionem absque additamento alicuius speciei intelligibilis, hijusmodi intellectionem absque additamento alicuius speciei intelligibilis, aut quòd intellectus agens sito lumine faciat substantias separatas intellectas in actu, causando earum species in intellectu possibili, sicut circa materialia se habet, sed quia (vt dicitur in quæst. de anima, art. 15. ad septimum) per intellectum possibilem recipiet anima species effluentes à substantiis superioribus: per intellectum verò agentem habebit virtutem ad intelligendum. In anima enim coniuncta intellectus agens duo facit. Nam & intelligibilia in potentia facit intelligibilia in actu, & dat intellectui possibili virtutem ad intelligendum per modum cuiusdam luminis, ita quòd virtus animæ ad intelligendum est tam ex intellectu possibili, quàm ex intellectu agente. In anima verò separata non facit intelligibilia in actu, cùm in ipsa non sint phantasmata quæ ad faciendã intelligibilia in actu, simul cùm intellectũ agente requiruntur. Addidit autem hoc sanctus Thomas, quòd anima separata intelligit substantias separatas per lumen intellectus agentis, vt ostenderet non deesse animæ virtutẽ qua possit substantias separatas intelligere per influentiam speciẽrum ex superiori lumine, quum habeat in se similitudinem quandam intellectualis luminis existentis in substantiis separatis receptum à communi causa vtrorumque, videlicet à deo licet dum est corpori coniuncta, propter motus corporeos & occupationes sensibiles retineatur ne possit huiusmodi superiores influxus recipere. Attendendum etiam quum inquit sanctus Tho. obligationem ad intelligenda materialia accidere intellectui humano inquantum est vnitus corpori, quòd ly accidere non accipitur vt idem est quod accidentaliter aduenire. per se enim & naturaliter, non secundum accidens conuenit intellectui coniuncto obligatio ad intelligenda materialia, sicut sibi naturale est vniri corpori, vt in multis locis sanct. Thomas ostendit, & superius in secundo libro est ostensum, sed accipitur vt idem est quòd cõtinere & congruere. congruit enim & conuenit animæ talis obligatio ad materialia secundum illum statum quo est corpori vnita, non autem secundum statum quo est à corpore separata.

Vtrum per vnionem ad corpus non impeditur anima à cognitione substantiarum separatarum.

Quantum ad secundum contra hanc sancti Thomæ determinationem arguitur à quibusdam dupliciter. Primò, intelligere substantias separatas est nobilissima operatio animæ humanæ, vt patet ex primo & decimo Ethicorum, & corpus humanum est eius propria materia. ergo per vnionem ad corpus non impeditur à cognitione substantiarum separatarum. probatur consequẽtia, quia nulla forma impeditur à sua nobilissima operatione propter vnionem eius ad propriam materiam.

Secundò, generatio vnius speciei non impeditur à corpore nisi quia corpus habet contrariam dispositionem dispositioni requisitæ ad eius generationem. sed corpus humanum nullam habet dispositionem contrariã dispositioni quam exigit receptio specierum intelligibilium ex superiori influentia: ergo per vnionem ad corpus non impeditur talium specierum receptio: ergo neque impeditur cognitio substantiarum separatarum per talem vnionem. Confirmatur, bonum simpliciter alicuius naturæ non impeditur propter bonum simpliciter eiusdem naturæ: intelligere autem substantias separatas est bonum simpliciter naturæ humanæ, & vnio ipsius ad corpus est etiam eius bonum simpliciter, ergo &c.

AD hæc dicitur primò, quòd fi arguens intendat arguere de cognitione perfecta & quidditatiua, negatur quòd intelligere substantias separatas hoc modo sit summa perfectio animæ humanæ, & quòd sit eius perfectio simpliciter, imò nulla est eius perfectio, quium, vt dictum est supernis, eas quidditatiuè cognoscere sit sibi impossibile naturaliter loquendo. Similiter conceditur quòd ab illa cognitione non impeditur per vnionem ad corpus. non enim dicitur res impediri nisi ab eo quod potest sibi commeire. Si autem intendat concludere quòd intellectus coniunctus ita potest substantias separatas per proprias species intueri, sicut separatus.

TVNC ad primam dicitur primo, quòd Philosophus nõ loquitur de ea cognitione substantiarum separatarum quæ habetur per earum species, sed de ea quæ ex sensibilibus acquiritur: & de hac conceditur. quòd non impeditur intellectus ex vnione ad corpus, imò per talem vnionem iuuatur.

Dicitur secundò, quòd licet intelligere substantias separatas per species infusas, fit nobilissima animæ humanæ operatio, inquantum intelligere per conuersionem ad superiora (vt inquit sanctus Thomas prima parte, quæst. 89. art. 1.) est nobilius quàm intelligere per conuersionem ad Phantasmata, & etiam inquantum est clarior notitia, quæ de nobilissimis rebus haberi ab anima humana possit, non tamen ista cognitio est naturalis animæ simpliciter, sed tantùm inquantum habet esse separatum, vt dicitur in quæst. de anima, quæst. 1. art. 7. & q. 17. ad secundum: & prima parte, loco allegato, ideo negatur consequentia.

AD cuius probationem dicitur quòd licet nulla forma impediatur à sua nobilissima operatione naturali per vnionem ad propriam materiam. per talem tamen vnionem impediri potest à sua nobilissima operatione quæ est ei præter naturam, cuiusmodi est dicta operatio: nec inconueniens est vt forma præter naturam, quando ex tali vnione de aliis rebus perfectiorem & distinctiorem cognitionem acquirit, quàm si non esset vnita, sic autem est in anima humana. Nam vt declarat san. Thomas locis præallegatis, si anima non acciperet cognitionem à sensibilibus via sensuum, sed intelligeret per species intelligentiis separatis proportionatas, haberet de rebus cõsulam tantum & imperfectam cognitionem.

Ad secundam negatur maior, quia potest impediri ex corpore receptio alicuius formæ intelligibilis in anima, non propter contrarietatem dispositionis corporis ad dispositionẽ quam illa forma requirit, sed quia ex vnione ad corpus, anima habet naturalem ordinem ad res materiales & phantasmata, vt nihil possit nisi ex sensibilibus & phantasmatibus intelligere. modus enim operandi vniuscuiusque sequitur esse modum essendi, cum vnumquodque operetur secundum quod est in actu: vt in superioribus est ostensum. Posset etiam negari minor. intelligere enim per conuersionem ad superiora requirit separationem à materia, cuius signum est, quòd dormientibus & alienatis à sensibus quædam reuelationes fiunt, quæ sensu vrentibus non euenium: corpus autem est quoddam materiale, & animam ad quãdam aliquo modo materialitatem trahit.

AD confirmationem negatur quòd intelligere substantias separatas illo modo, sit animæ bonum simpliciter, sed est bonũ animæ secundum quòd habet esse separatum: quod quidem esse separatum (vt dicitur prima parte, quæstione adducta) non est animæ naturale, sed præter naturam.

POSSENT adduci & argumenta Scoti in primo Sententiarũ, distinctione tertia, quæstione prima, quibus ostendit nos in hac vita posse substantias separatas quantum ad quid est cognoscere, sed quia concedit nõ posse substantias separatas à nobis perfectè cognosci in hac vita, licet aliquem de ipsis proprium & substantialem conceptum habere possimus: & hoc idem tenet sanctus Thomas. & differentia tantùm est in verbis, quia illa cognitio apud Scotum vocatur cognitio quid, quantus sit imperfecta: apud sanctum Thomam verò vocatur magis cognitio quia est. ideo non est opus eius argumenta soluere. Alia quæ circa hanc materiam difficultatem in doctrina sancti Thomæ afferre possent, vide supernus libro secundo.

Quòd anima in hac vita non intelligit seipsam per seipsam.

Caput 46.

VIdetur autem difficultas quædam contra prædicta afferri ex quibusdam Augustini verbis quæ diligenter pertractanda sunt. Dicit enim in octauo de Trinitate, quòd mens sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearũ rerum per semetipsam: ergo & seipsam per seipsam nouit: quoniã ipsa est incorporea. †Cap. 4.

Ex his enim verbis videtur quòd mens nostra se per seipsam intelligat, & intelligendo se, intelligat substantias separatas, quod est contra prædicta.

Inquirere ergo oportet, quomodo anima nostra per seipsam intelligat se. Impossibile est autem dici q. per seipsam intelligat de se quid est. Per hoc enim fit potentia cognoscitiua actu cognoscens, quòd est in ea id quo Conclusio. Probatio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

cognoscitur. Et si quidem sit in ea in potentia, cognoscit in potentia, si autem in actu, cognoscit in actu, si autem medio modo, cognoscit in habitu. Ipsa autem anima semper adest sibi actu, & nunquam in potentia vel in habitu tantùm: si igitur per seipsam anima seipsam cognoscit quid est: semper actu intelliget de se quid est. quod patet esse falsum.

2 Adhuc, si anima per seipsam cognoscit de se quid est: omnis autem homo animam habet: omnis igitur homo cognoscit de anima quid est: quod patet esse falsum.

3 Amplius, cognitio quæ fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis: sicut principia indemonstrabilia quæ cognoscuntur per lumen intellectus agentis. Si igitur nos de anima scimus quid est, per ipsam animam hoc erit naturaliter notum. In his autem quæ naturaliter nota sunt, nullus potest errare: in cognitione enim principiorum indemonstrabilium nullus erratur. nullus igitur erraret circa animam quid est, si hoc anima per seipsam cognosceret: quod patet esse falsum, quum multi opinati sint animam esse hoc vel illud corpus: & aliqui numerum vel harmoniam: non igitur anima per seipsam cognoscit de se quid est.

4 Amplius, in quolibet ordine quod est per se, est prius eo quod est per aliud, & principium eius: quod ergo est per se notum, est prius notum omnibus quæ aliud cognoscuntur, & principium cognoscendi ea: sicut primæ propositiones conclusionibus. Si igitur anima per seipsam de se cognoscit quid est, hoc erit per se notū & per cōsequens primò notū, & principiū cognoscēdi alia: hoc autē patet esse falsum: nā quid est anima, nō supponitur in scientia quasi notum, sed proponitur ex aliis inquirendū: non igitur anima de seipsa cognoscit quid est per seipsam. Patet autem q; nec ipse Aug. hoc voluit. Dicit enim in 10. libro de trin. quòd anima cùm sui noticiam quærit, non velut absentem se quærit cernere, sed præsentem se curat discernere: nō vt cognoscat se quasi non norit, sed vt dinoscat ab eo quòd alterum nouit. Ex quo dat intelligere quòd anima per se cognoscit seipsam quasi præsentem, nō quasi ab alijs distinctam: vnde & in hoc dicit alios errare quòd animam non distinxerunt ab illis quę sunt ab ipsa diuersa: per hoc autem q; scitur de re quid est, scitur res prout est ab alijs distincta: vnde & diffinitio quæ signat quid est res, distinguit diffinitum ab omnibus alijs: non igitur voluit Augu. quòd anima de se cognoscat quid est per seipsam. † Nec Aristot. hoc voluit. Dicit enim 3. de anima quòd intellectus posibilis intelligit se sicut alia, intelligit enim se per speciem intelligibilem qua fit actu in genere intelligibilium: in se enim consideratus est solum in potentia ad esse intelligibile. Nihil autem cognoscitur secundum q; est in potentia, sed secūdum q; est in actu. vnde substantiæ separatę quarum substantię sunt vt aliquid actu ens in genere intelligibiliū, de se intelligunt quid sunt per suas substantias. Intellectus verò posibilis noster per speciem intelligibilē per quam fit actu intelligens: vnde & Aristo. in 3. de anima † ex ipso intelligere demonstrat naturam intellectus posibilis scilicet quò sit immixtus: & incorruptibilis, vt ex præmissis patet. Si igitur secundum intentionem August. mens nostra per seipsam nouit seipsam, inquantum de se cognoscit quid est: ex hoc enim ipso quòd percipit se agere, percipit se esse: agit autem per seipsam: vnde per seipsam de se cognoscit quod est. Sic ergo & de substantijs separatis anima cognoscendo seipsam cognoscit quia sunt, non autem quid sunt, quod est earum substantias intelligere. Cùm enim de substantijs separatis hoc quòd sint intellectuales quædam substantiæ cognoscamus: vel per demonstrationem, vel per fidem: neutro modo hanc cognitionem accipere possemus nisi hoc ipsum quod est intellectuale, anima nostra ex seipsa cognosceret. Vnde & scientia de intellectu animæ oportet vti vt principio ad omnia quæ de substantijs separatis cognoscimus: non autem oportet quòd si per scientias speculatiuas possumus pervenire ad sciendum de anima quid est, quòd possimus ad sciēdum quid est de substantiis separatis per huiusmodi scientias deuenire. nam intelligere nostrum per quod peruenimus ad sciendum de anima nostra quid est, multum est remotum ab intelligentia substantiæ separatæ. potest tamen per hoc quòd scitur de anima nostra quid est, perueniri ad sciendum aliquod genus remotum substantiarum separatarum: quod nō est earum substantias intelligere. Sicut autem de anima scimus quia est per seipsam, inquantum eius actus percipimus: quid autem sit, inquirimus ex actibus & obiectis per principia scientiarum speculatiuarum: ita etiam de his quæ sunt in anima nostra scilicet potentiis & habitibus scimus quidem quia sunt, inquātum actus percipimus: quid verò sint, ex ipsorum actuum qualitate inuenimus.

Declaratio Au. Augu. cap. 9.

† Te. cō. 16.

† Tex. cō. 3. & iuxtā.

Super cap. 46.

QVia contra prædictam determinationem videntur esse quædam Augustini verba, ideo san. Thomas (vt ostendat Augustinum contra hanc veritatem non sentire) eius verba examinat, ostendiq́ue illa nullatenus suæ sententiæ repugnare. Verba Augustini in nono de Trinitate hæc sunt: Mens sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerū per semetipsam: ergo & seipsam per seipsam nouit, quoniā est incorporea. Ex quibus verbis videtur velle Augustinus quòd mens seipsam per seipsam intelligat, & intelligendo se intelligat substantias separatas: & per consequens quòd in hac vita possimus cognoscere substantias separatas: quod est contra prædicta.

AD istam authoritatem Augustini dicit duo san. Thomas. Primum est, quòd non est mens eius quòd anima nostra possit per seipsam de se intelligere quid est, hoc est, quòd ipsamet sit principium quo de quantum ad quid est intelligat, eo modo quo species intelligibilis hominis est principium quo deuenitur in cognitionem quidditatis & essentiæ hominis: ostendiq́ue & quod hoc est impossibile, & quod est contra mentem Augustini & Aristotelis. Arguit autem, primo. Si hoc esset, semper anima intelligeret de se quid est: hoc patet falsum esse: ergo probatur sequela, quia quū potentia cognoscitiua sit actu cognoscens per hoc quòd cognitum est in ipsa, si est in ea in potētia, cognoscit in potentia: si in actu, cognoscit in actu. si medio modo, cognoscit in habitu: ipsa autem anima semper adest sibi actu, & nunquam in potentia vel in habitu tantum. Videtur autem quòd ratio hæc non concludat: imò eam soluit san. Thomas in quæst. verit. q. 10. art. 8. ad nonum, inquiens quòd sicut non oportet vt semper intelligatur actu illud cuius notitia habitualiter habetur per intentiones in intellectu existentes, ita non oportet quòd mens semper actualiter intelligatur, cuius notitia inest nobis habitualiter, per hoc quòd ipsa eius essentia intellectui nostro est præsens. Ex quibus patet illam conditionalem & assumptum ad eius probationem, scilicet quòd anima nun quam adsit sibi in habitu tantùm, falsam esse.

Quomodo anima vt deueniat se per seipsam sem per intelligere de se quid est.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd cùm ad hoc vt aliquid intelligatur, duo requirantur, scilicet quòd sit intellectum in actu, & quòd fiat vnum cum intelligente: quanto magis intellectum in actu fuerit vnum cum intelligente, tanto magis habet vt à tali intellectu intelligatur, ideo si fuerit vnum cū ipso, nō totaliter in actu, sed partim in potentia, & partim in actu: intelligitur vt inquit san. Thomas, non in actu perfecto, sed partim in actu, & partim in potentia, quod est habitualiter intelligi: si autem sit vnum cum ipso perfectè in actu, perfectè & secundum actualem considerationem intelligitur. Aliter autem contingit intelligibile esse vnum cū intelligente, quum idem intelligit seipsum per seipsum immediatè, & aliter quum intelligit aliud à se: cùm enim aliquod intellectum in actu intelligit se per seipsum, ita quòd sola præsentialitas sui est sibi ratio quòd seipsū cognoscatur: intelligens & intellectum sunt omnino vnum, quia essentia intelligētis, & id quo intelligit, sunt omnino eadem res: cùm autem intelligens intelligit aliquid aliud à se, non sunt omnino vnum & idem intelligens, & intellectum siue id quo intelligit, sed sunt vnum per quandam vnionem, inquantum videlicet intellectum vnitur intelligenti aut per suam substantiam, aut per speciem intelligibilem. Vnam autem & eandē rem numero non contingit esse magis & minus siue perfectius & imperfectius eandem sibiipsi: sed semper est eadē sibi realiter perfecto modo: sed bene vnum & idem contingit perfectius & minus perfectè alteri vnim. Ideo si perfecta identitas est ratio quòd aliquid seipsum cognoscat quidditatiuè, oportet quòd illud seipsum semper quidditatiuè cognoscat quum nunquam tale intellectum sit idem cū intelligente imperfecto modo, sed semper sit illi perfecto modo idem: non autem si vnio perfecta intellecti cum intelligente est causa quòd aliquid actu intelligatur, oporter quòd semper intelligatur actu, quia non semper eius est perfecta vnio cum intelligente: sed aliquando imperfecta.

EX his patet processum sancti Thomæ efficacem esse. Q uia enim anima sibi semper adest per identitatem, & nunquam in potentia vel in habitu tantùm quod est esse aliquo modo vnum, aliquo modo non vnum, si intelligenti præsentialitas & identitas ad seipsum est sibi ratio quòd seipsum quidditatiuè intelligat, sequitur quòd seipsam semper intelligat, propter perfectam vnionem & præsentiam ad seipsam quæ semper illi adest. Vnde responsio ad rationem sancti Thomæ nulla est, nec est simile de eo quod cognoscitur per intentionem suam existentem in intellectu: & de anima se per seipsam cognoscente, vt ostensum est, quia tale intelligibile non est semper vnitum intellectui perfecto modo, sicut anima sibiipsi, sed aliquando imperfecto modo: iccirco aliquando cognoscitur actu, aliquando verò habitu tantùm.

Quid autem intendat san. Thomas in illa responsione, dicetur in conclusione secunda. Secundo, hoc dato omnes homines cognoscerēt de anima quid est, cùm omnes habeant animam, hoc est falsum. ergo &c. Tertiò, sequitur quòd quid sit anima, erit naturaliter notum: ergo nullus circa animam quid est erraret: hoc est falsum, vt constat ex variis opinionibus de natura animę: ergo &c. Probatur prima consequentia, quia cognitio quæ fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis, vt patet de primis principiis quę cognoscuntur per lumē intellectus agentis. Secunda quoque probatur, quia in his quæ naturaliter nota sunt, nullus errare potest, vt etiam circa prima principia patet.

Cognitio quę fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis.

CIRCA istam propositionem: Cognitio quæ fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis: aduertendum quòd cognitio potest dici naturalis dupliciter. Vno modo vt distinguitur contra supernaturaliter habitam, sic contra accepta à superiori lumine quàm sit lumen intellectus agentis: & sic omnis cognitio à nobis virtute principii naturalis quomodocunque, siue inquam immediatè siue immediatè acquisita, dicitur naturalis, hoc modo non accipitur hic. Alio modo vt distinguitur contra cognitionem per studium & exercitium acquisitam, & sic dicitur cognitio naturalis, illa quæ statim absque inquisitione aliqua in intellectu causatur: & hoc modo accipitur hic. Nam talis per principium aliquod naturale immediatè, id est, nulla mediante cognitione causatur in nobis, sicut primorum principiorum cognitio immediatè à lumine intellectus agentis causatur, non quidem actualis, sed habitualis, quia vt superius de mente sancti Thomæ est ostensum, intellectus agens non est ipse habitus primorum principiorum, sed est eius causa, illuminando phantasmata quæ ex sensibus accipiuntur. Quarto, si illud est, erit per se notum quid est anima. ergo erit primò notum & principium cognoscendi alia. hoc est falsum, quum non supponatur in scientia quasi notum quid est anima, sed proponatur inquirendum, ergo &c. Patet prima consequentia, quia per ipsammet animam erit notum. Secunda vero probatur, quia in quolibet ordine quòd est per se, est prius eo quòd est per aliud, & principiū eius. Quinto, ostenditur & hoc esse de mente Augustini, authoritate ipsius in decimo de Trinitate, vbi vult quòd anima cognoscit quidem seipsam quasi præsentem, non tamen quasi ab aliis distinctam, quod esset cognoscere ipsam quid est. Nam scitur de re quid est quando scitur prout est ab aliis distincta.

EX HOC etiam patet quòd in verbis in principio capituli adductis nō vult Augustinus quòd anima cognoscat de se quid est per seipsam. Sextò arguitur authoritate Aristotelis: Intellectus possibilis intelligit se sicut alia, vt dicitur tertio de anima, textu 16. ergo non per seipsum.

AD EVIDENTIAM antecedētis notat sanctus Thomas quòd aliter loquendum est de intellectu nostro, & aliter de substantiis separatis. intellectus enim noster in se consideratus est solùm in potēia ad esse intelligibile. nihil autē cognoscitur secundum quòd est in potentia, sed secundum quòd est in actu: ideo se intelligit non per seipsum, sed per speciem intelligibilem, qua fit in actu in genere intelligibilium & actu intelligens. substantię autem separatæ quia sunt aliquid actu in genere intelligibilium, de se intelligunt quid sunt per suas substantias.

Quomodo anima intellectiua fit facultas intelligibilium in actu, cùm ipsa fit pura potentia in genere intelligibilium.

QVOMODO anima intellectiua (pro eodem enim hic accipitur anima intellectiua & intellectus possibilis & mens, quia consideratur ipsa anima vt virtutem intelligendi habet) sit pura potentia in genere intelligibilium, & constituitur in actu per speciem intelligibilem, ostensum est in secundo libro.

VNVM tantùm occurrit dubium quod in illo loco tactum non fuit. Nam multotiens de mente Aristotelis tertio de anima dictum est, quòd anima intellectiua virtute intellectus agētis facit res materiales actu intelligibiles, quæ prius erāt intelligibiles in potentia. hoc enim falsum videtur. Nam non potest facere intelligibilia in actu, nisi quod est actu intelligibile, sicut non potest facere actum calidum, quod non est actu calidum. ergo anima intellectiua est in genere intelligibilium, non sicut pura potentia, sed sicut exi stens in actu. Respondetur quòd dupliciter aliquid potest dici intelligibile in actu in ratione obiecti. Vno modo, quia est ex natura sua actu intelligibile, siue ex natura suæ speciei habet vt possit primò mouere aut terminare intellectum. Alio modo, quia nō est ex natura suæ speciei actu intelligibile, sed ex alia sibi accidentaliter aduenit. Quod facit aliquod intelligibile in actu, primo modo oportet esse vt sit intellectum in actu secundum se, sicut deus qui intelligentias producit, est secundum se maximè intelligibilis: sed hoc modo intellectus agens non facit intelligibilia in actu. non enim producit res materiales per se subsistentes extra materiam indiuiduales. Quod autem facit aliquod intelligibile in actu secundo modo, non oportet vt sit secundum se actu intellectum, sed sufficit quòd sit aliquid de genere intelligibilium & actu intellectum, quia per ipsammet animam erit notum. Secunda vero probatur, quia in quolibet ordine quòd est per se, est prius eo quòd est per aliud, & principiū eius. Quinto, ostenditur & hoc esse de mente Augustini, authoritate ipsius in decimo de Trinitate, vbi vult quòd anima cognoscit quidem seipsam quasi præsentem, non tamen quasi ab aliis distinctam, quod esset cognoscere ipsam quid est. Nam scitur de re quid est quando scitur prout est ab aliis distincta.

EX HOC etiam patet quòd in verbis in principio capituli adductis nō vult Augustinus quòd anima cognoscat de se quid est per seipsam. Sextò arguitur authoritate Aristotelis: Intellectus possibilis intelligit se sicut alia, vt dicitur tertio de anima, textu 16. ergo non per seipsum.

AD EVIDENTIAM antecedētis notat sanctus Thomas quòd aliter loquendum est de intellectu nostro, & aliter de substantiis separatis. intellectus enim noster in se consideratus est solùm in potēia ad esse intelligibile. nihil autē cognoscitur secundum quòd est in potentia, sed secundum quòd est in actu: ideo se intelligit non per seipsum, sed per speciem intelligibilem, qua fit in actu in genere intelligibilium & actu intelligens. substantię autem separatæ quia sunt aliquid actu in genere intelligibilium, de se intelligunt quid sunt per suas substantias.

QVOMODO anima intellectiua (pro eodem enim hic accipitur anima intellectiua & intellectus possibilis & mens, quia consideratur ipsa anima vt virtutem intelligendi habet) sit pura potentia in genere intelligibilium, & constituitur in actu per speciem intelligibilem, ostensum est in secundo libro.

VNVM tantùm occurrit dubium quod in illo loco tactum non fuit. Nam multotiens de mente Aristotelis tertio de anima dictum est, quòd anima intellectiua virtute intellectus agētis facit res materiales actu intelligibiles, quæ prius erāt intelligibiles in potentia. hoc enim falsum videtur. Nam non potest facere intelligibilia in actu, nisi quod est actu intelligibile, sicut non potest facere actum calidum, quod non est actu calidum. ergo anima intellectiua est in genere intelligibilium, non sicut pura potentia, sed sicut exi stens in actu. Respondetur quòd dupliciter aliquid potest dici intelligibile in actu in ratione obiecti. Vno modo, quia est ex natura sua actu intelligibile, siue ex natura suæ speciei habet vt possit primò mouere aut terminare intellectum. Alio modo, quia nō est ex natura suæ speciei actu intelligibile, sed ex alia sibi accidentaliter aduenit. Quod facit aliquod intelligibile in actu, primo modo oportet esse vt sit intellectum in actu secundum se, sicut deus qui intelligentias producit, est secundum se maximè intelligibilis: sed hoc modo intellectus agens non facit intelligibilia in actu. non enim producit res materiales per se subsistentes extra materiam indiuiduales. Quod autem facit aliquod intelligibile in actu secundo modo, non oportet vt sit secundum se actu intellectum, sed sufficit quòd sit aliquid de genere intelligibilium & actu intellectum inferiorum intellectuarum natum acquire perfectionem suam ab alio. hoc autem modo anima intellectiua per intellectum agentem facit intelligibilia in actu, inquantum res quæ in seipsis materiales sunt, facit immateriales, non quidem in seipsis & extra intellectum, sed in intellectu possibili, ex quia immaterialitate habent vt sint actu intelligibiles. ideo anima intellectiua vt factiua talium intelligibilium, est quidem actu intelligibilis, sicut quod ex se natum id quo aliquid est intelligibile in actu, non autem sicut id quod ex se natum est intelligi. vnde S. Th. in quæst. verit. q. 10. art. 8. in responsione ad decimum secundo loco solutorum, ait quòd lumen intellectus agentis per seipsum à nobis intelligitur inquantū est ratio specierum intelligibilii facięs eas intelligibiles actu, sicut lex corporalis videtur inquantum est ratio visibilitatis visibilium: & primo q. 87. inquit quòd lumē intellectus agentis est actus ipsorum intelligibilium. Si autē intelligitur quòd tunc res materialis intelligibilis facta perfectius erit in genere intelligibilium quàm anima intellectiua, quia & erit de genere intelligibilium, & in illo genere se habebit sicut actus, siue sicut ens in actu. Dicitur quòd non est inconueniens rem materialem vt abstractam esse secundū quid perfectiori modo in genere intelligibilii, quàm anima secundum participationem quandam ab alio acceptam, non autem per suum essentiam: simpliciter tamē anima intellectiua habet esse perfectius in illo genere, quia ipsa licet infimū locū teneat inter substantias intellectuales, est tamen per se in genere vt substantia per se subsistens & intellectiua, & etiā vt intelligibilis actu, vt quo aliud est actu intelligibile. natura autē materialis non est in illo genere vt substantia per se subsistens, nec vt natura intellectiua, sed per esse accidentale quod habet in intellectu, secundum quod est virtute intellectus agentis immaterialis effecta. Secundum quod in quit san. Thomas est quòd intentio beati Augustini est mentem seipsam cognoscere per seipsam, inquantum de se cognoscit quòd est, id est, inquantum cognoscit se esse, & sic cognoscendo seipsam cognoscit de substantiis separatis quia sunt, non autem quid sunt. nisi enim ex seipsa anima cognosceret, hoc ipsum quod est intellectuale nequaquā cognoscerem siue per demonstrationem, siue per fidem aliquas substātias intellectuales esse. cuius signum est, quòd scientia de intellectu animę oportet vti tanquam principio ad omnia quæ de substantiis separatis cognoscimus.

PROBAT AVTEM Sa. Thomas quòd anima se esse per seipsam cognoscat, sic: Anima ex eo quòd percipit se agere, percipit se esse, sed agit per seipsam. ergo & se esse per seipsam cognoscit.

SED QVIA posset aliquis instare, licet anima per seipsam non cognoscat de se quid est, sed tantùm quia est, per scientias tamen speculatiuas potest deuenire ad hoc vt cognoscat de se quid est. ergo quantus per cognitionem qua anima cognoscit se esse, non deuenimus ad cognitionem substantiarū separatarum, nisi quia sunt, per scientias tamen speculatiuas ad illam peruenire poterimus. Respondet S. Th. quòd non est eadem ratio, quia intelligere nostrum per quod deuenimus ad cognoscendum quid est anima, est multum remotum ab intelligentia substantiæ separatæ. ab ipso intelligere qui est actus. Addit autem quòd tamē cognoscendo quid est anima, potest perueniri ad sciendum aliquod genus remotum substātiarum separatarum. Infert postremò ex dictis hoc corollarium, quòd simile est de iis quæ sunt in anima nostra. s. de habitibus & potentiis, sicut & de anima, quia inquantum eorum actus percipimus, scimus quia sunt, quid verò sunt, ex actuum qualitate inuenimus.

Quomodo anima se esse per seipsā cognoscat.

CIRCA rationem qua probatur animam se esse per seipsam cognoscere dubitatur. ex illa enim maiore videtur sequi oppositum intenti, sic arguendo: Anima ex eo quòd percipit se agere, percipit se esse: sed suum agere non est ipsamet. ergo se esse per aliud, non per seipsam cognoscit. Vnde in prima parte concludit sanctus Thomas quòd Sortes vel Plato non per ipsam animam, sed per eius actus cognoscit se habere animam.

Respondetur ex doctrina sancti Thomæ, verit. quæst. 10. art. octauo & nono, quòd dupliciter potest anima cognosci esse, scilicet actualiter & habitualiter. Si loquamur de cognitione actuali, sic animam non cognoscit aliquis se habere per ipsam animam, sed per suos actus, puta per sentire, intelligere, moueri & huiusmodi: & de hac cognitione loquitur sanctus Thomas prima parte. Si verò loquamur de cognitione habituali, sic aliquis per ipsammet animam, ex eo scilicet quòd est sibi præsens, cognoscit se habere animam. Ratio ergo sancti Thomæ concludit non de cognitione actuali, sed de cognitione habituali. ex hoc enim quòd anima actualiter se esse cognoscit, quia cognoscit se agere quum ipsa per seipsam sit principiū illius actionis, qua cognita cognoscitur esse anima, sequitur quòd ipsa præsentia animæ est ratio quare sit potens esse in actū cognitionis suipsius, quòd est ipsam se esse per seipsam habitualiter cognoscere. Cùm deducitur ex illa maiore ratio ad oppositū, dicitur quòd vtique concluditur per illam, anima non per seipsam, sed per aliud scilicet per suos actus cognoscere seipsam actualiter, non autem quòd non cognoscatur habitualiter per seipsam, imo ex illamet maiore, sub-sumpta minore quam subsumit san. Th. scilicet quòd per seipsam agit, sequitur quòd per seipsam habitualiter cognoscatur.

AD EVIDENTIAM autem huius responsionis duo sunt consideranda. Primū est, quòd actus & operationes animæ dupliciter cognosci possunt. Vno modo quantum ad ipsorum. Alio modo quantum ad ipsorum conditionem & naturam. Primo modo sunt medium per quod anima deuenit in cognitionem suipsius actualem quòd sit. ex eo enim quòd aliquis cognoscit se operari operationes animæ, cognoscit se habere animam. ideo dixit sanctus Thomas quòd ex hoc quòd percipit se agere cognoscit se esse, vt daret intelligere quòd non qualiscunque cognitio actuum ducit in cognitionem esse animæ, sed illa cognitio qua cognoscit aliquis sibi inesse animæ actus.

Secundo autem modo sunt principium cognitionis animæ, quantum ad quid est. vnde dixit sanctus Thomas quòd Aristot. ex ipso intelligere demonstrat naturam intellectus posibilis scilicet quòd sit immixtus & incorruptibilis. Secundum est, quòd aliquid per essentiam suam cognoscere se esse actuali cognitione, est præsentiam suæ essentiæ ad intellectum facere actualiter cognosci, quod ipsum est nullo alio requisito. sicut substantiam separatam dicimus se semper actu cognoscere per seipsam, quia ipsa sola præsentia suæ substantiæ ad eius intellectum facit vt seipsam actu intelligat. Cognoscere autem se esse habituali cognitione per suam essentiam, est ipsam solam præsentiam essentiæ facere vt ipsum sit potens progredi in actum cognitionis suæ existentiæ. Quia ergo sola præsentia animæ in aliquo non facit vt aliquis actualiter cognoscat se animam habere, alioquin vniuersis, semper actualiter cognoscerēt se habere animam, quia semper anima sibi est præsens, sed requiritur quòd ab ipsa anima egrediatur actus, in quibus ipsius animæ existentia cognoscatur, sicut cum cognoscitur alicui inesse aliqua actio, cognoscitur inesse principia talis actionis: ideo bene inquit sanct. Th. quòd anima actuali cognitione non cognoscit per essentiam suam se esse, habitualiter autem se per suam essentiam cognoscit, quia non requiruntur aliquis habitus ad hoc vt participat se & quid in seipsa agatur, sed ad hoc sufficit ipsa animæ essentia quæ menti est præsens, sicut & ex ea progreditur actus in quibus esse cognoscitur. Vnde sanct. Tho. in sua ratione, ex eo quòd anima per se, hoc est per virtutem suæ naturæ agit, concludit, quòd per seipsam intelligit de se quòd est scilicet habitualiter, inquantum per eius præsentiam potens est aliquis cognoscere de ipsa quòd sit, eliciendo actus in quibus cognoscitur.

SED multa circa hanc declarationem insurgunt dubia. Primum est. Anima in nullum actum cognitionis potest exire, nisi per speciem intelligibilem actuetur, cùm sit pura potentia in genere intelligibilium, vt superius est dictum. ergo per essentiam suam neque potest aliud à se intelligere, neque intelligere se intelligere, neque se esse, sed indiget aliquo habitu siue aliqua specie ad hoc vt percipiat se esse: ergo non per solam suam præsentiam potest aliquis cognoscere se habere animam. ergo non cognoscit se esse habitualiter per suam essentiam.

Secundum est, quia superius dixit san. Th. quòd anima semper adest sibi, non secundum potentiam vel in habitu tantùm, sed in actu. ergo non cognoscit se esse habitualiter per seipsam. per illud enim aliquid habitualiter tantùm cognoscitur quod est habitualiter in intellectu. Tertium est, sicut tantùm cognoscitur anima esse, ita per ipsos deuenitur in cognitionem eius quid est, licet alio & alio modo. ergo si quia per seipsam producit actus in quibus cognoscitur ipsam esse, dicitur seipsam cognoscere habitualiter quòd sit, eadē ratione dicetur & seipsam se habitualiter cognoscere quantum ad quid.

PRO solutione primi dubii considerandum est, quòd cùm operatio demonstret omne situm principium esse, quia non potest operatio esse nisi omnia eius principia ponantur: quomodocunq; aliqua sint principia operationis eius principia ponantur: quomodocunq; aliqua sint principia operationis, præsertim proxima, illa per operationē cognoscuntur: & si talis operatio sit cognitio ipsa sola præsentia virtutis cuiusque principii est ratio vt illiud principium possit cognosci esse, cùm omne principium cognitionis per se in suo ordine ad operationem concurrat. Sicut enim calor est ratio, quare calidum possit calefacere, ita quodlibet principiū cognitionis est ratio quare cognoscens possit cognitionem elicere: & quia ex cognitione natum est cognoscens possit cognitionem elicere: & quia ex cognitione natum est cognosci principium cognitionis esse, sicut ex quacunque operatione potest

Universidad de Deusto
Biblioteca

principium operationis cognoſci: ideo præſentia principii cognitionis, in cognoſcente eſt ratio vt cognoſcens poſſit cognoſcere illud principium eſſe. Vnde & natura intellectiua quæ per ſeipſam eſt principium intellectionis, per modum intellectui nomine naturæ intellectiuæ comprehendendo intellectum, eſt ſibi ratio vt cognoſcat ſe intelligere, & ſic cognoſcat ſe eſſe: & ſimiliter ſpecies intelligibilis quæ concurrit ad intellectionẽ per modum formæ actuantis, intellectum per ſolam ſuam præſentiam in intellectu eſt ratio vt cognoſcatur eſſe ab eo qui nouit ad actum intellectionis ſpeciem aliquam intelligibilem concurrere, inquantum per ſeipſam in ſuo ordine eſt cauſa intellectionis, & per intellectionem cognoſcitur eſſe. idem eſt de omni habitu intellectus. & ſic patet quòd per ſeipſam tam eſſentia animę quàm ſpecies intelligibilis, & habitus eſt id per quod aliquis eſt potens cognoſcere ſe habere animam, aut ſe habere ſpeciem intelligibilẽ aut habitum. Ex his patet quòd iſta conſequentia non valet. Anima intellectiua non poteſt esse in actum intellectionis, niſi per ſpeciem intelligibilem actuetur: ergo per eſſentiã ſuam non poteſt intelligere ſe intelligere, neque ſe eſſe tanquam ratio ex parte cognoſcentis ſe tenens, & medium quo ſe habituliter intelligat: non enim ſpecies intelligibilis facit vt anima habeat potentiam intellectiuam, cùm illa propriam naturam animę conſequatur: ſed bene ſequitur. ergo non poteſt ſe intelligere per ſeipſam, tanquam per totale & cõpletum principium productiuum intellectionis: ſicut non ſequitur, ſpecies intelligibilis non poteſt esse in actum intellectionis, niſi ſimul cum potentia intellectiua: & niſi adſit intentio applicans ſpeciem ad actum: ergo non eſt per ſeipſam ratio vt cognoſci poſſit eſſe, tanquam principium intellectionis: ſed bene ſequitur. ergo non eſt totale principium talis intellectionis actualis. Ad ſecundum dicitur quòd animam adeſſe ſibi dupliciter poteſt intelligi. Vno modo abſolutè quantum ad ſuam naturam abſolutè conſideratam. Alio modo præciſè tanquam ratio cognoſcendi apud intellectum. Primo modo intellexit ſanctus Thomas in prima ratione huius cap. Anima enim non aliquando eſt eadem ſibiipſi imperfectè, aliquando perfectè, vt poſſit dici adeſſe ſibi aliquando ſecundum ſua habitum, aliquando ſecundum actum, ſed ſemper perfectè vt ibi eſt declaratũ: & ideo deducebat ſan. Tho. quòd anima ſemper de ſe intelligeret actu quid eſt, ſi ex eo ſolo anima de ſe cognoſcit quid eſt, quia adeſt ſibi abſolutè per identitatem, quum ſemper ſibi perfecto modo adſit. In hac autem reſponſione ſumpta ex queſtionibus de veritate, animam adeſſe ſibi intelligit S. Th. ſecundo modo. Non enim inconuenit animam adeſſe intellectui vt rationẽ alicuius cognitionis habituliter, inquantum ipſa præſentia animæ apud intellectum, eſt ratio quòd ipſa potens ſit cognoſcere ſeipſam quantum ad eſſe: non autem eſt ratio quòd actualiter ſe intelligat. Vnde & non oportet (ſi anima eſt ſibi hoc modo præſens ſemper) quòd ſemper ſe intelligat actu, ſed ſufficit quòd ſemper ſit potens ſe intelligere, ſicut & ſemper quandiu eſt potens eſt agere per modum virtutis intellectiuæ.

Ad tertium dicitur quòd non eſt eadem ratio de cognitione animæ quantum ad quia eſt, & quantum ad quid eſt, quia ad cognitionem quia eſt habitualem ſufficit quòd ſit productiua actus per quem cognoſcitur, & adſit intellectui. hoc autem ſibi per ſeipſam conuenit. ad cognitionem autem quid eſt, exigitur vt ſit aliquid intellectum in actu, quia nihil eſt medium, tanquã ſpecies, aut per modum ſpeciei intelligibilis, quo aliquid cognoſcitur, quantum ad quid eſt etiam habituliter, niſi ſit aliquid intellectũ in actu. propter hoc enim ponitur quòd per ipſas res materiales non poteſt cognoſci quid ſunt, niſi virtute intellectus agentis fiant actu intelligibiles per ſpeciem in intellectu poſſibili cauſatam. anima autem intellectiua nõ eſt in actu intellecta per ſeipſam vt eſt corpori coniuncta, ſed per ſpecies à phantaſmatibus abſtractas. ideo per ſeipſam non cognoſcit de ſe etiam habituliter quid eſt, ſed tantùm potentialiter, licet ſit productiua actus per quem natura animæ inueſtigatione quadam & deductione cognoſcitur.

CIRCA illud quod dicitur, quoniam nec etiam per fidẽ accipere poſſemus hanc cognitionem quòd ſint quædã ſubſtantiæ intellectuales, niſi anima noſtra ex ſeipſa cognoſceret quòd intellectuale eſt: aduertendi quòd hoc non dicitur quaſi per illam cognitionem qua anima cognoſcendo ſe eſſe cognoſcit quòd intelligibile eſt, cauſetur cognitio fidei per aliquam naturalem argumentationem qua cognoſcamus ſubſtantias aliquas ſeparatas & intellectuales eſſe: cognitio enim fidei inſtar, vt ſic, non dependet neceſſariò ex aliqua naturali argumentatione: ſed ſic intelligendi eſt, quòd ſicut in aliis quæ ſunt fidei, oportet præcognoſci quid per nomina importetur, alioquin intellectus illis non adhæreret etiam per fidem, quia nihil de ſignificato propoſitionum intelligeret, ita illam cognitionem qua cognoſcimus. ſiue per demonſtrationem, ſiue per fidem. eſſe aliquas ſubſtantias intellectuales ſeparatas, oportet vt præcedat cognitio qua ex ipſa anima per actus ſuos cognita cognoſcimus certò aliquod intellectuale eſſe, quia per illam cognitionẽ ſcimus quid ſit ſubſtantias intellectuales eſſe.

Aliter ordinantur cognitiones quid & quia circa habitus quã circa animam.

CIRCA corollarium aduertendum ex doctrina S. Th. in loco allegato de verit. quòd licet habitus & alia quæ ſunt in anima noſtra, cognoſcamus quantum ad quia ſunt, inquantum ex illis ipſis actus percipimus, quid verò ſint, ex actuum qualitate inueniamus, ſicut eſt de anima. ex tamẽ diuerſe cognitiones aliter ordinãtur circa habitus quàm circa animam. cognitio enim de habitibus quia ſunt, præſupponit cognitionem quid ſunt: nõ autem cognitio quia eſt de anima præſupponit cognitionem quid eſt de ipſa, cùm multi ſciant ſe habere animã, qui neſciunt quid eſt anima: cuius ratio eſt, quia nõ poteſt per actus cognoſci aliquod principium ineſſe nobis, niſi præcognoſcatur illud eſſe principium talis actus: ſicut non poſſum ex aliquo actu cognoſcere iuſtitiam eſſe in me, niſi ſciam iuſtitiam eſſe principium illius actus. habitus autem per eſſentiam ſuam eſt principium talis actus, ita videlicet quòd eſſentia ſua conſiſtit in hoc, quòd eſt eſſe principium talis actus, ſicut quòd eſt iuſtitiæ, conſiſtit in hoc quòd eſt eſſe per quam quis reddit vnicuique quod ſuum eſt: ideo non poteſt cognoſci per actum quòd aliquis habitus non bis inſit, niſi præcognoſcatur quid eſt ille habitus. Dum autem cognoſcitur anima eſſe principium alicuius actus, non cognoſcitur per hoc eius eſſentia, quia ſuum quid eſt non conſiſtit in hoc quòd eſt eſſe principium talis actus, quum non per ſuam eſſentiam ſit principium actus. (immediatè, ſed per potentiam: ideo non oportet præcognoſci de ipſa quid eſt, dum cognoſcitur eam in nobis eſſe, ſed ſufficit cognoſcere in ipſa eſſe potentiam talis actus productiuam.

Quòd non poſſumus in hac vita videre deum per eſſentiam. Cap. 47.

SI autem ſubſtantias ſeparatas in hac vita intelligere non poſſumus propter connaturalitatem intellectus noſtri ad phantaſmata: multò minus in hac vita diuinam eſſentiam videre poſſumus: quę tranſcendit omnes ſubſtantias ſeparatas. Huius autem ſignum hinc etiam accipi poteſt: quia quantò magis mens noſtra ad cõtemplando ſpiritualia eleuatur, tantò magis abſtrahitur à ſenſibilibus. vltimus autem terminus quo cõtemplatio pertingere poteſt, eſt diuina ſubſtantia. vnde oportet mẽtem quæ diuinam ſubſtantiam videt totaliter à corporibus ſenſibus eſſe abſolutam vel per mortem, vel per aliquẽ raptum. Hinc eſt quod dicitur ex perſona dei, Exod. 33. Non videbit me homo & viuet. Quòd autem in ſacra ſcriptura aliqui deum vidiſſe dicuntur, oportet intelligi hoc fuiſſe per aliquam imaginariam viſionẽ, ſeu etiam corporalem, prout ſcilicet per aliquas corporeas ſpecies vel exterius apparẽtes vel interius formatas in imaginatione, diuinæ virtutis præſentia demonſtrabatur: vel etiam ſecundum quòd aliquæ ſpirituales ſubſtantię aliquam cognitionem de deo intelligibilẽ perceperunt. Difficultatem autem afferunt quædam verba Augu. ex quibus videtur quòd in hac vita poſſimus intelligere ipſum deum. dicit enim in nono lib. de Trinit. † quòd in æterna veritate ex qua omnia facta ſunt, formam ſecũdum quam ſumus, & ſecundũ quam vel in nobis vel in corporibus vera & recta ratione quid operamur, viſu mentis conſpicimus: atque inde concepta rerũ veracem notitiã apud nos habemus. Duodecimo etiam confeſſ. dicit: Si ambo videmus verum eſſe quod dicis, & ambo videmus verum eſſe quod dico, vbi quæſo id videmus? nec ego vtique in te, nec tu in me: ſed ambo in ipſa quæ ſupra mẽtes noſtras eſt incommutabili veritate. In libro etiam de vera religione dicit quòd ſecundum veritatem diuinam de omnibus iudicamus. In libro autem ſoliloquiorum dicit, quòd prius eſt veritas cognoſcenda per quam poſſunt alia cognoſci. quod de veritate diuina intelligere videtur. Videtur ergo ex verbis eius 9. ipſum deum qui ſua veritas eſt, videamus, & per ipſum alia cognoſcamus.

Ad idem etiam pertinere videtur verba eiuſdem, quę ponit in 12. de Trinit. † ſic dicens: Rationis eſt iudicare de iſtis corporalibus ſecundum rationes incorporales & ſempiternas, quę niſi ſupra mentẽ humanam eſſent, incommutabiles profectò non eſſent. Rationes autem incommutabiles & ſempiternę alibi quàm in deo eſſe non poſſunt: cùm ſolus deus ſecũdum fidei doctrinam ſit ſempiternus. Videtur igitur ſequi quòd deum in iſta vita videre poſsimus: & per hoc 9. eum & in eo rerum rationes videmus, de aliis iudicamus. Non eſt autem credendum quòd Auguſt. in verbis præmiſſis ſenſerit quòd in hac vita deum per ſuam eſſentiam intelligere poſsimus, cùm contrarium dicat in lib. de videndo deũ ad Paulinam. Qualiter igitur illam incommutabilem veritatem vel iſtas rationes æternas in hac vita videamus, & ſecundum eam de aliis iudicemus, inquirẽdum eſt. Veritatem quidem in anima eſſe ipſe Auguſt. in lib. ſoliloquiorum confitetur. vnde ab æternitate veritatis immortalitatem animæ probat. Non ſolùm autẽ ſic veritas eſt in anima, ſicut deus per eſſentiã in rebus omnibus dicitur, neque ſicut in rebus omnibus eſt per ſuam ſimilitudinem, prout vnaquæque res intantũ dicitur vera, inquantum ad dei ſimilitudinem accedit. nõ enim in hoc anima rebus aliis præfertur. Eſt ergo ſpeciali modo in anima inquantum veritatem cognoſcit. ſicut igitur animæ & res aliæ verę quidem dicuntur in ſuis naturis, ſecundum quòd ſimilitudinem illius ſummæ naturæ habent, quæ eſt ipſa veritas: quum ſit ſuum intellectum, eſſe: ita id quod per animam cognitũ eſt, verum eſt inquantum illius diuinæ veritatis quã deus cognoſcit, ſimilitudo quædam exiſtit in ipſa. Vnde & gloſſa

Idem prima primæ q. 12. ar. 11. & in 4. ſen. diſt. 49. q. 2. ar. 2. q. 10. ar. 4. 5.

Auth. ſcripturæ.

Auguſt. auth. contra priſcill. ſa. † cap. 7.

† cap. 4.

Declaratio auth. Auguſt.

Quomodo intelligitur homo in hac vita diuinã eſſentiam videre non poteſt.

Quæ abſtractio ad diuinæ eſſentię viſionem requiratur.

gloſſa ſuper illud Pſalmiſtæ: Diminutæ ſunt veritates à filiis hominum: dicit quòd ſicut ab vna facie reſultant multæ facies in ſpeculo: ita ab vna prima veritate reſultant multæ veritates in mentibus hominum. Quamuis autem diuerſa à diuerſis cognoſcantur & credantur vera, tamẽ quędam ſunt vera in quibus omnes homines concordant, ſicut ſunt prima principia intellectus tam ſpeculatiui quàm practici: ſecundum quòd vniuerſaliter in mentibus hominum diuinæ veritatis quaſi quædam imago reſultat. Inquantum ergo quælibet mens quicquid per certitudinem cognoſcit, in his principiis intuetur, ſecũdum quę de omnibus iudicatur facta reſolutione in ipſa: dicitur omnia in diuina veritate vel in rationibus æternis videre, & ſecundum eas de omnibus iudicare. Et hunc ſenſum confirmant verba Auguſtini in ſoliloquiis, qui dicit quòd ſcientiarum ſpectamina videntur in diuina veritate, ſicut viſibilia in lumine ſolis, quæ conſtat non videri in ipſo corpore ſolis, ſed per lumen quod eſt ſimilitudo ſolaris claritatis in aere & ſimilibus corporibus relicta. Ex his ergo verbis Auguſtini non habetur quòd deus videatur ſecundum ſuam ſubſtantiam in hac vita, ſed ſolùm ſicut in ſpeculo: quod & Apoſtolus de cognitione huius vitæ confitetur dicens 1. Cor. 13. Videmus nunc per ſpeculum. Quod etſi mẽs humana de propinquiori dei ſimilitudinem repreſentet quàm inferiores creaturæ: tamẽ cognitio dei quę ex mente humana accipi poteſt, non excedit illud genus cognitionis quod ex ſenſibilibus ſumitur, quum & ipſa de ſeipſa cognoſcat quid eſt, per hoc quòd naturas ſenſibilium intelligit, vt dictum eſt. vnde nec per hãc viam cognoſci deus altiori modo poteſt quàm ſicut cognoſcatur cauſa per effectum.

Super cap. 47.

STenſo quòd in hac vita ſubſtantias ſeparatas nullomodo quidditatiuè poſſumus intelligere. deducit viterius ſan. Tho. quòd multo minus eſſentiam dei videre poſſimus in hac vita, nos videlicet, puri viatores, vt excludamus Chriſtum, qui ſimul erat comprehenſor & viator. Circa hoc autem duo facit. Primò probat propoſitum. ſecundò remouet quaſdam obiectiones. Quantum ad primum arguit primò ratione ſic. Non poſſumus in hac vita intelligere ſubſtantias ſeparatas, propter connaturalitatẽ intellectus noſtri ad phantaſmata. ergo multò minus eſſentiam diuinam videre poſſumus, probatur conſequentia, quia diuina eſſentia tranſcendit omnes ſubſtantias ſeparatas, & per conſequens magis diſtat à phantaſmatibus quàm aliæ ſubſtantiæ ſeparatæ. Secundò arguit à ſigno. Quantò magis mens noſtra ad contemplanda ſpiritualia eleuatur, tantò magis abſtrahitur à ſenſibilibus. ergo ad diuinam eſſentiam videndam quæ eſt vltimus terminus cõtemplationis, oportet mentẽ totaliter à ſenſibus corporeis eſſe abſolutam vel per mortem vel per raptum. Confirmatur auctor. Exod. 22.

ADVERTENDVM, quod ex probatione ſumpta à ſigno, quum videlicet dicitur oportere mentem ad hoc vt videat diuinam eſſentiam, eſſe totaliter abſtractam à ſenſibus per mortem vel per raptum: dat ſan. Tho. intelligere quòd intendat per hanc vitam dum dicit, quòd in hac vita videre eſſentiam diuinam non poſſumus. Non enim per hanc vitam intelligit eſſe naturale hominis viuentis, ſed intelligit exercitum ſenſuum circa ſenſibilia: & eſt ſenſus, quòd homo vtens ſenſibus videre non poteſt diuinam eſſentiam, ſed oportet ad eam videndam quòd abſtrahatur ab vſu omnium ſenſuum, vel per mortem in qua etiam amittitur eſſe hominis naturale: vel per raptum, in quo ſtante eſſe naturali hominis ſuperioris naturæ abſtrahitur mens ab eo quod ſibi per naturam conueniebat, ſcilicet ab eo quod eſt intelligere per phantaſmata.

ADVERTENDVM viterius ex doctrina ſancti Thomæ veri. queſt. 13. quòd ad viſionem diuinæ eſſentiæ non requiritur per ſe loquendo abſtractio animæ à corpore ſecundum eſſe, imò nec etiam abſtractio eius ab operibus partis vegetatiuæ, cùm operatio intellectus huiuſmodi abſtractionis non admittatur, & ad ipſas non requiratur intentio vt per earum actus operetur intentionem ab operatione intellectiua auerti, ſed requiritur abſtractio ab operationibus ſenſitiuis, quia intellectus operationibus ſenſibilibus admiſceatur, & ita ex ſenſibilibus eius puritas quoddammodo inquinatur: & etiam quia tam operationi ſenſus quàm intellectus oportet intentionem adeſſe, & ita intentio ad vnam retrahit ab alia: ideo non dixit ſanctus Thomas quòd oporteat animam à corpore ſeparari, aut ab omni alia operatione abſtrahi ad hoc vt diuinam eſſentiam intuetur, ſed quòd oportet ipſam totaliter à corporeis ſenſibus eſſe abſolutam, vel per mortem, vel per aliquem raptum. Attendẽdum tamen, quòd ſecundum communem quidem curſum & communem diuinæ gubernationis ordinem non poteſt quis videre diuinam eſſentiam, niſi anima ſeparetur à corpore, per miraculi tamen (vt tenet ſan. Tho. 1. q. 12. art. 11. ad 2. & veri. q. 10. art. 11. & 4. ſen. diſt. 49. q. 2. ar. 7.) poteſt fieri vt quis in hac vita exiſtẽs à ſenſibus abſtractus ipſam videat. Cõmunem igitur modum tetigit ſan. Tho. cùm dixit quòd oportet mentem eſſe totaliter à ſenſibus corporeis abſolutam per mortem: particularem verò modum & miraculoſum tetigit cùm addidit vel per raptum, dans intelligere quòd poteſt quidem abſolutè per potentiam diuinam fieri vt quis in hac vita dei eſſentiam videat, non tamen eſt pro ſtatu, viæ potentia aliqua in anima humana, neque per principia naturalia, neque per habitus viæ infuſos per quam poſſit dei eſſentiam intuiri.

Quare in viſione diuinę eſſentiæ oportet fieri à ſenſibus abſtractionem.

QVARE autem oporteat in tali viſione animam totaliter à ſenſuum operationibus abſtrahi, aſſignat ſan. Tho. in loco allegato, & 2. 2. q. 175. ar. 4. duplicem rationem, quarum vna eſt quia anima in qua omnes potentiæ cognoſcitiuæ radicantur, non poteſt ſimul habere intentionem ad actus pluritum potentiarum, niſi illi actus ſint adinuicem tanquam vnus actus ordinati: ideo cùm totaliter attendit ad actū vnius potentię, oportet vt ab actu alterius potẽtiæ abſtrahatur, ſicut apparet in illo in quo operatio viſus fortiſſimè intenditur. non enim percipit auditu ea quę dicuntur. in viſione autẽ diuinę eſſentię oportet totã animæ intentionẽ colligi, cũ diuina eſſentia ſit vehementiſſimum intelligibile, ad quod pertingere non poteſt niſi toto conamine in illud tendat, ideo neceſſe eſt vt omnino fiat abſtractio à corporeis ſenſibus. Alia eſt quia oportet cũ intellectus ſupra communem modum eleuatur ad videndum ſummum immaterialiũ ſcilicet diuinam eſſentiam, vt etiam in illo actu virtutum ſenſitiuarum abſtrahatur omnino. Quantum ad ſecundum addunt ſancti. Thom. duas inſtantias. Prima eſt quia in ſacra ſcriptura aliqui vidiſſe deum dicuntur, vt videlicet patet de Iacob ge. 32. & de Moyſe Num. 12. & de Iſaia Iſa. 6. Reſpondet ante (& eſt de mente Diony. 4. cap. cæleſtis hierarchiæ) quòd hoc intelligendum eſt ſecundum imaginariam vel corporalem viſionem, vel per aliquas corporeas ſpecies aut exterius aut interius formatas in quibus diuinæ virtutis præſentia demonſtrabatur, aut etiam ſecundum quòd aliquæ ſpirituales ſubſtantiæ aliquam de deo intelligibilẽ cognitionem perceperunt.

CIRCA hanc ſecundam partem reſponſionis aduertendum quòd ſan. Th. tangit reſponſionem Gregorii, quæ ponitur in glo. Gene. 32. interpretatur enim Gregorius huiuſmodi viſiones de viſione ſpirituali. qua ſanctorum mentes in via diuino adiutę lumine deum contẽplantur, qua viſione habetur aliqua perfectior cognitio de deo quàm per lumen naturale, aut per res ſenſibiles, cùm illud ſupernaturale lumen ſit expreſſior dei ſimilitudo quàm ſit lumen naturale intellectus, & quã ſint res ſenſibiles. Et quia diuinæ reuelationes (vt inquit ſanct. Tho. ſuper Iſaiam ſexto, & ſuper Matth. 2.) ad homines non perueniunt niſi mediantibus angelis, ideo hoc dicitur quòd aliquando ſiunt tales viſiones ſecundũ quòd ſpirituales ſubſtantiæ aliquam de deo intelligibilem veritatem perceperunt, ſcilicet diuinitus inſtructi, ſupple & illam hominibus reuelarunt. & propter hoc dicuntur tales vidiſſe deum inquantum ab angelis in perſona dei diuinam reuelationem acceperunt. Fortaſſis autem eſt corruptus tex. debetque ſic habere, vel etiam ſecundũ quòd aliqui ſpirituales aliquam cognitionem de deo intelligibilem perceperunt, & tunc planus eſt ſenſus. aliqui enim res diuinas ſub figuris corporalibus diuinę virtutis præſentiam demonſtrantibus percipiunt, aliqui vero ex intrinſeca illuminatione abſque corporalibus figuris.

SED attendendum quòd licet hic modus ſit cõmunis quo aliqui dicuntur vidiſſe deum, Paulum tamen & Moyſen ſanct. Thom. excipit in quæſt. de veri. quæſt. 10. arti. 11. ad primũ, & queſt. 13. artic. 2. & prima queſt. 12. art. 11. ad ſecundum, & 4. ſen. diſtinct. 49. queſt. 2. articulo ſeptimo & hoc de mẽte Auguſt. 12. ſuper Geneſim ad literã, & in libro de videndo deum ad Paulinam. Nam de iſtis conceditur quòd diuinam eſſentiam in hac vita viderint, ſed tamen per omnimodam abſtractionem à ſenſibus. Secunda inſtantia eſt, quia Auguſt. in nono & in decimo de trinit. in duodecimo confeſſionum, in lib. de verit. rel. & in lib. ſoliloquiorũ videtur velle quòd ipſum deum qui veritas eſt, videamus, & per ipſum alia cognoſcamus. Reſpondet ſanct. Tho. & dicit primò quòd non eſt credendum in illis locis intendere Auguſt. quòd in hac vita diuinam eſſentiam videre poſſimus, cùm contrarium dicat in lib. de videndo deum ad Paulinam. Dicit ſecundò, quia Auguſt. vult incõmutabilem veritatẽ vel rationes æternas, id eſt, formas intellectas in diuino intellectu exiſtentes, in hac vita videamus, & ſecundũ eam de altis iudicemus, quòd cùm veritas ſcilicet ſubſiſtens ſit (ſecundum etiam Aug. in libro ſoliloquiorum) in anima, & non ſolùm ſicut deus in omnibus rebus per eſſentiam inuenitur, neque ſicut in omnibus rebus eſt per ſuam ſimilitudinem, quia in hoc aliis rebus non præfertur, ſed ſpirituali modo inquantum cognoſcitur, ſicut omnes res veræ dicuntur in ſuis naturis ſecundum quòd ſimilitudinem illius ſummæ naturæ quæ eſt ipſa veritas, habent, ita id quod per animam eſt cognitum, eſt verum inquantum illius diuinæ veritatis quam deus cognoſcit, ſimilitudo quædam exiſtit in anima, quod quidem oſtenditur per gloſ. ſuper illud pſalmi. Diminutæ ſunt veritates à filiis hominum. Et quia quędam ſunt vera in quibus omnes homines concordant, ſicut ſunt prima principia tam practica quàm ſpeculatiua, ſecundum quòd vniuerſaliter in mentibus hominum diuinæ veritatis quaſi quædam imago intuenti ur, inquantum quicquid mens per certitudinem cognoſcit, in iis principiis intuetur, & per ea de omnibus iudicat, dicitur omnia in diuina veritate vel in rationibus æternis videre, & ſecundum eas de omnibus iudicare: quem ſenſum etiam Auguſtinus ipſe in ſoliloquiis confirmat. Ex his patet quòd ex verbis Auguſtini ſuperius allegatis non habetur quòd deus videatur in hac vita ſecundum ſuam ſubſtantiam, ſed ſolùm ſicut in ſpeculo, vt etiam dicitur primo Corinthiorum 13. Dicit tertiò quòd quamuis hoc ſpeculum quod eſt mens humana, propinquius dei ſimilitudinem repræſentet, id eſt, ſit ſimilitudo deo propinquior quàm res inferiores, cognitio tamen dei quæ ex ipſa accipi poteſt, non excedit genus cognitionis quod ex ſenſibilibus ſumitur, cùm & de ſeipſa quid ſit, per naturam ſenſibilium cognoſcat. Vnde nec altiori modo per hanc viam cognoſci deus poteſt quàm ſicut cognoſcitur cauſa per effectum.

Cognitio quã habemus de deo ex ſeipſa nõ excedit genus cognitionis ipſius ex ſenſibilibus.

CIRCA hoc vltimum dictum conſiderandum eſt quòd non dixit ſanct. Thom. cognitionem de deo ex mente in qua ſicut in quodam ſpeculo cognoſcitur, non eſſe altiorem dei cognitione quam ex ſenſibilibus naturis accipimus, ſed dixit illam non excedere hoc genus cognitionis, quaſi videlicet ad ſuperius quoddam cognitionis genus pertineat, quia illa quidem cognitio eſt altior eo: quòd quanto effectus eſt nobilior, & maximè cauſæ appropinquat, tanto cognitio cauſæ per illum effectum fit altior & perfectior. eſſtat autem mentem humanam eſſe nobiliorem effectum dei quicunque effectu ſenſibili, non eſt tamen cognitio ſuperioris generis. cùm enim duplex genus cognitionis ex parte rei cognitæ ſuperius ſit tactum, ſcilicet cognitio quod eſt, & cognitio quia, item duplex ex parte cognoſcentis, ſcilicet cognitio ex phantaſmatibus ſumpta, & cognitio ſumpta ex participatione ſuperioris luminis: cognitio ſumpta de deo ex mente humana, ita eſt cognitio originata ex phantaſmatibus, ſicut & cognitio de ipſo intellectũ ex ſenſibilibus ſumpta: quia ipſa cognitio quam habet anima de ſeipſa quantum ad quid eſt, oritur ex cognitione naturarum ſenſibilium: vt ſuperius eſt oſtenſum: & per conſequens cognitio dei ex ipſa mentis cognitione à phantaſmatibus originatur, ſimiliter talis cognitio ita eſt cognitio cauſæ per effectum inadæquatum, quæ dicitur cognitio quia eſt, ſicut & cognitio dei immediatè ex ſenſibilibus ſumpta: quia nullius effectus eſt qui ſit diuinæ naturæ adæquatus, &

Universidad de Deusto
Biblioteca

sic patet quòd vtraque harum cognitionum ad idem genus pertinet, licet vna sit altior & perfectior altera in illo genere.

Quòd vltima felicitas hominis non sit in hac vita. Caput 48.

Idem 1.2.q. 5.ar.3.

SI ergo humana felicitas vltima non cõsistat in cognitione dei qua communiter ab omnibus vel pluribus cognoscitur secundum quandam æstimationẽ confusam, neque iterum in cognitione dei qua cognoscitur per viã demonstrationis in scientiis speculatiuis, neque in cognitione dei qua cognoscitur per fidem, vt in superioribus est ostensum: † non autem est possibile in hac vita ad altiorem dei cognitionẽ peruenire, vt per essentiam cognoscatur, vel saltem ita, quòd alię substãtiæ separatæ intelligantur, vt ex his possit deus quasi de propinquiori cognosci, vt ostẽsum est: † oportet autem in aliqua dei cognitione felicitatem vltimam poni, vt suprà probatum est: † impossibile est quòd in hac vita sit vltima hominis felicitas.

†Cap.38.

†Cap.39.

†Cap.40.

2 Item, vltimus finis hominis terminat eius naturalem appetitum, ita quòd eo habito nihil aliud quæritur. Si enim adhuc mouetur ad aliud; nõdum habet finem in quo quiescat. Hoc autẽ in hac vita accidere nõ potest. quantò enim plus aliquis intelligit, tantò magis in eo desiderium intelligendi augetur, quod est omnibus naturale: nisi fortè aliquis sit qui omnia intelligat. quod in hac vita nulli vnquam accidit qui esset solùm homo: nec est possibile accidere: cùm in hac vita substantias separatas, quæ sunt maximè intelligibilia, cognoscere non possimus, vt ostensum est. non est igitur possibile vltimam hominis felicitatem in hac vita esse.

3 Adhuc, omne quod mouetur in finem desiderat naturaliter stabiliri & quiescere in illo. vnde à loco quo corpus naturaliter mouetur, non recedit nisi per motum violentum qui contrariatur appetitui. felicitas autem est vltimus finis, quẽ homo naturalitur desiderat. est igitur hominis desiderium naturale ad hoc quòd in felicitate stabiliatur. nisi igitur cum felicitate pariter immobiliter̃q; stabilitatem consequatur, nondum est felix, eius desiderio naturali nondum quiescente. Cùm igitur aliquis felicitatem consequitur, pariter stabilitatem & quietem consequitur. vnde & omnium hæc est de felicitate cõceptio, quòd de sui ratione stabilitatem requirat. propter quod Philosophus dicit in primo Ethicorum, † quòd nõ æstimamus felicem Chamaleonta quędam. In vita autem ista nõ est aliqua certa stabilitas. cuilibet enim quantumcunque felix dicatur, possibile est infirmitates & infortunia accidere, quibus impeditur ab operatione, quæcunque sit illa in qua ponitur felicitas. non igitur est possibile in hac vita esse vltimam hominis felicitatem.

†Cap.14.

4 Amplius, inconueniens videtur & irrationabile quòd tempus generationis alicuius rei sit magnũ, tempus autem durationis ipsius sit paruum, sequeretur enim quòd natura in maiori tempore suo fine priuaretur. vnde videmus quòd animalia quę paruo tempore viuunt, paruum etiam tempus ad hoc quòd perficiantur habent. Si autem felicitas consistat in perfecta operatione secundum virtutem perfectam vel intellectualem vel moralẽ, impossibile est eam aduenire homini nisi post tempus diuturnum: & hoc maximè in speculatiuis apparet, in quibus vltima felicitas hominis ponitur, vt ex prædictis patet. nam vix in vltima ætate homo ad perfectam speculationẽ scientiarum peruenire potest. tunc autẽ vt plurimum modicum restat humanę vitæ. non est igitur possibile in hac vita vltimam hominis felicitatem esse perfectam.

5 Præterea, felicitatem perfectam quoddam bonum omnes confitentur: aliàs appetitum non quietaret. perfectum autem bonũ est, quod omnino caret admixtione mali: sicut perfectũ album est quod est omnino impermixtum nigro. Nõ est autem possibile quòd homo in statu istius vitæ omnino sit immunis à malis non solùm corporalibus siue carnalibus, quę sunt fames, sitis, frigus, & alia huiusmodi: sed etiam à malis animę. nullus enim inuenitur qui non aliquando inordinatis passionibus inquietetur: qui non aliquando prętereat medium in quo virtus consistit, vel in plus vel in minus: qui non etiam in aliquibus decipiatur, vel saltem ignoret quæ scire desiderat: aut etiam debili opinione concipiat ea de quibus certitudinem habere vellet. non est igitur aliquis in hac vita felix.

6 Adhuc, homo naturaliter refugit mortem, & tristatur de ipsa non solùm vt nunc cùm eã sentit & eam refugit, sed etiam cùm eam recogitat. hoc autẽ quòd non moriatur homo, non potest assequi in hac vita. non est igitur possibile quòd homo in hac vita sit felix.

7 Amplius, felicitas vltima non consistit in habitu, sed in operatione. habitus enim propter actus sunt. sed impossibile est in hac vita continuè agere quancunque actionem. impossibile est igitur in hac vita hominem totaliter esse felicem.

8 Item, quantò aliquid est magis desideratum & dilectum, tantò eius amissio maiorem dolorem & tristitiam affert. felicitas autem maximè desideratur & amatur. Maximè igitur eius amissio tristitiam habet. Sed si sit in hac vita vltima felicitas, certum est quòd amittetur saltem per mortem: & non est certum vtrum duratura sit vsque ad mortem, cùm cuilibet homini possibile sit in hac vita accidere morbos, quibus totaliter ab operatione virtutis impeditur: sicut phrenesim & alia huiusmodi, in quibus impeditur rationis vsus. semper igitur talis felicitas habebit tristitiam naturaliter annexam. non erit igitur perfecta felicitas. Potest autem aliquis dicere, quòd cùm felicitas sit bonum intellectualis naturæ, perfecta & vera felicitas est illorum in quibus natura intellectualis perfecta inuenitur, id est, in substantiis separatis. In hominibus autem inuenitur imperfecta per modum participationis cuiusdam. ad veritatem enim intelligẽdam plenè non nisi per quendam inquisitionis motum pertingere possunt: & ad ea quę sunt secundum naturam maximè intelligibilia, omnino deficiunt, sicut ex dictis patet. vnde nec felicitas secundum suam perfectam rationem potest omnibus hominibus adesse: sed aliquid ipsius participant etiam in hac vita. Et hæc videtur fuisse sententia Aristot. de felicitate. vnde in primo Ethicorum: † vbi inquirit vtrum infortunia tollant felicitatẽ: ostenso quòd felicitas sit in operationibus virtutis quę maximè permanentes in hac vita esse videntur: concludit illos quibus talis perfectio in hac vita quidẽ adest, esse beatos: vt homines quasi non simpliciter ad felicitatem pertingentes, sed modo humano. Quòd autem prędicta responsio rationes præmissas non euacuet, ostendendum est. Hoc enim & si naturæ ordine substantiis separatis sit inferior, creaturis tamen irrationalibus superior est. perfectiori igitur modo suum finem vltimum consequitur quàm illa: illa verò sic perfectè suum finem vltimum consequuntur, quòd nihil aliud quærunt. graue enim cùm fuerit in suo vbi, quiescit, animalia etiã cùm fruuntur delectationibus secundum sensum, eorum naturale desiderium quietatur. oportet igitur multo fortius quòd cum homo peruenirit ad suum finem vltimum, naturale eius desiderium quietetur. Sed hoc non potest fieri in vita ista: ergo homo non consequitur felicitatem prout est finis proprius eius, in hac vita, vt ostensum est. oportet ergo quòd consequatur post hanc vitam.

†Cap.14.

Responsio ad rationes superiores.

Improbatio.

2 Adhuc, impossibile est naturale desiderii esse inane: natura enim nihil facit frustra. esset autem inane natura desiderium, si nunquam posset impleri. est igitur implebile desiderium naturale hominis: non autem in hac vita: vt ostensum est. oportet igitur quòd implcatur post hanc vitam. est igitur felicitas vltima hominis post hanc vitam.

3 Amplius, quandiu aliquid mouetur ad perfectionem, nondũ est in vltimo fine: sed omnes homines cognoscendo veritatem semper se habent vt moti & tendentes ad perfectionem: quia illi qui sequuntur, semper inueniunt alia ab illis quæ à prioribus inuenta sunt, sicut dicitur in secundo Metaphysicorum. † non igitur homines in cognitione veritatis sic se habent quasi in vltimo fine existentes: cùm igitur in speculatione per quã quæritur cognitio veritatis, maximè videatur vltima hominis felicitas in hac vita consistere, sicut etiam ipse Aristot. probat in decimo Ethicorum. † impossibile est dicere quòd homo in hac vita vltimũ finem suum consequatur.

†sec.c6.1.

†Cap.10.

Anth.fac. semperæ.

4 Præterea, omne quod est in potentia, intendit exire in actum, quandiu igitur non est ex toto factum in actu, non est in suo fine vltimo: intellectus autem noster est in potentia ad omnes formas rerum cognoscendas: reducitur autem in actum cum aliquam earum cognoscit: ergo non erit ex toto in actu, nec in vltimo suo fine nisi quando omnia saltem ista materialia cognoscit, sed hoc non potest homo assequi per scientias speculatiuas quibus in hac vita veritatem cognoscimus, non est igitur possibile quòd vltima felicitas hominis sit in hac vita. Propter has autem & huiusmodi rationes Alexander & Auerrois posuerunt vltimam felicitatem hominis non esse in cognitione humana, quæ est per scientias speculatiuas: sed per continuationem cum substantia separata, quam esse credebant possibilem homini in hac vita. Quia verò Aristot. vidit quòd non est alia cognitio hominis in hac vita quàm per scientias speculatiuas: posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo. In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum præclara ingenia, à quibus angustijs liberabimur, si ponamus secundum probationes præmissas homines ad veram felicitatem post hanc vitam peruenire posse, anima hominis immortali existente: in quo statu anima intelliget per modum quo intelligunt substantiæ separatæ, sicut in secundo huius operis ostensum est. erit igitur vltima felicitas hominis in cognitione dei quam habet humana mens post hanc vitam per modum quo ipsum cognoscunt substantiæ separatæ. Propter quod Matth. 5. dominus mercedem in cælis nobis promittit, & Matth. 22. dicit quòd sancti erunt sicut angeli: qui vident deum semper in cælis, vt dicitur Matth. 17.

Alexander Auerrois.

Super cap. 48.

EX præmissis infert 5in. Thomas vnum corollariũ, scilicet quòd impossibile est in hac vita esse vltimam hominis felicitatẽ, & arguit primò ex prædictis sic. In aliqua dei cognitione oportet vltimã felicitatem poni, vt superius est ostensum: sed nõ in aliqua cognitione quæ possit in hac vita haberi, vt ex prædictis constat, ergo non potest in hac vita esse vltima hominis felicitas. Secundò in hac vita non potest terminari appetitus sciendi: cùm quantò plus aliquis intelligit, tantò magis in eo desiderium intelligendi augeatur, nisi sit aliquis qui omnia intelligat: quod nulli vnquam qui esset solùm homo, accidit: nec etiam potest accidere: cũ substantias separatas cognoscere non possimus in hac vita: ergo &c. Probatur consequentia, quia vltimus finis hominis terminat eius naturalem appetitum, ita quòd eo habito nihil aliud quæritur.

ADVERTENDVM, quòd cùm dicimus vltimam hominis felicitatem non posse esse in hac vita: intelligimus de homine puro, non autem de Christo, qui in hac vita erat compræhensor siue beatus & viator: propterea san. Thomas, quòd nullus qui esset solùm homo, accidit vt omnia intelligeret, ne inquam Christum excluderet, qui omnia intelligebat, sed ipse erat non solùm homo, sed etiam deus. Tertiò in vita ista non est aliqua certa stabilitas, quia cuilibet possunt aduenire infirmitates & infortunia quibus impeditur ab operatione quæcunque sit in qua ponitur felicitas, ergo &c. Probatur consequentia, quia cùm aliquis felicitatem consequitur, pariter consequitur & stabilitatem, vt patet ex omni conceptione de felicitate: propter quod inquit Aristoteles primo Ethicorum, quod non existimamus felicem Chamæleonta, id est, eum qui variatur in vita, sicut Chamæleon animal quod ad præsentia cuiusque coloris (exceptis tamen quibusdam coloribus, vt refert Plin. 8. li.) colorem mutat, patet etiam ratione, quia cùm naturale desiderium hominis sit ad hoc, vt in felicitate stabiliatur, sicut & omne quod mouetur in finem, desiderat naturalem stabiliri & quiescere in illo, vt patet ex rebus naturalibus quæ non nisi violenter recedunt à loco naturali, nisi cum felicitate pariter stabilitatem consequeretur, non esset eius naturali desiderio satisfactum: & sic non esset felix.

AD beatitudinem pertinere stabilitatem, probat san. Tho. 1.2.q.5.arti. 4. præter rationẽ hic adductam, etiam ex ipsa visione diuina contra opinionem Origenis, qui aliquorum Platonicorum errorem sequutus, posuit quòd post vltimam beatitudinem homo potest fieri miser. require ibi. Quarto impossibile est aduenire homini imperfectam operationem secundum virtutem speculatiuam vel moralem nisi post diuturnum tempus, & maximè speculatiuã: quia vix homo in vltima ætate, & quando vt plurimum modicum restat humanæ vitę, ad perfectam speculationem scientiarum peruenire potest: ergo non potest in hac vita vltima hominis felicitas perfecta esse, si felicitas in tali operatione consistit, probatur consequentia, quia videtur inconueniens & irrationabile quòd tempus generationis alicuius rei sit magnum. tempus autem durationis eius sit paruum: probatur, & quia natura suo fine maiori tempore priuaretur. & quia in animalibus videmus oppositum.

ADVERTENDVM, quòd circa generationem alicuius animalis non est inconueniens quòd tempus generationis sit maius tempore vitæ, cùm videamus aliquod animal natum statim mori: sed inconueniens videtur q. talis sit ordo naturæ alicuius speciei, quòd pro maiori parte tempus generationis excedat tempus vitæ. Videmus enim vt inquit S. Thom. quòd quæ paruo tempore viuunt paruo tempore perficiuntur. Quintò, non est possibile quòd homo in statu huius vitæ omnino sit immunis à malis non solùm corporis, sed etiam animæ, cũ nullus sit qui non aliquãdo ordinatis passionibus inquietetur, non aliquando prætereat medium, in quo consistit virtus, non circa cognitionem aut modum cognoscendi deficiat, ergo non potest in hac vita esse felix: probatur consequentia, quia perfectum bonum est quod omnino caret admixtione mali: felicitatem autem omnes perfectum bonum confitentur esse. Sextò, quòd non moriatur, nõ potest assequi homo in hac vita, ergo &c. Probatur consequentia, quia homo naturaliter refugit mortem, & tristatur de ipsa etiam dum eam recogitat.

ADVERTE quòd huic rationi subintelligenda est alia propositio quã tanquam manifestam san. Thom. præmittit, scilicet quòd hominis felicis appetitus totaliter impletur.

Felicitas naturaliter desideratur, non autem mors postquàm ad felicitatẽ peruenitur.

CIRCA autem ipsam rationem dubitatur: quia videtur posse ad oppositum retorqueri, sic arguendo. Homo naturaliter refugit mortem, & tristatur de ipsa, ergo felicitas hominis non est post mortem, ergo est in hac vita. probatur prima consequentia quia ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis, sequitur enim felicitas hominis esse post mortem, ergo mors ordinatur ad felicitatem tanquam medium necessarium, ergo naturaliter appetitur, quia si finis naturaliter desideratur, etiam media necessaria ad finem naturaliter desiderantur, ergo non naturaliter eam homo refugit, neque de ipsa tristatur.

AD hoc negatur prima consequentia, & ad probationem negatur assumptum, ad cuius probationem negatur secunda consequentia. dicitur enim ex doctrina san. Thom. 4. sen. d. 49. arti. 1. ad vltimum quòd quamuis homo naturaliter desideret finem, non tamen naturaliter desiderat ea quæ sunt ad finem, sed ea appetitu rationali desiderat consiliando de ipsis & eligendo ea, imò stante simul quòd aliquid secundum se sit odibile, & appetitui naturali repugnans, & tamen propter finem aliquem eligatur, sicut sectio membri appetitur propter sanitatem, & tamen sanitas naturaliter desideratur, & sectio habetur naturaliter odio. ita etiam in proposito finis naturaliter appetitur, & mortem naturaliter quilibet refugit, & tamen per mortem ad finem peruenitur, & propter ipsum finem appetitu rationali mors appetitur & eligitur. Ex quo patet illam consequentiam esse nullam, mors ordinatur ad felicitatem tanquam medium necessarium: ergo naturaliter appetitur, sicut & ipsa felicitas: ista consequentia forte teneret in rebus carentibus ratione qua in illis est vnica duntaxat natura: non autem in homine, in quo sunt duæ naturæ: aliquo modo. f. corruptibilis & incorruptibilis: voluntas enim bonũ vtriusque naturæ naturaliter desiderat, cũ vtraque sit de perfectione suppositi. ideo malum vnius cuiusque illarum naturali appetitu contrariatur. Septimò, impossibile est in hac vita agere continuè quamcunque actionem, ergo &c. Probatur consequentia, quia vltima felicitas non in habitu, sed in actione consistit quantum scilicet ad ipsam beatitudinis essentiam.

Octauò, felicitas quæcunque ponatur in hac vita, semper habet tristitiam naturaliter annexam, ergo non erit perfecta felicitas. probatur antecedens, quia amissio felicitatis, vtpote rei maximè desiderabilis, maximè tristitiam habet, quæcunque autem felicitas in hac vita ponatur, certum est quòd amittetur saltem per mortem, & non est certum quòd durare debeat vsque ad mortem, cũ multa possint accidere in hac vita quibus homo totaliter ab operatione virtutis impeditur, puta phrenesis, lupple, & ista certitudo amissionis & incertitudo diuturnitatis felicitatis non est absque tristitia.

ADVERTE quòd hæc ratio à sexta differt: quia ibi considerabatur q. appetitus hominis nõ potest in hac vita impleri, cùm naturaliter appetat non mori, & hoc assequi non possit, hic autem consideratur adnixus tristitiæ cum bono in quo felicitas ponereur.

AD has rationes responderi posset quòd probant felicitatem perfectam non posse esse in hac vita: quod vtique conceditur, quia ista conuenit tantùm substantijs separatis, in quibus est perfecta natura intellectualis: non autem probat felicitas quæ nata est homini conuenire, quæ est imperfecta, quòd cũ in homine sit natura intellectualis imperfecta, non possit in hac vita haberi, confirmatur responsio ex Arist. primo Ethico. cùm enim ostendisset felicitatem esse in operibus virtutum quæ maximè permanentes sunt: dixit eos quibus in hac vita talis perfectio adest, esse beatos vt homines: quasi diceret illos esse non simpliciter beatos, sed modo humano. Sed hæc responsio (inquit S. Thom. rationes præmissas non euadit, & arguitur primò sic. Oportet cùm homo ad vltimum suum finem peruenerit, vt naturale eius desiderium quietetur, cũ irrationabilia quibus homo naturæ ordine superior est, sic perfectè finem suum vltimum consequantur, vt nihil aliud quærant, vt patet in grauibus & in brutis, sed hoc non potest esse in hac vita, ergo felicitatem prout est finis proprius, homo consequi non potest in hac vita, ergo post hanc vitam consequetur. Secundò, naturale desiderium hominis est implebile, aliòquin esset inane, sed non in hac vita impleri potest, vt ostẽsum est, ergo implebitur post hanc vitam. ergo &c. Tertiò, homines in hac vita non se habent in cognitione veritatis quasi in vltimo fine existentes, sed semper se habent vt moti & tendentes ad perfectionem, cùm illi qui sequuntur, semper inueniant alia ab illis quæ priores inuenerunt, vt dicitur secundo Metaphy. ergo &c. Probatur consequentia, quia in speculatione per quam quæritur cognitio veritatis vltima, videtur felicitas hominis in hac vita consistere, vt ipse etiam Arist. decimo Ethicorum probat.

ADVERTE, quòd hæc ratio tenet de felicitate naturali quæ per studium & exercitium in speculatiuis scientijs quæritur, de qua Philosophi sunt loquuti. oportet enim talem esse perfectissimam cognitionem quæ haberi & acquiri per tale exercitium potest, & ad hanc cognitionem nullus in hac vitæ peruenit: non autem procedit de felicitate supernaturali, quia secundum hanc rationem probaretur quòd nec etiam post hanc vitam posset homo felicitatem adipisci, cũ nullus videnturum diuinam essentiam sit in vltimo fine cognitionis veritatis, eò quòd nullus diuinam essentiam comprehendere possit, nisi forte dicamus quòd quilibet videns diuinam essentiam est in fine cognitionis veritatis quantum ad cognitionem specierum creaturarum: quia vt dicetur inferius, quilibet beatus in diuina essentia omnes naturas creatas intelli-

Universidad de Deusto
Biblioteca

git,& etiam quantum ad modum cognoscendi ipsum deum: nullus est enim altior modus cognoscendi deum, quàm ipsum per essentiam videre, & sic ratio de omni fine concluderet. Quarto,homo per scientias speculativas quibus in hac vita veritatem cognoscimus,non potest omnia,nec etiam materialia cognoscere,ergo &c. Probatur consequentia,quia cùm id quod est in potentia,intendat exire in actum, & intellectus noster sit in potentia ad omnes formas rerum,non erit ex toto in actu neque in vltimo suo fine, nisi quando omnia saltem ista materialia cognoscit, confirmatur authoritate Alexandri & Auerrois. Ad authoritatem autem Aristot.dicitur quòd quia vidit non esse aliam cognitionem hominis in hac vita quàm per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam sed suo modo supplere non autem posuit quòd felicitas quæ est propria finis vltimus hominis, non sit perfecta felicitas, & quòd in hac vita situm proprium vltimum finem assequatur.

ADVERTENDVM, vt inquit sanctus Thomas in 4.d.allegata,eodem ar.q.4.quòd Aristot.in lib.Ethicor.de hac tantum felicitate hominis locutus est, quæ est quædam participatio veræ beatitudinis secundum quòd homo est perfectus in bonis rationis speculativæ principaliter,& practicæ secundariò.Habuit autem quæ est post hanc vitam, nec asseruit, nec negauit: ideo quod hoc loco dicieur ipsum Aristot. posuisse hominem non consequi beatitudinem in hac vita perfectam, sed suo modo: non est intelligendum quasi posuerit hominem in hac vita cosequi beatitudinem imperfectam: perfectam autem post hanc vitam:sed quia posuit quidem in lib.Ethic. hominem consequi posse beatitudinem imperfectam in hac vita, qualis inquam sibi in hac vita potest euenire:an autem post hanc vitam perfectam sit felicitatem habiturus,non determinat. Ex prædictis infert san. Tho. quòd nos liberamur ab angustia quam præclara ingenia philosophorum passa sunt ponentium secundum probationes præmissas,homines ad veram post hanc vitam felicitatem peruenire posse animą immortali existente: quàdo intelliget per modum substantiarum separatarum, vt in secundo libro est ostensum: vtuno loco ex vniuerso superiori processu de felicitate infert san. Tho. primam conclusionem principaliter intentam hanc, scilicet vltima hominis felicitas erit in cognitione dei post hanc vitam quam habebit mens humana per modum substantiarum separatarum.

Quòd substantiæ separatæ non vident Deum per essentiam ex hoc quòd cognoscunt eum per suas essentias.

Cap. 49.

Ide 1.1.q.12 arti.4.& q.64.art.1.ad 2.

Conclusio.

Probatio.

PORtet autem inquirere vtrum hęc ipsa cognitio qua substantiæ separatæ & animæ post mortẽ cognoscunt deum per suas essentias, sufficiat ad ipsarum vltimam felicitatem. Ad cuius veritatis indagationem primò ostendendum est quòd per talem modum cognitionis non cognoscitur diuina essentia. Contingit enim ex effectu causam cognoscere multipliciter. Vno modo secùdum quòd effectus sumitur vt medium ad cognoscendum de causa quòd sit, & quòd talis sit: sicut accidit in scientijs quæ causam demonstrant per effectum. Alio modo ita quòd in ipso effectu videatur causa inquantum similitudo causæ resultat in effectu: sicut homo videtur in speculo propter suam similitudinem;& differt hic modus à primo: nam in primo sunt duæ cognitiones effectus & causæ:quarum vna est alterius causa: nã cognitio effectus est causa quòd cognoscatur causa eius. In modo autem secùdo vna est vilio vtriusq; simul enim dum videtur effectus,videtur & causa in ipso. Tertio modo ita, quòd similitudo causæ in effectu sit forma qua cognoscit causam suus effectus: sicut si arca haberet intellectum, & per formam suam cognosceret artem à qua talis forma velut eius similitudo processit: nullo autem istorum modorum per effectum potest cognosci causa quid est, nisi sit effectus causæ adæquatus,in quo tota virtus causæ exprimatur. Substantiæ autem separatę cognoscunt deum per suas substantias, sicut causa cognoscitur per effectum;non autem primo modo,' quia sic eorum cognitio esset discursiua: sed secundo modo, inquantum vna videt deum in alia: & modo tertio inquantum quælibet earum videt deum in seipsa:nulla autem earum est effectus adæquans virtutem dei, vt in secundo libro ostensum est. † non est igitur posibile quòd per hunc modum cognitionis ipsam diuinam essentiam videant.

† Cap.26.

2 Amplius, similitudo intelligibilis per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiã, oportẽt quòd sit eiusdem speciei, vel magis species eius: sicut forma domus quæ est in mente artificis, est eiusdẽ speciei cum forma quæ est in materia: vel potius species eius: non enim per speciẽ hominis intelligitur de alino vel equo quid est:sed ipsa natura substantiæ separatę nõ est idem specie cum natura diuina quinimò nec genere,vt in primo libro ostensum est. † non est igitur posibile quòd substantia separata intelligat diuinam substantiam per propriam naturam. † Cap.38.

3 Item, omne creatum ad aliquod genus vel speciem terminatur: diuina autem essentia est infinita, comprehendens in se omnem perfectionẽ totius esse, vt in primo libro ostensum est.† Impossibile est igitur quòd per aliquod creatum diuina substantia videatur. † Cap.43.

4 Propterea,omnis intelligibilis species per quam intelligitur quidditas vel essentia alicuius rei, comprehẽdit in repræsentando rem illam: vnde & orationes signantes quod quid est, terminos & rationes & diffinitiones vocamus. Impossibile est autem quòd aliqua similitudo creata totaliter deum repræsentet, cũ quælibet similitudo creata sit alicuius generis determinati: non autem deus:vt in primo ostensum est.† non igitur est possibile quòd per aliquam similitudinem creatam diuina substantia intelligatur. † Cap.35.

5 Amplius, diuina substantia est suum esse, vt in primo ostensum est.† ipsum autem esse substantiæ separatæ est aliud quàm sua substantia, vt in secundo probatũ est.† essentia igitur substantiæ separatæ non est sufficiẽs medium quo deus per essentiam suam videri possit: cognoscit tamen substantia separata per suam substantiam de deo quia est,& quòd est omnium causa,& eminens omnibus:& remotus ab omnibus non solum quę sunt, sed etiam quæ mente creata concipi possunt: ad quam etiam cognitionem de deo nos vtcunque pertingere possumus: per effectus enim de deo cognoscimus quia est,& quòd causa aliorum est, & alijs supereminens,& ab omnibus remotus:& hoc est vltimum & perfectissimum nostræ cognitionis in hac vita: vnde Dionisius dicit in libro de mystica Theologia quòd deo quasi ignoto coniungimur: quod quidem contingit dum de deo quid non sit cognoscimus, quid verò sit, penitus manet ignotum. Vnde & ad huius sublimissimæ cognitionis ignorantiam demonstrandam de Moysẽ dicitur Exod. 20. quòd accesit ad caliginem in qua erat deus. Quia verò natura inferior in sui summo non nisi ad infimum superioris naturæ attingit, oportet quòd hæc cognitio ipsa sit eminentior in substantijs separatis quàm in nobis. Quod per singula patet. Nam quanto propinquior & expressior alicuius causæ effectus cognoscitur, tantò euidentior apparet de causa eius quòd sit. Substantiæ autem separatæ quæ per seipsas deum cognoscunt, sunt propinquiores effectus, & expressius dei similitudinem gerentes, quàm effectus per quos nos deum cognoscimus. Certius ergo sciunt substantiæ separatæ & clarius quàm nos quòd deus est. † Cap.22. † Cap.51.

6 Rursus cùm per negationes ad propriam cognitionem rei quoquo modo perueniatur, vt suprà dictum est: quantò plura & magis propinqua quis ab aliquo remota esse cognouerit, tantò magis ad propriam cognitionem ipsius accedit: sicut magis accedit ad propriam hominis cognitionem qui scit eum non esse, neque inanimatum,neque insensibilem:quàm qui scit solum eum non esse inanimatum:licet neuter sciat de homine quid sit: substantiæ autem separatæ plura cognoscunt quàm nos, & quæ sunt deo magis propinqua: & per consequens suo intellectu plura & magis propinqua à deo remouent quàm nos: magis igitur accedunt ad propriam ipsius cognitionem quàm nos: licetnec ipsæ per hoc quòd seipsas intelligũt, diuinam essentiam videant.

7 Item, tantò aliquis alicuius altitudinem magis nouit, quantò altioribus scit eum esse prælatum: sicut & si rusticus sciat regem summum esse in regno: quia tamen non cognoscit nisi quosdam regni infimos officiales cum quibus aliquid habet negocij: non ita cognoscit regis eminentiam sicut aliquis qui omniũ principum regni dignitatem nouit, quibus scit regem esse prælatum quamis neuter altitudinem regiæ dignitatis comprehendat.nos autem non scimus nisi quædam infima entium; licet ergo sciamus deum omnibus entibus eminere, non tamen ita cognoscimus eminentiam diuinam sicut substantiæ separatæ, quibus altissimi rerum ordines noti sunt,& eis omnibus superiorem deum esse cognoscunt.

8 Vlterius manifestum est quòd causalitas alicuius causæ & virtus eius tantò magis cognoscitur, quantò plures & maiores eius effectus innotescunt. Ex quo manifestum sit quòd substantię separatę causalitatem dei & eius virtutem magis cognoscunt quàm nos: licet nos omnium entium eum esse causam sciamus.

Super cap. 49.

POstquam ostendit sanctus Thomas humanam felicitatem consistere in dei cognitione quam habet anima separata ad modum substantiarum separatarũ: quia substantiæ separatæ duobus modis in diuinã cognitionem feruntur, scilicet cognoscendo ipsum per essentias suas, & videndo ipsum per ipsius essentiam: vult nunc ostendere in qua illarũ cognitionũ beatitudo consistat. Circa hoc autem quatuor facit. Primò probat, per illum modum quo substantiæ separatæ per suas essentias deũ cognoscunt,non cognosci diuinã essentiam: secundò ipsam per illum modũ aliquam habere de deo cognitionem circa medium capituli ostendit: tertiò probat quòd in illa cognitione non quæsiit substantiarum separatarum desiderium in sequenti capitulo:quartò in eodem capitulo proponitum infert:ex quibus tanquam manifestum vult haberi quòd felicitas in cognitione dei qua eius substantia videtur,consistit.

Quantum ad primum arguit primò sic, substantiæ separatæ cognoscunt deum per suas substantias, sicut causa cognoscitur per effectũ inadæquatum, ergo impossibile est quòd essentiam dei videant per suas essentias: probatur consequentia,quia cùm tribus modis ex effectu cognoscatur causa,scilicet tan quam ex medio per quod cognoscitur quòd sit,& quòd talis sit:in quo modo cognoscitur effectus vna cognitione: & alia cognitione causa, tanquã medio in quo causa videtur,inquantũ similitudo causæ resultat in effectu: sicut homo videtur in speculo,quomodo vna cognitione & causa videtur & effectus: & tanquam medio quo, siue tanquam similitudine causæ existente in effectu qua ipse effectus cognoscit causam: sicut esset de arca si haberet intellectum & cognoscerer artem à qua processit. per nullum istorum modorum cognosci potest de causa quid est,nisi effectus sit causæ adæquatus, in quo tota virtus causæ exprimatur.

Modi quibus substantia separata naturaliter deum cognoscit.

AD euidentiam autem antecedentis inquit san. Thomas quòd substantię separatæ vident deum per suas essentias tanquam causam per effectum: non primo modo: quia sua cognitio esset discursiua sed secundo modo,inquantũ vna videt deũ in alia: & tertio modo inquantum videt deum in seipsa. De materia huius rationis dictum est in superioribus. Hoc tamen attendendum, quòd licirco duos modos videndi deum ex suis essentis substantiis separatis san. Thomas attribuit, vnum quo vna videt deum in alia, alterum quo videt deum in seipsa: quia licet vtraque substantia sit medium euisdem rationis consideratæ vtriusque natura siue materialiter:non tamen est eiusdem rationis in ratione medii in hac cognitione: quia cùm vna cognoscit deum in seipsa: ipsa cognoscentis essentia se habet tanquam species intelligibilis quæ est medium quo elicitur intellectio: dum autem videt deum in alia, essentia illius alterius non est medium veluti species intelligibilis,cũ per seipsam non sit in intellectu cognoscentis:sed tantùm per suam similitudinem. sed est medium in ratione obiecti cogniti,in quo aliud videtur sicut quæ sunt in speculo, videntur in ipso speculo viso.

Quomodo forma huiusmodi intellectata non potest essentiã formę illimitate repræsentare.

ATTENDENDVM etiam cùm inquit sanctus Thomas quòd substantiæ separatæ cognoscunt deum per suas essentias,licut causa per effectum cognoscitur,non tamen primo modo,quòd per hoc excluditur obiectio Scoti secundo sententiarum distinctione tertia quæst.9.argẽntis cognitionem angeli esse discursiuam,quia cognoscit causam per effectũ: patet enim ex iis quæ dixit sanct. Thom.quòd non omnis cognitio causæ per effectum est discursiua,quia non semper alia est cognitio causæ,& alia cognitio effectus,vt vnius cognitio possit esse causa cognitionis alterius. sed tunc tantum quando causa cognoscitur per effectum tanquam per medium prius cognitum, & demonstrationis causæ: hoc autem modo non cognoscit substantia separata deum per effectum,sed aut vtendo sua essentia tanquam specie intelligibili,aut vna cognitione simul cognoscendo effectum & causam quam in ipso effectu cognoscit. Secundò,Nam substantiæ separatæ non est eiusdem speciei cũ substantia diuina,ergo &c. Probatur consequentia, quia similitudo intelligibilis per quam intelligitur aliquid secundum substantiam, oportet quòd sit eiusdem speciei, vel magis species eius, vt patet de domo in materia,& in mente artificis: ratio autem est, quia per speciem intelligibilem vnius naturæ non cognoscitur de altero quid est, tanquam scilicet per proprium repræsentatiuum quidditatis.

Vtrũ species intellectuales magis deificent dicit esse inter species rei intellectuali quã species.

CIRCA probationem consequentiæ duo sunt attendenda. Primum est quòd icirco loquens sanct. Thom.de specie intelligibili inquit sub disiunctione quòd oportet ipsam esse eiusdem speciei cum re intelligibili,vel magis eius speciem,quia ad suum propositum nihil refert,quod illorum dicatur: sufficit enim sibi quod oportet vt sit eiusdem speciei: nam vt dicebat,per speciem hominis non intelligitur de asino vel equo quid est,similiter etiam in aliis sicut enim nisi intelligens fieret vnum cum re intelligibili,non intelligeret ipsam,ita nisi fieret vnum,secundum rationem specificam, nõ intelligeret eius rationem: & quidditatem: similitudo enim secundum eandem rationem requiritur ad cognitionem essentiæ,quod tamen intelligendum est aut formaliter aut eminenter: siue enim species per quam aliquid intelligitur, sit omnino & præcise eiusdem rationis cum intelligibili, siue eminenter ipsum contineat, per illam potest intelligibilis essentia cognosci, propter hoc cùm omnis forma creata à diuina natura deficiat,quia nec ipsam eminenter continet,nec est eiusdem rationis cum ipsa,imò est inferioris ordinis,vt dicitur prima q.12.ar.2. non potest per quancumque formam creatam diuina essentia cognosci: sed licet san. Thomas vtatur disiunctione,videtur tamen magis declinare ad hoc quòd forma intelligibilis sit species rei intelligibilis: possunt enim dupliciter comparari intelligibile & similitudo eius in intellectu. Vno modo tanquam duo singularia vnius naturæ, differentia secundum modum essendi,sicut domus in mente & domus in materia possunt dici duę singulares domus,quarum vna habet esse materiale,altera immateriale:& tunc dicuntur vnius speciei. Alio modo vt species, & eius cuius est species, sicut humanitas & homo sine humanitas & fortes, & tunc non dicuntur proprie vnius speciei,sed vnum dicitur species alterius. Videtur autem hic secundus modus conuenientior esse. quia cũ species intelligibilis in intellectu nostro inquantum species alicuius intelligibilis nõ sit limitata conditionibus & accidentibus individualibus illius naturæ cuius est species, licet sit individuata inquantum est accidens recepti in intellectu, non potest dici individuum illius naturæ proprie loquendo:non enim species hominis in intellectu est hic homo,puta sortes aut Plato, sed cõparatur ad rem extra intellectum,sicut natura ad id quod talem naturam habet,sicut si poneretur separata ab omnibus individuis secundum esse & per se subsistens vt est separata secundum intellectum,quemadmodum posuit Plato,non comparatur ad ea quæ sunt illius speciei, sicut vnum individuum ad aliud, sed sicut natura & species ad id cuius est natura aut species:ideo conuenientius dicitur talis similitudo esse species rei intelligibilis quàm esse eiusdem speciei cum illa. Secundum est quòd ideo san: Thomas non dixit absolutè similitudinem intelligibilis qua intelligitur aliquod, esse eiusdem speciei vel speciem eius, sed addidit per quam cognoscitur secundum substantiam,quia non inconuenit per aliquam similitudinem quæ non est species rei intellectæ,ipsam aliquo modo intelligi,puta quantum ad an est, & quantum ad aliqua prædicata communia,sed bene repugnat vt per talem speciem cognoscatur res perfectè & quidditatiuè,quod est cognoscere ipsam quantum ad substantiam & essentiam. Tertiò,Omne creatum ad aliquod genus vel speciem determinatur,diuina autem essentia est infinita,ergo &c.

ADVERTE quòd fundamentum huius rationis est: quia oportet inter speciem & rem intellectam esse adæquationem vel conuenientiam secundum eminentiam speciei ad rem intellectam, ita quòd quicquid est in re substantialiter, contineatur in similitudine & specie intelligibili intelligibiliter: aliquin intelligibile in sua cognitione quidditatiua non perfectè virtuetur intelligenti. Ex hoc enim habetur quòd forma quæ est ad aliquod genus determinata, non potest esse species intelligibilis essentiam illimitatam repræsentans, quia tunc inter speciem & rem intellectam non esset adæquatio:ideo cũ quælibet forma creata sit ad aliquod genus vel speciem determinata, essentia autem diuina sit supra omne genus,optimè sequitur per nullam formã creatam posse diuinam essentiam cognosci. Ex his patet responsionem Aureoli à Capreolo adductam quarto sent.dist.49.q.1. insufficientem esse: consistit enim in hoc quòd sufficit formam intelligibilem esse adæquatam intelligibili in repræsentando:non autem oportet ipsam esse adæquatam in essendo: & quia forma limitata ad genus potest esse naturæ illimitatæ adæquata in repræsentando,licet non sit adæquata in essendo:icirco falsum est quòd per formam limitatam non possit cognosci natura illimitata. Vnde actus quo videtur diuina essentia,est limitatus & finitus,& tamen est expressa similitudo ipsius secundum Augustinum & alios sanctos:constat autem quod hæc responsio non euadit argumentum. Nam non potest esse adæquatio in repræsentando cognoscibiliter aliquod cognoscibile nisi sit similitudo in natura secundum eandem rationem naturæ,licet non secundum eundem modum essendi. Nam non potest esse repræsentatio obiectiua apud intellectum nisi ex obiecto in actu & intellectu in actu fiat vnum, vt patet tertio de anima: non fit autem vnum intelligibile cum intellectu nisi quia natura intelligibilis vnitur intellectui:licet quandoque secundum alium modum essendi quàm sit in seipsa:non vnitur autem natura intelligibilis intellectui per hoc quòd aliquid aliud inferius ipso & imperfectius est in intellectu,sed quia ipsamet secundum eandem rationem est & in intellectu & in seipsa,quantumcunque secundum modum essendi varietur:ideo non potest aliquid apud intellectum adæquari intelligibili in repræsentando,nisi adæquetur illi secundum rationem naturæ,inquantum scilicet est forma intelligibilis. licet non adæquetur ei inquantum est talis entitas quæ accidentaliter informat intellectum:non enim vt inquit sanct. Tho.in 4.d.49.q.2.ar.1. forma existens in intellectu vel sensu est principium cognitionis secundum modum essendi quem habet, sed secundum rationem in qua cum re exteriori conuenit. De hoc,quomodo scilicet forma intelligibilis se habeat ad rem intellectam,satis dictum est in 2. lib. Quod autem inquit Aureolus de actu intelligendi quòd est similitudo diuinæ essentiam repræsentans,falsum est. Ad authoritates sanctorum dicitur quòd cùm dicunt cognitionem rei esse illius similitudinem: per cognitionem non intelligunt ipsum actum,sed principii cognitionis quæ est species intelligibilis,aut verbum & conceptus: vbi formatur verbum & conceptus.

ADVERTENDVM autem quòd hæc ratio à præcedenti differt. quia in illa considerabatur identitas requisita inter speciem intelligibilem & rem intellectam, in ista autem considerabatur adæquatio secundum naturam inter illa,sicut autem adæquatio fundatur super aliqua vnitate, ita ista ratio est confirmatio præcedentis. Quartò, Impossibile est quòd aliqua similitudo creata totaliter deum repræsentet, cùm quælibet talis sit alicuius generis determinati, non autem deus, ergo &c. Probatur consequentia, quia omnis species intelligibilis per quam intelligitur quidditas vel essentia alicuius rei, comprehendit in repræsentando rem illam, vt patet ex orationibus significantibus quod quid est, quæ dicuntur termini, & rationes, & diffinitiones.

ADVERTENDVM quòd etiam ista ratio præcedentis est confirmatio. Nam supposita adæquatione naturæ inter speciem & rem intellectam, quod erat fundamentum præcedentis rationis, procedit hæc ratio ex adæquatione in repræsentando quæ super naturæ adæquatione fundatur.

Quinto, Diuina essentia est suum esse, non autem essentia substantiæ separatæ,ergo &c.

ADVERTE quòd ex eodem fundamento procedit hæc ratio ex quo præcedentes processerunt, scilicet quòd oportet speciem, & eius cuius est species,eiusdem rationis esse, aut quòd species eminenter ipsum intelligibile contineat:id autem cuius essentia non est ipsum suum esse, non potest ; de eiusdem rationis cum eo cuius essentia est suum esse, quia hoc est ipsum esse subsistens,illud verò non est esse subsistens,sed aliquid habens esse participatum, & ideo deficit ab ipso esse subsistente: & per consequens non potest ducere in cognitionem quidditatiuam illius. Quantum ad secundum ostendit sanctus Thomas per suam essentiam substantiam separatam aliquam de deo habere cognitionem,& potuit duas concluſiones,quarum vna est,substantia separata per suam essentiam cognoscit de deo quia est,quòd est omnium causa,quòd est omnibus rebus eminens, & quòd est remotus ab omnibus quæ sunt, & quæ mente humana concipi possunt.probatur,quia nos ad hanc cognitionẽ vtcunque per eius effectus pertingere possumus, quod est vltimũ & perfe-

Universidad de Deusto
Biblioteca

perfectissimum nostræ cognitionis in hac vita: quod probatur ex Dionysio in libro de mystica Theologia, dicente quòd deo quasi ignoto coniungimur, inquantum videlicet de ipso cognoscimus quid non est: quid autem est, penitus ignoramus. Idem datur intelligi Exod. 20. vbi de Moyse dicitur quod accessit ad caliginem in qua erat deus.

ALTERA conclusio est. Prædicta cognitio est eminentior in substantiis separatis quàm in nobis: probatur primo in communi: quia natura inferior in sui supremo non ruit ad infimum superioris attingit, id est, accedit per quandam participationem: secundò probatur descendendo ad particulares cognitiones quas de deo habemus. Quantum quidem ad cognitionem quia est, quia substantiæ separatæ quæ per ipsas deum cognoscunt, sunt propinquiores effectus & expressiones dei similitudines quàm effectus per quos nos deum cognoscimus: quanto autem propinquior & expressior alicuius causæ effectus cognoscitur, tanto euidentius de causa apparet q. sit. Quantu verò ad cognitionem qua cognoscitur q. est remotus ab omnibus, quia substantiæ separatæ plura cognoscunt quàm nos, & quæ sunt deo magis propinqua, & per consequens plura & magis propinquia a deo remouent quam nos, quatò autem aliquis plura & magis propinquia ab aliquo remota esse cognouerit, tantò magis ad propriam cognitionem ipsius accedit, vt patet in cognitione de homine. Quantum quoque ad cognitionem eminentiæ ipsius, quia substantiis separatis altissimi rerum ordines noti sunt, nos autem non nisi quædam infima entium cognoscimus: tantò autem quis altitudinem alicuius magis nouit, quanto altioribus sit eum esse prælatum: declaratur exemplo ruftici & primatis cognoscentium regis eminentiam. Quantum denique ad causalitatem probatur, quia manifestum est quòd causalitas alicuius causæ & virtus tantò magis cognoscitur, quantò plures & maiores eius effectus innotescunt.

Substantia separata nõ intelligit deũ quidditatiue per speciẽ creatam.

CONTRA hanc determinationem sancti Thomæ possent adduci argumenta Scoti in loco prælegato, quibus probat possibile esse & rationabile, quòd substantia separata intelligat distinctè deum per aliquam speciem suæ mentis impressam, & quia videlicet homo in statu innocentiæ habebat cognitionem de deo, non tantùm in communi, sed etiam in speciali, & consequenter multò magis substantia separata, & quia Paulus potuit meminisse eius quod viderat, & quia matutina cognitio qua res distinctæ in verbo videntur, præcessit in angelis cognitionem vespertinam secundum Augustinum, sed quia non sunt contra mentem san. Thom. in hoc loco, ideo non est in ipsis multum immorandum. Non enim negat san. Thom. quin substantiæ separatæ per suas essentias aut per aliquam formam creatam cognoscant deum aliqua distincta cognitione, cũ dicat quòd cognoscit ipsum esse aliorum causam, & omnibus rebus eminere, atque etiam quòd ad omnibus creaturis sit remotus, quæ pertinent ad aliquam propriam & distinctam cognitionem de deo, sed vult quòd talis cognitio per eorum essentias non potest esse quidditatiua cognitio. Vnde conceditur quòd vtique homo in statu innocentiæ habuit altiorem cognitionem de deo quàm nos habeamus, & substantia separata altiorem quàm homo in illo statu: neutra tamen cognitio pertinet ad cognitionem quid est. De Paulo autem dicitur quòd per nullam formã creatam vidit essentiam diuinam & q. post raptum recordabatur rerum quas viderat per similitudines ipsarũ quæ apud ipsum remanserunt, non per aliquam similitudinem dei, vt dicitur ver. q. 8. arti. 5. ad 5. De cognitione matutina secundum quam res videntur in verbo essentialiter viso, negatur quòd præcesserit cognitionem vespertinam, & fuerit ante beatitudinem, licet fortè ad mentem Augustini cognitio matutina qua cognouit aliquo modo angelus res in verbo imperfectè per essentiam ipsius angeli viso, præcesserit ipsius beatitudinem, vt inquit sanctus Thomas ver. q. 8. artic. 3. ad 1. & 4. sen. d. 49. q. 2. art. 6. ad 1.

Quòd in naturali cognitione quam habent substantiæ separatæ de deo, non quiescit eorum naturale desiderium. Caput. 50.

NOn potest autem esse quòd in tali dei cognitione quiescat naturale desideriũ substantiæ separatæ.

Omne enim quod est imperfectum in aliqua specie, desiderat consequi perfectionem illius speciei. Qui enim habet opinionem de re aliqua quę imperfecta illius rei est notitia: ex hoc ipso incitatur ad desiderandum illius rei scientiam. Prædicta autem cognitio quam substantiæ separatæ habent de deo, non cognoscentes ipsius substantiam plenè, est imperfecta cognitionis species: non enim arbitramur nos aliquid cognoscere si substãtiam eius non cognoscamus: vnde & præcipuum in cognitione alicuius rei est scire de ea quid est. Ex hac igitur cognitione quam habent substantiæ separatæ de deo, non quiescit naturale desiderium, sed incitatur magis ad diuinam substantiam videndam.

2 Item, ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognoscendum causam: vnde & homines philosophari inceperunt causas rerum inquirentes: non quiescit igitur sciendi desiderium naturaliter omnibus substantijs intellectualibus inditum, nisi cognitis substantijs effectuum, etiam si substantiam causæ cognoscant: per hoc igitur quòd substantiæ separatæ cognoscunt omnium rerum quarum substantias vident, esse deum causam: non quiescit naturale desiderium in ipsis, nisi etiam ipsius dei substantiam videant.

3 Adhuc, sicut se habet quæstio propter quid ad quæstionem quia: ita se habet quæstio quid est, ad quæstionem an est: nam quæstio propter quid, quærit medium ad demonstrandum quia est aliquid: puta quia luna eclipsatur: & similiter quæstio quia est, quærit medium ad demonstrandum an est, secundum doctrinam traditam in secundo posteriorum: videmus autem quòd videntes naturaliter quia est aliquid, scire desiderant quid est ipsum: quod est intelligere eius substantiam: nõ igitur quietatur naturale sciendi desiderium in cognitione dei qua scitur de ipso solùm quia est.

4 Amplius, nihil finitum, desideriũ intellectus quietare potest: quòd exinde ostenditur, quòd intellectus quolibet finito dato aliquid vltra molitur apprehendere: vnde qualibet linea finita data aliquam maiorẽ molitur appræhendere: & similiter in numeris: & hæc est ratio infinitę additionis in numeris & lineis mathematicis. Altitudo autem & virtus est finita cuiuslibet substantiæ creatæ: non igitur intellectus substantiæ separatæ quiescit per hoc quòd cognoscit substantias creatas quantumcunque eminentes, sed adhuc naturali desiderio tendit ad intelligendum substantiã quæ est altitudinis infinitę, vt in 1. lib. ostensum est de substantia diuina.

5 Præterea, sicut naturale desideriũ ineſt omnibus intellectualibus naturis ad sciendum: ita ineſt eis naturale desiderium ignorantiam seu nescientiam pellendi: substantiæ autem separatæ (sicut iam dictũ est) cognoscunt prædicto cognitionis modo substantiam dei esse supra se & supra omne id quod ab eis intelligitur: & per consequens sciunt diuinam substantiam sibi esse ignotam: tendit igitur naturale ipsorum desiderium ad intelligendam diuinam substantiam.

6 Item, quanto aliquid est fini propinquius, ex maiori desiderio tendit ad finem: vnde videmus quòd motus naturalis corporum in fine intenditur: intellectus autem substantiarum separatarum propinquiores sunt diuinæ cognitioni quàm noster intellectus, intensius igitur desiderant dei cognitionem quã nos: nos autem quantumcunque sciamus deum esse, & alia quæ suprà dicta sunt: non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus deum per essentiam suam cognoscere: multo igitur magis substantiæ separatæ hoc naturaliter desiderant: non igitur in cognitione dei prædicta eorum desiderium quietatur.

Ex quibus concluditur quòd vltima felicitas substãtiæ separatę non est in illa cognitione dei qua deum cognoscunt per suas substantias, cùm adhuc eorum desiderium ducat eos vsque ad dei substantiam. In quo etiam satis apparet quòd in nullo alio quærenda est vltima felicitas quàm in operatione intellectus, cùm nullum desiderium tam in sublime ferat sicut desiderium intelligendæ veritatis, omnia namque desideria nostra vel delectationes vel cuiuscunque alterius quod ab homine desideratur, in alijs rebus quiscere possunt: desiderium autem prædictũ non quiescit nisi ad summum rerum cardinem & factorem peruenerit: propter quod conuenienter sapientia dicit Eccles. 24. Ego in altis habitaui & thronus meus in columna nubis. Et prouer. 10. dicitur quòd sapientia ancillas suas vocat ad arcem. Erubescant igitur qui felicitatem hominis tam altissimè sitam in infimis rebus quærunt.

Authent. fac. scrip.

Super cap. 50.

QVantum ad tertium ostendit san. Thom. 9. in cognitione illa quã habent substantiæ separatæ de deo per proprias essentias, nõ quiescit earũ naturale desiderium, & arguit primo sic. Prædicta cognitio de deo est imperfecta cognitionis species, quia nõ arbitramur nos aliquid cognoscere, si substantia eius nõ cognoscamus: & principiũ in rei cognitione est scire de ipsa quid est, vnã scilicet particularẽ cognitionem rei ad alia cõparando: ergo &c. Probatur consequentia: quia omne quod est imperfectũ in aliqua specie, desiderat consequi perfectionẽ illius speciei, vt patet de habente opinionem de aliqua re, qui desiderat de ipsa habere scientiam.

Secundò, Substantiæ separatæ cognoscunt omnium rerum quarum vident substantias, deum esse causam: ergo &c. Probatur consequentia quia ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognoscendum causas: & nõ quiescit desiderium sciendi omnibus substantiis intellectualibus naturaliter inditum, nisi cognitis substantiis effectuũ, etiam si substantiam causæ cognoscant.

Tertiò,

Tertiò, Videntes quia de aliquo, naturaliter scire desiderant de ipso propter quid est: ergo videntes an est, desiderant scire quid est, quod est intelligere rei substantiam: ergo etiam non quietatur naturale desiderium sciendi in cognitione dei qua scitur de ipso solũ an est: probatur prima consequentia, quia sicut se habet quæstio propter quid, ad quæstionem quia, ita se habet quæstio quid est, ad quæstionem an est, vt dicitur secundo Posteriorum: vtrobique enim quæritur de medio demonstrandi. Quomodo se habeant istæ quæstiones, ostensum est in annotationibus nostris in secundum Posteriorum.

Quartò, Altitudo & virtus cuiuslibet substantiæ creatæ est finita, ergo intellectus substantiæ separatæ non quiescit per hoc quòd cognoscit substantias creatas quantumcunque eminentes, sed ad substantiam infinitam cognoscendam tendit: probatur consequentia, quia nihil finitum potest desiderium intellectus quietare: videmus enim quòd quolibet finito, puta linea, aut numero dato, aliquid vltrà molitur apprehendere.

Quintò, Substantiæ separatæ sciunt substantiam diuinam sibi esse ignotam, cùm cognoscant prædicto cognitionis modo ipsam esse supra se, & supra omne quod ab ipsis intelligitur: ergo &c. Probatur consequentia, quia omnibus naturis intellectualibus ineſt naturale desiderium ignorantiam seu nescientiam pellendi, sicut & naturale desiderium sciendi.

Sextò, Intellectus substantiarum separatarum propinquiores sunt diuinæ cognitioni quàm noster intellectus: ergo intensius desiderant diuinam cognitionem quàm nos, ergo &c. Probatur prima consequentia, quia quanto aliquid est fini propinquius, ex maiori desiderio tendit in finem: declaratur in motibus rerum naturalium. Secunda verò consequentia probatur, quia nos quantumcunque de deo supradicta sciamus, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus deum per essentiam videre.

Motus naturalis velocior est in fine quàm in principio.

ADVERTE ex doctrina 8. Thæ. cæ. lec. 17. & 2. cæ. lec. 8. q. motus naturalis est velocior in fine quã in principio: quia principiũ formale quo corpus naturale mouetur, ex propinquitate ad proprium loci confortatur. Sicut autem ex cõfortatione principiorum naturalis propter appropinquationẽ ad proprium locũ, motus est intensior & velocior, ita possumus dicere quòd quatò aliquid à natura est propinquius fini, tãtò magis inclinatur ad finẽ: & sic quia intellectus substantiæ separatæ secundũ suam naturã est propinquior cognitioni diuinæ quã noster intellectus, vt pote superioris ordinis, ideo magis inclinatur in diuinam cognitionem quàm noster intellectus. Et sic possumus hãc rationem interpretari q. fundetur super propinquitate intellectus substantię separatæ absolutè considerati ad cognitionem dei. Possumus etiam interpretari eam vt fundetur super propinquitate intellectus huiusmodi non absolutè considerati, sed accepti vt stat sub cognitione, assimilando cognitionem naturalem ipsius motui rerum naturalium. Tunc enim procedet ratio, q. quia intellectus substantiæ separatæ ex eo quòd cognoscit deum naturaliter, quantum ad aliqua propinquior est diuinę cognitioni quã intellectus noster ex sua naturali cognitione quã habet de deo, quia est clarior & eminentior cognitio substantiæ separatæ de deo, vt in præcedenti capitulo est ostensum, quã natura: ideo maiori desiderio inclinatur ad cognoscendam diuinam substantiam quã noster intellectus. Quantum ad quartum infert S. Tho. solutionem eius quod in cap. 48. proposuerat scilicet quòd vltima felicitas substantiæ separatę non consistit in illa cognitione dei qua ipsum per suas essentias cognoscunt: probatur, quia per ipsam non quietatur earum naturale desiderium, sed adhuc fertur vsque ad dei substantiam. Concluditur vlterius ex prædictis q. in nullo alio quærenda est vltima hominis felicitas quã in operatione intellectus: probat, quia nullũ aliud desiderii tam in sublime fertur, quã desiderium cognoscendæ veritatis, cæt omnia alia desideria in aliis rebus quiescere possint, desiderium autem prædictum non quiescat nisi ad summum rerum cardinalem & factorem peruenerit: quod etiam ostenditur author. Eccl. 24. & Prouer. 10. Vltimo loco mundanos homines reprehendit, qui hominis felicitatẽ tam altissimè sitam, infimis rebus quærunt.

Omnia alia desideria à desiderio cognitionis in aliis rebus quiescere possunt.

CIRCA illam propositionem, omnia alia desideria in aliis rebus quiescere possunt, attendendum q. non est mens san. Tho. dicere quòd aliquid aliud à deo possit ita appetitum quietare, vt nihil aliud appetatur simpliciter: quia vt patet hoc repugnaret antedictis, sed quòd accepto quocunque desiderio circa aliquod determinatum appetibile creatum, potest ita quiescere in illo desiderium, quòd nihil vlterius de illo desiderabit, puta desiderans dulce potest inuenire aliquod ita dulce, quòd nihil dulcius desiderabit, & sic de aliis: de fiderium autem cognoscendæ veritatis in nullius creati cognitione quietatur, sed tantùm in cognitione substantiæ diuinæ.

ADVERTENDVM, postremò quòd ex istis relinquit san. Thom. manifestum, vltimam hominis siue intellectualis naturæ felicitatem in ea cognitione consistere qua ipsa diuina substantia videtur: id quod ex toto præcedenti processu principaliter intendebatur, quia nihil aliud (vt est ostensum) naturale hominis desiderium potest quietare.

Quomodo deus per essentiam videatur. Caput 51.

Tdẽ p. p. q. 12. ar. 1. q. 5. c. 99.

QVm autem impossibile sit naturale desiderium esse inane: quod quidem esset, si non esset possibile peruenire ad diuinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant: necesse est dicere quòd possibile est substantia dei videri per intellectum & à substantijs intellectualibus separatis, & animabus nostris. Modus autem huius visionis satis iam ex dictis qualis esse debeat apparet: ostensum enim est suprà quòd diuina substantia non potest videri per intellectum in aliqua specie creata: vnde oportet si dei essentia videatur, quòd per ipsammet essentiam diuinam intellectus ipsam videat: vt sic in tali visione diuina essentia sit & quod videtur, & quo videtur. Cùm autem intellectus substantiam aliquam intelligere non possit nisi fiat actu secundum aliquam speciem informantem ipsum quæ sit similitudo rei intellectæ: impossibile potest alicui videri quòd per essentiam diuinam intellectus creatus possit videre ipsam diuinam substantiam quasi per quandã speciem intelligibilem: cùm diuina essentia sit quoddam per seipsum subsistens; & in primo ostensum sit. † quòd deus nullius potest esse forma. Ad huiusmodi igitur intelligentiam veritatis cõsiderandum est q. substantia quæ est per seipsam subsistens, est vel forma tantùm, vel compositũ ex materia & forma: illud igitur quod est ex materiã & forma compositum, nõ potest alteri esse forma: quia forma in eo iã est contracta ad illã materiã, vt alterius rei forma esse non possit: illud autem quod sic est subsistens, vt solũ tamen sit forma; potest alteri esse forma, dummodo esse suum sit tale, q. ab aliquo alio participari possit: sicut in secundo ostendimus de anima humana: si verò esse suum ab altero participari non possit, nullius rei forma esse potest: sic enim per suum esse determinatur in seipso, sicut quæ sunt materia sua per materiam: hoc autem sicut in esse substantiali vel naturali inuenitur, sic & in esse intelligibili considerandum est. cũ enim intellectus perfectio sit verum: illud intelligibile erit vt forma tantùm in genere intelligibilium, quod est veritas ipsa, quod conuenit soli deo: nam cùm verum sequatur ad esse: illud tantùm sua veritas est, quod est suum esse: quod est proprium soli deo, vt in secundo ostensum est: alia igitur intelligibilia subsistentia non sunt vt pura forma in genere intelligibilium, sed vt formam in subiecto aliquo habentes: est enim vnumquodque eorum verum, non veritas, sicut & est ens, non autem ipsum esse: manifestum est igitur quòd essentia diuina potest comparari ad intellectum creatum vt species intelligibilis qua intelligit: quod non contingit de essentia alicuius alterius substantiæ separatæ: nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale: sequeretur enim quòd simul cum aliquo vnita constitueret vnam naturam: quod esse non potest: cùm essentia diuina in se perfecta sit in sui natura: species autem intelligibilis vnita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum: quod perfectioni diuinæ essentiæ non repugnat.

† Cap. 42.

Hæc igitur visio immediata dei repromittitur nobis in scriptura 1. Corinth. 13. videmus nũc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem: quod corporali modo nephas est intelligere, vt in ipsa diuinitate corporalem faciem imaginemur: cùm ostensum sit, deum incorporeum esse: neque etiam sit possibile vt nostra corporali facie deum videamus: cũ visus corporalis qui in facie nostra residet, non nisi rerum corporaliũ esse possit: sic igitur facie deũ videbimus, quia immediatè eum videbimus, sicut hominem quem facie ad faciem videmus. Secundum autẽ hanc visionem maximè deo alsimilamur, & eius beatitudinis participes sumus: nã ipse deus per suam essentiam suam substantiã intelligit: & hæc est felicitas. Vnde dicitur 1. Ioan. 3. Cũ autem apparuerit, similes ei erimus, & videbimus eum sicut est: & Lucæ 22. dominus dicit: Ego disponо vobis sicut disposuit mihi pater meus regnum, vt edatis & bibatis super mensam meam in regno meo: quod quidem de corporali cibo & potu non potest intelligi, sed de eo qui in mensa sapientiæ sumitur, de quo à sapientia dicitur Pro uerbiorum 9. Comedite panes meos, & bibite vinum quod miscui vobis: super mensam ergo dei manducant & bibunt, qui eadem felicitate fruuntur, qua deus felix est, videntes eum illo modo quo ipse videt seipsum.

Super cap. 51.

POstquam ostendit sanctus Thomas veram felicitatem in visione diuinæ substantiæ consistere, vlterius cõditiones huius visionis manifestare intendit. Circa hoc autem duo facit. Primò manifestat conditiones in particulari eorum quæ ad talem visionem concurrunt. Secundò communes conditiones ostendit, cap. 16. Circa primum tria facit. Primò ostendit conditiones eius ex parte intellectus. Secundò, ex parte obiecti, ca. 55. Tertiò, ex parte ipsius actus, ca. 57. Circa primum duo facit. Primò, ostendit quæ sit forma qua intellectus beati videt diuinam essentiam. Secundò quid requiratur ad hoc vt talis forma recipiatur in intellectu, capitulo sequenti.

Circa

Universidad de Deusto
Biblioteca

Circa primum duo facit. Primò, præmittit vnam conclusionem necessariam ad ea quæ dicenda sunt. Secundò, propositum declarat. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem. Possibile est substantiam dei videri per intellectum & à substantiis intellectualibus separatis & ab animabus nostris: probatur. Naturaliter omnes mentes desiderant per intellectum substantiam dei intelligere, ergo possibile est vt ad illam cognitionem perueniant: patet consequentia, quia aliter naturale desiderium esset inane.

Quomodo naturale desiderium esse inane.

HOC loco attendendum diligenter quòd non infert sanctus Thomas quòd naturale desiderium esset inane, si intellectus non videret substantiam diuinam, sed si non esset possibile ipsum peruenire ad diuinam substantiam intelligendam: quia non dicitur desiderium naturæ esse inane si in aliquo individuo non adimpleatur, sed si non sit in individuis natura non orbatis potentia & capacitas ad implerionem talis desiderii. Si enim in individuis non esset talis potentia, nunquam naturæ desiderium adimpleretur: sed si in illis sit capacitas rei desideratæ, naturę desiderium quandoque in aliquo individuo adimpletur, & hoc sufficit ad hoc vt non sit inane & frustra.

Quomodo substantia separata naturaliter desiderat esse tiam dei videre.

DVBIVM autem difficile insurgit quomodo desiderium videndi diuinam substantiam sit naturale, cùm nulla creaturæ intelligibilis possit ad illã visionem propria virtute peruenire, vt in sequentibus ostendetur. Item cùm dicat san. Thom. in plerisque locis præsertim 1. 2. quæst. 3. artic. 8. & 4. sentent. distin. 49. quæst. 1. artic. 3. quæst. 1. atque vert. quæst. 22. articul. 7. quòd beatitudo licet secundum communem rationem naturaliter appetatur, in particulari tamen siue quantum ad particularem rationem eius in quo ratio summi boni saluatur, non appetitur naturaliter.

RESPONDENT quidam quòd hoc desiderium non est naturale naturæ rationali absolutè consideratæ, sed vt est ad beatitudinem ordinata & suppositа reuelatione effectuum gratiæ & gloriæ quorum deus est causa vt deus est in se absolutè, non vt vnitus sibi agens.

SED hoc non videtur esse ad mentem san. Thom. primò quia cùm superius cap. 49. ostenderit quòd substantiæ separatæ per suas essentias aliqua cognoscunt de deo, in cap. 50. probat quòd in tali cognitione qua per suas essentias deum cognoscunt, non quiescit eorum naturale desiderium, sed magis incitatur ad diuinam substantiam videndam: & sic huiusmodi naturale desiderium sequitur cognitionem qua substantia separata cognoscit deum per essentiam ipsius substantiæ separatæ, cõstat autem quòd cognitio dei qua cognoscitur deus à substantia separata per ipsius substantiæ separatæ essentiam, non præsupponit cognitionem effectuum gratiæ & gloriæ: ergo desiderium videndi deum non dicitur naturale ex præsuppositione reuelationis effectuum gratiæ & gloriæ, sed est naturale intelligibili naturæ quantum ad cognitionem causæ ex quocunque effectu. Secundò quia ratio quam adducit sanctus Thomas 1. parte quæst. 12. ar. 1. & superius tetigit ad probandum quòd naturaliter substantia intellectualis desideret cognoscere substantiam diuinam, fundatur super hoc quòd ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognitionem causæ, & non quietatur desiderium quantumcunque substantia effectus cognoscatur, nisi cognoscatur substantia causæ: constat autem hanc propositionem sancti Thomæ non determinari ad cognitionem effectuum gratiæ & gloriæ, sed ad cognitionem quorumcunque effectuum extendi, & ad omnis causæ cognitionem: vnde illam propositionem communiter ex hoc signo, quòd propter hoc homines cœperunt philosophari, ergo hoc naturale desiderium non innascitur solùm ex cognitione effectuum gratiæ & gloriæ. Tertiò, quia tunc tale desiderium inesset tantùm cognoscentibus effectus supernaturales gratiæ & gloriæ, hoc autem est falsum: quia vt inquit S. Thom hoc 3. contra. cap. 51. & 57. hoc desiderium omni inest intellectui, ergo &c.

PROPTER quod videtur mihi aliter dicendum, salvo semper meliori iudicio. Ad cuius euidentiam considerandum est primò quòd cùm naturale desiderium naturæ intellectualis inquantum intellectualis est, sit actus elicitus voluntatis, vt haberur prima secundæ quæstione decima, articulo primo, & omnis actus voluntatis præsupponat aliquam cognitionem intellectus, dicitur naturale desiderium naturæ intellectualis inquantũ huiusmodi, quod ad aliquam cognitionem intellectus de necessitate consequitur. Et in proposito naturale desiderium videndi diuinam essentiam est actus voluntatis de necessitate consequens quantum ad specificationem actus illam cognitionem qua cognoscitur per effectus, quia est de deo. Nam vt in præcedenti capite in prima ratione tetigit sanctus Thomas cognitio qua cognoscitur deus infra cognitionem substantiæ eius, est imperfecta cognitionis species: omne autem quod est imperfectum in aliqua specie, desiderat cõsequi perfectionem illius speciei. Considerandum secundò quòd cùm deus sit & prima omnium causa effectiua, & verè sit obiectũ supernaturalis beatitudinis ad quam creatura intellectualis est per diuinam prouidentiam ordinata, dupliciter potest visio diuinæ essentiæ & naturæ considerari. Vno modo inquantum est visio essentiæ primæ causæ absolutè. Alio modo inquantum est visio obiecti supernaturalis beatitudinis, & consequenter inquantum talis visio est summum bonum intellectualis naturæ ad quod per diuinam prouidentiam est ordinata tanquam ad vltimum finem. Cùm ergo dicitur quòd desiderium videndi naturam diuinam est nobis naturale, intelligitur de natura absolutè considerata respectu talis visionis vt primo modo consideratur, non autem vt consideratur secundo modo. Tunc enim tale desiderium continetur in illo vniuersali desiderio sciendi quo naturaliter desideratur cognitio quid est causæ, cognitio ipsius quia est ex effectibus: hoc autem continetur in vniuersali desiderio sciendi, quod inquit Aristoteles primo Metaphysicæ nobis esse naturale. Et sic naturaliter desideramus visionem dei inquantum est visio primæ causæ, non autem inquantum est summum bonum. Naturaliter enim cognosci potest quòd sit aliorum causa, non autem naturaliter scimus quòd sit obiectum supernaturalis beatitudinis, & quòd eius visio sit summum bonum: imò aliqui dicunt summum bonum in voluptate, aliqui verò in diuitiis, aut in aliquo alio bono creato consistere.

Ad primum in oppositum dicitur quod naturalis appetitus dupliciter accipi potest. Vno modo pro appetitu formam naturalem consequente. Alio modo pro actu elicito voluntatis qui ad aliquam apprehensionem de necessitate consequitur vel quantum ad exercitium actus, vel quantum ad specificationem tantùm. Si appetitus naturalis primo modo accipiatur, sic inconueniens est aliquid appeti naturaliter in quod virtute naturæ non possit peruenire: quia forma naturalis non inclinat ad id quod naturæ facultatem excedit. Si autem secundo modo naturalis appetitus accipiatur, sic non est inconueniens quòd appetitus in aliquid naturaliter feratur in quod virtute propriæ naturæ non potest intellectualis creatura peruenire: stant enim simul quòd aliquid desideretur naturaliter ex præsuppositione alicuius cognitionis, & tamen ad illud sola virtute naturæ non possit peruenire: sed sufficit vt habeantur ea quibus natura sit capax talis finis, & eorum quæ ducunt ad finem, auxiliosque alterius ad illum peruenire possit. Vnde sanctus Thomas super Boetio de tri. quæstione vltima articulo vltimo ad quintum ait quòd quamuis homo naturaliter in finem vltimum inclinetur, scilicet sub communi ratione beatitudinis: non tamen potest naturaliter illum consequi, propter eminentiam ipsius, sed per gratiam tantùm: sunt enim nobis indita principia quibus nos possumus ad cognitionem perfectam substantiarum separatarum preparare, non tamen quibus ad eam possimus attingere, vt in illo 2. r. dicitur. Ex hoc patet quòd visio diuinæ essentiæ dicitur finis supernaturalis, non quia nullo modo naturaliter desideretur, sed quia non potest ad ipsum ex solis naturæ principiis peruenire: sicut omnes naturaliter desiderant vltimum finem & beatitudinem sub communi ratione summi & perfecti boni, & tamen nullus ad hanc rationem summi boni propria virtute potest peruenire.

Ad secundum dicitur quòd sanct. Thom. in illis locis loquitur de naturali appetitu visionis diuinæ essentiæ inquantum est summum bonum, & vt terminatur ad deum vt est obiectum supernaturalis beatitudinis: non autem vt est visio primæ causæ absolutè. Visio enim illo modo non appetitur naturaliter natura absolutè considerata, sed tantùm vt natura est ad ipsam ordinata tanquam ad vltimum finem, & suppositа reuelatione quòd ipsa sit summum bonum & felicitas, vt dictum est in primo libro.

Quomodo angeli inducti fuerunt gratia ad hoc vt conuerte rentur in Deum.

SED contra hanc responsionem remanet dubium adhuc. Nam sanctus Thom. 1. parte q. 62. ar. 2. ostendit quòd angeli indiguerunt gratia ad hoc vt conuerterentur in deum: quia videre deum per essentiam, est supra naturam cuiuslibet intellectus creati: sed desiderare visionem dei per essentiam, est conuersio appetitus in deum, ergo hoc desiderium præsupponit gratiam, & sic non est naturale. Responderi ad hoc dupliciter potest. Primo ex 2. sen. d. 5. q. 2. ar. 1. quòd dictum san. Thom. intelligitur de conuersione angeli meritoria vltimi finis, non autem de simplici desiderio.

Secundò, responderi potest iuxta prædeterminata quòd loquitur ibidem sanctus Thomas de conuersione in deum quæ dicit amorem quo diligitur deus tanquam finis vltimus, & obiectum beatitudinis supernaturalis, propter quod omnia alia diliguntur: non autem de simplici desiderio quo desideratur eius cognitio per essentiam vt est visio primæ causæ: & hæc responsio meo iudicio est magis ad mentem san. Thom. Nam cùm inquit angelos indigere gratia ad hoc vt conuertantur in deum, loquitur de conuersione in deum vt est vltimus finis, & obiectum beatitudinis supernaturalis, id est, illius beatitudinis quę per gratiam habenda est. Desiderium autem illud videndi deũ quod insurgit ex consideratione effectuum ipsius, est absolutè inclinatio in cognitionem essentiæ eius prout est causa rerum, quocunque eius essentia videatur: ideo non est conuersio in deum qua diligitur deus super omnia vt est obiectum supernaturalis beatitudinis, & propter quem omnia diliguntur. Ad hanc enim conuersionem requiritur cognitio qua sciatur illam visionem dei per essentiam esse vltimum finem nobis promissum, ad quem omnia nostra dirigere debemus: & quem per diuinam gratiam sumus assecuturi: talis autem cognitio non habetur nisi ex reuelatione diuina. Quantum ad secundum potuit sanctus Thomas hanc conclusionem. Ad hoc vt intellectus essantiam diuinam videat, oportet vt ipsam per ipsammet videat, ita vt sit & quod videtur, & quo videtur: probatur. Non potest videri diuina essentia per aliquam speciem creatam, vt ex superioribus patet: ergo si videtur, oportet vt per ipsammet videatur.

SED contra hanc conclusionem monet sanctus Thomas dubium. Id enim quo intellectus aliquid intelligit, est forma intellectus per quam fit in actu, sed diuina essentia est per se subsistens, & nullius potest esse forma vt in primo libro est ostensum, ergo &c. Respondet & dicit primò quòd sicut in esse substantiali vel naturali substantia per seipsam subsistens quæ est composita ex materia & forma, non potest alteri esse forma propter contractionem formæ ad illam materiam, substantia verò subsistens quæ est forma tantùm, potest alteri esse forma, si esse suum ab aliquo alio participari possit, sicut de anima humana ostensum est in secundo huius: non autem si esse suum ab altero participari non possit, quia sic esse suum determinaretur in seipsa sicut materialia per materiam: sic & in esse intelligibili considerandum est. Dicit secundò quòd cùm intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit vt forma tantùm in genere intelligibilium, quòd est veritas ipsa: & quia verum sequitur ad esse, illud tantùm est sua veritas, quod est suum esse. Dicitur tertiò quòd soli deo conuenit vt sit forma tantùm in genere intelligibilium, quia solus ipse est sua veritas, sicut & suum esse. Alia verò subsistentia non sunt vt pura forma in genere intelligibilium sed vt formam in aliquo subiecto habentes, cùm vnumquodque eorum sit verum, non veritas, sicut est ens, non autem ipsum esse. Ex his concluditur responsio ad obiectionem, & dicitur quòd essentia diuina potest comparari ad intellectum creatum vt species intelligibilis qua intelligit, non autem essentia alicuius alterius substantiæ separatæ. Cùm autem instatur quòd deus nullius potest esse forma, respondetur quòd hoc intelligitur secundum esse naturale, non autem secundum esse intelligibile, ratio diuersitatis est, quia primo modo sequeretur quòd simul cum aliquo vnita constitueret vnam naturam, quod esse non potest, cũ essentia diuina in se perfecta sit in sui natura. Secundo autem modo hoc non sequitur, quia species intelligibilis vnita intellectui non constituit aliquã naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum, quod perfectioni diuinæ essentiæ non repugnat.

In quo aliquid operatur est forma eius.

CIRCA hoc quod dicitur de subsistente quod est forma tantùm, quòd inquam si esse eius ab alio participari non posset, per esse suum determinatur in seipsa sicut materialia per materiam: aduertendum est quòd duplicem hæc verba sensum habere possunt. Vnus est quòd per ipsum esse talis res subsistens individuaretur, sicut res materiales per materiam signatam individuantur, ita quòd esse in illo esset principium individuationis, sicut materia signata in rebus materialibus est individuationis principium. Et sic non intelligitur. Nam secundum doctrinam sancti Thomæ substantiæ separatæ suum esse seipsis individuæ sunt, non autem per aliquid superadditum, vt patet vbicunque de hac materia loquitur. Alius est quòd esse incommunicabilis & individua, ex hoc quòd suum esse ab alio participari non potest: & hic sensus est verus, & hic intentus. Nam vt est de mente sancti Thomæ in quæst. de spiritua. articulo octauo ad quartum & decimum tertium, & vt ostensum est suprà in secundo libro, forma separata à materia individuatur per hoc quòd non est nata in aliquo esse. Confirmatur ista responsio, quia canonicè iis quæ in sacra scriptura dicuntur. Secundum enim hunc modum videbimus deum facie ad faciem, vt nobis promittitur. 1. Corinthiorum decimo tertio: quia eum immediatè videbimus sicut hominem quem facie ad faciem videmus: non autem quia corporali modo simus eum visuri, cùm nec ipse deus corpus sit, nec visus corporalis nisi rerum corporalium esse possit. Similes etiam deo, & eius beatitudinis participes erimus ex hoc modo videndi, vt dicitur 1. Ioan. tertio, quia & ipse deus suam substantiam per ipsammet intelligit. Super mensam etiã dei edemus & bibemus, vt promittitur Luc. 22. inquan-

Si forma subsistens non participabile ab alio per se.

Substantia separata potest esse for ma intelligibilis sui non autẽ alterius.

Quomodo diuina essentia videtur in tellectui beatorum.

tum eadem felicitate fruemur qua deus est felix, videntes eum illo modo quo ipse seipsum videt, & sic de cibo & potu qui in mensa sapientiæ sumitur, de quo sit mentio Prouerb. 9. participabimus.

CIRCA hanc declarationem quomodo essentia diuina vniatur intellectui creato per modum speciei intelligibilis, quam etiam ponit san. Thom. in quæst. veri. quæst. 8. articulo primo & quarto sen. distinct. 49. quæst. 2. art. primo conferendum est diligenter quòd nulla alia ratione ponitur hic species intelligibilis constituere intellectum in actu, nisi quia perficit ipsum ad intelligendum, hoc est quia ex eius vnione ad intellectum fit intellectus potens elicere actum intelligendi circa id quod per ipsam obiectiue repræsentatur intellectui, quod absque ipsa non poterat: & quia diuinæ essentiæ non repugnat sic vniri intellectui vt per ipsam intellectus sit potens eam intelligere, ideo cõuenienter dicitur quòd vnitur intellectui vt forma in esse intelligibili. Differenter tamen vnitur intellectui species intelligibilis alicuius rei intellectæ, & diuina essentia: species enim intelligibilis vnitur intellectui & actuat ipsum in esse intelligibili non per se ipsam immediate, sed per suum esse reale, quod est ab ipsa distinctum. non enim species intelligibilis est suum esse, sicut nec ipsa quidditas cuius est species, est illud esse quod habet extra intellectum: diuina autem essentia existens in intellectu per modum formæ intelligibilis actuat intellectum non per aliquid aliud ab ipsa distinctum quod sit eius formalis effectus, sed per seipsam, quia ipsa non distinguitur à suo esse, sed est ipsum esse suum tam in intellectu quàm extra. Vnde sicut intellectus dicitur in actu per speciem intelligibilem in genere intelligibilium inquantum ab ipsa habet aliquod esse reale per cuius acceptionem sit potens ad intelligendum per speciẽ, ita dicitur in actu per diuinam essentiam inquantum ab ipsa absque alio esse medio habet vt sit potens actu intelligere tanquam à formali principio intellectionis. Ex quo patet quòd non sic dicitur vniri essentia diuina intellectui in esse intelligibili tanquam forma, quasi dec aliquod esse formaliter intellectui quod dicatur esse intelligibile, sed quia est intellectus per seipsum ratio & principium formale intelligendi. Vnde respondens sanct. Thom. ad argumentum quoddam quo arguebatur deum per aliquam similitudinem creatam videri, prima quæst. 12. art. 2. ad. tertium ait quòd sicut aliæ formæ intelligibiles quæ non sunt suum esse, vniuntur intellectui secũdum aliquod esse quo informãt ipsum intellectum, & faciunt ipsum in actu: ita diuina essentia quæ est ipsum esse, vnitur intellectui faciens ipsum in actu per seipsam.

SED circa prædictam responsionis san. Tho. quædam occurrunt dubia. Primum est circa substantiam responsionis quæ consistit in hoc quòd diuina essentia non potest esse forma alicuius secundum esse naturale, secundum autem esse intelligibile non repugnat sibi esse formam intellectus. Contra hoc enim videtur esse ratio san. Thom. qua probat contra Commentatorem, & tertio de anima, & in secundo libro huius, & in plerisque aliis locis non posse nos intelligere per intellectum si ponatur intellectus esse substantia separata. Arguit enim hoc fundamento sumpto ex Aristotelis secundo de anima, quia id quo aliquid operatur, oportet esse formam eius, dantem scilicet sibi formaliter esse: ergo apud san. Thom. non stant simul quòd aliquid sit principium operandi alicui, & non sit forma eius secundum esse: ergo diuina essentia non potest esse intellectui ratio intelligendi nisi sibi vniatur secundum esse tanquam forma dans esse intellectui, ergo non stant simul quæ hic dicit san. Tho. scilicet quòd diuina essentia non potest esse forma alicuius secundum esse naturale, & quòd est intellectui forma per quam intelligit.

Secundum dubium est circa hoc quod dixit nulli substantiæ separatæ conuenire vt sit forma intelligibilis intellectus: hoc enim repugnare videtur ei quod superius in secundo libro dixit scilicet quòd substantia separata se per seipsam intelligit ita quod est quod intelligitur. & quo intelligitur.

Tertium dubium est circa id quod dictum est quòd species intelligibilis vnita intellectui non constituit aliquam naturã: hoc enim contrariatur ei quod alibi dicit sanctus Thomas de mente Aristotelis scilicet quòd constituitur intellectus in actu.

Quarrum dubium est circa id quod dicitur exponendo dictum Apostoli quòd videbimus deum facie ad faciem, inquãtum videbimus eum immediate per illum modum quo videbitur per suam essentiam tanquam per formam intelligibilem, sicut homines facie ad faciem videmus: ista enim metaphora non videtur conuenienter exponi. Cùm enim aliquis videt hominem facie ad faciem, non sic videt hominem quasi ille sit forma visibilis qua oculus videt, sed videt per speciem causatam ab illo in oculo, ergo per hoc quòd videbimus deum per ipsammet diuinam essentiam, non conuenienter exponitur quòd videbimus eum facie ad faciem. Ad primum horum respondetur primò vt in secundo libro cap. 59. responsum est, quòd mens san. Thom. in illa responsione est, quòd id quo aliquid operatur tanquam potentia operandi, vel tanquam primo & principali principio ab operante distincto, oportet esse formam eius dantem illi esse: non autem loquebatur de eo quo aliquid operatur tanquam perfectiuo virtutis ad operandum, quo modo dicimus substantiam diuinam esse principium quo intellectus ipsam videt: sed licet non oporteat id quo aliquid operatur tanquam complemento virtutis, esse eius formam in essendo, oportet tamen vt aliquam eum ipso habeat vnionem. Si enim esset omnino separatum, non posset esse illi ratio agendi. Nam & essentia diuina vnitur intellectui beati inquantum vtrumque est in anima, diuina quidem essentia sicut operans in ipsam inturiscè, quo modo dicitur deus in rebus esse: intellectus autem sicut eius proprietas: similiter essentia angeli qua angelus seipsum intelligit, & eius intellectus, vniuntur inter se, inquantum intellectus est essentiæ proprietas, in ipsamque radicatur, & ab ipsa omnem vim intelligendi habet. Posset secundò responderi quòd illa propositio san. Thom. est vera de eo quo aliquid operatur, cuius esse ab eius essentia distinguitur: & non habet ex se cum operante aliam realem vnionem: quia talis forma non actuat aliquid extrinsecum nisi dando illi formaliter esse: essentia autem diuina non est talis forma, imò ipsa est suum esse, ideo per seipsam potest intellectum actuare ad intelligendum absque eo quòd illi det esse formaliter. Ad secundum dubium dicitur quòd loquitur hoc loco san. Thom. de substantia separata respectu alterius intellectus: non enim potest esse forma intelligibilis alterius intellectus, cùm non sit veritas, vt dicebat san. Thom. sed habens veritatem: sed respectu proprii intellectus non inconuenit quòd habeat rationem formæ intelligibilis, licet non sit veritas: quia ipsa naturalis vnio essentiæ cum intellectu, sufficit ad hoc vt per ipsam intellectus intelligat, licet essentia composita ex materia & forma non potest esse alteri principium essendi: sed bene fio suppositо cui naturaliter vnitur. Ad tertium dubium dicitur quòd mens san. Thom. in illis vet bis est ex specie intelligibili & intellectu non constituti aliquam vnam naturam ab vtroque distinctam, sicut ex forma substantiali & materia constituitur compositum ab vtroque aliquo modo distinctum: non autem quòd non constituatur aliquod vnum quod est species intelligibilis & intellectus vt vnita sunt ad vnam operationẽ: quod vnum vocamus intellectum in actu. Ad quartum dicitur quòd illa interpretatio Metaphoræ conuenientissima est: supponit enim san. Tho. quòd omnis cognitio quæ habetur de deo per quamcunqtie speciem intelligibilem intellectus nostri, est cognitio dei mediata, qua scilicet videtur deus in alio viso, quia omnis forma creata existens in intellectu nostro, prius repræsentat in esse obiectiuo rem creatam, cuius est species adæquata, quàm deum: & sic intellectus per rem creatam cognitam tendit in diuinam cognitionem: propterea si aliqua cognitio dei debet esse in nobis de ipso immediatè, necesse est vt sit per formam increatam, quæ est diuina essentia: vnde circa cognitionem dei pro eodem accipiuntur cognitio dei immediata, & cognitio dei per eius essentiam. Metaphora ergo in hoc consistit, quòd sicut homo videns alium hominem facie ad faciem, videt ipsum absque alio medio cognito per quod videatur, ita in patria videbimus eum immediatè: quod proueniet ex eo quòd videbimus eum per essentiam diuinã: licet Metaphora in eo quod adductum est, habeat aliquã dissimilitudinem ad id cui attribuitur: non enim oportet quantum ad omnia esse similitudinem in Metaphoricis locutionibus.

Quomodo videbimus deum facie ad faciem.

Quòd nulla creata substantia potest sua naturali virtute peruenire ad videndum deum per essentiam.

Caput. 52.

Idē 1. 1. q. 12. arti. 4. in 4. sen. dist. 49.

NOn est autem possibile quòd ad istum visionis diuinę modum aliqua creata substãtia ex virtute propria possit attingere: quod enim est superioris naturæ proprium, non potest consequi natura inferior, nisi per actionem superioris naturæ cuius est proprium: sicut aqua non potest esse calida nisi per actionem ignis: videre autem deum per ipsam diuinam essentiam, est proprium naturæ diuinæ: operari autem secundum propriam formam est proprium cuiuslibet operantis: nulla igitur intellectualis substantia potest videre deum per ipsam diuinam essentiam, nisi deo hoc faciente.

2 Amplius, forma alicuius propria non fit alterius nisi eo agente: agens enim facit sibi simile inquantum formam suam alteri communicat: videre autem substantiam dei impossibile est nisi ipsa diuina essentia sit forma intellectus quo intelligit, vt probatum est: impossibile est igitur quòd aliqua substantia creata ad illam visionem perueniat nisi per actionem diuinam.

3 Adhuc, si aliqua duo debeant adinuicem copulari, quorum vnum sit formale, & aliud materiale: oportet quòd copulatio eorum copuletur per actionem quę est ex parte eius quod est formale: non autẽ per actionem eius quod est materiale: forma enim est principiũ agendi: materia verò principium patiendi: ad hoc autẽ quòd intellectus creatus videat dei substantiam, oportet q. ipsa diuina essentia copuletur intellectui vt forma intelligibilis, sicut probatum est: non est igitur possibile ad hanc visionem peruenire ab aliquo intellectu creato nisi per actionem diuinam.

4 Item, quod est per se, causa est eius quòd est per aliud, intellectus autem diuinus per seipsum diuinam essentiam videt: nam intellectus diuinus est ipsa essentia diuina, qua dei substantia videtur, vt in primo probatũ est. † intellectus autem creatus videt diuinam substantiam per essentiam dei quasi per aliud à se: hæc igitur visio nõ potest aduenire intellectui creato nisi per actionem dei. †Cap. 45.

5 Præterea, quicquid excedit limites alicuius naturæ, non potest sibi aduenire nisi per actionem alterius: sicut aqua non tendit sursum nisi ab aliquo alio mota: videre autem dei substantiam, transcendit limites omnis naturæ creatæ: nam cuilibet naturæ intellectuali creatæ proprium est vt intelligat secundum modum suæ substantiæ: substantia autem diuina non potest sic intelligi, vt suprà ostensum est: impossibile est igitur peruenire ab aliquo intellectu creato ad visionem diuinæ substantiæ nisi per actionem dei, qui omnem creatam trãscendit. Hinc est quod Rom. 6. dicitur, Gratia dei vita æterna: in ipsa enim diuina visione ostendimus esse hominis beatitudinẽ quæ vita æterna dicitur: ad quam sola dei gratia ducimur, & dicimur peruenire, quia talis visio omnem creaturæ facultatem excedit, nec est possibile Authori. fac. scrip.

Universidad de Deusto
Biblioteca

sibile ad eam peruenire nisi diuino munere:quę autem sic aduenium creaturę,dei gratię deputantur. Et Ioan. 14.dicit. Ego manifestabo ei meipsum.

Super cap. 52.

STenso quòd diuina essentia est forma intelligibilis intellectus videntis deum, ostendit sanctus Thomas quæ sit dispositio requisita ad hanc formam suscipiendam,& ad hanc habendam visionem: circa hoc autem duo facit, primò ostendit intellectum sua virtute non posse ad diuinæ essentiæ visionem peruenire. Secundò,quòd ad hoc indiget aliqua diuini luminis influentia, cap.seq.

Quantum ad primum ponitur hæc conclusio. Non est possibile quòd ad visionem dei per ipsam essentiam diuinam aliqua creata substantia ex virtute propria possit attingere,scilicet sufficienter. Probatur primò:videre deum per ipsam diuinam essentiam est proprium diuinæ naturæ:quia operari secundum propriam formam est proprium cuiuslibet operantis:ergo in illum modum visionis diuinę non potest creatura intellectualis nisi deo hoc faciente:probatur consequentia: quia quod est proprium superioris naturæ, non potest consequi natura inferior nisi per actionem superioris naturæ cuius est proprium: sicut aqua non potest esse calida nisi per actionem ignis.

ADVERTENDVM quòd hic non accipitur proprium prout excludit omne extraneum à subiecto,pro eo, scilicet quod conuenit alicui soli, & nulli extraneo ab ipso,sicut risibilitas est proprium hominis: quia sic ratio assumeret quod haberet probare: probandum enim est quòd videre deum illo modo nulli alii à deo conueniat, sed accipitur proprium pro eo quod est naturale alicui secundum id quo ab aliis differt: hoc enim est fundamentum & ratio quòd aliquid conueniat alicui soli,sicut ideo risibilitas conuenit soli homini, quia sequitur rationalitatem per quam homo ab omnibus aliis distinguitur:sensus ergo rationis est, quòd quia videre deum per ipsam diuinam essentiam,est naturale deo quantum ad id quo ab aliis distinguitur,sicut & cuilibet agenti naturale est per propriam formam operari: quod autem est sic naturale superiori naturæ, non potest naturaliter inferiori naturæ conuenire:sed si sibi conueniat,hoc est,per actionem superioris naturæ,sicut esse calidum,quod est naturale igni,non conuenit aquæ nisi per ignis actionem:ideo videre deum illo modo non potest alicui rationali creaturæ naturaliter conuenire. Secundò,forma alicuius propria non fit alteritis nisi eo agente.agēs enim facit sibi simile inquantum suam formam communicat: ergo si diuina essentia fit forma intellectus, quod requiritur in visione diuina, hoc non potest esse nisi per actionem ipsius,ergo &c. Aduerte circa probationem antecedentis quòd vult arguere sanct. Thomas ex conuersione propositionum sic, agens facit sibi simile suam formam communicando: & nullo alio modo facit sibi simile: ergo econuerso si aliquid fit simile alicui secundum propriam eius formam,talem formam accipit ab ipso cuius illa est propria forma.

ADVERTENDVM etiam quòd ista ratio à præcedenti differt:quia illa procedit ex eo quòd ipsa visio dei per essentiam est propria superioris naturæ,hæc verò procedit ex eo quòd diuina essentia est propria forma dei.

Tertiò,ad hoc quòd intellectus videat diuinam essentiam, oportet quòd ipsa diuina essentia copuletur intellectui vt forma intelligibilis,ergo &c.Probatur consequentia:quia si aliqua duo debeant admiscem copulari, quorum vnum sit formale,& aliud materiale, oportet quòd eorum copulatio fiat per actionem quæ est ex parte eius quod est formale: non autem per actionem eius quod est materiale cùm formæ sit agere,materiæ verò pati.

CIRCA probationem consequentiæ aduertendum quòd supponit S. Thomas tanquam manifestum non fieri copulationem formalis & materianem alicuius.supponit etiam quòd per nullius alterius actionem quàm essentiæ diuinæ, aut ipsius intellectus potest diuina essentia copulari intellectui creato,quia diuina essentia cùm non sit materialis,non potest per abstractionem à materia actione intellectus agentis vniri intellectui possibili, nec etiam per alicuius alterius superioris agentis actionem,cùm diuina essentia sit supremi agentis natura, ideo relinquitur quòd hoc fiat aut per actionem intellectus cuius est intelligere,aut per actionem dei qui intelligitur. Iltis suppositis optimè procedit ratio. Actio enim per quam fit istorum duorum copulatio, magis se tenet ex parte diuinæ essentiæ quàm ex parte intellectus,cùm intellectus comparetur ad illam sicut materia ad formam: ideo non per propriam virtutem intellectus vnitur diuinæ essentiæ, & per consequens non videt ipsam propria virtute, sed virtute dei habentis naturam diuinam fit talis copulatio,& talis visio. Quarto,intellectus creatus videt diuinam substantiam per essentiam dei quasi per aliud à se,ergo &c. Probatur consequentia: quia intellectus diuinus per seipsum videt diuinã essentiam,cùm sit ipsa diuina essentia, vt in primo est ostensum:quod autem est per se, ens̄ est eius quod est per aliud. Quinto,videre dei substantiã transcendit limites omnis naturæ creatę, ergo &c. Patet consequentia: quia quicquid ex cedit limites alicuius naturæ, non potest sibi conuenire nisi per actionem alterius:vt patet de motu sursum in aqua:antecedens vero probatur: quia cuilibet naturæ intellectuali creatæ proprium est vt intelligat per modum suæ substantiæ,substantia autem diuina non potest sic intelligi vt suprà est ostensum.

ADVERTENDVM quòd modus propritus intelligendi humanæ naturæ est,vt ex sensibilibus cognoscat. proprius autem modus substantiæ separatæ est,vt intelligat non per acceptionem à sensibilibus, sed per ipsas substantias separatas, & per species à diuino lumine susceptas. superius autem ostensum est substantiam diuinam nullo illorum modorum posse intelligi. iccirco inquit sanctus Thomas ostensum esse diuinam substantiam nō posse intelligi secundum modum proprium intellectualis substantiæ.

Cuilibet naturę intellectuali creatę proprium est vt intelligat secundum modum suæ substantiæ.secundum substantię.

CIRCA istam propositionem,cuilibet naturæ intellectuali creatæ proprium est vt intelligat secundum modum suæ substantiæ: considerandum ex doctrina sancti Thomæ prima quæstione duodecima,articulo quarto,& quæstione octuagesima nona,articulo secundo,quòd cùm intellectio fiat per hoc quòd intellectus aliqua forma intelligibili actuatur,operatio autem suo principio formali proportionatur, vt scilicet nobilioris principii nobilior sit propria operatio, & perfectioris perfectior: & vt non possit se extendere vltra conditionem ipsius:ideo necesse est vt modus intellectionis accipiatur ex conditione speciei intelligibilis, quia intellectus intelligit, conditio autem speciei intelligibilis proportionatur naturæ intelligentis, quia videlicet inquantum species est rei intellectæ, ex conditione naturæ intelligentis suæ perfectionis accipit determinationem, & limitationem. Nam si natura intelligens rem aliquam sit eiusdem modi essendi cum re intellecta, species intelligibilis quæ naturaliter rem illam intelligit, erit perfecta forma rei intellectæ propter adæquationem intelligentis ad rem intellectam in in modo essendi,si autem natura intelligens sit inferioris modi essendi quam sit res intellecta,forma ipsa intelligibilis erit imperfecta forma intelligibilis rei intellectæ,ipsam non quidditatiue sed imperfecte repræsentans,& sic imperfectiori modo est in tali intelligente quàm sit in seipsa:sequitur ergo quòd & cognitio alicuius rei intellectæ proportionatur modo naturæ cognoscentis: quia videlicet si natura cognoscens adæquat rem cognitam quantum ad modum essendi cognitio naturalis intelligentis de tali re erit perfecta eius cognitio:si autem natura cognoscens sit inferioris ordinis & modi essendi quàm res intellecta,cognitio quam naturaliter habet de tali re,non erit perfecta & quidditatiua illius cognitio, sed erit perfecta illius cognitione inferior, & consequenter perfecta rei huiusmodi cogaitio erit suprà naturalem cognitionem talis naturæ cognoscentis. Proprerea bene infert sanctus Thomas primæ quæstione duodecima articulo quarto quòd quia cuiuscunque cognoscentis cognitio est secundum modum naturæ cognoscentis, si modus essendi alicuius rei cognitæ excedat modum naturæ cognoscentis,oportet quòd cognitio illius rei sit suprà naturam illius cognoscentis: quia igitur omnis natura intellectualis creata est limitatæ naturæ & finitæ,à natura diuina deficiens, omnes species intelligibiles intellectualis naturæ creatæ quibus naturaliter intelligit, in hoc conueniunt, quòd sunt formæ limitatæ & finitæ naturas limitatas & finitas repræsentantes, à diuinaque natura & quidditate secundum suam rationem & repræsentationem longè deficientes:& ideo per huiusmodi species diuina essentia quidditatiue cognosci non potest: sed omnis talis cognitio ab eius perfecta cognitione deficiens est. Ex his patet instantias Scoti primo sentent.distinct.3.q.3.quo. quæst. 14. articulo secundo & quarto sententiarum distinctione quadragesimatertia quæst.11.contra san.Thom.nullius esse momenti. Non enim intendit sanct.Thomas (vt ille putat) oportere esse inter naturam intelligētis & obiectum naturaliter & quidditatiue cognitum æqualitatem absolutè,vel excessum naturæ intelligentis,sed intelligit oportere esse inter obiectum & naturam cognoscentis talem proportionem,vt illud obiectum natum sit cognosci per species intelligibiles tali naturæ conuenientes & connaturales,& quia species illi connaturales sunt quæ sunt similitudines rerum eiusdem ordinis secum vel inferioris ordinis: dicuntur autem res eiusdem ordinis in proposito, quibus debetur idem modus essendi generalis: ideo inter cognoscens & cognitum debet esse conuenientia in eodem modo essendi,aut excessus cognoscentis ad cognitum. Nec valet quod adducit in oppositum de oculo vidente cælum & terram, quæ tamen secundum ipsum non conueniunt in eodem modo essendi, cùm ipse sit corruptibilis, illa verò incorruptibilia, & de specie intelligibili, quæ non habet eundem modum essendi cum obiecto,cùm illa habeat esse accidentale, obiectum autem habeat esse substantiale. Dicitur enim primò quòd oculus & cælum ac terra conueniunt in hoc modo essendi generali: quia sunt naturæ habentes esse in materia individuali:licet sub hoc genere oculus habeat esse corruptibile,illa autem habeant esse incorruptibile. Dicitur secundò quòd species intelligibilis rei materialis conuenit in modo essendi cum re materiali: non quidem quantum ad modum essendi particularem quem habet vt intellectum informat: sed quantum ad eum qui sibi debetur naturaliter inquantum est talis natura & talis quidditas:dictum est enim superius quòd forma quæ est in intellectu, est eiusdem speciei,imo est species rei intellectæ: ideo sicut rei intellectæ conuenit talis modus essendi qui est habere esse substantiale in materia:ita speciei intelligibili eius debetur tale esse naturaliter,inquantum est species siue natura rei intellectæ, licet præter naturam ex actione intellectus agentis & conditione intellectus possibilis habeat alium modum essendi in subiecto in quo est:vnde sunt eiusdem modi essendi sibi naturaliter debiti,licet non sint eiusdem modi essendi quantum ad esse quod actualiter habent:non etiam sequitur quòd angelus inferior nunquam cognosceret superiorem: nam dicimus quòd omnes angeli in eodem modo essendi generali conueniunt: sunt enim tria genera essendi, secundum quos accipiuntur tres rerum ordines, vt ponit sanct. Thom.prima quæstione 12.articul.4.scilicet esse in hac materia individuali in quo conueniunt omnia sensibilia materialia esse separatum à materia,distinctum tamen ab essentia cuius est, in quo omnes angeli conueniunt licet in illo genere habeant gradus: & esse à materia omnino separatum: quod non distinguitur ab essentia,qui modus essendi conuenit soli deo:quod præterea infert, quoniam tunc intellectus etiam cum lumine glorie non poterit videre deum,quia deus excedit intellectum etiam lumine glorię illustratum:hoc autem est falsum:non cogit,nam primò respondeti potest vt alii respondæ,quòd non est contra mentem sanct.Thom.quia non dicit naturam inferioris modi essendi nullo modo posse cognoscere naturam superioris modi essendi,sed quòd non potest illam propriis viribus cognoscere,siue propria virtute quantum ad quidditatiuam cognitionem.vnde si consequens absolutè intelligatur, negatur consequentia,si autem negatur de cognitione naturali quæ est ex virtute propriæ naturæ, & de quidditatiua cognitione, negatur falsitas consequentis. Sed quia posset aliquis dicere, quòd licet intellectus per se non possit videre diuinam essentiam naturaliter, est tamen sibi naturalis hæc visio vt stat sub lumine glorię.ficut licet aquæ non sit naturale calefacere si per se sumatur,& quantumcunque sit calida, nunquam sibi inquantum est aqua,hoc conuenit naturaliter, tamen aquæ inquantum calida est conuenit naturaliter calefacere,quia illa actio naturaliter consequitur calorem, ideo secundò respondeti potest negando absolutè consequentiam, & ad probationem negatur quòd deus excedat intellectum vt illustratum lumine gloriæ illo excessu qui impedit ipsius visionem,imò intellectus sic illustratus est eiusdem ordinis cum deo,vt declarabitur capitulo sequenti.

CONFIRMATVR prima conclusio authoritate apostoli Rom.8, dicentis, Gratia dei vita ęterna. quòd ideo dicitur,quia ad ipsam visionem dei in qua beatitudo consistit quę vita ęterna dicitur,non potest homo nisi diuino munere peruenire,cùm creaturę faculatem excedat.quę enim sic aduenidicitur. Ecce manifestabo ei meipsum.

Quòd

Quòd intellectus creatus aliqua influentia diuini luminis indiget ad hoc vt Deum per essentiam videat. Caput 53.

Idem 1.1.q. 12.ar.5.4.se. d.49.& 1.2. q.5.ar.5.& 6.

OPortet autem quòd ad tam nobilē visionem intellectus creatus per aliquam diuinę bonitatis influętiam eleuetur.Impossibile enim est quòd id quod est forma alicuius rei propria fiat alterius rei forma,nisi res illa participet aliquam similitudinem illius cuius est forma propria:sicut lux nō fit actus alicuius corporis nisi aliquid participet de diaphano. essentia autē diuina est propria forma intelligibilis intellectus diuini,& ei proportionata.nam hęc tria in Deo sunt vnum:intellectus:quo intelligitur:& quod intelligitur.impossibile est igitur quod ipsa essentia Dei fiat intelligibilis forma alicuius intellectus creati nisi per hoc quòd aliquā diuinā similitudinem intellectus creatus participat.hæc igitur diuinæ similitudinis participatio necessaria est ad hoc quòd Dei substantia videatur.

2 Adhuc,nihil est susceptiuum formæ sublimioris nisi per aliquam dispositionem ad illius capacitatem eleuetur.proprius enim actus in propria potentia fit.essentia autem diuina est forma altior omni intellectu creato. ad hoc igitur quod essentia diuina fiat intelligibilis species alicuius intellectus creati (quod requiritur ad hoc quòd diuina substantia videatur)necesse est quòd intellectus creatus aliqua dispositione sublimiori ad hoc eleuetur.

3 Amplius, si aliqua duo prius fuerunt non vnita,& postmodum vniātur: oportet quòd hoc fiat per mutationem vtriusque vel alterius tantùm. Si autē ponatur quòd intellectus aliquis creatus de nouo incipiat Dei substantiam videre, oportet secundum præmissa quòd diuina essentia copuletur ei de nouo vt intelligibilis species.impossibile est autem quod diuina essentia mouea tur, sicut suprà ostensum est. oportet igitur quòd talis vnio incipiat esse per mutationem intellectus creati. quæ quidem mutatio aliter esse non potest nisi per hoc quòd intellectus creatus aliquam dispositionem de nouo acquirat.Idem autem sequitur si detur quòd à principio suæ creationis tali visione aliquis intellectus creatus potiatur.nam si talis visio facultatem naturæ creatę excedit,vt probatum est:potest intelligi quis intellectus creatus in specie suę naturę consistere absque hoc quòd Dei substantiam videat. vnde siue à principio siue postmodum deum videre incipiat, oportet eius naturæ aliquid superaddi.

4 Item,nihil potest ad altiorem operationem eleuari nisi per hoc quòd eius virtus fortificatur:contingit autē dupliciter alicuius virtutem fortificari. Vno modo per simplicem ipsius virtutis intentionem: sicut virtus actiua calidi augetur per intentionem caloris vt possit efficere vehemētiorem actionem in eadem specie. alio modo per nouę formę appositionem,sicut diaphani virtus augetur ad hoc vt possit illuminare, per hoc quòd sit lucidum actu per formā lucis receptam in ipso de nouo. & hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius speciei operationem consequendam.virtus autem intellectus creati naturalis non sufficit ad diuinam substantiam videndam,vt ex prædictis patet. ergo oportet quòd augeatur ei virtus ad hoc quòd ad talē visionem perueniat.non sufficit autem augmentum per intentionem naturalem virtutis: quia talis visio nō est ciusdem rationis cum visione naturali intellectus creati: quod ex distantia visorum patet. oportet igitur quòd fiat augmentum virtutis intellectiuæ per aliquius nouæ dispositionis adeptionem.

Quia verò in cognitionem intelligibilium ex sensibilibus peruenimus, etiam sensibilis cognitionis nomina ad intelligibilem cognitionem trāsumimus,& præcipuè quę pertinēt ad visum,qui inter cęteros sensus nobilior est & spiritualior,ac per hoc intellectui affinior: & inde est quòd ipsa intellectualis cognitio nominatur visio:& quia corporalis visio non completur nisi per lucem:ea à quibus intellectualis visio perficitur, lucis nomen assumunt.vnde & Arist.3. de anima † intellectum agentem luci assimilat,ex eo quòd intellectus agens facit intelligibilia in actu:sicut lux quodammodo facit visibilia in actu.illa igitur dispositio qua intellectus creatus ad intellectualem diuinæ substantiæ visionem extollitur, congruè lux glorię dicitur nō propter hoc quòd faciat intelligibile in actu, sicut lux intellectus agentis: sed per hoc quòd facit intellectum patientem actu intelligere. †Textus com.18.

Hoc autem est lumen de quo in Psal. dicitur: In lumine tuo videbimus lumen,scilicet diuinæ substantiæ.

Et Apoc.21.dicitur: Ciuitas, scilicet beatorum non eget sole neque luna:nam claritas dei illuminabit illam & Isa.60.dicitur:Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem: neque splendor lunæ illuminabit te: sed erit tibi dominus in lucem sempiternam: & Deus tuus in gloriam tuam. Inde est etiam quia Deo est idem esse quod intelligere,& est omnibus causa intelligēdi: quod dicitur esse lux.Ioan.1.Erat lux vera,quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. & 1.Io.1. Deus lux est. & in Psalm. Amictus lumine sicut vestimento.& propter hoc etiam tam Deus quàm angeli in sacra scriptura in figuris igneis describuntur propter ignis claritatem.

Super cap. 53.

SI intellectus creatus virtute propriæ naturæ diuinam essentiam videre non potest,inquirendum restat quid sit illud quo ad talem visionem indiget.ideo hoc volens ostendere S.Th.duo facit.Primò ostendit quid sit illud requisitum secundò remouet quædam dubia,ea,scilicet. Circa primum duo facit.Primò probat quòd ad tam nobilē visionem intellectus creatus per aliquam diuinæ bonitatis influentiam eleuatur.secundò,quia influentia à theologis lumen glorię nominatur,rationem huius nominis assignat.quantum ad primum arguitur primò sic,essentia diuina est propria forma intelligibilis intellectus diuini & ei proportionata,cùm in Deo hæc tria sint idem,intellectus,quo intelligitur, & quod intelligitur.ergo impossibile est quòd fiat intelligibilis forma intellectus creati, nisi per hoc quod aliquam similitudinem diuinam intellectus creatus participat,ergo &c. probatur prima cōsequentia,quia impossibile est propriam alicuius rei formā fieri formam alterius rei, nisi participet aliquam similitudinem eius cuius est propria forma,declaratur exemplo lucis.

AD hanc rationem posset aliquis dicere quòd lumen naturale intellectus creati est ilta similitudo diuina quæ ad susceptionem diuinæ essentiæ per modum formæ intelligibilis requiritur:ideo non requiritur aliqua alia similitudo superaddita intellectui. Sed quia Sanctus Thomas hanc obiectionem in sequenti capitulo excludit,ideo illucusque differatur. Secundò, essentia diuina est forma altior omni intellectu creato, ergo ad hoc vt fiat eius forma intelligibilis,quod requiritur ad hoc vt videatur,necesse est quòd aliqua dispositione sublimiori ad hoc eleuetur,aliqua scilicet similitudine diuina.probatur consequentia:quia nihil est susceptiuum formæ sublimioris, nisi per aliquam dispositionem ad illius capacitatem eleuetur, cum proprius actus fiat in propria potentia. Nihil est susceptiuū formæ sublimioris nisi per aliquam dispositionē ad illam eleuetur.

CIRCA assumptum ad probationem consequentiæ aduertendum quòd illa propositio assumpta habet veritatem de forma quæ est vltima & principalis,non autem de forma quæ introducitur tanquam dispositio ad vlteriorem formam.non enim si ad principalem formam suscipiendam requiritur aliqua dispositio, etiam ad suscipiendam dispositionem requiritur alia dispositio:quia aliquid potest esse immediatè capax alicuius dispositionis,& non erit capax immediatæ formæ principalis.in formis enim naturalibus videmus quòd materia est immediatè receptiua alicuius dispositionis ad aliquam formam substantialem,puta ad animam,& tamen non recipit animam nisi mediantibus aliquibus dispositionibus. Ex hoc patet solutio rationis Durandi,arguentis quòd esset processus in infinitum si diuina essentia,quia est forma supernaturalis, non posset recipi in intellectu creato,nisi disponatur dispositione supernaturali,nam & illa dispositio, inquit Durandus, requirit aliam supernaturalem dispositionem:& sic in infinitum procederetur. Dicitur enim quòd non est processus in infinitum:quia ipsum lumen gloriæ cùm sit dispositio ad diuinam essentiam susciptendam, non requirit aham dispositionem supernaturalem procedentem: sed intellectus est ex se illius immediatè capax:licet non sit immediatè capax diuinæ essentiæ: sed oporteat ad ipsam per lumen gloriæ eleuari. Circa probationem assumpti illius aduertendum quòd ex eo quòd oportet proprium actum in propria potentia fieri, optimè sequitur nihil esse susceptiuum formę sublimioris nisi per supernaturalem aliquam dispositionem eleuetur, nam si forma est suprà naturalem facultatem & capacitatem alicuius, sequitur quòd illud non sit eius propria potentia: quia pacitatem alicuius, sequitur quòd illud non sit eius propria potentia: quia tunc non esset suprà eius capacitatem naturalem: & ideo si debet fieri protunc non esset suprà eius capacitatem naturalem: & ideo si debet fieri propria potentia,oportet vt aliquid sibi addatur quod suprà naturam eius sit, & pria potentia,oportet vt aliquid suprà naturam ad eius capacitatem eleuetur. sic naturæ est vt per aliquid suprà naturam ad eius capacitatem eleuetur.

Tertiò,si ponatur aliquis intellectus creatus de nouo incipere videre diuinam essentiam, oportet vt de nouo sibi diuina essentia copuletur vt species intelligibilis: non autem per mutationem diuinæ essentiæ, ergo per mutationem intellectus:quod non potest esse nisi quia aliquam dispositionem de nouo acquirat.probatur consequentia:quia duo non possunt de nouo vniri nisi per mutationem vtriusque, vel alterius tantùm. Idem etiam sequitur si detur quòd à principio creationis suæ tali visione aliquis intellectus creatus potiatur: quia si talis visio facultatem naturæ creatæ excedit, potest intelligi intellectus creatus in specie suæ naturæ consistere absque hoc quòd dictam essentiam videat.& sic ad talem visionem oportet aliquid naturæ superaddi.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ADVERTE fundamentum huius rationis circa intellectum qui ponitur à principio suæ creationis videre diuinam essentiam, esse, quod licet inseer naturam à principio videntis Deum & visionem non sit ordo durationis, ita quòd prius duratione sit natura per se, quàm sit cum visione, est tamen inter illa ordo naturæ & intellectus, inquantum potest intelligi natura absque hoc quòd sibi habeat visionem: & tunc cùm visio illa naturæ facultatem excedat. vt supérius est ostensum, in illo priori in quo intelligitur sine tali visione & in sola virtute naturæ consistere, intelligitur vt indigens aliqua dispositione ipsum ad diuinam visionem eleuante: & sic non minus sequitur in vidente a principio suæ creationis diuinam essentiam, quòd oporteat aliquid eius naturæ superaddi, quàm in eo qui de nouo eam videre incipit. Quarto, virtus intellectus creati non sufficit ad videndam diuinam essentiam, ergo ad hoc vt ad talem visionem perueniat, oportet vt eius virtus augeatur: sed nõ sufficit augmentum per intensionem naturalis virtutis: quia talis visio non est eiusdem rationis cum visione naturali intellectus: vt patet ex distantia visorum, ergo sit per nouæ dispositionis adeptionem. prima consequentia probatur, quia nihil potest ad aliquem operationem eleuari ipsi per hoc quod eius virtus fortificatur. secunda verò declaratur ex duplici modo fortificationis virtutis per simplicem inquam virtutis intentionem, & per nouæ formæ appositionem.

CIRCA probationem minoris cùm dicitur diuinam illam visionem non esse eiusdem rationis cum naturali visione intellectus creati, declaratur. Que ex distantia obiectorum: aduertendum quòd diuina essentia distat maximè à quocunque intelligibili cognoscibili naturaliter & quidditatiuè ab increato, qui est altioris ordinis quocunque naturaliter intelligibili perfectè ab intellectu creato. nam substantia immaterialis omnino, cuius tamen esse ab ipsa essentia distinguitur, & quæ est obiectum proportionatum substantiis separatis, est intelligibile superioris ordinis quàm substantia materialis, quæ est obiectum connaturale & proportionatum intellectus humani: substantia autem diuina est superioris ordinis quàm substantia immaterialis creata, & quàm substantia materialis. ideo sicut intellectio substantiarum separatarum propter altitudinem sui obiecti & speciei à qua elicitur, est alterius rationis quàm intellectio humani intellectus: ita visio diuinæ essentiæ est alterius rationis quacunque naturali & quidditatiua visione intellectus creati. ex hoc autem optimè sequitur quòd per solam intentionem virtutis naturalis non potest intellectus creatus ad illam attingere: quia vt habetur hic à Sancto Thoma cùm sit duplex augmentum scilicet per intentionem virtutis, & per nouæ formæ appositionem primum augmentum non eleuat virtutem ad operationem altiorem & superioris rationis quàm sit operatio naturalis in illius virtutis, sed ad vehementiorem actionem in eadem specie: sicut cùm augetur calidi virtus per intentionem caloris, non eleuatur calidum inquantum huiusmodi nisi ad hoc vt possit vehementius calefacere. sed bene secundum augmentum potest eleuare ad aliquam actionem superioris rationis in quam virtus prius nullo modo poterat: sicut diaphanum per susceptionem lucis potest illuminare, quod prius facere non poterat. Secundo loco ostendit Sanctus Thomas nominis rationem inquiens quòd congruè prædicta dispositio lux gloriæ dicitur, non quia facit intelligibile in actu, sicut lux intellectus agentis, sed quia facit intellectum patientem actu intelligere. Cùm enim ex sensibilibus in intelligibilium cognitionem veniamus, nomina sensibilis cognitionis, & maximè visus, qui affinior est intellectui, vtpote nobilior & spiritualior existens, ad intellectualem cognitionem trãsumimus: vnde intellectualem cognitionem dicimus visionem: & ea à quibus intellectualis visio perficitur, lucis nomen assumunt, vt patet etiam ex Aristotelis tertio de anima intellectum agentem luci assimilante. De hoc lumine gloriæ loquitur scriptura in Psa. Apoc. 21. & Isaiæ 60. Eadem ratione etiam Deus dicitur lux Ioan. 1. & 1. Ioan. 1. & in Psal. & similiter tam deus quàm angeli in scripturis in figura ignis propter ipsius claritatem describuntur.

Rationes contra prædictam determinationem, & earum solutiones.

Cap. 54.

Prima obiectio.

OBijciet autem aliquis contra prędicta. Nullum enim lumen adueniens visui potest visum eleuare ad videndum ea quæ naturalem facultatem visus corporalis excedunt. non enim potest visus videre nisi colorata, diuina autem substantia excedit omnem intellectus creati capacitatẽ, magis quàm intellectus excedat capacitatem sensus. nullo igitur lumine superueniente intellectus creatus eleuari poterit ad diuinam substantiam videndam.

2 Præterea, lumen illud quod in intellectu creato recipitur, creatum aliquid est. ipsum ergo in infinitum à deo distat, non sic igitur per huiusmodi lumen intellectus creatus ad diuinæ essentiæ visionem eleuari potest.

3 Item, si hoc quidem potest facere lumen prædictum propter hoc quòd est diuinæ substantię similitudo: cùm omnis intellectualis substantia ex hoc ipso quòd intellectualis est, diuinam similitudinem gerat: ipsa natura cuiuslibet intellectualis substantiæ ad visionem diuinam sufficiet.

4 Adhuc, si lumen illud creatum est: nihil autem prohibet quod est creatum, alicui rei creatæ connaturale esse: poterit aliquis intellectus creatus esse, qui suo connaturali lumine diuinam substantiam videbit: cuius contrarium ostensum est.

†Cap. 43.

5 Amplius, infinitum inquantum huiusmodi incognitum est. ostensum autem est in primo † deum esse infinitum. non igitur potest diuina substantia per lumen prædictum videri.

6 Adhuc, oportet esse proportionem intelligentis ad rem intellectam: non est autem aliqua proportio intellectus creati in lumine prędicto perfecti ad substantiam diuinam: cùm adhuc remaneat distantia infinita: nõ potest igitur intellectus creatus ad diuinam substantiam videndam per lumen aliquod eleuari. Ex huiusmodi autem rationibus aliqui moti sunt ad ponẽdum quod diuina substantia nunquam ab aliquo intellectu creato videtur. Quæ quidem positio & veram creaturæ rationalis beatitudinem tollit, quæ non potest esse nisi in visione diuinæ substantiæ, vt ostensum est: & authoritati sacræ scripturæ contradicit, vt ex superioribus patet. vnde tanquam falsa & hæretica abijcienda est. Rationes autem prædictas non difficile est soluere. Diuina enim substantia non sic est extra facultatem intellectus creati, quasi aliquid omnino extraneum ab ipso: sicut est sonus à visu, vel substantia immaterialis à sensu (nã ipsa diuina substantia est primum intelligibile, & totius intellectualis cognitionis principium) sed est extra facultatẽ intellectus creati, sicut excedens virtutem eius: sicut excellentia sensibilium sunt extra facultatem sensium. vnde & Philosophus in secundo Metaphysicę. † dicit quòd intellectus noster se habet ad rerum manifestissima sicut oculus noctuæ ad lucem solis. indiget igitur confortari intellectus creatus aliquo diuino lumine ad hoc quòd diuinam essentiam videre possit: per quod prima ratio soluitur. Huiusmodi autem intellectum creatum ad Dei visionem exaltat: non propter eius indistantiam à diuina substantia, sed propter virtutem quam à Deo fortitur ad talem effectum: licet secundum suum esse à Deo in infinitum distet, vt secunda ratio proponebat. non enim hoc lumen creatum intellectum Deo coniungit secundum esse, sed secũdum intelligere solũm. Quia verò ipsius Dei proprium est vt suam substantiam perfectè cognoscat: lumen prædictum Dei similitudo est quantum ad hoc quòd ad Dei substantiam videndam perducit: hoc autem modo nulla intellectualis substantia similitudo Dei esse potest. cùm enim nullius substantiæ creatæ simplicitas sit æqualis diuinæ, impossibile est quòd totam suam perfectionem creata substantia habeat in eodem. hoc enim est proprium Dei, vt in primo † ostensum est: qui secundum idem est ens intelligens & beatus. igitur oportet aliud esse in substantia intellectua li creata lumen quo diuina visionę beatificatur, & aliud quodcunque lumen in quo specie suæ naturæ completur, & proportionaliter suam substantiam intelligit. ex quo patet solutio tertiæ rationis.

Quarta verò soluitur per hoc quòd visio diuinę substantiæ omnem naturalem virtutem excedit, vt ostensum est, vnde & lumen quo intellectus creatus perficitur, ad diuinæ substantiæ visionem oportet esse supernaturale. Neque autem diuinæ substantiæ visionem impedire potest, quòd Deus dicitur esse infinitus, vt quinta ratio proponebat. non enim dicitur infinitus priuatiuè, sicut quantitas. huiusmodi enim infinitum rationabiliter est ignotum: quia est quasi materia carens forma quæ est principium cognitionis. finis enim & terminus est forma: sed dicitur infinitus negatiuè, quasi forma per se subsistens, non limitata per materiam recipientem. vnde quod sic est infinitum, maximè cognoscibile est secundum se. Proportio autem intellectus creati est quidem ad Deum intelligendum non secundum commensurationem aliquam proportione existẽte, sed secundum quòd portio significat. quamcunque habitudinem vnius ad alterum, vel materiæ ad formam, vel causæ ad effectum. sic enim nihil prohibet esse proportionem creaturæ ad Deum secundum habitudinem intelligentis ad intellectum: sicut & secundum habitudinem effectus ad causam. vt patet solutio sextæ obiectionis.

Solutio primæ rationis

†tex. co. 1.

Ad secundam rationem.

Ad tertiam

†Cap. 28.

Ad quartam.

Ad quintam.

Ad sextam.

Super cap. 54.

QVia contra prædictam determinationem quædam obiectiones fieri possunt, ex quibus aliqui moti sunt ad ponẽdum quòd nunquam ab aliquo intellectu creato diuina essentia videatur, quod & veram beatitudinem creaturæ rationalis tollit & authoritati sacræ scripturæ contradicit, & ideirco tanquam falsum & hæreticum est abiicien-dũ, ne aliquis relinquatur dubitãdi locus, eas vult S. Th. excludere. Prima obiectio est. Diuina substantia excedit omnẽ capacitatẽ intellectus creati, magis quàm intelligibile excedat capacitatem sensus: ergo nullo lumine superueniente intellectus creatus, ad ipsam videndam poterit eleuari. probatur consequentia, quia visus nullo lumine superueniente potest eleuari ad ea quæ eius naturalem facultatem excedunt. Respondetur quòd diuina essẽtia non sic est extra facultatem intellectus creati quasi sit aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut sonus à visu, & substantia immaterialis à sensu, cũ ipsa sit primum intelligibile, & totius intellectualis cognitionis principium, sed sicut excedens virtutem eius, eo modo quo sensibilium excellentiæ sunt extra facultatem sensium, vt patet ex secundo Meta.

ADVERTE responsionem consistere in hoc, quod dupliciter potest intelligi diuinam essentiam excedere capacitatem intellectus creati. Vno modo tanquam nullo modo contenta sub eius adæquato & primo obiecto, sicut sonus excedit capacitatem visus. & tunc negatur assumptum. diuina enim essẽtia continetur sub ente, siue etiam sub intelligibili quod est intellectus obiectum. Alio modo tanquam contentum quidem sub eius obiecto, sed improportionatum sibi, eo modo quo excellens visibile dicitur alicuius visus capacitatem excedere. & tunc negatur consequentia, quia potentia potest per aliquam dispositionem confortari vt in tale excedens obiectum possit, in quod virtute propria non poterat, probatio autem consequentiæ nulla est, quia procedit de excessu primo modo quomodo intelligibile excedit sensum.

CIRCA istam propositionem, Deus est primum intelligibile, & totius intellectualis cognitionis principium, aduertendum ex doctrina Sancti Thomæ 1. q. 88. ar. 3. & super Boetium tri. q. 1. ar. 1. quòd hoc non ideo dicitur qua si primum ordine durationis quòd à nobis intelligitur, sit Deus, & per ipsum cognitum alia intelligamus, sed qua est primum dignitate & intelligibilitate contentum sub hoc quod dico intelligibile, & est causa cognoscitiuæ virtutis qua intelligimus. Ex hac responsione patet obiectionem illam Scoti nullam esse qua arguit, quòd si intellectus creatus virtute suæ naturę non potest videre diuinam essentiam propter excessum modi essẽndi ipsius supra modum essẽndi intellectus, nunquam beati videbunt Deum, quia nulla potentia potest eleuari supra suum obiectum adæquatum. Patet enim quod licet eleuetur intellectus per lumen gloriæ ad videndum diuinam substantiam, non tamen eleuatur supra suum obiectum adæquatum, sed eleuatur ad aliquid contentum sub suo obiecto adæquato quòd erat sibi naturaliter impraportionatum, sicut excellens visibile est improportionatum visui. Secunda obiectio est, lumen illud in infinitum distat à Deo, cùm sit aliquid creatum: ergo per ipsum ad illam visionem non potest intellectus creatus eleuari. Respondetur negando consequentiam, quia lumen illud non exaltat intellectum creatum ad talem visionem propter eius indistantiam à diuina substantia, sed propter virtutem quam ad talem effectum à Deo fortitur, licet ab eo secundum esse in infinitum distet. hoc autem non inconuenit, quia non continuãtur Deo secundum esse, sed secundum intelligere solum. sensus huius responsionis est, quòd lumen gloriæ non ideo eleuat intellectum creatum ad visionem Dei, quia non distet in infinitum à Deo, sicut intellectus creatus distat, sed quia habet virtutem vniendi intellectum Deo per modum dispositionis secundum esse intelligibile: quæ quidem virtus alicui etiam distanti in infinitum secundum esse à Deo potest conuenire. ideo ex eo quòd in infinitum dũtat à Deo secundum esse: non sequitur quòd possit intellectum ad talem visionem eleuare per modum dispositionis. Nam & distantia in infinitum essẽtiæ diuinæ ab intellectu creato secundum esse naturale, non est causa quare non possit naturaliter ab intellectu creato videri, sed improportio in esse intelligibili, quia videlicet intelligens creatum & diuina essentia non sunt eiusdem ordinis, sed essentia diuina ad superiorem ordinem pertinet: talis autem improportio per lumen gloriæ tollitur, inquantum facit intellectum creatum esse eiusdem ordinis cum diuina essentia in esse intelligibili, tanquam videlicet faciens ipsum esse propriam potentiam, & proprium ac proportionatum susceptiuum diuinæ essentiæ per modum formæ intelligibilis. Tertia obiectio est: Omnis intellectualis substantia ex hoc ipso quòd intellectualis est, diuinam similitudinem gerit, ergo sufficit ad visionem diuinam. probatur consequentia, quia ponitur lumen gloriæ eo quòd sit diuinæ substantiæ similitudo. Respondetur negando consequentiam: & ad probationem dicitur quòd substantia intellectualis non est eodem modo similitudo quomodo lumen glorię quod est similitudo quantum ad hoc quòd ad Dei substantiam videndam producit: quia quum quælibet substantia creata à diuina simplicitate deficiat, impossibile est vt totam suam perfectionem habeat in eodem, sicut habet ipsa: ideo aliud est in substantia intellectuali creata lumen quo diuina visione beatificatur, & aliud quodcunque lumen quo in specie suæ naturæ constituitur, & proportionaliter suam substantiam intelligit.

ADVERTENDVM quòd cùm non omnis similitudo eodem modo se habeat ad diuinam substantiam, quòd sanè diuersitas graduum naturarum demonstrat, non omnis similitudo diuinæ naturæ producit ad visionẽ ipsius, sed aliqua: illa scilicet quæ ad hoc à Deo est instituta, vt talem visionem per modum dispositionis intellectui creato superuenientis efficiat: ideo non valet, substantia intellectualis est similitudo diuinæ substantiæ, ergo & ipsa sufficit ad visionem diuinam: quia non sufficit quæcunque similitudo ad hoc, sed quidam determinatus modus similitudinis, scilicet vt sit ex sua ratione naturalis dispositio ad diuinam essẽtiam per modum formæ intelligibilis recipiendam: qui sanè modus nulli substantiæ intellectuali creatæ conuenire naturaliter potest. Ex hac responsione patet responsio ad obiectionem factam in præcedenti capitulo contra primam rationem. Quarta obiectio est: Lumen illud est creatum, ergo poterit aliquis intellectus creatus esse, qui Deum suo connaturali lumine videbit. probatur consequentia, quia nihil prohibet quod est creatum, alicui rei creatæ connaturale esse. Respondetur negando consequentiam, quia quum visio ista omnem virtutem naturalem excedat, oportet & lumen ipsum quo intellectus creatus ad talem visionem perficitur esse supernaturale. ex eo patet assumptum ad probationem consequentiæ falsum esse.

AD euidentiam huius responsionis considerandum ex doctrina Sancti Thom. 4. dist. 49. q. 2. ar. 6. & verit. q. 8. ar. 3. quòd eum ad visionem diuinæ essentiæ requiratur vt ipsa vniatur per modum formę intelligibilis intellectui & quia ipsa excedit capacitatem intellectus creati, vt ponatur lumen gloriæ effectui creato leuans ipsum per modum dispositionis, ad hoc vt sit talis formæ capax, sicut ipsa forma est supernaturalis, ita oportet ipsum lumẽ esse supernaturale, quia vltima dispositio ad formam & forma, sunt vnius ordinis quo ad naturalitatẽ & supernaturalitatem: quoniam si forma est naturalis, & dispositionem naturalem esse oportet. si autem forma est supernaturalis, oportet & dispositionẽ esse supernaturalem: ideo licet lumen gloriæ possit communicari intellectui creato, non tamen potest illi sic communicari vt sit sibi connaturale. Vnde inquit Sanctus Thomas prima parte, qu. 12. artic. 5. ad vltimum, quòd non posset esse naturale creaturæ, nisi creatura esset naturæ diuinæ: quod est impossibile, sicut dispositio vltima ad formam ignis non potest esse naturalis, nisi habenti formam ignis. Vnde falsum est quòd omne creatũ possit aliqui rei creatæ esse connaturale, sunt enim multæ formæ creatæ, vt gratia, charitas & huiusmodi, quæ ex nullius creaturæ principiis innasci possunt, & per consequens nulli possunt creaturæ connaturales esse. Ex hoc patet responsio ad argumentum Scoti arguentis, quòd si per lumen gloriæ intellectus fit sufficiens ad videndum Deum, possibile erit per aliquam formam creatãm naturaliter videre Deum, quia & cæcus supernaturaliter illuminatus naturaliter videt. patet enim quòd consequentia nulla est, nec est simile de cæco supernaturaliter illuminato & de habente supernaturaliter lumen glorię quia vis visiua est naturalis forma, quę scilicet homini secundum suam rationem est connaturalis, licet in hoc homine sit supernaturaliter causata: lumen verò gloriæ est forma supernaturalis, quòd autẽ conueniat alicui ex forma supernaturali, nõ dicitur illi absolutè naturaliter conuenire, licet possit dici aliquo modo sibi naturale, inquantum talem habet formam, siue vt tali formæ subsłat, sicut aquæ calidæ inquantum calida est naturale est calefacere, licet ex ipso calore non habeat aqua vt virtute propriæ naturę calefaciat. Diceretur, quòd licet lumen glorię per essentiam non possit esse forma naturalis rei creatę, cùm sit proprium Deo, lumen tamen gloriæ per participationem quòd est lumen creatum nihil prohibet esse alicui creaturæ naturale. Respondetur, quòd neque per essẽtiam sumptum, neque per participationem potest lumen huiusmodi esse connaturale creaturæ, cùm enim secundum suam rationem habeat, quod sit vltima dispositio ad essẽtiam diuinam per modum formæ suscipiẽdam, in quocunque gradu etiam infimo cõsideretur, non potest esse cõnaturalis, nisi ei cui diuina essentia est connaturalis forma, cùm vt dictum est, forma & dispositio sint vnius ordinis quo ad naturalitatem sicut & vltima dispositio quantumcunque minima ad animam non potest esse naturalis, nisi cui naturalis forma est ipsa anima. Quinta obiectio est: Deus est infinitus: ergo per lumen prędictum videri non potest. patet consequentia, quia infinitum inquantum huiusmodi est ignotum. Respondetur, quod licet infinitum priuatiuè, sicut quantitas, sit ignotum, quia caret forma quæ est principium cognitionis, infinitum tamen negatiuè, quod est forma per se subsistẽs non limitata per materiam, quo modo Deus, qui est infinitus, est secundum se maximè cognoscibile. De materia huius responsionis satis dictum est in præcedentibus. Sexta obiectio est, Non est aliqua proportio intellectus creati perfecti etiam lumine glorię ad substantiam diuinam, cùm adhuc remaneat distantia infinita. ergo &c. patet consequentia, quia oportet esse proportionem intelligentis ad rem intellectam. Ista obiectio differt à secunda, quia ibi arguebatur ex distantia luminis glorię à Deo. hic autem arguitur ex distantia intellectus perfecti tali lumine ad Deum, & ex improportione ex tali distantia proueniente. Respondetur quòd non est quidem inter intellectum creatum & Deum proportio, secundum aliquam commensurationem, ita scilicet quòd vnum alterum mensuret modo quantitatiuo secundum proportionem dupli aut tripli, aut huiusmodi: est tamen inter illa proportio, secundum quòd proportio quamcunque habitudinem vnius ad alterum vel materiæ ad formam, vel causæ ad effectum significat, supple talis autem proportio sufficit ad visionem Dei.

Quomodo lumẽ gloriæ sit eiusdem ordinis cum diuina essentia.

AD euidentiam huius responsionis considerandum est, quòd lumen gloriæ dupliciter considerari potest. Vno modo inquantum est accidens creatum informans intellectum secundum aliquod esse naturale sibi. Alio modo, inquantum est dispositio vltima ad susceptionem diuinę essẽtiæ per modum formę intelligibilis. Primo modo est longè alterius ordinis, quàm sit diuina essentia, cùm sit entitas non solùm diuina natura, sed etiam omni substantia inferior. Secundo modo est eiusdem ordinis cum diuina natura, vtpote dispositio vltima ad ipsam, sicut dispositio ad formam substantialem, inquantum quidem entitas habens esse accidentale, non est eiusdem ordinis cum ipsa forma: inquantum tamen vltima dispositio ad ipsam est eiusdem ordinis. esse enim inseparabiliter concomitantur, nam posita tali dispositione in materia, necesse est poni formam: & posita forma necesse est ipsam dispositionem poni. non enim inconuenit, aliquid inquantum est talis entitas esse vnius ordinis: inquantum verò ad aliud respicit, alterius ordinis esse, sicut visio diuinæ essentię inquantum est actus intellectus, & entitas finita, non habet rationem summi boni: inquantum tamen est vnio quędam ad summum bonum, & assecutio eius habet summi boni rationem. Lumen ergo glorię inquantum est vltima dispositio ad susceptionem diuinę essentię, est eiusdem ordinis cum ipsa, & ad eundem essendi modum pertinet, licet inquantum hęc entitas accidentalis sit inferioris ordinis: & ideo dum intellectum ad tam sublimem formam disponit, ipsum ad diuinum ordinem eleuat, & facit proportionatum diuinę naturę, ea proportione quę requiritur inter cognoscens & cognitum, ad quam nihil aliud requiritur, quàm vt intellectus sit natus recipere intelligibile per modum formę in esse intelligibili, & ipsum intelligibile sit natum in ipso taliter recipi. Propter hoc inquit Sanctus Thomas in locis prælegatis, quod per lumen glorię rationalis creatura efficitur deiformis, iuxta illud 1. Ioann. 3. Quum apparuerit, similes ei erimus: inquantum videlicet habet formam ad diuinum ordinem pertinentem. Nec obstat quod diuina essentia est suum esse, non autem lumen glorię, quia licet quę pertinent ad eundem ordinem per modum formarum principalium, eodem modo se habeant ad suum esse, & habeant esse proprium eiusdem rationis, non tamen quę pertinent ad eundem ordinem, vnum per modum formę principalis, alterum per modum dispositionis ad formam, oportet habere esse proprium eiusdem rationis, sed sufficit ordo & proportio inter illa dispositionis & formę, quia dispositio non dicitur illius ordinis ex esse proprio, sed ex ordine ad formam illius ordinis: sicut formę substantiales vnius ordinis habent eodem modo esse: vltima autem dispositio ad formam substantialem, non habet eodem modo esse quantum ad proprium suum esse, quum esse accidentale habeat. non enim dicitur eiusdem ordinis & pertinere ad eundem modum essẽndi cum forma substantiali, quia habeat esse & modum essẽndi eiusdem rationis cum ipsa, sed quia vltimate disponit ad formam talem modum essẽndi habentem. Ex hac responsione Sancti Thomę patet solutio ad argumentum Durandi arguentis, quòd lumen glorię non reddit intellectum de

Universidad de Deusto
Biblioteca

improportionato proportionátum, quin obiectum excedit in infinitum intellectum etiam cum lumine gloriæ. Patet enim ex dictis quod ista distantia infinita non tollit quin intellectus sit proportionatus obiecto per modum intelligentis ad intellectum. licet enim lumen gloriæ non remoueat distantiam infinitam quæ est inter intellectum creatum & diuinam essentiam, remouet tamen improportionem quæ erat inter illa: & hoc sufficit ad hoc vt per ipsum intellectus creatus fiat potens ipsam intelligere: quia distantia sola secundum esse naturæ, non impedit cognitionem, sed improportio obiecti ad potentiam: quod contingit quando obiectum est supra ordinem obiecti proportionati potentiæ, & ab ea perfectè cognoscibilis.

PRAETER has obiectiones sunt rationes Scoti tertio, dist. 14. q. 1. & quarto, dist. 49. q. 11. contra prædictam conclusionem: quæ quidem ex prædictis facilè possunt solui, vt tamen clarior earum sit solutio, adducendæ sunt. Arguit igitur primò sic: Lumen gloriæ requiritur ad diuinam visionem, aut vt per ipsum intellectus sit susceptiuus visionis, aut vt sit actiuus. Non primum, tum quia nullo modo per habitum suscipitur actus, tum quia susceptiuum ordinarium ad multas formas maximè ordinatur ad perfectissimam: beatitudo autè est perfectissima formarum ad quas ordinatur anima humana. ergo anima maximè ad illam ordinatur ergo eam immediatè recipit. Non etiam secundum, quia nec propter obiectum, quia cum sit in se maximè intelligibile, per se sufficit, & etiam quia illud esset species obiecti quā non ponit: nec propter potentiam, tum quia ipse intellectus fortè merè passiuè ibi se haberet: tum quia habitus non est simpliciter principium agendi, sed sic agendi, ergo &c. Secundò in anima est potentia passiua naturaliter recepiua beatitudinis: ergo sibi respondet aliqua potentia actitā naturalis. ergo non requiritur supernaturale lumen. Tertiò, lumen gloriæ, sicut & quodcunque accidens, est imperfectius quàm sit natura intellectualis, ergo poterit esse aliqua natura intellectualis, quæ ex puris naturalibus Deum videbit: probatur consequentia, quia perfectio inferior potest vnitè contineri in perfectione superiori. Quarto, quicquid potest Deus mediante causa secunda effectiua, potest sine illa, sed lumen gloriæ ponitur vt efficiat visionem, ergo &c.

Propter quod lumē glorię requiritur.

AD primum dicitur primò, quòd non requiritur lumen gloriæ ad hoc, vt intellectus sit visionis susceptiuus, sed bene ad hoc vt sit susceptiuus essentię diuinæ per modum formæ intelligibilis, vt superius patuit. Vnde prima probatio quæ probat quòd non requiritur propter suscipiendam visionem, non est contra mentem Sancti Thomæ. Ad secundam inquantum per ipsam concludi possēt quòd non requiratur propter suscipiendam diuinam essentiam, negatur consequentia, quia mutatur modus maioritatis in modum immediationis. non enim sequitur si anima maximè ordinatur ad diuinam essentiam suscipiendam, quòd illam absque media dispositione recipiat. Dicitur secundò, quòd requiritur lumen gloriæ etiam ad eliciendum actum visionis, non quidem propter obiectum, quasi ipsum non sit sufficiens intelligibile, sed inquantum virtus intellectus per ipsum fortificatur modo superius dicto, sine quo non posset concurrere cum obiecto ad talem visionem eliciendam. Nec tamen hoc dicimus quasi tale lumen & intellectus sint duo partialia agentia huius visionis, vt obiicit Durandus, sed quia lumen ipsum est intellectui ratio agendi per modum fortificantis virtutem ad id quod absque ipso non posset: & ad hunc sensum intelligitur dictum San. Thomæ in quolib. 7. artic. 1. vbi ait quòd lumen gloriæ facit hoc respectu diuinæ essentiæ in intellectu, quòd facit respectu aliorum intelligibilium, quæ non sunt lux tantùm species rei intellectæ simul & lumen. nam cùm species intelligibilis duo habeat, scilicet & quòd perficit intellectum, & quòd facit intellectum esse vnum cum intelligibili (nam intellectus informatus specie intelligibili, qui dicitur intellectus in actu, est idem cum intellectu in actu) lumen gloriæ facit id quod facit species intelligibilis, non quidem quantum ad secundum, sed quantum ad primum. perficit enim adeò intellectum ad videndum Deum, quòd non indiget alia similitudine creata: sed intellectus est per ipsum lumen factus efficax ad eliciendam visionem Dei simul cum ipsa diuina essentia sibi per seipsam vnita.

Ad primam probationem in oppositum negatur, quòd intellectus se habeat merè passiuè ad hanc visionem, imò sicut dum specie intelligibili naturali informatur, concurrit actiuè ad intellectionem eius quòd sibi per speciem repræsentatur, ita dum informatur essentia diuina mediante lumine gloriæ, ad visionem ipsius essentiæ concurrit actiuè. Ad secundam negatur quòd habitus siue dispositio superueniens potentiæ intellectiuæ: non sit principium simpliciter agendi respectu alicuius determinatæ operationis. constat enim quòd species intelligibilis lapidis est intellectui ratio simpliciter intelligendi lapidem, sic etiam & lumen gloriæ fortificat intellectum, vt possit in diuinam visionem, in quam nullo modo propria virtute potest. Ad secundum negatur antecedens. Licet enim in anima sit capacitas recipiendi diuinam visionem, inquantum est naturra intellectualis: non est tamen capacitas receptiua illius ab agente naturali duntaxat, sed est receptiua illius concurrente diuina natura vniente seipsam intellectui vt formam intelligibilem, & eleuante intellectum, vt possit illam visionem elicere, & sic magis dicitur potentia passiua obedientialis quàm naturalis. Ad tertium dicitur quòd lumen gloriæ licet inquantum accidens creatum sit imperfectius substantia intellectuali, inquantum tamen ad ordinem diuinum pertinet tanquam dispositio vltima ad essentiam diuinam in esse intelligibili est perfectius quacunque substantia intelligibili creata, ideo non potest vnitiue in substantia creata contineri. Nam vt ex superioribus patet, naturalis proprietas naturæ superioris quantuis sit accidens non potest communicari naturæ inferiori, vt illud naturaliter habeat, nisi in naturam superiorem transferatur, quia vt proprietas superioris naturæ ad ordinem superiorem pertinet. Ad quartum dicitur, quòd Deus potest quidem sine causa media effectiua producere omnē actionem quam mediante alia causa producit, non tamen potest sine illa causa producere, ita quòd dicatur illa secunda causa per illam operationem operari. sic enim conceditur quod Deus illam entitatem quæ est visio diuinæ essentiæ, potest per se absque lumine gloriæ, & etiam absque intellectu creato producere, non tamen potest sic eam producere, quod intellectus per eam videat diuinam essentiam, nisi concurrat intellectus ipse creatus ad producendam visionem sufficienter dispositus, & eleuatus per lumen gloriæ ad ipsam diuinam formam suscipiendam, & ad eliciendam talem visionem. Aduertendum autem, quòd nunc per ecclesiam in Clementina ad nostrum, de Her. sunt damnati dicentes, quòd anima non indiget lumine gloriæ eleuante ipsam ad videndum Deum: nec videlicet glosa Aureoli dicentis quòd lumen gloriæ ibi intelligitur actus secundus supernaturalis, non autem aliquid per modum habitus se habens. Constat enim quod ecclesia voluit determinare id quod inter Theologos de lumine glorię vertebatur in dubiis. Manifestum est quòd Theologi loquebantur de tali lumine tanquam de aliqua dispositione ad videndam diuinam essentiam requisita, & non de actu secundo supernaturali. oportet ergo & determinationem ecclesiæ ad hunc sensum accipere. Item ipsa verba textus huic expositioni repugnant: damnatur enim positio dicens, quòd anima non indiget lumine gloriæ eleuante ipsam ad videndum Deum. Considerandum postremò ex doctr. S. Tho. veri. q. 13. art. 2. & q. 20. art. 2. Item 2. 2. q. 185. articulo tertio ad secundum quòd lumē gloriæ dupliciter potest haberi, vno modo per modum formæ connaturalis factæ & permanentis voco connaturaliter factam, nō tanquam ex principiis naturę prouenientem, sed tanquam fixam in subiecto, & per modum naturæ inclinantę, eo modo quo dicimus habitum per modum naturæ inclinare, alio modo per modum passionis transeuntis. Primo modo illustrantur beati lumine gloriæ in patria. Secundo modo illustrati sunt aliqui qui in hac vita existentes diuinam essentiam viderunt, vt de Moyse & Paulo tenet Augustinus. nullo autem modo aliquis videre potest diuinam essentiam, nisi altero illorum modorum lumine gloriæ fuerit illustratus.

Quomodo in hac vita aliqui lumine gloriæ sunt illustrati.

Quod autem inquit Sanct. Thom. in quarto sen. distin. 49. q. 2. art. 7. & veri. q. 10. ar. 11. quoniam miraculose fieri potest diuina virtute, vt aliquis intellectus creatus non habens nisi dispositiones viæ eleuetur ad videndum Deum per essentiam, intelligendum est per exclusionem formæ supernaturalis se habentis per modum formæ connaturalis & permanentis, non autem dispositionis se habentis per modum passionis transeuntis. intellectus enim creatus potest miraculosè Deum videre, quamuis lumen gloriæ per modum formæ permanentis non habeat: non autem potest Deum videre, si non habeat dispositionem per modum passionis transeuntis aduenientem. Sunt aliæ quędam obiectiones Aureoli, à Capreolo in quarto dist. 49. q. 4. rectatæ, sed quia non sunt directè contra mentem Sancti Thomę & ex præcedentibus earum solutio patet, relinquantur ad præsens.

Quòd intellectus creatus non comprehendit diuinam essentiam.

Caput 55.

Idem p. p. q. 12. ar. 7. & 1. 2. q. 4. a. 3. & 4. sent. d. 49.

QVia verò cuiuslibet actionis modus sequitur efficaciam actiui principij (magis enim calefacit, cuius calor virtuosior est) oportet quòd etiam modus cognitionis sequatur efficaciam principij cognoscendi. lumen autem prædictum est quoddam diuinæ cognitionis principium, cùm per ipsum eleuetur intellectus creatus ad diuinam substantiam videndam. oportet igitur quòd modus diuinæ visionis commensuretur virtuti prædicti luminis. lumen autem prædictum multum deficit in virtute à claritate diuini intellectus: quum claritas diuini intellectus sit infinita, lumen autem istud finitum: quia recipitur in substantia finita. Impossibile est igitur quòd per huiusmodi lumen ita perfectè diuina substantia videatur, sicut eam videt intellectus diuinus. Intellectus autem diuinus substantiam illam videt ita perfectè, sicut perfectè visibilis est. Veritas enim diuinæ substantiæ, & claritas intellectus diuini sunt æqualia: imò magis sunt vnum. impossibile est igitur quòd intellectus creatus per lumē prædictum videant diuinam substantiam ita perfectè sicut perfectè est visibilis. Omne autem quod comprehenditur ab aliquo cognoscente, cognoscitur ab eo ita perfectè sicut cognoscibile est. qui enim nouit quòd triangulus habet tres angulos equales duobus rectis, quasi opinabile quoddam probabili ratione, quia sic à sapientibus dicitur. nondum hoc comprehendit: sed solum ille qui nouit hoc quasi quoddam scibile per medium quod est causa: impossibile est igitur quod intellectus creatus diuinam substantiam comprehendat.

2 Adhuc, virtus finita non potest adæquare in sua operatione obiectum infinitum. substantia autem diuina quoddam infinitum est per comparationem ad omnē intellectum creatum: quum omnis intellectus creatus sub certa specie terminetur. impossibile est igitur quòd visio alicuius intellectus creati adæquet in videndo diuinam substantiam: scilicet ita perfectè ipsam videndo, sicut visibilis est. nullus igitur intellectus creatus ipsam comprehendere poterit.

3 Amplius, omne agens intantum perfectè agit, inquantum perfectè participat formā quæ est operationis principium: forma autem intelligibilis qua diuina substantia videtur, est ipsa diuina essentia: quæ etsi fiat forma intellectus creati, non tamen intellectus creatus capit ipsam secundum totum posse: non igitur ita perfectè ipsam videt sicut ipsa visibilis est: non ergo comprehendit ab intellectu creato.

4 Item, nullum comprehensum excedit terminos comprehendentis. si igitur intellectus creatus diuinam substantiam comprehenderet, diuina substantia non excederet limites intellectus creati, quod est impossibile: im

possibile

possibile est igitur quòd intellectus creatus diuinā substantiam comprehendat. Non autem sic dicitur quòd diuina substantia ab intellectu creato videtur, non tamen comprehenditur, quasi aliquid eius videatur, & aliquid non videatur: quum diuina substantia sit simplex omnino: sed quia non ita perfectè ab intellectu creato videtur, sicut visibilis est: per quem modum dicitur opinans conclusionem demonstratiuam cognoscere, sed non comprehendere: quia non perfectè ipsam cognoscit, scilicet per modum scientiæ: licet nulla pars eius sit quam non cognoscat.

Super cap. 55.

POstquam declarauit Sanctus Thomas conditiones beatitudinis ex parte intellectus ferentes, vult consequenter de conditionibus eius se tenentibus ex parte obiecti cognii determinare & primo duas conclusiones quarum prima est ista: Impossibile est quod intellectus creatus diuinam essentiam comprehendat. Hanc autem conclusionem primo probat, secundo declarat. Quantum ad primum arguit sic. Primo, Impossibile est quod intellectus creatus videat diuinam substantiam ita perfecte, sicut perfectè visibilis est. ergo impossibile est quòd ipsam comprehendat. probatur antecedens. Modus diuinæ visionis cōmensuratus virtuti luminis glorię, quum sit quoddam diuinę cognitionis principium. cuiuslibet autem actionis modus sequatur efficaciam principij actiui: sed ipsum lumen deficit à virtute & claritate diuini intellectus, cum illa sit infinita, & lumen finitum. ergo per ipsum non ita perfectè videtur diuina substantia sicut eam videt intellectus diuinus. intellectus autem diuinus illam ita perfectè videt, sicut perfectè visibilis est, cùm veritas diuinæ substantiæ, & claritas diuini intellectus sint, æqualia, imo sint vnum. ergo &c. consequentia vero probatur, quia omne quòd comprehenditur ab aliquo cognoscente, cognoscitur ita perfectè sicut cognoscibile est. declaratur ex cognitione quæ habetur de triangulo.

Diuina essentia quo modo à beatis non videtur perfectè sicut cognoscibilis est.

ADVERTENDVM quòd propositio hic assumpta, scilicet cuiuslibet actionis modus sequitur efficaciam principii actiui, in proposito intelligitur non de efficacia principii formalis actuantis potentiam quacunque in eo est actiua, sicut est virtus cognoscitiua, quia de hoc alia formabitur ratio, sed de efficacia principii se tenentis ex parte potentiæ actuabilis per formam. sic enim lumen gloriæ se habet ad diuinam visionem, inquantum enim eleuat intellectum ad ipsam cognitionem, & disponit ipsam ad susceptionem diuinę essentiæ per modum speciei intelligibilis, ex parte potentiæ intellectiuæ se tenet, & secundum eius mensuram est efficacia intellectus ad intelligendum, & modus diuinæ visionis, quia non solum ex efficacia formæ, sed etiam ex efficacia potentiæ intellectiuæ oportet operationem modificari. Secundo, substantia diuina quoddam infinitum est per comparationem ad omnem intellectum creatum. i. in ratione obiecti intelligibilis, ergo nullius intellectus creati visio potest adæquare diuinam substantiam in videndo, ita scilicet perfectè eam videndo, sicut visibilis est. ergo &c. probatur antecedens, quia virtus finita, cuiusmodi est intellectus creatus, qui sub certa specie determinatur, non potest in sua operatione adæquatæ obiectum infinitum.

Intellectus creatus diuinam essentiam secundum totum suū posse non capit.

ATTENDENDVM, quum loquitur hic Sanctus Thomas de virtute finita intellectus creati, quòd non accipit virtutem naturalem duntaxat ipsius, sed ipsam vt etiam vigoratur per lumen gloriæ quia quum lumen gloriæ in se sit virtutis finitæ, non potest eleuare intellectum ad hoc vt sit virtutis infinitæ in intelligendo, sed semper remanet virtutis finitæ, & per consequens semper remanet obiecto infinite cognoscibilis inadæquatus, licet per tale lumen factus sit illi obiecto proportionatus, vt possit illo intelligibiliter actuari. non enim omne alteri proportionatum illi adæquatur, sicut materia prima istorum inferiorum est proportionata ad vnamquamque inferiorem formam substantialem suscipiendam: non tamen est vnicuique adæquata: sed dum vnam habet, remanet adhuc capax alterius formæ substantialis. Tertiò, intellectus creatus diuinam essentiam quæ est forma intelligibilis qua videtur, non capit secundum totum suum posse, ergo &c. probatur consequentia, quia omne agens intantum perfectè agit, inquantum perfectè participat formam quæ est actionis principium.

AD euidentiam antecedentis considerandum est ex doctrina San. Thomæ veri. q. 8. ar. 2. ad 3. & 4. di. 49. q. 2. ar. 3. ad 6. quòd aliter loquendum est de diuina essentia secundum se consideratа, & aliter de ipsa secundum quòd intellectui vnitur. Si enim secundum se consideretur, tunc ipsa nata est de se perfectam notitiam causare, quia non modò est sibi maximè sufficiens, sed est etiam eadem, & secundum se est forma intelligibilis in actu. Sed si consideretur secundum quòd intellectui vnitur, sic secundum modum vnionis facit eti am sui cognitionem, quia tunc consideratur intellectio vt operatio non ipsius tantùm, sed vt compositi ex intellectu & ipsa in esse intelligibili. Si enim secundum totum suum posse vniatur intellectui, sicut vnitur intellectui diuino qui est influxus virtutis, & est illi maximè proportionatus per lumen increatum & infinitum, sic facit de se totalem & completam notitiam, ita quòd tantùm cognoscitur quantum cognoscibilis est. si autem non vniatur intellectui secundum totum suum posse, non facit de se completam & omnimodam cognitionem, sic autem se habet ad omnem intellectum creatum. Nam quum sit forma subsistens, alium modum habet inquantum est quędam res subsistens, & alium secundum quòd est actus talis subiecti, quod non conuenit formæ accidentali quæ non habet alium modum m se à modo quem habet in suo subiecto. hic autem modus esse secundum quòd est actus intellectus, est secundum quòd intellectus pertingit ad hoc vt per ipsam perficiatur. non perficitur autem nisi mediante lumine creato & fluxo, ideo non potest illi secundum totum suum posse, quod est infinitum, vniri. & per consequens non potest per ipsam eam intelligere modo infinito quo cognoscibilis est, sed secundum maiorem aut minorem participationem dicti luminis sibi magis aut minus vnitur, & perfectius aut imperfectius videtur.

ADVERTENDVM quoque, quòd hæc ratio differt à prima, quia prima procedebat ex efficacia principii productiui se tenentis ex parte potentiæ secundum se. hæc autem procedit ex participatione formæ quæ est principium formale operationis. Quarto, sic diuina substantia non excederet limites intellectus creati, quia nullum comprehensum excedit limites comprehendentis, siue inquam in comprehensione quantitatis dimensiuæ, siue in comprehensione quantitatis virtualis. hoc autem est impossibile. ergo &c. Quantum ad secundum declarat Sanctus Thomas conclusionem inquiens quòd non sic intelligitur diuinam substantiam non comprehendi ab intellectu creato, quasi aliquid eius videatur, & aliquid non videatur, sed quia non ita perfectè videtur, sicut visibilis est: quo modo dicitur aliquis non comprehendere conclusionem demonstratiuam, de qua opinionem tantum habet, quia non perfectè eam cognoscit, scilicet per scientiam: licet nulla pars eius sit quam non cognoscat.

AD euidentiam huius declarationes considerandum est ex doctrina Sancti Thomæ in locis prælegatis, & prima quæst. 12. artic. 7. ad tertium, quòd quum diuina essentia sit omnino simplex, nihilque in ipsa sit diuersitatis, non potest à beatis videri quin tota videatur, vt etiam hic dicitur, neque etiam potest esse aliquis modus realis in ipsa, qui beatos lateat. ideo quum dicitur quòd non videtur intellectui creato secundum totum suum posse, siue secundum omnem situm modum: & quod non cognoscitur perfectè, sicut cognoscibilis est: non sensus est quod modus aliquis realis diuinę essentiæ sit qui intellectui non vniatur, & quòd sit aliquis modus Dei qui non videatur, propter quem dicatur imperfectè à nobis cognoscibimo videns Deum, videt omnem eius modum, & videt quòd infinite existit, & quòd est infinitè cognoscibilis: sed hic intelligitur, quòd intellectus creatus non attingit modum diuinæ essentiæ, ad plenum, dum actuatur per ipsam in esse intelligibili, sed actuatur inferiori modo quam ipsa nata sit secundum se actuare, quia actuatur secundum dispositionem luminis creati existentis in ipso intellectu imperfectè. vnde secundum quidem totum suum posse, & secundum omnem suum modum materialiter, siue quantum ad entitatem ipsius posse, & quantum ad entitatē sui modi sumptum vnitur intellectui beatorum, cùm suum posse & suus modus sit sua essentia: sed non vnitur formaliter secundum totum suum posse, & secundum omnem suum modum, quia non vnitur secundum omnem habitudinem quæ importatur nomine posse, & nomine modi suæ intellectualitatis. secundum enim se potest facere intellectionem infinitam, non vnitur autem intellectui creato secundum habitudinem ad intellectionem infinitam, sed secundum habitudinem ad intellectionem finitam: & ex hoc prouenit quòd modus obiecti secundum se non proportionatur modo cognoscentis, imo modus cognoscenus est longè inferior modo obiecti, quum ipsum obiectum sit infinitè cognoscibile. intellectus autem videndo Deum, eum non infinitè, sed finitè intelligit, id quod ex imperfectione intellectus creati euenit, non actiè ex defectu diuinæ naturæ. Et est similè sicut diceremus (vt vtamur exemplo Sancti Tho. in prima parte) quòd aliquis probabiliter scit aliquam conclusionem esse demonstrabilem, licet ipsam demonstratiuè non cognoscat, sed probabili ratione. tunc enim illam imperfectè cognoscit, non quia aliquam partem illius propositionis ignorat, aut aliquem modum cognoscibilitatis ipsius, sed quia modus ipsius in cognoscendo, est imperfectior modo cognoscibilitatis propositionis, quum ipse eam probabiliter solum cognoscat, ipsa vero non solum probabiliter, sed etiam demonstratiuè sit cognoscibilis. Vnde quum dicitur quòd intellectus beati non videt Deum eo modo quo cognoscibilis est, intelligitur ad hunc sensum, quòd modus intellectus in intelligendo non adæquat illum modum quo Deus secundum se cognoscibilis est.

Quòd nullus intellectus creatus videndo Deum, videt omnia quæ per diuinam essentiam videri possunt. Caput 56.

EX hoc autem apparet quòd intellectus creatus, etsi diuinam substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quę per diuinam substantiam cognosci possunt. Tunc enim solùm necesse est quòd cognito aliquo principio omnes eius effectus cognoscantur per ipsum, quando principium comprehenditur intellectu: sic enim principium aliquod secundum suam totam virtutem cognoscitur, quando omnes eius effectus cognoscuntur qui causantur ex ipso. per diuinam autem essentiam alia cognoscuntur sicut cognoscitur effectus ex causa. quum igitur intellectus creatus non possit diuinam substantiam cognoscere sic quòd ipsam comprehendat: non est necessarium quòd videndo ipsam, omnia videat quæ per ipsam cognosci possunt.

2 Item, quantò aliquis intellectus est altior, tantò plura cognoscit, vel secundum rerum multitudinem, vel secundum earūdem plures rationes: intellectus autem diuinus excedit omnem intellectum creatum: plura igitur cognoscit quàm intellectus aliquis creatus: non autem cognoscit aliquid nisi per hoc quòd suā essentiam videt, vt in primo lib. †ostensum. plura igitur sunt cognoscibilia per essentiam diuinam, quàm aliquis intellectus creatus per ipsam videre possit. †cap. 46.

3 Adhuc, quantitas virtutis attenditur secundum ea in quæ potest: idem igitur est cognoscere omnia in quæ potest aliqua virtus, & ipsam virtutem comprehendere. diuinam autem virtutem quum sit infinita, non potest aliquis creatus intellectus comprehendere, sicut nec essentiam eius, vt † probatum est. neque igitur intellectus creatus potest cognoscere omnia in quæ diuina virtus potest, omnia autem in quę diuina virtus potest, †cap. 55.

Universidad de Deusto
Biblioteca

sunt per essentiam diuinam cognoscibilia. omnia enim cognoscit Deus, & non nisi per essentiam suam. non igitur intellectus creatus videns diuinam substantiam, videt omnia quæ in Dei substantia videri possunt.

4 Amplius, nulla virtus cognoscitiua cognoscit rem aliquam nisi secundum rationem proprij obiecti. non enim visu cognoscimus aliquid nisi inquantum est colo ratum. proprium autem obiectum intellectus est quod quid est, id est, substantia rei, vt dicitur in tertio de anima. igitur quicquid intellectus de aliqua re cognoscit, cognoscit per cognitionem substantiæ illius rei. vnde in qualibet demonstratione per quam innotescunt nobis propria accidentia, principium accipimus quod quid est, vt dicitur in libro Posteriorum. Si autem substantiam alicuius rei intellectus cognoscat per accidentia, sicut dicitur in primo de anima, quòd accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est: hoc est per accidens, inquantum cognitio intellectus oritur à sensu; & sic per sensibilium accidentium cognitionem oportet ad substantiæ intellectum peruenire: propter quod hoc non habet locum in mathematicis, sed in naturalibus tantùm. Quicquid igitur est in re, quod non potest cognosci per cognitionem substantiæ eius, oportet esse intellectui ignotum. quid autem velit aliquis volens, non potest cognosci per cognitionē substantiæ ipsius. Nam voluntas non tendit in sua volita omninò naturaliter: propter quod voluntas & natura duo principia actiua ponuntur. Non potest igitur aliquis intellectus cognoscere quid volens velit, nisi fortè per aliquos effectus, sicut quum videmus aliquem voluntarie operantem, scimus quid voluerit. Aut per causam: sicut deus voluntates nostras sicut & alios suos effectus cognoscit per hoc quod est nobis causa volendi. Aut per hoc quòd aliquis alteri suam voluntatem insinuat: vt cùm aliquis suum effectum loquendo exprimit. Cùm igitur multa ex simpli Dei voluntate dependeant, vt partim ex superioribus patet, & adhuc erit amplius manifestum: intellectus creatus & si Dei substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quæ deus per suam essentiam videt. Potest autem aliquis contra prædicta obijcere quòd Dei substatia est aliquid maius quàm omnia quæ ipse facere vel intelligere vel velle potest præter seipsum. vnde si intellectus creatus Dei substantiam videat, multo magis possibile est quod omnia cognoscat quæ Deus per seipsum vel intelligit vel vult, vel facere potest. Sed li diligenter consideretur, non est eiusdem rationis aliquid cognosci in seipso, & in sua causa. quædam enim in seipsis de facili cognoscibilia sunt, quæ tamen in suis causis non de facili cognoscuntur. verum est igitur quòd maius est intelligere diuinā substantiam, quàm quicquid aliud præter ipsam quod in seipso cognosci potest. perfectioris autem cognitionis est cognoscere diuinam substantiam & in ea eius effectus videre, quàm cognoscere diuinam substantiam sine hoc quòd videatur effectus in ipsa. Et hoc quidem quòd diuina substantia videatur absque comprehensione ipsius, fieri potest. quòd autem omnia per ipsam intelligi possint & cognoscantur, hoc absque comprehensione non potest accidere, vt ex prædictis apparet.

† 1. cap. co. 9.

† 1. cap. co. 11.

Obiectio.

Solutio.

Super cap. 36.

SEcunda conclusio est, Intellectus creatus & si diuinam substantiam videat, nō tamen omnia cognoscit quæ per diuinam substantiam cognosci possunt. Circa hanc autē duo facit S. Tho. primo eam probat, secundò remouet quoddam dubium. Probatur primò sic. Per diuinā essentiam alia cognoscitur, sicut cognoscitur effectus ex causa. ergo non est necessarium quòd intellectus creatus videndo ipsam omnia videat quæ per ipsam videri possunt, probatur consequētia, quia tunc solum necesse est vt cognito aliquo principio omnes eius effectus per ipsum cognoscantur. quando principium comprehenditur intellectu, quia tunc cognoscitur secundum totam suam virtutem, intellectus autē creatus comprehendere non potest diuinam essentiam.

Per diuinā essentiam alia cognoscuntur sicut effectus ex causa.

A D euidentiam antecedentis duo sunt attendenda. vnum est, quòd licet essentia diuina sit intellectui creato videnti Deum medium cognoscendi per modum speciei intelligibilis non tamen solum illo modo est medium intelligendi creaturas, sed etiam sicut medium cognitum in quo alterum cognoscitur, quia beati videntes diuinam essentiam, aliquos Dei effectus cognoscunt in ipsa cognita & visa, ideo dicitur in antecedente quòd per diuinam essentiam aliquid cognoscitur sicut effectus cognoscitur ex causa. effectus enim cognoscitur ex causa, quando causa cognita effectus ipse cognoscitur, non faciendo pro nunc differentiam inter cognosci in causa, & cognosci ex causa. Alterum est quòd dupliciter possumus intelligere res alias à Deo contineri vt ipso secundum esse cognoscibile, vno modo sicut res sunt in speculo, alio modo sicut effectus est in causa, differunt autem isti duo modi, quia res per speculum repræsentatæ, in ipso distinctionem habent. alia est enim imago sortis in speculo, & alia imago Platonis, sed effectus in causa contenti nullam habent in causa distinctionem, sed est vna virtus causæ illorum omnium productiua. Primum non potest dici de Deo si proprie loquamur vt inquit Sanctus Thomas vers. quæstione 3. art. 4. & quæst. 12. artic. 6. quia res in Deo qui simplicissimus est, nullam habent distinctionem, & si aliquando dicunt doctores diuinam essentiam esse speculum. Metaphorice dicitur, & intelligitur quantum ad hoc tantum, quòd res in ipsa videri possunt, non autem quantum ad hoc quòd in ipsa distinctionem habeant. Secundum autem conuenienter dicitur, quia Deus omnium causa est per se cognoscibilium, & omnia in ipso vnita sunt tanquam in vna simplicissima virtute contenta. Quia ergo vnumquodque sicut est in aliquo, ita in ipso cognoscitur, cum omnia cōtineantur in Deo sicut effectus in causa: conuenientissime dicitur, quòd cognoscuntur per essentiam diuinam, sicut effectus cognoscitur ex causa. Neque contra hoc videtur ratio Scoti & aliorum dicentium, quòd omnia videntur in Deo sicut in speculo, quia omnia per diuinam essentiam repræsentantur distincte sicut per speculum. Dicitur enim quod falsum est omnia distincte per diuinam essentiam repræsentari, sicut res repræsentantur per speculum. Nam speculum repræsentat distinctè, non tantum ex parte rei repræsentatæ, sed etiam ex parte sui, inquantum res in ipso distinctionem habent. per essentiam autem diuinam res distinctè repræsentantur, non quidem ex parte diuinæ essentiæ quasi in ipso distinctionem habeant, sed ex parte ipsarum rerum, inquātum nihil est in quacunque re per quòd ab aliis rebus distinguitur, quod non elarissimè per diuinam essentiam repræsentetur.

CIRCA hanc rationem inquantum fundatur in hoc, quòd si intellectus videns diuinam essentiam, videret omnia cognoscibilia per ipsam, eam comprehenderet. arguitur, primò ab Aureolo & Gotofredo. Cognoscere omnia in Deo contingit & extensiuè & intensiuè & ex primo non sequitur comprehensio, sed ex secundo, quia perfectio cognitionis attenditur per se penes intensionem, sed cognitio omnium in diuina essentia potest esse tantum extensiuè, & non intensiuè. ergo ex omnium cognitione in Deo non necessariò infertur comprehensio ipsius. Secundò arguit à Scoto tertio, dist. 14. q. 2. si dico insunt vni ordine quoddam, ita quòd vnum est tota ratio quare insit aliud, si videns primum non comprehendit illud cui inest, multò minus videns secundum illud comprehendet, vt patet de duabus passionibus ordinatè vni subiecto inhærentibus, sed Deo inest infinitas intensiuas: & ista est ratio quòd omnia sint in ipso, & ad videre infinitatem intensiuam non sequitur comprehensio Dei; vt patet. ergo ad videre omnia in Deo, non sequitur comprehensio Dei. Tertiò per eundem arguitur. Cognoscens vnum effectum in verbo, neque effectum comprehēdit, neque verbum, vt est illius causa. ergo neque quotcunque effectus cognoscantur, comprehenditur verbum, ergo &c. Contra etiam assumptum ad probationem consequentiæ, scilicet, quòd tunc solùm cognito aliquo principio omnes eius effectus cognoscuntur per ipsum quando comprehenditur intellectu, arguit Scotus inquantum in eo implicatè includitur quòd cùm plures effectus in causa cognoscuntur, ipsa causa perfectius cognoscitur. Primò, quia causa inquantum causa nullam perfectionem accipit à causato. Secundò, quia accepto aliquo principio vt noto in aliquo gradu, aut per ipsum eius cognitione non aucta potest aliqua conclusio cognosci aut non. si sic, haberur propositum si non. ergo principium in hoc gradu non est principium. Confirmatur, quia notitia quid est, non perficitur per notitiam quia est, ergo &c.

Quomodo si cognoscerentur omnes effectus Dei in diuina essentia infinitè cognoscerentur intensiuè.

PRO soluzione primi considerandum est quòd aliter loquendum est de cognitione effectuum Dei in seipsis, & aliter de cognitione ipsorum in causa. Si enim cognoscerentur omnes huiusmodi effectus in seipsis, & non in essentia diuina: cognoscerētur perfectè & comprehensiuè virtus diuina extensiuè tantùm, quia solum cognoscereatur quantum ad extensionem eius ad omnes suos effectus, cognoscere enim causam quantum ad omnem suam causalitatem ex cognitione effectuum, est ipsam perfectè cognoscere & comprehendere, quam ad causalitatis extensionem, quod est extensiuè comprehendere causam inquantum causa est, non autem est ipsam causæ essentiam intensiuè comprehendere, quod est cognoscere ipsam tantùm quantum cognoscibilis est. Si autem cognoscātur omnes effectus dei in essentia diuina, ita quod essentia visa sit ratio videndi: omnia in Deo extensiuè cognosci est impossibile, nisi intensiuè cognito Deo tantùm quātum cognoscibilis est: quòd absque comprehensione non est. huius autem ratio est, quia cùm effectus à deo producibiles sint secundum speciem infiniti, eò quòd quæcunque specie data potest perfectiorem speciem producere, & illa data aliam perfectiorem, & sic in infinitum. & oporteat vt quanto plures huiusmodi effectus in causa cognita cognoscuntur, tantò perfectius cognoscatur causa, sicut quanto plures conclusiones in vno principio cognoscuntur, tantò perfectius cognoscitur principium: necesse est vt cum cognitione effectuum diuinorum infinitorum perfectissimè cognoscatur Deus, & cognoscatur tantùm quantum cognoscibilis est, quod est comprehendere ipsum & perfectè cognoscere intensiuè: sicut si cognita veritate vnius principii, cognoscantur in ipsa omnes conclusiones in ipso principio virtualiter contentæ: ipsum principium & perfectè cognoscitur quantum cognoscibile est, & iccirco comprehenditur, & non stante simul, quòd omnes conclusiones in ipso virtualiter contentæ, extensiuè cognoscantur in ipsa veritate principii cognita, tanquam in ratione cognoscendi: & tamen non comprehendantur siue non cognoscantur perfectè intensiuè in ipso principio, cùm claritas cognitionis conclusionis sit ex resolutione ad sua principia. Tunc ad primum argumentum negatur quòd possint omnes effectus Dei in ipso cognito infinitè extensiuè videri, & non videantur infinitè intensiuè, quia sicut clara notitia conclusionis habetur per resolutionem in sua principia: quando scilicet videntur à principiis necessariè dependere, ita clara notitia effectuum habetur per resolutionem ad omnes suas causas: & ideo sicut quando in principio videtur necessitas omnium conclusionum in ipsa contentorū, ipsum principium cognoscitur quantum cognoscibile est, & sic cognoscuntur conclusiones perfectè, sicut sunt cognoscibiles: ita quando in prima causa videntur omnes effectus sui cum omnibus suis causis, videntur omnes effectus infinitè intensiuè, id est, vsque intensiuè infinita, inquantum ipsa causa in qua cognoscuntur, cognoscitur tantùm quantum cognoscibilis est, & iccirco effectus cognoscuntur per ipsam tantùm quantum cognoscibiles sunt.

Ad secundū dupliciter respondeti potest. Primò quòd maior habet veritatem duntaxat in his quæ eiusdem modum essendi habent in tertio, non autem quando diuersum modum essendi habent, infinitas autem intensiua & effectus Dei, non habent eodem modo esse in ipso, quia infinitas formaliter inest, effectus autem virtualiter, propter quòd cognita essentia cognoscitur infinitas intensiua, non autem ipsa cognita cognoscuntur omnes effectus in ipsa.

Dupliciter contingit infinitatem Dei extensiuam & intensiuam in ipso videri.

Respondeti secundò potest, quòd infinitatem intensiuam & infinitatem extensiuam in Deo videri dupliciter contingit, vno modo materialiter, alio modo formaliter. Materialiter videtur, quando videtur illa entitas quæ est infinitas, & sic omnes videntes diuinam essentiam, vident vtranque infinitatem, quia sita infinitas nihil aliud est quàm sua essentia. formaliter autem videtur quando videtur sub ratione infinitatis quando cognoscitur essentia diuina, vt infinitam perfectionem habens absque limitatione ad aliquem determinatū gradum essendi, & vt habens virtutem producitiuam effectuum infinitorum absque termino vltra quem nihil aliud produci possit. Hoc autem dupliciter cognosci contingit. Vno modo quantum ad quia est tantùm: & sic omnes videntes Deum, vident infinitatem Dei tam intensiuam quàm extensiuam. Nam & hoc multi philosophi ex consideratione rerum sensibilium cognouerunt. Probauerunt enim Deum esse infinitæ virtutis, & perfectionis infinitæ. Alio modo, quantum ad distinctam cognitionem vtriusque infinitatis, & sic beati neutram infinitatem cognoscunt, cognoscere enim infinita tem intensiuā Dei isto modo, est cognoscere particulariter & distinctè omnes gradus perfectionis in ipsa contentos, qui infiniti sunt, secundum quod vnus ab alio distinguitur formaliter, sicut cognoscere perfectionem animæ intellectiuæ distinctè & perfectè, est cognoscere in ipsa distinctè omnes gradus essendi in ipsa vnitè contentos, scilicet gradum viræ, gradum sensitiui, & gradum intellectiui. Cognoscere autem distinctè infinitatem virtutis extensiuam Dei est cognoscere omnes habitudines eius ad quotcunque effectus producendos. horum autem nullum continetur videnti Deum, quia ex vtroque cognitionis modo sequitur comprehensio diuinæ substantiæ. ex cognitione enim infinita sequitur comprehensio virtutis: ex comprehensione verò virtutis sequitur essentiæ comprehensio, cùm virtus proportionetur essentiæ. Ad argumentum ergo negatur minor quantum ad hanc partem, scilicet quòd ad cognitionem infinitatis in ea suam hoc secundo modo, non sequatur comprehensio Dei. Si autem primo, aut secundo modo: conceditur minor, & totum argumentum. sicut enim ex cognitione infinitatis intensiuæ materialiter sumptæ, aut etiam formaliter sumptæ quantum ad quia est tantùm, non sequitur comprehensio Dei, ita & ad cognitionem omnium effectuum in Deo per virtutem ipsius extensiuam materialiter cognitam, aut etiam formaliter quantū ad quia est, non sequitur ditinam essentiā esse comprehensam. Proportionaliter ergo sumēdo vtranque infinitatem eodem modo sequitur comprehensio, & non comprehensio.

Ad tertium negatur assumptum, si effectus cognoscatur quantum ad omnia quæ nata sunt sibi per potentiam diuinam connisire. quo modo referrtur in Deum sicut in causam. Sic enim comprehenditur & effectus & verbum in quantum est illius causa. scl. proportionaliter ad ipsum effectum, quod est verbum non simpliciter, sed secundum quid comprehendit. sicut cognoscere omnes effectus à Deo producibiles in verbo, non est absque comprehensione sim pliciter ipsius verbi.

AD primum Scoti contra assumptum ad probationem consequentiæ dicitur primò, quòd non dicimus nos cognitionem principii accipere perfectionem à cognitione conclusionum, & similiter cognitionem causæ accipere perfectionem à cognitione effectuum, sed dicimus vnam cognitionem alteram concomitari, quia quanto est perfectior cognitio causæ, tanto plures effectus in ipsa cognoscuntur: & econuerso, quanto plures effectus in causa cognoscuntur, tantò causa perfectius cognoscitur. Dicitur secundò, quod hoc habet veritatem quando causa & principium est per se sufficiens ratio cognoscendi effectum nullo alio requisito, quo modo dicimus diuinam essentiam esse per se sufficientem rationem cognoscendi suos effectus. Tunc enim impossibile est vt in causa eodem modo cognita cognoscantur nunc plures, nunc pauciores effectus, cùm idem manens idem semper faciat cognoscuntur, tantò causa perfectius cognoscitur. Dicitur secundò, quod hoc habet veritatem quando causa & principium est per se sufficiens ratio cognoscendi effectum nullo alio requisito, quo modo dicimus diuinam essentiam esse per se sufficientem rationem cognoscendi suos effectus. Tunc enim impossibile est vt in causa eodem modo cognita cognoscantur nunc plures, nunc pauciores effectus, cùm idem manens idem semper faciat quando videtur sub ratione infinitatis quando cognoscitur essentia diuina, vt infinitam perfectionem habens absque limitatione ad aliquem determinatū gradum essendi, & vt habens virtutem producitiuam effectuum infinitorum absque termino vltra quem nihil aliud produci possit. Hoc autem dupliciter cognosci contingit. Vno modo quantum ad quia est tantùm: & sic omnes videntes Deum, vident infinitatem Dei tam intensiuam quàm extensiuam. Nam & hoc multi philosophi ex consideratione rerum sensibilium cognouerunt. Probauerunt enim Deum esse infinitæ virtutis, & perfectionis infinitæ. Alio modo, quantum ad distinctam cognitionem vtriusque infinitatis, & sic beati neutram infinitatem cognoscunt, cognoscere enim infinita tem intensiuā Dei isto modo, est cognoscere particulariter & distinctè omnes gradus perfectionis in ipsa contentos, qui infiniti sunt, secundum quod vnus ab alio distinguitur formaliter, sicut cognoscere perfectionem animæ intellectiuæ distinctè & perfectè, est cognoscere in ipsa distinctè omnes gradus essendi in ipsa vnitè contentos, scilicet gradum viræ, gradum sensitiui, & gradum intellectiui. Cognoscere autem distinctè infinitatem virtutis extensiuam Dei est cognoscere omnes habitudines eius ad quotcunque effectus producendos. horum autem nullum continetur videnti Deum, quia ex vtroque cognitionis modo sequitur comprehensio diuinæ substantiæ. ex cognitione enim infinita sequitur comprehensio virtutis: ex comprehensione verò virtutis sequitur essentiæ comprehensio, cùm virtus proportionetur essentiæ. Ad argumentum ergo negatur minor quantum ad hanc partem, scilicet quòd ad cognitionem infinitatis in ea suam hoc secundo modo, non sequatur comprehensio Dei. Si autem primo, aut secundo modo: conceditur minor, & totum argumentum. sicut enim ex cognitione infinitatis intensiuæ materialiter sumptæ, aut etiam formaliter sumptæ quantum ad quia est tantùm, non sequitur comprehensio Dei, ita & ad cognitionem omnium effectuum in Deo per virtutem ipsius extensiuam materialiter cognitam, aut etiam formaliter quantū ad quia est, non sequitur ditinam essentiā esse comprehensam. Proportionaliter ergo sumēdo vtranque infinitatem eodem modo sequitur comprehensio, & non comprehensio.

Ad tertium negatur assumptum, si effectus cognoscatur quantum ad omnia quæ nata sunt sibi per potentiam diuinam connisire. quo modo referrtur in Deum sicut in causam. Sic enim comprehenditur & effectus & verbum in quantum est illius causa. scl. proportionaliter ad ipsum effectum, quod est verbum non simpliciter, sed secundum quid comprehendit. sicut cognoscere omnes effectus à Deo producibiles in verbo, non est absque comprehensione simpliciter ipsius verbi.

AD primum Scoti contra assumptum ad probationem consequentiæ dicitur primò, quòd non dicimus nos cognitionem principii accipere perfectionem à cognitione conclusionum, & similiter cognitionem causæ accipere perfectionem à cognitione effectuum, sed dicimus vnam cognitionem alteram concomitari, quia quanto est perfectior cognitio causæ, tanto plures effectus in ipsa cognoscuntur: & econuerso, quanto plures effectus in causa cognoscuntur, tantò causa perfectius cognoscitur. Dicitur secundò, quod hoc habet veritatem quando causa & principium est per se sufficiens ratio cognoscendi effectum nullo alio requisito, quo modo dicimus diuinam essentiam esse per se sufficientem rationem cognoscendi suos effectus. Tunc enim impossibile est vt in causa eodem modo cognita cognoscantur nunc plures, nunc pauciores effectus, cùm idem manens idem semper faciat quando videtur sub ratione infinitatis quando cognoscitur essentia diuina, vt infinitam perfectionem habens absque limitatione ad aliquem determinatū gradum essendi, & vt habens virtutem producitiuam effectuum infinitorum absque termino vltra quem nihil aliud produci possit. Hoc autem dupliciter cognosci contingit. Vno modo quantum ad quia est tantùm: & sic omnes videntes Deum, vident infinitatem Dei tam intensiuam quàm extensiuam. Nam & hoc multi philosophi ex consideratione rerum sensibilium cognouerunt. Probauerunt enim Deum esse infinitæ virtutis, & perfectionis infinitæ. Alio modo, quantum ad distinctam cognitionem vtriusque infinitatis, & sic beati neutram infinitatem cognoscunt, cognoscere enim infinita tem intensiuā Dei isto modo, est cognoscere particulariter & distinctè omnes gradus perfectionis in ipsa contentos, qui infiniti sunt, secundum quod vnus ab alio distinguitur formaliter, sicut cognoscere perfectionem animæ intellectiuæ distinctè & perfectè, est cognoscere in ipsa distinctè omnes gradus essendi in ipsa vnitè contentos, scilicet gradum viræ, gradum sensitiui, & gradum intellectiui. Cognoscere autem distinctè infinitatem virtutis extensiuam Dei est cognoscere omnes habitudines eius ad quotcunque effectus producendos. horum autem nullum continetur videnti Deum, quia ex vtroque cognitionis modo sequitur comprehensio diuinæ substantiæ. ex cognitione enim infinita sequitur comprehensio virtutis: ex comprehensione verò virtutis sequitur essentiæ comprehensio, cùm virtus proportionetur essentiæ. Ad argumentum ergo negatur minor quantum ad hanc partem, scilicet quòd ad cognitionem infinitatis in ea suam hoc secundo modo, non sequatur comprehensio Dei. Si autem primo, aut secundo modo: conceditur minor, & totum argumentum. sicut enim ex cognitione infinitatis intensiuæ materialiter sumptæ, aut etiam formaliter sumptæ quantum ad quia est tantùm, non sequitur comprehensio Dei, ita & ad cognitionem omnium effectuum in Deo per virtutem ipsius extensiuam materialiter cognitam, aut etiam formaliter quantū ad quia est, non sequitur ditinam essentiā esse comprehensam. Proportionaliter ergo sumēdo vtranque infinitatem eodem modo sequitur comprehensio, & non comprehensio.

Ad tertium negatur assumptum, si effectus cognoscatur quantum ad omnia quæ nata sunt sibi per potentiam diuinam connisire. quo modo referrtur in Deum sicut in causam. Sic enim comprehenditur & effectus & verbum in quantum est illius causa. scl. proportionaliter ad ipsum effectum, quod est verbum non simpliciter, sed secundum quid comprehendit. sicut cognoscere omnes effectus à Deo producibiles in verbo, non est absque comprehensione simpliciter ipsius verbi.

AD primum Scoti contra assumptum ad probationem consequentiæ dicitur primò, quòd non dicimus nos cognitionem principii accipere perfectionem à cognitione conclusionum, & similiter cognitionem causæ accipere perfectionem à cognitione effectuum, sed dicimus vnam cognitionem alteram concomitari, quia quanto est perfectior cognitio causæ, tanto plures effectus in ipsa cognoscuntur: & econuerso, quanto plures effectus in causa cognoscuntur, tantò causa perfectius cognoscitur. Dicitur secundò, quod hoc habet veritatem quando causa & principium est per se sufficiens ratio cognoscendi effectum nullo alio requisito, quo modo dicimus diuinam essentiam esse per se sufficientem rationem cognoscendi suos effectus. Tunc enim impossibile est vt in causa eodem modo cognita cognoscantur nunc plures, nunc pauciores effectus, cùm idem manens idem semper faciat

tarem duntaxat in his quæ eiusdem modum essendi habent in tertio, non autem quando diuersum modum essendi habent, infinitas autem intensiua & effectus Dei, non habent eodem modo esse in ipso, quia infinitas formaliter inest, effectus autem virtualiter, propter quòd cognita essentia cognoscitur infinitas intensiua, non autem ipsa cognita cognoscuntur omnes effectus in ipsa.

Dupliciter contingit infinitatem Dei extensiuam & intensiuam in ipso videri.

Respondeti secundò potest, quòd infinitatem intensiuam & infinitatem extensiuam in Deo videri dupliciter contingit, vno modo materialiter, alio modo formaliter. Materialiter videtur, quando videtur illa entitas quæ est infinitas, & sic omnes videntes diuinam essentiam, vident vtranque infinitatem, quia sita infinitas nihil aliud est quàm sua essentia. formaliter autem videtur quando videtur sub ratione infinitatis quando cognoscitur essentia diuina, vt infinitam perfectionem habens absque limitatione ad aliquem determinatū gradum essendi, & vt habens virtutem producitiuam effectuum infinitorum absque termino vltra quem nihil aliud produci possit. Hoc autem dupliciter cognosci contingit. Vno modo quantum ad quia est tantùm: & sic omnes videntes Deum, vident infinitatem Dei tam intensiuam quàm extensiuam. Nam & hoc multi philosophi ex consideratione rerum sensibilium cognouerunt. Probauerunt enim Deum esse infinitæ virtutis, & perfectionis infinitæ. Alio modo, quantum ad distinctam cognitionem vtriusque infinitatis, & sic beati neutram infinitatem cognoscunt, cognoscere enim infinita tem intensiuā Dei isto modo, est cognoscere particulariter & distinctè omnes gradus perfectionis in ipsa contentos, qui infiniti sunt, secundum quod vnus ab alio distinguitur formaliter, sicut cognoscere perfectionem animæ intellectiuæ distinctè & perfectè, est cognoscere in ipsa distinctè omnes gradus essendi in ipsa vnitè contentos, scilicet gradum viræ, gradum sensitiui, & gradum intellectiui. Cognoscere autem distinctè infinitatem virtutis extensiuam Dei est cognoscere omnes habitudines eius ad quotcunque effectus producendos. horum autem nullum continetur videnti Deum, quia ex vtroque cognitionis modo sequitur comprehensio diuinæ substantiæ. ex cognitione enim infinita sequitur comprehensio virtutis: ex comprehensione verò virtutis sequitur essentiæ comprehensio, cùm virtus proportionetur essentiæ. Ad argumentum ergo negatur minor quantum ad hanc partem, scilicet quòd ad cognitionem infinitatis in ea suam hoc secundo modo, non sequatur comprehensio Dei. Si autem primo, aut secundo modo: conceditur minor, & totum argumentum. sicut enim ex cognitione infinitatis intensiuæ materialiter sumptæ, aut etiam formaliter sumptæ quantum ad quia est tantùm, non sequitur comprehensio Dei, ita & ad cognitionem omnium effectuum in Deo per virtutem ipsius extensiuam materialiter cognitam, aut etiam formaliter quantū ad quia est, non sequitur ditinam essentiā esse comprehensam. Proportionaliter ergo sumēdo vtranque infinitatem eodem modo sequitur comprehensio, & non comprehensio.

Ad tertium negatur assumptum, si effectus cognoscatur quantum ad omnia quæ nata sunt sibi per potentiam diuinam connisire. quo modo referrtur in Deum sicut in causam. Sic enim comprehenditur & effectus & verbum in quantum est illius causa. scl. proportionaliter ad ipsum effectum, quod est verbum non simpliciter, sed secundum quid comprehendit. sicut cognoscere omnes effectus à Deo producibiles in verbo, non est absque comprehensione simpliciter ipsius verbi.

AD primum Scoti contra assumptum ad probationem consequentiæ dicitur primò, quòd non dicimus nos cognitionem principii accipere perfectionem à cognitione conclusionum, & similiter cognitionem causæ accipere perfectionem à cognitione effectuum, sed dicimus vnam cognitionem alteram concomitari, quia quanto est perfectior cognitio causæ, tanto plures effectus in ipsa cognoscuntur: & econuerso, quanto plures effectus in causa cognoscuntur, tantò causa perfectius cognoscitur. Dicitur secundò, quod hoc habet veritatem quando causa & principium est per se sufficiens ratio cognoscendi effectum nullo alio requisito, quo modo dicimus diuinam essentiam esse per se sufficientem rationem cognoscendi suos effectus. Tunc enim impossibile est vt in causa eodem modo cognita cognoscantur nunc plures, nunc pauciores effectus, cùm idem manens idem semper faciat quando videtur sub ratione infinitatis quando cognoscitur essentia diuina, vt infinitam perfectionem habens absque limitatione ad aliquem determinatū gradum essendi, & vt habens virtutem producitiuam effectuum infinitorum absque termino vltra quem nihil aliud produci possit. Hoc autem dupliciter cognosci contingit. Vno modo quantum ad quia est tantùm: & sic omnes videntes Deum, vident infinitatem Dei tam intensiuam quàm extensiuam. Nam & hoc multi philosophi ex consideratione rerum sensibilium cognouerunt. Probauerunt enim Deum esse infinitæ virtutis, & perfectionis infinitæ. Alio modo, quantum ad distinctam cognitionem vtriusque infinitatis, & sic beati neutram infinitatem cognoscunt, cognoscere enim infinita tem intensiuā Dei isto modo, est cognoscere particulariter & distinctè omnes gradus perfectionis in ipsa contentos, qui infiniti sunt, secundum quod vnus ab alio distinguitur formaliter, sicut cognoscere perfectionem animæ intellectiuæ distinctè & perfectè, est cognoscere in ipsa distinctè omnes gradus essendi in ipsa vnitè contentos, scilicet gradum viræ, gradum sensitiui, & gradum intellectiui. Cognoscere autem distinctè infinitatem virtutis extensiuam Dei est cognoscere omnes habitudines eius ad quotcunque effectus producendos. horum autem nullum continetur videnti Deum, quia ex vtroque cognitionis modo sequitur comprehensio diuinæ substantiæ. ex cognitione enim infinita sequitur comprehensio virtutis: ex comprehensione verò virtutis sequitur essentiæ comprehensio, cùm virtus proportionetur essentiæ. Ad argumentum ergo negatur minor quantum ad hanc partem, scilicet quòd ad cognitionem infinitatis in ea suam hoc secundo modo, non sequatur comprehensio Dei. Si autem primo, aut secundo modo: conceditur minor, & totum argumentum. sicut enim ex cognitione infinitatis intensiuæ materialiter sumptæ, aut etiam formaliter sumptæ quantum ad quia est tantùm, non sequitur comprehensio Dei, ita & ad cognitionem omnium effectuum in Deo per virtutem ipsius extensiuam materialiter cognitam, aut etiam formaliter quantū ad quia est, non sequitur ditinam essentiā esse comprehensam. Proportionaliter ergo sumēdo vtranque infinitatem eodem modo sequitur comprehensio, & non comprehensio.

Ad tertium negatur assumptum, si effectus cognoscatur quantum ad omnia quæ nata sunt sibi per potentiam diuinam connisire. quo modo referrtur in Deum sicut in causam. Sic enim comprehenditur & effectus & verbum in quantum est illius causa. scl. proportionaliter ad ipsum effectum, quod est verbum non simpliciter, sed secundum quid comprehendit. sicut cognoscere omnes effectus à Deo producibiles in verbo, non est absque comprehensione simpliciter ipsius verbi.

AD primum Scoti contra assumptum ad probationem consequentiæ dicitur primò, quòd non dicimus nos cognitionem principii accipere perfectionem à cognitione conclusionum, & similiter cognitionem causæ accipere perfectionem à cognitione effectuum, sed dicimus vnam cognitionem alteram concomitari, quia quanto est perfectior cognitio causæ, tanto plures effectus in ipsa cognoscuntur: & econuerso, quanto plures effectus in causa cognoscuntur, tantò causa perfectius cognoscitur. Dicitur secundò, quod hoc habet veritatem quando causa & principium est per se sufficiens ratio cognoscendi effectum nullo alio requisito, quo modo dicimus diuinam essentiam esse per se sufficientem rationem cognoscendi suos effectus. Tunc enim impossibile est vt in causa eodem modo cognita cognoscantur nunc plures, nunc pauciores effectus, cùm idem manens idem semper faciat

stantiam cognosci possunt, id quod in principio capituli propositum est, & ipsum cognoscere omnia in Dei substantia cognosci possunt, quod hic concluditur. vt enim dictum est superius, videntes Deum per essentiam videt aliqua per ipsam essentiam non modo tanquam per speciem intelligibilem, sed etiam tanquam per aliquid cognitum in quo alia videntur. Et sic videre per substantiam diuinam, & videre in diuina substantia, pro eodem accipiuntur.

Quarto, Intellectus videns Deum non cognoscit ea quæ ex simplici eius voluntate dependent: ergo non cognoscit omnia quæ Deus per suam essentiam videt. consequentia relinquitur nota ex eo quòd constat Deum illa ipsa cognoscere per essentiam suam, quæ ex Dei voluntate dependent. antecedens verò probatur sic. Proprium obiectum intellectus est quod quid est, id est, substantia rei, vt dicitur tertio de anima. ergo quicquid intellectus de aliqua re cognoscit, per cognitionem substantiæ illius rei cognoscit. ergo quòd non potest cognosci per cognitionem substantiæ rei, oportet quòd intellectui sit ignotum, sed quid aliquis velit, non potest cognosci per cognitionem substantiæ ipsius, cùm non feratur in volita omnino naturaliter, ergo quid aliquis velit, non potest aliquis intellectus cognoscere, nisi forte per aliquos effectus, aut per causam, sicut Deus cognoscit voluntates nostras per hoc quòd est nobis causa volendi, aut per hoc quòd aliquis suam voluntatē alteri manifestat. ergo &c. probatur prima consequentia ratione quidem, quia nulla virtus cognoscitiua cognoscit rem aliquā nisi secūdum rationem proprii obiecti, vt in visu apparet. signo autem, ex hoc, quòd in demonstratione per quam innotescunt nobis propria accidentia, principium accipimus quod quid est, vt dicitur primo posteri. quod autem substantiam rei alicuius cognoscat intellectus per accidentia, vt dicitur primo de anima, hoc sibi accidit inquantum eius cognitio oritur à sensu, vnde habet locum in naturalibus tantùm, non autem in mathematicis, in quibus scilicet demonstrationes à priori & à causa procedunt.

Intellectus videns deum non cognoscit quæ ex simplici eius voluntate dependent.

AD euidentiam antecedentis considerandum est, quòd cùm volitum ab aliquo dupliciter considerari possit. s. & materialiter quantum ad entitatē ipsius, & formaliter inquantum habet rationem volitī, ipsum cognosci à nobis dupliciter potest, aut inquā, materialiter quantum ad eius entitatē, aut formaliter inquantum volitum. Si primo modo accipiatur, sic non est inconueniens quòd cognoscamus aliquid quod quis vult. possūm enim ego cognoscere domum quam aliquis vult & desiderat. si autem accipiatur formaliter, sic non potest cognosci quid aliquis velit, nisi illis modis assignatis. Etsi enim domum ego cognoscā quam aliquis vult, non tamen cognosco quòd sit ab ipso volita, nisi ex aliquo effectu, aut ex ipsius manifestatione. Antecedens ergo intelligendum est de volitis à Deo formaliter, quæ non cognoscuntur visa substantia Dei. non enim videns Deum, videt ex hoc ipsum velle hoc aut illud.

Voluntas non tendit in sua volita omnino naturaliter.

CIRCA probationem antecedentis, considerandum quòd dupliciter possumus loqui de ordine cognitorum: vno modo secundum se, alio modo quo ad nos. secundum se habent accidentia rei per ipsius substantiam cognosci, cùm substantia sit secundum se notior accidente: quo ad nos autem in aliquibus est econuerso, quia nos à sensibus cognitionem accipimus, quorum est rei accidentia extrinseca cognoscere. procedit ergo probatio S. Thomę secundum ordinem cognitorum secundum se, non autem quo ad nos, quia intellectus creatus videns Deum de quo hic principaliter intenditur, & aliqua in deo videns ordinatè, secundum quòd in ipsis secundum se est ordo, videt.

Verum magis fit videre diuinam essentiam in se, quàm omnes eius effectus in ipsa.

ADVERTENDVM etiam quòd ratio inducit concludere ex impossibilitate intellectus nostri in via, non quidem impossibilitatem, sed non necessitatem in patria. ex hoc enim quod intellectus noster in via non potest ex cognitione substantiæ alicuius cognoscere quid ille velit propter non naturalem dependentiam volitionis à substantia, vult habere quòd non est necessarium vt videns substantiam diuinam videat quid velit, & sic non est necesse quòd videns substantiam diuinam videat quid Deus velit, cùm multa velit Deus libere, quod vocat S. Thomas hoc loco simplici voluntate velle, & per consequens eorum volitio non habeat necessariam dependentiam ad substantiam diuinam. non vult autem per hoc excludere quin videns substantiam diuinam possit per ipsam aliqua volita videre, quia cùm essentia diuina ab intellectu diuino vt exemplar siue vt ratio volitorum cognoscatur, potest etiam ipsa essentia voluntate Dei vniri intellectui creato, vt exemplar & ratio aliquorum volitorum inquantum ab ipso volita sunt: & sic per essentiam diuinam poterunt cognosci aliqua quæ à simplici voluntate diuina dependent.

Voluntas non tendit in sua volita omnino naturaliter.

CIRCA illam propositionem: Volu

Universidad de Deusto
Biblioteca

effect is vt cogniti in ipsa essentia, maius quiddam sunt in ratione cognoscibilis omnes effectus diuini cogniti in essentia, quàm ipsa diuina essentia cognita absque suis effectibus: & sic maius est cognoscere omnes effectus Dei in ipsa essentia diuina, quàm cognoscere ipsam essentiam absque effectuum cognitione, quia perfectius cognoscitur essentia si in ipsa omnes eius effectus cognoscantur quàm si cognoscatur absque suorum effectuum cognitione, vnde sicut perfectius cognoscibile est Dei essentia secundum omnes eius rationes quæ in ipsa perfectionaliter includuntur, quàm ipsamet secundum vnam duntaxat rationem, puta secundum rationem sapientiæ accepta: & propterea maius est cognoscere ipsam secundum omnes huiusmodi rationes, quàm secundum vnam earum: ita perfectius est omnia in ipsa cognoscere, quàm ipsam cognoscere absque hoc quod in ipsa eius effectus videantur. Vnde ad obiectionem factam patet falsum esse quod maius quiddam sit diuina essentia per se in ratione cogniti, quàm omnes effectus in ipsa cogniti vt sic, & quòd maius sit ipsam solam cognoscere, quàm cum ipsa omnes effectus intueri, de qua cognitione effectuum loquimur in proposito.

Vtrum omnes effectus à Deo producibiles cognosci possint.

SED quia dictum est essentiam diuinam esse quid maius quàm omnes eius effectus, secundum quod vnumquodque ipsorum in seipso cognoscitur, videtur sequi si diuinam essentiam in seipsa cognoscere possimus, quod omnes effectus ipsius saltem in seipsis cognoscere possimus, licet in essentia diuina videri non possint, quia qui potest cognoscere maius intelligibile, potest cognoscere minus intelligibile, vt dicitur tertio de anima. Quod sane si concedatur, videtur sequi quòd diuina essentia comprehendi posset, vt arguebatur si in diuina substantia cognoscerentur. Nam si cognoscuntur omnes effectus diuinæ virtutis, cognoscitur perfectè virtus eius & comprehenditur, vt patet in tertia ratione superius adducta. Ad comprehensionem autem virtutis sequitur posse comprehendi essentiam, quia virtus essentiam sequitur. Respondetur quantum ex prædicta tertia ratione, & de verit. q.20. art. 4. apparet, quod non solùm in diuina essentia non possunt omnes diuini effectus cognosci, sed nec etiam in seipsis, scilicet distinctè. Dico distinctè, quia nihil prohibet vt confusè intelligantur secundum quod in aliquo communi continentur. Quum autem probatur, quia cognoscens maius intelligibile, potest cognoscere minus intelligibile, dicitur primo (vt glossat S. Thomas de verit. q.8. ar.4. ad 17.) quòd auctoritas illa Aristotelis intelligitur quando intellectus maius intelligibile perfectè cognoscit: non autem si cognoscat illud imperfectè. modo constat ex supradictis quòd intellectus videns Deum, non perfectè cognoscit, quum non comprehendat, ideo ratio non sequitur. Dicitur secundò (vt habetur ex quæstione veritatis quæstione vigesima, articulo quinto, ad primum & quartum) quòd vera est illa propositio si minus possit per se offerri intellectui, modo omnia à Deo producibilia non possunt per se offerri intellectui, sicut non potest esse quod sit factum omne possibile à Deo produci, quia tunc sua potentia esset limitata ad creaturas actu existentes. Ex ista responsione Sancti Thomæ, patet solutio cuiusdam rationis Gottofredi argientis quòd ex cognitione omnium in diuina essentia non sequitur comprehensio essentiæ, quia inquit omnia alia à Deo si ponerentur, non adæquarent infinitum Dei esse. Patet enim ex prædictis quòd omnia secundum quidem quòd in seipsis cognosci possunt, non adæquant esse infinitum Dei, secundum tamen quòd in diuina essentia cognosci possunt, quia simul tunc & ipsa & essentia diuina tanquam vnum obiectum acciputur, illud adæquant.

CONTRA prædictam conclusionem arguunt idem Gottofredus in sexto quoli. quæstione tertia, & Durandus, probantes quòd beati saltem vident essentias omnium creabilium, licet omnia absolutè non videant. Primò, intellectus creatus claré videns diuinam essentiam, videt in ipso omnia quæ naturaliter & ex necessitate representantur. talia sunt omnes quidditates rerum possibilium producr. ergo &c. Secundò, omnis creatura in Deo est creatrix essentia. ergo æquiparantur se habent vt videantur per creatricem essentiam. Scotus etiam loco prælegato arguit sic: Quilibet intellectus est receptiuus, cuiuscunque visionis in verbo diuisim: ergo & coniunctim simul respectu omnium obiectorum. ergo &c. probatur prima consequētia, quia si duo possunt simul inesse, quia non opponuntur, & infinita talia possunt simul inesse. Potest etiam argui ex verbis Sancti Thomæ: Beati cognoscunt de Deo quid est: ergo cognoscunt omnia ad quæ virtus eius se extendit, ergo cognoscunt omnia producibilia à Deo, antecedens est San. Thom. verit. quæst. 8. art. 1. ad 8. & 4. sent. dist. 49. quæst. 2. ar. 3. prima verò consequentia probatur: Beati vident quid est Deus. ergo vident distinctè omnes gradus perfectionis eius essentiales: alioquin non cognoscerent ipsum quidditatiuè, sed cognitis omnibus eius gradibus perfectionalibus cognoscuntur omnia ad quæ virtus eius se extendit, quum virtus eius tantùm se extendat quantùm sunt gradus perfectionis in eo imitabiles à creatura. ergo si vident quid est Deus, vident omnia ad quæ virtus eius se extendit.

A D primum horum patet solutio ex superius dictis. Nam maior est falsa. Ad hoc enim quòd intellectus videns diuinam essentiam, videat omnia quæ per ipsam naturaliter repræsentantur, non sufficit qualiscunque visio ipsius ad intellectum & qualiscunque ipsius cognitio, sed requiritur vt intellectui vniatur secundum totum suum posse. hoc autem non conuenit intellectui creato, cùm non vniatur sibi nisi mediante aliqua participatione finitæ luminis gloriæ, sed magis aut minus attingit ipsam intellectus secundum quod magis aut minus de lumine gloriæ participat. ideo non oportet vt omnis videns ipsam, omnia per eam naturaliter repræsentata videat, sicut nec videns speculum omnia videt per speculum repræsentata, nisi speculum suo visu comprehendat.

Ad secundum negatur consequentia. licet enim omnia in Deo sint creatrix essentia, inquantum ipsa Dei essentia est omnium ratio & similitudo, non tamen vnitur intellectui creato ipsa essentia vt omnium ratio, sed vt aliquorum, & vnitur intellectui vnitur vt ratio plurium, alicui verò vt ratio pauciorum.

Ad tertium quod est Scoti negatur consequentia. Ad probationem dicitur primò, quòd supponit vnum falsum, scilicet quod pluribus visionibus videantur plura in diuina essentia. dicimus enim quod vnica visione videtur diuina essentia, & omnia quæ in ipsa videtur. Dicitur secundò quod ratio quare duo possunt co gnosci in diuina essentia, non est quia illorum visiones non opponantur, sed quia illarum positionem non concomitatur aliquod impossibile: hoc autem quod omnia producibilia in diuina essentia cognoscantur, concomitatur vnum impossibile, scilicet diuinam substantiam ab intellectu creato comprehendi. ideo aliqua determinata & finita in diuina essentia cognosci possunt, non autem infinita à Deo producibilia: sicut dari duas diuisiones continui in actu non repugnat, sed bene dari simul omnes eius diuisiones possibiles, quia ad secundum sequitur hoc impossibile quod infinitum erit in actu: ad primum autem nullum sequitur impossibile.

Ad vltimum dicitur, quòd beatos cognoscere de Deo quid est, dupliciter

Quomodo beati de deo cognoscunt quid est.

potest intelligi. Vno modo quia ipsum cognoscunt per propriam formam intelligibilem, ipsius essentiam & quidditatem immediatè intellectui repræsentantem. Alio modo quia cognoscunt essentiam eius quantum ad omnes gradus perfectionis in ea per eminentiam contentos, distinctà cognitione, eo modo quo nos dicimus cognoscere quid est homo, quia cognoscimus omnia genera distinctè, & omnes differentias quæ de ipso essentialiter prædicantur. Cùm ergo dicit S. Th. quòd beati vident quid est deus, intendit de cognitione quid est primo modo: non autem secundo modo. Nam beati non vident distinctè omnes diuinas perfectiones quæ sunt infinitæ, licet videant illam simplicem essentiam immediatè infinitas perfectiones vnitè & simpliciter absque vlla distinctione continentem, in quo à cognitione viæ differt cognitio beatorum. Nam in via non videtur à nobis Deus per propriam formam quæ eius essentiam immediatè repræsentet intellectui, sed per formam creaturæ quæ immediatè creaturam repræsentat, in qua Deus sicut causa in effectu cognoscitur. ideo cognitio viæ non dicitur cognitio quid est, sed bene cognitio patriæ. Ad sensum ergo in quo conceditur antecedens, negatur prima consequentia. Ad probationem etiam negatur consequentia, cùm probatur, quia alioquin non cognoscerent ipsum quidditatiuè, negatur de cognitione quidditatiua primo modo. Ad illam enim cognitionem quid est, non requiritur vt videantur omnes essentiæ diuinæ perfectiones distinctè: sed sufficit vt essentia ipsa in se per propriam formam immediatè videatur, non autem in alio cognito. vnde 4. sent. vbi suprà. ad 5. inquit S. Thom. quòd non videbitur Deus à beatis, sicut videtur res per suam diffinitionem. cuius essentia comprehenditur.

Quòd omnis intellectus cuiuscunque gradus particeps esse potest diuinæ visionis. Caput 57.

†cap.55.

QVum autem ad visionem diuinæ substantiæ intellectus creatus quodam supernaturali lumine sublimetur, vt patet ex dictis†. nõ est aliquis intellectus creatus ita secundum naturam infimus, qui non ad hanc visionem possit eleuari. Ostensum est enim quod lumen illud non potest esse alicui creaturæ connaturale, sed omnem creaturam excedit secundum virtutem: quod autem fit virtute supernaturali, non impeditur propter naturæ diuersitatem, cùm diuina virtus sit infinita. vnde in sanatione infirmi quæ fit miraculosè, nõ differt vtrum aliquis parum vel multum infirmetur. diuersus igitur gradus naturę intellectualis non impedit quin infimum in tali natura ad illam visionem perduci possit prædicto lumine.

2 Adhuc, distantia intellectus secundum ordinem naturæ supremi ad deum est infinita in perfectione & bonitate; eius autem distantia ad intellectum infimum est finita. finiti autem ad finitum non potest esse infinita distantia. igitur distantia quæ est inter infimum intellectum creatum & supremum, est quasi nihil in comparatione ad illam distantiam quæ est inter supremum intellectum creatum & deum. quod autem est quasi nihil, non potest variationem sensibilem facere: sicut distãtia quæ est inter centrum terræ & visum, est quasi nisi in comparatione ad distantiam quæ est inter visum nostrum & sphæram octauam, ad quam tota terra comparata obtinet locum puncti. & propter hoc nulla sensibilis variatio fit per hoc quòd Astrologi in suis demõstrationibus vtuntur visu nostro quasi centro terrę. nihil ergo differt quicunque intellectus sit qui ad Dei visionem per lumen prædictum eleuetur, vtrum summus, vel infimus, vel medius.

3 Item, suprà probatum est quòd omnis intellectus naturaliter desiderat diuinæ substantiæ visionem. naturale autem desiderium non potest esse inane. quilibet igitur intellectus creatus potest peruenire ad diuinæ substantiæ visionem non impediente inferioritate naturæ.

Auctoritas. fac. script.

Hinc Mat. 22. dominus hominibus repromittit gloriam angelorum. Erunt, inquit de hominibus loquens, sicut angeli dei in cęlo. & Apoc. 10. eadem mensura hominis & angeli esse prohibetur, propter quòd sæpe in scriptura sacra angeli in forma hominum describuntur, vel in toto, sicut patet de angelis qui apparuerunt Abrahæ in similitudine virorum. Gen. 18. vel in parte, sicut patet de animalibus Ezech. 1. de quibus dicitur. quòd manus hominis erant sub pęnis eorum. Per hoc autem excluditur error quorundam qui dicebant quòd anima humana quantumcunque eleuetur, non potest ad æqualitatem superiorum intellectuum peruenire.

Exclusio erro.

Super cap. 57.

POstquam ostendit Sanct. Tho. conditiones beatitudinis ex parte intellectus & ex parte obiecti, vult nunc eius cõditiones ex parte actus videndi ostendere. Et ponit tres conclusiones. Prima est ista: Nullus intellectus creatus est ita secundum naturam infimus, qui non ad hanc visionem possit eleuari. Probatur primo: Quod fit virtute supernaturali, non impeditur propter naturæ diuersitatem, sed eleuatio ad hanc visionem fit virtute supernaturali, cùm fiat à Deo per lumen quod nulli creaturæ est connaturale, sed omnem creaturæ virtutem excedit, vt superius est ostensum. ergo, &c. Probatur maior ratione quidem, quia diuina virtus est infinita. A signo verò, quia in miraculosa sanatione infirmi non differt vtrum aliquis parum vel multum infirmetur.

Quod fit virtute supernaturali non impeditur propter naturæ diuersitatẽ.

CIRCA maiorem propositionem aduertendum quòd habet veritatem supposito quòd illud non magis implicet contradictionem in vna natura quàm in altera. non enim virtute supernaturali fieri posset vt lapis videret Deum, quia repugnat lapidi talis visio, & contradictionem implicat lapidem Deum videre. esset enim natura intellectualis & immaterialis secundum virtutem, & simul etiam omnino materialis. nulli autem intellectui creato repugnat videre Deum, neque aliqua contradictio impleatur cùm dicitur hanc aut illam naturã intellectuale videre deum: ideo illa maior propositio in proposito veritate habet. Circa istã propositionẽ, in sanatione infirmi non differt vtrum aliquis parum aut multum infirmetur: attendendũ ex doctrina Sancti Thomæ prima q.105. artic.8. quòd hoc intelligitur per comparationem ad diuinam potentiam, quodcunque enim factum in comparatione diuinę potentiæ est minimum, ideo tam facile est Deo ex magna ægritudine sanare quàm ex parua: sed bene per comparationem ad virtutem naturæ differt vtrum aliquis infirmus sanetur ex magna, aut ex parua ægritudine, quia maius miraculum est si tatum sanate ex magna ægritudine quam sanare ex parua, quia illud magis naturæ facultatem excedit.

Secundo, distantia quæ est inter infimum intellectum creatum & supremum, est quasi nihil in comparatione ad illam quæ est inter supremum intellectum creatum & Deum. cum illa sit finita, ista autem sit infinita. ergo nihil differt quicunque intellectus sit qui ad Dei visionem per tale lumẽ eleuatur, siue iniquam sit supremus, siue infimus, siue medius. Probatur consequentia, quia quod est quasi nihil, non potest facere variationem sensibilem, declaratur exemplo. Nam visus nostro vtuntur Astrologi in demonstrationibus suis tanquam centro terræ, eo quòd distantia eius à centro sit quasi nihil in comparatione distantiæ visus nostri ad sphæram octauã. Pro declaratione huius rationis aduertendum est, quòd distantia supremi intellectus creati à Deo, & distantia infimi intellectus ab eodem, in hoc conueniunt, quòd vtraque est infinita, cùm sit finiti ad infinitum. differunt autem, quia maior est distantia infimi quàm distantia supremi, inquantum minus perfectionis habet infimus quàm supremus. non enim inconuenit vnum infinitum esse maius alio infinito, vt ostensum est in præcedentibus: sed tamen quia illa quantitas distantiæ quam addit distantia infimi supra distantiam supremi, quæ nihil aliud est quàm distantia inter infimum & supremum creatũ, nihil notabile est in comparatione ad distantiam supremi à Deo, sed est quasi nihil, sicut dimensio finita addita dimensioni infinitæ, quasi nihil est in comparatione ad dimensionem infinitam, & nullam sensibilem variationem facit. ideo pro æquali distantia vtraque reputatur: & propterea sicut distantia supremi intellectus à Deo non impedit quin ipse supremus intellectus ad visionem ipsius per lumẽ gloriæ possit eleuari: ita non impedit distantia quæ est inter infimũ intellectum & Deum. Et in hoc fundatur hæc ratio.

Quomodo anima humana ad æqualitatem superiorum intellectuũ possit peruenire.

Tertiò, omnis intellectus naturaliter desiderat substantiæ diuinæ visionem, vt superius est ostensum. ergo, &c. Probatur consequentia, quia naturale desiderium non potest esse inane. Confirmatur authoritate Matth. 22. & Apocal. 10. Confirmatur etiam hoc signo, quòd in sacra scriptura Angeli in figurã hominum describuntur vel in toto vel in parte, vt patet Genes. 18. & Ezech. 1. Per hoc autem excluditur error dicentium humanam animam non posse ad æqualitatem superiorum intellectuum peruenire.

Idem p.p. q.12. art.6. & 4. sent. dist.49.

ADVERTE quòd opinio quæ hic excluditur, videtur esse Eustachii in Commen. 6. Ethico. vnde expressè Sanctus Thom. eam illi attribuit 2. sen. dist.9. art.8. habet autem veritatem si intelligatur quantũ ad naturalem operationem. quantumcunque enim virtute naturæ & studio humanus intellectus eleuetur, nunquam ad æqualitatem superiorum intellectuum peruenire poterit. Si autem intelligatur de eleuatione per lumen supernaturale, sic est falsa, quia vt dicitur loco prælegato, & 1. q.108. art.8. non solum ad eandem societatem cum Angelis, & ad eundem modum videndi Deum per gratiam homines peruenient, sed etiam aliqui homines aliquibus Angelis in beatitudine superiores erunt, & quantum ad hunc sensum reprobatur.

Quòd vnus alio perfectius Deum videre potest. Cap. 58.

QVia verò modus operationis cõsequitur formam quæ est operationis principium, visionis autem qua intellectus creatus substantiam diuinã videt, principium quoddam est lumen prędictum vt ex dictis patet: necesse est quòd secũdum modum huius luminis sit modus diuinę visionis. possibile est autem huius luminis diuersos esse participationis gradus, ita quòd vnus eo perfectius illustretur quàm alius. possibile est igitur quòd vnus Deum videntium perfectius alio videat, quanuis vterque videat eius substantiam.

Quomodo lumen gloriæ diuinę visionis principium est.

2 Adhuc, in quocunque genere est aliquod summum quod excedit alia, est etiam inuenire magis & minus secundum maiorem propinquitatem vel distantiam ab ipso, sicut aliqua sunt magis & minus calida, secundum quòd magis & minus appropinquant ad ignem qui est summè calidus. Deus autem suam substantiam perfectissimè videt, vtpote qui solus eam comprehendit, vt suprà ostensum est. †igitur & eum videntium vnus alio magis vel minus eius substantiam videt, secundũ quòd magis vel minus ei appropinquat. †Cap.55.

3 Amplius, lumen gloriæ ex hoc ad diuinam visionem eleuat, quòd est similitudo quędam intellectus diuini, sicut iam dictum est. contingit autem aliquid magis vel minus assimilari Deo, potsibile est igitur aliquid perfectius vel minus perfectè diuinam substantiam videre.

4 Item, quum finis proportionaliter respondeat his quę sunt ad finem; oportet quòd sicut aliqua diuersimo de præparatur ad finem, ita diuersimodè participent finem. visio autem diuinæ substantię est vltimus finis cuiuslibet intellectualis substantiæ, vt ex dictis patet. intellectuales autem substantiæ non omnes æqualiter præparatur ad finem. quædam enim sunt maioris virtutis, & quædam minoris. virtus autẽ est via ad felicitatem. oportet igitur quòd in visione diuina sit diuersitas quòd quidam perfectius & quidam minus perfectè diuinam substantiam videant. Hinc est quòd ad hanc felicitatis differentiam designandam Dominus dicit Ioan. 14. In domo patris mei man. m. sunt. Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium omnia præmia esse æqualia. Sicut autem ex modo visionis apparet diuersus gradus gloriæ in beatis: ita ex eo quod videtur, apparet gloria eadem. nam cuiuslibet felicitas ex hoc est quòd Dei substantiam videt, vt probatum est. idem ergo est quòd omnes beatos facit; non tamen ab eo omnes æqualiter beatitudinem capiunt. Vnde prædictis non obuiat quòd Dominus Matthæi 20. omnibus laborantibus in vinea, licet nõ æqualiter laborauerint, idem tamen præmium reddendum docet, scilicet denarium: quia idem est quod omnibus datur in præmium ad videndum & ad fruendum, scilicet Deus. In hoc etiam considerandum est quòd quodammodo contrarius est ordo corporalium & spiritualium motuum. omnium enim corporalium motuum est idem numero primum subiectũ, finis verò diuersi: spiritualium verò motuum, scilicet intellectualium appræhensionum & voluntatum, sunt quidem diuersa subiecta prima, finis verò numero idem.

Auth. fac. scripturæ. Exclusio erroris.

Responsio tacitæ obiectionis.

Super cap. 58.

Secunda conclusi est: Vnus videntium deum, perfectius eum alio videt. Circa autem hanc conclusionem duo facit Sanctus Thomas. Primo ipsam probat. Secundo respondet eundam tacitæ inquisitioni, cap. sequenti.

Quantum ad primum arguit primo sic: Lumen gloriæ est quoddam principium visionis diuinæ: ergo secundum modum luminis est modus diuinæ visionis. ergo vnus alio perfectius videt. Probatur prima consequentia, quia modus operationis consequitur formam quæ est operationis principium. Secunda vero probatur, quia possibile esse huius luminis diuersi participationis gradus, ita quòd vnus eo perfectius illustretur quàm alius.

Quomodo lumen gloriæ diuinę visionis principium est.

SED circa probationem primæ consequentiæ statim occurrit dubium: licet enim modus operationis consequatur formam quæ est principium operationis, non tamen sequitur quòd visio diuina sequatur modum luminis. lumen enim illud non est principium operationis per modum formæ qua intellectus intelligit, sed per modum dispositionis cuiusdam: vnde videtur esse æquiuocatio de principio operationis. Respondetur quòd hic nulla committitur æquiuocatio: per formam enim quæ est principium operationis, non intelligit Sanctus Thomas formam complentem actuantem subiectũ ad operandum, sed formam actuantem subiectum initiatiuè ad operationem, per quam scilicet redditur capax vltimæ & principalis formæ, quia quum secundum eius modum subiectum subsistet vltimæ formæ per quam operatur completiue, ab ipsa regulatur modus operationis originaliter: & hoc modo lumen gloriæ est principium visionis diuinæ, quia enim ipsum lumen dat intellectui facultatem subsistandi diuinæ essentiæ per modũ formæ intelligibilis, & etiam facultatem intelligendi Deum, ipsum est origo diuinæ visionis: & ideo secundum eius quantitatem sumitur originaliter diuinæ visionis modus, quantum est ex parte intellectus: proximè autem sumitur secundum modum subsistandi diuinæ essentiæ, tanquam formæ intelligibili, qui modus secundum modum variationis luminis gloriæ in diuersis variatur.

Dixi autem lumen gloriæ esse originem diuersorum modorum visionis diuinæ, quantum est ex parte intellectus, quia etiam secundum modum charitatis ponit Sanct. Tho. prima parte esse modum dictæ visionis: & sic charitas est origo per modum dispositionis & aptantis animam ad suiceptionẽ talis luminis, sed ipsa non est in intellectu, sed in affectu.

Secundò, Deus suam substantiam perfectissimè videt, vtpote qui solus eam comprehendit: & sic. f. visio sua est summum in genere visionis diuinæ, ergo, &c. Probatur consequentia, quia vbi est summum, ibi est magis & minus secundum maiorem propinquitatem & distantiam à summo, declaratur

Universidad de Deusto
Biblioteca

exemplo calidi. Tertiò, contingit aliquid magis aut minus assimilari Deo, ergo, &c. Probatur consequentia, quia lumen gloriæ ex hoc ad visionem prædictam eleuat, quòd est similitudo quædam intellectus diuini, supplę ad eundem ordinem, cum ipso pertinens in esse intelligibili. Quartò, sicut aliqua diuersimodè præparantur ad finem, ita diuersimodè participant finem, cùm finis respondeat proportionaliter his quæ sunt ad finem. sed visio diuinę substantiæ est vltimus finis intellectualis substantiæ, & ad ipsum non æqualiter omnes præparantur, cùm quædam sint maioris virtutis, quædam minoris. & virtus sic via ad felicitatem. ergo visionem diuinam diuersimodè participant.

ADVERTE quòd virtus quæ assumitur hic ad probationem secundæ partis minoris proportionis, non accipitur pro facultate intellectus ad videndum Deum, secundum quam etiam diuersificatur diuina visio, sed accipitur pro virtute quæ est habitus electiuus, quo aliquis per viam merendi ad felicitatem ordinatur. Sic enim constat quasdam naturas intellectuales, imò quosdam etiam homines esse maioris virtutis, & quosdam minoris. Confirmatur conclusio auth. 10.14. Per hoc excluditur error dicentium omnia præmia esse æqualia, quia idem videtur ab omnibus. f. Dei substantia: vnde Matt. 20. Dominus æqualiter laboratoribus idem præmium reddendum docet. f. denarium. Licet enim idem sit quod omnes beatos facit, & quod omnibus datur in præmium. f. Deus, de quo intelligitur auth. allegata, non tamen ab eo omnes beatitudinem æqualiter capiunt. Hanc responsionem explicat Sanct. Tho. 1.2.q. 5. artic. 2. & 4. d. 49. q. 1. ar. 4. & tangit 1. q. 12. ar. 6. inquiens quòd dupliciter loqui possumus de beatitudine. f. obiectiue & formaliter. obiectiuè omnes beati sunt æqualiter beati, quia obiectum cuiuslibet beati est Deus, qui solus est summum bonum. formaliter autem non sunt omnes æqualiter beati, quia non omnes æqualiter Deum adipiscuntur, sed aliqui perfectiori modo, aliqui imperfectiori modo, dum aliqui ipsum perfectius vident, aliqui verò imperfectius, vt est ostensum. Ex dictis infert Sanct. Thom. quòd quidammodo est contrarius ordo corporalium motuum & spiritualium, quia illorum omnium est idem numero primum subiectum, fines verò diuersi. spiritualium verò. f. intellectualium apprehensionum & voluntatum sunt diuersa prima subiecta, finis verò est numero idem.

Ordo corporaliũ motuum & spiritualium quomodo se habet.

ADVERTENDVM quòd non dixit Sanctus Thomas istos ordines simpliciter esse contrarios, sed quodammodo, quia sunt contrarii nõ omnibus modis, sed aliquo modo. quantum quidem ad subiecta differunt, quia omnium motuum corporalium est idem primum subiectum, cùm omnium formarum corporalium primum subiectum sit materia prima, & consequenter sit primum subiectum omnium corporalium accidentium, motuum autem spiritualium non est idem primum subiectum, quia non est vnum subiectum numero omnium intellectuum susceptiuum. Quantum verò ad finem non omnino differunt, quia Deus est omnium creaturarum & omnium operationum aliquo modo finis remotus, vt superius est ostensum: & sic omnes operationes in vno fine communi aliquo modo conueniunt, sed differunt, quia diuersificantur quantum ad particularem finem. diuersi enim motus corporales ad diuersos particulares fines ordinantur. spirituales autem motus ad vnum particularem finem diriguntur. f. ad Deum qui dicitur particularis finis, inquantum particulari quodam modo ipsum attingunt creaturæ intellectuales quo non attingunt aliæ creaturæ, ipsum enim sua operatione. f. intellectione & affectione immediatè attingunt & adipiscuntur: quod aliis creaturis non conuenit.

Quòd videntes diuinam substantiam, omnia aliquo modo vident. Cap. 59.

Idem p. p. q. 12. art. 8.

QVia verò visio diuinæ substantiæ est vltimus finis cuiuslibet intellectualis substantiæ, vt patet ex dictis: omnis autem res cùm peruenerit ad vlti. finem, quiescit appetitus eius naturalis: oportet quòd naturalis appetitus substantię intellectualis diuinam substantiam videntis omnino quiescat. Est autem appetitus naturalis intellectus, vt cognoscat omnium rerum genera & species & virtutes, & totum ordinem vniuersi: quod demonstrat humanum studium erga singula prædictorum. Quælibet igitur diuinam substantiam videntium cognoscit omnia supradicta.

1 Amplius, si in hoc sensus & intellectus differunt, vt patet in 3. de anima, † quòd sensus à sensibilibus excellẽtibus corrumpitur vel debilitatur, vt postmodum minora sensibilia percipere non possit: intellectus autem quia nõ corrumpitur nec impeditur à suo subiecto, sed solùm perficitur postquam intellexit maius intelligibile, nõ minus poterit alia intelligibilia intelligere, sed magis. summum autem in genere intelligibilium est diuina substantia. intellectus igitur qui per lumen diuinum eleuatur ad videndum Dei substantiam, multò magis eodẽ lumine perficitur ad omnia alia intelligenda quæ sunt in rerum natura.

† te. cõ. 7.

2 Adhuc, esse intelligibile non minoris ambitus est, quàm esse naturale, sed fortè maioris. intellectus enim natus est omnium quæ sunt in rerũ natura intelligere: & quædam intelligit, quæ non habẽt esse naturale, licut negationes & priuationes. quæcunque igitur requiruntur ad perfectionem esse naturalis, requirũtur etiam ad perfectionem esse intelligibilis, vel etiã plura. perfectio autem esse intelligibilis est cùm intellectus ad suum finem peruenerit, sicut perfectio esse naturalis in ipsa rerum constitutione consistit. omnia igitur quæ Deus ad perfectionem vniuersi produxit, intellectui se videnti manifestat.

3 Item, quanuis videntiũ Deum vnus alio perfectius eum videat, vt ostensum est: quilibet tamen ita perfectè eum videt, quòd impletur tota capacitas naturalis: quinimo ipsa visio omnem capacitatem naturalẽ excedit, vt ostensum est. oportet igitur quòd quęlibet videns diuinam substantiam in ipsa diuina substantia cognoscat omnia ad quæ se extendit sua capacitas naturalis. capacitas autẽ naturalis cuiuslibet intellectus se extendit ad cognoscẽda omnia genera & species, & ordinẽ rerum: hæc igitur quilibet Deum videntium in diuina substantia cognoscet. Hinc est quòd Dominus Moysi petenti diuinæ substantiæ vilionẽ respondit Exo. 33. Ego ostendam tibi omne bonum. & Gre. Quid est quod nesciant, qui scientem omnia sciunt? Si autem præmissa diligenter considerentur, patet quòd quodammodo videntes diuinam substãtiam omnia vident, quodam verò modo non. Si enim per omnia, illa intelligantur quæ ad vniuersi perfectionem pertinent, manifestũ est ex dictis quòd videntes diuinam substantiam, omnia vident, vt rationes modò inductæ ostendunt. cùm enim intellectus sit quodammodo omnia quęcunque ad perfectionem naturæ pertinent, omnia etiam pertinent ad perfectionem esse intelligibilis. propter quod secundũ Aug. super Gene. ad literam, quæcunque facta sunt per Dei verbum vt in prima natura subsisterent, fiebãt etiam in intelligentia Angelica, vt ab Angelis intelligerentur. de perfectione autem naturalis esse sunt naturę specierum, & earum proprietates & virtutes. ad naturas enim specierum intentio naturę fertur. indiuidua enim sunt propter speciem. pertinet igitur ad perfectionẽ intellectualis substantię, vt omnium specierum naturas & virtutes & propria accidentia cognoscat. hoc igitur in finali beatitudine consequitur per diuinæ essentiæ visionem. Per cognitionẽ autẽ naturalium specierũ & indiuidua sub speciebus huiusmodi existentia cognoscũtur ab intellectu Deum videte, vt ex his quæ dicta sunt suprà de cognitione Dei & Angelorum, potest esse manifestum. si verò per omnia intelligantur omnia quæ Deus suam essentiam videndo cognoscit, nullus intellectus creatus omnia in Dei substantia videt, vt superius ostẽsum est.

Pulchra distinctio declarãs quomodo omnia videant beati, & quomodo non.

Secundum membri distinctionis.

Hoc autem considerari potest quantum ad plura.

Primum, eorum quæ nullus creatus intellectus videt.

Primò quidem quantũ ad ea quę Deus facere potest, sed nec facturus est vnquam. omnia enim huiusmodi cognosci non possunt nisi eius virtus comprehenderetur, quod nõ est possibile alicui intellectui creato, vt suprà ostensum est. Hinc est quod dicitur Iob 11. Forsitan vestigia Dei compre. & vsque ad per. omnipo. rep. ex. cælo est. & quid fa. profun. infer. & vnde cog. lon. terra men. eius. & la. mari. non enim hæc dicuntur quasi dimensionibus quantitatis Deus sit magnus, sed quia eius virtus non limitatur ad omnia quæ magna esse videntur, quin possit etiam maiora facere. Secundò, quantum ad rationem rerum factarũ, quas omnes cognoscere non potest intellectus nisi diuinam bonitatem comprehendat. Ratio enim cuiuslibet rei factę sumitur ex fine quem faciens intendit. Finis autem omnium à Deo factorum diuina bonitas est. Ratio igitur rerum factarũ est vt diuina bonitas diffundatur in rebus. Sic igitur aliquis omnes rationes rerum creatarum cognosceret, si cognosceret omnia bona quæ in rebus creatis secundum ordinem diuinæ sapientiæ prouenire possunt: quod esset diuinam bonitatem & etiam sapientiam comprehendere: quod nullus intellectus creatus potest. Hinc est quod dicitur Eccl. 8. Intellexi quòd omnium operũ Dei non possit homo inuenire rationem.

2.

Tertiò, quantum ad ea quę ex sola Dei voluntate dependent, sicut prędestinatio, electio, & iustificatio: & huiusmodi quæ ad sanctificationem pertinent creaturæ. Hinc est quod dicitur 1. ad Corin. 2. Quæ hominis sunt, nemo nouit nisi spiritus hominis qui in ipso est. ita & quæ sunt Dei, nemo nouit nisi spiritus Dei.

3.

Super

Super cap. 59.

QVia ostensum est quòd videntium deum vnus alio perfectius videt: posset aliquis quærere verum sit tanta inæqualitas, quòd nulla rerum multitudo sit quam omnes videant, an magis sint quædam quæ ab omnibus in essentia diuina videantur: ideo ad hanc quæstionẽ vult Sanct. Tho. respondere. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quæ sunt illa quæ in diuina essentia ab omnibus videntur. Secundò remotiec quoddam dubium circa medium huius cap. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem: Quilibet diuinam substãtiam videntium cognoscit omnia genera, & species, & virtutes, & totum ordinem vniuersi. Probatur primo. Appetitus naturalis intellectus est, vt omnia prædicta cognoscat, vt demonstrat humanum studium erga singula horũ, ergo, &c. Probatur consequentia, quia oportet quòd appetitus naturalis substantiæ intellectualis diuinã substantiam videntis omnino quiescat, cũ quiescat appetitus naturalis cuiuslibet rei cùm ad vltimum finem peruenerit. Secundò, intellectus per lumen gloriæ eleuatur ad videndum Dei substantiam, quę est summum in genere intelligibilium: ergo multò magis eodem lumine perficitur ad omnia alia intelligenda quæ sunt in rerum natura. ergo, &c. Probatur consequentia, ex differẽtia posita inter intellectum & sensum tertio de anima, quia videlicet intellectus postquã intellexerit magis intelligibile, nõ minus poterit alia intelligibilia intelligere, imò magis cùm non corrumpatur nec impeditur à suo obiecto, sed solum perficitur. hoc autem non conuenit sensui respectu sensibilis, eò quòd ab excellentibus sensibilibus corrumpatur vel debilitetur.

ADVERTE quòd non oportet quidem si aliquo lumine intellectuali manifestatur manus intelligibile quòd manifestetur eodem lumẽ manus intelligibile, ita quòd videatur in manu, sed bene probabile est quòd lumen eleuans intellectum ad diuinam essentiam videndam, quæ est excellentissimum intelligibile natum omnia repræsentare clarissimè eleuet etiam ad videndum rerum omnium naturalium species & naturas, quæ sunt illius diuinæ substantiæ effectus, in quibus diuina bonitas relucet.

Quid est quod non videant qui videnẽ omnia videnti, quomodo intelligitur.

SED dubium occurrit circa hanc rationem. Nam ex ipsa non solùm videtur posse concludi quòd beati videant omnia ad vniuersi ordinem pertinentia, sed quòd absolutè omnia videant. Nã ita omnia à Deo producibilia sunt minus intelligibile quàm diuina essentia, sicut & omnia prædicta. Respondetur quòd hæc ratio inducitur ad excludendum responsionem quæ ad præcedentem rationem posset dari. Posset enim aliquis dicere, quòd quanuis naturale desiderium naturæ intellectualis sit ad cognoscendum omnia prædicta, impeditur tamen ab horum cognitione propter diuinæ essentiæ quæ videtur excellentiam, sicut sensus ab excellentibus sensibilibus, ne minus sensibilia cognoscat impeditur, sed ista responsio per hanc rationem excluditur, vt patet ex ipso rationis processu. idea ex ipsa concludi non potest quòd beati omnia absolutè in Deo videant, sed tantum quòd excellentia intelligibilis diuini nõ impedit quin illa beati videant in Deo quæ naturaliter scire desiderant. Tertiò, Quæ requiruntur ad perfectionem esse naturalis, requiruntur etiam ad perfectionem esse intelligibilis vel etiam plura, sed perfectio esse intelligibilis est cùm intellectus ad suum finem peruenerit. sed videndi Deum sicut perfectio esse naturalis in rerum constitutione consistit. ergo omnia quæ ad perfectionem vniuersi produxit Deus, intellectui videnti se manifestat. Probatur maior, quia esse intelligibile non est minoris ambitus quàm esse naturale, sed forte maioris. cum intellectus etiam negationes & priuationes intelligat quæ non habent esse naturale.

ADVERTENDVM, quòd ratio consistit in hoc quòd cùm intellectus pertinerit ad suum finem, qui est videre diuinam substantiam habebit complementum perfectionis in esse intelligibili, perfectio autem intellectus in esse intelligibili est intelligere: ideo cùm peruenerit ad videndum Deum, habebit completum cognitionem totius esse intelligibilis, alioquin non peruenisset ad vltimum suum finem, cùm adhuc remaneret aliquid ab eo intelligendum: omnia autem pertinent ad perfectionem esse naturalis, pertinent etiam ad perfectionem esse intelligibilis, cum vtrumquodque sit intelligibile in quantum est ens in actu: ideo oportet vt videat omnia ad esse naturæ pertinentia. Quartò, Quilibet videntiũ deum ita perfectè eum videt, quòd impletur tota eius capacitas naturalis, imò excedit: igitur omnia videt ad quæ se extendit sua capacitas naturalis. ergo, &c. Probatur secunda consequentia, prima enim est manifesta, quia capacitas naturalis cuiuslibet intellectus extenditur se ad omnia prædicta cognoscenda. Confirmatur author. Domini. Exo. 33. & author. Gregor.

ADVERTENDVM, quòd istam Gregorii auth. in quarto dialogorum. f. quid est quod non videant, qui videnem omnia videnti, videtur S. Tho. ex eo quòd eam ad confirmationem prædictorum inducit interpretari, non de omnibus simpliciter, sed de omnibus generibus, speciebus, virtutibus, & ordine vniuersi. In prima vero parte & vers. q. 8. artic. 4. eam interpretatur quantum ad sufficientiam medii, quia diuina essentia est quasum in se pfa est, sufficiens medium demonstrationis rerum omnium. Addit etiam in quæst. vers. aliam expositionem scilicet quòd potest intelligi de iis quæ pertinent ad substantiam beatitudinis. Nam vt ibidem dicitur 12. quanuis nulla cognitio creaturæ sit de substantia beatitudinis tanquam beatificans, aliqua tamen cognitio creaturæ pertinet ad beatitudinem quasi necessaria ad aliquem actum beati, puta ad gubernationem eorum qui eius curę committuntur, vel ad laudandum, sicut sunt creaturæ ex quibus perfectio vniuersi cõstat, sed ista expositio est quasi eadem cum ea quæ hic ponitur. Quantum ad secundum reuouet quod dum dubium S. Tho. quod ex prædictis videtur insurgere. Nam dictum est in superioribus, quòd videntes Deum non vident omnia, hic verò dicitur quòd omnia vident, & sic videntur contradictoria dici. Respondet quòd nulla est contradictio, sed vtrumque est verum, si rectè intelligatur. Si enim per omnia intelligantur quæ ad vniuersi perfectionem pertinent, sic videntes Deum omnia vident, vt pater ex rationibus superius inductis. Replicat autem vnam rationem quæ ibi forte videbatur subtilior scilicet hanc, quia cum intellectus sit quodammodo omnia, quęcunque ad perfectionem naturæ pertinent, etiam pertinent ad perfectionem esse intelligibilis. Vnde secundum Aug. super Gen. ad literam, talia non solum facta sunt per Dei verbum, vt in propria natura subsisterent, sed etiam intelligentia Angeli, vt intelligerentur ab eis. hæc autem sunt naturæ specierum, & earum proprietates & virtutes, cùm ad species naturæ intentio feratur. ergo hęc cognoscere pertinet ad perfectionem intellectualis naturæ. ergo hoc in finali beatitudine per visionem diuinæ essentiæ consequitur, per cognitionem quoque specierum naturalium cognoscuntur, & indiuidua sub speciebus existentia, vt patet ex dictis superius de cognitione Dei & Angelorũ. si verò per omnia intelligantur omnia quæ Deus suam essentiam intelligendo cognoscit, nullus intellectus creatus omnia in Dei substantia videt. Non enim videt omnia quæ Deus facere potest, & nunquam faciet. Non etiam videt omnium rerum factarum rationes, vt dicitur Eccl. 8. Non denique videt omnia quæ ex sola Dei voluntate dependent, sicut sunt prædestinatio, electio, iustificatio, & huiusmodi. Duo prima probantur, quia vnum non posset esse sine comprehensione diuinæ virtutis, quod superius ostensum est esse impossibile, & ostenditur etiam auctho. Iob 11. alterum verò non posset esse sine comprehensione diuinæ bonitatis & diuinæ sapientiæ: quia cùm ratio rerum factarum sit, vt bonitas Dei diffundatur in rebus, aliquis rerum omnium rationes cognosceret, si cognosceret omnia bona quæ in rebus creatis secundum ordinem diuinæ sapientiæ prouenire possunt, quod esset diuinam bonitatem & etiam sapientiam comprehendere. Tertium verò probatur authoritate Apostoli 1. Corint. 2.

Primum, eorum quæ nullus creatus intellectus videt.

Secundum.

Tertium.

CIRCA prædicta duo occurrunt dubia. Primum est, quia San. Tho. prima q. 12. ar. 8. ad vltimũ inquit, quòd cognoscere singularia non est de perfectione intellectus creati, & quòd ad hoc naturale desiderium rationalis creaturæ non fertur, relinquens quòd illa non videntur in Deo, hic autem videtur oppositum dici. Nam inquit quòd per cognitionẽ nattralium specierum cognoscuntur indiuidua sub huiusmodi speciebus existentia ab intellectu vidente Deum. Secundum dubium est, quia hic dicitur quòd omnes rerum factarum rationes non potest intellectus creatus cognoscere, in loco verò prælegato dicitur quòd naturale desiderii rationalis creaturæ est ad scendum omnia illa quæ ad perfectionem intellectus pertinent: & hæc sunt species & genera rerum, & rationes eorum quæ in Deo videbit quilibet diuinam essentiam videns. Ad primum horum respondetur, quòd singularia dupliciter considerari possunt. Vno modo quãtum ad ipsorum naturam indistinctam, secundum quam sub specie continentur: & quantũ ad ea quæ sibi cõueniunt secundum naturalem ordinem vniuersi, & sic vult hic S. Tho. quòd à videntę Deum videantur per cognitionem naturalium specierum. & hoc quidẽ probabile est, quia licet substantiæ separatę, vt superius est ostensum, videndo cognitione naturali speciem, videnę omnia illius indiuidua actu existentia, eò quòd species intelligibilis naturæ specificæ sit etiam eorum similitudo cui cognitio beatitudinis inferior cognitione naturali substantiæ separatæ, conueniens est quòd videntes per diuinam essentiam quæ est omnium similitudo aliquam naturam & speciem, videant per illam omnia indiuidua illius naturæ. Alio modo considerare possunt quantum ad ea quæ ipsis ex diuina ordinatione prouenirunt, aut etiam quæ ad ipsius creaturæ voluntatẽ pertinent, & sic intelligit in prima parte. Vnde copulatiuè dixit, quòd cognoscere alia singularia & cognita, & facta eorum non est de perfectione intellectus creati, sic enim verũ est quòd videntes Deum non vident omnes homines videndo omnia quæ illis indies ex diuina ordinatione succedunt, & eorum omnes cogitatus, & similiter non vident omnia ad quæ alia singularia ex diuina institutione ordinãtur, sed de iis tantum vident quantum perfectio beatitudinis requirit, vt dicitur de ver. vbi supra & quarto d. 49. q. 3. ar. 1. hoc autem exigit perfectio beatitudinis vt videant quæ ad ipsos pertinent, sicut sunt vota & orationes & deuotiones horũ in quibus eis amicuntur, & eorum implorant auxilium, & alia huiusmodi, & sic aliqua singularia quantum ad ea quæ ad eorum propriam voluntatem & diuinam ordinationem pertinent cognoscunt, non autem omnia, licet omnia illa cognoscant inquantum sunt huius naturæ singularia, & quantum ad ea quæ sibi secundum ordinem naturæ conueniunt. Vnde etiam Gregorii opinio in 12. libro moralium, quam approbat S. Thom. in loco prælegato, magis quàm opinione Augustini in libro de cura pro mortuis agenda, sic est intelligenda. Cùm enim inquit, quòd qui intus Dei claritatem vident, nullo modo credendi est quòd sit formis aliquid quod ignorant. intelligendum est de iis quę ad ordinem naturę pertinent, non autem de omnibus absolutè, quæ singularibus quomodocunque continentur.

An beati singularia futura cognoscant.

SED remanet dubium, vtrum omnia singularia tam præsentia quàm futura videant beati in diuina essentia, an tantùm quæ præsentia sunt. Si enim ponatur quòd videant singularia etiam futura, videtur hoc esse contra mentem S. Tho. primò, quia hic dicitur quòd cognoscunt individua sub speciebus existentia. constat autem quòd futura sub speciebus non existunt. secundò, quia prima parte q. 12. ar. 8. ad vltimum tenet quòd non cognoscunt ea quæ nondum sunt. tertiò, quia prima q. 89. ar. 8. tenet quòd videnti omnia præsentia quæ hic aguntur, sicut Angeli. Si verò ponatur quòd cognoscant tantùm singularia præsentia, cùm per successionem fiant præsentia, sequitur quòd in vltima beata successio erit & mutatio, quod est contra Aug. vltimo de tri. Posset ad hoc dici, quòd vtraque pars sustentari potest. Possumus enim primo tenere, quòd beati vident tantùm præsentia quæ hic aguntur, iuxta ea quæ dicuntur prima q. 89. Et cùm instatur quòd tunc esset successio & mutatio, dicitur primò, quòd dupliciter posset intelligi successio in visione beata. Vno modo extrinsecè, alio modo intrinsecè. Si accipiatur intrinsecè, non sequitur quòd sit ibi successio, quia est vnus tantùm actus visionis beatificę semper manens, qui neque intenditur, neque remittitur, quamuis aliqui singularia prius non videantur, & postmodi videantur, sicut si ponatur Angelus per speciem hominis considerare naturam humanam, & eius singularia eadem visione durante, & nullo modo in se variata posset videre homines aliquos, quos prius non videbat, quia antequam essent, non participabant actu specie humana, vt simul cum ipsa videri possent: postquam autem sunt producti, actu humana participant natura. Si verò aduertatur extrinsecè, non est inconueniens esse successionem in visione huiusmodi, inquantum ad singularia determinatur, id est, quòd illa singularia successiuè terminent talem visionem. Et si arguatur, quia non possunt plura cognosci in causa, nisi perfectius causa cognoscatur: dicitur quòd hoc verum est de iis quæ per se cognoscuntur in causa, non autem de iis quæ cognoscuntur in causa, inquantum participant actu rem per se cognitã, quia tunc sufficit, vt quod prius eo nõ participabat, nunc actu participet. sic autem est de singularibus. Nam illa terminant illam visionem, non per se, sed inquantum specie participant. & prius non sunt actu. postmodum verò sunt. Dicitur secundò quòd illud euenit absque mutatione ipsius visionis in se, sed per mutationem tantùm ipsorum singularium. Possumus secundo tenere, quòd beati eo modo quo singularia cognoscunt in Deo, non solũ præsentia. sed & præterita & futura simul vident, absque scilicet illa extrinseca successione, eo quòd & visio illa æternitate mensuretur aliquo modo, & videantur species rerum per diuinam essentiam, quæ est & specierum & singularium omnium similitudo. Non obstat autem primò quod hic dicitur, quia intelligitur de singularibus existentibus sub speciebus pro quacunque temporis differentia. Non obstat secundò quod dicitur quæst. 12. primæ partis, quia illud intelligitur de speciebus quæ nunquam erunt. sed tamen à Deo produci possunt. Non obstat tertiò quod adducitur ex quæst. 89. primæ partis, quia licet ibi dicatur quòd cognoscuntur omnia præsentia quæ hic aguntur, de quo in illo loco quærebatur, non tamen dicit quòd sola præsentia videntur. Licet

autem

Universidad de Deusto
Biblioteca

autem prima responsio fortassis sustentari posset, quod nō affero iuxta ea quę libro primo, cap. 25. dicta sunt, videtur tamen mihi quòd secunda sit magis amplectenda in doctrina S. Tho. Nam quæst. veri. q. 8. ar. 12. ad 2. de Angelis beatis loquens ait, quòd quantum ad visionem qua videnr res in verbo, indifferenter se habent ad cognoscendum præsentia & futura: cap. etiam sequentibus immediatè tenet, quòd eorum quæ videntur in diuina essentia, vnū non videtur prius, & aliud posterius, sed omnia simul & vnico actu videntur. Ad secundum dubium respondetur, quòd rationes rerum hoc loco dicuntur intelligibilia quæ de rebus cognosci possunt, omnia scilicet quæ intellectus potest intelligere rebus inesse. huiusmodi autem sunt in duplici differentia: quædam enim sunt quæ naturam rei & quidditatem necessariò cocomitantur, vt sunt naturales virtutes & proprietates rei: & tales ex perfecta cognitione quid ditatis cognosci possunt. Et de his intelligit S. Thom. prima parte: vnde etiam, hic dixit, quòd beati omnium specierum naturas & virtutes & propria accidentia cognoscunt. quædam verò sunt quæ rebus secundum quòd diuinę prouidentiæ subsitant, contenuntur, & tales non cognoscuntur cognita natura & quidditate rei: & de his loquitur S. Tho. hic, cùm dicit beatos non cognoscere omnes rationes rerum factarum: istæ enim rationes sunt habitudines rebus factis conuenientes in ordine ad finem qui est bonitas diuina. Vnde loquens S. Thomas de his rationibus inquit quòd ratio rei factę similitur ex fine quem agens intendit. sīlitid enim verum est de ratione conueniente rei ve facta est, & ad aliquem finem ordinata. Cognoscere igitur omnes habitudines & ordinationes possibiles conuenire rebus creatis vt diuinę prouidentiæ subsitant, esset cognoscere omnes gradus diuinæ bonitatis quibus diffundi potest: quod esset diuinam bonitatem comprehendere. Quod cùm impossibile sit, impossibile est vt rerum creatarū cognoscuntur omnes huiusmodi rationes quæ ipsis exdiuina prouidentia & sapentia possunt conuenire. Postremò circa ea quæ in hoc cap. dicta sunt, aduertendum est quòd hoc loco indifferenter loquitur S. Tho. de omnibus beatis, quia ea quæ omnibus conueniunt determinauit. hoc enim commune est omnibus beatis, quòd vident omnia ad perfectionem naturæ vniuersi pertinentia: non autem vident omnia quæ Deus suam essentiam videndo cognoscit. In aliis autem locis, scilicet vers. loco prælegato, & q. 70. ar. 4. & 3 dist. 14. & 4. sen. dist. 49. vbi supra, dicentam quādam ponit inter animam Christi & alios beatos. Vult enim quòd anima Christi scit omnia quæ cognoscit Deus scientia visionis, quæ scilicet pro aliqua temporis differentia habent esse, siue ad esse naturæ pertineant, siue ad esse gratiæ & ordinem diuinæ prouidentiæ & prædestinationis. Vnde etiam scit omnia singularia, & omnes singulares actus omnium, & cordis abscondita. Alii autem de prædictis plura aut pauciora cognoscunt secundū quòd diuinam essentiam perfectius aut imperfectius vident. Addit autē vnum in quarto senten. scilicet nihil prohibet dicere, quòd post diem iudicii omnes beati sciant omnia prædicta quæ Deus scit scientia visionis: non quidem videndo diuinam essentiam, quia tunc omnes essent æqualiter beati, sed quædam quidem in diuina essentia, alia verò per reuelationem ab anima Christi omnia huiusmodi videntur, & ab alijs superioribus beatis: quod quidem non per nouas illuminationes, sed per continuationem illuminationis fiet: sicut si imaginemur solem quiescentem illuminare aerem. Vnde Apoc. 21. dicitur quòd claritas Dei illuminabit ciuitatem beatorum, & lucerna eius est agnus.

Verum beati omnes rerum rationes cognoscant.

Comparatio animæ Christi ad alios beatos.

Quòd videntes Deum, omnia simul vident in ipso. Cap. 60.

Idem p. p. q. 12. ar. 10.

QVm autem ostensum sit quòd intellectus creatus diuinam substantiam videns, in ipsa Dei substantia omnes species rerum intelligat: quęcunque autem vna specie videntur, oportet simul & vna visione videri, cùm visio principio visionis respondeat: necesse est quòd intellectus qui diuinam substantiam videt, non successiuè, sed simul omnia contempletur.

2 Item, summa & perfecta felicitas intellectualis naturæ in Dei visione consistit, vt suprà † ostensum est. felicitas autem non est secundum habitum, sed secundum actum, cùm sit vltima perfectio, & vltimus finis: ea igitur quæ videntur per visionem diuinæ substantiæ qua beati sumus, omnia secundum actum videntur: non ergo vnum prius, & aliud posterius.

† Cap. 25.

3 Adhuc, vnaquæque res cùm venerit ad suum vltimum finem, quiescit, cùm omnis motus sit ad acquirendum finem: vltimus autem finis intellectus est visio diuinæ substantiæ, vt suprà † ostensum est. Intellectus igitur diuinam substantiam videns non mouetur de vno intelligibili in aliud: omnia igitur quæ per hanc visionē cognoscit, simul actu considerat.

† Cap. 41.

4 Amplius, in diuina substantia intellectus omnes rerum species cognoscit, vt ex prædictis patet. quorūdam autem generum sunt species infinitæ: sicut numerorum & figurarum & proportionum. intellectus igitur in diuina substantia videt infinita: non autem omnia ea videre posset, nisi simul videret: quia infinita nō est transire: oportet igitur quòd omnia quę intellectus in diuina substantia videt, simul videat. Hinc est quòd August. in 15. de Trin. † dicit: Non erunt tunc volubiles nostræ cogitationes ab alijs in alia euntes & redeuntes: sed omnem scientiam nostrā vno simul conspectu videbimus.

† Cap. 16.

Super cap. 59.

TErtia conclusio est: Intellectus qui diuinā substantiam videt, non successiuè, sed simul omnia contemplatur. Probatur primò. Visio principio visionis respondet. ergo quæ vna specie videntur, oportet vna visione videri, sed intellectus videns diuinam substantiam, omnes rerum species in ipsa intelligit. ergo, &c. Circa istam probationem: Quæcunque vna specie videntur, oportet vna visione videri, dubitatur. quia vna specie potest vnus intellectus diuersis diuersis temporibus de repræsentatis per illam speciem considerare. & sic illa non simul, sed successiuè cognoscere. Vnde non solùm hoc experimur in nobis, sed etiam de substantijs separatis dictū est superius, quod singularia vnius speciei non cognoscunt, nisi quando sunt in actu: successiuè autem sunt in actu: ideo illa successiuè cognoscunt: & tamen omnia per vnam speciem cognoscunt, quæ est naturæ specifice similitudo, ergo, &c. Respondetur quòd illa propositio non intelligitur de quacunque specie, sed de ea quæ semper actu & distincte omnia sua obiecta repræsentat, quēadmodum diuina essentia repræsentat intellectui beati omnia genera & species rerum. Species autem intellectus nostri non repræsentat semper distincte & in actu omnia quæ per ipsam sunt cognoscibilia: & similiter species intellectus separati non semper in actu repræsentat omnia singularia vnius speciei: ideo instantiæ adductæ non sunt contra propositum. Secundò, ea omnia quæ videntur per visionem diuinæ substantiæ qua beati sumus, secundum actum videntur, quia felicitas consistit in actu, non in habitu. ergo non vnum prius altero videtur. ergo, &c. Tertiò, vltimus finis intellectus est visio diuinę substantiæ. ergo cum videt diuinam substantiam, non mouetur de vno intelligibili in aliud. ergo, &c. Probatur prima consec. quia vnaquæque res cùm venerit ad suum vltimum finem, quiescit. Quartò, intellectus in diuina substantia omnes rerum species cognoscit: ergo videt infinita: ergo omnia simul videt. Probatur prima consequentia quorundam generum vt numeri, figuræ, & proportionis, sunt species infinitæ. Secunda verò probatur, quia nisi simul omnia illa videret, non videret omnia quum infinita non sit pertransire.

Quæcunque vna specie videntur, oportet vna visione videri.

† Propositione 2.

Auth. sacr. scripturæ.

Intellectus in diuina essentia videt infinita.

CONTRA hanc propositionē. Intellectus in diuina substantia videt infinita: Scotus in 3. sen. d. 14. q. 2. tenens quòd anima Christi non videat omnia simul in verbo, sed successiuè quodcunque voluerit intelligat: arguit dupliciter. Primò, quia impossibile est potentiam finitam perfectā attentione videre simul infinita. cùm attentio ad plura obiecta simul sit minus perfecta. Secundò, quia perfectio illius animæ excederet in infinitū alias animas. Tertiò arguit Adam, Deus non potest facere infinita simul esse in actu: ergo nec possunt simul intelligi ab intellectu creato, quia non potest intellectus creatus plura cognoscere in verbo, quàm Deus possit facere.

AD primum horum negatur assumptum, quando illa infinita vnica specie illa distincte repræsentante cognoscuntur. attentio enim ad plura cognita, non diminuit perfectionem cognitionis ipsorum, nisi quando per plures species cognoscuntur: in proposito autem illa infinita non videntur ab anima Christi per plures species, sed per vnam quæ est diuina essentia.

Ad secundum dicitur, quòd non est inconueniens animam Christi excedere perfectione infinita secundum quid alias animas, cuiusmodi est perfectio cognitionis infinitorum. ista enim non est perfectio infinita simpliciter cum non cognoscat illa efficacia, infimita, & alia infinita remaneant cognoscenda præter illa quæ cognoscit: sed est infinita tantùm materialiter & extrinsecè, & infinitate secundum quid, sicut & ipsa vsia sunt secundum quid tantùm infinita. Si autem arguatur vt arguit Adam, Ille actus æquipolleret infinitis actibus specificè distinctis. ergo esset simpliciter infinitus. Dicitur quòd cōsequentia est falsa, quamuis enim ille actus æquipolleret infinitis actibus specificè distinctis distinctione magis materiali quàm formali, non tamen esset simpliciter infinitus, quia sicut infinitæ species numerorum non sunt quoddam simpliciter infinitum secundum perfectionem, quum sint ad genus numeri determinatæ, ita nec cognitiones illæ essent infinitæ secundum perfectionem simpliciter, quia essent determinatæ ad numeri cognitionem vltra quam multæ aliæ cognitiones relinquuntur. Si vlteriùs arguatur, quia beatus tanto plura videt in Deo, quantum ipsum perfectius cognoscit: & sic videtur si infinita videret in Deo, quòd Deum infinitè cognoscat, & consequenter quòd infinitè alios beatos excedat: dicitur iuxta prædicta quòd sicut ea quæ videt in Deo, sunt infinita tantùm secundum quid, ita videt diuinam essentiam infinitè secundum quid, & sic etiam excedit alios beatos infinitè secundum quid: sicut infiniti dies excedunt dies finitos infinitè secundum quid, non autem simpliciter, quia non sunt simpliciter infiniti, sed tantùm secundum quid, quum sint ad naturam temporis & dierum determinati.

Ad tertium negatur consequentia, & ad probationem negatur assumptum. actualis enim existentia reptignat infinitis, non autem actualis cognitio per vnum quod infinita simul distinctè repræsentat. Confirmatur conclusio authoritate Augustini decimoquinto de Trinitate.

Quòd per visionem Dei aliquis sit particeps vitæ æternæ. Cap. 61.

EX hoc autem apparet quòd per visionem prædictam intellectus creatus vitæ æternæ sit particeps. In hoc enim æternitas à tempore differt, quòd tempus in quadam successione habet esse: æternitatis verò esse est totū simul. iam autem † ostēsum est, quòd in prædicta visione non est aliqua successio: sed omnia quæ per illam videntur, simul & vno intuitu videntur. illa ergo visio in quadam æternitatis participatione perficitur. est autem illa visio quædam vita. actio enim intellectus est vita quædam. sit ergo per illam visionem intellectus creatus vitæ æternæ particeps.

† Cap. 59.

2 Item, per obiecta actus specificantur. obiectū autem prædictæ visionis est diuina substantia secundum seipsam, non secūdum aliquam eius similitudinē creatam, vt sup-

vt suprà ostensum est. esse autem diuinæ substantiæ in æternitate est, vel magis est ipsa æternitas: ergo visio prædicta in participatione æternitatis est.

3 Adhuc, si aliqua actio sit in tēpore, hoc erit vel propter principiū actionis quod est in tempore, sicut actiones rerum naturalium sunt temporales, vel propter operationis terminum: sicut substantiarum spiritualium quæ sunt supra tempus quas exercent in res tēpori subditas. visio autem prædicta non est in tempore ex parte eius quod videtur, cùm hic sit substantia æterna. neque etiam ex parte eius quo videtur, quod etiā est substantia æterna. neque etiam ex parte videntis, quod est intellectus, cuius esse non subiacet tempori, cùm sit incorruptibilis, vt suprà probatum est. est igitur visio illa secundum æternitatis participationem: vtpote omnino transcendens tempus.

4 Amplius, anima intellectiua est creata in confinio æternitatis & temporis, vt in li. de causis dicitur. † Et ex præmissis potest esse manifestum, quia est vltima in ordine intellectuum: & tamen eius substantia est eleuata supra materiam corporalem non depēdens ab ipsa: sed actio eius secundum quā coniungitur inferioribus quæ sunt in tempore, est temporalis. ergo actio eius secundū quam coniungitur superioribus quæ sunt supra tempus, æternitatem participat. Talis autem est maximè visio qua substantiam diuinam videt: ergo per huiusmodi visionem in participatione æternitatis sit. & eadem ratione quicunque alius intellectus creatus Deum videt. Hinc est quòd Dominus dicit Io. 17. Hæc est vita æterna vt cognoscant te solum Deum verum.

† Propositione 2.

Super cap. 61.

POstquam posuit Sanctus Thōm. vniuscuiusque ad beatitudinem concurrentis particulares conditiones, nunc conditiones generales manifestat. Et ponit tres conditiones, quarum prima est. Per visionem diuinæ essentiæ intellectus creatus fit vitæ æternæ particeps. Probatur primò: Visio prædicta in quadam æternitatis participatione consistit, & est vita quædam. ergo, &c. Probatur antecedens quo ad primam quidem partem sic: In prædicta visione non est aliqua successio, ergo, &c. Probatur consequentia, quia æternitas in hoc à tempore differt, quòd tempus in quadā successione habet esse: æternitatis verò esse est totum simul. quo ad secundam verò, quia actio intellectus est quædam vita: supple secundum quòd vita sumitur pro operatione seipsum mouentis ad operationem.

SED videtur ista ratio deficere, quia supponit nullam esse aliam durationem quàm tempus & æternitatem, & ideo quia visio beata non mensuratur tempore, concludit quòd in quadam æternitatis participatione perficitur. hoc autem suppositum est falsum, quia datur alia mensuua durationis media. scilicet ævum, vt patet prima parte, quæst. 10. & 1. sent. dist. 19. & in multis alijs locis. ergo, &c. Respondetur quòd ratio optimè propositum concludit, quia intentio Sancti Thomæ est in illa ratione ostendere, quòd illa operatio est extra tempus omnino, & ideo alia mensura mensuratur, quæ aut est æternitas, aut participatio æternitatis. & ideo non oportebat distinguere inter ævum & æternitatem, sed vtrunque æternitatis nomine complexus est.

Secundò, esse diuinæ substantiæ in æternitate consistit: vel magis est ipsa æternitas. ergo visio eius in participatione æternitatis consistit. Probatur consequentia, quia per obiecta specificantur actus.

ADVERTE quòd ex eo quòd per obiecta specificantur actus, vtile habere Sanct. Tho. quòd actus de perfectione obiecti participet, sicut vnumquodque participeps est perfectionis formæ à qua specificatur. Ideo si specificatur visio ab æternitate, oportet vt æternitate aliquo modo participet. Sed videtur quòd ista ratio non concludat, quia per eam etiam concluderetur per intellectionem viæ aliquem fieri participem vitæ æternæ. Is enim qui diffinitionem æternitatis considerat, habet intellectionem, cuius obiectum est æternitas. ergo si quia obiectum diuinæ visionis est in æternitate, vel est ipsa æternitas videns diuinam essentiam est particeps vitæ æternæ: sequitur quòd & ipse erit particeps vitæ æternæ.

Dupliciter dicitur aliquid æternitate participare.

Respondetur quòd non est eadem ratio de considerante rationem æternitatis in hac vita, & de vidente diuinam essentiam, quia dupliciter potest aliquid dici æternitate participare. Vno modo extrinsecè tantùm: & sic ille qui æternitatem considerat, aliquo modo æternitate participat extrinsecè, inquantum sua operatione æternitatem aliquo modo attingit, licet imperfecto modo: sed de hac participatione non loquitur San. Tho. Alio modo intrinsecè, tanquam videlicet ad ordinem æternorum pertinens. & sic videntes diuinam essentiam æternitatis sunt participes, nō autem is qui in via æternitatis rationem considerat, quia ille tantùm hoc modo æternitatem cognoscendo, participat æternitate, qui ipsam æternitatis entitatem perfectè vt in se est intuetur. hoc enim non potest esse, nisi ad ordinem diuinæ naturæ intellectus sit eleuatus. Nam dictum est suprà, quòd oportet perfectè cognoscentem aliquid vnius ordinis ad illum ordinem pertinere, aut ad ordinem superiorem: & similiter quum operatio specificetur ex obiecto, sic specificatur, vt ad ordinem obiecti sui pertineat: quando illud obiectum per se immediatè & perfectè attingit. quando autem illud obiectum imperfectè tantùm, & in alio intuetur non specificatur vt ad eius ordinem pertineat, sed tantùm extrinseca quadam & imperfecta specificatione. est enim magis quædam dispositio ad speciem illius cognitionis, quàm sit aliquid complementum in specie.

Tertiò, Visio hæc non est in tempore ex parte eius quod videtur: neque ex parte eius quo videtur, cùm vtrunque sit substantia diuina quę est æterna: neque etiam ex parte videntis, cùm esse intellectus non subiaceat tempori, eò quòd sit incorruptibilis, ergo, &c. Probatur consequentia, quia si aliqua actio sit in tempore, hoc est propter aliquod illorum trium.

Quarto, Actio animæ intellectiuæ secundum quam coniungitur inferioribus quæ sunt in tempore, est temporalis: ergo eius actio secundum quam coniungitur superioribus quæ sunt supra tempus æternitatem participat, talis autem maximè est diuina visio, ergo, &c. Probatur prima consequentia, quia anima intellectiua est creata in confinio æternitatis & temporis, vt dicitur in libro de causis, vtpote existens vltima in ordine intellectuum, & eleuata tamen supra materiam corporalem. Confirmatur auth. Ioan. 17.

CIRCA ea quæ dicta sunt, occurrit dubium. Rationes enim suprādictæ non videntur concludere, saltem pro maiori parte, nisi quòd visio diuina mensuratur aliqua mensura supra tempus. ad hoc autē videtur sufficere quòd ævo mensuretur. nam ævum est supra tempus, & est quædam æternitas participata, vt sępenumero ait Sanct. Thom. cùm sit mensura esse secundum se intrinsibilis. Remanet ergo dubium, an videntes diuinam essentiam dicantur vitæ æternæ participes, quia eorum visio mensuretur æuo, vel potius quia mensuretur aliqua alia mensura quæ sit æternitas, & sic supra æuum.

Verum visio beata mensuretur æternitate.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd cùm æternitas, æuum & tempus distinguātur ex parte mensuratorum, vt patet 1. q. 10. in hoc quòd æternitas mensurat esse diuinū, æuum mensurat creaturas immutabiles & incorruptibiles, tempus verò motum & res corruptibiles, ad cognoscendum qua mensura aliqua operatio mensuretur, videndum est ad quem ordinem illorum mensurabilium pertineat, quia si ad ordinem diuum esse spectet, mensurabitur æternitate: si ad ordinem creaturarum immutabilium, æuo mensurabitur. si autem ad ordinem mutabilium, mensurabitur tempore. Considerandum secundò, quòd operatio beatifica inquantum beatifica est, ad ordinem rerum mutabilium & corruptibilium pertinere non potest, quia ipsa tota simul est, & ex se deficere non potest, sed habet esse indeficiens. Sancti eum vt dic. 4. sen. dist. 49. q. 1. artic. 2. q. 3. ad vltimum ex hoc quòd Deo adhærebunt, stabilitatem ex diuino munere consequentur, vt. s. transmutari non possint. Non potest etiam ad ordinem creaturarum immutabilium pertinere propter duo. Primò, quia ad illum ordinem pertinent solùm creaturæ subsistentes, & quæ virtute naturali creaturæ fieri possunt. quæ enim naturalem virtutem creaturæ excedunt, intra naturalem ordinem creaturæ non continentur, operatio autē beatifica neque est subsistens creatura, neque virtute aliqua creaturæ producī potest, vt sīs alicui creaturæ naturalis, cùm per diuinam virtutem diuinamque essentiam per modum formæ intelligibilis efficiatur. Secundò, quia alia est immutabilitas operationis beatificæ, & alia immutabilitas substantiæ incorruptibilis. Nam talis substantia licet sit immutabilis secundum esse substantiale, & non habeat secundum tale esse successionem, neque prius aut posterius, admittit tamen secum mutabilitatem, & prius & posterius secundum successionem affectionum & intellectionum, ita quòd verè dicitur ipsam esse mutabilem secundum operationes: operatio autem beatifica non solùm est immutabilis, & tota simul quantum ad suum esse, sed nec etiam patitur secum aliquam mutationem & successionem secundum quam ipsa mutari dicatur. Relinquitur ergo quòd talis operatio ad ordinem diuinæ operationis & diuini esse pertineat velut quædam diuinæ beatitudinis similitudo participata. Sicut enim diuina operatio in se immutabilis est, nullamque secum admittit mutationem qua ipsa mutetur, omnemque virtutem excedit creaturæ, & ita operatio beatifica. Ex his responsio ad dubium clarissimè patet. Dicitur enim quòd operatio beatifica mensuratur æternitate, vt tenet S. Thom. 4. senten. loco allegato, & 1. quæst. 10. artic. 3. & artic. 5. ad primum. & quol. 10. q. 2. artic. 1. non autem tempore aut instanti temporis, aut æuo propter adductas rationes. Sed attendendum est, quòd operationem beatificam æternitate mensurari dupliciter intelligi potest. Vno modo quòd ipsa æternitas secundum se sit mensura talis visionis. Alio modo, quòd aliqua alia mensura superior æuo, sed Dei æternitate inferior sit eius mensura, quæ nullum aliud nomen habet, nisi quòd vocatur æternitas participata. Vtrumque quidem sustinere posset de mente Sanct. Thom. quia vtrumque ex eius verbis potest haberi: veruntamen videtur mihi quòd magis sit rememdum de mente ipsius, ipsam æternitatem quæ diuinum esse mensurat, visionis beatæ mensuram esse. moueor ad hoc, quia in quarto sent. postquam ostendit quòd neque tempore mensuratur, neque æuo, concludit quòd propria eius mensura est ipsa æternitas, & etiam quia vbicunque de mensura durationis mentionem facit, nunquam nisi tres mensuras ponit, scilicet æternitatem, æuum, & tempus: & vlteriùs quia visio beata vt sic ad ordinem diuinam pertinet, vt ostendimus: videntis autem omnia quæ sunt vnius ordinis, vna mensura mensurari. omnia enim generabilia & corruptibilia mensurantur tempore, & omnia creata incorruptibilia mensurantur æuo: vnde dicere oportet, quòd omnia quæ diuini ordinis sunt, æternitate mensurentur.

Aduertendum est tamen, quòd sicut ad ordinem diuinum aliquid pertinet essentialiter & primò, sicut Deus, aliquid verò secundariò, & per quandam participationem, vt visio beatifica, inquantum variationi non subest, & est suprà omnem naturæ facultatem: ita & aliquid mensurātur æternitate per se & adæquatè, vt Deus: aliquid verò tanquam mensura excedente & ab ipso participata, sicut ipsa visio beata vt sic. Quum enim visio hæc non pertineat ad ordinem diuinum tanquam diuinam perfectionem adæquaris, sed tanquam aliquid de diuina perfectione quæ Deo naturalis est participans, non est inconueniens si inquantum ad ordinem diuinum pertinet, non habeat mensuram adæquatam, sed tantum excedentem. Vnde Sanctus Thomas loco prælegato in quarto sententiarum ad tertium, ait quòd æternitas non est communicabilis homini, ita quòd sit eius mensura adæquata, aut alicuius quod in ipso est: potest tamen homini communicari secundum aliquam participationem, ita quòd sit particeps æternitatis qua diuina operatio mensuratur. Quod autem dixit quoniam æternitas est propria mensura eius, per propriam mensuram non intellexit mensuram adæquatam, sed mensuram sui ordinis, & qua sola mensuratur. Si quis autem aliam partem tenere vellet, posset dicere quòd sicut beatus sit particeps illius visionis qua Deus seipsum videt, ita quòd habet aliquam operationem in se quæ est quædam similitudo participata illius diuinæ visionis, ita sit particeps æternitatis inquantum sua operatio mensuratur adæquatè aliqua mensura sibi inexistente quæ est quædam participata similitudo veræ æternitatis. Et quòd Sanctus Thomas illam nomine æternitatis comprehendit: & quòd non oportet omnia quæ sunt vnius ordinis, vnam habere mensuram, nisi eodem modo ad eundem ordinem pertineant: modo vt dictum est, Deus & visio beata non eodem modo ad diuinum ordinem pertinent.

SED contra prædicta arguit Scotus quarto sententiarum, dist. 49. q. 6. artic. 1. Si sic esset, sequeretur actum inquantum informatum, esse immutabiliorem

Universidad de Deusto
Biblioteca

liorem substantia ipsius actus,cum parte actus inquantum informatus mensuretur æternitate:secundum autem suam substantiam mensuretur æuo. sed hoc est impossibile, quia impossibile est id quod conuenit alicui per accidens, esse immutabilius eo cui inest,ergo,&c. Secundò,æternum sicut est totum simul, ita caret potentia non essendi, sed hoc nulli creato conuenit, ergo,&c. Tertiò, operatio beatifica non est eminentioris permanentiæ quàm substantia intellectualis: ergo non mensuratur æternitate,sed æuo. Probatur antecedens,quia est eius accidens, & consequenter minus nobilis. Quartò, sicut visio Dei dicitur æterna in scriptura sacra, ita & pœna damnatorum:sed pœna damnatorum non est æterna aliqua æternitate ab æuo distincta,ergo,&c.

A D primum horum dicitur primò,quòd non ponit Sanct. Tho. vt opinatur Scotus, visionem diuinam secundùm suam substantiam mensurari æuo, secundum verò suam formam mensurari æternitate, quasi substantia eius & sua forma intrinseca sint duo distincta, sed quòd cum ipsa visio æternitate mensuretur, hoc non conuenit sibi inquantum absolutè est intellectio ab intellectu creato elicita,sed inquantum est talis intellectio quæ est diuinę essentiæ visio: sicut dicimus aliquid conuenire homini inquantum rationalis est, quod non conuenit sibi inquantum est animal, licet animal & rationale sint vna res in homine. Dicitur secundò, quòd illa formatio quæ conuenit illi visioni, non se habet ad intellectionem absolutè sumptam tanquã aliquid omnino extraneum ab ipsa secundum rem, sed tanquã differentia ad genus quæ cum illo quidem est idem secundum rem,secundum autem formalem rationem accidit generi,sicut se habet rationale ad animal: & quod isto modo accidentaliter se habet ad aliud, non inconuenit maiorem immutabilitatem habere ex propria ratione, quàm habeat illud cui secundum rationem intelligitur aduenire: & sic dicimus quòd illi intellectioni qua videtur diuina substantia, conuenit maior immutabilitas ratione differentiæ quàm ratione generis, id est,inquantum talis visio, quàm inquantum intellectio absolutè. Vnde ratio non est contra mentem Sanct. Thom. Ad secundum dicitur,quòd æternum simpliciter caret omnimoda potentia non essendi, tam videlicet logica quàm naturali, & tam ab intrinseco,quàm ab extrinseco: æternum autem secundum participationem sufficit quòd careat potentia non essendi naturali, quia videlicet per nullam virtutem naturæ possit deficere, & quòd careat omni mutabilitate à principio intrinseco. sic autem visio huiusmodi est æterna, & caret potentia ad non esse.sicut enim nulla virtute naturæ potest sufficienter produci, ita nulla virtute naturę potest deficere, neque in ipsa aut in eius susceptiuo est potentia ad eius priuationem,inquantum visio beatifica est.

Ad tertium dicitur secundum doctrinam Sanct. Tho. 1. q. 10. art. 3. ad 2. quòd non eodem modo est visio diuina æterna,& pœna damnatorum. Licet enim pœna damnatorum secundum quòd caret fine, possit aliquo modo dici æterna, non est tamen verè æterna, cùm sit cum quadam tranſmutatione quæ æternitati repugnat. dicitur enim Iob 24. quòd ad nimium calorem transibit ab aquis niuium.

Quòd videntes Deum,in perpetuum eum videbunt. Cap. 62.

EX hoc autem apparet quòd illi qui vltimam felicitatem consequuntur ex visione diuina,nunquam ab illa decident.

Omne enim quod quandoque est,& quandoque non est, tempore mensuratur: vt patet in 4. Phrys. † visio autẽ prędicta quæ intellectuales creaturas facit beatas, non est in tempore,sed in æternitate. impossibile est ergo quòd ex quo illius particeps aliquis fit,ipsam amittat. † re. cõ. 117.

2 Adhuc, creatura intellectualis non peruenit ad vltimum finem,nisi quando eius desiderium naturale quietatur. Sicut autem naturaliter desiderat felicitatem,ita naturaliter desiderat felicitatis perpetuitatem. Cùm enim in sua substantia sit perpetua:illud quod propter se desiderat,& non propter aliud, desiderat vt semper habendum. Nõ igitur esset felicitas vltimus finis,nisi perpetuò permaneret.

3 Amplius,omne illud quod cum amore possidetur, si sciatur quòd quandoque amittatur, tristitiam infert. visio autem prædicta quæ beatos facit,cùm sit maximè delectabilis & maximè desiderata à possidentibus eam maximè amatur. ergo impossibile esset eos non tristari si scirent se quandoque eam amissuros:si autẽ non esset perpetua, hoc scirent. iam enim ostensum est quòd videndo diuinam substantiam, etiam alia cognoscũt quæ naturaliter sunt: vnde multò magis cognoscunt qualis illa visio sit, vtrum perpetua, vel quandoque desitura: non ergo talis visio adesset eis sine tristitia: & ita non esset vera felicitas quæ ab omni malo immunem reddere debet,vt suprà ostensum est. † Cap. 59.

4 Item,quod mouetur naturaliter ad aliquid sicut ad finem sui motus, non remouetur ab eo nisi per violentiam:sicut graue cùm proijcitur sursum. constat autem ex prædictis quòd omnis substantia intellectualis naturali desiderio tendit ad illam visionem. non igitur ab illa deficiet nisi per violentiam. nihil autem tollitur per violentiam alicuius nisi virtus auferentis sit maior virtute causantis. visionis autem diuinæ causa est Deus, vt suprà probatum est. ergo quum nulla virtus diuinam virtutẽ excedat, impossibile est quòd illa visio per violentiam tollatur.in perpetuum ergo durabit.

5 Adhuc, si aliquis videre desinat quod primò videbat:aut hoc erit quia deficiet ei facultas videndi: sicut cùm aliquis moritur, vel cæcatur, vel aliqualiter aliter impeditur. aut erit quia non vult amplius videre: sicut cùm aliquis auertit visum à re quam prius videbat. vel quia obiectum subtrahitur: & hoc est communiter verum, siue de visione sensus, siue de intellectuali visione loquamur. Substantiæ autẽ intellectuali videnti Deum non potest deesse facultas videndi Deũ, neque per hoc quòd esse desinat, cùm sit perpetua, vt suprà ostensum est: neque per defectum luminis quo deum videt: cùm lumen illud incorruptibiliter recipiatur secundum conditionem & recipientis & dantis. neque potest ei deesse voluntas tali visione fruendi, ex quo percipit in illa visione esse suam vltimam felicitatẽ: sicut non potest velle non esse felix. neque etiam videre desinet per subtractionem obiecti, quia obiectũ illud quod est Deus semper eodẽ modo se habet:nec elongatur à nobis, nisi inquantum nos elongamur ab ipso. impossibile est igitur quòd visio illa Dei quæ beatos facit,vnquam deficiat. † te. 59.

6 Præterea, impossibile est quòd aliquis à bono quo fruitur,velit discedere,nisi propter aliquod malũ quod in fruitione illius boni æstimatur, saltem propter hoc quòd æstimatur impedimentum maioris boni. sicut enim nihil desiderat appetitus nisi sub ratione boni: ita nihil fugit nisi sub ratione mali:sed in fruitione illius visionis non potest esse aliquid malũ, quum sit optimum ad quod creatura intellectualis peruenire potest:neque etiam potest esse quòd ab eo qui illa fruitur visione, æstimetur in ea esse aliquod malum, vel aliquid eo melius:cùm visio illius summæ veritatis omnem falsam æstimationẽ excludat. impossibile est igitur quòd substantia intellectualis quæ Deum videt, vnquam illa visione carere velit.

7 Item, fastidium alicuius quo prius aliquis delectabiliter fruebatur, accidit propter hoc quòd res illa aliquam immutationem facit in re,corrumpendo vel debilitando virtutem ipsius. Et propter hoc vires sensibiles (quibus accidit fatigatio in suis actionibus propter immutationem corporalium organorũ à sensibilibus,à quibus etiam si fuerint excellentia,corrumpuntur) fastidiunt post aliquod tempus frui eo quod prius delectabiliter sentiebant: & propter hoc etiam intelligendo fastidium patimur post longam vel vehementem meditationem, quia fatigantur potentiæ vtentes corporalibus organis, sine quibus consideratio intellectus nostri compleri non potest. diuina autem substantia non corrumpit,sed maximè perficit intellectum: neque ad eius visionem concurrit aliquis actus qui per organa corporalia exerceatur:impossibile est igitur quòd illa visio aliquem fastidiat,qui prius ea delectabiliter fruebatur.

8 Amplius, nihil quod cum admiratione consideratur, potest esse fastidiosum: quia quanto sub admiratione est, adhuc desiderium manet. diuina autem substantia à quolibet intellectu creato semper cum admiratione videtur: quum nullus intellectus creatus eam comprehendat. impossibile est igitur quòd substantia intellectualis illam visionem fastidiat: & ita non potest esse quòd per propriam voluntatem ab illa visione desistat.

9 Adhuc,si aliqua duo fuerunt prius vnita,& postmodum separentur,oportet quòd hoc accidat per mutationem alicuius eorum. Relatio enim sicut non incipit esse de nouo absque mutatione alterius relatorum: ita nec absque mutatione alterius de nouo esse definit. Intellectus autẽ creatus videt deum per hoc quòd ei quodammodo vnitur,vt ex dictis patet. si ergo visio illa definat vnione huiusmodi desinente: oportet quòd hoc fiat per mutationem diuinæ substantiæ vel intellectus ipsam videntis. quorum vtrũque est impossibile. Nam diuina substantia est immutabilis, vt in 1. li. † ostensum est. substantia etiam intellectualis eleuatur supra omnem mutationẽ quum Dei substantiam videt. impossibile † Cap. 25.

bile est quòd aliquis decidat ab illa felicitate qua Dei substantiam videt.

10 Item, quantò aliquid est Deo propinquius, qui est omnino immobilis,tantò est minus mutabile,& magis perseuerãs: vnde quædã corpora propter hoc quòd longè distant à Deo, non possunt in perpetuum durare, sicut dicitur in secundo de Generatione. † sed nulla creatura potest Deo vicinius appropinquare quàm quę eius substantiam videt. creatura igitur intellectualis quę Dei substantiam videt,summam immobilitatem consequitur:non igitur possibile est quòd vnquam ab illa visione deficiat. Hinc est quòd in Psalm. dicitur: Beati qui hab.in do.tua do.in se.se.laud.te. Et alibi: Non commouebitur in æternũ qui habitat in Hierusalem. Et Isa. 43. Oculi tui videbũt Hierusalẽ ciuit.op.tab.quod ne trãsf. po.nec auf.cla.eius in sem. & omnes fumi eius nõ rum. quia so.ibi mag. Dñs Deus noster. Et Apo. 3. Qui vicerit faciã il.co.in temp.d.m.& fo.non egredi.amplius. Per hoc autẽ excluditur error Platonicorũ, qui dicebãt animas separatas postquã felicitatẽ vltimam adeptæ fuissent, iterũ ad corpora incipere velle redire,& finita felicitate illius vitæ iterum miserijs vitæ huius inuolui. Et etiam error Origenis, qui dixit animas & Angelos post beatitudinem iterum posse ad miseriam deuenire. † te. 59. Auth. fac. scripturæ. Exclusio erroris.

Super cap. 62.

SEcunda conclusio est: Illi qui vltimam felicitatem consequuntur ex visione diuina, nunquam ab illa decident. Probatur primò. Prædicta visio non est in tempore, sed in æternitate: ergo amitti non potest. Probatur consequentia, quia quod quandoque est, quandoque nõ est, scilicet per potentiam intrinsecam, mensuratur tempore, vt dicitur quarto Physicor. Secundò, si non perpetuò felicitas permaneret, non quietaretur naturale desiderium in ea. ergo non esset vltimus finis. Probatur prima consequentia, quia sicut natura intellectualis naturaliter desiderat felicitatem, ita naturaliter desiderat felicitatis perpetuitatem, eo quòd ipsa sit perpetua, & consequenter quod propter se desiderat & non propter aliud, desiderat vt semper habẽdum. Secunda quoque consequentia probatur, quia non peruenit huiusmodi natura ad vltimum finem, nisi quando eius naturale desiderium quietatur.

AD euidentiam huius rationis considerandum, quòd aliter loquendum est de his quæ propter aliud quæruntur, & aliter de his quæ quæruntur propter se. id enim quod quæritur propter aliud, nõ habet vt quæratur tanquam semper habendum, quia aduenientę eo propter quod quærebatur, cùm non quæratur nisi ad aliud acquirendum, non ampliùs desideratur, sicut medicina quæ propter sanitatem quæritur, habita sanitate non desideratur vlterius: sed id quod propter se, dumtaxat & nullo modo propter aliud quæritur, habet vt quæratur tanquam semper habendum quandiu manet appetens, quia habet ex se sufficientem bonitatem propter quam appetatur. & ideo cùm non appetatur nisi quia bonum secundum se, cum semper sit bonum, appetitur vt semper habendum: sic quia sanitas est secundum se quoddam bonum naturæ, & quæritur propter se, naturaliter desideratur vt semper habenda. Optimè ergo probatur Sanct. Tho. naturam intellectualem naturaliter desiderare felicitatis perpetuitatem, eò quòd ipsa existens perpetua, id quod propter se desiderat, & non propter aliud, quo modo felicitatem desiderat, appetit vt semper habendum. Tertiò, nisi sic esset, talis visio non adesset sine tristitia, & ita non esset vera felicitas. Probatur sequela: Visio hæc à possidentibus eam maximè amatur, cũ sit maximè delectabilis, & maximè desiderata. ergo si sciatur quandoque amittenda, non est sine tristitia: quia quod cum amore possidetur, si sciatur quòd quandoque amittatur, tristitiam infert: sed si non sit perpetua, beati hoc sciunt, quia si videndo essentiam diuinam cognoscunt quæ sunt in natura, multò magis cognoscunt an illa visio sit perpetua necne. ergo, &c.

Quartò, omnis substantia intellectualis naturali desiderio tendit ad illam visionem. ergo ab illa non deficiet non per violentiam. ergo in perpetuum durabit. Probatur prima consequentia, quia quod mouetur naturaliter ad aliquid sicut ad finem sui motus, non remouetur ab eo nisi per violentiam, vt patet in gratia. Secunda verò probatur, quia cùm nihil tollatur per violentiam alicuius, nisi virtus auferentis sit maior virtute causantis, nulla autem virtus sit quæ excedat virtutem diuinam quæ est causa huius visionis, impossibile est quòd per violentiam tollatur.

ADVERTE quòd ista ratio supponit hanc visionem nõ cessaturam propter voluntariam subtractionem diuinæ actionis, sed diuinam essentiam continuè ad ipsam in beatis operari, vt patet in sequenti ratione. Quintò, non potest substantia intelligibilis videns Deum definere videre ipsum, quia ponit sibi deesse facultas videndi, aut per hoc quòd ipsa esse desinat, aut propter defectum luminis quo videt quum sit perpetua, & lumen illud incorruptibiliter recipiatur ex conditione & recipientis & dantis: neque quia sibi possit deesse voluntas tali visione fruendi, quum percipiat in illa esse suam vltimam felicitatem, sicut non potest non velle esse felix, neque per subtractionem obiecti, quia obiectum illud quod est Deus, semper eodem modo se habet: nec elongatur à nobis nisi inquantum nos elongamur ab ipso, ergo, &c. Probatur consequentia, quia non definit aliquis videre quod primò videbat, nisi propter aliquod prædictorum. Beato non potest deesse voluntas fruendi diuina visione.

CIRCA secundi impedimenti remotionem, scilicet quòd beato non potest deesse voluntas tali visione fruendi, sicut non potest non velle esse felix, considerandum quòd licet in via, felicitas sub communi ratione felicitatis non moueat voluntatem de necessitate quãm ad exercitium actus, sed tantùm quantum ad actus specificationem absolutè loquendo, tamen vt superius dictum est, ex hac suppositione quòd apprehendatur prædicè, & proponatur voluntati sub ratione appetendi pro nunc omnibus consideratis, non potest voluntas non velle, sicut non potest intellectui proponi primum principium quin statim illi actualiter assentiat. Cùm ergo inquit Sanctus Thomas quòd videnti Deum non potest deesse voluntas fruendi illa visione, sicut non potest non velle non esse felix, intelligendum est stante illa practica apprehensione felicitatis. sic enim proportionaliter sibi respondent diuina essentia & felicitas in communi, quia diuina essentia clarè visa necessariò mouet voluntatem, & felicitas in communi practicè proposito voluntati modo dicto necessariò acceptatur.

CIRCA remotionem tertii impedimenti scilicet quòd non potest obiectum beatitudinis subtrahi, aduertendum quòd dupliciter potest subtrahi obiectum visionis, aut scilicet quia ipsum variatur in se, sicut si quod erat album fiat nigrum, aut quia ipso in se non variato remouetur debita propinquitas, sicut si longè ponatur album quod prius erat visui sufficienter propinquum, propter virtutem horum remouendum inquit Sanctus Thom. quòd obiectum diuinę visionis non subtrahitur, quia Deus semper eodem modo se habet, id est, in se nullam variationem habet, & etiam nunquam elongatur à nobis. Sextò, & est confirmatio præcedentis cum duabus sequentibus. Probatur enim quòd non potest deficere ex propria volumtate ipsius beati. In fruitione illius visionis non potest esse aliquod malum, cùm sit optimum ad quod creatura rationalis peruenire potest, hæc potest esse quòd ab eo qui tali visione fruitur, æstimetur in ea esse aliquod malum vel aliquid eo melius, cùm illa visio omnem falsitatem excludat, ergo impossibile est quòd videns Deum velit illa visione carere. Probatur consequentia, quia impossibile est vt aliquis velit à bono quo fruitur discedere nisi propter aliquod malum quod in fruitione illius boni existimat, saltem propter, hoc quòd existimatur impedimentum maioris boni. Ad hanc rationem posset dici, quòd ille qui fruitur Deo, posset velle carere illa visione non propter aliquod malum coniunctum ei, neque quia sit impedimentum maioris boni, sed ad experiendum propriam libertatem, scilicet an posset à tali visione & fruitione ad horam desistere. sed ista responsio nulla est, tum quia hoc non possee esse nisi quia experientiam propriæ libertatis existimaret maius bonum quàm diuinam visionem & fruitionem, & sic existimaret continuationem talis visionis esse maioris boni impeditiuam, tum quia videns Deum naturali necessitate iudicat illud obiectum omnibus pensatis esse pro tunc summè diligendum super omnia, nec est in potestate ipsius tale iudicium suspendere, quia illa visio qua clarè videt Deum, ad quam tale iudicium de necessitate consequitur, non est in potestate sua: stante autem illo iudicio quo virtute visionis diuinæ indicatur Deum esse pro tunc summè diligendum, constat quòd non potest videns Deum iudicare pro tunc bonum esse suspendere actum fruitionis ad experiendum propriam libertatem, quia hoc iudicium contrariatur illi alii iudicio, ideo responsio hæc efficaciam rationis non tollit. Septimò, diuina substantia non corrumpit, sed maximè perficit intellectum, neque ad eius visionem concurrit actus qui per corporalia organa exerceatur, ergo non potest illa visio aliquem fastidire qui prius ea delectabiliter fruebatur. Probatur consequentia, quia fastidium alicuius quo prius aliquis delectabiliter fruebatur, accidit propter hoc quòd res illa aliquam mutationem facit in re corrumpendo vel debilitando virtutem ipsius, vt patet in operatione virium sensitiuarum, & in operatione intellectus nostri in hac vita quę sine potentijs organicis compleri nõ potest.

Octauò, diuina substantia à quolibet intellectu creato semper cum admiratione videtur, cùm eam non comprehendat. ergo non potest illam visionem substantia intellectualis fastidire, ergo neque ab illa potest propria voluntate desistere. Probatur prima consequentia, quia nihil quòd cum admiratione conſideratur, potest esse fastidiosum, eò quòd semper desiderium maneat. Diuina substantia sem per à beatis cum admiratione videtur.

CIRCA hanc rationem dubium occurrit: quia si cum admiratione videtur diuina substantia à beatis, videtur quòd beati desiderium non impleatur, tum quia vt hic dicitur, quandiu aliquid est sub admiratione, adhuc desiderium manet, tum quia admiratio est cum ignorantia, & ex admiratione incitatur desiderium cognoscendi causam quæ ignoratur.

AD huius euidentiam duo sunt conſideranda, vnum est quod licet admiratio in nobis proprie importet duo, vt ex primo Metaphy. elici possit, scilicet quòd causa illius quod admiramur, sit occulta, & in eo appareat aliquid per quod videatur contrarium debere esse eius quod miramur, propter quod quoddam sciendi causam desiderium excitatur, sicut cùm ferrum videmus ascendere, miramur: tamen largo modo aliquando admiratio sumitur pro apprehensione alicuius vt excedentis omnino propter sui magnitudinem capacitatem cognoscentis. cùm ergo hic dicitur quòd diuina substantia à quolibet intellectu creato semper cum admiratione videtur, accipitur admiratio secundo modo, non autem primo modo, quia vt arguebatur, beati non desiderant quidem alicuius rei cognitionem quam non habeant, semper tamen vident se à magnitudine diuinæ maiestatis superari, & eius visionem à perfecta Dei comprehensione deficere. Alterum est quòd desiderium (vt dicitur 1.2. quæst. 33. articulo secundo, dupliciter potest accipi, vno modo proprie secundũ quòd importat appetitum rei non habitæ, alio modo secundum quòd importat intensionem affectus quæ fastidium tollit. cùm ergo hic dicitur quòd quandiu aliquid sub admiratione est, adhuc desiderium manet, accipiendum est desiderium secundum proportionem ad admirationem. si enim accipiatur admiratio vt importat cognitionem eius quod admiramur, cum ignoratia causæ, & existimatione quòd aliter esse deberet, sic quandiu aliquid sub admiratione est, desiderium primo modo manet, quia admirans petit cognitionem causæ quam non habet. si autem accipiatur admiratio pro cognitione substantiæ alicuius vt excedentis in sua intelligibilitate facultatem cognoscentis, sic eam concomitatur desiderium secundo modo, quod importat intensionem affectus fastidium tollentem: & sic cum beatis sit ista admiratio, eò quòd videtes diuinam substantiam eam non comprehendant, cognoscantque incomprehensibilem esse, atque semper sint in hac admiratione, manet in ipsis semper desiderium fruendi Deo, id est, intensus affectus ad visionem Dei, & delectationem eam consequentem, propter quod de Angelis qui perfectè Deum cognoscunt & delectantur in ipso, dicitur 1. Petri 1. quòd desiderant in eum prospicere. Ad hunc itaque sensum procedit ratio Sanct. Thom. Nonò, hæc visio non potest desinere propter mutationem diuinæ substantiæ cùm sit immutabilis, neque propter mutationem intellectus ipsam videntis, cùm eletetur in hoc supra omnem mutationem, ergo, &c. Probatur consequentia, quia si aliqua duo prius fuerunt vnita, & postmodum separentur, oportet quòd hoc accidat per mutationem alicuius eorum. relatio enim non incipit, neque definit esse absque mutatione alterius relatorum, intellectus autem creatus videt Deum per hoc quòd ei quodammodo vnitur.

ADVERTENDVM circa fundamentum huius rationis, quòd licet intellectus quilibet creatus sit secundum suam naturam aliquo modo mutabilis, secundum tamẽ quòd ad visionem diuinæ substantiæ eleuatæ sit Dei munere quantum ad ea quæ ad talem visionem exiguntur omnino immutabilis,

Universidad de Deusto
Biblioteca

bilis. quia enim vt dicturn est superius, eleuatur ad hoc vt sit diuini ordinis, de ratione autem diuini ordinis est immutabilitas: ideo vt dicitur 4.d. 49.q.1. artic.2.q.3. ad 4. sicut immutabilitas Deo conuenit per naturam, ita beati ex diuino munere stabilitatem consequuntur, vt transmutari non possint, scilicet quantum ad beatam visionem, & sic intelligendum est quod hic dicitur substantiam intellectualem eleuari supra omnem mutationem cùm Dei substantiam videt. Decimò, nulla creatura potest Deo amplius appropinquare quàm quæ eius substantiam videt, ergo illa summam immutabilitatē consequitur, scilicet quantum ad illam visionem, ergo, &c. Probatur prima consequentia, quia quanto aliquid est Deo propinquius, qui est omnino immobilis, tanto est minus mutabile & magis perseueram, declaratur exemplo corporum, & authorit. Aristot. 2. de generatione text. 59. confirmatur author. Psal. & Isa. 45. ac Apocal. 3. Per hoc autem & Platonicorum & Origenis in libro Periarchon error excluditur, qui voluerūt animas post beatitudinem iterum posse ad miseriam deuenire.

Verum beatus possit velle diuina visione carere.

SED contra prædicta inquantum aliquibus rationibus concluſum ad beatum non posse velle diuina visione carere, & per consequens voluntatem beati necessario velle & amare diuinā essentiam clarè visam, arguitur ex Scoto primo sententiarum distinct. 1 quæst. 4. Primò quando principium elicitiuum non necessario elicit, nec habens principium illud necessario agit: sed charitas quæ est principium elicitiuum fruitionis, non necessario illam elicit in patria: quia nec etiam in via necessario eliciebat, ergo nec voluntas necessario fruitur. Secundò, aut finis mouet ad istum actum, aut potentia. si finis, patet quòd nulla est necessitas: quia ad nullum actum creatum necessario mouet. si voluntas: tunc sic. Diuersa approximatio passi ad agens non causat necessitatem; sed intensiorem actionem: vt patet de calido respectu calefactibilium. sed diuersa præsentia obiecti cognita puta visi & non visi non videtur esse nisi quædam diuersa approximatio eius ad voluntatem, ergo istud non dicrificat necessitatem & non necessitatem. Arguitur etiam ab aliis primo sic. Obiectum quod non replet totam capacitatem potentiæ, non immutabiliter mouet voluntatem. sed tale obiectum est Deus, cùm voluntas diligens Deum sit in potentia ad multas alias dilectiones. ergo, &c. Secundò, non est ponendum id quod liberitatem voluntatis auferat. sed hæc immutabilitas voluntatis, tollit eius libertatem, ergo, &c. Tertiò, ita in via iudicamus Deum esse summè diligibilem sicut in patria, & tamen in via non necessitatur voluntas circa ipsum Deum, ergo nec in patria. Quartò ponuntur quidam casus, primus est si Deus det alicui fruitionem sui ad horam, & certificet ipsum quòd post horam illam non habebit, constat quòd talis potest velle carere illa visione, cùm non sit sibi impossibile conformare se Deo in volito. secundus est si Deus præcipiat beato vt conetur suspendere amorem quo amat illum clarè visum, constat quòd talis posset illum amorem suspendere. tertius est si Deus ostenderetur videnti se esse fugurus eius perpetuus aflictor, vel annihilator & huiusmodi, constat quòd apprehenderetur sub ratione dissplicibilis, & per consequens voluntas posset eum non velle. quartus est si aliquis damnandus videret Deum, & cognosceret poenam aliquam sibi fururam, constat quòd eius gaudium per dolorem diminueretur, & posset Deus facere quòd haberet tantum dolorem quòd excluderet omne gaudium, ergo, &c. Arguitur etiam contra istam determinationem: quia videtur esse contra mentem Sanct. Thom. Nam veri. q.22. art.6. vtile quòd voluntas est libera quo ad exercitium actus, quantum scilicet ad velle & non velle in quolibet statu naturæ, & respectu cuiuslibet obiecti, ergo in patria non necessitatur respectu dei clarè visi quantum ad actus exercitium.

PRO solutione argumentorum Scoti considerandum est, quod licet intellectus creati Deus sit obiectum tam in via quàm in patria, inquantum & in via & in patria cognosci potest, sub alia tamen ratione est obiectum in via, & sub alia ratione in patria. in via enim nō obiicitur nobis nisi vt obscurè & in ænigmate cognitus, ac per aliud: in patria verò est obiectum vt clarè cognitus, & per se: & quia voluntas non fertur nisi in bonum cognitum, sicut alio modo cognoscitur in via, & alio modo in patria: ita voluntas alio modo se habet in ipsum in via, & alio modo in patria. quia enim hic videtur in speculo, non autem in seipso & in propria ratione, & non videtur clarè in ipso rationem summi boni & vltimi finis cōtineri: ideo voluptas quæ in vltimum finem sibi sub ratione vltimi finis propositum naturaliter fertur: non necessario fertur in deum, nec in ipso immobiliter: quia ex illa cognitione non sequitur de necessitate iudicium illud quo iudicetur esse summe diligendus: in patria verò quia clarissimè videtur in diuina substantia esse summi boni & vltimi finis rationem, voluntas in ipsum necessariò fertur, & immobiliter in ipso habet, eò quòd illud iudicium quo iudicatur sic visus esse summè volendus & diligendus, non est in potestate beati, cùm illud necessario sequatur ex clara visione eius quod est verè summum bonum, & summè diligibile.

Ad argumenta Scoti.

Ad primum igitur Scoti dicitur quòd minor est falsa, ad probationem negatur consequentia: quia in via non proponebatur voluntati obiectum eo modo & sub eadem ratione qua sibi proponitur in patria. in via enim proponitur tanquam aliquid in ænigmate & in alio cognitum: in patria autem sibi proponitur tanquam clarè & in seipso visum, & tanquam manifestè cognitum quòd sit præ omnibus diligendum.

Ad secundum dicitur, quòd vtrumque scilicet & finis & potentia mouēt ad istum actum, hoc est ad hunc actum concurrunt, & ex vtroque aliquo modo prouenit necessitas: ex fine quidem quia est obiectum conuenientissimum naturæ intellectualis, & est summæ bonitatis ex parte autem voluntatis, quia voluntas est talis naturæ vt proposito sibi vltimo fine sub ratione summe diligibilis clarè cogniti, necessario in illud inclinetur, sicut intellectus primis principiis necessario assentit. cùm probatur quòd non ex fine: quia non necessario mouet ad aliquod ens creatum, dicitur quòd non sic dicitur ad actum necessarium ipse finis mouere, quasi necessario per modum efficientis moueat, & non sit in eius potestate non agere, sed quia est tantę bonitatis vt proposītum voluntati clarè vt in seipso, natum sit inclinare voluntatem per modum finis, ita quòd voluntas non poterit ipsum non appetere, cùm verò probatur quòd non ex voluntate ista necessitas prouenīat, dicitur, quòd maior appropinquatio passi ad agens dupliciter potest intelligi, aut scilicet secundum localem distantiam tantùm, vt dicantur proximiora illa quæ in locis sunt minus ab inuicem distantibus, aut secundum adhærentiam, ad rationem magis propriam agentis, vt illud magis dicatur appropinquare alicui, quod secundum rationem illi magis propriam adhæret. si primo modo accipiatur approximatio, sic admissa maiore, quæ tamen fortassis non est vera, negatur minor: si secundo modo accipiatur, sic minor quidem est vera: quia dum voluntati proponitur Deus non visus, sed in speculo cognitus, adhæret Deus voluntati nō per suam essentiam in se, sed secundum quandam rationem à creaturis acceptam. cùm verò proponitur voluntati tanquam clarè visus, adhæret sibi secundū ipsam suam essentiam & propriam suam rationem quæ sibi est intima: sed maior rationis est falsa: quia stat aliquod obiectū sub propria ratione & essentia propositum voluntati necessitare voluntatem: quod non necessitat ipsam sub ratione ab aliis rebus accepta propositum, sicut sanitas perfectè cognita necessitat appetitum naturalem, quæ non cognita nisi in quadam confusione & obscuritate, non necessitat.

Ad argumenta aliorum.

Ad primum aliorum negatur minor. dicitur enim voluntatis capacitatem obiectum aliquod adimplere, quando nihil extra ipsum appetentem relinquitur tanquam suæ perfectionis complementum, vt dicitur 1.2. quæst. 1. articulo quinto, sic autem Deus clarè visus se habet ad voluntatem: nam cùm peruenerit substantia intellectualis ad visionem diuinæ essentiæ, complementum suæ perfectionis habet, & nullam aliam perfectionem desiderat: cùm autem probatur quia voluntas diligens De um est in potentia ad multas alias dilectiones, negatur consequentia subintellecta. per hoc enim quòd obiectum aliquod satiat voluntatem, non excluditur quin cum ipso aliquid aliud amare possit, sed excluditur amor alterius rei omnino extranei ab amore illius obiecti, qui scilicet ab illo nullo modo procedit, & sic illius complementum dicitur enim quòd beatus diligens Deum non potest habere amorem alicuius alterius rei qui ab amore Dei non originetur: sed quicquid amat & vult amat, & vult in ordine ad essentiam diuinam, & ex eius amore, & ex hoc dicitur voluntatis capacitatem adimplere.

Ad secundum negatur minor: immutabilitas enim ex inclinatione naturali voluntatis prouenīens non tollit ipsius libertatem, cùm necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet qua aliquis à coactione est liber secundum Augustinum, scilicet de ciuitate Dei, & Sanct. Thom. veri. quæst. 4. ar. 1. ad 20. sed bene necessitas coactionis: quia coactio est tantùm ab extrinseco, naturalis autem inclinatio est ab intrinseco.

Ad tertium dicitur primò, quòd stante illo iudicio etiam in via quo iudicamus Deum esse summè diligibile pro nunc omnibus pensatis, nihilque tale iudicium impediente, voluntas necessariò illum diligit: & quandiu manet tale iudicium, manet ille voluntatis actus, vt dicebatur superius de beatitudine secundum vniuersalem rationem acceptum. dicitur secundò, quòd voluntas non immobiliter in illo actu in via sicut in patria: quia illud iudicium in via est in potestate nostra propter obscuram & ænigmaticam Dei cognitionem: & potest homo ab illo iudicio, & etiam ab actuali consideratione Dei cessare: aut quia talis consideratio iudicatur impeditiua melioris boni: aut quia fatigatur homo in tali cōsideratione propter fatigationem virium sensitiuarum aut 20 aliquas alias causas quarum nulla erit in patria, vbi clarissimè videtur natura diuina vt in se est, & vbi nulla est deceptio, & nulla fatigatio, & non potest iudicari aliquid esse melius illa visione diuina: vnde non est eadem ratio in via & in patria.

AD casus propositos dicitur in communi quidem quòd mens S. Thom. est loqui de voluntate beatorum quantum ad id quod sibi conuenit secundum se & secundum communem legem, non autem quantum ad illud quod circa illos Deus disponere potest, quia illud accidit beatitudini & sibi nō conuenit per se, in particulari autem ad primum casum dicitur quòd vtique tunc talis vellet carere illa visione post horam: quia videns Deum à voluntate divina discordare non potest, talis tamen non potest pro illa hora velle carere illa visione tanquam ipsam fastidiens. Ad secundum dicitur quòd casus non est admittendus: quia Deus non præcipit impossibile. Beatum autem suspendere amorem illum est sibi omnino impossibile, stante illa visione & iudicio quo ex virtute illius visionis iudicatur Deus pro tunc esse omnibus pensatis summè diligendus, quia ad illum amorem illis stantibus naturaliter inclinatur, nec est ille amor in eius potestate. Ad tertium casum dicitur quòd talis non apprehenderet Deum sub ratione dissplicibilis: quia licet videat ipsum futurum esse eius punitorem, non tamen iudicat ipsum esse malum, cùm videat ipsum esse essentiam bonitatis, & nihil posse nisi optimè & iustissimè facere. Ad quartum casum dicitur quòd gaudium illius de essentia diuina clarè visa ex illo non minueretur: imò fortassis nullus esset dolor: quia tale gaudium & illa pœna non sunt contraria: sicut & in Christo dolor passionis non minuebat gaudium fruitionis beatæ.

Voluntas est libera in quocunque statu respectu cuiuscunque obiecti.

AD id quod vltimo inducitur ex verbis Sanct. Tho. respondet Capreolus 1. dist. 1. quæst. 3. mentem Sanct. Tho. in illo loco esse, quòd voluntas respectu cuiuscunque obiecti potest suspendere actum in quocunque statu, in quo sibi potest proponi sub ratione boni existus in actum, vel cessatio actus: in patria autem non potest proponi sub ratione boni cessare à dilectione Dei secundum se: ideo dictum Sanct. Thom. non obstat determinationi factæ. Sed istud saluo semper meliori iudicio non videtur mihi esse ad mentem Sancti Thomæ. Ex hac enim responsione admittitur absolutè quòd in patria voluntas circa Deum non est libera quo ad exercitium actus, in authoritate autem adducta hoc videtur negare Sanct. Thom. dum cōmittendo statum beatorum inter status naturæ, dicit voluntatem esse liberam in quolibet statu naturæ circa quodcunque obiectum, in quo etiam incluaitur quòd sit libera erga Deum à beatis visum. ideo posset aliter dici, scilicet quòd cùm actus voluntatis sequatur cognitionem: sicut dupliciter possumus loqui de cognitione qua beati cognoscunt Deum, scilicet de cognitione beatifica, & de cognitione non beatifica, ita dupliciter loqui possumus de actu voluntatis erga Deum. si enim loquamur de illa cognitione Dei in qua essentia beatitudinis consistit, quæ scilicet est cognitio Dei per ipsam diuinam essentiam clarè visi, sic voluntas non potest non habere actum dilectionis circa Deum: quia non potest intellectus iudicare ipsum pro tunc non esse diligendum, & consequenter cessatio à tali dilectione non potest proponi voluntati sub ratione boni. si autem loquamur de cognitione quam habent beati de Deo, aut ex habitu hic acquisito, aut ex reuelatione, aut aliquo alio modo secundū quascunque alias particulares rationes, sic non necessariò fertur voluntas beati in Deum sic cognitum: quia sicut intellectus potest cessare ab illo iudicio quo iudicat Deum vt sic cognitum esse diligendum: quia potest à tali cognitione & consideratione cessare, & consequenter potest proponere voluntati sub specie boni cessationem ab illo actu, ita & voluntas potest ab illo actu cessare: & sicut intellectus non necessitatur in illa cognitione ad iudicandū Deum esse diligibilem sub ratione cognitum, ita nec voluntas necessitatur ad illum diligendum. Mens ergo Sanct. Tho. est quòd etiam in statu beatorum voluntas circa Deum absolutè est libera quantum ad exercitium actus, inquantum potest aliquem actum liberè elicere circa ipsum aliqua cognitione non beatifica cognitum. huic autem non repugnat quòd circa ipsum vt visione beatifica cognitum, non sit libera, sed determinata: quo modo loquimur hic de voluntate beatorum circa Deum: & hanc responsionem etiam ipse Capreolus in 2. distinct. quæst. 1. videtur magis quàm aliam acceptare.

Qua-

Qualiter in illa vltima felicitate omne desiderium hominis completur.

Caput 63.

EX præmissis autem apparet quòd in illa felicitate quæ prouenit ex visione diuina, omne desiderium humanum impletur, secundum illud Psalm. Qui replet in bonis desiderium tuum. Et omne humanum studium ibi suam consummationem accipit. Quod quidem patet discurrenti per singula. Est enim quoddam desiderium hominis inquantum intellectualis est de cognitione veritatis: quod quidem homines consequuntur per studium contemplatiuæ vitæ. Et hoc quidem maximè in illa visione consummabitur: quando per visionem primæ veritatis omnia quæ intellectus naturaliter scire desiderat, ei innotescent: vt ex supradictis apparet. Est etiam quoddam hominis desiderium secundum quod habet rationem qua inferiora disponere potest: quod quidem consequuntur homines per studium actiuæ & ciuilis vitæ: quod desiderium principaliter ad hoc est, vt tota hominis vita secūdum rationem disponatur: quod est viuere secundum virtutem, cuiusliber enim virtuosi finis in operando est propriæ virtutis bonum: sicut fortis vt fortiter agat, hoc autem desiderium tunc omnino complebitur, quando ratio in summo vigore erit diuino lumine illustrata, ne à recto deficere possit. Consequuntur etiam ciuilem vitam quædam bona quibus homo indiget ad ciuiles operationes: sicut honoris sublimitas, quam homines inordinatè appetentes, superbi & ambitiosi fiunt, ad summam autem honoris altitudinem per illam visionem dei homines sublimantur, inquantum deo quodammodo vniuntur, vt suprà ostensum est. Et propter hoc sicut ipse deus rex seculorum est: ita & beati ei coniuncti reges dicuntur. Apocal. 20. Regnabunt cum Christo. Consequitur etiam ciuilem vitam aliud appetibile, quod est famæ celebritas: per cuius inordinatum appetitum homines inanis gloriæ cupidi dicuntur. Beati autem per illam visionem redduntur celebres, non secundum hominum qui decipi & decipere possunt, opinionem: sed secundum verissimam cognitionem & dei & omnium beatorum: & ideo illa beatitudo in scriptura sacra frequentissimè gloria nominatur, sicut in Psalm. dicitur: Exultabunt sancti in gloria. Est etiam & aliud in ciuili vita appetibile, scilicet diuitiæ, per cuius inordinatum appetitum & amorem homines illiberales & iniusti fiunt: in illa autem beatitudine est bonorum omnium sufficientia, inquantum beati perfruuntur illo quod cōprehendit bonorum omnium perfectionem. Propter quod dicitur Sapientiæ 7. Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa. Et in Psal. dicitur: Gloria & diuitiæ in domo eius. Est etiam tertium hominis desideriū, quod est sibi & alijs animalibus commune, vt delectationibus perfruatur: quod homines maximè consequuntur secundum vitam voluptuosam: & per eius immoderantiam intemperati & incontinentes fiunt: in illa verò felicitate est delectatio perfectissima: tantò quidem perfectior ea quæ secundum sensus est, qua & bruta animalia perfruuntur: quantò intellectus est altior sensu, tantò etiam illud bonum in quo delectabimur, maius est omni sensibili bono, & magis intimum & magis continuè delectans, quantò etiam illa delectatio est magis pura ab omni permixtione contristantis, aut solicitudinis aliçuius molestantis, de qua dicitur in Psalm. Inebriabuntur ab vber. do. i. & tor. vo. t. po. eos. Est etiam naturale desiderium omnibus rebus cōmune per quod conseruationem sui desiderant, secundum quòd possibile est: per cuius immoderantiam homines timidi redduntur, & nimis à laboribus sibi parcentes: quod quidem desiderium tunc omnino complebitur: quando beati perfectam sempiternitatē consequentur, ab omni nocumento securi, secundum illud Isa. 49. & Apocal. 21. Non esurient neque sitient, ambulabunt, neque cadit super illos sol, neque vllus æstus. Sic igitur patet quòd per diuinam visionem consequuntur substantię intellectualis veram felicitatem, in qua omnino desiderium quietatur: & in quo est plena sufficientia omnium bonorum, quæ secundum Aristotelem ad felicitatem requiritur. Vnde & Boëtius dicit quòd beatitudo est status omnium bonorū congregatione perfectus. Huius autem perfectæ & vltimæ felicitatis in hac vita nihil est adeò simile sicut vita contemplantium veritatem secundum quòd est possibile in hac vita: & ideo philosophi qui de illa felicitate vltima plenam notitiam habere non potuerunt, in contemplatione quæ est possibilis in hac vita, vltimam felicitatem hominis posuerunt. Propter hoc etiam inter alias vitas in scriptura diuina magis contemplatiua commendatur, dicente domino. Lucæ 10. Maria optimam partem elegit, scilicet contemplationem veritatis: quæ non auferetur ab ea: incipit enim contemplatio veritatis in hac vita, sed in futura consummatur: actiua verò & ciuilis vita huius vitę terminos non transcendunt.

Super cap. 63.

TErtia conclusio est, in illa felicitate quæ prouenit ex visione diuina, omne desiderium humanum impletur, vt in Psalm. dicitur, & omne humanum studium ibi consummationem accipit: probatur discurrendo per omnia in quæ humanus appetitus fertur, & quæ secundū Aristotelem ad felicitatem requiruntur. In illa enim visione consummatur desiderium hominis secundum contemplatiuam vitam de cognitione veritatis, quòd sibi conuenit inquantum est natura intellectualis, quia ei innotescunt omnia quæ intellectus naturaliter scire desiderat, vt ex supradictis patet: complebitur etiam desiderium eius secundum actiuam & ciuilem vitam, quod sibi conuenit secundum quòd habet rationem qua inferiora disponere potest. ciuilis enim vitæ multa sunt appetibilia scilicet viuere secundum virtutem, ad quod principaliter tendit, honoris sublimitas, famæ celebritas, & diuitiæ: quæ omnia in illa visione homines consequuntur primum quidem, quia ratio in summo vigore erit diuino lumine illustrata, ne à recto deficere possit, secundum verò, quia beati ad summi nami honoris altitudinem sublimantur inquantum deo vniuntur, cuius signum est quòd regnabunt cum Christo, vt dicitur Apoc. 20. tertium autem quia per illa visionem redduntur celebres non opinione hominum qui decipi & decipere possunt, sed secundum verissimā cognitionē dei & omnīū beatorū, vnde illa beatitudo in Psalm. gloria nominatur, quartū deniq; quia in illa beatitudine beati perfruuntur illo quod bonorum omnium perfectionē cōprehendit, quod ostenditur & sapien. 7. & in Psalm. Adimplebitur etiam desiderii delectationis quod homini & omnibus animalibus est cōmune, & sibi secundū vitam voluptuosam cōuenit: quia in illa felicitate est delectatio perfectissima, vt dicitur in Psalm, & tanto perfectior ea quæ est secundum sensus, eu anto intellectus est altior sensu: & tanto est magis pura ab omni permixtione contristantis aut solicitudinis molestantis, quātō illud bonum in quo delectabimur, maius est omni sensibili bono, & magis intimum, & continuè delectans. complebitur etiam desiderii conseruandi esse, quod est sibi & omnibus rebus cōmune, quia beati perfectam sempiternitatem consequentur ab omni nocumento securi, vt dicitur Isa. 48. & Apoc. 21. & sic patet recte dixisse Boetium quòd beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus. In fert postremò san. Thomas quòd huic perfectæ & vltimæ felicitati nihil in hac vita est adeò simile sicut vita contemplatiua, & propter hoc Philosophi in contemplatione veritatis quæ possibilis est in hac vita, vltimam hominis felicitatem posuerunt, & etiam à domino vita contemplatiua magis commendat ur Lucæ 10. tanquam magis diuturna quàm actiua, incipit enim in hac vita, sed in futura consummatur.

Delectationes spirituales sunt corporalibus potiores.

CIRCA complementum desiderii delectationes aduertendum, quòd simpliciter & absolutè loquendo delectationes spirituales sunt potiores corporalibus, licet corporales sint quo ad nos vehementiores. San. Thomas autem loquitur hoc loco de ipsis secundū ordinem earum per se & absolutè, & tangit patens verbis multas rationes, quas in prima secundæ quæstione 31. articulo quinto & quarto sententiarū distinctione quadragesima nona, quæstione tertia articulo quinto explicitè ponit. Vna est quòd cùm ad delectationē requiratur bonum coniunctum, id cui coniungitur, & ipsorum coniunctio: quantum ad omnia hæc, delectatio spiritualis est potior corporali, quantū quidem ad id cui bonum coniungitur, quia pars intellectiua est multo nobilior & magis cognoscitiua quàm sensitiua. hoc tangitur hic cū dicitur, quòd intellectus est altior sensu, quantum etiā ad bonum coniunctum, quia bonū spirituale est maius & magis dilectum quàm corporale, cuius signū est quia homines multa sustinent incommoda, & à maximis delectationibus corporalibus abstinent, propter honorem, famam, & huiusmodi quæ sunt spiritualia bona, hoc tangitur hic cū dicitur quòd illud bonum intelligibile est maius omni bono sensibili, quantum verò ad ipsam coniunctionem, quia res spirituales intellectę intimius vniuntur nobis quā res corporales per sensum apprehensæ, quia inanimatus vniuntur nobis quā res corporales per sensum autē coniungitur intellectus pertingit vsque ad intima rei quidditatē: per sensum autē coniungimur rebus corporalibus quasi superficialiter tantùm cū extrinseca tantùm apprehendamus accidentia hoc tangitur hic cū dicitur quòd illud bonū est magis intimū. Alia ratio est quia spirituales delectationes sunt diuturniores, vtpote ex causis incorruptibilibus & immobilibus prouenientes, corporeæ verò ex causis incorruptibilibus, hanc tetigit san. Tho. cū dixit, quòd bonū illud delectabilia sint corruptibilis, hanc quoque san. Tho. hic tangit, cum mōti ex quo lassitudinem inducunt, hanc quoque san. Tho. hic tangit, cùm ait quòd delectatio beatorum est magis pura ab omni permixtione contristantis.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Vita contemplatiua incipit in hac vita, & cõsummari in futura.

CIRCA id quod dicitur vitam contemplatiuam incipere in hac vita, & consummari in futura, aduertendum quòd hoc non ideo dicitur quasi contemplatio quæ est in hac vita maneat in futura eodem modo: quia vt inquit supra. 2.2.q.180.art.8.ad primũ, modus contẽplandi non idẽ est hic & in patria, sed quia vita contemplatiua manet quo ad eosdem actus quos habebat in via: sicut enim in hac vita est aliqua contemplatio diuinæ veritatis, ita & in patria, licet ista sit imperfecta, illa verò perfecta intelligitur etiã ratione charitatis: erga deum, in qua principium & finẽ vitæ contemplatiuæ habet. Vnde inquit Gregorius super Ezechielem quòd contemplatiua hic incipit, vt in cælesti patria perficiatur: quia amori ignis qui hic ardere inchoat, cõi ipsum quem amat, videre, in amore ipsius amplius ignescit.

Vtrum per diuinã visionẽ omne desideriũ impleatur animæ separatæ.

CIRCA conclusionem principaliter intentam occurrit dubiũ. Nõ enim videtur in illa felicitate per diuinam visionem hominis oẽmperi. Nam anima beata desiderat vniri corpori, & corporis beatitudinem quã nondum habet. Item aliquis beatus desiderat salutem alicuius quã ille nondum est adeptus, ergo per visionem diuinæ essentię desiderium hominis non completur.

RESPONDETVR ex doctrina sancti Thomæ prima secundæ, quæstione quarta, articulo quinto ad quintum, quòd compleri desiderium beati potest dupliciter intelligi, vno modo ex parte appetibilis, alio modo ex parte appetentis. Animæ ergo separatæ desiderium totaliter quiescit ex parte appetibilis: quia habet id quod suo appetitui sufficit, sed non totaliter impletur ex parte appetentis, quia illud obiectum non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet. Hanc ergo responsionem sancti Thomæ, sic intelligo, quòd non ita adimpletur animæ beatæ desiderium ex visione diuinæ essentiæ quòd in ipsa nullus sit desiderii motus: cùm vt arguebatur, aliqua alia desideret. vnde & 2.2. quæst. 67. artic. 4. ad tertium: & 3. sen. d. 26. ar. vlt. quæst. 2. inquit san. Tho. quòd animæ beatæ non dicuntur propriè sperare gloriam corporis, sed tantùm desiderare, & quarto sententiarum distinctione quadragesima quinta, quæstione tertia, articulo tertio ad primum, inquit quòd sancti martyres habent desiderium de obtinenda stola corporis, & de societate sanctorum qui saluandi sunt. sed dicitur adimpleri eius desiderium ex parte rei desideratæ inquantum habet perfectissimum sufficientissimum bonum quod desiderabat tanquam vltimum suum finem, propter quem omnia alia volebat, in cuius adeptione eius essentialis felicitas consistit, licet illud non habeat omnibus modis quibus veller, quia non habet illud vt corpus beatificans, tale enim obiectum sufficit eius appetitui: tum quia remotis omnibus aliis est essentialiter beata ex eius adeptione, vtpote habens summum bonum, tũ quia adepto illius facit vt omne quod desiderat, infallibiliter consequatur. Nam cùm non desideret nisi quod videt deum velle, & voluntas dei semper implea tur, sequitur quòd & eius desiderium semper impleatur, siue de vnione ad corpus siue de societate saluandorum, siue de quocunque alio, vnde inquit sanctus Thomas prima secundæ loco præallegato quòd gloria corporis quam desiderant beati, habet meritabilem causam. Ad hunc ergo sensum intelligitur quod hic dicitur, per diuinam visionem substantias intelligibiles veram felicitatem consequi in qua omne desiderium quietatur, quia videlicet per illam habetur summum bonum, quod omne desiderabile continet, & quod præ omnibus tanquam finis vltimus desiderabatur, & in cuius adeptione essentia beatitudinis consistit, & etiam quia in ipso est inexhibilis ratio & causa adimpletionis cuiuscunque desiderii, sicut eius qui nondum adeptus est pecuniam, dicitur quodammodo desiderium rei habendæ quietatum esse. quando scit se quandocunque voluerit posse pecuniam obtinere.

SED tunc insurgit aliud dubium. Nam perfecta felicitas requirit perfectam quietationem desiderii & ex parte appetibilis, & ex parte appetentis, cũ omnis motus naturalis ad quietem tendat, felicitas autem sit terminus appetitus, ergo si in anima separata non est quietatio totalis desiderii ex parte appetentis, non habebit perfectam felicitatem.

RESPONDETVR, quòd de perfecta felicitate beati dupliciter possumus loqui. Vno modo quantum ad perfectionem essentialem felicitatis. Alio modo quantum ad perfectionem essentialem simul & concomitantem secundum quòd beatitudo nominat statum omnium bonorum aggregationẽ perfectum. Si loquamur de prima perfectione, sic anima separata est perfectè beata, quia videt deum in quo essentia beatitudinis consistit, nec remanet in ipsa aliquod desiderium respectu huius. Si verò loquamur de eius perfectione secundo modo, sic vtique conceditur quòd non est perfectè beata. Vnde sanctus Thomas in quarta distinctione quadragesima nona, quæstione prima, articulo quarto, tenet quòd post resurrectionem augebitur beatitudo sanctorum extensiuè inquantum anima gaudebit non solùm de bono proprio, sed etiam de bono corporis, imò etiam vult quòd aliquo modo augebitur intensiuè, non quidem perfectius deum videndo ex parte obiecti, sed quia ex vnione ad corpus eius operatio efficacior erit. In quarto etiam libro huius, contra Gentiles, capitulo septuagesimo nono ait quòd anima separata nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum eius desiderium totaliter quietatur.

Quòd Deus sua prouidentia gubernat vniuersa.

Cap. 64.

Idem 1. 1. q. 22. ar. 2.

EX his autem quæ præmissa sunt, sufficienter habetur quòd deus rerum omnium est finis. Ex quo haberi potest vlterius quòd ipse sua prouidentia gubernat & regit vniuersa. Quandocunque enim aliqua ordinantur ad aliquem finem, omnia dispositioni illius subiacent, ad quem principaliter pertinet ille finis, sicut in exercitu apparet. omnes enim partes exercitus & eorum opera ordinantur ad bonum ducis, quod est victoria, sicut in vltimum finem: & propter hoc ad ducem pertinet totum exercitum gubernare. Similiter ars quæ est de fine, imperat & dat leges arti quæ est de his quæ sunt ad finem: vt ciuilis militari: militaris equestri: & ars gubernatoria nauifactiuę. Cùm igitur omnia ordinentur ad bonitatem diuinam sicut in finem, vt ostensum est: oportet quòd deus ad quem principaliter illa bonitas pertinet, sicut substantialiter habita & intellecta & amata: sit gubernator omnium rerum.

2 Adhuc, quicunque facit aliquid propter finem, vtitur illo ad finem, ostensum est autem suprà, quòd omnia quę habent esse quocunque modo, sunt effectus dei: & quòd deus omnia facit propter finem, qui est ipse, ipse igitur vtitur omnibus dirigendo ea in finem: hoc autem est gubernare. est igitur deus per suam prouidentiam omnium gubernator.

3 Amplius, ostensum est quòd deus est primum mouens non motum: primum autem mouens non minus mouet quàm secunda mouentia, sed magis: quia sine eo non mouent alia. omnia autem quæ mouentur, mouẽtur propter finem, vt suprà ostensum est. mouet igitur deus omnia ad fines suos, & per intellectum. ostensum est enim suprà quòd non agit per necessitatem naturæ, sed per intellectum & voluntatem. nihil autem est regere & gubernare per prouidentiam quàm mouere per intellectum aliqua ad finem. Deus igitur per suam prouidentiam gubernat & regit omnia quæ mouentur in finem, siue moueantur corporaliter, siue spiritualiter: sicut desiderans dicitur moueri à desiderato.

4 Item, probatum est quòd corpora naturalia mouentur & operantur propter finem, licet finem non cognoscant, ex hoc quòd semper vel frequentius accidit in eis quod melius est: & non aliter fierent per artem. Impossibile est autem quòd aliqua non cognoscentia finem operentur propter finem, & ordinatè perueniant in ipsum, nisi sint mota ab aliquo habente cognitionem finis: sicut sagitta dirigitur ad signum à sagittante: oportet ergo quòd tota operatio naturæ ab aliqua cognitione ordinetur: & hoc quidem mediatè vel immediatè oportet reducere in deum. oportet enim quòd omnis inferior ars & cognitio à superiori principia accipiat, sicut in scientijs operatiuis & speculatiuis apparet. Deus igitur sua prouidentia mundum gubernat.

5 Adhuc, ea quæ sunt secundum suam naturam distincta, in vnum ordinem non conueniunt nisi ab vno ordinante colligantur in vnum. In vniuersitate autem rerum sunt res distinctæ, & contrarias naturas habentes, quæ tamen omnes in vnum ordinem conueniunt, cùm quædam operationes quorundam excipiunt: quędam autem à quibusdam iuuantur, vel etiam operantur: oportet igitur quòd sit vniuersorum vnus ordinator & gubernator.

6 Amplius, eorum quæ circa cælestium corporum motus apparent, ratio assignari non potest ex necessitate naturæ, cùm quædam eorum habeant plures quibusdam & omnino dissormes: oportet igitur quòd illorum motuum ordinatio sit ab aliqua prouidentia: & per consequens omnium inferiorum motuum & operationum quæ per illos motus disponuntur.

7 Item, quantò aliquid propinquius est causę, tantò plus participat de effectu ipsius: vnde si aliquid tantò participatur perfectius ab aliquibus, quantò alicui rei magis appropinquat: signum est quòd illa res sit causa illius quod diuersimodè participatur. Sicut si aliqua sint magis calida secundum quòd magis appropinquãt igni: signum est quòd ignis sit causa caloris. Inuenitur autem aliqua tantò perfectius ordinata esse, quantò sunt deo magis appropinqua: nam in corporibus inferioribus quę sunt maximè à deo distantia, naturę similitudine, inuenitur esse defectus aliquando ab eo quod est secundum cursum naturę, sicut patet in monstrosis & alijs casualibus: quod nunquam accidit in corporibus cęlestibus: quę tamen sunt aliquo modo mutabilia: quod non accidit in substantijs intellectualibus separatis. Manifestum est autem quòd deus est causa totius ordinis rerum: est igitur ipse per suam prouidentiam gubernator totius vniuersitatis rerum.

8 Adhuc, sicut suprà probatum est, deus res omnes in esse

esse produxit non ex necessitate naturæ, sed per intellectum & voluntatem. intellectus autem & voluntatis ipsius non potest esse alius finis vltimus nisi bonitas eius, vt scilicet eam rebus communicaret. sicut ex præmissis apparet. res autem participant diuinam bonitatem per modum similitudinis in quantum ipsæ sunt bonæ. id autem quod est maximè bonum in rebus creatis. est bonum ordinis vniuersi, quod est maximè perfectum, vt philosophus dicit. Cui etiam consonat diuina scriptura. Genesis primo cùm dicitur. Vidit deus c. quæ se. & e. valde bona. cùm de singulis operibus diuisset simpliciter quòd erant bona. Bonum igitur ordinis rerum creatarum à deo est id quod est præcipuè volitum & intentum à deo: nihil autem aliud est gubernare aliquam rem quàm ei ordinem imponere: ipse igitur deus omnia suo intellectu & voluntate gubernat.

9 Amplius, vnumquodque intendens aliquem finem magis curat de eo quod est propinquius fini vltimo: quia hoc est etiam finis aliorum. vltimus autem finis diuinæ volũtatis est bonitas ipsius cui propinquissimum in rebus creatis est bonum ordinis totius vniuersi, cùm ordinetur ad ipsum sicut ad finẽ omne particulare bonum huius vel illius rei: sicut minus perfectum ordinatur ad id quod est perfectius. vnde & quilibet pars inuenitur esse propter suum totum. id igitur quod maximè curat deus in rebus creatis, est ordo vniuersi: est igitur gubernator ipsius.

10 Item, quælibet res creata consequitur suam vltimam perfectionem per operationem propriam: nam oportet quòd vltimus finis & perfectio rei sit vel ipsa operatio, vel operationis terminus aut effectus: forma verò secundum quam res est, est perfectio prima. vt patet in secundo de anima. ordo autem rerum creatarum secundum distinctionem naturarum & graduum ipsarum procedit ex diuina sapientia, sicut in secundo ostensum est. ergo & ordo operationis per quam res creatæ magis appropinquant ad vltimum finem. Ordinare autem actiones aliquarum rerum ad finem. est gubernare ipsas. Deus igitur per suæ sapientiæ prouidentiam rebus gubernationem & regimen præstat. Hinc est quod scriptura deum dominum & regem profitetur, secundum illud Psal. Dominus ipse est deus. Et idem. Rex omnis terræ deus. Regis enim est & domini suo imperio regere & gubernare subiectos: vnde & rerum cursum sacra scriptura diuino præcepto asscribit Iob octauo. Qui præcipit soli & non oritur: & stel. clau. qua. sub signa. & Psalm. Præceptum po. & non præ.

Exclusio error.

Per hoc autem excluditur error antiquorum naturalium qui dicebant omnia ex necessitate materię prouenire: ex quo sequebatur omnia à casu accidere, & non ex aliquo prouidentię ordine.

Quomodo se habeat prouidentia diuina ad ea quæ conferunt ad finẽ aut ipsum impediunt.

ATTENDENDVM tamen quòd nomine rationis ordinis rerum in finem non accipitur exemplar quo repræsentatur tantũ ipsa habitudo & ordo vniuersitatisque rei ad suum proprium finem, sed quo etiam repræsentantur practicè & dispontmtur in mente diuina ea quæ conferunt ad finis affectionem, & ea quæ à finis consecutione possunt impedire. patet primo sententiarum dist. 39. Prouidendo enim deus vniuersa, in mente sua disponit ad quem finem vnaquæque res sit ordinanda, & quæ illi sint conferenda tanquã vtilia ad finẽ, atque etiã quæ sint removenda à natura tanquã impedientia finis assecutionem: sicut quia homo ordinatur ad rerũ cognitionem per intellectum datur sibi corpus taliter complexionatum quod intellectiuę cognitioni deseruire possit, non autem corpus asini aut equi quod magis talem cognitionem impediret. Considerandum quoque quòd dupliciter possumus loqui de conferentibus ad finem & impedientibus ab eo. Vno modo respectu primi & principalis prouisi, quod est vniuersum, & tunc intelligendum est ad prouidẽtiam pertinere disponere & tribuere omnia conferentia ad finem, & removere omnia impedimenta tam extrinseca quã intrinseca: quia prouidentia respectu ipsius vniuersi est non solũ de ordine ad finem, sed etiam de euentu finis, qui est manifestatio & cõmunicatio diuinæ bonitatis tali modo, & ordo partium in vniuerso qui ad talem communicationem & manifestationem ordinatur. Alio modo respectu eorum quæ secundario prouidentur, tanquam scilicet ad perfectionem vniuersi ordinata, & tunc ad prouidentiam pertinet remouere omnia intrinseca impedimenta à natura, vt scilicet res non habeat in natura sua aliquid per quod sit improportionata fini proprio ad quem ordinatur, non autem ad ipsum pertinet removere omnia extrinseca impedimenta ab omnibus huiusmodi: quia non omnia sic sunt prouisa vt omnino finem consequantur, sed aliqua sic sunt prouisa vt habeant ordinem & proportionem ad suum finem, sed tamen possint à consecutione finis impediri. Cùm ergo dicitur quòd deus sua prouidentia gubernat vniuersa, datur intelligi quòd apud ipsum est practica conceptio & idea ordinis vniuscuiusque rei ad suum finem, quod significatur nomine prouidentiæ, & quòd operatur ad hoc vt omnia ad suos fines dirigantur: quod nomine gubernationis exprimitur. Probatur itaque conclusio primo sic. Omnia ordinantur ad bonitatem diuinam sicut ad finem, ergo deus ad quem principaliter illa bonitas pertinet sicut substantialiter habita & intellecta & amata, est omnium rerum gubernator: probatur consequentia, quia quandocunque aliqua ordinantur ad aliquem finem, omnia disponi illius subiacent ad quem principaliter pertinet ille finis. probatur exemplo exercitus, & artium subordinatarum. partes enim exercitus & eorum opera ordinantur ad bonum ducis scilicet ad victoriam: & ideo ad ducem pertinet totum exercitum gubernare. Similiter ars quæ est de fine, imperat & dat leges arti quæ est de iis quæ sunt ad finem, vt ciuilis militari, militaris equestri, & ars nauis gubernatoria nauifactiuæ.

ADVERTENDVM quòd cùm dicitur bonitatem diuinam esse à deo substantialiter habitam & intellectam & amatam, quòd possumus accipere ly substantialiter vt determinatiuum omnium sequentium. aliter enim à nobis intelligitur & amatur bonitas diuina, & aliter à deo. à nobis enim intelligitur & amatur non tanquam existens de substantia nostra, sed tanquã aliquid à nostra substantia extraneum. ideo non substantialiter intelligitur aut amatur, sed accidentaliter, prout omne extraneum ab aliquo dicitur illi accidentale, non etiam actus quo eam intelligimus & amamus, est nostra substãtia, sed accidens, ideo & hac quoque ratione ipsam non intelligimus & amamus substantialiter. à deo autem intelligitur & amatur tanquam propria substantia, & tali actu qui est sua substantia, ita quòd in ipso intelligens, intellectum, & intellectio, similiter amans, quod amatur, & ipse actus amandi, sunt vnum substantialiter in ipso: & propterea bene dicitur quòd est ab ipso & intellecta & amata substantialiter. Possumus etiam accipere vt determinatum tantùm ly habita, ita quòd sit sensus quòd est habita tanquam eius substantia, & est principaliter intellecta & principaliter amata. Secundò, Deus vtitur omnibus dirigendo ea ad finem, ergo &c. Probatur consequentia, quia dirigere ad finem est gubernare. antecedens verò probatur, quia omnia quæ habent quocunque modo esse, sunt effectus dei facti propter finem qui est ipse: quicunque autem facit aliquid propter finem, vtitur illo ad finem. Tertiò, Deus est primum mouens non motum: & per intellectum, vt ex superioribus patet, est mouens, ergo mouet omnia per intellectum ad suos fines: ergo gubernat omnia quæ mouentur in finem, siue moueantur corporaliter siue spiritualiter: sicut desiderans dicitur moueri à desiderato. probatur consequẽtia, quia primum mouens non minus finem quã mouet suam secundaria mouẽtia, cũ sine eo non moueant alia: & omnia quæ mouentur, propter aliquem finem moueantur, vt suprà est ostensum. secunda verò consequentia probatur, quia nihil aliud est regere & gubernare per prouidentiam quàm mouere per intellectum aliqua ad finem.

Desiderans à desiderato spiritualiter mouetur.

CIRCA id quod addidit sanctus Thomas conclusioni, scilicet sicut desiderans dicitur moueri à desiderato spiritualiter, aduertendum quòd licet motus propriè non dicatur nisi in corporibus, transumptum tamen est nomen motus ad significandum omnem operationem etiam immanentem in agente: & sic dicitur aliquod operans tali operatione moueri dum operatur, licet suus motus non sit actus existentis in potentia, sed actus existentis in actu: & hoc dicitur moueri spiritualiter, quia videlicet ille motus non est accidens corporale & extensum, sed spiritualis operatio, cùm ergo hic dicitur quòd desiderans mouetur à desiderato, spiritualiter intelligitur q. mouetur ab ipso non quemadmodum corpus mouetur ab aliquo per receptionẽ alicuius formæ partibiliter, sed secundum q. operans dicitur moueri ad operationẽ ab eo quòd est suæ operationis aliquo modo causa: & quia desideratũ est causa desiderii per modũ finis, ideo dicitur desiderans à desiderato spiritualiter mouetur. Cũ ergo deus sit primum mouens non motum non solùm in genere causæ efficientis inquantum omnis causa efficiens in virtute eius operatur, sed etiam in genere causæ finalis, inquantũ nihil habet rationem appetibilis nisi ex participatione ipsius qui est primũ appetibile: iccirco gubernat omnia quæ mouentur ad finem, sine corporaliter moueantur, sine spiritualiter, aut scilicet tanquam ab efficiente, aut tanquã à fine. Quartò, Corpora naturalia mouentur propter finẽ, licet finem non cognoscant: sicut probatum est superius, scilicet capitulo tertio, ex hoc quòd semper in eis accidit quod melius est vel frequentius, & etiam quia non aliter fierent per artem: ergo tota operatio naturæ ab aliqua cognitione ordinatur: ergo à deo mediatè vel immediatè, ergo &c. Probatur prima consequentia, quia impossibile est quòd aliqua non cognoscentia finem, operantur propter finem, & ordinatè in ipsum perueniant, nisi ab aliquo cognoscente finem moueantur, vt patet de sagitta, secunda quoq; probatur, quia omnis inferior ars & cognitio à superiori principia accipit, vt in scientijs speculatiuis & operatiuis apparet.

A D euidentiam secundæ probationis antecedentis considerandum, quòd cum ars imitetur naturam quantum potest, vt dicitur secundo Physicorum

Quomodo distinguuntur prouidẽtia & gubernatio.

Super cap. 64.

POstquam determinauit sanct. Thom. de deo secundum quòd est rerum omnium finis, nunc vult de regimine ipsius vniuersali secundum quòd omnẽ creaturam gubernat, determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò, agit de ipsa diuina prouidentia secundũ se. Secundò, de eius cõditionibus cap. 94. Circa primum duo facit. Primò, agit de prouidentia & gubernatione diuina secundum quòd ad omnia cõmuniter se extendit. Secundò, vt se extendit particulariter ad homines cap. 84. Circa primum duo facit. Primò, agit de ipsa prouidentia. Secundò, de ordine executionis diuinæ prouidentiæ capit. 77. Circa primum duo facit. Primò, ostendit in cõmuni deum vniuersa sua prouidentia gubernare. Secundò, ostendit in particulari de aliquibus quòd sub diuina prouidentia continentur cap. sequenti. Quantum ad primum ponitur hæc conclusio. Deus sua prouidentia gubernat & regit vniuersa. Ad etiidentiã huius conclusionis antequam probetur, considerandum est quòd prouidentia & gubernatio se habent sicut ratio practica, quæ scilicet ordinatur ad aliquius operationem: & executio rei ordinatæ per cognitionẽ, sicut se habent ratio domus producendæ in mente domificatoris existens, & productio domus. Nam prouidentia propriè loquendo nihil aliud est quàm Idea & exemplar ordinis rerum in fines fines, cùm proposito talem ordinem in rebus exequendi, vnde diffiniens eam ſan. Thom. prima parte quæſt. 22. ar. quòd est ratio ordinis rerum in finem. accipitur enim in hac diffinitione ratio pro conceptione practica in mente diuina existente regulariua ordinis rerum ad suos fines, sicut ars diuina est exemplar rerum secundum quòd egrediuntur à deo, & in suis gradibus collocantur. quantuis etiam extenso nomine prouidentiæ, ipsa excogitatio ordinis rerum in finem, quæ dicit actum diuini intellectus terminatum ad ideam & exemplar talis ordinis, possit prouidentia nuncupari.

Universidad de Deusto
Biblioteca

si ars faceret ipsas res naturales sicut facit res artificiales ad earum similitudinem, eas eodem modo faceret sicut natura facit. manifestum est autem quòd ars faceret eas propter aliquem finem, quia manifestum est quòd agentis per intellectum est propter aliquem finem operari, ideo & naturam oportet in operibus suis aliquem finem intendere, & hæc est ratio quam intendebat san. Tho. per illa verba, & non aliter fierent per artem.

Omnis cognitio à diuina cognitione regulatur.

CIRCA secundam consequentiam & eius probationē considerandum quòd sicut est ordo in causis mouentibus & finalibus, ita quòd inferior causa non agit nisi in virtute causæ superioris, ita tā in cognitionibus practicis quàm speculatiuis est similis ordo, quòd inferior scientia non causat suarum conclusionum cognitionem nisi in virtute superioris & nobilioris cognitionis, & quia virtus scientiæ continetur in principijs, ideo oportet in illius principijs saluari virtutem superioris scientiæ, quod fit inquantum à superiori scientia illa accipit tanquam nota. Patet enim in scientijs nostris quòd omnes scientiæ accipiunt principia à Metaphysica quæ est superior inquantum in earum principijs saluatur virtus primorum principiorum quæ à Metaphysico considerantur. in practicis etiam patet quòd inferiores artes regulantur secundum principia sibi tradita à superiori arte, sicut ars militaris à ciuili accipit principia quibus regulatur, & ars factiua nautis accipit cognitionem qualiter oporteat esse nauem à gubernatoria arte, & ideo cùm cognitio & ars diuina superior sit omni alia arte & cognitione, oportet vt ab ipsa omnis alia ars omnisque alia cognitio reguletur & dirigatur, & ideirco si aliqua diriguntur in finem ab aliqua inferiori cognitione, necesse est vt etiam à cognitione diuina talis ordo dependeat, inquantum illa cognito inferior à superiori cognitione dirigitur & regulatur. Quintò, In vniuersitate rerum sunt res distinctæ & cōtrariæ in vnum ordinem conuenientes, cū quædam quorundam operationes excipiūt, & quædam à quibusdam iuuentur vel etiam operentur, id est, fiant & producantur. accipitur enim hoc loco operantur in passiua significatione, ergo &c. Probatur consequentia, quia ea quæ sunt secundum naturam distincta non conueniunt in vnum ordinem nisi ab vno ordinante colligantur in vnum.

Quomodo diuina dispositio à diuina prouidentia distinguatur.

AD euidentiam huius rationis considerandum est quòd cùm duplex sit ordo vniuersi, vt dicitur duodecimo Metaphysicæ, scilicet ordo partium vniuersi inter se & in toto, & ordo vniuersi totius ad deum tanquam ad finem, propriè loquendo, vt dicitur veri. quæst. 5. art. 1. ad nonum, dispositio respicit ordinem partium adinuicem: quia disponi dicuntur aliqua secundum quòd in diuersis gradibus collocantur à deo: prouidentia verò respicit illum ordinem qui est totius ad finem, quod non solùm circa vniuersum intelligendum est, sed etiam circa vnamquamque rem particularem: quia dispositio respicit ordinem partium rei si habet partes, & ordinem quem habet in vniuerso ad alias partes: prouidentia verò respicit ordinem ipsius ad suum finem. est enim idea siue exemplar ordinis vniuersitatisque rei ad suum finem in mente diuina existens. Quod autem dicitur 1. q. 22. arti 1. & 1. sententiarum distinct. 39. quæst. 2. arti. 1. dispositionem respicere virtutisque ordinem, intelligendum est non secundum proprietatem vocabuli, sed secundum eius extensionem & translationem. quia enim ordo partium vniuersi est propter ordinem ipsius ad deum (sic enim ordinantur vt ipsum vniuersum consequi possit diuinæ bonitatis similitudinem, & in ipso diuinæ bonitatis abundantia manifestari possit) ideo nomen dispositionis extensum est ad significandum etiam exemplar siue ideam talis ordinis in finem. patet ista expositio ex ipsis san. Thom. verbis. Nam in prima parte vt ostenderet se loqui non secundum proprietatem vocabuli, sed secundum quandam nominis extensionem, dixit non absolutè quòd dispositio sit talis, sed quòd dispositio potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quàm ratio ordinis partium in toto. Posset etiam dici quòd ordo rerum in finem dupliciter accipi potest. Vno modo ex parte rei ordinatæ tantùm, quando scilicet res habet dispositionem per quam est tali fini cōueniens & proportionata, sicut ordo medicinæ ad finem ex parte ipsius est vt res educere, & ad huiusmodi effectum porportionem habet. Alio modo potest accipi ordo ad finem ex parte applicationis rei ad consecutionem sui finis, secundum quòd ipsa actualis applicatio ad consequendum finem potest dici ordo ad finem, sicut cùm quis sumit medicinam, dicitur ipsam ad sanitatem actualiter ordinare inquantum eam propter consequendam sanitatem sumit. Si accipiatur ordo ad finem primo modo, sic pertinet ad dispositionem, quia ad ordinem partium inter se aut in toto consequitur ordo & proposito ipsius ad finem. non sunt enim partes conuenienter ordinatæ nisi ex ipsis resultet in toto conuenientia & proportio ad finem: & sic vterque ordo ad dispositionem pertinet. dum enim deus similitudinem suę bonitatis statuit communicare creaturis, excogitat in mente sua partes vniuersi sic inter se ordinandas esse, & ex ipsis sic ordinatis vniuersum esse futurum aptū fini quem intendit, scilicet ad manifestationem bonitatis suæ eo modo quo ipsam vult manifestari: & secundum istum ordinem excogitatum proponit creaturas efficere: & hoc est disponere apud seipsum vniuersum. Ad hunc sensum loquitur sanctus Thomas in prima parte, & primo sententiarum. Si autem accipiatur ordo ad finem secundo modo, sic ad prouidentiam pertinet. Nam prouidentia est exemplar & idea non solùm proportionis, sed etiam directionis & applicationis rerum ad finis assecutionem, & eorum quæ ad ipsum consequendum conferre possunt, aut etiam possunt impedire, cum proposito producendi eas ad finem suo modo, scilicet fallibiliter aut infallibiliter illis quæ ad hoc conferre possunt in tali natura inductis, & quæ impedire possunt à natura exclusis, vt primo sententiarum loco præallegato constat. Ad hunc sensum loquitur est in quæstionibus de veritate: talis enim ordo ad finem non ad dispositionem, sed ad prouidentiam pertinet. Si autem magis alicui placeat Capreoli expositio in primo distinct. 40. artic. 2. dicentis quòd correxit in quæstionibus de veritate id quod in primo sententiarum dixit, illam sequatur: sed meminerit quod dicitur primo sententiarum in prima etiam parte dici. Capreolum autem sæpenumero ad alia proposita dixisse tenendum est quod in summa tenuit sanctus Thomas, quoniam illud sit eius vltimum retractamentum, huic enim non concordat si dicamus ea quæ in prima parte dixit, esse in quæstionibus de veritate retractata. Quare melius erit vtrumque dictum saluare aut aliquo modorum dictorum, aut alio aliquo meliori, quàm dicere vnum per aliud retractatum, sed licet dispositio diuina à prouidentia secundum rationem distinguatur, quia tamen dispositio prouidentiam concomitatur, & ordinatur ad ipsam, ideo sæpenumero actum dispositionis san. Thom. attribuit prouidentiæ, & ex ipso prouidentiam diuinam concludit: quod sanè in hac ratione facit. Nam ex eo quòd res distinctas in vnum ordinem vniuersi colligit, concludit ipsum gubernatorem & ordinatorem omnium esse, indifferenter vtendo nomine gubernatoris & ordinatoris diuersarum naturarum in vnum.

Sextò, Eorum quæ circa cælestium corporum motus apparent, assignari non potest ratio ex necessitate naturæ, cū quædam ipsorum plures habeant quibusdam, & omnino difformes: ergo oportet illorum motuum ordinationem esse sub aliqua prouidentia, & per consequens omnium inferiorum motuum & operationum quæ per illos disponuntur.

Cælestium corporum motus non assignari nō potest ex necessitate naturæ.

AD euidentiam huius rationis considerandum est quòd cùm natura determinetur ad vnum, vbi in iis quæ rei alicui conueniunt, videtur aliqua multiplicitas & variatio. oportet illud non naturæ sed alicui alteri principio attribuere. ideo cùm motus cælorum varii sint, & vnius cæli sint plures motus etiam difformes vt motus ab oriente, & motus ab occidente, & motus trepidationis octauæ sphæræ, ipsos in naturam referre non oportet, quasi ideo cælum illis motibus moueatur, quia natura ad illos motus impellat, sed in aliquod principium quod illos cælestes motus ad aliquem finem dirigit & ordinat: & secundum hoc procedit hæc ratio. Aduertendum tamen quòd non intendit san. Thomas motus cęlorū naturales nullo modo esse. sunt enim naturales ex parte materiæ inquantum cælum habet in sua natura aptitudinem vt talibus motibus ab intellectu moueatur, vt inquit secundo Physicorum & in plerisque aliis locis, sed vult ipsos non esse naturales ex parte formæ & ex parte principij actiui, vt possit dici quòd ex necessitate naturæ quæ est forma prouenirent, & non ab agente per intellectum & voluntarió sint ordinati.

Septimò, Inueniuntur aliqua tanto perfectius ordinata, quanto sunt deo magis propinqua, vt patet in corporibus cælestibus: quæ nunquam deficiunt ab eo quod est secundum cursum naturæ: sicut inferiora corpora: & in substantijs intellectualibus quæ neque etiam mutabiles sunt. ergo deus est causa totius ordinis rerū, ergo &c. Probatur prima consequentia, quia si aliquid tantò participatur perfectius ab aliquibus, quātò alicui rei magis appropinquat, signū est quòd illa res sit causa eius quod diuersimodè participatur. declaratur in calidis ex appropinquatione ad ignem. hoc autem prouenit quia quantò aliquid propinquius est causæ, tanto plus participat de effectu ipsius.

Octauò, Id quod est maximè bonum in rebus creatis est bonum ordinis vniuersi, quod est maximè perfectum secundum Philosophum 12. Metaphy. & etiam vt in Gene. primo datur intelligi, ergo bonum ordinis vniuersi est id quod est præcipuè volitum & intentum à deo. ergo deus suo intellectu & voluntate omnia gubernat. probatur prima consequentia, quia intellectus & voluntatis diuinæ per quæ deus operatur (vt in superioribus patet) finis vltimus est bonitas eius, vt scilicet eam rebus communicaret. res autem participant diuinam bonitatem per modum similitudinis inquantum sunt bonæ. secunda verò consequentia probatur, quia nihil aliud est gubernare aliquam rem, quàm ei ordinem imponere.

Vltimus finis & perfectio rei est operatio vel operationis terminus.

CIRCA probationem primæ consequentiæ aduerte quòd ex istis duabus propositionibus scilicet bonitas dei est finis vt communicetur. & res participant diuinam bonitatem per modum similitudinis inquantum sunt bonæ, relinquit san. Thom. tanquam manifestè sequens quòd quanto res sunt magis bonæ, tanto sunt magis volitæ & magis intentæ, quia bonitati diuinæ magis assimilantur, ex quo patet quòd si ordo vniuersi est maximè bonum in rebus creatis, est etiam maximè volitus, & intentus. quæ erat consequentia probanda.

Bonitatis cōmunicatio quomodo est finis diuinæ voluntatis.

CIRCA hanc propositionem, intellectus & voluntatis diuinæ non potest esse alius finis vltimus nisi bonitas eius, vt scilicet eam rebus communicaret. aduertendum primò vt in antecedentibus de mente sancti Thomæ potentia quæstione tertia articulo decimoquinto in quartum dictum est: quòd hoc non sic intelligitur, quasi ipsa diuinæ bonitatis communicatio sit vltimus diuinæ voluntatis finis. tunc enim ipsa similitudo communicata, & per consequēs aliquid creatum, esset finis dei. sed quia ista bonitas est suus finis ex cuitis amore eam vult communicare. Aduertendum secundò quòd iccirco san. Thom. de vltimo fine mentionem facit, quia cùm per vltimum finem intelligat finem operantis, quem scilicet per suum opus principaliter intendit, relinquere vult non esse inconueniens deum agere ad alium finem præter suam bonitatem, qui scilicet non sit vltimus ipsius finis, sed sit finis operis, ad quem videlicet res creata producitur, puta assimilatio ad deum, aut quodcunque aliud ad quod res creata ordinatur.

†Ii. 2. Cap. 6.

Nonò, Et est confirmatio præcedentis rationis. Bonū ordinis vniuersi est propinquissimū in rebus creatis bonitati diuinæ quæ est finis diuinæ voluntatis, ergo hunc ordinē maximè cuirat deus. ergo &c. Probatur prima consequētia, quia vnūquodq; intendēs aliquē finē mag. curat de eo quod est propinquius fini vltimo, cū hoc sit etiā finis aliorū. antecedens vero probatur, quia ad illud bonum ordinatur, vt patet in partibus quæ ordinantur ad esse totius.

Decimò, Ex eodem fundamento arguitur. Ordo rerum creatarum distinctionem naturarum & gradium ex diuina sapientia procedit, ergo & ordo operationis, ergo &c. Probatur prima consequentia, quia per operationem res magis appropinquat ad vltimum finem, eò quòd per ipsam res consequatur ipsum vltimum perfectionem, cùm vltimus finis & perfectio rei sit vel forma, vt dicitur secundo de anima tex. 5. Secunda etiam probatur, quia ordinare actiones aliquarum rerum ad finem, est ipsas gubernare.

†Ii. 2. Cap. 22.

CIRCA istam propositionem, vltimus finis rei & perfectio, est vel operatio, vel operationis terminus aut effectus: considerandum est vt etiam in præcedentibus est ostensum, quòd operatio aut effectus operationis dicitur vltimus finis & perfectio rei non secundum quòd perfectio nominat actum existentem in perfectibili, si vniuersaliter loquamur: cùm non omnis operatio maneat in operante, accipiendo operationem pro quocunque actu secundo, sed secundum quòd nominat vltimam actualitatem rei, res enim illi operationi suo modo coniuncta vel effectui, non remanet in potentia ad vlteriorem actum, ita quòd operatio vel eius effectus rem in potentia constituat ad vlteriorem actum, sicut forma constituit rem cuius est forma, in actu quidem primo, sed in potentia ad actum secundum. quando enim ex operatione nihil relinquitur, vt in operationibus immanentibus inuenitur: aut etiam in aliquibus operationibus transeuntibus, tunc ipsa operatio est vltimus finis, & vltima rei perfectio: quia est vltimum ad quod res ordinabatur. & ipsa res vnita tali operatione siue subiectiue siue secundum virtutem qua ab ipsa egreditur operatio, habet vltimum suum complementum, quod est vniri quomodocunque actualiter suæ operationi: quando autem aliquid per ipsam operationem efficitur, vt in domificatione accidit, tunc terminus siue effectus talis operationis est vltimus finis & vltima rei perfectio: quia vltimum ad quod est in potentia, est effectus, & per quandam continuationem suæ virtutis est effectu constituitur vltimate in actu, ita quòd non constituitur ex ipso effectu res operans in potentia ad vlteriorem actum, sed est eius potentia vltimate completa.

Confirmatur conclusio authorit. Psalm. vbi deus vocatur dominus & rex, regis enim & domini est suo imperio regere & gubernare subditos. Confirmatur etiam quia diuino præcepto rerum cursus assciribitur. Iob. nono & in Psalmis. Per hoc excludit error antiquorum naturalium dicentium omnia ex necessitate materiæ, & consequenter à casu, & non ex ordine prouidentiæ, prouenire.

Quòd Deus conseruat res in esse.
Caput. 65.

Idem 1. 1. q. 20. arti. 1.

EX hoc autem quòd Deus res sua prouidentia regit, sequitur quòd in esse conseruet. Ad gubernationem enim aliquorum pertinet omne illud per quod suum finem consequuntur. secundum hoc enim aliqua regi vel gubernari dicuntur, quòd ordinantur in finem: in finem autem vltimum quem deus intendit, scilicet bonitatem diuinam ordinantur res non solùm per hoc quòd operantur, sed per hoc quòd sunt: quia inquantum sunt, diuinæ bonitatis similitudinem gerunt, quod est finis rerum, vt suprà †ostensum est. Ad diuinam igitur prouidentiā pertinet quòd res conseruentur in esse.

†Cap. 19.

2 Item, oportet quòd idem sit causa rei, & conseruationis ipsius. nam conseruatio rei non est nisi continuatio esse ipsius. ostensum est autem suprà, quòd deus per suum intellectum & voluntatem est causa essendi omnibus rebus: igitur per suum intellectū & voluntatem conseruat res omnes in esse.

3 Item, nullum particulare agens vniuocum potest simpliciter esse causa speciei: sicut hic homo non potest esse causa speciei humanæ. esset enim causa hominis: & per consequens sui ipsius: quod est impossibile. est autem causa hic homo huius hominis per se loquendo: hic autē homo est per hoc q; natura humana est in hac materia quæ est individuationis principium: hic igitur homo non est causa hominis nisi inquantum est causa quòd forma humana fiat in hac materia; hoc autem est esse principium generationis huius hominis: patet ergo quòd nec hic homo nec aliquod aliud agens vniuocum in natura est causa nisi generationis vel huius vel illius rei. Oportet autem ipsius speciei humanæ esse aliquam per se causam agentem: quod ipsius compositio ostendit, & ordinatio partium quæ eodem modo se habet in omnibus, nisi per accidens impediatur: & eadem ratio est de omnibus alijs speciebus rerum naturalium. Hæc autem causa est deus vel mediatè vel immediatè, ostensum est enim, †quòd ipse est omnium rerum causa prima: oportet ergo quòd ipse se hoc modo habeat ad conseruationem speciei, sicut se habet hoc generans in natura ad generationem cuius est per se causa: generatio autem cessat cessante operatione generantis; ergo & omnes rerum species cessarent cessante operatione diuina. igitur ipse per suā operationē conseruat res in esse.

†Ii. 2. Cap. 6.

4 Adhuc, licet alicui existenti accidat motus, tamen motus est præter esse rei. nullum autem corporeum est causa alicuius rei nisi inquātum mouetur; quia nullum corpus agit nisi per motum, vt Aristoteles probat. nullum igitur corpus est causa esse alicuius rei inquantum est esse, sed est causa eius quod est moueri ad esse: quod est fieri rei. esse autem cuiuslibet rei est esse participatum, cùm non sit res aliqua præter deum suum esse, vt suprà † probatum est. & sic oportet quòd ipse deus qui est suum esse, sit primò & per se causa omnis esse. Sic igitur se habet ad esse rerum operatio diuina, sicut motio corporis mouentis ad fieri & moueri rerum factarum vel motarum. impossibile autem est quòd fieri vel moueri alicuius rei maneat cessante motione mouentis. Impossibile est igitur quòd esse alicuius rei maneat nisi per operationem diuinam.

5 Amplius, sicut opus artis præsupponit opus naturæ, ita opus naturæ præsupponit opus dei creantis. nam materia artificialium est à natura: naturalium verò per creationem à deo: artificialia autem conseruantur in esse virtute naturalium: sicut domus per soliditatem lapidum: omnia igitur naturalia non conseruantur in esse nisi virtute dei. Item impressio agentis non remanet in effectu cessante actione agentis, nisi vertatur in naturam effectus. formę enim generatorum & proprietates ipsorum remanent in eis post generationem; quia efficiuntur eis naturales: & similiter habitus sunt difficilè mobiles: quia vertuntur in naturam: dispositiones autem & passiones siue corporales siue animales manent aliquantulum post actionem agentis: sed non semper, quia insunt vt in via ad naturam: quod autem pertinet ad naturam superioris generis, nullo modo post actionem agentis manet: sicut lumen non manet in diaphano recedente illuminante: esse autem non est natura vel essentia alicuius rei creatę, sed solius dei, vt in primo ostensum est, nulla igitur res remanere potest in esse cessante operatione diuina. Adhuc, circa rerum originem duplex est positio: vna fidei, quòd res de nouo fuerunt à deo productæ in esse: & positio quorundam philosophorum, quòd res ab æterno à deo fluxerunt: secūdum autem vtramque positionem oportet dicere quòd res conseruentur à deo in esse. nam si res à deo productæ sunt in esse postquam non fuerunt, oportet quòd esse rerum diuinam voluntatem consequatur, & similiter non esse: quia permisit res non esse quando voluit, & fecit res esse cùm voluit. tandiu igitur sunt quandiu deus eas esse vult. sua igitur voluntas cōseruatrix est rerum. si autem res ab æterno à deo fluxerunt, non est dare tempus aut instans in quo primo à deo effluxerunt. aut igitur nunquam à deo productæ sunt, aut semper à deo earum esse procedit quādiu sunt: sua igitur operatione res in esse conseruat. Hic est quod dicitur Heb. 1. Portans omnia verbo virtutis suæ. & Auguſt. dicit 4. super Gene. ad litteram. Creatoris potentia & omnipotentis atque omnitenentis virtus causa est subsistendi omnis creaturæ: quæ virtus si ab eis quæ creata sunt regendis aliquādo cessaret: similiter cessaret eorum species, omnisq; natura concideret. neque enim sicut structuram ædium cùm fabricauerit quis, abscedit, atque illo cessante atque absedente stat opus: ita mundus vel in ictu oculi stare poterit si ei regimen deus subtraxerit. Per hoc autem excluditur quorundam loquentium in lege Maurorum positio, qui ad hoc quòd sustinere possent mundum dei conseruatione indigere, posuerunt omnes formas esse accidentia, & quòd nullum accidens durat per duo instantia: vt sic semper rerum formatio esset in rerum: quasi res non indigeret causa agente nisi dū est in fieri. Vnde & aliqui eorum dicuntur ponere quòd corpora indiuisibilia, ex quibus omnes substantias dicunt esse compositas, quæ sola secundum eos firmitatē habēt, possiunt ad horā aliquā remanere, si deus suā gubernationē rebus subtraxerit. Quorū etiam quidam dicunt q; res esse non desineret nisi deus in ipsā accidēs desitionis causaret: quę omnia patet esse absurda.

Auth. fac. scripturæ.

Exclusio error.

Super cap. 65.

POstquam ostendit sanct. Thom. deum omnia sua prouidentia gubernare in communi, nunc vult particulariter de aliquibus ostendere quòd ad ea diuina extenditur gubernatio. Circa hoc autem tria facit. Primò, ostendit quòd esse rerum subditur diuinæ gubernationi. Secundò, quòd omnium operationes illi subduntur, capitulo sexagesimo tertio. Tertiò, quod singularia cap. 76. Circa primum duo facit. Primò, ostendit quòd omnia à deo conseruantur in esse. Secundò, quòd nihil dat esse nisi in virtute dei, capsequenti. Quantum ad primum arguit primò sic. In bonitatem diuinam ordinantur res sicut in finem de, non tamen per hoc quòd operantur, sed etiam per hoc quòd sunt, ergo earū conseruatio in esse pertinet ad diuinam prouidentiam. probatur antecedens, quia res inquantum sunt, finalitudinem diuinę bonitatis gerunt, quod est finis earum scilicet intrinsecus, vt suprà est ostensum. consequentia quoque probatur, quia cùm regi & gubernari aliqua dicantur secundum quòd ordinantur ad finem, omne id per quod aliquæ suum finem consequuntur, ad gubernationem pertinet.

Secundò, Deus per suum intellectum & voluntatem est causa essendi omnibus rebus, ergo &c. Probatur consequentia, quia cùm conseruatio rei non sit nisi continuatio esse ipsius, oportet quòd idem sit causa rei & conseruationis ipsius.

Quomodo inter se conueniant aut distinguantur creatio & conseruatio.

GIRCA probationem consequentiæ aduertendum est ex doctrina san. Thom. potentia quæstione quinta articulo primo ad secundum & 1. q. 104. articulo primo quòd eadem est actio secundum rem qua deus res producit in esse quæ dicitur creatio, & qua eas conseruat, quæ dicitur conseruatio, sed ratione distinguuntur, quia creatio importat in sua ratione respectū ad rem secundum quòd incipit esse, & dicit ordinem durationis saltem imaginariæ ad non esse præcedens, secundum quòd ipsa nos vtimur tenentes secundum fidem mundum habuisse initium suæ durationis. creare enim sic sumptum est aliquid ex nihilo facere de nouo. si autem accipiamus creationem vt nominat tantùm productionem alicuius ex nihilo, sic diceret respectum producti ad nihil ad esse rei non includendo nominatem ipsius, sed ordinem naturæ ad non esse rei. conseruatio autem vltra habitudinem productionis ipsius esse rei dicit continuationem influxus & productionis ipsius esse & ordinem esse rei ad

Universidad de Deusto
Biblioteca

ueruntum præcedentem in qua habuit esse, scilicet quòd talis actio non sit tempore interrupta. ideo hic dicitur quòd conseruatio est continuatio esse rei, id est productio esse rei sine interruptione.

SED insurgit contra dicta dubium, ex Aureolo apud Capræolum in secundo sen. d. 1. q. 2. Nam creatio & vniuersaliter omnis productio creaturæ non habet quòd duret nisi per instans, alioquin non posset deus annihilare productum post primum instans & sic productum esset ex se necesse esse, cõseruatio autem importat continuationem & sic habet quòd duret plusquam per instans, ergo productio & conseruatio non sunt vna & eadem actio. Confirmatur, quia deus communicat actionem & productionem creaturæ, non autem conseruationem, ergo &c.

AD huius euidentiam considerandum est quòd cùm dupliciter de creatione & conseruatione possimus loqui, scilicet quantum ad eorum entitates absolutè, & quantum ad eorum proprias rationes quæ nominibus creationis & conseruationis importantur. Si loquamur de ipsis quantum ad eorum entitates, sic cum nihil aliud sint quàm diuina actio quæ est substantia diuina, constat quòd eodem modo sunt æterna, & eodem modo habent quòd durent non tantum per instans temporis, sed semper, sicut & diuina substantia est æterna & nunquam deficiet. Si autem loquamur de ipsis quantum ad eorum proprias rationes, sic aliter loquendum est, accipiendo creationem prout includit nouitatem essendi in creatura, quo modo hoc nomine vtuntur catholici: & aliter ipsam accipiendo prout talem nouitatem non includit. Si enim primo modo accipiatur, sic habet creatio quòd duret tantùm per instãs, quia cum creatura accipiat esse à deo de nouo, in primo tantùm instanti sui esse, relatio importata formaliter nomine creationis quæ terminatur ad creaturam secundum quòd de nouo esse accipit vt sic, durat tantùm per instans: conseruatio autem habet vt duret quandiu esse rei creatæ durat. vnde illa actio quæ in primo instanti esse creaturæ habet rationem creationis, in toto tempore sequenti illud instans habet rationem conseruationis, quia est actio continuans esse rei, non quidem esse continuè influens per modum inceptionis, sed esse prius productum manutenens. si autem acciperemus creationem vt solum influxum essendi importat absque nouitate, quo modo entia ab æterno producta possent dici esse creata. Sic non est de ratione creationis quòd duret per instans fluens aut per tẽpus, sed tantùm vt sit actio influens esse rei. Si enim poneretur res ab æterno creata & nunquam desineret, & ipsa creatio semper maneret sicut & conseruatio, eadem actio diuina semper haberet rationem creationis & ratione conseruationis, alia tamen esset ratio creationis, & alia ratio conseruationis, quia ipsa actio vt connotans habitudinẽ tantùm influxus essendi nulla materia præsupposita diceretur creatio, eadẽ vt connotans habitudinem manutentiæ esse prius habiti diceretur conseruatio.

AD argumentum ergo negatur antecedens, si accipiantur creatio & conseruatio quantum ad ipsam substantiam actionis. & patet quòd probatio nihil facit contra hunc sensum, quia cũ possit esse ipsa entitas creationis absque hoc q; per ipsam aliquid creetur, sicut antequã mundus erearetur, ipsa erat, licet tunc nõ haberet rationẽ creationis: cõstat q; nulla res creata ex se est ens necesse esse, & q; quælibet potuit nõ produci & nunquã esse. Si autẽ accipiantur istæ actiones quãtũ ad eorũ formales rationes, cõcedo antecedẽte de creatione quæ importat nouitatẽ essendi in effectu, cõceditur etiã cõsequens. nã verum est q; creatio & conseruatio nõ sunt vna & eadem actio formaliter sũpta quantũ ad earũ formales rationes: nec oppositum huius dicimus, imõ distinguimus ipsã ratione superius est ostensum. si autẽ accipiatur creatio vt nouitatẽ essendi non includit, sed vt dicit tantùm influxũ essendi, negaretur etiam antecedens, & ad probationẽ negaretur sequela: quia sicut non habet quòd duret per instans, ita etiam non habet quòd duret per aliquod determinatum tempus, cùm deratio temporis aut instantis tranſeuntis sit præter eius rationem, neque determinata duratio ad eius rationem consequatur.

Verum res creata necessariò per aliquod tẽpus manet.

VTRVM autem res quam deus producit per creationẽ, necessariò per aliquod tẽpus maneat, dicitur q; vtique hoc necessariũ est ex necessitate suppositionis. Nam supposito quòd à deo acciplat esse, necesse est quòd per aliquod tẽpus esse habeat, quia rerũ permanentiũ dari nõ potest vltimũ esse, alioquin instans esset immediatũ instanti: imõ oportet q; per infinitũ tempus duret si fit ab æterno producta: nec tamen sequitur q; sit ens ex se necesse esse, sed quia potuit nõ produci, sed quia nõ est tempus adeò parutum quãn ante illud eam deus poterit annihilare: sicut etiã supposito q; producatur motus, necesse est vt per aliquod tempus esse habeat, & tamen motus nõ est ens necesse esse. Ad confirmationẽ negatur consequentia. nõ enim valet ista cõsequẽtia: deus cõmunicat esse lapidi, & sibi non cõmunicat sapientiã: ergo esse diuinum & eius sapientia non sunt yna & eadẽ res: sed bene sequitur q; non sint idem secundum rationẽ, ita in proposito ex eo q; deus non cõmunicat conseruationẽ rei creatæ, cõmunicat autem actionẽ, non sequitur q; non sint yna actio materialiter, sed solùm q; formaliter distinguuntur. antecedẽs etiã forsatle falsum est. Nam locus est conseruatiuus locati, & vna res creata per aliã conseruatur tãquam per instrumentũ diuinæ virtutis. Tertiò, Deus est per se causa speciei rum, ergo se habet hoc modo ad conseruationẽ ipsarũ sicut hoc generans in natura ad generationẽ cuius generationis est causa per se. sed cessante operatione generantis cessat generatio, ergo & omnes rerũ species cessarent cessante operatione diuina, ergo &c. Antecedens probatur in specie humana, speciei humanæ oportet esse aliquã per se causam agentẽ, vtpater ex cõpositione & ordine partiũ in omnibus nõ impediris seruatã. ergo deus mediate vel immediatè eam causat, cũ sic omnũ rerũ prima causa. prima verò consequentia probatur simul & declaratur ex eo quòd nullũ particulare agens vniuocũ potest simpliciter esse causa speciei. sed tantùm huius individui. non enim hic homo est causa speciei humanæ, quia sic esset causa hominis, & per consequens esset causa sui ipsius: sed est causa generationis huius hominis per se loquendo, inquantum est causa quòd forma humana fiat in hac materia.

Nullũ particulare agens vniuocũ potest simpliciter esse causa speciei.

CIRCA istam propositionem. Nullum particulare agens vniuocum potest simpliciter esse causa speciei: aduertendum primò, quòd per causam simpliciter speciei intelligit sanctus Thomas causam ipsius secundùm quòd est talis species, & non cum aliqua adiectione consideratæ: & intelligit de causa per se, vt patet potentia quæstione quinta, articulo primo, & prima quæstione centesima quarta: vbi hanc rationem etiam ponit. Dupliciter autem aliquid potest dici causa per se alicuius, vno modo ex parte causæ, alio modo ex parte effectus. Dicitur causa per se alicuius effectus ex parte causæ, quando causat illud virtute propriæ naturæ. non autem quia alterius naturam formaliter participet, aut quia causæ per se conitungatur, sicut dicimus ignem per se calefacere: aquam verò quæ est calida, non calefacere per se, sed per alitid, quia calefacit inquantum aliquid naturæ ignis participat: & dicimus domificatorem per se ædificare, non autem album, sed per accidens: ex parte verò effectus dicitur causa per se alicuius effectus, quando effectus secundum suam naturam & rationem habet ab illa causa dependentiam, nõ autem quia conitungatur alicui ad quod prius causalitas terminetur secundum quòd est tale, sicut dicimus ædificatorem per se ædificare: album autem aut nigrum ex domo exortam causare per aliud aut per accidens. In proposito ergo sumenda est causa per se ex parte vtriusque. Nam cùm hic dicatur quòd individuum non est causa simpliciter speciei, & alibi quòd non est causa speciei inquantum huiusmodi, datur intelligi quòd per se sumitur ex parte effectus. dicitur enim causa alicuius speciei simpliciter, quæ est causa ipsius nulla sibi facta adiectione, sicut causa humanæ speciei dicitur quæ hominem causat: alia autem quæ non causat hominem, sed hunc hominem, non dicitur simpliciter causa speciei humanæ. Similiter cum dicitur aliquod causa speciei inquantum huiusmodi, constat quòd ly inquantum huiusmodi, determinat rationẽ effectus. Ex eo verò quòd dicitur prima parte vbi suprà individuum vnius speciei non esse per se causam formæ alterius inquantum est talis forma, datur intelligi etiam accipi per seitatem ex parte causæ.

CONSIDERANDVM secundò, quòd quia causa per se speciei directè habet causalitatem supra essentiam speciei inquantum est talis essentia, & ipsam specificam rationem adæquat, oportet quòd in quacunque essentia speciei repentur, illud sit à tali causa causatum: vnde oportet vt causalitas talis causæ ad totam speciem se extendat, & ad omnia sub specie contenta, propter hoc optimè deducit sanctus Thomas quòd si hic homo esset causa speciei humanæ, esset causa hominis, & sic esset causa sui ipsius, cùm ipse sit homo.

CONSIDERANDVM tertiò ex doctrina sancti Thomę potentia, quæstione quinta, articulo primo: & secundo sententiarum distinctione decima octaua, quæstione secunda, articulo primo: quòd cùm per se causa totius speciei non possit esse aliquod ipsius individuum, necesse est vt causa ipsius sit aliquid superioris ordinis, & superioris gradus. non enim quod est inferioris ordinis, ipsius potest esse causa, cùm causa per se & principalis non possit suo effectu ignobilior esse. quod autem est superioris ordinis, & superioris gradus ad speciem, non est eiusdem rationis cum ipsa, ideo non est ipsius agens vniuocum, sed æquiuocum, & sic quod est causa speciei inquantum huiusmodi, oportet agens æquiuocum esse, non autem vniuocum, propter hoc non dixit absolutè san. Thom. quòd nullum particulare agens sit causa simpliciter speciei, sed addidit vniuocum, quod inquam sit sub specie contentum, & speciei rationem participet.

CONSIDERANDVM postremò quòd licet hic homo non sit primò causa hominis inquantum homo est, sed tantùm huius hominis, est tamen secundariò causa hominis, quia hic homo cuius est causa, est etiam homo, nec possunt separari ita quòd hic homo non sit homo: & ita quòd est causa primi, oportet secundi etiam causam esse. propter hoc dixit san. Thomas quòd hic homo est causa huius hominis per se loquendo, quasi diceret, secundariò tamen & per aliud est causa etiam hominis: vnde & subiunxit quòd hic homo non est causa hominis nisi inquantum est causa quòd forma humana fiat in hac materia.

Agens vniuocũ in natura nõ est causa nisi generationis huius aut illius rei.

CIRCA istam propositionem. Nec hic homo nec aliquod agens vniuocum in natura est causa nisi generationis huius vel illius rei: aduertendum quòd tangit san. Tho. distinctionem quam expresse ponit prima parte, scilicet quòd duplex est agens, quoddam quod est causa effectus quatum ad eius fieri tantùm, quoddam verò quod est causa effectus etiam quantum ad esse. Agens vniuocum est causa effectus quantum ad fieri tantùm, ita quòd ipsum fieri tantùm dependet à causa. non autem est causa ipsius quantum ad esse, ita quòd esse effectus dependeat ab ipso scilicet per se. Nam cùm esse sit effectus formaliter ipsam formam consequens, illud tantùm est causa rei per se quantum ad eius esse quod est causa per se formæ inquantũ forma est: quod verò est causa non formæ inquantum forma, sed formæ quantum ad receptionem ipsi in materia, non est causa per se rei quantum ad eius esse, sed tantum quantũ ad eius generationem, quod est dictu quantum ad receptionem formæ in materia. propter hoc dixit san. Tho. quòd agens vniuocum est causa generationis tantùm huius vel illius rei. sicut enim æquiuocum agens habet pro effectu per se ipsam speciẽ absolutè, ita agens vniuocũ habet pro effectu per se huius particularis rei generationẽ, ideo sicut cessante actione huius particularis agentis vniuoci cessat generatio rei cuius generabatur, ita cessante actione agentis æquiuoci supra speciem cessat ipsa species.

SED circa prædicta quædã occurrunt dubia. Primum est circa illam conditionalem, si hic homo esset causa speciei humanæ, esset causa sui ipsius. Nã non videtur ista cõditionalis habere veritatẽ nisi ex ista propositione, quòd est causa alicuius formæ secundum rationẽ ipsius formæ, est causa omnũ illarũ ratione participantiũ. sed ista propositio falsa esse videtur. Nã deus est causa entis inquantum est ens, & tamen nõ est causa omnis entis, quia nõ est causa sui ipsius: & cælum est causa corporũ inferiorum inquantum corpora sunt, & tamen nõ est causa omnium corporum, quia non est causa sui ipsius, ergo &c. Secundum est circa illud quod dictum est hunc hominem non esse causam hominis per se, sed huius hominis. Nã hoc videtur falsum, quia omne agens vniuocũ per se agit sibi simile secundum formã, sed similitudo vnius hominis ad alium est secundũ q; conueniunt in natura speciei, ergo hic homo est causa per se naturæ specificæ. Tertiũ est circa id quod dictum est hunc hominem non esse causam nisi generationis huius vel illius rei. Nam de ratione generationis (vt patet 5. Phyti.) est quòd terminetur ad esse rei, ergo quod est causa generationis alicui rei, est etiam causa esse ipsius, ergo hic homo non est causa solùm generationis huius rei, sed etiam esse.

Quod est causa formę alicuius sectidum rationem ipsius, est causa omnium illa ratione participantium.

AD primum horum dicitur quòd illa propositio ex qua dependet veritas illius conditionalis est vera, & puto ipsam esse veram de quacunque ratione, siue inquam specifica sit, siue generica, siue analoga, quia etiam videmus in potentiis cognoscitiuis quòd si potentia respiciat obiectum secundùm aliquã formalem rationem, se extendit ad ompia quibus illa ratio conuenit. visus enim se extendit ad omnes colores, & intellectus ad omne ens. Ad improbationem dicitur quòd deus non est causa entis inquantum ens si propriè loquamur, sed entis creati, & sic non oportet quòd sit causa sui ipsius, sed omnium quibus conuenit ratio entis creati: & similiter cælum non est causa corporis inquantum corpus est, sed corporis generabilis & corruptibilis inquantum huiusmodi: ideo non oportet quòd sit causa sui ipsius, quia sibi illa ratio non conuenit: & vniuersaliter loquendo nihil est causa per se alicuius secundum illam rationem sub qua & ipsum continetur, vt ex suprà dictis patet. Ad secundum dicitur quòd dupliciter potest dici agens agere per se sibi simile secundum formam. Vno modo vt perfeitas sit modus causæ secundum quòd ad rem sibi similem terminatur, quæ scilicet eandem formam recipit quam agens habet: & sic verum est agens vniuocum agere per se sibi simile secundum formam. hic enim homo per se generat hunc hominem, qui est sibi similis secundum humanitatem. Alio modo vt sit modus causæ secundum quòd terminatur ad formam secundũ quam attenditur similitudo: & tunc non est verum quòd agens agat per se sibi simile secundum formam, id est, quòd agat formam secundũ quam attenditur similitudo inquantum talis forma est. hic enim homo non primò generat humanitatem, sed secundariò, vt dictum est, inquantum facit quòd in hac materia introducatur speciei forma. Ad tertium dicitur quòd non intelligit sanctus Thomas agens particulare vniuocum nullo modo causare esse, quia vt arguebatur, generatio terminatur ad esse rei, & per consequẽs generans dat esse genito, sed quòd esse rei non est eius per se effectus, sed tantùm generatio & fieri rei. vt enim superius dictum est de mente ipsius in prima parte, si agens non est causa formæ inquantum huiusmodi, non erit per se causa esse quod ipsam consequitur. Cùm enim causa formæ per se dicatur, quę dat esse formæ inquantum huiusmodi, id quod non est causa formæ inquantum huiusmodi, non potest esse causa per se esse ipsius formæ: secundariò tamen & quasi indirectè est causa eius, quia est causa receptionis formæ speciei in materia. ex qua receptione resultat esse huius individui, & consequenter esse speciei. Vnde potest dici quòd singulare vniuocum est causa per se productionis esse formæ in hac materia, sicut hoc modo est etiam causa formæ, non autem est per se causa ipsius esse formæ inquantum huiusmodi, id est, secundùm quòd est in facto esse. Quartò, Supponitur quòd licet aliciui existenti decidat motus, tamen motus est præter esse rei. Tunc sic. Corpus est causa eius quod est mouei ad esse quod est fieri rei, deus autem est primò & per se causa omnis esse, ergo sic se habet operatio diuina ad esse rerum, sicut motio corporis mouentis ad fieri & moueri rerum factarum & motarum. sed impossibile est quòd fieri vel moueri alicuius maneat cessante motione mouentis. ergo & quòd esse alicuius rei maneat nisi per operationẽ diuinam, est impossibile. probatur antecedens quantũ quidem ad primam partem, quia cũ nullum corpus agat nisi per motum, nõ est causa alicuius rei nisi inquantum mouetur. quantum verò ad secundam partem, quia deus est suum esse, alia verò habent esse participatum.

CIRCA probationem primæ partis antecedentis considerandum est q; illam dupliciter possumus interpretari. Primò, vt arguatur ex motu quo ipsum corpus agendo mouet materiam aut mobile, arguendo sic. Nullum corporeum est causa alicui rei nisi inquantum ipsa res mouetur: quia nullũ corpus agit nisi per motum secundum quem aliquod mobile mouetur, ergo nullum corpus est causa esse alicuius rei inquantũ est esse, sed est causa eius quod est moueri ad esse. & tunc tenet consequentia per ea quę dicuntur in quæstionibus de potentia dei loco allegato, scilicet quòd cùm corpus non agat nisi mouendo, non potest esse causa formæ nisi quantũ se extendere potest causalitas transmutationis. hoc autem est inquantum disponit materiam, & educit formã de potentia materiæ, ideo corpus est causa formæ solùm quantum ad hoc quòd educitur de potentia materiæ, quòd est fieri rei generatæ, non autem quantum ad esse formæ absolutè. Secundò, eam possumus interpretari vt arguatur ex motu quo ipsum corpus ab alio mouetur: sic arguendo. Nullum corporeum est causa alicuius rei nisi inquantum ipsum corpus mouetur: quia nullum corpus agit nisi per motum quo ipsum mouetur: ergo corpus non est causa nisi eius quod est moueri ad esse: & tunc tenet ista consequentia ex vi istius propositionis quòd esse effectus proportionatur esse formæ per quam agens agit vt sic. ex hac enim sequitur quòd cùm esse formæ corporis agentis inquantum est esse, non sit principium quo agens agit, sed inquantum sibi adiungitur moueri, quia non agit nisi inquantum mouetur, quòd esse rei inquantum est esse, non sit effectus corporei agentis, sed tantùm inquantum substat ipsi moueri, & sic corpus non est causa esse rei absolutè, sed eius quod est moueri ad esse. Huic expositioni fauere videtur propositio supposita scilicet, quòd licet alicui existenti accidat motus, tamen motus est præter esse rei. ex hac enim habetur quòd licet corpus agat per motũ quo mouetur, non oportet tamen quòd agat per ipsum esse inquantum est esse: quia motus est præter esse rei. Vtraque expositio adaptari potest literæ.

Quomodo impressio agentis non remanet cessante motu agentis nisi versatur in naturam.

CIRCA istam deductionem san. Thom. statim occurrit dubium. Nam licet esse non sit natura vel essentia alicuius rei creatæ: consequitur tamẽ formam quæ est de essentia rei creatæ. & hoc videtur sufficere ad hoc quòd possit manere cessante operatione diuina. Illa enim propositio, Impressio agentis non remanet in effectu cessante actione agentis nisi vertatur in naturam, intelligitur de eo quod vertitur in naturam non solùm tanquam existens de essentia rei, sed etiam tanquam consequens essentiam: quod patet, quia datum est exemplum de proprietatibus rerum generatarum, & de habitibus, vnde consequentia nulla esse videtur, & malè per illam propositionem assumptam probata. Respondetur quòd rationis deductio bona est si bene intelligatur. Supponit enim sanct. Thom. tanquam manifestum, quòd esse à natura rei creatæ non potest effluere tanquam à causa efficiente, cùm nulla res seipsam in esse producat, vnde si assumitur quòd nec etiam est essentia aut natura rei: habetur quòd nullo modo in naturam vertitur eo modo quo accipitur hoc loco verti in naturam. Illa enim propositio, Impressio agentis non remanet cessante actione agentis nisi vertatur in materiam: intelligitur sic nisi scilicet aut fiat de essentia rei, aut ab essentia rei tanquam ab efficiente originetur. ideo dat exemplum san. Thom. & de forma rei generatæ quæ est de ipsius essentia, & de proprietatibus quæ efficienter ab essentia originantur. Exemplificatur etiam de habitibus qui sunt difficilè mobiles, quia etiam ex actibus frequentatis illa qualitas quæ est habitus, est facta naturæ conueniens & quasi ejus proprietas ab ipsa resultans, ex quo habet vt cum difficultate amittitur.

Septimò, Si res fuerunt à deo de nouo productæ in esse, vt fides ponit, ergo esse rerum diuinam voluntatem consequitur, & similiter non esse: quia positis res non esse quando voluit, & fecit eas esse quando voluit. ergo tandiu stant quandiu deus eas esse vult: ergo sua voluntas est conservatrix rerum. Si autem ab æterno fluxerunt à deo vt aliqui philosophi voluerunt, non est dare tempus aut instans in quo primo à deo effluxerunt, ergo aut nunquam sunt productæ, quod est falsum, aut semper à deo esse eorum procedit quandiu sunt, ergo &c.

CIRCA primam partem huius rationis aduertendum quòd supponit voluntatem dei esse causam voliti. ex hoc autem sequitur quòd quia vult rem tandiu esse, ipsa est causa durationis rei continuando ejus esse.

CIRCA secundam verò partem dubitatur, posset enim ad ipsam responderi quòd consequentia non tenet. stat enim quòd sine res à deo productæ, & quòd non sit dare tempus aliquod aut instans in quo primo effluxerfit à deo, & tamen non semper esse rerum à deo procedat. dicetur enim quòd productę sunt quidem in instanti, in nullo tamen instanti determinato sunt productæ, vt possit assignari vnum instans in quo sit verum dicere in hoc instanti sunt productæ.

SED ista responsio nulla est: quia si in vno instanti duntaxat res sunt productæ, & non in pluribus, aut in omnibus producitur, illud oportet instans determinatum esse, & posse demonstrari secundum intellectum. quia vnumquodque instans est determinatum & distinctum à quolibet alio instanti, & tunc erit verum dicere quòd in illo instãti res primo productæ sunt: quod repugnat ei quod est esse ab æterno productum. sequitur ergo bene vt deducebat san. Thom. res sunt à deo productæ, & non est aliquod instans in quo primo productæ sint, neque aliquod tempus, ergo semper & in quolibet instanti produeuntur non quidem per inceptionem essendi. sed per manutenentiam esse accepti.

CONFIRMATVR conclusio author. Apost. Hebre. 1. & Augustin. 4. super Gene. ad litteram. Per hoc excluditur error quorundam loquentium in lege Maurorum ponentium omnes formas esse accidentia, & rerum formationem esse semper in fieri, & sic non indigere res conseruante post earum factionem, quorum quidam dicuntur ponere corpora indiuisibilia ex quibus substantiæ secundum ipsos componuntur, posse ad horam cessante dei gubernatione remanere, quidam verò dicunt quòd res non desineret esse nisi deus in ipsa accidens decisionis, id est, deficientiæ & defectionis, causaret.

CIRCA conclusionem principalem dubium occurrit. Nam sunt aliqua quæ nullam habent intrinsecam potentiam ad deficiendum, sicut intelligentiæ & corpora cælestia: ergo remota omni actione post eorum productionem non deficient, ergo non indigent conseruatione: item sequeretur quòd agens naturale corumpens vinceret actionem dei conseruantis. Ad primum horum dicitur quòd licet illa non habeant potentiam intrinsecam ad non esse, scilicet materiam priuationi subiectam, suum tamen esse præsupponit influxum diuinæ virtutis, & ideo extrinsecè possunt non esse, scilicet per subtractionem diuini influxus, propterea indigent deo conseruante: ipsa in esse: sicut intelligeretur ipso producente: vnde prima consequentia est falsa. Ad secundum negatur sequela, quia sicut deus conseruat rem quandiu vult, ita coagie corumpenti quando non vult eam amplius conseruare & suum subtrahit influxum ab eo quòd corrumpitur & desinit esse.

Quòd nihil dat esse nisi inquantum agit in virtute diuina.

Caput 66.

EX hoc autem manifestum est quòd omnia inferiora agentia non dant esse nisi inquantum agunt in virtute diuina. Nihil enim dat esse nisi inquantum est ens actu: deus autem conseruat res in esse per suam proiudentiam vt ostensum est.† ex virtute igitur diuina est quòd aliquid det esse. †Cap. 65.

2 Amplius, quando aliqua agentia diuersa sub vno agente ordinantur, necesse est q; effectus qui ab eis communiter fit sit eorum secundum quòd vniuntur in participando motum & virtutem illius agentis. Non enim plura faciunt vnum, nisi inquantum vnum sunt: sicut patet quòd omnes qui in exercitu sunt, operantur ad victoriam causandam, quam causant secundum quòd sunt sub ordinatione ducis: cuius proprius effectus victoria est. ostensum est autem in primo, quòd primum agens est deus. cũ igitur esse sit communis effectus omnium agentium (nã omne agens facit esse actu) oportet quòd hunc effectum producant inquantum ordinantur sub primo agente, & agunt in virtute ipsius.

3 Item, in omnibus causis agentibus ordinatis, quod est vltimum in generatione, & primum in intentione, est proprius effectus primi agentis: sicut forma domus quæ est proprius effectus ædificatoris, posterius prouenit quàm præparatio cementi & lapidum & lignorum quæ fiunt per artifices inferiores qui subsunt ædificatori. in omni autem actione esse in actu, est principaliter

Universidad de Deusto
Biblioteca

intentum, & vltimum in generatione: nam eo habito quiescit agentis actio, & motus patientis. est igitur esse proprius effectus primi agentis, scilicet dei: & omnia quæ dant esse, hoc habent inquantum agunt in virtute Dei.

4 Amplius, vltimum in bonitate & perfectione inter ea in quæ potest agens secundum, est illud in quod potest ex virtute agentis primi: nam complementum virtutis agentis secundi est ex virtute agentis primi, quod autem est in omnibus agentibus perfectissimum, est esse, quælibet enim natura vel forma perficitur per hoc quòd est actu: & comparatur ad esse in actu sicut potentia ad actum ipsum: igitur esse est quod agentia secunda agunt in virtute primi agentis.

5 Item, secundum ordinem causarum est ordo effectuum, primum autem in omnibus effectibus est esse. nam omnia alia sunt determinationes ipsius. igitur esse est proprius effectus primi agentis, & omnia alia agunt ipsum inquantum agunt in virtute primi agentis. secunda autem agentia quę sunt quasi particulantes & determinantes actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones quæ determinant esse.

6 Præterea, quod est per essentiam tale, est propria causa eius quod est per participationem tale: sicut ignis est causa omnium ignitorum: deus autem solus est ens per essentiam suam: omnia autē alia sunt entia per participationem: nam in solo deo esse est sua essentia: esse igitur cuiuslibet existentis est proprius effectus eius: ita quòd omne quod producit aliquid in esse, hoc facit inquantum agit in virtute dei. Hinc est quod dicitur Sapientiæ primo. Creauit deus vt essent omnia, & in pluribus scripturæ locis dicitur quòd deus omnia facit. Et in libro de causis dicitur quòd nec intelligentia dat esse nisi inquantum est diuina: & inquantum agit in virtute diuina.

Propositione 22.

Super cap. 66.

Stensō quod deus res omnes in esse conseruat, vult san. Thomas ostendere quòd inferiora agentia non dant esse nisi inquantum agunt in virtute diuina, & arguit primo sic. Nihil dat esse nisi inquantum est ens actu: sed res conseruatur in esse actu per prouidentiam diuinam: ergo quòd aliquid det esse, habet ex virtute diuina.

Secundò, esse est communis effectus omnium agentium, ergo omnia hunc effectum producunt, inquantum ordinantur sub primo agente qui est deus, & agunt in virtute ipsius. probatur antecedens, quia omne agens facit esse actu, intellige directè aut indirectè, primò aut secundariò. consequentia verò probatur, quia cùm plura non faciant vnum nisi inquantum sunt vnum, quando diuersa agentia sub vno agente ordinantur, necesse est quòd effectus qui ab eis communiter fit, sit eorum secundum quòd vnumquir in participando motum vel virtutem illius agentis, declaratur ex eo quòd in exercitu videtur.

Tertiò, in omni actione, esse in actu est principaliter intentum, & vltimum in generatione, cùm eo habito cesset actio agentis, & motus patientis, ergo esse est proprius effectus primi agentis, scilicet dei, & omnia alia illud agūt in virtute ipsius: probatur consequentia, quia in omnibus agentibus ordinatis quod est vltimum in generatione, & primum in intentione, est proprius effectus primi agentis: declaratur in distinctione.

Quartò, quod est in omnibus agentibus perfectissimum, est esse, ergo &c. Probatur antecedens, quia quælibet natura vel forma perficitur per hoc quòd est esse actu, & ad ipsum comparatur sicut potentia ad actum: consequentia verò probatur, quia vltimum in bonitate & perfectione inter ea in quæ potest agens secundum, est illud in quod potest ex virtute primi agentis, cùm complementum suæ virtutis sit ex virtute agentis primi.

CIRCA assumptum ad probationem antecedentis considerandum est quòd in primo libro est ostensum, esse est actualitas vltima, quæ nullo alio actu potest actuari: sed si limitatur, hoc est non per aliquem actum, sed per susceptibilem tantum & potentiale: ideo quantumcunque forma sit actus quidam, comparata tamen ad ipsum esse, habet rationem potentialis: nam licet sit causa formalis essendi: quia tamen non constituitur in rerum natura nisi per ipsum esse tanquam per vltimam actualitatem: necesse est quòd ad ipsum habeat comparationem potentiæ ad actum.

Quintò, primum in omnibus effectibus est esse, cùm omnia alia sint determinationes ipsius, intellige per modum potentialis & susceptibilis, non autē per modum actus, ergo est prius effectus primi agentis: & secunda agentia quæ sunt quasi particulantia & determinantia actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones quæ determinant esse, ergo &c. Probatur prima consequentia, quia secundum ordinem causarum est ordo effectuum.

Secūda agētia determinant actionem primi agentis.

CIRCA istam propositionem, secunda agentia determinant actionem primi agentis aduertendum, quòd hoc non est sic intelligendum quasi secundaria agentia aliquid erga diuinam actionem vt in se est operentur, cùm sua actio sit sua substantia, sed intelligitur vt ex superioribus constat, secundum quòd ipsa mediantibus causis secundis ad effectum aliquem terminatur: sic enim virtus diuina & actio secundum quòd in secunda causa recipitur, accipit limitationem & determinationem ex conditione causæ secundæ tanquam ex susceptiui conditione: quia vnumquodque recipitur in alio per modum recipientis.

SED occurrit dubium: videtur enim contradictio in verbis sanct. Thom. Nam in tertia ratione assumit quòd esse in actu est principaliter intentum, & vltimū in generatione: in hac autem ratione assumit quòd primū in omnibus effectibus est esse. & videtur intelligere de primo in generatione: quia addit q̄ omnia alia sunt determinationes ipsius, & etiam quia si intelligeret de primitate perfectionis, hæc ratio non differret à præcedenti, in qua assumit quòd esse est perfectissimum. Respondetur vt dictum est superius in secundo li. cap. 21. quòd esse absolutè sumptū vt comparatur ad hoc vel ad illud esse, est primū in generatione, sicut indeterminatum determinato: vt autem comparatur ad terminū cuiuscunque productionis vt actus ad potentiam, sic est vltimum tanquam complementū omnis perfectionis. Sextò, deus solus est ens per essentiam, cū ipse solus sit ipsum esse, ergo esse cuiuslibet existentis est proprius dei effectus, ergo &c. Probatur prima consequentia, quia quòd est per essentiam tale, est propria causa eius quod est per participationem tale.

ADVERTE quòd multæ supradictarum rationūm ex eodem fundamento procedūt, ex eo scilicet quòd esse est proprius effectus dei: sed tamen quia illud fundamentum pluribus & diuersis ostenditur mediis, plures sanct. Thom. constituit rationes, confirmatur conclusio autho. sap. primo, & auth. libri de causis propositione 22.

Quòd Deus est causa operandi omnibus operantibus.

Cap. 67.

EX hoc autē apparet quòd deus est causa omnibus operantibus vt operentur. Omne enim operans est aliquo modo causa essendi vel secundum esse substātiale, vel accidentale: nihil autem est causa essendi nisi inquantum agit in virtute diuina vt ostensum est. † omne igitur operans operatur per virtutem dei. †Cap.66.

2 Adhuc, omnis operatio quæ consequitur aliquā virtutem, attribuitur sicut causæ illi rei quæ dedit illā virtutem: sicut motus grauium & leuium naturalis consequitur formā ipsorum secūdum q̄ sunt grauia & leuia: & ideo causa ipsorum motus dicitur esse generans qui dedit formam. omnis autem virtus vniuscuiusque agētis est à deo sicut à principio omnis perfectionis: ergo cùm omnis operatio consequatur aliquam virtutem, oportet quòd cuiuslibet operationis causa sit deus.

3 Amplius, manifestum est quòd omnis actio quæ nō potest permanere cessante impressione alicuius agētis, est ab illo agente: sicut manifestatio colorum non posset esse cessante actione solis quæ aērem illustrat: vnde non est dubium quin sol sit causa manifestationis colorum. Et similiter patet de motu violento qui cessat cessante violentia impellentis: sicut autem deus non solùm dedit esse rebus cū primo esse inceperunt, sed quādiu sunt, esse in eis causat, res in esse cōseruans: vt ostensum est. † ita non solùm cùm res primò conditæ sunt, eis virtutes operatiuas indidit: sed semper eas in rebus causat: vnde cessante influentia diuina, omnis operatio cessaret, omnis igitur rei operatio in ipsum reducitur sicut in causam. †Cap.65.

4 Item, quicquid applicat virtutem actiuam ad agendū, dicitur esse causa illius actionis. artifex enim applicans virtutē rei naturalis ad aliquam actionem, dicitur esse causa illius actionis: sicut cocus decoctionis quę est per ignē: sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter & primo à deo. Applicātur enim virtutes operatiuæ ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis vel animæ. Primū autem principium vtriusq; motus est deus: est enim primū mouens omnino immobile, vt suprà ostensum est. † & similiter omnis motus voluntatis quo applicantur aliquæ virtutes ad operandum, reducitur in deum sicut in primum appetibile, & in primum volentem. omnis igitur operatio debet attribui deo sicut primo & principali agenti. †l.i.c.13.

5 Adhuc, in omnibus causis agentibus ordinatis semper oportet quòd causę sequentes agant in virtute causæ primæ: sicut in rebus naturalibus corpora inferiora agunt in virtute corporum cælestium: & in rebus voluntarijs omnes artifices inferiores operantur secundū imperium supremi architectoris. In ordine autem causarum agentium deus est prima causa, vt in primo ostensum est. † ergo omnes cāusæ inferiores agentes agunt in virtute ipsius. Causa autem actionis magis est id cuius virtute agitur, quàm etiam illud quod agit: sicut principale agens magis agit quā instrumentum: deus igitur principalius est causa cuiuslibet actionis, quàm etiam secundæ causæ agentes. †Cap.43.

6 Item, omne operans per suā operationem ordinatur ad finem vltimū: oportet autem q̄ vel operatio ipsa sit finis, vel operatū, quod est operationis effectus. Ordinare autē res in finem est ipsius dei, vt suprà † ostensum est. oportet igitur dicere q̄ omne agens in virtute diuina agat. ipse igitur est qui est causa actionis omniū rerum. †Cap.67.

Auth. fac. scripturæ.

Hinc est quòd dicitur Isa. 26. Omnia opera nostra operatus es in nobis domine. Et Io. 15. Sine me nihil potestis facere. Et Philip. 2. Deus est qui operatur in nobis velle & perficere pro bona voluntate. Et hac ratione frequenter in scriptura naturæ effectus operationi diuinæ attribuuntur: quia ipse est qui operatur in omni operante per naturam vel per voluntatem: sicut illud Iob 11. Nónne sicut lac mulsisti me, & sicut caseum me coagulasti. pelle & carnibus vestisti me, ossibus & neruis compegisti me. & in Psal. Intonuit de cæ. dominus & al. de. vo. suam: gran. & carbones ignis.

Super cap. 67.

POstquam ostendit san. Thomas diuinam prouidentiam ad esse rerum omnium se extendere vult nunc ostendere quòd ad omnium rerum operationes se extendit, circa hoc autem duo facit. Primò, ostendit propositum. Secundò, remouet quædam dubia, cap. 71. circa primum tria facit. Primò, ostendit propositum. Secundò, infert quoddam corollarium, cap. sequenti. Tertiò, quandam falsam opinionem excludit, cap. 69. Quantū ad primum ponit hanc conclusionem, Deus est causa omnibus operantibus vt operentur: probatur primò, omne operans est aliquo modo causa essendi vel secundum esse substantiale, vel secundum esse accidentale: sed nihil est causa essendi nisi inquantum agit in virtute diuina, ergo esse operans operatur per virtutē dei.

ADVERTE quod licet altera præmissarum existente negatiua conclusio affirmatiua non possit inferri regulariter, & secūdum debitam formam arguendi, non curans tamen de forma arguendi hoc loco san. Tho. affirmatiuam conclusionem altera præmissarum existente negatiua infert: quia in illa negatiua manifestè includitur affirmatiua ad debitam formam requisita, scilicet hæc, omne quod est causa essendi, agit in virtute dei: vnde ex illis propositionibus sic argui formaliter potest, omne quod est causa essendi, agit in virtute dei: sed omne operans est causa essendi, sua scilicet operatione, ergo omne operans agit in virtute dei. Secundò, omnis virtus vniuscuiusque agētis est à deo sicut à principio omnis perfectionis: ergo cuiuslibet operationis deus est causa: probatur consequentia, quia omnis operatio quæ consequitur aliquam virtutem, attribuitur sicut causæ illi rei quæ dedit illam virtutem, vt patet de motu grauium & leuium qui attribuitur generanti, omnis autem operatio consequitur aliquam virtutem. Tertiò, cessante influentia diuina omnis operatio cessaret, & omnis operatio in deum sicut in causam reducitur: probatur consequentia, quia omnis actio quæ non potest permanere cessante impressione alicuius agentis, est ab illo agente: declaratur in manifestatione coloris à sole, & in motibus violentis: antecedens verò probatur: quia sicut deus non solùm dedit esse rebus cum primò esse inceperunt, sed quādiu sunt, eas in esse conseruans causat in eis esse: ita non solùm cùm res primò conditæ sunt, eis virtutes operatiuas indidit semper eas in rebus causat.

ADVERTE quòd fundamentum huius rationis est: quoniam quicquid est causa causæ, est etiam causa effectus: ex hoc enim sequitur cū virtus sit causa operationis, & deus sit semper causa virtutis quandiu manet virtus, quòd deus sit etiam causa operationis. Quartò, omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter & primo à deo, ergo &c. Probatur antecedens, quia applicantur virtutes operatiuæ ad proprias operationes per aliquē motum vel corporis vel animæ, puta appræhentionis & appetitus: primū autem principium vtriusque motus est deus, cū sit primum mouens omnino immobile, & omnis motus voluntatis reducatur in deum sicut in primum appetibile, & in primum volentem. consequentia verò probatur, quia quicquid applicat aliquam virtutem ad agendum, dicitur causa illius actionis.

ADVERTENDVM quòd cū voluntas sit & causa secunda aliquo modo agens respectu suæ operationis, & talis causa quæ est appetitus, dupliciter habet comparationē ad deum: vna est sicut ad primum agentem: alia sicut ad primum appetibile: nam deus mouet voluntatem ad operationem & per modum agentis, & per modum finis. S. Tho. ergo ad significandum hanc duplicē comparationem dixit quòd motus voluntatis quo applicantur aliquę virtutes ad operandum, reducitur in deum sicut in primum appetibile, in quo signatur ordo ad ipsum tanquam ad finem, & sicut in primum volentem, in quo signatur ordo in ipsum sicut in primum mouens & in primum agens. Quintò, in ordine causarum agentium deus est prima causa, ergo omnes causæ inferiores agunt in virtute eius, ergo est principalius causa cuiuslibet actionis quàm causæ secundæ agentes: probatur prima consequentia: quia in omnibus causis agentibus ordinatis semper oportet quòd causæ sequentes agant in virtute causæ primæ: declaratur in rebus naturalibus, & voluntarijs: secunda quoque probatur, quia causa actionis magis est id cuius virtute agitur, quā id quod agit: sicut principale agens magis agit quàm instrumentum. Sextò, ordinare res in finem est ipsius dei, vt suprà est ostensum, ergo omne agens in virtute dei agit, ergo &c. Probatur prima consequentia, quia omne operās per suam operationem ordinatur in finem vltimum: cū oporteat vel operationem ipsum esse finē, vel eius effectum: confirmatur auth. Isa. 26. Ioan. 15. & Philip. 2. confirmatur etiā, quia frequenter in scriptura naturæ effectus operationi diuinę attribuuntur, iuxta illud Iob 40. Nonné sicut lac, &c. & in Psal. Intonuit de cælo, &c.

Deus multipliciter est operationis creaturæ causa.

ADVERTENDVM quòd ex istis rationibus apparet deum multipliciter esse causam operationis creaturę: ex prima enim & secunda habetur q̄ est illius causa tanquam dans creaturæ virtutē qua operatur: ex tertia habetur quòd est causa tanquam ipsam virtutem creaturæ conseruans in esse: ex quarta habetur quòd est causa tanquam applicans virtutem creaturæ ad operationem. ex quinta habetur quòd est causa tanquam agens principale quod mouet secundarium agens: ex sexta verò habetur quòd est causa tanquam dirigens vniuscuiusque operationem in finem.

SED contra prædicta arguitur à quibusdā. Dubitat enim Aureolus apud Capreolum loco allegato quomodo non superfluit alterum ipsorum agentium, si ab vtroque eadem actio procedit: & quare non produceret vnū agens illam actionem sine alio, si sufficienter procedit ab vtroque. Durandus verò quærit quomodo eadem actio possit sufficienter esse à deo & creatura: cum illis non sit vna virtus. Sed quia eorum quæstis satisfit à sancto Thoma infenius, cap. 69. non oportet hic aliter respondere. Cætera quæ ad hanc conclusionem pertinere possent, & ad rationes adductas, in secundo libro vbi de creatione agebatur, sunt prætractata.

Quòd Deus est vbique, & in omnibus rebus.

Caput 68.

EX hoc autem apparet quòd deum necesse est esse vbique, & in omnibus rebus. Mouens enim & motum oportet simul esse, vt probat Philosophus in septimo Physicorum. † deus autem omnia mouet ad suas operationes, vt ostensum est. † est igitur in omnibus rebus. Idē 1.1.q.8. artic.1. in 2. sen. dist.37. †Te.c.9. & infrà. †Cap.67.

Item, omne quod est in loco vel in re quacunque, aliquo modo contingit ipsam: res enim corporea est in aliquo, sicut in loco secundum contactum quantitatis dimensiuæ: res autem incorporea in aliquo esse dicitur secundum contactum virtutis: cùm careat dimensiua quantitate: sic igitur se habet res incorporea ad hoc quòd sit in aliquo per virtutem suam, sicut se habet res corporea ad hoc quòd sit in aliquo per quantitatem dimensiuam. si autem esset aliquod corpus habens quantitatem dimensiuam infinitam, oporteret illud esse vbique, ergo si sit aliqua res incorporea habens virtutem infinitam, oportet quòd sit vbique. ostensum est autem in primo. † deum esse infinitæ virtutis: est igitur vbique. †Cap.43.

2 Adhuc, sicut se habet causa particularis ad particularem effectum, ita se habet causa vniuersalis ad vniuersalem effectum. oportet autem causam particularem proprio effectui particulari adesse simul, sicut ignis per suam essentiam calefacit, & anima per suam essentiam vitam corpori cōfert. Cùm igitur deus sit causa vniuersalis totius esse, vt in secundo ostensum est. † oportet quòd in quocunque est inuenire esse, ei adsit diuina præsentia. †Cap.6.

3 Amplius, quodcunque agens est præsens tātùm vni suorum effectuum, eius actio non potest deriuare ad alia nisi illo mediante, eò quòd agens & patiens oportet esse simul: sicut vis motiua non mouet alia membra nisi mediante corde. Si igitur deus esset præsens vni tantùm suorum effectuum, vtpote primo mobili quòd ab eo immediatè mouetur: sequeretur quòd eius actio non posset ab alia deriuare nisi illo mediante. Hoc autem est inconueniens. Si enim alicuius agentis actio non potest deriuare ad alia nisi mediante aliquo primo: oportet quòd illud proportionaliter respondeat agenti secundum totam eius virtutem: aliter enim non posset agens tota sua virtute vti: sicut videmus quòd omnes motus quos potest causare virtus motiua, experi possunt per cor. non est autem aliqua creatura per quā posset experi quicquid diuina virtus facere potest: cùm diuina virtus excedat in infinitum quamlibet rem creatam, vt apparet ex his quæ in primo ostensa sunt. † inconueniens est igitur dicere quòd diuina actio non se extendat ad alia nisi mediante vno primo: non est igitur præsens in vno tantùm suorum effectuum, sed in omnibus: eadem enim ratione opinabitur si quis dicat eum esse in aliquibus, & non in omnibus: quia quocunque modo effectus diuini accipiantur, non sufficienter explere poterunt diuinæ virtutis executionem. †Cap.42.

4 Præterea, necesse est vt causa agens sit simul cum suo effectu proximo & immediato: in qualibet autē re est aliquis effectus proximus & immediatus ipsius dei.

Universidad de Deusto
Biblioteca

†Cap.27. ostensum est enim in 2.† quòd solus deus creare potest: in qualibet autem re est aliquid quod per creationem causatur: in rebus quidē corporalibus prima materia: in rebus autem corporeis simplices earum essentiæ: vt apparet ex his quæ in secundo sunt determinata. oportet igitur simul deū ad esse in omnibus rebus: præsertim cum ea quæ de non esse ad esse produxit, continuò & semper in esse conseruet, vt ostensum est.

Auth.sac. scripturæ. Hinc est quod dicitur Hiere.23. Cælum & terram ego impleo. & in Psalm. Si ascendero in cælum, tu illic es: & si descendero ad infernum ades. Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium deum in aliqua parte mundi determinata esse, puta in primo cælo, & in parte orientis, vnde est principium motus cæli: quorum tamen dictum sustineri posset, si sanè accipiatur: vt scilicet non intelligamus deum aliqua determinata mundi parte esse conclusum: sed quia omniū corporearum motionum principium secundum naturæ ordinem ab aliqua determinata incipit parte, deo mouente: propter quod & in sacra scriptura deus dicitur specialiter esse in cælo, secundum illud Isa. vlt. Cælum mihi sedes est. & in Psalm. Cælum cæli domino, &c. sed ex hoc quòd præter naturæ ordinē etiam in infimis corporibus deus aliquid operatur, quod virtutur cælestis corporis causari non potest, manifestè ostenditur deū non solùm cælesti corpori, sed etiā infimis rebus immediatè adesse.

Exclusio error.

Exclusio falsæ intelligentiæ. Non est autem æstimandum deum sic esse vbique, quòd per locorum spacia diuidatur, quasi vna pars eius sit hic, & alia alibi: sed totus vbique est. deus enim cùm sit omnino simplex, partibus caret. Neque sic simplex est, sicut punctus, qui est terminus continui, & propter hoc determinatum situm in continuò habet: vnde non potest vnus punctus nisi in vno loco indiuisibili esse: deus autem indiuisibilis est, quasi omnino extra genus continui existens: vnde non determinatur ad locum vel magnum vel paruum ex necessitate suæ essentiæ, quasi oporteat eum esse in aliquo loco: cùm ipse fuerit ab æterno ante omnem locum: sed immēsitate suæ virtutis attingit omnia quæ sunt in loco: cùm sit vniuersalis causa essendi. vt dictum est. sic igitur ipse totus est vbicunque est, quia per simplicem suam virtutem vniuersa attingit. Non est tamen æstimandum quòd sic sit in rebus quasi in rebus mixtus. ostensum est enim in primo, † quòd neque materia neque forma est alicuius, sed est in operibus per modum causæ agentis.

Exclusio alia. †Cap.27.

Super cap. 68.

EX præmissis infert sanctus Thomas hoc corollarium, Deus est vbique & in omnibus rebus. circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum. secundò excludit quasdam falsas existimationes, circa finem cap. Quantum ad primum arguit. primò sic. Deus mouet omnia ad suas operationes. vt ostensum est: ergo est in omnibus rebus. probatur consequentia, quia mouens & motum oportet esse simul: vt dicitur septimo Physicorum.

AD hanc rationem dicit Scotus secundo sent. d.2.q.5. quòd aut nihil valet: aut oppositum concludit. eius quòd intendit. aut enim inquit intendit cōcludere deum esse præsentem omnibus, hoc est esse mouentem, & tunc est petitio principii, & conclusio nihil ad propositum: quia intendit concludere immensitatem dei secundū quam est præsens omnibus. idem enim est principium & conclusio. aut intendit concludere illam præsentiā quæ competit deo inquantum est immensus: & sic ex operatione alicubi sequitur præsentia illa, & concluditur ex hoc quòd est in omnibus per operationē, à posteriori: ergo prius naturaliter erit præsens inquantū immensus, quàm inquantū operans.

RESPONDETVR quòd intendit S. Tho. concludere deum esse in omnibus, & esse omnibus præsentem, id est, habere habitudinem simultatis & præsentiæ mouentis immediatè ad res creatas: & nō est petitio principii: quia cōcluditur relatio inesse ex fundamento relationis. quia enim deus mouet omnes res: ideo concluditur sibi conuenire habitudinē præsentiæ quæ talē motionem concomitatur: sicut ex eo quòd aliquis generatur, concluditur ipsum esse aut fuisse patrem. Dicitur secundò quòd talis præsentia secundū immensitatem, hoc est, q. deus non tantùm vni, sed omnibus adest, concluditur ex operatione non à posteriori, sed à priori secundū rationem, tanquā videlicet ex ratione talis præsentiæ & simultatis. detim enim operari in omnibus, est ratio quòd sit in omnibus, non autem ex eo quòd est in omnibus, operatur in illis.

Secundò, Deus est virtutis infinitæ, ergo &c. Probatur consequentia, quia cū dupliciter contingat aliquid esse in loco: s. secundum contactū quantitatis dimensiuæ, vt corpus: & secundum contactū virtutis, vt res incorporea: sic se habet res incorporea ad hoc q. sit in aliquo per suam virtutem, sicut se habet res corporea ad hoc quòd sit in loco per quātitatē dimensiuam: corpus autē infinitū quantitatiuè esset vbique, ergo & virtus incorporea infinita. ergo &c.

Tertiò, Causam particularē oportet adesse simul suo proprio effectui, ergo & vniuersalē totius esse quę est deus, cū vnaquæq; ad suū effectū eodē modo cōparetur: ergo in quocūq; inuenitur esse, oportet vt adsit diuina præsentia.

ADVERTENDVM, q. etsi deus sit vbique & in omnibus per modum agētis immediati, vt declarabitur, & duplex sit immediatio agētis. i. secundum suppositum agens, & secundū virtutē agendi: prima ratio & secunda probant deum esse in omnibus sicut causā immediata immediatione virtutis. hæc autē tertia ratio probat quòd sit in omnibus, sicut causa immediata immediationi suppositi.

Quartò, Si deus esset præsens vni tantùm suorum effectuum, vtpote primo mobili quod ab ipso moueatur immediatè, sequeretur q. eius actio nō posset ad alia deriuare nisi illo mediante, hoc autem est inconueniens, ergo &c. Probatur consequentia, quia quodcunque agens est præsens tantùm vni suorum effectuum, eius actio non potest deriuari ad alia nisi illo mediante, sicut virtus motiua se habet ad cor, ratio est quia agens & patiens oportet esse simul. Falsitas verò consequentis probatur, quia sequeretur esse aliquam creaturam per quā posset expleri quicquid diuina virtute facere potest: quòd constat falsum esse, cū diuina virtus excedat in infinitum quamlibet rem creatam, probatur sequæla, quia si actio agentis non potest ad alia deriuari nisi mediante aliquo primo, oportet vt illud proportionaliter respondeat agenti secundū totam eius virtutem, aliter non posset agens tota sua virtute vti. declaratur in virtute motiua animalis. Idem sequitur inquit san. Th. si ponatur deum esse in aliquibus, non in omnibus.

Primū mobile à deo immediatè mouetur.

CIRCA istam propositionem. Primum mobile à deo immediatè moueri occurrit dubium, quomodo in via san. Tho. sit intelligendum. Aliqui enim tenent q. ipsum ita immediatè moueri, quòd nulla alia intelligentia inter deum & cælum medietur à qua ipsum cælum immediatè moueatur: sed ipse deus solus est causa primum mobile mouens. Mouentur autem, quia 12. Meta. repræhendit Aticennam ponentem primum mobile non moueri immediatè à deo, sed à prima intelligentia creata. Alii verò tenent quòd nō moueat immediatè, sed mediante intelligentia. Ego dicerem saluo semper meliori iudicio quòd nomine primi mobilis duo possumus intelligere scilicet aut ipsum solū corpus primi cæli quod mouetur ab alio, aut aggregatum ex tali corpore & intelligentia illi appropria, quomodo accipit philosophus primum mobile dum ponit ipsum moueri à seipso, & diuidi in duas partes scilicet in partem mouentē, & in partē motam. Si accipiatur primum mobile pro aggregato ex corpore cæli & intelligentia mouente appropriata, sic mouetur immediatè à deo secundum mentē Aristot. si autem accipiatur pro corpore cæli duntaxat, quòd ab alio mouetur, sic non mouetur à deo immediatè, sed mediante intelligentia. Moueor ad hoc primò, quia san. Tho. 12. Metap. lec. 6. exponens illa verba Arist. Mouet autē sicut appetibile, ait quòd primū mouens mouet sicut appetibile, quia motus cæli est propter ipsum sicut propter finem causatur ab aliquo proximo mouente quod mouet propter primū motūs impossibile, vt assimilet se ei in causando, & explicet in actu id quod est virtute in primo mouente. ex his enim verbis constat quod ponit de mente Arist. primū motorē nō mouere immediatè corpus cæli, sed etiā alium motorē proximum. Secundò, quia vt ostensum est superius in secundo lib. tenet san. Thom. de mente Arist. esse, quòd sint duo ordines intelligentiarū, vnus scilicet mouentium effectiuè, alius mouentiū per modum finis. & quòd quodlibet cæli habet duos motores realiter distinctos, vnum mouentem effectiuè, alterum tanquam finem propter quem mouetur. Ex his constat quòd deus non mouet corpus cæli effectiuè absque media intelligentia, quia si immediatè moueret, tunc oporteret esse aliam intelligentiam propter quam moueret sicut propter finem quod repugnat superius ab ipso demonstratis. Tertiò, quia in q. de ver. q. 5. artic. 8. ait quòd tā à sanctis quām à philosophis dicitur quòd omnia corporalia mediantibus angelis à diuina prouidētia reguntur inquantū. s. motūs superiora corpora. Quartò, quia superius in primo libro cap. 13. dixit quòd postquam ostendit Aristoteles esse aliquem primum motorem qui est pars mouentis seipsum, inuestigat vlterius in Metaphy. alium motorem omnino separatum, qui est deus. Quòd autem reprobat opinionem Auicen. nō obstat, quia nō reprobat illam principaliter nisi quantum ad rationem quā ponit. Non enim reputat san. Thom. verum quòd à deo non possit nisi vnū immediatè prouenire, sicut voluit Auicen. Quantum verò ad conclusionem conuenit cū ipso accipiendo cælum pro ipso corpore præcise. Sed accipiendo cælum & primum mobile pro aggregato, discordat ab ipso, quia Auicen. in proposito non distinxit inter mouere per motum finis, & mouere per motum efficientis: ideo absolutè negauit deum mouere immediatè primum mobile. Sanct. Thomas verò inter huiusmodi motiones de mente Aristot. distinctionem ponens dixit, quòd non obstante quod deus immediatè causaueric intelligentiam orbi appropriatam, non inconuenit tamen quòd etiā illius mobilis seipsum mouentis sit causa immediata quantum ad motum in genere causæ finalis, eo modo quo dictum est primum motorem mouere sicut appetibile & desideratum. Aliæ enim intelligentiæ motrices inferiorum orbiū mouent propter aliam intelligentiā creatā immediatè, prima autem intelligentia creata mouens effectiuè primum orbem nō mouet propter aliam intelligentiam creatam, sed immediatè propter ipsum deum, & sic conuenies ordo mouentis ad mobile seruatur, dum primum mobile seipsum mouens immediatè mouetur à prima substantia quæ est deus, tanquam videlicet à fine proximo causante in intelligentia mouente appetitum quo mouet orbem, inferiora autem mobilia ab inferioribus intelligentiis mouentur propriè per modum finis. Ad hunc sensum intelligendæ sunt omnes auctor. Aristot. & Commen. quibus dicitur primam causam mouere primum mobile immediatè. Accipitur enim primū mobile pro illo aggregato seipsum mouente, & intelliguntur de illa motione qua appetibile dicitur immediatè causare desiderium sui in parte mouente eius quod seipsum mouet. Ad hunc etiam sensum intelligitur quod hic dicitur primum mobile à Deo tanquam à causante in ipso desiderium sui immediatè mouetur.

CIRCA probationem falsitatis consequentis etiam dubitatur, quia non videtur sequi si actio Dei non posset ad alia nisi mediante vno primo deuenire, quòd esset aliqua creatura quæ ei secundum totam suam virtutem responderet. Non enim idem iudicium est de virtute Dei, & de virtute creaturæ, quia creatura tota sua virtute vti potest: ideo oportet vt primum per quod ad alia eius actio perueniat, sit tale, quòd per ipsum omnes effectus illius virtutis expleri possint. Deus autem non potest tota sua virtute vti: &, vt possit aliquā do exhauriri per productionem omnium per ipsam producibilium, ideo si sit aliquid primum per quod oporteat diuinam actionem ad alia deuenire, non est necesse vt illud diuinam virtutem adæquet absolutè, sed sufficit: vt sit tale quòd per ipsum expleri possint omnes effectus quos Deus se producturum determinauit.

Quomodo intelligatur deus esse vbique & in omnibus rebus.

AD huius euidentiam considerandum est quod aliter loquendum est de medio actionis, ex voluntate & dispositione agentis electo, & aliter de medio absolutè actioni agentis necessario. licet enim aliquis possit sibi instrumentum aliquid statuere quo omnem suum effectum quem determinauit producere, expleat, sicut potest artifex sibi instrumentum aliquod fabricare quo vtatur ad omnia illa opera quæ disponit operari, & iccirco non oporteat illud simpliciter adæquare virtutem artificis, sed sufficit vt adæquet dispositionem & propositum illius de producendis per instrumentū, quando tamen medium est absolutè necessarium ad actionem agentis, secundum quòd absolutè est talis natura, ita quòd non nisi per illud potest agens vllo modo operari, necesse est vt illud virtutem adæquet, quia sicut actio agentis secundum suam rationem vt est absolutè actio ipsius secundum suam speciem considerati, agentis virtutem adæquat: ita oportet vt medium necessarium ad expletionem virtutis ipsam virtutem adæquet, alioquin virtus agentis posset absque ipso ad aliquem effectum terminari, & per consequens eius actio, & sic non esset medium, vniuersaliter necessarium ad actionem agentis: & hoc habet veritatem tam in deo quām in creatura, cùm hæc veritas ex rationibus terminorum oriatur. Si enim est medium necessarium ad omnem actionem agentis, oportet vt sine ipso virtus operati non possit. hoc autem est ipsum virtutem adæquare in ratione instrumenti, iccirco etiam in deo reptignat quòd aliquid sit medium omnino necessarium per quod suos effectus producat, & illud medium non adæquat virtutem diuinam. Cùm autem dicitur, quòd virtus diuina exhauriri non potest, conceditur: oportet tamen illud necessarium medium esse tale, quod per ipsum tota diuina virtus expleri posset, si ipsa virtus esset totaliter exhaustibilis: quod cùm hoc nulli creaturæ conuenire possit, cùm omnis creatura à diuina virtute in infinitū superetur, oportet dicere quòd nullum est medium absolutè necessarium per quod actio diuina ad alia habeat peruenire. Quarto, In qualibet re est aliquis effectus proximus & immediatus dei, cùm in qualibet re sit aliquid quod per creationem causatur, in corporalibus materia prima, in rebus incorporeis simplices earūq; essentiæ, solitus autem dei sic creare, vt ostensum est in secundo, ergo adest omnibus rebus, præsertim cùm ea quæ de non esse ad esse produxit, continuò & semper in esse conseruet. probatur consequentia, quia necesse est vt causa sit simul cum suo effectu proximo & immediato.

ADVERTE, ex eo quòd inquit hoc loco sanctus Thomas necesse esse vt causa sit simul cū suo effectu proximo & immediato, quòd illud quod dicit potentia, quæstione tertia, articulo vndecimo ad tertium, scilicet quoniam sufficit quòd mouens & motum sint simul in principio motus, non intelligitur de mouente proximo & immediato, sed de mouente principali & primo. Confirmatur conclusio authoris. Hier. 23. & Psalm. Per hoc autē excluditur error quorundam dicentium deum in aliqua parte mundi determinata esse, puta in primo cælo, & in parte orientis. Quod tamen sustineri potest si intelligatur quòd omnium motionum corporearum principium secundum naturæ ordinem ab aliqua determinata incipit parte deo mouente, secundum etiam quòd scriptura Isa. vltimo & in Psalm. ponit deum in cælo esse. Prædicta opinio sic exposita est Aristot. in fine octaui Physicorum. Addit autem sanctus Thomas quòd quia etiam in infimis rebus aliquid deus præter naturæ ordinem operatur, ostendit deum etiam infimis rebus immediatè ad esse.

Quantum ad secundum excludit sanctus Thomas quasdam falsas existimationes. Aliquis enim posset existimare sic deum esse vbique, quasi per locorum spatia secundum partes diuidatur. Hoc autem inquit non est verum, sed est totus vbiq;, cùm sit omnino simplex. Aliquis etiam posset existimare, quòd esset simplex, sicut punctus, sed nec hoc inquit est verū, sed est indiuisibilis tanquam omnino extra genus continui existens, ideo nō determinatur ad locum magnum vel parui ex necessitate suæ essentiæ, quasi oporteat eum esse in aliquo loco, sed cū sit vniuersalis causa essendi, attingit omnia quę sunt in loco, suæ virtutis immensitate. Posset vlterius aliquis credere, quòd ita sit in rebus quasi sit in ipsis mixtus. At nec hoc inquit est verum, cùm neque sit forma materia alicuius rei, sed est in rebus per modum causæ agentis.

Quomodo deus sit in rebus.

CIRCA existentiam dei in loco & in aliis rebus considerandum primo, quòd substantiam immaterialem esse in aliquo, cùm nihil aliud dicat quàm coniunctionem quandam & præsentialitatem ad ipsum sicut multipliciter dicitur aliquid esse coniunctum & præsens alteri, ita multipliciter dicitur vna substantia immaterialis in aliqua re esse. In proposito ergo duobus modis contingit vnum coniungi & esse præsens alteri. Vno modo sicut causa, contingitur & adest suo effectui. oportet enim causam & effectum eius proximum simul esse, vt dictum est superius. Alio modo sicut locatum coniungitur & præsens est loco inquantum locum repler. Quia ergo deus est causa omnium rerum, & etiam ipsius loci inquantum res quædam est. ideo hic dicitur quòd deus est in operibus suis per modum causæ agentis: quia verò est causa omnium quæ loca replent, dicitur particulari modo esse vbique & in omnibus locis inquantum loca sunt tanquam videlicet, replens effectiuè omnia loca, & hoc significatuit cùm dixit immēsitate suæ virtutis attingit omnia quæ sunt in loco.

CONSIDERANDVM secundo, quòd sicut in simultate & contactu corporū aut locati & loci duo sunt, scilicet substantia quæ est id quod dicitur esse simul cùm altero, & id quo talis substantia dicitur simul cū alia esse, scilicet quantitas dimensiua, ita in simultate & cōtactu quo deus dicitur in rebus esse, duo sunt, scilicet substantia diuina quæ est id quod est in rebus, & eius continuata operatio, quæ est id quo hoc sibi conuenit. propter hoc sæpenumero dicitur à sancto Thoma quòd deus & quælibet substantia spiritualis est in loco per operationem, quia videlicet ipsa substantia est id quod est in loco, operatio verò est sibi ratio existendi in loco, sicut substantia corporis continetur loco, dimensio verò est sibi ratio quòd à loco contineatur: & sicut non oportet substātiam corpoream prius esse in loco quàm propriis dimensionibus attingat locum, sed vtrūque simul est vnū sicut quo, alterum sicut quod, ita non oportet deū & substantiam spiritualem prius esse in loco quā operetur in loco, sed vtrumq; simul est in loco, substantia sicut quod, operatio verò sicut quo. licet enim operari præsupponat esse, non tamen operari in loco præsupponit esse in loco in spiritualibus, sicut licet quātitas præsupponat substantiā in qua sit, nō tamen quantitatem esse in loco, siue contingere locum præsupponit substantiam esse in loco, sed econuerso.

Quomodo substantia intellectualis sit in loco per operationem.

CONSIDERANDVM tertiò, q. in doctrina san. Th. dubium ad modū est quid nomine operationis intelligat dū inquit quòd substantia intellectualis est in loco per operationē. Capreolus enim in secunda distinctione, quæstione prima, secūdi, tenet quòd nomine operationis intelligitur non solum vera operatio transiens, sed quæcūque vnitio ad cælum aut præsidentia, aut quodcunque aliud per modum operationis transeuntis in rem corpoream locatam designatum: & sumit fundamentū ex verbis sanct. Tho. quol. primo artic. 4. vbi ait per operationem esse intelligendum nō solum motionem, sed quancunque vnitionem qua sua virtute substantia se vnit corpori præsidendo vel continendo vel quocūque alio modo. Alii vero dicunt, quòd nomine operationis intelligitur alterum istorum triū scilicet aut continuata exterior operatio, aut continuata attentio cum interruptione exterioris operationis, sicut angeli custodientes homines continuè attendunt vt res bene succedat, licet non continua operatione exteriori bi aliquid agant, aut habitualis applicatio angeli ad operationem, quia scilicet virtus eius sit in vltima dispositione ad opus, & deducta sint omnia impedimenta. Quodcunq; istorum affuerit, dicitur angelus esse in loco per operationem. Stante autem hæc opinio fundamentū & ex dictis in illo quoli. & ex eo quòd dicitur prima parte q. 52. artic. 1. scilicet quòd angelus est in loco per applicationem virtutis angelicæ ad aliquem locum qualitercunque. Mihi autem saluo melliori iudicio videtur quòd nulla istarum expositionum sit ad mentem sanct. Th. Prima enim videtur ponere quòd operatio nihil aliud dicat quàm habitudinem ipsius subsātiæ ad locum. Non v. leo autem quòmodo possit esse talis nota habitudo vnionis ad locum in subsātia separata nisi sit aliquod aliud fundamentum nouum ad quod sequatur: alioquin dicendū erit quòd ipsa subsātia angeli est in loco per seipsam, quia ipsa est fundamentum proximum talis habitudinis. Nec videlicet ei dicitur quòd habet pro fundamento virtutē talis subsātiæ quia virtus vt virtus actiua non habet vt vniatur alteri nisi ratione operationis qua alterum contingit aut effectiuè aut formaliter. nihil enim suam virtutem ad alterum applicat nisi agendo in illud. Secunda autem interpretatio videtur directe esse contra mentem sanct. Tho. prima parte quæst. 113. artic. 6. ad tertiū vbi inquit, quòd & si interdum derelinquat angelus hominem custoditum, loco, non tamē derelinquit eum quantum ad effectum custodiæ, quia etiam cùm est in cælo cognoscit quid circa hominem agatur, necindiget mora temporis ad motum localem, sed statim potest adesse. Ex quo peter quòd ad hoc vt angelus dicatur esse in aliquo loco, non sufficit vt habeat continuatam attentionem ad locum, aut sic proximè dispositus ad operandū, deductāq; sint omnia impedimenta, sed requiritur vt ibi aliquid agat exteriori actione. Vnde & secundo sententiarum distinctione vndecimo articulo quarto ad quintum, dicitur quòd angelus quantus non semper fit præsens, potest tamen semper custodire inquantum effectus eius manet post actionem suam. Propter quod videtur mihi dicendum, quòd nomine operationis debeat intelligi operatio transiens qua effectus aliquis in loco aut re locata producitur, ita quòd angelus ibi est vbi operatur tali operatione. Si autem nulla tali operatione agit in aliquem locum, nullo modo dicitur ibi esse: vnde si nullibi operatur, hoc modo nullibi est. Non oportet autem solicitari qua operatione agat in cælum empyreum, aut in aliquem alium locum in quo dicitur esse, qua sicut non nobis plenè cognita est natura angelica, neq; cæli empyrei natura, ita nec nobis notæ sunt omnes operationes quibus potest aliquid in cælo empyreo & in corporibus operari. Videtur autem hæc interpretatio esse ad mentem sanct. Thom. primo sententiarum distinctione trigesimaseptima, quæstione tertia artic. primo. Nam acceptans illam opinionem quæ ait angelum esse in loco per operationem, inquit. Dico quòd angelus & quælibet substantia incorporea non potest esse in corpore vel in loco nisi per operationē qua effectum aliquem in eo causat præsidendo vel ministrādo, & declarans tunc effectum subiungit, quòd hoc est conferendo corpori locato non quidem esse, sed aliquid ad esse superadditum scilicet vel motum, vel lumen, vel aliquid huiusmodi. Ecce quòd nomine operationis intelligit operationem transeuntem qua aliquis effectus causatur in re. Ad id autem quod inquit sanct. Tho. in quolib. respondetur quòd non illud dicit quasi velit nomine operationis & contactus virtualis intelligi aliud quàm veram actionem transeuntem, sed vt daret intelligere nomine operationis non esse solam motionem localem intelligendā, sed omnem operationem transeuntem in corpus, quęcunque sit illa. Nam & substantia præsidens corpori, & illud sua virtute continens, aliquid in illud potest efficere. Similiter omnis vnitio qua angelus sua virtute se vnit ad corpus, est secundum aliquā operationem transeuntem, licet non non oporteat eam esse localem motionem. Eodem modo intelligendum est quod dicitur in prima parte angelum esse in loco per applicationem suę virtutis qualitercunque.

SED circa prædicta occurrit duplex dubium, primum est. Nam secūdum doctrinam sanct. Tho. Angelus non potest transmutare corpora ad formā, sed tantùm ad motum localem, ergo circa corpus non potest habere aliam operationem quàm mouere localiter. si ergo nō moueat localiter, non potest dicere se in corpore aut in loco per operationē transeuntem, cuius oppositum est dictum. Secundò est, quia dæmones & animæ damnatæ sunt in inferno, & animæ beatæ sunt in cælo: non apparet autem quam operationem ibi habeant.

AD primum respondetur primò, quòd dictum san. Thomæ intelligitur de transmutatione ad formā omnino materialem, non autem de tranmutatione ad formā aliquo modo spiritualem. Hanc enim potest angelus producere. Vnde sanctus Tho. loco prælegato ait quòd angelus est in loco inquantum operatur circa aliquod corpus locatum, vel motū, vel lumen, vel aliud huiusmodi. Respondetur secundò, quòd licet angelus non possit corpus virtute propria formaliter transmutare, potest tamen hoc virtute diuina vt est de mente san. Thomæ in quæst. de dæmonibus, art. 9. ad 3. & 11. Sed non videtur ista responsio ad mentem sancti Thomæ esse. Nam ipse vbique tenet quòd angeli non possunt in imaginationem aliquā speciem imaginatam imprimere, ex hoc quòd non possunt corpora secundum formam transmutare. cōstat autem quòd tales formæ habent esse spirituale, cùm sint rerū sensibilium intentiones, ergo respōnsio nulla. Respondetur quòd cùm dicitur angelum posse causare aliquam formā habentē esse spirituale, intelligitur quòd illud esse sit esse naturale talis formæ, nō autem quòd sit esse intentionale in anima. Nam esse intentionale formæ in anima habet causari ab ipsa forma naturale esse habente tanquam eius similitudo. Ad secundum dubium dupliter potest responderi. Primò, quòd angelus virtute propria habet esse in loco per actionem suam transeuntem, sed virtute superiorus potest etiam per eo per actionem suam transeuntem, sed virtute superiorus potest etiam per eo per actionem suam transeuntem, & ita dicitur esse in igne inferni, quia ille ignis passionē ab alio, in loco esse, & ita dicitur esse in igne inferni, quia ille ignis virtute diuina ipsum alligatum tenet, ne alibi esse & operari possit: & idem de animabus est dicendum. Sed quia sanctus Thomas in quarto sententiarum, dist. 44. videtur velle quòd talis derentio & alligatio existentiam ignem sicut in loco præsupponat, ideo secūdo respōderi potest, quòd eius in igne sicut in loco præsupponat, ideo secūdo respōderi potest, quòd aliquid in ignem agunt, aut scilicet motum, aut aliquid aliud nobis occultum: non possūntque in aliud corpus operari. similiter de animabus quæ ponuntur in cælo esse, dicēdum est quòd aliquid ibi operantur, quicquid sit illud. Considerandum quarto, q. quia angelus est in loco nō situaliter & dimensiuè, quemadmodum corpus, sed tantùm sicut mouens in moto, & operans in operato, oportet vt secundum modū quo subsātia mouens essentialiter à moto distincta, est in ipso, & operans in operato, accipimus antialiter à moto distincta, est in ipso, & operans in operato, accipimus antialiter à moto distincta, est in ipso, & operans in operato, accipimus ant

Universidad de Deusto
Biblioteca

in mouente,sed ratione actionis transeuntis in passiua vnientis & quodammodo colligantis mouens & motum:ideo & angelum esse in loco,modo sibi per se conuenienti, non exigit vt id ratione cuius dicitur esse in loco,sit in ipso angelo,sed requiritur vt sit in moto & passo,cuius oppositum conuenit corpori. Nam quia est in loco situaliter & dimensiuè: anquam commensuratum loco,oportet vt per quantitatem suã sit in loco,nõ autẽ per quantitatem in alio corpore existẽtem.nihil enim commẽsuratur alicui primo ratione extrinsecæ quantitatis,sed ratione propriæ & sibi intrinsecæ. Quod ergo dicitur deum esse in omnibus rebus tanquam causam agentem : intelligitur quòd non est in rebus situaliter & localiter ad modum rei quantæ, sed sicut operans est in eo quod operatur,ita quòd agere & operari in rebus est ratio præsentialitatis eiùs ad res; quod etiam aliquando vocat sanct. Thomas esse in loco per contactum virtutis.

Vtrũ vnus angelus possit simul in pluribus locis esse.

SED circa prædicta duplex occurrit dubiũ à diuo Thoma prima quæst. 52.& primo sententiarũ,dist.37.tactum. Primum est, vtrum sicut deus simul est in pluribus locis,ita angelus in pluribus saltem locis simul esse possit. Facit enim in hac re dubium, prætermissis iis quæ ab aliis dicuntur , quia cùm angelum esse in loco nihil aliud sit quàm ipsum esse per extrinsecam operationẽ præsentem loco(vt ex superioribus constat) vnum angelum simul esse in pluribus locis contingeret si in pluribus locis simul operabitur. hoc autem non videtur impossibile angelo,ergo videtur quòd simul in pluribus locis esse possit, quod est contra determinationem sancti Thomæ in locis prælegatis.minor probatur. Non minoris virtutis est angelus quàm corpus cæleste, sed cæleste corpus simul in pluribus locis inferioribus operatur & diuersis operationibus,quod patet,quia in diuersis locis diuersos effectus producit, ergo multò magis hoc potest angelus. Secundum est, Vtrum in vno & eodẽ loco simul esse possint plures angeli. Et videtur quòd sic,quia vnus homo videtur à pluribus dæmonibus obsideri. Dicitur enim de illo obsesso qui narratur curatus à Domino, quòd in ipso erat dæmonum legio, hoc autem est contra determinationem Sa. Th. vbi supra.

Vtrum in vno & eodem loco possint plures angeli simul esse. Ad 1. dub. responsio.

AD euidentiam primi dubii considerandum est ex doctrina san. Tho. in locis adductis,quòd non inconuenit loca quæ particulatim & diuisim considerata sunt plura,simul sumpta in comparatione ad vnam virtutem se habere tanquam vnum totalem locum constituẽtia,sicut plures domus & plures vici vnam ciuitatem constituunt. Dicitur ergo de mente sancti Thomæ , q vnus angelus nõ potest esse simul in pluribus locis,vt plura sunt,id est,inquantum accipiũtur vt duo loca totaliter distincta,quia ab vna virtute finita non potest nisi vna operatio prouenire simul & consequenter nisi vnus effectus, sed bene potest esse in pluribus locis per modum vnius loci,vt scilicet vnum totalem locum constituant. Sicut potest angelus omnia vnius ciuitatis loca simul destruere,inquantum operationi angeli tota ciuitas pro vno loco & adæquato & totali respondet. potest enim angelus in loco magno esse & in loco paruo, & simul in pluribus locis, dummodo possit vt vnum locum integrantia aliquo modo accipi.

AD argumentum in oppositum negatur quòd cælum per vnicam virtutem possit immediatè operari in pluribus locis ,potest quidẽ per plures virtutes in pluribus partibus cæli, puta in pluribus stellis existẽtes,plures operationes producere,& in pluribus locis,vt plura sunt, operari: sed per vnicam virtutem hoc non potest. cùm autem probatur , quia in diuersis locis diuersos effectus producit,dicitur quòd illos effectus nõ producit immediatè,sed mediante vno effectu quem in pluribus locis, vt vnum loctum constituunt, immediatè producit, puta mediante lumine aut calore aut aliquo huiusmodi. Nam primus & immediatus effectus vnius virtutis cælestis in diuersis subiectis diuersam accipit limitationem,vt inde diuersi effectus possint prouenire, sicut virtus causæ vniuersalis in causa particulari limitationem accipit. Angelus autẽ non dicitur esse eo modo quo est in loco, nisi vbi immediatè operatur:ideo licet in pluribus locis possit mediatè operari sicut & cælum, non tamen propter hoc dicitur simul in pluribus locis esse.

Ad 2. dub. responsio.

AD secundi dubii euidentiam cõsiderandum primò, quòd plures angelos simul esse in vno loco dupliciter potest intelligi. Vno modo formaliter,alio modo materialiter. Nam quum angelus non sit in loco nisi per operationem qua producit aliquid in loco , locus materialis angeli est illa res quæ est locus aut in loco absolutè,& secundum se considerata,locus verò formalis est ipsa res quæ est locus, vt effectus operationis angelicæ in se habet: ideo plures angelos esse simul in vno loco materialiter sumpto, est ipsos in vna re locata aut in vna re quæ est locus absolutè sumpta simul operari : ipsos autem simul esse in vno loco formaliter sumpto,est in vno,materiali loco vnum & eundem numero effectum producere. Conſiderandum secundò, quòd plures angelos simul producere vnum & eundem effectum , dupliciter intelligi potest. Vno modo,quòd quilibet ipsorum sit causa per se sufficiens totalis & immediata:alio modo,quòd quilibet ipsorum se habeat vt causa insufficiens & partialis,sicut se habent plures trahentes nauem ad vnum nauis tractum. Dicitur ergo primò,quòd plures angelos esse simul in vno loco materiali nõ est impossibile. Nam nulla est ratio quare in vnam & eandem rem non possint plures angeli diuersis operationibus diuersos effectus producendo operari,quia nec hoc aliis causis repugnat,ostensum est enim suprà angelum esse in loco non solũ per motum localem,sed etiam per alios effectus. Dicitur secundò,quòd plures esse simul in vno loco formaliter tanquam causas partiales immediatas eiusdem numero effectus, nõ est quidem impossibile, quum etiam hoc aliis causis conuenire possit : videtur tamen inconueniens, præsertim de angelis qui ex diuina ordinatione operantur in loco. Nam cùm vnus sufficiat effectum ad quem mittitur per se solũ aut virtute propria aut virtute diuina producere,superfluum videtur vt duo ad vnum effectum tanquã partiales & insufficientes causæ concurrant. Dicitur tertiò q plures angelos esse simul totaliter & adæquatè in pluribus locis,hoc est,quòd vnum & eundem numero effectum simul in eodem loco producant tanquã immediatè causæ & totales ipsius,est simpliciter impossibile apud diuum Thomam & apud Aristotelem. Quòd enim ista sit mens sancti Thomæ patet prima parte loco allegato: & primo sententiarum , vbi expressè ponit quòd impossibile est vt duæ causæ completæ sint immediatè vnius & eiusdẽ rei. Idem etiam expressè tenet quinto Metaphysicæ,cap.de causa. Quod verò sit etiam de mente Aristotelis, patet secundo Physicorum, tex.30. & quinto Metaphysicæ, cap. de causa. Vbi postquã dixit quòd eiusdem contingit esse multas causas,vt statuæ artem statuificam & æs,subiungit,sed non eodem modo, sed hoc quidem fit aut materia,illud autẽ vnde motus. Idem tenet Commentator secundo Physicorũ,& quinto Metaphysicæ,exponendo illa verba,sed non eodem modo. Hoc est etiam de mente Themistii,& Alberti in eisdem locis. Ratio autem huius est,tum quia si vnus effectus numero à pluribus causis totalibus eiusdẽ generis & eiusdem ordinis proueniret , effectus per se & determinatus non haberet causam determinatam. Nã si ab vna causa procedit,& ab alia etiam potest procedere simul , sequitur q prima non est per se & determinata eius causa. causa enim sine qua effectus aliquis esse potest, nõ est illius effectus per se & determinata causa , nec valet dicere, q dependet ab vtraq; vt sint vnum, quia illas causas esse vnum in causando si quælibet est per se sufficiens & totalis causa , non tollit quin effectus absque quacunque illarum per se sumpta possit esse, & per consequens relinquitur, quòd nulla illarum sit per se & determinata causa ipsius.

Vnus effectus nõ potest simul esse à pluribus causis totalibus eiusdem generis.

SED contra hanc determinationem duplex occurrit dubiũ. Primum est absolutè contra illam probationem. Vnus effectus non potest esse à pluribus causis immediatis eiusdem generis totalibus. Nam singulus duo corpora luminosa eiusdem rationis & virtutis æquè proxima alicui secundum te totum medio,primo illuminabili perfectè,id est,in summo à quous eorũ,aut etiam vt tollatur omnis calumnia per dei potentiam ipsa corpora luminosa in eodem loco ponantur,quæritur vtrum tale medium illuminabitur ab altero illorum corporum tantùm,aut ab vtroque. non ab altero tantũ,quia non apparet ratio quare magis ab vno quàm ab altero debeat illuminari,ergo ab vtroque,sed virtumque illorum est causa sufficiens & totalis illius effectus , ergo &c. Secundum dubium est contra principale propositum. Ponamus quòd vnus angelus velit in vno instanti aliquem effectum producere,& eundem effectum vnus alius angelus in eodem instanti producere velit , fitque vnusquisque illorum sufficiẽs ad talis effectus productionem per se sumptus, & vnus illorum cogitationem alterius circa productionem ignoret, Tunc arguitur sic. Vnusquisque illorum in illo & eodem instanti applicabit virtutem suam & suam voluntionem ad illum effectum,ergo vnusquisque ipsorum illum producet,& est vnusquisque sufficiens & totalis causa talis effectus,ergo plures angeli simul erunt in eodem loco formali totaliter, cuius oppositum est dictum.

AD primum istorum dicitur , quòd aut à nullo illorum corporum tale medium illuminabitur,aut ambo concurrent ad illum effectum tanquã causa partialis, ita scilicet quòd neutri scilicet totum suam virtutem agat,sed secundum partem virtutis. Nam cùm vnumquodque ipsorum ad productionem illius effectus inclinetur per se , vnum alteri repugnabit tanquam suæ causalitatis impeditiuo , & ideo necesse erit aut vt nullum ipsorum agat vno alterum omnino prohibente,aut vt neutrum sua virtute totaliter vtatur,sed ambo ad illum effectum tanquam partiales causæ concurrant. Ad secundum dicitur primò. Si loquamur de angelis beatis , quòd nullus ipsorum circa corporalia operatur nisi ex ordinatione diuina , vt videtur velle sanctus Thom. primo sentent. distinct. 37. & ideo casus non est possibilis nisi supponeremus deum impossibile præcipere. Dicitur secundo , Si loquamur de diebus angelis malis aut etiã de diuobus bonis, cõsideratis in ipsis sola virtute naturæ , quòd aut nullus illorum operaretur vno alterum impediente: aut partialiter ad illum effectum cõcurreret, vt de corporibus illuminosis dicebatur . licet enim cogitatio vnius angeli non sit alteri manifesta quandiu manet in ipso solùm, quum primum tamen ad aliquod extrinsecum applicatur,cognosci potest, & ideo se mutuò impedirent , sicut duo homines ad aliquando impediunt à productione alicuius effectus vno alteri repugnante.

SED adhuc remanet dubium. Nam cùm angelus agat per voluntatem,à virtute ipsius non prouenit nisi quod ipse vult euenire,sed in illo instanti nullus ipsorum vult alterum impedire, cùm vnus de alio non cogitet quando effectum imperat,sed tantùm velit effectum producere,ergo nullo modo vnus illorum impedit alium in instanti in quo productio effectus imperatur. Dicitur primò , quòd licet à virtute angeli non proueniat per se nisi quod ipse vult euenire,potest tamen per accidens aliud euenire dum eius voluntari resistitur ne effectus intentus eueniat. Dicitur secundò, quòd vnus angelus in tali casu dicitur alium impedire non ex parte ipsius angeli , virtutẽ scilicet eius debilitando & diminuendo,sed tantùm ex parte passi,reddendo scilicet ipsum indispositum ad susceptionem effectus ab illo,quod est formaliter, nõ autem actiuè impedire,iuxta ea quæ dicit sanctus Thomas quarto sententiarũ, dist. 17.q.1.art.5.q.1.ad 2. Nam ex dispositione vltima & præsentia vnius angeli potentis aliquem effectum totaliter producere in passum reddit ipsum passum indispositum & impotens ad suscipiendum illum effectum ab alio angelo tanquam à totali causa: & ideo si vterque angelus sit vltimatè dispositus ad producendum illum effectum pro vno & eodem instanti, vterque illorum indisponet formaliter passum ad suscipiendum eundem effectum ab alio, & sic à nullo producetur.

AD rationem principalem huius dubii dicitur quòd cùm angelus per suã operationem possit esse in loco magno & paruo, & etiam in loco indistibili secundum doctrinam san. Thomæ quando in vno corpore sunt multi dæmones,non dicuntur esse plures in vno loco proprio , sed in pluribus locis propriis,inquantum vnus in vna parte corporis , & alius in alia operatur hominem excruciando,vel aliquid aliud agendo.

Deus est in omnibus rebus quia omnibus dat esse & illas conseruat.

CONTRA fundamentum principale conclusionis, scilicet quòd ideo deus est in omnibus rebus,quia rebus omnibus dat esse & illas conseruat , arguitur ex dictis Scoti primo sententiarum,dist.37. Primò,sola conuenit agere vbi non est,quia generat mineram in viscẽribus terræ vel aliquod mixtum,& ibi non est , & hoc agit sua forma substantiali,quia non substantia non potest generare substantiam ; ergo ex operatione dei in rebus non potest argui quòd sit in rebus. Secundò,quòd agens creatum non possit agere in aliquod distans nisi prius agat in propinquum , hoc non est nisi aut quia concurrunt in ipso agente duæ potentiæ actiuæ subordinatæ : quarum vna habet proximum pro passo proportionato , alia verò habet reliquum passum remotum proportionatum,aut propter defectũ virtutis agentis,ex quo prouenit quòd prius producat formam imperfectiorem quã perfectiorem.sed nulla harum conditionũ in deo reperitur, cùm sit omnipotẽs, ergo potest agere in distãs. Tertiò,voluntas æquè potest velle distãs sicut propinquum, sed deus omnipotens causat suo velle quicquid vult, ergo potest etiam causare aliquid distans. Quartò,non oportet præintelligere deum in aliqua parte vniuersi,vt ibi aliquid causet,sed magis econuerso quòd prius sit ibi secundũ potentiam vbi prius aliquid causet.ergo licet per impossibile non esset ibi præsens secundum essentiã, posset tamen ibi causare.probatur antecedens,quia ante mundi creationem præsentia immensitatis non præsuppositabat præsentiæ potentiæ, vt potentia est , imò potentia prius habuit terminum suum quàm esset præsentia secundum essentiam.

AD euidentiam horum considerandum est , quòd vniuersaliter quidem verum est inter agens & passum oportere esse aliquã contactũ virtutis. Non enim est intelligibile quòd vnum agat in aliud, & quod illud sua virtute nõ contingat: agens autem contingere sua virtute passum, est , agens in ipsum passum operari: sed quia contingit agens operari in vnum immediatè , sicut manus mouet baculum,& operari in aliquod mediante altero, sicut manus mediante baculo mouet lapidem: ideo contingit agens aliquid sua virtute cõtingere immediatè, aliquid verò mediatè, scilicet mediante aliquo eius virtutem ad passum deferente.sicut autem in contactu quantitiuo vnum non potest alterum immediatè tangere quin substãtia eius illi sit immediata,ita impossibile est quòd vnum sua virtute aliud immediatè contingat non mediãte aliquo eius virtutem deferente,quin illi immediata sit eius substantia: sed sicut alius est contactus quantitatiuus, & alius est cõtactus virtutis,ita alia est immediatio substantiæ secundum contactum quantitatiuum , & alia secundum contactum virtutis. Secundum enim contactum quantitatiuum attenditur immediatio secundum situationem , ita videlicet quòd inter duas substantias situatas non mediat alia substantia situata. Secundum verò contactum virtutis attenditur immediatio non situationis , cùm aliquando agens nõ subsit sibi,puta agens spirituale,sed actuationis patiẽtis ab agente,ita scilicet quòd inter agens & patiens non mediat aliud agens à quo ipsum patiẽs actueatur,& hęc dicitur immediatio causalitatis.sicut autẽ immediatio siue simultas quantitatum est ratio immediationis situalis substantiarum quæ illis quantitatibus subsiunt,& ex earum immediatione mediatio situalis substantiarum arguitur,ita immediatio actionis agentis in passum & receptionis patientis ab agente est ratio immediationis agentis & patientis secundum causalitatem,& ex illorum immediatione arguitur agẽtis & patientis immediatio. Quòd si agens sit spirituale, & per consequens non determinatum situ , non tantum potest dici agens esse immediatum passo , sed etiam in illo esse: tanquã videlicet ipsum per modum efficientis immediatè actuans, & ibi existẽs vbi est ipsum passum,vt dicitur primo Sententiarum,distinctione 37.ar. 1. Attendendum tamen quòd substantiam spiritualem ibi esse vbi est id in quod agit,siue esse in eodem situ,vbi est illud, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quòd informetur situ,& illi cõmensuretur,sicut & corpus in quod agit,& hoc nõ est verum, quia situi & loco sola habentia quantitatem commensurantur. Alio modo per indistinctionẽ , quia videlicet non est distincta & separata à loco & situ illius corporis,& etiam per causalitatem, & per causalitatis præsentiam: causalitatis dico actualis, non autẽ potentialis tantùm, & hoc modo intelligitur esse vbi est corpus in quod agit. Ex his patet quòd impossibile est aliquid agere immediatè in aliquod passum quin illud sit immediatè & simul cum illo immediatione causalitatis, & per indistantiam loci. Si enim ab ipso distantia causalitatis distaret, iam non esset immediatè agens, quia inter ipsum & passum mediaret aliud agens. De hac ergo simultate quæ scilicet est secundum contactum virtutis , & secundum immediationem causalitatis , loquitur sanctus Thomas cùm dicit deum esse in omnibus rebus,non autem de simultate situali,cùm substantiæ immateriali non conueniat situari propriè loquendo , eò quòd careat quantitate. Hæc autem simultas siue existentia dei in rebus nihil aliud formaliter importat quàm habitudinem præsentiæ dei ad res creatas, operationem qua in ipsis immediatè operatur concomitantem,sicut præsentialitas & immediatio situalis duarum substantiarum importat habitudinem præsentię vnius ad alterum,immediationem situum & quantitatum concomitantem: & similiter est de existentia cuiuslibet substantiæ separatę in loco.Non enim est in omni loco quem sua virtute contingit, sed in illo in quem immediatè operatur. Scotus autem instat contra sanctum Thomam ac si poneret deum aliquo situ contineri , & non posse agere nisi in id quod est sibi propinquum secundum situm , quod longè alienum est à mente ipsius,vt patuit.

Verum corpus possit agere in aliquod situ distans immediatè.

VTRVM autem vnum corpus possit immediatè agere in aliquod distãs ab eo secundum situm, dicitur quòd non de mente Aristotelis septimo Physicorum.huius autem ratio est,quia sicut virtus corporis,vt sic,est virtus materialis & in quanto recepta,& sine corpore exerceri non potest,ita & contactus virtutis inter corpora non potest esse sine contactu quantitatiuo & materiali. Sicut enim se habet virtus ad quantitatem , ita videtur se habere contactus illius virtutis ad contactum secundum quantitatem. Istis præmissis,ad argumenta Scoti facile est respondere. Ad primum quidem negatur antecedens.est enim falsum, vt patuit, siue intelligatur de immediatione secundum situationem,siue de immediatione secundum causalitatem. Ad probationem dicitur quòd ea quæ in viscẽribus terræ virtute solis generantur, non immediatè generantur à sole,sed mediatè,inquantum sol prius agit in corpora sibi propinqua,& illis mediatibus defertur virtus solis ad terræ viscera. Cùm autem dicitur quòd non substantia non potest generare substantiam, hoc quidem verum est tanquam principale agens,sed quòd hoc agat tanquã instrumentum substantiæ,non inconuenit:calor enim naturalis in animalibus generat carnem instrumentaliter, inquantum videlicet est instrumentum animæ. Ad secundum negatur maior. ex alio enim potest illud prouenire. Nam si loquamur de simultate & distantia secundum causalitatem de qua loquimur in proposito,illud prouenit ex ipsa ratione immediati agentis. Nam si agens ageret in distans secundum causalitatem , iam non esset immediatè agens,vt patuit. Si verò loquamur de simultate & distantia secundi situationem,hoc prouenit ex conditione virtutis corporeę.quia enim,vt diximus,est virtus materialis & recepta in quanto,sibi cõuenit vt nullã corpus immediatè contingat, nisi illa se quantitatiuè tangant. Ad tertiũ dicitur primò quòd voluntas diuina non potest velle aliquid distãs à deo , quia ab ipso nihil neque secundum situm localem distat, cùm non sit situatus , neque secundum distantiã causalitatis modo præexposito,cùm nihil sit in rerum natura quod non immediatè à diuina actione attingatur. Vnde prima parte quæst. 8. ar. 1. ad 3. ait,sanctus Thomas quòd hoc ad maximam dei virtutẽ pertinet, quòd immediatè in omnibus agit, & ideo nihil est ab eo distãs. Ad quartum negatur consequentia. licèt enim oporteat præintelligere deũ operari in aliquo quantum ad nostrum modum intelligendi, anteqnam sit secundum essentiam præsens,inquantum operari est ratio quòd deus sit in re aliqua,non sunt tamen separabilia secundũ rem. sed vnum necessariò alterũ concomitatur.non enim omne prius potest esse absque posteriori, præsertim quãdo est naturalis sequela ad alterum, & vnum est ratio alterius : sicut quia simultas & contactus quantitatis substantię corporeæ est ratio simultatis substantię, si remoueretur contactus quãtitatis, remoueretur simultas situalis substantiæ corporeæ,& licet simultas quantitatis sit prior secundum intellectum substantiæ corporeæ simultate, posito tamen contactu & simultate quãtitatum necesse est poni substantiarum quæ illis quantitatibus subsitant simultatem. ita in proposito cùm relationis præsentiæ dei ad creaturã ratio sit operatio ipsius in creaturã , non potest operatio diuina à tali præsentialitate essentiæ separari. Alia argumenta facit Scotus in secundo,dist.2.q.6.ad probandum quòd angelus nõ est in loco per operationem, sed illa plenissimè soluta sunt à Capreolo & aliis Thomistis.adeo illa prætermittenda duxi,præsertim quia ex dictis facilè eorum solutio haberi potest.

De opinione eorum qui à rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones. Cap. 69.

EX præmissis autem quidam occasionẽ errandi sumpserunt , putantes quòd nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium, ita scilicet quòd ignis non calefacit, sed deus causat calorẽ præsente igne : & similiter dicunt in aliis omnibus effectibus naturalibus.

De hac opin. Auer. 12. Meta. com. 18.

Hunc autẽ errorẽ rationibus confirmare conati sunt, ostendẽtes nullã formã neque substantialẽ neque accidentalem nisi per viam creationis produci in esse. non enim possunt formę & accidẽtia fieri ex materia:cũ nõ habeant materiã partẽ sui: vnde si fiant oportet q fiant ex nihilo,quod est creari:& quia creatio solius dei actio est,vt in secundo ostẽsum est;sequi videtur quòd solus deus tã formas substantiales quã accidẽtales in natura producat. Huic autem positioni partim etiam quorundam philosophorum opinio concordauit. Quia enim omne quod per se non est, ab eo quod est per se, deriuatum inuenitur:videtur quòd formæ rerum quæ non sunt per se existẽtes,sed in materia, prouenianr ex formis quæ per se sine materia sunt;quasi formæ in materia existentes sint quædam participationes illarũ formarum quę sine materia sunt. Et propter hoc Plato posuit species rerum sensibilium esse quasdam formas separatas, quæ sunt causæ essendi his sensibilibus secundum quòd eas participant. Auicenna verò posuit omnes formas substantiales ab intelligentia agente effluere:accidentales autem formas esse ponebat materię dispositiones quæ ex actione inferiorum agentium materiam disponentium proueniebant:in quo à priore stultitia declinabat. Huius autem signum esse videbatur, quòd nulla virtus actiua inuenitur esse in istis corporibus nisi accidẽtalis forma,sicut qualitates actiuę & passiuę, quę non videntur esse ad hoc sufficientes quòd substantiales formas causare possint.

Prima ratio pro prædi. opin.

3 Inueniuntur etiam quędam in istis inferioribus quę non generantur ex similibus, sicut animalia ex putrefactione generata. vnde videtur quòd horum formę ex altioribus prouenient principijs:& pari ratione alię formę quarum quędam sunt multò nobiliores.

4 Quidam verò ad hoc argumentum assumunt ex naturalium corporum imbecillitate ad agendum, nam omnis corporis forma est adiuncta quantitati:quãtitas autem impedit & actionem & motum : cuius signum ponunt, quia quantũ additur in quantitate alicui corpori,tantò fit ponderosius,& tardatur motus eius: vnde ex hoc concludunt quòd nullum corpus sit actiuũ, sed passiuum tantùm.

5 Hoc etiam nituntur ostendere per hoc quòd omne patiens est subiectum agenti; & omne agens præter primũ quod causat, requirit subiectũ inferius se:nulla autem substãtia est inferior corporali:vnde videtur quòd nullum corpus sit actiuum.

6 Addunt etiam ad hoc , quòd corporalis substantia est in vltima distantia à primo agente:vnde nõ videtur eis quòd virtus actiua perueniat vsque ad substantiam corporalem:sed sicut deus est agens tantùm: ita substãtia corporalis , cùm sit infima in genere rerum,sit passiua

Universidad de Deusto
Biblioteca

Positio Auicebron.

siua tantùm. Propter has igitur rationes ponit Auicebron in lib. fontis vitę, quòd nullum corpus est actiuũ: sed virtus substantię spiritualis pertransiens per corpora, agit actiones quæ per corpora fieri videntur. Quidam etiam loquentes in lege Maurorum dicuntur ad

Positio Maurorũ.

hoc rationem inducere, quòd etiam accidentia nõ sint ex actione corporum: quia accidens non transit à subiecto in subiectum: vnde reputant impossibile quòd calor transeat à corpore calido in aliud corpus ab ipso calefactum: sed dicũt omnia huiusmodi accidẽtia creari à deo. Ad præmissas autem positiones multa incõuenientia sequuntur. Si enim nulla inferior causa, &

Quod ad præmissa sequantur inconuenientia. Primum.

maximè corporalis, aliquid operatur: sed deus operatur in omnibus solus: deus autẽ nõ variatur per hoc q̃ operatur in rebus diuersis: non sequetur diuersus effectus ex diuersitate rerũ in quibus operatur. hoc autẽ ad sensum apparet falsum. non enim ex appositione calidi sequitur infrigidatio, sed calefactio tantũ: neque ex semine hominis sequitur generatio nisi hominis: non ergo causalitas effectuum inferiorum, est ita attribuenda diuinæ virtuti quòd subtrahatur causalitas inferiorum

Secundum.

agentium. Item contra rationem sapientiæ est vt sit aliquid frustrà in operibus sapientis. Si autem res creatæ nullo modo operantur ad effectus producendos, sed solus deus operetur omnia immediatè: frustrà essent adhibitę ab ipso aliæ res ad producendos effectus. repugnat igitur prædicta positio diuinæ sapientiæ.

Tertium.

Adhuc, quod dat alicui aliquod principale, dat eidem omnia quæ consequuntur ad illud: sicut causa quæ dat corpori elemẽtari grauitatem, dat ei motum deorsum, facere autem aliquid actu, cõsequitur ad hoc quod est esse actu: vt patet in deo. ipse enim est actus purus, & est prima causa essendi omnibus, vt suprà oltẽsum est. si igitur communicauit aliis similitudinem suam quantum ad esse inquantum res in esse produxit: consequẽs est q̃ communicauit eis similitudinem suam quantum ad agere: vt etiam res creatę habeãt proprias actiones.

Quartum.

Amplius, perfectio effectus determinat perfectionem causę. maior enim virtus perfectiorem effectũ inducit. Deus autem est perfectissimum agẽs. oportet igitur q̃ res ab ipso creatę perfectionẽ ab eo consequantur: detrahere ergo perfectioni creaturarũ, est detrahere perfectioni diuinę virtutis. Sed si nulla creatura habet aliquã actionẽ ad aliquẽ effectum producendũ, multum detrahitur perfectioni creaturæ. ex abundantia enim perfectionis est quòd perfectionem quam habet, posit alteri communicare: detrahit igitur hæc positio diui-

Quintum.

næ virtuti. Item sicut est boni bonum facere, ita summi boni est aliquid optimè facere: deus autem est summum bonum, vt in primo ostensum est. † igitur eius

†Cap. 41.

est facere optimè omnia: melius autem est bonũ quòd alicui collatum, sit multorum commune, quàm quòd sit proprium: quia bonum cõmune semper inuenitur esse diuinius quàm bonum vnius tantùm: sed bonum vnius fit multis commune, si ab vno in alia deriuatur: quod non potest esse nisi inquantum diffundit ipsum in alia per propriam actionem. si vero potestatem non habet illud in alia transfundendi, manet sibiipsi proprium. sic igitur deus rebus creatis suam bonitatem communicauit, vt vna res quòd accepit, posit in aliam rẽ transfundere. detrahere ergo actiones proprias à rebus creatis est diuinæ bonitati derogare. Adhuc, sub-

Sexum.

trahere ordinem rebus, est eis subtrahere id quod optimum habent: nam singula in seipsis sunt bona: simul autẽ omnia sunt optima propter ordinẽ vniuersi semper enim totum melius est partibus, & finis ipsarum. si autem à rebus subtrahãtur actiones, subtrahitur ordo rerum ad inuicem. rerum enim quæ sunt diuersę secundum suas naturas, non est colligatio in ordinis vnitatẽ, nisi per hoc quòd quædam agunt, & quædam patiuntur. inconueniens igitur est dicere quòd res non habẽt

Septimum.

proprias actiones. Amplius, si effectus non producuntur ex actione rerum creatarum, sed solùm ex actione dei: impossibile est quòd per effectus manifestetur virtus alicuius causæ creatę. nõ enim effectus ostẽdit virtutem causæ nisi ratione actionis quę à virtute procedens ad effectum terminatur. natura autem causę non cognoscitur per effectum nisi inquantũ per ipsum cognoscitur eius virtus quę naturã cõsequitur. si igitur res creatę non habeant actiones ad producendũ effectus, sequitur quòd nunquam natura alicuius rei creatę poterit cognosci per effectũ: & sic substrahitur nobis omnis cognitio scientię naturalis, in qua præcipuè demonstrationes per effectum sumũtur. Item, apparet per inductionem in omnibus quòd simile agat suum simile: id autem quod generatur in rebus inferioribus, non est forma tantùm. sed compositum ex materia & forma. nam omnis generatio ex aliquo est, scilicet ex materia, & ad aliquid, scilicet ad formã: oportet igitur quòd generans non sit forma tantùm, sed compositum ex materia & forma. non igitur species rerum separatarum, vt Platonici posuerunt: neque intelligẽtia agens, vt posuit Auicen. est causa formarum quæ sunt in materiis: sed magis hoc compositum ex materia & forma.

Ad rationẽ Auic.

Octauum.

Item, si agere sequitur ad esse in actu, incõueniens est quòd actus perfectior actione destituatur. perfectior autẽ actus est forma substantialis quàm forma accidẽtalis. Si igitur formæ accidẽtales quę sunt in rebus corporalibus habent aliquas actiones, multò magis forma substantialis habet aliquam propriam actionem. nõ est autem eiusmodi actio disponere materiã: quia hoc fit per alterationem, ad quam sufficiunt formæ accidẽtales. igitur forma generantis est principium actionis vt forma substantialis introducatur in generatum. Rationes autem quas inducunt, facile est soluere. Quum enim ad hoc aliquid fiat, vt sit sicut forma non dicitur ens, quasi ipsa habeat esse, sed quia per eam cõpositum est: ita nec forma propriè fit, sed incipit esse per hoc q̃ compositum sit reductum de potẽtia in actum quę est forma. Nec etiam oportet vt omne quod habet aliquã formam quasi participatam, recipiat eã immediatè ab eo quod est essentialiter forma: sed immediatè quidẽ ab alio quod habet similem formam, simili modo scilicet participatam: quod tamen agat in virtute illius formæ separatæ, si qua sit talis. sic enim agens similem effectum sibi producit. Similiter etiã nec oportet quòd quia omnis actio inferiorum corporum sit per qualitates actiuas & passiuas, quæ sunt accidentia: quòd non producatur ex actione earum nisi accidẽs: quia illæ formæ accidentales sicut causantur à forma substantiali, quæ simul cum materia est causa propriorum accidentium: ita agunt virtute formę substantialis. quod autẽ agit in virtute alterius, producit effectum similem non sibi tantũ, sed magis ei in cuius virtute agit: sicut ex actione instrumenti fit in artificiato similitudo artis: ex quo sequitur quòd ex actione formarum accidentaliũ producuntur formæ substãtiales inquantum agunt instrumentaliter in virtute substantialium formarum.

Ad rationẽ Plato.

Ad tertiam rationem.

In animalibus verò quæ ex putrefactione generãtur causatur forma substantialis ex agẽte corporali, scilicet corpore cælesti, quod est primum alterans. vnde oportet quòd omnia mouẽtia ad formam in istis inferioribus agant in virtute illius: & propter hoc ad producẽdas aliquas formas imperfectas sufficit virtus cælestis absque agente vniuoco. Ad producendas autem formas perfectiores, sicut sunt animæ animaliũ perfectorum, requiritur cum agente cælesti agens vniuocum. talia enim animalia non generantur nisi ex semine. Et propter hoc dicit Aristoteles in secundo Physicorum† quòd non generãt hominem & sol. Non est autem verum quòd quantitas impediat actionẽ formæ nisi per accidens, inquãtum scilicet omnis quantitas continua est in materia: forma autem in materia existens quũ sit minoris actualitatis, est per consequens minoris virtutis in agendo: vnde corpus quod habet minus de materia, & plus de forma, sicut ignis, est magis actiuum.

†te. cõ. 26. Ad quar. tam.

Supposito autem modo actionis quam forma in materia existẽs habere potest: quãtitas coauget magis quã minuat actionem. nam quantò corpus ignis fuerit maius, supposita æquè intensa caliditate, tantò magis calefacit; &

facit; & supposita grauitate æquè intẽsa, quantò magis fuerit corpus graue, tãtò velocius mouebitur motu naturali: & inde est quòd tardius mouetur motu innaturali. quia igitur corpora grauia sunt tardioris motus innaturalis, quũ fuerint maioris quantitatis, non oste

Ad quintũ.

ditur quòd quantitas impediat actionem, sed magis q̃ coaugeat ipsam. Non oportet etiam quòd corpus omne careat actione propter hoc quòd in ordine rerũ substantia corporalis est infima secundũ suum genus, quia etiam inter corpora vnũ est superius altero, & formalius, & magis actiuum: sicut ignis est respectu inferiorum corporum: nec tamen etiam infimum corpus excluditur ab agendo. manifestum est enim quòd corpus non potest agere se toto, cùm sit compositum ex materia, quę est ens in potentia: & forma, quę est actus. Agit enim vnumquodque secundum quòd est actu. Et propter hoc omne corpus agit secundum suam formã: ad quam comparatur aliud corpus, scilicet patiens secundum suam materiam, vt subiectum, inquantũ materia eius est in potentia ad formã agentis. Si autem ecõuerso ad formam corporis patientis sit in potẽtia materia corporis agentis, erunt agentia & patientia adinuicem: sicut accidit in duobus corporibus elementaribus. sin autem, erit vnum tantùm agens, & alterum tantùm patiens respectu illius: sicut est comparatio corporis cælestis ad corpus elemẽtare. Sic igitur corpus agit in subiectum non ratione totius corporis, sed formæ per quã

Ad sextam.

agit. Non est etiam verum quòd corpora sint in vltima remotione à deo. Cùm enim deus sit actus purus, secũdum hoc aliqua magis vel minus ab eo distãt, secundũ q̃ sunt plus vel minus in actu vel in potentia. illud etiã in entibus est extremè distans à deo, quod est potentia tantùm, scilicet materia prima: vnde eius tãtùm, est pati, & non agere. corpora verò cùm sint cõposita ex materia & forma, accedunt ad diuinam similitudinem, inquantum habent formam quam Aristoteles in primo

†te. cõ. 11. Physicorum† nominat diuinum quoddam. & propter hoc secundum quòd habent formã, agunt: secundum

Ad rationẽ Maurorũ.

verò quòd habent materiam, patiuntur. Ridiculum autem est dicere quòd ideo corpus non agat, quia accidens non trãsit de subiecto in subiectum: nõ enim hoc modo dicitur corpus calidũ calefacere, quòd idem numero calor qui est in calefaciẽte corpore, trãseat ad corpus calefactum: sed quia virtute caloris qui est in calefaciente corpore, alius calor numero fit actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potẽtia. Agens enim naturale non est traducẽs propriam formã in alterum subiectum: sed reducẽs subiectum quod patitur de potentia in actum: nõ igitur auferimus proprias actiones rebus creatis, quanuis omnes effectus rerũ creatarum deo attribuamus, quasi in omnibus operanti.

Super cap. 69.

POstquam ostendit sanctus Thomas deũ esse omnibus operantibus causam operandi, vult nũc quendam errorem ex præmissis exortum excludere. Sumpserunt enim quidam ex hoc quod dictum est deũ esse omnibus operantibus causam operãdi, & quòd in omnibus operatur, occasionẽ dicendi, q̃ nulla creatura habet aliquam actionẽ in productione effectuũ naturalium, ita scilicet quòd ignis nõ calefaciat: sed causat deus calorẽ præsente igne. Circa hunc autẽ errorem duo facit. Primò, ipsum excludit. Secundò, removet quędam dubia cap. sequenti. Circa primũ tria facit. Primò, ponit relatores huius erroris cum eorũ fundamentis. Secundò, ipsum errorẽ confutat. Tertiò, ad fundamẽta errantiũ respõdet. Quantum ad primũ. Quidam scilicet Saraceni, vt recitat Cõmentator 12. Metaphy. tex. 18. & 9. Metaphy. cõmento 7. hunc errorẽ tenuerunt hac ratione, quòd formæ nõ possunt nisi per creationẽ produci, cùm ex materia fieri nõ possint, eò q̃ non habeãt materiam partẽ sui: creare autẽ solius dei est. Quòd verò alii ponentes formas quæ sunt in materia, prouenire à formis quæ sunt per se sine materia, cõcordant prędictæ opinioni. Possuit enim Plato ideas esse causis essendi iis sensibilibus. Auicenna verò posuit substantiales formas ab intelligentia separata effluere: declinabat autẽ à priori stultitia in hoc q̃ ponebat accidentales formas esse materiæ dispositiones, & à naturalibus agentibus prouenire. Mouebatur autẽ primò, quia omne quod non est per se, prouenit ab eo quod est per se. secũdò, quia nulla virtus actiua inuenitur esse in istis inferioribus, nisi accidentalis forma: tertiò, quia animalia genita ex putrefactione non generantur ex sibi similibus. Quidam verò sicut Auicebron in libro de materia & forma, vt est apud Albertũ primò Physicorum, quem appellauit Libri fontis vitæ, eò q̃ ex ipso tanquam ex fonte vita fluat intellectus & scientiæ ponens nullum corpus esse actiuum, sed virtutem substantiæ spiritualis per corpora transeuntem actiones agere quę per corpora fieri videntur, adciderunt has rationes. Primò, quia omnis corporis forma est adiuncta quantitati, quãtitas autem impedit actionem & motum: quod patet, quia per adiectionem quantitatis corpus fit ponderosius, & tardatur motus eius. Secunda, quia nulla substantia est inferior corporali: omne autem agens præter primum quod causat, requiris subiectum inferius se. Tertia, quia corporalis substãtia est in vltima distãtia à primo agente. Quidam verò in lege Maurorum, vt recitat Rabbi Moyses, dicentes omnia accidentia creari à deo, addiderunt hanc rationem, quia accidens non transit à subiecto in subiectum. Quantum ad secundum arguitur contra prædictas positiones, primò sic: Si nulla inferior causa & maximè corporalis aliquid operatur, sed solus deus, non sequeretur diuersus effectus ex diuersitate rerum in quibus deus operatur, cùm ipse deus non varietur per hoc quòd operatur in diuersis rebus. hoc autem ad sensum apparet esse falsum, ergo &c.

ADVERTE quòd si aliqua causa operetur per appositionem alicuius alterius & præsentialitatem, non possunt appositione diuersorum diuersi effectus prouenire, nisi aut propter diuersam actionem eorũ quę apponuntur inquantum in ipsis actio primi agentis limitatur, aut propter aliquam mutationem & variationem causæ, ex eo quòd per appositionem diuersorum operatur. Si ergo ponatur quòd diuersa apposita in actione dei nihil agant, & quòd deus non varietur ex appositione diuersorum in quibus operatur, sicut in re præsenti suæ actioni, & per quam sua actio trãseat, nõ poterit saltem quomodo ex appositione diuersorum sequantur diuersi effectus à deo, puta quomodo ex appositione calidi sequitur calefactio, & nõ infrigidatio, nisi forte per accidens, & ex semine hominis appositio sequitur generatio hominis, & sic de aliis, & hoc est huius rationis fundamentum. Quia verò dici posset quòd ista diuersitas effectuum ex applicatione diuersorum prouenit, non quia ista apposita aliquid agant, neque quia ex appositione diuersorum deus varietur, sed quia deus statuit apponendo ignem calefacere, & hominem generare apponẽdo semẽ hominis: ideo vt hoc removeat sanctus Thomas addit secundam rationem, & arguit secundo loco sic: Si deus solus omnia immediatè operaretur, frustrà essent ab ipso adhibitæ aliæ res ad producendos effectus, sed est cõra rationẽ sapientiæ vt aliquid sit frustrà in operibus sapientis. ergo &c. Tertiò, deus communicauit aliis similitudinẽ suam quantum ad esse, ergo communicauit eis suam similitudinem quantum ad agere, ergo vt etiam res creatæ habent proprias operationes. probatur consequẽtia, quia facere aliquid actu cõsequitur ad esse actu, vt patet in deo. quod autem dat alicui principale dat eidem omnia quæ consequuntur ad illud. & aut necessario aut secundum conuenientiam & decentiã. declaratur in dãgratuitatem, qui etiam dat motum deorsum. Quartò, Si nulla creatura habet actionẽ ad aliquem effectũ producendum, multum detrahitur perfectioni creaturæ, cùm ex abundantia perfectionis sit quòd perfectionẽ quam habet, possit alteri communicare, ergo detrahitur perfectioni diuinæ virtutis, probatur consequentia, quia cũ perfectio effectus determinet perfectionem causæ, oportet quòd à deo qui est perfectissimum agens, creaturæ perfectionem consequantur: & sic dum detrahitur perfectioni creaturæ, detrahitur & perfectioni dei.

Perfectio effectus determinat perfectionem causæ.

CIRCA istam propositionem, Perfectio effectus determinat perfectionem causæ considerandum est, quòd duplicem sensum habere potest. Vno modo vt intelligatur secundum realem efficientiam, & sic non accipitur hic, cùm sit manifestè falsa. Cõstat enim q̃ perfectio effectus nihil agit in causa vt possit causare determinationem perfectionis ipsius, sed magis perfectio causæ ponit terminũ perfectioni effectus, vnde hic dicitur pro manifestatione dictæ propositionis q̃ maior virtus perfectiorẽ effectum inducit. Alio modo vt intelligatur argumitiæ & secundum quandam illationem & consequentiam, & hoc modo hic accipitur. Cùm enim maior virtus causet perfectiorẽ effectum, potest ex perfectione effectus inferri à posteriori causæ perfectio, & vbi in effectu maior fuerit perfectio, potest inferri, maiorem perfectionem in causa esse.

SED tunc occurrit dubium. Nam licet vbi causa de necessitate naturæ agit, derogans perfectioni effectus, deroget etiam causæ perfectioni, quia vbi perfectio effectus minor fuerit, necesse est perfectionem talis causæ minorẽ suam determinationem, & propositum suæ voluntatis, derogando effectui: non oportet vt sit derogatum causæ, cùm stet causam voluntariè agentem perfectissimam esse in se, & tamen parùm perfectionem suo effectui dare velle. Deus autem est causa volũtaria creaturarum, nõ autem causa agens ex necessitate naturæ. ergo quanuis ponatur aliquam perfectionẽ creaturæ deesse, ex hoc non derogatur virtuti diuinæ quin sit perfectissima.

Respondetur & dicitur primò, quòd vtique ista ratio non videtur inducì à san. Th. tanquã demonstratiua, sed tanquã probabilis & persuasiua. Dicitur secundò, q̃ dupliciter loqui possumus de diuina virtute. Vno modo secundũ quòd in seipsa est. Alio modo secundum quòd creaturis communicatur, & nobis ex eius effectibus manifestatur. Si primo modo considerẽtur, sic dum derogatur perfectioni effectus, non oportet derogari perfectioni causæ: & iuxta hunc sensum procedit obiectio. Si autem secundo modo considerẽtur, sic derogando perfectioni creaturæ derogatur perfectioni diuinæ virtutis. quantò enim minor perfectio fuerit in creaturis, tãto diuina bonitas & virtus erit ipsis minus communicata: & quantò minorẽ perfectionẽ cognouerimus in creaturis tantò minus & imperfectius diuina virtus nobis ex creaturis innotescit. Et secundum hunc sensum probabilis est ratio S. T. Cùm enim cõmunicare suam perfectionẽ videatur consequi saltem secundũ quandam conuenientiam ad esse in actu perfectum, sicut & deus qui est actus purus, est etiam prima causa essendi omnibus, probabile videtur quòd deus qui dat esse actu creaturis, det etiam illis vt agant: & si ponatur q̃ det esse actu absque hoc quòd agant, videtur bonitati diuinæ derogari, vipote quæ non communicauerit seipsam, & nobis se non manifestauerit secũdum cõmunicationem operationis quasi debitæ creaturæ. Posset etiam sustineri quòd hæc ratio necessariò concludit dicendo quòd operari & agere virtualiter, hoc est habere virtutem agendi, necessariò consequitur ad hoc, quòd est esse in actu perfecto & completo secundum conditionem propriæ naturæ, & ideo dans esse actu completè, necessario dat etiã virtutem agendi: & sic si ponatur non posse conuenire creaturæ, vt agat, sequitur diuinam virtutem imperfectam poni, vt pote quæ non possit creaturæ dare esse perfectum & completum. Nec valet quod dicitur deum esse agentem voluntarium, quia etiam agens voluntarium habens virtutem producendi aliquid in actu completo, potest etiam illi dare id quod ad esse in actu perfecto consequitur. imò si dat primũ, necessariò dat secundum. Prima tamen responsio videtur melior, quia dicentes creaturam nullam habere posse actionem, negarent quòd habere virtutem agendi consequatur necessariò esse in actu. Quintò, & est confirmatio præcedentis, deus est summum bonum, ergo eius est optimè omnia facere,

Universidad de Deusto
Biblioteca

facere,ergo sic rebus creatis suam bonitatem communicauit,vt vna res quod accepit, possit in aliam rem transfundere. ergo detrahere proprias actiones à rebus creatis, est diuinæ bonitati derogare. probatur prima consequentia, quia sicut boni est bona facere,ita summi boni est aliquid optimè facere, id est,ipsum decet optimè facere secundum rei factę exigentiam. Secunda quoque probatur, quia melius est bonum quod alicui collatum sit multorum communi,quàm quod sit proprium,cùm bonũ quantò cõmunius,tantò diuinius: bonum autem vnius fit multis commune si ab vno in alia per propriam actionem deriuatur. Sextò,subtrahere à rebus actiones est ab eis ordinem earum adnihilare subtrahere , ergo est subtrahere eis id optimum quod habent,ergo primum est inconueniens: probatur antecedens, quia diuersarum naturarum non est colligatio in ordinis vnitatẽ nisi per hoc,quòd quædam agunt, & quædam patiuntur. prima verò consequentia probatur , quia singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima, propter ordinem vniuersi,cùm totum semper sit melius partibus,& finis earum. Septimò, effectus non producuntur ex actione rerum creatarum , ergo impossibile est quòd per effectus manifestetur virtus aliquius causæ creatæ , ergo nunquam natura alicuius rei creatæ poterit cognosci per effectũ, ergo subtrahitur nobis omnis cognitio scientiæ naturalis in qua præcipuè demonstrationes per effectum sumuntur. probatur prima consequentia, quia effectus non ostendit virtutem causę nisi ratione actionis quæ à virtute procedens ad effectum terminatur. Secunda verò probatur, quia natura rei creatę non cognoscitur per effectum nisi inquantum per ipsum cognoscitur virtus quæ naturam consequitur. Octauò,apparet per inductionem ,q similę agat suum simile, sed quod generatur in rebus inferioribus,non est forma tantùm,sed compositum ex materia & forma, cùm generatio sit ex materia , & ad formam terminetur,ergo generans est cõpositum ex materia & forma,ergo non est species rerum separata, vt Platonici voluerunt, neque intelligentia agens,vt voluit Auicẽna. Aduerte quòd ista ratio sumpta est ex Aristotele septimo Metaphysicæ contra Platonem, & cõuincit tam Platonicos quàm Auicennam, quia supponebant vnum falsum, scilicet quòd sola forma generaretur , non autem compositum,& non poterant saluare aliquam generationem vniuocam esse.

Notò,& est ratio particulariter contra Auicennam. Formę accidentales quę sunt in rebus corporalibus,habent proprias actiones,scilicet per Auicennam,ergo & formę subsantiales.ergo cùm eius actio non sit diuponere materiam,quia ad hoc sufficiunt formę accidentales,forma generantis est principium introductionis formæ substantialis in generatum. probatur prima consequentia , quia cùm agere consequatur ad esse in actu,inconueniens est quòd actus perfectior qui est forma substantialis,actione destituatur, quando scilicet formæ accidentali conueniat. Quantum ad tertium respondet sanctus Thom. rationibus præcitę opinionis. Ad rationem quidem primam,quæ erat. Saracenorum , respondet,quòd sicut forma dicitur ens non quasi ipsa habeat esse,scilicet primò,sed quia per eam compositum est , ita nec propriè fit,sed incipit esse per hoc quòd compositum sit reductum de potentia in actum,quæ est forma.

ADVERTE quòd sanctus Thomas ex his vult habere quòd nõ oportet formam creari, licet ex materia non fiat, quia ipsa non est id quod fit , sed est id quo compositum fit, & consequenter nulla productio ad ipsam primò terminatur. Ad primã rationem pro Platonis opinione & Auicennę respondet, quia non oportet vt habens formam quasi participatam recipiat eã immediatè ab eo,quod est essentialiter forma,sed immediatè ab aliquo habente formam simili modo participatam, quod tamen agit virtute illius formæ separatæ si qua sit talis.

ADVERTE quòd sub dubitatione dixit de forma separata si qua sit talis, quia non purat verũ esse ideas separatas quas Plato posuit , nec esse intelligentiam vnam creatam cuius sit omnes formas substantias inferioribus dare ad modum Auicennæ. Sed tamen quia non est intentionis suę hoc loco de eorum positionibus disputare , ideo respondet admissa etiam eorũ positione quantum ad esse illarum substantiarum separatarum.

Ad secundum respõdet, quòd licet omnis actio inferiorum corporum fiat per qualitates actiuas & passiuas , quę sunt accidentia , non tamen oportet quòd non producatur ex earum actione nisi accidẽs, quia agunt virtute formę substantialis,& sic ex earũ actione producitur formę substãtiales inquantum agunt instrumentaliter in virtute formarum substãtialium. Ad tertiam dicit primò , quòd in genitis ex putrefactione forma generatur non ex substantia separata immediatè, sed ex agẽte corporali, scilicet ex cęlesti corpore. Dicit secundò,quòd licet ad producendas aliquas formas imperfectas sufficiat virtus cęlestis absq; agente vniuoco, eò quòd corpus cęleste sit primum alterans,in cuius virtute omnia mouentia ad formam in istis inferioribus agentibus producendas tamen formas perfectiores , sicut sunt formæ animalium perfectorum,requiritur cum agente cęlesti agens vniuocum, quia talia animalia non generantur nisi ex semine.1. nisi cum virtute corporis cęlestis concurrente semine.

De his quæ ex putrefactione generantur.

AD euidentiam huius responsionis cõsiderandum est quòd licet hic non fiat mentio nisi de virtute corporis cęlestis in productione eorum quę per putrefactionem generantur,in septimo tamen Metaphysice,lectione octaua ponit sanctus Thomas: & est de mẽte Auerrois 12. Metaphysicę,cõmento 13. quòd præter virtutem corporis cęlestis est etiam in materia ex qua generantur huiusmodi animalia, aliquod principium simile virtuti actiuę, quæ est in semine, ex quo huiusmodi animalia causantur: quia tamẽ huiusmodi principia & virtus non prouenit ab anima, sicut virtus quæ est in semine ex quo perfecta animalia generantur, sed tantùm à corpore cęlesti in quo virtualiter omnes formæ generatæ sicut in principio actiuo continentur : ideo generatio horũ soli corpori cęlesti attribuitur hoc loco & in aliis etiam locis, diciturque se habere virtutem solis ad horum generationem sicut virtutem formatiuam quæ est in semine in generatione perfectorum.

Verum idẽ secundum speciẽ possit ex putrefactione & ex semine generari.

VTRVM autem idem secundum speciem possit ex putrefactione & ex semine generari, videtur secundum sancti Thomæ doctrinam quòd sic. Nam 10. Metaphysicę lectione 6. & lectione octaua, vbi ex proposito hãc materiam determinat, tenet hoc de mente Aristotelis esse in naturis inperfectis. Videtur autem hoc rationabile esse. Nam in multis huiusmodi, vt in apibus quæ Commentator videtur dicere vtroque modo generari 12. Metaphysicæ, commẽto 18 aidemus eandem figuram esse, eadem accidentia , easdem operationes,eosdem motus, eademq; organa motus: item eadem conseruantia , eademque corruptentia, ex quibus solemus in cognitionem specierum deuenire: & hac ratione vtitur Scotus ad confirmationem positionis sancti Thom. in primo sent. dist. 2. q. 7. Est etiam expressa mens Aristotelis 7. Metaphysicæ, tex. 23. vt etiam ex textu græco apparet, vbi ait quòd quædam eadem & ex spermate fiunt & sine spermate.

SED circa hoc difficultatem faciunt primò verba Aristotelis , primo de generatione animalium cap. 1. & 16. vbi vult quòd quæ non ex coitu animalium prodeunt,sed ex puri materia, licet generent,nõ tamen sui generis prolem procreant.

Secundò, difficultatem afferunt quædam dicta sancti Thomæ quæ contrarium sonare videntur. Nam prima quæst. 71. artic. 1. ad primum, ait quòd illa quæ naturaliter generantur ex semine,nõ possunt naturaliter sine semine generari. Primo quoque sen. dist. 10. ar. 5. ait q. idem in specie non est per putrefactionẽ & seminationem. De potentia etiam quæst. 3. art. 11. ad primũ, ait quòd animalia generata ex semine & ex putrefactione in genere conueniunt,& specie differunt. Inde veri. etiam quæst. 12. ar. 2. ad quartũ , videtur admittere quòd mures generati ex semine non possunt esse eiusdem speciei cũ illis qui ex putrefactione generantur. Tertiò, difficultatem afferunt rationes Anerr. 8. Physicorum , commento 46. & in Paraphrasi de generatione animalium libro 1. cap. 1. prima est: Si materiæ sunt diuersę, & formæ sunt diuersæ. sed constat aliam materiam esse rem putrem , & aliam sanguinem menstruum, ergo &c. maior probatur, tum quia alioquin non esset forma propria huius materiæ,& tunc quodlibet posset ex quolibet generari,cũ quiq; materiæ essẽt ociosę. Secunda est. Si fic esset,tunc eadem species esset à nanatura & à casu,hoc autem est falsum: tum quia quod fit à natura , opponitur ei quod fit à casu,cum quia nulla species est à casu. Tertia est, Si quod generatur ex semine,potest idem generari ab agente æquiuoco per putrefactionẽ,aut hoc fiet de necessitate & semper,aut in pluribus,aut raro. Si primum, ergo nunquam generabitur ex semine. Si secundũ, ergo naturaliter generabitur æquiuocè. & sic raro generabitur ex semine,quod falsum esse constat. Si tertium, ergo generabitur à casu: hoc autem dictũ est superius speciei repugnare,ergo &c. Quarta est: Vnius rei est tantùm vnus modus procedendi ex alio, ergo &c. Ad rationem autem superius adductam pro positione sancti Thomæ, dici posset ex his quæ in Paraphrasi adducta habentur,quòd similitudo inter genita per putrefactionem & per seminationem , non necessariò arguit idẽtatem specificam, quia sensus nõ potest in omnibus iudicare id in quo species vna est aut plures. Nã etiam inter naturale & artificiale tanta potest esse similitudo,q; iudicabitur ipsa esse vnum secundum speciem, vt patet de argento à natura genito, & de argento per artem alchimiæ producto.

PRO solutione vtrorum dubiorum sciendum quòd ea quæ ex putrefactione generantur,sunt in duplici differentia. Quędam enim sunt quæ hunc determinatum generationis modum sibi à natura vendicant vt ab agẽte tantùm æquiuoco & ex puri materia generẽtur: quædã verò sunt quæ ita ab agente æquiuoco ex puri materia generantur , quod etiam ab agente vniuoco per seminationem possunt generari. Vtrunque autem genus ex suæ naturæ imperfectione hoc habet vt ab agente æquiuoco generari possit ex materia puri. Sed primum genus imperfectius est quàm secundum. In primo enim genere vermes quidam collocantur, & huiusmodi. In secundo verò mures, ranæ, & similia. Quæ primo modo generantur ex putrefactione , constat quòd cum nullo genito per seminationẽ idem specie esse possunt. repugnat enim quòd talis natura per putrefactionem tantùm generetur,& quòd etiam per seminationem. Vnde huiusmodi aut nullo modo generant, aut si generant, diuersum quiddã generant à sua specie, quod nec mas est nec fœmina, puta vermiculos quosdam , vt inquit Aristoteles loco allegato , capite 16. Quæ autem secundo modo generãtur , manifẽstum est quòd eã aliquo per seminationem producto idem secundum speciem esse possunt: & ideo non inconuenit vt sibi simile secundum speciem generent.

AD authoritatem ergo Aristotelis dicitur quòd non est vniuersaliter de omnibus genitis per putrefactionem intelligenda, sed de iis tantùm quæ ad primum genus spectant, quæ inquã habent à natura vt ex puri tantùm materia & ab agente æquiuoco generentur. ex his enim aliqua sunt quæ nõ generant secundum Aristotelis mentem, in prædicto capite , vt culices & vermiculi: aliqua verò sunt quæ generant quidẽ,sed alterum genus , vt pulices, muscę , & huiusmodi. si instetur quòd sit authoritas prædicta vniuersaliter de omnibus intelligenda, quia ratio quam adducit ad omnia se extendit, hæc scilicet: Si ex coitu eorum quæ non ex animalibus orta sunt, animalia oriẽtur: hæc si eiusdem generis essent , primum quoque ortum parentum talem esse oporteret. Si autem dissimilia essent,sed quæ coire inter se possent,rursus ex his alia quædam natura procrearetur,& alia ex ea,& ita in infinitum. Dicitur quòd hæc ratio non vniuersaliter concludit de omnibus,sed tãtùm de primo genere. Nam si ex his quæ habent vt tantùm ex puri materia & ab agente æquiuoco generẽtur, produceretur aliquid simile secundũ speciem per seminationem: sequitur quòd & parentes essent talis naturæ quæ posset per seminationem procreari. hoc autem est impossibile per suppositum. Si etiam mascułus & fœmina produceretur diuersa à parentibus secundum speciem,& ipsa similiter alia diuersa procrearent: & sic in infinitum , quod abhorret natura. De secundo autem genere loquendo non est inconueniens si producant aliquid sui generis,quòd & parentes habeant similem ortum , id est, quòd habeant naturam quæ simili modo in ipsis quantum est ex se procreari potuisset per seminationem.

AD difficultatem quæ ex verbis sancti Thomæ oritur , respondetur. Ad dictum primæ partis dicitur quòd non intendit negare sanct. Tho. quin aliqua genita ex semine possint etiam eadem secundum speciem ex puri materia generari,sed quòd ea quæ ex inclinatione & virtute actiua propriè naturæ generantur ex semine, non possunt ex virtute huiusmodi suæ naturæ per putrefactionem generari. virtus enim actiua vnius naturę ad vnum modum producendi determinatur : huic autem non repugnat quòd possint per virtutem corporis cęlestis gerentem vicem virtutis talis naturæ ex puri materia generari. Ad dictum primi sen. dicitur similiter quòd sensus illorũ verborum est, idem in specie non esse à virtute actiua suæ naturæ vtroque illorum modorum: potest etiam dici sensum esse , quòd idem in specie non producitur per se ex seminatione & putrefactione,ad causas particulares comparando. Nam vt inquit san. Tho. 7. Metaphisicæ, generatio animalis ex putrefactione si ad causas particulares hic inferius agẽtes referatur , inuenitur per accidens & casualis , quia præter intentionem caloris qui putredinem causat, est, quòd ex putrefactione hoc animal generetur. Ad dictum in q. de potentia dicitur, quòd intelligitur de iis quæ ex putrefactione tantùm propter summam naturæ imperfectionem habent generari, non autẽ vniuersaliter de omnũ per putrefactionem genito. Hunc autem sensum exprimit 3. sen. dist. 33. ar. 2. q. 4. ad primum si bene inspiciatur. Ad dictũ ex q. de veritat. potest primò dici quòd secundum mentem Com. loquitur. Vnde & in argumẽto ipsum allegat. Potest secundò dici quòd non loquitur vniuersaliter de toto genere murium ex putrefactione genitorum , sed de quadam eorum specie determinata quæ ex putrefactione tantùm generari potest. talis enim species distinguitur ab illa specie murium qui & ex seminatione & ex putrefactione possunt

ne possunt generari. Ad rationes deinde ex Auerroe sumptas respondetur. Ad primam quidem dicitur, quòd materia proxima rei duplex est, vna inexistens ac permanens in re genita, sicut caro , & os, materia humani corporis sunt: alia verò transiens , & in re genita non permanens , sicut sanguis menstruus corporis humani materia est . si maior de prima materia intelligatur, ipsa est vniuersaliter vera , sed dicitur quòd materia talis in genitis ex semine & ex putrefactione quæ eiusdem speciei sunt, eiusdem est rationis in veritate. Non enim virtute cælestis corporis ex puri materia tale animal generatur, nisi per ipsam virtutem ad eam materiæ dispositionem reducatur, quam talis forma requirit. Si verò intelligatur de secunda materia, ipsa habet veritatem in naturis tantùm perfectis . Nam sunt naturæ aliquæ quæ non tantùm ex materia ad aliquam perfectionem reductã tanquam ex materia transeunte produci possunt , sed etiam ex materia imperfectè dispositа & puri. Ad primam eius probationem dicitur, quòd licet cuiuslibet materiæ specificæ sit vna forma specifica propria ex qua constituitur , non tamen oportet vt cuiuslibet huiusmodi materiæ sit vna propria forma, quæ scilicet ex ipsa sola materia educi possit . Videmus enim in homine quòd ex cibis diuersarum specierum sanguinis natura generatur , non tamen sequitur quòd quodlibet possit ex quolibet generari. Determinat enim sibi forma materiam alicuius generis determinaci,ita quòd ex materia extra illud genus educi non possit, licet ex speciebus pluribus illius generis educatur, licet enim ex multis speciebus rerum ge neretur sanguis,non tamen ex vnaquaque re. Ad secundum quoque probationem patet quòd consequentia falsa est. Ad secundam rationem dicitur iuxta doctrinam Arist. 7. Metaph. tex. 22. & S. Th. ibidem quod non inconuenit aliquam speciem secundum aliquod sui indiuiduum fieri à natura,& secundũ alitid fieri à casu,si ad causas particulares fiat relatio. vnde negatur falsitas consequentis si ad ipsas causas particulares huiusmodi generatio referatur, si autẽ in virtutem cælestem referatur generatio ex putrefactione, negatur consequentia. Est enim vt dicit ibidem Sanct. Tho. de intentione virtutis cælestis vt educantur in actu omnes formæ quæ sunt in potentia materiæ. Ad primam improbationem consequentis dicitur quod licet fieri à natura,& fieri à casu, sint modi ex se oppositi,non inconuenit tamen vt in ordine ad diuersas causas vni & eidem speciei contineantur: inuentio enim thesauri quæ ab vno est intenta,alteri euenit per accidens. Ad secundam dicitur, quòd licet nulla tota species sit à casu, non inconuenit tamen quod aliquod indiuiduum speciei in ordine ad aliquam causarum inferiorum eueniat à casu. Ad tertiam rationem dicitur primò , quòd si absolutè loquamur rarius huiusmodi animal generatur ex putrefactione,quàm ex seminatione. Dicitur secundò, quod si in causam eę lestem generatio ex putrefactione referatur,in pluribus euenit. pro maiori enim parte ex materia taliter putrefacta virtus cælestis animal huiusmodi generat. Vt enim superius de mente S. Th. dictum est, de intentione virtutis cælestis est, vt omnes formæ quę in materia sunt,in potentia educantur in actu: ideo fictit aliæ causæ naturales effectus ad quos naturaliter inclinantur pro maiori parte,si in materiam agant dispositam, producunt,ita & de cælo dicendum est. Cùm autem contra primum dictum instatur, quia tunc species esset à casu: negatur consequentia: quòd enim absolutè aliquid raro eueniat non facit vt facit vt à casu euenire dicatur, alioquin coniunctio omnium Planetarum in signo piscium, quæ rarissimè euenit, diceretur à casu esse : sed tunc dicitur aliquid à casu accidere, quando præter intentionem agentis eius effectui rarò coniungitur, vt ex secundo Physicorum patet. Cùm etiam contra secundum dictum arguitur , quia tunc tale animal naturaliter æquiuocè generabitur, dicitur quòd hoc non est inconueniens , dictum est enim & quòd huiusmodi animalia propter imperfectionem suæ naturæ habent vt ab agente æquiuoco produci possint , & quòd virtus cælestis ad horum generationem inclinatur. Ad quartam rationem potest primò responderi, quòd assumptum illud habet veritatem in naturis tantùm perfectis , non autem in naturis imperfectis. Potest secundò responderi , quòd habet veritatem de modo quo à supposito naturæ ipsa natura communicatur. Nam cùm suppositum naturæ inquantum huiusmodi non generet nisi virtute actiua talis naturæ, virtus autem naturæ ad vnum modum communicationis limiterur, sequitur quod ipsum naturæ suppositum vno tantùm modo generat, huic autem non repugnat quòd à virtute vniuersali possit etiam talis natura alio modo communicari. Si autẽ contra hoc instetur, quia productiones diuersarum rationum ad terminos specie distinctos terminantur , cùm motus accipiant speciem ex terminis, dicitur quòd hoc verum est de productionibus quæ sunt diuersarum rationum essentialiter, non autem de iis quæ accidentaliter sunt diuersarum rationum, cuiusmodi sunt generatio per putrefactionem , & generatio per seminationem eiusdem naturæ specificæ. Hæc enim non sunt diuersarum ratio num, nisi quia vna est ab agente vniuoco, alia verò ab agente æquiuoco, non quidem vt ab agente vniuoco distinguitur, sed vt ipsius agentis vniuoci virtutem in se continet.

ATTENDENDVM autem, quòd licet Com. ex rationibus adductis videatur opinioni San. Th. repugnare, ex iis tamen quæ alibi dicit, videtur quòd illi opinioni concordet. Nam de igne quem constat aliquando ab agente vniuoco generari, ponit tertio cæl. commento 56. & 12. Metaphysicæ commento 18. quòd etiam per motum localem & ex lapide, & consequenter ab agente æquiuoco generetur . Propter quod videtur aliquibus quòd dictum ipsius 8. Physicorum, sit de naturis perfectis duntaxat, de quibus tantùm ibi explicatur, intelligendum. Ad responsionem autem quæ data est ad rationem pro opinione S. Th. dicitur quod non satisfacit . Dato enim quod aliquando propter similitudinẽ in figura & colore nõ possimus perspicuè diuersitatẽ aliquorũ specificè cernere: similitudo tamen in figura & operatione,& motu atque motuũ organis,conuenientiaque in eisdẽ consentantibus & corrumpentibus, non videtur esse inter ea quæ diuersa sunt specie , & ideo conuenientia in istis, identitatis specificæ sufficiens indicium est. Non enim à posteriori aliter in cognitionem veritatis aut diuersitatis specificę deuenimus, nisi ex horum consideratione.

AD primam rationem Auicebron dicit primò S. Thom. quòd quantitas non impedit actionem formæ nisi per accidens , inquantum omnis quantitas continua est in materia: forma autem quæ est materia, quum sit minoris actualitatis, est etiam minoris virtutis in agendo. Dicit secundò quòd supposito modo actionis quàm forma in materia existens habere potest, quantitas non minuit, sed magis auget actionem & motum naturalem, licet corpora grauia sint tardioris motus innaturalis, cùm fuerit maioris quantitatis.

CIRCA illam propositionem : Omnis quantitas continua est in materia: aduerte quòd determinat se Sanctus Thomas ad quantitatem continuam, & quia de illa intendebat obiectio, & quia secundum aliquos quantitas discreta inuenitur etiam in rebus immaterialibus . licet enim apud ipsum quantitas discreta inueniatur tantùm in rebus materialibus, sicut & continua, vt tamen absolutior sit eius responsio, & magis à calumnia aliena, determinatiũ se ad quantitatem continuam, de qua nullus in via Aristot. dubitat quin materiam consequatur. Ad secundum dicit primò quòd licet corporalis substantia sit infima in ordine rerum, non tamen oportet vt omne corpus careat actione , quia etiã inter corpora vnum est superius & formalius & magis actiuum altero, vt patet de igne respectu inferiorum corporum . Dicit secundò , quod nec etiam infinitum corpus excluditur ab agendo , quia omne corpus agit secundum suam formam ad quam comparatur aliud corpus secundum suam materiam vt subiectum, inquantum enis materia est in potentia ad formam agentis: quod si econtrario etiam ad formam corporis patientis sit in potentia materia corporis agentis,erunt agentia & patientia adinuicem,vt in elementis accidit sinaturem , vnum erit agens tantùm , alterum verò tantùm patiens respectu illius,sicut ie habet calidum ad elementa. Ad tertiam respondet,negando quòd corpus sit in maxima distantia à Deo. materia enim prima quæ est pura potentia,est illa quæ maxime distat à Deo,qui est actus purus: ideo ipsius est pati tantùm , non autem agere : corpora verò accedunt ad diuinam similitudinem inquantum habent formam , ideo agunt secundum quod formam habent, patiuntur verò secundum quod habent materiam.

AD rationem Mauritorum respondet, quòd ridicula est , quia non dicitur corpus calidum calefacere quasi idem numero calor qui est in calefaciente corpore transeat in corpus calefactum , sed quia virtute eius fit alius calor numero actu in corpore calefacto qui prius erat in eo in potentia , & hoc est commune omni agenti naturali.

ADVERTE ex Sancto Thoma, potentia, quæst. tertia, artic. 7. quòd illa propositio. Idem accidens non migrat de subiecto in subiectum, intelligitur de eodem accidente secundum numerum , non autem quin simile secundum speciem virtute accidentis in aliquo subiecto existentis in aliud subiectum induci possit.

Quomodo idem effectus fit à Deo & à naturali agente. Caput 70.

Prima ratio quòd idẽ effectus non fit à Deo & à naturali agente.

QVibusdam autem difficile videtur ad intelligendum quòd effectus naturales attribuantur Deo & naturali agenti. Nam vna actio à duobus agentibus nõ videtur progredi posse. si igitur actio per quam naturalis effectus producitur procedit à corpore naturali, non procedit à Deo.

2 Item, quòd potest fieri sufficienter per vnum, superfluum est quòd fiat per multa. videmus enim quòd natura non facit per duo instrumenta quòd potest facere per vnum, cùm igitur virtus diuina sufficiens sit ad producendos effectus naturales : superfluum est adhibere ad eosdem effectus producẽdos etiam naturales virtutes : vel si virtus naturalis sufficienter proprium effectum producit , superfluum est quod diuina virtus ad eundem effectum agat.

Solutio ad primam.

3 Præterea, si deus totum effectum naturalem produ cit, nihil relinquitur de effectu naturali agenti ad producendum : non videtur igitur esse possibile quòd eosdem effectus deus producere dicatur quos res naturales producunt . Hæc autem difficultatem non afferunt si præmissa considerentur . In quolibet enim agente est duo considerare , scilicet rem ipsam quæ agit, & virtutem qua agit : sicut ignis calefacit per calorem: virtus autem inferioris agentis dependet à virtute superioris agentis inquantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit, vel conseruat eam: aut etiam applicat eam ad agendum , sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum , cui tamen interdum formam non dat per quam agit instrumentum: nec conseruat, sed dat ei solum motum. Oportet igitur quod actio inferioris agẽtis non solùm sit ab eo per virtutem propriam : sed per virtutem omnium superiorum agẽtium. agit enim in virtute omnium : & sicut agens infimũ inuenitur immediatum actiuum, ità virtus primi agẽtis inuenitur immediata ad producẽdũ effectũ. nam virtus infimi agentis non habet quòd producat hũc effectum ex se , sed ex virtute superioris proximi : & virtus illius ex virtute superioris : & sic virtus supremi agentis inuenitur ex se productiua effectus; quasi causa immediata: ficut patet in principiis demonstrationum quorum primum est immediatum . Sicut igitur non est inconueniens quòd vna actio producatur ex aliquo agente & eius virtute : ita non est inconueniens quòd producatur idem effectus ab inferiori agente,& à deo: ab vtroque immediatè , licet alio & alio modo . Patet etiam quòd si res naturalis producat proprium effectum. non est superfluum quòd Deus illum producat : quia res naturalis non producit ipsum, nisi virtute diuina: neque est superfluum si Deus per seipsum potest omnes effectus naturales producere, quòd

Ad secundam.

Universidad de Deusto
Biblioteca

per quasdam alias causas producantur. Non enim hoc est ex insufficientia diuinæ virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius per quam suam similitudinem rebus communicare voluit non solùm quãtum ad hoc quòd essent, sed etiam quantum ad hoc quòd aliorum causæ essent. his enim duobus modis creaturæ communiter omnes diuinam similitudinem consequuntur, vt suprà †ostensum est. Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet. Patet autem quòd non sic idem effectus causæ naturali & diuinæ virtuti attribuitur, quasi partim à deo, & partim à naturali agente fiat; sed totus ab vtroque secundum alium modum: sicut idem effectus totus attribuitur instrumento & principali agenti etiam totus.

†cap.21. Huius lib. Ad tertium.

Super cap. 70.

EXclusa opinione illorum qui proprias actiones à rebus creatis subtrahebant, vult sanctus Thomas soluere quædam dubia quæ aliquibus circa præmissa difficultatem afferunt. Non enim videtur aliquibus possibile esse quòd effectus naturales attribuantur deo & naturali agenti: & arguunt. Primò sic: Vna actio à duobus agentibus non videtur progredi, ergo &c.

Secundò, diuina virtus sufficit ad effectus naturales producendos: ergo superfluum est adhibere naturales virtutes. vel si naturalis virtus sufficit, superfluum est quòd diuina virtus agat, ergo &c.

Tertiò, si deus totum effectum naturalem producit, nihil relinquitur de effectu naturali agenti ad producendum, ergo &c.

AD PRIMVM respondet sanctus Thomas quòd cùm in quolibet agente sit considerare rem quæ agit, & virtutem per quam agit, virtus inferioris agentis dependet à virtute superioris agentis, inquantum superius agẽs dat virtutẽ inferiori agenti per quam agit vel cõseruat eam, vel applicat ad agendum dando illi solum motũ, ideo actio inferioris agentis fit ab eo non solùm per propriã virtutẽ, sed etiam per virtutem omnũ superiorum agentium: & sicut agens infimum muentur immediatum actiuum, ita virtus primi agẽtis inuenitur immediata ad producendum effectum. Ex quo sequitur, quòd licut non est inconueniens vnam actionem procedere ab agente & eius virtute, ita non est inconueniens eundem effectum à deo & inferiori agente immediatè produci, licet alio & alio modo, à deo scilicet immediatione virtutis, ab inferiori verò agente immediatione suppositi agentis.

Superius agens dat inferiori virtutem per quã agit.

CIRCA illum propositionem, superius agens dat inferiori agenti virtutem per quam agit, vel conseruat eam, vel applicat ad agendum: aduertendum ex doctrina sancti Thom. potentia quæst. 3. artic. septimo ad septimum, duplex vis ad agendum rebus creatis inest dum agunt, vna est forma habens esse firmum & ratum in natura per quam agunt tanquam propria & naturali virtute. alia est vis quæ est intentio sola virtutis diuinæ habens esse incompletum per modum quo colores sunt in aere, & virtus artis in instrumento, & ista vis non conuenit rebus nisi quando actualiter operantur & agunt tanquam diuinæ virtutis instrumenta, sicut & virtus artis non remanet in instrumento nisi quando ipso vtitur ad operationem artis. Deus ergo dat à rebus naturalibus vtramque virtutem, sed secundam tantùm illis communicat dum eas ad operationem applicat: ideo dixit sanctus Thomas quòd superius agens dat inferiori agenti virtutem per quam agit vel conseruat eam, quod pertinet ad primam virtutem, vel applicat ad agendum, quod per secundam virtutem efficitur.

Quomodo Deus in omnibus agit immediatè immediatione virtutis.

DE IMMEDIATIONE virtutis & suppositi dictum est in præcedentibus, ideo satis est nunc vnum exoriens dubium excludere. videtur enim quòd virtus supremi agentis non sit productiua effectus quasi causa immediata, vt hic dicitur. Sicut enim primum agens operatur per secunda agentia tanquam per instrumenta, ita virtus primi agentis vtitur virtutibus secundorum agentium tanquam instrumentis, sed quia primum agens operatur per secunda tanquam per instrumenta, ipsum non dicitur agens immediatum, sed mediatum: & infimum agens, vt hic dicitur, est immediatum actiuum: ergo quia primi agentis virtus agit per virtutes secundorum tanquam per instrumenta, ipsa non erit immediata causa effectus, sed mediata. Respondetur quòd in hac obiectione accidit deceptio, quia accipitur ordo eodem modo in virtutibus & in suppositis agentibus, cùm dicimus vnum operari per alterum, & eodem modo accipitur immediatio. hoc autem non sic est, sed ordo qui cõsideratur in suppositis, cùm dicimus vnum suppositum per aliud operari, est ordo descensus: ordo verò qui in virtutibus consideratur, est ordo ascensus. Cùm enim dicimus vnum suppositum agere per aliud, intelligimus quòd agit per ipsum tanquam per instrumentum ab eo motum ad aliquod producendum, sicut cùm dicimus fabrum lignarium facere scamnum per serram: & ideo si multa agentia ad vnam operationem concurrunt dum dicimus vnum operari per aliud, ibi consideratur descensus quidam à supremo agente non moto vsque ad infimũ agens motum. sed cùm dicimus virtutem vnius agere per virtutem alterius, intelligimus ipsius virtutem ab alterius virtute tanquam ab agente sue tanquam à superiori forma dependere inquantum ab ipsa ad suam operationem mouetur & sic vbi multæ virtutes fuerint subordinatæ, vt vna dicatur per alteram operari, ibi consideratur ascensus quidam à virtutibus motis ad virtutes mouentes. Ex quo sequitur quòd cùm dicimus aliquod agens esse immediatum, intelligimus post ipsum non esse aliud suppositum agens ab ipso motum. Cùm autem dicimus aliquam virtutem esse immediatè productiuam effectus, intelligimus ipsam non habere ante se aliam virtutem à qua moueatur, sed ipsam esse ex se productiuam effectus, vt hic dicitur. Vnde hanc immediationem virtutis assimilat sanctus Thomas immediationi primi principii. Nam & primum principium dicitur immediatum, quia ex propriis terminis virtutem habet, & veritas ipsius à nullius alterius propositionis veritate dependet.

Cùm ergo dicitur, quòd sicut primum agens operatur per secunda agentia tanquam per instrumenta, ita virtus primi agentis vtitur virtutibus secundorum agentium tanquam instrumentis, hoc admisso negari potest consequentia. quia vt ostensum est, alia est immediatio suppositi agentis, & alia immediatio virtutis, secundùm quòd ipsis vtuntur Philosophi. Potest etiam negari illud assumptum, quia ratio instrumenti conuenit propriè ipsi agenti, non autem virtuti instrumenti: & si aliqua virtus dicatur virtus instrumentalis, hoc non dicitur quasi ipsa virtus sit instrumentum, sed quia est instrumenti virtus. Si autem velimus alio modo vti vocabulis quam philosophi vtantur, & vocare virtutem immediatè agentem illam qua nulla est inferior virtus mota ad productionem effectus, sic nullum inconueniens esset dicere, quòd sicut primum agens non est immediatum effectûs secundum suppositum, ita neque est immediatum secundum virtutem. sed hoc esset abuti vocabulis in philosophia.

Quomodo Deus agat mediate me diatione suppositi.

SED circa prædicta adhuc dubitatur. Nam videtur sanctus Thomas oppositum eius quod hic dicitur, alibi dicere. Hic enim ait quòd idem effectus prouenium à deo immediatè immediatione virtutis, ab inferioribus autem immediatè immediatione suppositi. In primo autem Sententiarum, distinctione 37. quæst. 1. artic. 1. ad quartum, videtur velle quòd deus sit immediata causa omnium etiam immediatione suppositi. Nam postquam dixit quòd virtus dei est immediatissima omnibus, subiungit, sed quia ipse est sua virtus, & ideo non tantũ est immediatum principium operationis in omnibus, sed immediatè in omnibus operans: quod in aliis causis non contingit. In quæstionibus autem de potentia dei, quæst. 3. artic. 7. in fine, postquam concluserit quòd deus est causa operationis cuiuslibet inquantum eius virtute omnis alia virtus agit, subiungit. & cum iis coniunxerimus quòd deus sit sua virtus, & quòd sit intra quamlibet rem sicut tenens rem in esse, sequetur quòd ipse in quolibet operante immediatè operetur. Ex quibus videtur velle, quòd deus in omnibus immediatè operetur, non tantùm immediatione virtutis, sed etiam immediatione suppositi.

AD euidentiam huius dubii notandum est primò, quòd differentia est inter agens corporeum & deum quantum ad exsistentiam in rebus & similitatem cum eis, quia substantia rei corporeæ non dicitur esse in alia re propriè loquendo à se distincta, nisi quia localiter ab ea continetur. vnde vnum corpus esse in alio est ipsum ab alio localiter contineri. similiter vnum corpus non dicitur simul esse cum alio corpore nisi aut quia ambo sunt in eodẽ loco, sicut miraculosè fieri potest: aut quia sunt immediatè situata, ita videlicet quòd inter situm vnius & situm alterius non mediat alterius corporis situs. Deus autem secundum proprium modum suum & aliarum substantiarum separatarum dicitur esse in rebus quantum ad substantiam & essentiam suam, non per localem continentiam & situalem, sed per causalitatem. Vnde ipsius substantiam esse in rebus, est ipsum esse causam immediatam, id est, habere habitudinem agentis proximi ad ipsas res: & similiter ipsum esse simul cum rebus, est ipsum esse rerum immediatam causam. Cõsiderandum secundò, quòd aliter dicitur absolutè aliquod agens corporeum esse agens in mediatum, & aliter deus. Agens enim corporeum dicitur agens immediatum quando inter situm suæ substantiæ & situm sui effectus non mediat situaliter aliud agens corporeum ab ipso motum. Non enim dicitur substantia corporea immediata alteri, nisi quia extremitas suæ quantitatis est simul cũ extremitate quantitatis sui effectus, aut passi in quod agit, vt patet ex his quæ dicuntur quarto Physicorum. Sed deus absolutè dicitur agens immediatum alicuius rei quando inter ipsum & effectum non est aliud agens secundum ordinem causalitatis, non autem secundum ordinem situs. Sciendum tertiò, quòd quia substantia corporea nõ est idem cum virtute qua agit, non oportet si virtus eius est in aliqua re extrinseca, quòd in ea fit sua substantia, quia substantia eius non dicatur esse nisi vbi situaliter collocatur: virtus autem dicatur esse etiam vbi aliquid per ipsam causaliter attingitur. quia verò substantia diuina est idem quòd sua virtus, ideo vbi est eius virtus, ibi est & eius substantia. Ex quo sequitur, quòd si propriè volumus loqui, non sufficit ad hoc vt corpus aliquod dicatur in aliud immediatè agere, quòd virtus eius sit immediata passo secundum causalitatem, sed requiritur etiam quòd ipsum agens sit proximum passo situaliter & secundum suppositum agens, quia immediatio in corporibus propriè loquendo attenditur secundum ordinem situs. Vnde quantus virtus solis in ordine virtutum corporalium dicatur immediata iis quæ in visceribus terræ generantur inquantum proxima agentia virtute eius operantur, non tamen contenienter dicitur quòd sol est illorum agens immediatum, cùm inter ipsum & illa multa sint agentia corporalia media secundum situm. Et quando dicimus quòd sol immediatè illa generat, illud impropriè dicitur, quia videlicet dicitur illa generare, non quia ipse agat, sed eò quòd agentia proxima eius virtute generent. Ad hoc autem quòd deus dicatur agens immediatum absolutè, sufficit vt eius virtus sit immediata causaliter, quia immediatio in deo est tantùm secundum ordinem causalitatis: & ideo cùm sua substantia sit idem quod sua virtus: vbi est sua virtus, est etiam sua substantia, & ipsa causat immediatè id quod ab eius virtute immediatè causatur.

Sciendum quartò, quòd aliud est dicere absolutè deum esse agens immediatè in omnibus rebus, & aliud est dicere deum esse agens in omnibus immediatè immediatione suppositi, quia ad primũ sufficit quòd res immediatè attingat sua virtute, id est, quòd ipse sit agens, & inter ipsam virtutẽ dei & effectum non sit aliqua virtus superior per quam agat. cuium enim sit idem in ipso agens & virtus, non tantùm dicitur quòd alia agentia agãt in virtute ipsius, sed etiam quòd ipse agit immediatè sua virtute. ad secundũ verò requiritur quòd inter deum & res nulla sit causa ipsi coagens tanquã ab ipso mota, sed quòd se solo proximè operetur. Ad dubium ergo dicitur primò quòd non est mens sancti Thomæ, vbi allegatur quòd deus differat ab aliis agentibus, quia illa agant immediatè immediatione suppositi tantùm, deus autem agat immediatè & immediatione virtutis & immediatione suppositi: quia istud implicaret. si enim deus esset immediatè agens immediatione suppositi in omnibus effectibus aliarum causarum, aliæ causæ non agerent immediatè immediatione suppositi, nisi diceremus quòd inter deum & alias causas non est ordo per se in causando secundum supposita agentia: cuius oppositum omnis scola & philosophorum & theologorum tenet, & maximè apparet in hoc loco ex sancto Thoma & in aliis locis allegatis. Dicitur secundò quòd mens eius est quòd deus non solùm ad effectus aliarum causarum sic se habet quòd virtus eius sit effectibus immediata, & ipsæ causæ dicantur agere immediatè per eius virtutem, non autem ipse dicatur absolutè sua virtute immediatè agere, sicut accidit in primo agente corporali, vt declaratũmus, sed sicut virtus eius est omnibus rebus immediata, & est principium quo agendi in omnibus, ita ipse dicitur agere sua virtute immediatè, vt principium quod absolutè cùm sit idem realiter cum ipsa, & vbi est virtus eius secundum causalitatem, si etiam ipse deus eodem modo. In hoc enim differt deus ab aliis primis agentibus quæ sunt corpora respectu effectus à proxima causa producti, quia primum agens corporeum non dicitur propriè immediatum agens sicut quod, sed tantùm virtus eius est, sicut quo inferiora agentia agunt, quia non est in inferioribus agentibus secundum suam substantiam in quibus est sua virtus, neque est idem quod virtus ipsa, vt idem sit agens quo, & agens quod. Deus autem quia est idem quòd sua virtus, & est vbi ipsa est, non tantùm habet vt eius virtus sit quo agentia secunda agant, sed etiam habet vt sit agens quòd, in eodem ordine quo sua virtus est agens quo, vt scilicet immediatè agat immediatione virtutis, & non per virtutem alterius agentis, & vt dici absolutè possit, Deus immediatè in omnibus operatur. Cum hoc autem stat quòd aliqua agat mediatè mediatione suppositi dum causis naturalibus vtitur instrumentis non solùm virtutis suæ, sicut inferiores causæ corporeæ sunt instrumentum virtutum superiorum corporum, sed etiam ipsius Dei agentis.

SED circa istam responsionem remanent quædam dubia primum est. Nam secundum dicta, verum est absolutè loquendo, quòd Deus immediatè producit vnumquodque, quia virtute immediatè attingit omnia: & hoc videtur ab omnibus concessum. Ergo vanum est quærere vtrum Deus sit causa omnium immediata, an aliquorum sit causa mediata, aliquorum verò immediata: & tamen hoc à præclarissimis philosophis in dubium venitur, & aliqui dicunt Deum aliqua immediatè produxisse, aliqua verò mediatè. Secundum dubium est. Aut loquimur de virtute diuina secundum seipsam vt est in Deo, aut quantum ad eius intentionem & similitudinem in agentibus inferioribus receptam. Si primo modo, non est verum quòd ipsa sit in agentibus inferioribus, sed est tantùm in Deo, sicut & Dei sapientia in solo Deo est secundum seipsam. Si verò secundo modo loquamur, sic falsum est quòd Deus sit ipsa virtus, quum virtus illo modo sit accidens in creatura.

AD primum dupliciter potest responden. Primò quòd dum philosophi quærunt vtrum Deus sit causa effectiua immediata omnium, non quærunt de immediatione virtutis, quia hoc pro manifesto & confesso tenent: sed quærunt de immediatione suppositi, an. s. omnia per se solũ produxerit in esse nullo alio agente cooperante: vel potius an aliqua per se solum produxerit: alia verò produxerit alius causis cooperantibus. Et sic non est vanum quæsitum, sed multas patitur difficultates. Secundò responderi potest quòd non ab omnibus philosophis conceditur quòd Deus agat immediatè in omnibus rebus secũdum virtutem eo modo quo nos dicimus virtutem diuinam esse omnibus immediatam, quia videlicet per se omnem rem attingit, & nulla causa agit nisi inquantum virtus primi agentis eam applicat ad operationem, & ea vtitur sicut instrumento: sed aliqui dixerunt quòd Deus quædam immediatè produxit, ipsa scilicet sua virtute attingendo. quædam verò mediatè, dando videlicet causis ipsorum virtutes naturales quibus operantur, & eas in esse conseruando, non autem illa sua virtute immediatè attingendo: & ideo conuenienter etiam quantur à philosophis, an Deus omnia secundum suam virtutem immediatè producat. Ad secundum dubium respondetur, quòd accidit deceptio, quia imaginamur diuinam virtutem esse in rebus eo modo quo forma substantialis aut accidentalis dicitur esse in suo suscepti uo, quum tamen ipsam esse in rebus, non sit ipsam rebus per modum formæ inhærere, sed res contingere eas in esse producendo. Dicitur ergo quod loquimur de virtute diuina se eundum quòd in se est. Cùm autem arguitur contra, quia sic non est in causis inferioribus, negatur. dicitur enim quòd est in causis inferioribus per modum operantis in illas, licet non per modum formæ inhærentis. agit enim immediatè quandam sui participationem in omnibus causis inferioribus, & cùm illa participata similitudine simul immediatè ipsarum effectus attingit, accipitur enim tanquam vna virtus, ipsa virtus in Deo existens, & eius intentio in causis inferioribus producta, sicut ars quæ est in mente artifici, & eius intentio in instrumento recepta, pro vna virtute accipiuntur.

Ad secundum negat S. Tho. consequentiam. non enim est superfluum si res naturalis producat proprium effectum, quòd Deus illum producat, quia res naturalis non producit illum nisi virtute diuina. Neque etiam superfluum est si Deus posset per seipsum omnes effectus naturales producere, quòd per alias quasdam causas producantur, quia ex immensitate bonitatis suæ voluit suam similitudinem rebus communicare non solùm quantum ad hoc quòd essent, sed etiam quantum ad hoc quod essent aliorum causæ, & etiam quia per hoc decor ordinis in rebus creatis apparet.

ADVERTE quòd quiin dicatur superfluum ad operationem, aut quòd non est ad operationem necessarium, aut quod non solùm non est necessarium, sed etiam propter nullum bonum, aut propter nullam vtilitatem addicitur, quum dicitur quod res naturalis non producit effectum nisi virtute diuina: datur intelligi quòd non est superfluum. Deum agere ad effectum naturæ quasi sine ipso talis effectus produci possit, imò necessarium est deum agere ad talem effectum, quia remota virtute diuina per quam res naturalis agit, ipsa non posset agere, sicut remota virtute artis, ferra nõ posset scamnum operari. Quum verò dicitur Deum suam similitudinem voluisse rebus communicare, & quantum ad esse, & quantum ad operari: datur intelligi non esse superfluum actionem rerum creaturarum in productione effectuum Dei secundo modo, quia licet non sit necessaria quasi sine ipsa Deus effectum producere non possit, ex hoc tamen magis manifestatur diuina bonitas, & maior decor in rebus creatis apparet, & sic non inutiliter conditur.

Ad tertium negat assumptum: totus enim effectus ab vtroque agente fit, sed secundum alium modum, sicut totus effectus attribuitur & principali agenti & instrumento, vni scilicet tanquam ex se operanti, alteri verò tanquam operanti in virtute alterius.

Quòd diuina prouidentia non excludit malum totaliter à rebus.
Cap. 71.

Idem. p. Phi. q. 22. a. 2. ad 2.

EX his etiam apparet quòd diuina prouidentia quæ res gubernat, non impedit quin corruptio & defectus & malum in rebus inueniatur.

Ps. 144. Diuina enim gubernatio qua Deus in rebus operatur, non excludit operationem causarum secundarum, sicut iam† ostensum est. contingit autem prouenire defectum in effectu propter defectum causæ secundæ agentis absque eo quòd sit defectus in primo agenti: sicut cùm in effectu artificis habentis perfectè artem, contingit aliquis defectus propter instrumenti defectum; & sicut hominem cuius vis motiua est fortis, contingit claudicare non propter defectum virtutis motiuæ, sed propter tibiæ curuitatem. contingit igitur in his quæ aguntur & gubernantur à Deo, aliquem defectum & aliquod malum inueniri propter defectum secundorum agentium, licet in ipso Deo nullus sit defectus.

2 Amplius, perfecta bonitas in rebus creatis non inueniretur nisi esset ordo bonitatis in eis, vt scilicet quædã sint alijs meliora. non enim implerentur omnes gradus possibiles bonitatis, neque etiam aliqua creatura Deo assimilaretur quantum ad hoc quod alteri emineret. Tolleretur etiam summus decor à rebus, si ab eis ordo distinctorum & disparium tolleretur: & quod est amplius tolleretur multitudo à rebus inæqualitate bonitatis sublatatcùm per differentias quibus res ab inuicem differunt, vnum altero melius existat: sicut animatum inanimato, & rationale irrationali. Et sic si æqualitas omnimoda esset in rebus, non esset nisi vnum bonum creatum: quod manifestè perfectioni derogat creaturæ. gradus autem bonitatis superior est vt aliquid sit bonum quod non possit deficere à bonitate. inferior autem eo est quod potest à bonitate deficere: vtrunque igitur gradum bonitatis perfectio vniuersi requirit. ad prouidentiam autem gubernatis pertinet perfectionem in rebus gubernatis conseruare, non autem eam minuere. Igitur non pertinet ad diuinam prouidentiam vt omnino excludat à rebus potentiam deficiendi à bono. Hanc autem potentiam sequitur malum: quia quòd potest deficere, quandoque deficit: & ipse defectus boni malum est, vt suprà ostensum est. nõ est igitur ad diuinam prouidentiam pertinens, vt omnino malum à rebus gubernatis excludere.

4 Item, impossibile est quòd agens operetur aliquod malum nisi propter hoc quod intẽdit aliquod bonum, sicut ex superioribus apparet. prohibere autem cuiuscunque boni intentionem vniuersaliter à rebus creatis non pertinet ad prouidentiam eius qui est omnis boni causa. sic enim multa bona subtraherentur ab vniuersitate rerum: sicut si subtraheretur ignis intentio generãdi sibi simile, ad quam sequitur hoc malum quod est corruptio rerum combustibilium: tolleretur hoc bonũ quòd est generatio ignis, & conseruatio ipsius secũdum suam speciem: non est igitur diuinæ prouidentiæ malum totaliter à rebus excludere.

5 Adhuc, multa bona sunt in rebus, quæ nisi mala essent, locum non haberent: sicut non esset patientia iustorum, si non esset malignitas persequentium: nec esset locus iustitiæ vindicatiuæ, si delicta non essent. in rebus etiam naturalibus non esset vnius generatio, nisi esset alterius corruptio. si ergo malum totaliter ab vniuersitate rerum per diuinam prouidentiam excluderetur, oporteret etiam bonorum multitudinem diminui; quòd esse non debet, quia virtuosius est bonum in bonitate, quàm in malitia malum, sicut ex superioribus patet. igitur non debet per diuinam prouidentiam totaliter malum excludi à rebus.

6 Amplius, bonum totius præeminet bono partis. ad prudentem igitur gubernatorem pertinet negligere aliquem defectum bonitatis in parte, vt fiat augmentũ bonitatis in toto: sicut artifex abscondit fundamẽtum sub terra, vt tota domus habeat firmitatem. sed si malum à qui-

Universidad de Deusto
Biblioteca

quibusdam partibus vniuersi subtraheretur, multum deperiret perfectionis vniuersi,cuius pulchritudo ex ordinata bonorum & malorum adunatione consurgit, dum mala ex bonis deficientibus proueniunt: & tamen ex eis quædam bona consequuntur ex prouidentia gubernantis: sicut & silentij interpositio tacit cantilenam esse suauem.non igitur per diuinam prouidentiam debuit malum à rebus excludi.

7 Adhuc, res aliæ, & præcipuè inferiores,ad bonum hominis ordinantur sicut ad finem.si autem nulla mala essent in rebus, multum de bono hominis diminueretur: & quantum ad cognitionem, & quantum ad boni desiderium vel amorem. Nam bonū ex comparatione mali magis cognoscitur: & dum aliqua mala perpetrantur,ardentius bona optamus: sicut quantum bonum sit sanitas,infirmi maximè cognoscunt: qui etiam ad eam magis exardent quàm sani: non igitur pertinet ad diuinam prouidentiam mala à rebus totaliter excludere.

Auth. fac. scrip.

Exclusio erroris.

Propter quòd dicitur Isa.45.Faciens pacem & creans malum.Et Amos 3.Non est malū in ciuitate quod deus non fecerit. Per hoc autem excluditur quorundam error,qui propter hoc quòd mala in mundo euenire videbant,dicebant Deum non esse:sicut Boëtius in primo de consolationet introducit quendam philosophorum quærentem,si deus est,vnde malum est.esset autem ecōtrario arguendum:si malum est, deus est.non enim esset malum sublato ordine boni, cuius priuatio est malum:hic autem ordo non esset si Deus non esset.

†prosa 4. vltra medium.

Tollitur etiam & erroris occasio per præmissa illis qui diuinam prouidentiam vsque ad hæc corruptibilia extendi negabant, propter hoc quod in eis multa mala euenire conspiciebant. Sola autem incorruptibilia diuinæ prouidentiæ subdi dicebant, in quibus nullus defectus nec malum aliquod inuenitur. Per hoc etiam tollitur errandi occasio Manichæis, qui duo prima principia agentia posuerūt bonum & malum, quæ sub prouidentia Dei bonum locum habere non posset. Soluitur etiam quorūdam dubitatio: vtrum scilicet actiones malæ sint à Deo. Nam cùm ostensum sit† omne agens actionem suam producere inquantum agit virtute diuina: & ex hoc deum esse omnium & effectuum, & etiam actionum causam: itémque ostensum sit quòd malum & defectus in his quæ prouidentia diuina regūntur, accidat ex conditione secundarum causarū in quibus potest esse defectus: manifestum est quòd actiones malæ secundum quòd deficientes sunt, non sunt à Deo, sed à causis proximis deficientibus.quantum autem ad id quod de actione & de entitate habent, oportet quòd sint à Deo:sicut claudicatio est à virtute motiua quantum ad id quod habet de motu: quantùm verò ad id quòd habet de defectu, est curuitate cruris.

†ca.præc.

Super cap. 71.

POstquam ostendit Sanct. Thomas diuinam prouidentiam ad esse & ad actiones omnium rerum se extendere, vult nunc quædam dubia circa hanc communem de omnibus prouidentiam excludere. Sunt autem quatuor dubia quæ in quatuor istis capitulis sese consequentibus excludit. Primum dubium est,quia videretur quo Deus omnium esse conseruat,& omnia ad proprias operationes applicat,quòd omne malum debeat à rebus creatis excludere. Ad hoc autem excludendum ponitur hæc conclusio: Diuina prouidentia quæ res gubernat, non impedit quin corruptio & defectus & malum in rebus inueniatur.probatur primò,Contingit inueniri defectum in effectu propter defectum causæ secundæ absque eo quòd sit defectus in primo agente, vt contingit in effectu artificis habentis perfectè artem,& in claudicatione hominis habentis virtutē motiuam fortem.ergo in his quæ aguntur & gubernantur à Deo, contingit defectū & malum inuenirī propter defectum secundorū agentium,licet in ipso deo nullus sit defectus.probatur consequentia, quia gubernatio qua Deus in rebus operatur,non excludit operationem secundarum causarum.

Contingit malum in effectu esse propter defectū causę secundæ,dato quod in prima causa nullus sit defectus.

ADVERTE quòd cùm bonum secundum mentem Dionysij consistat ex integra causa, malum verò ex singulis defectibus quando ad vnum effectum plures causæ concurrunt ad hoc vt ipse effectus sit omnino completus,requiritur vt omnes causæ sine defectu sint:ad hoc autem vt sit aliquis de fectus in ipso,sufficit in altera illarum causārum defectum esse. vnde videmus etiam in argumentationibus & syllogismis, quòd ad inferendam propositionem vniuersalem affirmatiuam,requiritur vtranque præmissarum & vniuersalem & affirmatiuam esse:ad concludēdum autē particularem aut negatiuā, sufficit alterā illarum aut particularem esse aut negatiuam: iccirco optimè inquit Sanctus Thomas quòd contingit defectum & malum in effectu esse propter defectum secundæ causæ, dato quòd nullus in prima causa sit defectus.

Secundò,ad diuinam prouidentiam non pertinet vt omnino à rebus excludat potentiam deficiendi à bono,ergo neque vt omnino excludat malum. probatur consequentia, quia potentiam deficiendi sequitur malum, cùm id quòd potest deficere, quandoque deficiat,& ipse defectus boni malum sit, vt suprà est ostensum,antecedens verò probatur. Si excluderet talem potentiam deficiendi, tollerentur gradus bonitatis, & inæqualitas in rebus, ergo tolleretur perfecta bonitas in rebus creatis. sed hoc non conuenit prouidentiæ, cùm ad prouidentiam gubernantis pertineat perfectionem in rebus gubernatis conseruare, non autem eam imuere, ergo &c. probatur prima sequela, quia gradus bonitatis superior est, vt aliquid sit bonum non potens deficere à bonitate, inferior vt sit bonum potens deficere. Secunda verò probatur,quia sublata inæqualitate à rebus & gradūm diuersitate, tolleretur multitudo à rebus,& non esset nisi vnum bonum creatum, cùm per differentias quibus res abinuicem differunt, vnum altero melius existat. item, tolleretur summus decor à rebus.Item, non implerentur omnes gradus possibiles bonitatis.Item,nulla creatura assimilaretur Deo,quantum ad hoc, quòd alteri emineret:quæ omnia perfectio vniuersi requirit,ergo &c.

In vniuerso sunt omnes gradus possibiles bonitatis.

ADVERTE quum dicitur quòd non implerentur omnes gradus bonitatis possibiles,quasi velit Sanctus Thomas dicere quòd in vniuerso debent esse omnes gradus possibiles bonitatis, quòd hoc tripliciter potest habere veritatem, vt ex superioribus constare potest. Vno modo, vt intelligatur de gradibus vniuersalibus quibus primò diuiditur ens, sicut sunt necessarium & contingens,non autem de gradibus specificis bonitatis:alio modo, vt intelligatur de gradibus per se ad bonitis vniuersi perfectionem spectantibus, non autem de omnibus gradibus entium possibilibus absolutè à Deo productis. Tertio modo,vt intelligatur de gradibus possibilibus produci à Deo, supposita diuinæ sapientiæ determinatione.omnes enim qui per diuinam sapientiam sunt determinati vt sint,debent esse in vniuerso.

Tertiò, optimum in qualibet gubernatione est vt gubernatis secundum modum suum prouideatur,quia in hoc reginimis iustitia consistit: ergo esset contra rationem diuini reginimis si non sineret res creatas agere secundum modum propriæ naturæ,ergo &c.declaratur prima consequentia ex proportione ad regimen humanum in quo fieret contra iustitiam, si impediretur à gubernatore ciuitatis homines agere secundum sua officia, nisi fortè quādoque ad horam propter aliquam necessitatem. Secunda verò probatur, quia ex hoc quòd creaturæ sic agunt secundum modum propriæ naturæ, sequitur corruptio & malum in rebus propter cōtrarietatem & repugnantiam in rebus existentem.

ADVERTE quòd Sanctus Thomas addidit de humano regimine loqueas,nisi fortè ad horam &c.vt daret intelligere, quòd non est contra rationem diuini reginimis, quòd aliquando impediat rem aliquam à suo naturali cursu,sicut cùm impeditit ignis actionem ega puerois illos missos in fornacem ignis,de quibus habetur Danielis tertio, & cum tempore Iosue fecit Sol esse contra Gabaonitas stare,vt habetur Iosue decimo, & de multis aliis miraculosè factis ad manifestationem potentiæ & diuinitatis suæ, aut etiam ad aliorum sanctitatem demonstrandam, aut secundum aliquam aliam diuinæ sapientiæ rationem.

Quartò, impossibile est quòd agens operetur aliquod malum nisi propter hoc quod intendit aliquod bonum,vt ex superioribus apparet,sed prohibere cuiuscunque boni intentionem vniuersaliter à rebus creatis non pertinet ad prouidēriam eius qui est omnis boni causa,ergo &c.probatur minor,quæ tunc multa bona subtraherentur ab vniuersalitate rerum, sicut si subtraheretur igni intentio generandi sibi simile ad quam sequitur corruptio rerum combustibilium,tolleretur generatio ignis, & eius conseruatio secundum speciem.

AD hanc rationem fortassis aliquis diceret,quòd licet non pertineat ad prouidentiam diuinam prohibere intentionem boni,ad ipsam tamen pertinet prohibere malum quod bono intento coniungitur. Sed hæc responsio nulla est, quia est aliquod malum inseparabiliter coniunctum bono determinato, sicut corruptio alicuius necessariò coniungitur generationi ignis, cùm non possit forma ignis in materia induci nisi per abiectionem formæ præexistentis:ideo non potest permitti quòd intentio ignis de generando sibi simile adimpleatur,nisi etiam permittatur corruptio illius subiantiæ ex qua generatur ignis.

Virtuosius est bonum in bonitate quàm malū in malitia.

Quintò, Si malum per diuinam prouidentiam omnino excluderetur à rebus,oporteret etiam bonorum multitudinem diminui, puta iustorum patientiam,iustitiam vindicatiam,generationem:sed hoc esse non debet, quia virtuosius est bonum in bonitate quàm malum in malitia, vt ex superioribus patet,ergo &c.

CIRCA hoc vltimū dictum aduertendum,vt superius habuimus ca.9. quòd nullus est à Deo excellens malum, quòd omne bonum excludat, quia oportet vt malum omne fundetur in bono, & secundum se est impotens & infirmum,vt Dion.inquit 4.capite diu.no.ac contra bonum non repugnat nisi virtute boni,ideo dixit Sanctus Thomas quod bonum est virtuosius in bonitate quàm malum in malitia,quia videlicet non potest bonum à malo totaliter excludi,neque potest malum nisi ratione boni agere: bonum verò propria virtute agit. Sic exponit Sanct.Thom.3.sen.dist.27.arti.2.ad tertium. Sed occurrunt duo dubia.Primum est,licet malum fundetur in bono. est tamen aliquod malum quod videtur excellentius esse in malitia quàm bonum quod sequitur ad ipsum in bonitate,sicut peccatum mortale excedere videtur quodcunque bonum creatum & illi præponderare, cùm sit contra bonum infinitum:puta persecutio iustorum præponderat iustorum patientiæ. ergo videtur magis ad diuinam prouidentiam pertinere quòd excludat aliqua particularia bona non permittendo mala ad quæ illa bona sequuntur, quàm quod permittat illa mala vt inde aliqua bona proueniant. Secundum est circa illud quod dicitur,non esset locus iustitiæ vindicandi si delicta non essent, ex quo vult habere San.Thom.quòd permittit Deus delicta, vt sic hoc bonum quod est iustitia vindicativa.Ex hoc enim videtur sequi quòd deus delectetur in pœnis,quod est crudelitatis: nam permittere aliquem peccare vt habeatur occasio puniendi,non est nisi eius qui delectatur in pœnis.

AD primum horum dicitur, quòd dupliciter loqui possumus de bono ex malo consequente.Vno modo secundum se, alio modo vt ad vniuersi perfectionem pertinet, tanquam eius pars constitutiua, si considereretur bonum quod ex malo consequitur,secundum se absolutè,sic non inconuenit illud minus bonum esse quàm remotionem mali,& per consequens minus esse appetendum:sicut minus bonum absolutè est generatio aquæ exigne,quàm remotio corruptionis ignis generationem aquæ concomitatur, quia ignis est magis bonum quàm aqua, si autem consideretur vt est constitutiuum integritatis & perfectionis vniuersi, sic quodlibet secundum se bonum quod ex malo aliquo occassionatur est melius remotione illius mali, quia ex tali bono vni-

uersum est extensiuè falsem perfectius, inquantum aliquis gradus bonitatis est in vniuerso qui non esset,si malum illud omnino prohiberetur, & sic vniuersum suam integritatem & complementum suum haberet. Vnde dicendum est admisso etiam quod malum culpæ plus habeat malitiæ quàm bonum inde prouenions secundum se consideratum habeat bonitatis,si tamen consideretur, vt ad perfectionem & integritatem vniuersi ordinatur, cuius bonum est summum inter bona creata & principaliter intentum à prouidentia diuisa, sic plus habet bonitatis, quàm culpa habeat malitiæ, si culpa formaliter accipiatur, vt scilicet importat actum debito ordine priuatum, ideo pertinet ad prouidentiam diuinam magis permittere malum culpæ ex quo aliquis gradus bonitatis in vniuerso resultat, quàm prohibere malum ex cuius prohibitione sequeretur priuatio alicuius gradus perfectionis in vniuerso, & eius integritatis diminutio. Sed quia videtur velle Sanctus Thomas quòd bonum sit non solum in ordine ad vniuersi perfectionem excellentius in bonitate, quàm malum in malitia, sed etiam aliquo modo secundum se consideratum,cùm inquit absolutè,quòd virtuosius est bonum in bonitate, quàm malum in malitia: Ideo dicitur secundò, quòd hoc etiam admisso (quod fortassis non est verum) dictum Sancti Thomæ intelligitur de bono propter se eligibili, tale enim dicitur esse virtuosius in bonitate, quàm malum in malitia, quia huiusmodi bonum magis est natum ad se trahere omnino sua bonitate appetitum, quàm malum sit sua malitia natum omnino repellere appetitum sive sui fugam efficere:cuius ratio est, quia bonum secundum se eligibile nihil habet vnde sit fugiendum,cùm nullam habeat rationem mali admnctam,propriè accipiendo malum,sed ipsum malum habet in se aliquid per quod potest aliquo modo eligi, cùm vt superius est ostensum, omne malum in aliquo bono fundetur. Vnde cùm dicitur quòd peccatum magis habet de malitia quàm bonum inde sequens habeat de bonitate, negatur.licet enim exterinsecè & obiectiuè habeat quandam infinitatem, intrinsecè tamen vt dictum est inquantum dicit actum debito ordine priuatum, non tantum habet de malitia quantum bonum habet de bonitate.

Quomodo vniuersum est perfectius si mala fiant aut imperfectius.

Ad secundum dicitur quòd non est crudelis Deus dum permittit delicta, vt sit hoc bonum quod est iustitia punitiua:neque delectatur in pœnis, quia hoc non agit quia velit punitionem delicti inquantum est malum peccantis, sed hoc permittit,quia magis vult & diligit bonum vniuersi quàm bonum particulare iustius. ad bonum enim vniuersi requiritur vt sint naturæ defectibiles, & liberi arbitrii:ex quo sequitur ipsas deficere, & Deus ipsas suos cursus agere finens,aliquem etiam bonitatis gradum elicit, ex quo vniuersum extensiuè perfectius est. Dico extensiuè,quia San. Thomas primo sententiarum, distinctio.quadragesimasexta, articulo tertio, ad quintum, ait quòd sunt quædam mala quæ si non essent, vniuersum perfectius esset, sicut sunt mala culpæ:sed hoc intelligitur de perfectione intensiua vniuersi quantum ad speciem humanam.esset enim perfectior natura humana intensiuè, quantum scilicet ad perfectionem accidentalem, non autem quantum ad perfectionem essentialem,si nullum esset peccatum,quàm si aliqua committantur peccata. Nam & de perfectione extensiua in eodem libro distinctione quadragesimaquarta, articulo secundo, ad quintum, loquens ait, quòd vniuersum in quo nihil esset mali,non esset tantæ bonitatis quantæ hoc vniuersum,quia non essent tot bonæ naturæ in illo sicut in isto.

Vtrum malum culpæ stat ordini ipsius primæ causæ,& inquantum ab ipsa mouetur, quantum vero sit à Deo.

Sextò,si malum à quibuslibet partibus vniuersi subtraheretur, multum deperiret perfectionis vniuersi,ergo non est per prouidentiam excludendum, probatur antecedens,quia pulchritudo vniuersi ex ordinata bonorum & malorum adunatione consurgit,dum mala ex bonis deficientibus proueniunt. & ex eis quædam bona sequuntur: sicut & interpositio silentii facit cantilenam esse suauem.consequētia verò probatur,quia cùm bonum totius præmineat bono partis. ad prouidentem gubernatorem pertinet negligere aliquem defectum in parte, vt fiat augmentum bonitatis in toto. declaratur exemplo domificatoris, qui abscondit fundamentum sub terra, vt tota domus habeat firmitatem.

ADVERTE quòd ista ratio à præcedenti differt, quia prima procedebat de perfectione subiantiali quæ in partibus consistit,hæc autem de perfectione concomitante subiantiam, scilicet de pulchritudine & decore vniuersi procedit.

Septimò,multi ex bono hominis diminuerentur & quantum ad cognitionem,& quantum ad desiderium & amorem boni, ergo &c. probatur antecedens,& quantum ad desiderium & amorem boni, ergo &c. probatur antecedens,quia bonum ex comparatione mali magis cognoscitur, & dum aliqua mala perpetrantur,ardentius bona optamus:declaratur exemplo sanitatis.con sequentia verò probatur,quia aliæ res præcipuè inferiores, ad bonum hominis ordinantur sicut ad finem.

CIRCA probationem consequentiæ aduertendum quòd addidit Sanctus Thomas, præcipuè inferiores,quia (vt inquit secundo sen. d.1. q.2.ar.3.) omnes quidem creaturæ aliquo modo sunt propter hominem à Deo factæ, inquantum ex omnibus creaturis prouenit aliqua vtilitas homini, sed particulari modo creaturæ inferiores ordinantur ad hominem sicut ad finem,inquantum tendunt in assimilationem ipsius tanquam superioris, secundum quod per hoc summæ bonitati assimilantur. Vnde & 2. de anima dicitur animam rationalem esse vltimum finem intētum à natura inferiori. hoc autem modo subiantiæ separatæ non sunt propter hominem, cùm ipsæ sint nobilioris & superioris naturæ. Confirmatur conclusio auth.Ita.45.& Amos 3.

Tantùm se extēdit causalitas primi agentis quātum se extēdit ordinatio effectuū in finem.

SED contra conclusionem in hoc cap. probatam occurrit dubium ex his quæ dicit Sanctus Thom.1.q.22.art.2. Inquit enim quòd cùm omne agēs agat propter finem, tantùm se extendit ordinatio effectuum in finem quantùm se extendit causalitas primi agentis:& videtur velle quòd etiam econuerso tantùm se extendat causalitas primi agentis,quantum se extendit ordinatio ad finem,dum subiungit, quòd ex hoc contingit in operibus alicuius agentis aliquid prouenire non ad finem ordinatum, quia effectus ille consequitur ex aliqua alia causa præter intentionem agentis. Ex hoc igitur arguitur sic: Nihil à Deo ordinatur ad finem ad quod non se extendat eius causalitas:sed dei causalitas ad malum culpæ non se extendit: ergo malum culpæ non ordinatur à Deo ad aliquem finem,ergo non cadit sub prouidentia, quæ est ratio ordinis rerum in finem:ergo prouidentia excludit saltem malum culpæ.

AD huius euidentiam considerandum est ex doctrina San. Thomæ veri.quæst.5.artic.4.quod dupliciter aliquid sub diuina prouidentia cadit. Vno modo tanquam ordinatum ad aliud, & tanquam id ad quod aliud ordinatur, sicut actus generantis qua homo generat hominem perfectum, ordinatur ad hominis naturam,& ad ipsum vis generantis ordinatur. Alio modo tanquam id quod ordinatur ad aliud, non autem aliquid ordinatur ad ipsum sicut actus deficiens quo monstra generantur inquantum huiusmodi. Primi respectu dicitur prouidentia approbationis,respectu verò secundi,dicitur prouidentia concessionis & permissionis secundum Damascenum in secundo. Dicitur ergo quòd ista propositio tantùm se extendit causalitas primi agentis, quantum se extendit ordinatio effectuum in finem,habet veritatem de ordinatione eorum quæ cadunt sub prouidentia approbationis, non autem de ordinatione eorum quæ cadunt sub prouidentia concessionis & permissionis. modò dicitur quòd malum cadit sub protuidentia concessionis, non autem approbationis.vt ibi declarat Sanctus Thomas: ordinatur enim à Deo ad alii quam vtilitatem,sed nihil ad ipsum ordinatur,ideo ratio non sequitur. Posset secundò dici quòd loquitur Sanctus Thomas de ordinatione non quocumcunque,sed effectuum,vt patet ex eius verbis:modò constat quòd peccatum inquantum huiusmodi non est aliquis effectus, cùm sit negatio sive priuatio,ideo non oportet quòd causalitas diuina ad ipsum se extendat, quantùm ordinetur. Per hanc conclusionem excluditur error negantium Deum esse, quia videbant mala in mundo euenire,vt est apud Boetium primo de consolatione,cùm tamen magis concludi debeat Deum esse, quia malum est: non enim esset malum subtracto ordine boni,qui non esset Deo non existente.

ADVERTE quòd cùm bonum vniuersi consistat in ordine partium eius ad totum,& in ordine totius ad deum non potest esse malum in vniuerso nisi per remotionē alicuius ordinis debiti inesse alicui parti. malū enim esset priuatio boni debiti inesse.non esset autem debitum partibus inesse talem ordinem,nisi ex aliquo ordinante & statuente,quem dicimus Deum, talem ordinem habuissent:ideo malum præsupponit ordinem à deo rebus inditum, propter hoc optimè inquit Sanctus Thomas, quòd magis arguendum est Deum esse,quia malum est,quàm Deum non esse. Tollitur etiam erroris occasio ex iis qui negabant ad hæc corruptibilia diuinam prouidentiam extendi,propter hoc quod in eis multa mala euenire conspiciebant: & Manichæis qui duo principia agentia bonum.& malum posuerunt, quasi sub protuidentia Dei bonum loctum habere non posset, soluitur postremo quorundam dubitatio,vtrum scilicet actiones malæ sint a Deo. Patet enim ex dictis quod secundum quòd deficientes sunt,non sunt à Deo:sed à causis proximis deficientibus. quantum verò ad id quod habent de actione & entitate, sunt à Deo: declaratur in claudicatione, quæ quantum ad id quod habet de motu, est à virtute motiua: quantum verò ad id quod habet de defectu, est ex curuitate cruris.

ADVERTE, quòd ex ista responsione habetur effectum causæ secundę reduci in causam primam quātum ad illud quod agit inquantum stibstat ordini ipsius primæ causæ,& inquantum ab ipsa mouetur. quantum verò sit à Deo.ro ad id quod prouenit ex ipsa, non inquantum subsstat ordini primæ causæ, & ab ea mouetur,sed inquantum deficit à debita perfectione & ordine, non oportet vt in primam causam reducatur.

SED occurrit vnū dubium. Nā mouens causam secundā ad actionem quam semper & inseparabiliter concomitatur defectus & malum,videtur nō solum esse causa bonitatis actionis,sed etiam malitiæ concomitantis:vnde vt habetur ex secundo Physicorum quod pro maiori parte euenit,non dicitur esse,præter intentionem, sed sunt aliquæ operationes humanæ habentes semper annexam malitiam,puta odium Dei,ergo si Deus est causa entitatis actionis,oportet dicere quòd etiam sit causa malitiæ & deformitatis coniunctæ,& sic non refertur illa operatio inquantum defficiens est solùm in causam proximam deficientem.

Respondetur ex doctrina Sa.Tho ma.q.3.ar.2. quod malitiam consequi inseparabiliter actum aliquem,dupliciter potest intelligi,vno modo vt consequatur ipsum absolutè consideratum secundum entitatem suam, alio modo vt consequatur ipsum secundum quòd à tali agente pura à libero arbitrio procedit.Primo modo nulla deformitas peccati concomitatur aliquem actū, quia fi essentia illius actus odiendi Deum producti à libero arbitrio creaturæ à solo Deo produceretur, non esset malus actus & deformis, quia non malè fieret.vnde ad hunc sensum minor est falsa, sed bene deformitas talis concomitatur actum aliquem vt procedit à libero arbitrio creaturæ subdito regulis diuinis & regulis rationis. Sed tunc negatur maior.licet enim ille actus non possit ab homine sine deformitate procedere, quia nunquam ab ipso procedit nisi inquantum discrepat à sua regula,potest tamen agens primum mouere causam ad agendum entitatem actionis,& non agere ad deformitatem.similiter potest intendere vnum alio non intento,sicut in eo qui claudus est,virtus motiua agit quidem motum quantum ad id quod bonitatis est, non agit tamen defectum motus qui est in ipsa claudicatione,quamuis semper iste defectus motuum istius concomitetur,sed prouenit tantùm ex defectu instrumēti. Quod autem adducitur ex secundo Physicorum non videtur,quia loquitur Aristot.de eo quod concomitatur rem absolutè secundum suam entitatem. De hac materia habens à Capreolo in secundo sententiarum dist.37. Vnum duntaxat bene aduertendum,quod quanuis Deus producat actionem odii,& totam illam entitatem possit per se producere:si produceret immediatè essentiam illius actus,non propter hoc diceretur Deus habere se odio, aut velle se non esse,sicut homo per illum actum dicitur deum habere odio,quia ad hoc vt aliquis per actum odit dicatur alium habere odio, non sufficit quòd essentia illius actus sit ab illo immediatè causata, sed requiritur quòd sit operatio ab ipsius voluntate deficiente immediatè elicita:actus autem ille odii immediatè à Deo productus non esset operatio à voluntate diuina deficiente elicitus, sed esset effectus quidam diuinæ actionis supplenis vicem etiam secundarū agentis.

Quòd diuina prouidentia non excludit contingentiam à rebus. Cap. 72.

SIcut autem diuina prouidentia non excludit vniuersaliter malum à rebus: ita etiam non excludit contingentiam,nec necessitatem rebus imponit.

Iam enim ostensum est† quòd operatio prouidentiæ qua Deus operatur in rebus,non excludit causas secundas: sed per eas impletur inquantum agunt virtute Dei. Ex causis autem proximis aliqui effectus dicuntur necessarij vel contingentes:non autem ex remotis causis. nam fructificatio plantæ est effectus contingens propter causam proximam,quæ est vis germinatiua, quæ potest impediri & deficere quanuis causa remota, scilicet sol, sit causa ex

† cap.70

Universidad de Deusto
Biblioteca

necessitate agens. cùm igitur inter causas proximas multa sint quę deficere possunt,non omnes effectus qui prouidentiæ subduntur, erunt necessarij; sed plurimi sunt contingentes.

2 Adhuc,ad diuinam prouidentiam pertinet, vt gradus entium qui possibiles sunt adimpleantur, vt ex supràdictis † patet. ens autem diuiditur per contingens & necessarium:& est per se diuisio entis. Si igitur diuina prouidentia excluderet omnem contingentiam,non omnes gradus entium conseruarentur. †cap.72.

3 Amplius,quantò aliqua sunt propinquiora deo,tantò magis de eius similitudine participant:& quantò magis distant, tantò magis à similitudine ipsius deficiunt. Illa autem quæ sunt Deo propinquissima,sunt omnino immobilia,scilicet substantię separatæ,quæ maximè ad Dei similitudinem accedunt, qui est omnino immobilis:ea autem quæ sunt his proxima,& mouentur immediatè ab his quæ semper eodem modo se habent, quandam immobilitatis speciem retinent,in hoc, quòd semper eodem modo mouentur: sicut corpora cælestia;sequitur ergo quod ea quæ consequuntur ad ista, & ab eis mota,longius ab immobilitate dei distant:vt scilicet nõ semper eodem modo moueantur: & in hoc ordinis pulchritudo apparet omne autem necessarium inquantum huiusmodi, semper eodem modo se habet: repugnaret igitur diuinæ prouidentiæ ad quam pertinet ordinem in rebus statuere & conseruare, si omnia ex necessitate euenirent.

4 Præterea,quòd necessarium est esse,semper est: nullum autem corruptibile semper est. si igitur diuina prouidẽtia hoc requirit,quòd omnia sint necessaria: sequitur quòd nihil sit in rebus corruptibile, & per consequẽs nec generabile.subtrahetur ergo à rebus tota pars generabilium & corruptibilium: quod perfectioni derogat vniuersi.

5 Adhuc,in omni motu est quædam generatio & corruptio.nam in eo quod mouetur, aliquid incipit, & aliquid desinit esse. si ergo omnis generatio & corruptio subtraheretur subtracta contingentia rerum omnium, vt ostensum est: consequens est quòd & motus subtraheretur à rebus,& omnia mobilia.

6 Item, debilitatio virtutis alicuius substantiæ & eius impedimentum ex aliquo contrario agẽte,est ex aliqua eius immutatione.si ergo diuina prouidentia non impedit motum à rebus,neque etiam impedietur debilitatio virtutis ipsarum aut impedimentum ex resistentia alterius.ex virtutis autem debilitate & eius impedimento, contingit quòd res naturalis non semper eodem modo operatur,sed quandoque deficit ab eo quod cõpetit sibi secundum suam naturam: vt sic naturales effectus non ex necessitate proueniant.non igitur pertinet ad prouidentiam diuinam quòd rebus prouidis necessitatem imponat.

7 Amplius, in his quæ prouidentia debitè reguntur, non debet esse aliquid frustra. cùm igitur manifestum sit causas aliquas esse contingentes,ex eo quòd impediri possunt vt non producant suos effectus, patet quòd contra rationem prouidentiæ esset quòd omnia ex necessitate contingerent. non igitur diuina prouidentia necessitatem rebus imponit,contingentiam à rebus vniuersaliter excludens.

Super cap. 72.

SEcundum dubium est, quia videtur si ad omnia diuina prouidentia se extendit,quòd omnia de necessitate eueniant. Ad hoc excludendum ponit S. Thomas hanc conclusionem: Diuina prouidentia nec contingentiam nec necessitatem à rebus excludit. probatur primò, Operatio diuinæ prouidentiæ non excludit causas secundas,sed ex causis secundis effectus aliqui dicuntur contingentes vel necessarii,non autem ex causis remotis,vt patet in fructificatione plantæ quæ est contingens: quamuis sol sit causa ex necessitate agens, ergo non omnes effectus qui prouidentiæ subduntur,erunt necessarii.

Dupliciter potest dici causa ex necessitate agens.

ADVERTE cùm dicitur solem esse causam ex necessitate agentem, quòd dupliciter potest dici aliqua causa necessario agens. Vno modo, quia à suo effectu impediri nullo modo potest:& sic non accipitur hic,quia effectus ad quos virtus eorpotum cælestium se extendit,multotiens impediuntur. Alio modo, quia necessariò ad productionem effectus, quantum est ex se, tendit, nisi impediatur.& hoc modo intelligitur solem ex necessitate agere. Sol enim à sua naturali dispositione alterari no potest:& ideo motu suo & suo lumine, nisi impediatur per aliquod resistens,effectum suum quantum est ex se necessariò producit,vt dicitur verit.q.6.art.3. ad tertium. Sed de hoc satis dictum est in superioribus,& latius dicetur inferius capite 85. Secundò, tunc non omnes gradus entium conseruarentur,sed hoc est contra diuinam prouidentiam ad quam pertinet vt gradus entium. I. communes iuxta prius dicta qui possibiles sunt adimpleantur,ergo &c.probatur sequela, quia ens diuiditur per se in necessarium & contingens. Tertiò, Omnia de necessitate euenire repugnat diuinæ prouidentiæ,ergo &c.probatur antecedens, quia ad diuinam prouidentiam pertinet ordinem in rebus statuere & cõseruare:omnia autem de necessitate euenire tollit ordinem secundũ rerum propinquitatẽ & elongationẽ à Deo,in quo ordinis pulchritudo apparet, dum quædam scilicet substantiæ separatæ tanquam Deo propinquissimæ sunt omnino immobiles, quædã verò,scilicet corpora cælestia aliquã speciẽ immobilitatis recipiunt,in hoc quod semper eodem modo mouentur. quædam autem, quæ scilicet adista consequuntur,longius ab immobilitate distant, vt scilicet non semper eodem modo moueantur,& per consequens non necessariò eueniant.

Quomodo quædam magis elongantur à Deo,& quædã minus.

CIRCA id quod intenditur in hac ratione.I. quædam magis elongari à Deo,& quædam minus, dubium occurrit. Nam omnes creaturæ in infinitum distant à Deo, cùm ipse sit infinitæ perfectionis, creatura verò finitæ. ergo vnum non magis distat à Deo quantum alterum,ab infinitè enim distanti vnum non magis altero distat. Respondetur negando consequentiam, licet enim ab eo à quo aliqua infinitè distarent secundum situalem distantiam, vnum non posset forte altero magis distare,ab eo tamen à quo aliqua distant in infinitum secundum perfectionem,vnũ magis altero distare potest,quanto enim aliquid minus habet de perfectione, tanto magis à perfectissimo distat: & quanto aliquid magis de perfectione habet, tanto magis ipsi perfectissimo appropinquat,licet sua perfectio ab illa infinita perfectione in infinitũ distet. Nam talis appropinquatio & elongatio nihil aliud importat quàm participationem maioris aut minoris perfectionis ab illa infinita perfectione, siue maiorem aut minorem similitudinem cum illa,vt habetur quoli. 11.art.1. ad primum. Non incõuenit autẽ aliquas esse illius infinitæ perfectionis participationes, quarum vna sit in se altera perfectior, licet omnes à prima in infinitum distent. Quartò,si diuina prouidentia requirit vt omnia sint necessaria, nihil esset in rebus corruptibile,neque per consequens generabile, & sic subtraheretur à rebus tota pars generabilium & corruptibilium. sed hoc derogat perfectioni vniuersi.ergo &c.probatur antecedens,quia necessarium semper est,nullum autem corruptibile semper est.

Quintò,& est confirmatio præcedentis rationis. Subtraheretur à rebus motus & omnia mobilia,quia subtraheretur generatio & corruptio subtracta contingentia rerum omnium.in omni autem motu est generatio & corruptio,cùm in omni eo quòd mouetur aliquid incipiat esse, & aliquid desinat esse. Sextò, diuina prouidentia non impedit motum à rebus,ergo neque impediur debilitatio virtutis ipsarum aut impedimentum ex resistentia alterius:ergo non omnibus prouisis imponitur necessitas. Probatur prima consequentia quia debilitatio virtutis alicuius substantiæ & eius impedimentum ex aliquo contrario agente, est ex aliqua eius immutatione. Secunda verò probatur, quia ex virtutis debilitate & eius impedimento contingit quòd res naturalis quandoque deficiat ab eo quod sibi competit secundum naturam, vt sic effectus non ex necessitate proueniant. Septimò, Manifestum est aliquas causas esse contingentes, ex eo quòd à suorum effectuum productione possunt impediri,ergo contra rationem prouidentiæ esset quod omnia euenirent de necessitate.probatur consequentia,quia in his quæ debitè prouidentia regũtur, non debet aliquid esse frustrà, tales autem causæ defectibiles frustrà essent.

CIRCA probatam conclusionem occurrit dubium ex Aureolo apud Capreolum in primo sent. dist.40. sed quia illud soluitur ex his quæ dicet S. Thomas inferius,vbi de certitudine diuinæ prouidentię determinabit,non est opus circa ipsum hoc loco immorari.

Quòd diuina prouidentia non excludit arbitrij libertatem. Cap. 73.

EX quo etiam patet quod prouidentia diuina voluntatis libertati nõ repugnat. Cuiuslibet enim gubernantis prudentis gubernatio ad perfectionem rerum gubernatarum ordinatur,vel adipiscendam,vel augendam, vel cõseruandam. Quod igitur perfectionis est, magis conseruandum est per prouidentiam,quàm quod est imperfectionis & defectus. In rebus autem inanimatis causarum contingentia ex imperfectione & defectu est. secundum enim suam naturam sunt determinata ad vnum effectum, quem semper consequuntur,nisi sit impedimentum vel ex debilitate virtutis,vel ex aliquo exteriori agente, vel ex materiæ indispositione:& propter hoc causæ naturales agentes non sunt ad vtrunque,sed vt frequentius eodem modo suum effectum producunt:deficiunt autem rarò. Quòd autem voluntas sit causa contingens,ex ipsius perfectione prouenit: quia non habet virtutem limitatam ad vnum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum: propter quod est contingens ad vtrumlibet. magis igitur pertinet ad prouidentiam diuinam conseruare libertatem voluntatis quàm contingentiam in naturalibus causis. Idem p.q. 22. artic. ad 4.

2 Amplius, ad prouidentiam diuinam pertinet vt rebus vtatur secundum modum earum: modus autem agendi cuiuslibet rei consequitur formam eius qua est principium actionis:forma autem per quam agit voluntariè agens,non est determinata.agit enim voluntas per formam apprehẽsam ab intellectu:nam bonum apprehensum mouet voluntatẽ vt eius obiectum: intellectus autem non habet vnam formam effectus determinatã: sed de ratione sua est vt multitudinem formarum comprehendat;& propter hoc voluntas multiformes effectus producere potest. non igitur ad rationem prouidentiæ pertinet quòd excludat libertatis voluntatem.

3 Item, per gubernationem cuiuscunque prouidentis res gubernatæ deducuntur ad finem conuenientem:vnde & de prouidentia diuina Gregorius Nyssenus dicit quòd est voluntas Dei,per quam omnia quæ sunt conuenientem deductionem accipiunt:finis autem vltimus cuiuslibet creaturæ, est vt consequatur diuinam similitudinẽ,sicut suprà ostensum est.esset igitur diuinę prouidentiæ repugnans,si alicui rei subtraheretur illud per quod assequitur diuinam similitudinem. Agens autem voluntarium assequitur diuinam similitudinem in hoc quòd liberè agit.ostensum est enim in primo lib. †liberum arbitrium in Deo esse: non igitur per prouidentiam subtrahitur voluntatis libertas. †cap.17. huius lib. †cap.88.

4 Adhuc, prouidentia est multiplicatiua bonorum in rebus gubernatis.illud ergo per quod multa bona subtraherentur à rebus,non pertinet ad prouidentiam. Si autem libertas volũtatis tolleretur, multa bona subtraherentur.Tolleretur enim laus virtutis humanæ, quæ nulla est,si homo liberè non agat. Tolleretur etiam iustitia præmiantis & punientis, si non liberè homo ageret bonum vel malum. Cessaret etiam circunspectio in consilijs,quæ de his quæ ex necessitate aguntur, frustrà tractarentur. Esset igitur contra prouidentiæ rationem si subtraheretur voluntatis libertas. Hinc est quod dicitur Ecclesiastici decimoquinto: Deus ab initio constitu it hominem,& reliquit illum in manu consilij sui:& iterum. Ante hominem vita & mors: bonum & malum: quod placuerit ei,dabitur illi. Per hoc autem excluditur error & opinio Stoicorum qui secundum ordinem quendam causarum intransgressibilem quem Græci εἱμαρμένην vocabant, omnia ex necessitate dicebant prouenire. Auth. fac. scrip. sacrarũ. Exclusio erroris.

Secundò, Ad prouidentiam diuinam pertinet, vt rebus vtatur secundum modum earum,sed modus voluntatis est,vt multiformes effectus educere possit,ergo &c. probatur minor,quia forma per quam agit voluntariè agens, scilicet forma per intellectum apprehensa,non est determinata, cùm non habeat intellectus vnam formam effectus determinatam,sed multitudinem formarum comprehendat:modus autem agendi cuiuslibet rei consequatur formam eius quæ est actionis principium.

Vnde libertas arbitrij prouenit.

AD euidentiam huius rationis considerandum est ex doctrina Sancti Thomæ veri.q.24.ar.2.quòd cum appetitus cognitionem sequatur (bonum enim apprehensum siue bonum cognitum est eius obiectum) tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. vnde si iudicium virtutis cognoscitiuę nõ sit in potestate alicuius,sed sit aliunde determinatum, nec appetitus liber erit & indifferens,sed erit ad vnum determinatus,sicut in brutis accidit.quia enim ouis videns lupum non potest iudicare ipsum non inimicum,sed est sibi naturaliter inditum iudicium quo ipsum inimicum & esse fugiendũ iudicat, ideo non potest ipsum non fugere. Si autem iudicium nõ sit naturaliter ad vnum determinatum,sed sit in potestate iudicantis vt hoc iudicet vel oppositũ,etiã appetitus talem virtutẽ cognoscitiuã consequens indeterminatus erit & liber:sicut videmus in hominibus esse. quia enim homo videns lupũ potest iudicare ipsum esse fugiendũ,& potest iudicare ipsum non fugiendũ:ideo in potestate volũtatis est eligere fugã, & eligere permanentiam.propter hoc inquit S.Th. in hac ratione,quòd voluntas potest multiformes effectus producere, quia forma per quam voluntarium agens agit non est determinata:quod quidem intelligendum est de effectibus ad finem ordinatis, & sibinuicem non subordinatis.si enim loquamur de effectibus inter se ordinem habentibus per comparationem ad finẽ etiam appetitus brutorum in multiplices effectus potest. videmus enim aues primum colligere paleas & lutum,deinde nidum cõstruere ad generationem filiorum:& apes videmus primum flores colligere, deinde mellificare,vt cibum habeant in hyeme. Homo autem sicut per intellectum potest multas formas & naturas apprehendere,& diuersa iudicare conuenientia ad finem quorum vnum alteri non subordinatur,ita voluntate ferri potest in diuersa ordinata ad finem inter se nullum habentia ordinem. Quomodo solum volũtarium agẽs in multiplices effectus potest.

Vtrũ actus intellectus præueniens actum volũtatis possit esse liber.

SED occurrit dubium ex Scoto in 1.sen.d.38. Nullus enim actus præueniens actum voluntatis potest esse liber,sed est naturalis, cùm liberum arbitrium nihil aliud sit quàm voluntas,ergo actus intellectus præueniens voluntatem non est liber,sed naturalis.ergo saltum est quòd voluntas possit in multiplices effectus,quia forma intellecta fit indeterminata. Et potest confirmari ista ratio Scoti,quia à potentia indeterminata non potest prouenire actio nisi ipsa potentia ab aliquo determinetur,vt dicit Commen.2.Physic.comm. 48. ergo oporteret inuenire aliquid aliud à quo intellectus ad hoc iudicium determinetur vel ad aliud:istud autem non apparet quid sit ante omnem voluntatis actum. actum volũtatis possit dici liber.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd dupliciter potest dici aliqua operatio libera. Vno modo,quia est operatio per electionem voluntatis producta & elicita:alio modo, quia est operatio procedens à potentia nõ magis determinata ad hoc particulare obiectum quàm ad illud,neque magis ad hoc iudicium quàm ad illud. Operatio primo modo libera dicitur propriè & formaliter libera,quia vt dicitur prima quæst 83.artic.3. proprium liberi arbitrii est electio,cùm ex hoc dicamur liberi arbitrij.,quòd possimus vnum recipere alio recusato. Secundo autem modo operatio libera nõ dicitur propriè & formaliter libera , sed tantùm originaliter & radicaliter,inquantum ex tali operatione habet apparetius ipsum sequẽs, quòd vnum alteri possit præeligere, & non sit determinatus ad vnum. Primo igitur modo operatio intellectus præueniens omnem actum voluntatis non est libera. repugnat enim quòd omnem actum voluntatis præueniat, & quòd sit per electionem elicita, cùm electio sit actus volũtatis. Sed bene potest esse libera secũdo modo, quia est alia qua operatio intellectus cuius oppositum potuisset intellectus elicere, intellectus enim iudicat aliquid esse prosequendum quod potuisset iudicare fugiendum esse, ex quo etiam apparet quòd si actus dicatur naturalis vt naturale opponitur libero primo modo sumpto,actus præueniens omnem actum voluntatis est naturalis. Si autem accipiatur vt opponitur libero secũdo modo sumpto,vt naturalis operatio dicatur, quæ prouenit à potentia ad vnum determinata,sic non omnis talis actus est naturalis. Vnde in primo sensu admissis omnibus præmissis negatur vltima consequentia obiectionis facta: in secundo verò sensu negatur antecedens. Ad confirmationem dicitur, quòd intellectus ad vnum iudicium determinatur magis, quàm ad aliud per consilium & discursum rationis à sensu originatum, ex quo per resolutionem ad aliqua principia nota ad tale iudicium peruenit, cùm tamen posset per aliud discursum & aliam rationem aliud iudicium facere.verbi gratia si ante oculos alicui proponatur panis & ferrum, iste fumescens cognoscens illum esse panem & illud esse ferrum,considerat panem esse conuenientem cibum humanæ naturæ,& argumentatur ipsum magis esse pro nunc eligendum quàm ferrum,ex eo quòd nouit hominem non posse viuere nisi conuenienti cibo nutriatur. potuisset tamen ex alio principio iudicare esse pro tunc præligendum ferrum, puta si cuperet domum ędificare,& cognosceret ad ædificationẽ domus necesse esse vt ferro compaginentur ligna,aut quòd per ipsum parietes stabiles reddantur & firmi. Et sic patet quòd non deest intellectui secundum se indeterminato aliquid ad certum iudicium determinans ante omnem actum voluntatis circa id de quo iudicatur.

Quòd voluntas sit cõtingens,ex eius perfectione prouenit.

TERTIÒ, Repugnat diuinæ prouidentiæ, quòd rei subtrahatur illud per quod assequitur diuinam similitudinem,ergo per ipsam non subtrahitur libertas voluntatis,probatur antecedens, quia per gubernationem cuiuscunque prouidentis res gubernatæ deducuntur ad finem conuenientem,vt ex Gregorio Nysseno probatur, finis autem cuiuslibet creaturæ est vt diuinam similitudinem consequatur.consequentia verò ostenditur ex eo quòd agens voluntarium diuinam similitudinem assequitur,ex eo quòd liberè agit, cùm in Deo etiam sit liberum arbitrium.

Quarto, Si libertas voluntatis tolleretur,multa bona subtraherentur,scilicet laus virtutis, iustitia præmiantis & punientis, circunspectio in consiliis, &c. ergo esset contra prouidentiæ rationem ipsam tollere. probatur consequentia, quia prouidentia est multiplicatiua bonorum in rebus gubernatis. Confirmatur conclusio author. Ecclesiast. decimoquinto. Per hoc excluditur opinio Stoicorum ponentium omnia ex necessitate prouenire secundum quendam ordinem causarum intransgressibilem, quem Græci εἱμαρμένην vocabant.

Super cap. 73.

IErtium dubium est, quia videtur diuina prouidentia libertatem arbitrii tollere. Ad hoc excludendum ponit Sa. Thomas hanc conclusionem: Prouidentia diuina, voluntatis libertati non repugnat,probatur primò. Quòd perfectionis est,magis conseruandum est per prouidentiam quàm quòd est imperfectionis & defectus: sed in rebus inanimatis causarum contingentia, ex imperfectione & defectu est. Quòd autem voluntas sit contingens, ex ipsius perfectione prouenit:ergo magis pertinet ad diuinam prouidentiam libertatem voluntatis cõseruare,quàm contingentiam in naturalibus causis:ergo &c. maior probatur, quia prouidentis gubernatio ad perfectionem rerum gubernatarum vel adipiscendam vel augendam vel conseruandam ordinatur. minor verò probatur quo ad primam quidem partem,quia ille sunt secundũ suã naturam ad vnum effectum determinatæ, quem semper consequuntur, nisi sit impedimentum vel ex debilitate virtutis,vel ex aliquo exteriori agente, vel ex indispositione materiæ. Quo ad secundam verò partem,quia voluntas non habet virtutem determinatam ad vnum,sed habet in potestate producere hunc vel illum effectum:propter quòd est ad vtrumlibet contingens.

CIRCA istam propositionem: Quòd voluntas sit contingens,ex ipsius perfectione prouenit,dubium occurrit. Licet enim libertas voluntatis quantum ad hoc quòd est posse in diuersa ad finem ordinata, prouenat ex eius perfectione,inquantum (vt hic dicitur) non habet limitationem ad vnum,sed supra diuersa potestatem habet: quantum tamen ad hoc,quod est posse in bonum & malum,& posse mutari,vt videlicet possit non velle quod prius volebat,prouenit ex imperfectione voluntatis,quia (vt inquit Sanctus Thomas in quæstionibus de malo,quæstione decimasexta, articulo quinto) primum horum prouenit inquantum libertum arbitrium inuenitur in natura deficere potenti: alterum verò prouenit ex eo quòd inuenitur in natura mutabili, ergo non est vniuersaliter verum quòd libertas & contingentia voluntatis ex ipsius perfectione prouenit.

Respondetur quòd ista ratio concludit prouidentiam non tollere liberum arbitrium absolutè,non determinando modum liberi arbitrij:ideo sufficit ad veritatem illis propositionis assumptæ, vt id quod est commune omni libero arbitrio tanquam ipsi per se conueniens inquantum huiusmodi, illi ex perfectione conueniat,scilicet hoc quod est posse in diuersa ordinata ad finem & non esse determinatum ad vnum,licet aliquid aliud conueniat libero arbitrio ex imperfectione naturæ in qua est,& per accidens. Vnde Sanctus Thomas non ostendit voluntatis contingentiam ex perfectione prouenire nisi ex eo quòd libero arbitrio per se conuenit,scilicet ex eo quòd non determinatur ad vnum,sed habet in potestate sua in diuersa ferri.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quòd diuina prouidentia non excludit casum & fortunam. Cap. 74.

EX præmisis etiam apparet quòd diuina prouidentia non subtrahit à rebus casum & fortunam. In his enim quæ in minori parte accidunt, dicuntur esse fortuna & casus. si autem non proueniret aliqua vt in minori parte, omnia ex necessitate acciderent. nam ea quæ sunt contingentia vt in pluribus, in hoc solo à necessarijs differūt, quòd possunt in minori parte deficere. Esset autem contra rationem diuinæ prouidentiæ, si omnia ex necessitate contingerent, vt ostensum est. igitur & contra rationē prouidentiæ diuinæ esset, si nihil fieret fortuitum & casuale in rebus.

2 Amplius, contra rationem prouidentiæ esset, si res prouidentiæ subiectæ non agerent propter finem; cùm prouidentiæ sit omnia ordinare in finem. Esset etiam contra perfectionem vniuersi, si nulla res corruptibilis esset, nec aliqua virtus deficere posset, vt ex supràdictis patet. ex hoc autem quòd aliquod agens propter finem deficit ab eo quòd intendit, sequitur aliqua casu contingere. esset igitur contra rationem prouidentiæ & perfectionis rerum, si non essent aliqua casualia.

3 Adhuc, multitudo & diuersitas causarum ex ordine prouidentiæ diuinæ & dispositionis procedit. Suppositа autem causarum dispositione oportet vnam alteri quandoque concurrere, per quam impediatur vel iuuetur ad suum effectum producendū. Ex concursu autem duarum causarum vel plurium contingit aliquid casualiter euenire dum finis non intentus ex concursu alicuius causæ prouenit: sicut inuentio debitoris ab eo qui ibat ad forum causa emendi aliquid, prouenit ex hoc quòd debitor etiam ad forum venit. Non est igitur diuinæ prouidentiæ contrarium. quòd sint aliqua fortuita & casualia in rebus.

4 Item, quod non est, non potest esse alicuius causa: vnde oportet quòd vnumquodque sicut se habet ad esse, ita se habeat ad hoc quòd sit causa. Oportet igitur quòd secundum diuersitatem ordinis in entibus sit diuersitas etiam ordinis in causis. Ad perfectionē autem rerum requiritur quòd non solùm sint in rebus entia per se, sed etiam entia per accidens. Res enim quæ non habent in sua substantia vltimam perfectionem, oportet quòd perfectionem aliquam consequantur per accidentia; & tantò per plura, quantò magis à Dei simplicitate distant. Ex hoc autem quòd aliquod subiectum habet multa accidentia, sequitur quòd sit aliquod ens per accidens. Nam subiectum & accidens & etiam duo accidentia vnius subiecti sunt vnum per accidens: sicut homo albus, & musicum album. Oportet igitur ad perfectionem rerum quòd sint etiam quædam causæ per accidens: ea autem quæ ex causis aliquibus procedunt per accidens, dicūtur accidere à casu, vel à fortuna. Non est igitur contra rationem prouidentiæ, quæ perfectionem rerum conseruat, vt aliqua fiant vel casu vel fortuna.

5 Præterea, ad ordinem diuinæ prouidentię pertinet vt sit ordo & gradus in causis: quantò autem est aliqua superior causa, tantò est maioris virtutis vnde eius causalitas ad plura se extendit. Nullius autem causæ naturalis intentio se extendit vltra virtutem eius. esset enim frustra. Oportet ergo quòd intentio causæ particularis non se extendat ad omnia quæ contingere possunt: ex hoc autē contingit aliquid casualiter vel fortuitò, quòd eueniunt aliqua præter intentionem agentium. Ordo igitur diuinæ prouidentiæ exigit quòd sit casus & fortuna in rebus. Hinc est quod dicitur Eccles. 9. Vidi nec velocium esse cursum, &c. sed tempus casumq; in omnibus, scilicet inferioribus.

Auth. sac. scripturæ.

Super cap. 74.

QVarum dubium est, quia posita diuina prouidentia videtur excludi casus & fortuna. quod enim est prouisum, non est fortuitum aut casuale, cùm ista præter intentionem agentis eueniant. Si ergo omnia quæ in vniuerso contingunt, sunt prouisa, sequitur quòd nihil erit casuale & fortuitum. Ad hoc autem remouendum ponit Sanctus Thomas hanc conclusionem. Diuina prouidentia non subtrahit à rebus casum & fortunam. Probatur primò. Si non proueniret aliqua à casu & fortuna, non proueniret aliqua in minori parte, ergo omnia ex necessitate acciderent. sed hoc est contra rationem diuinæ prouidentiæ, vt superius est ostensum, ergo, &c. Probatur antecedens, quia fortuna & casus dicuntur in iis quæ in minori parte accidunt. Prima verò consequentia probatur, quia ea quæ sunt contingentia, vt in pluribus à necessariis differunt hoc solo, quòd possunt in minori parte deficere.

Si nihil euenire in minori parte, omnia euenirent de necessitate.

ATTENDE circa primam consequentiam, & eius probationē, quòd cùm tria sint effectuum genera, quædam scilicet quæ semper à sua causa prouenium, quæ necessaria dicuntur: quædam quæ pro maiori parte euenium, sicut effectus causarum naturalium inferiorum, quæ dicuntur contingentia vt in pluribus: quædam verò quæ raro & pro minori parte eueniunt à sua causa, sicut monstra quæ dicuntur raro contingentia. Si remoueantur raro contingentia, remoueri necesse est & contingentia vt in pluribus, quia raro contingentia prouenium. ex eo quòd aliquæ causæ à suis producendis effectibus impediuntur aliquando, sed raro. ex eo autem quòd causa aliquando impeditur, sed raro, sequitur quòd pro maiori parte suos effectus producat, & sic quòd sint contingentia vt in pluribus, sequitur necessario, ex eo quòd pronuntur contingentia vt in paucioribus, & econuerso. ideo etiam vno remoto remouetur & reliquum, & econuerso, sicut in conuertibilibus accidit. remotis autem contingentibus vt in paucioribus, & contingentibus vt in pluribus, sequitur illa sola esse in entibus quæ semper eueniunt, quæ dicuntur ex necessitate euenire. ideo optimè infert Sanctus Thomas si nihil euenit in minori parte, quòd omnia eueniunt de necessitate.

Quemodo aliquid est fortuitū & casuale ex concursu plurium causarum.

SED occurrit dubiū. Posset enim aliquis dicere, quòd præter contingentia vt in pluribus, & contingentia vt in paucioribus, sunt etiā contingentia ad vtrumlibet, vt sunt ea quæ à voluntate procedunt. ideo quantūs ponatur nihil esse à casu & in minori parte, & per consequens nihil esse pro maiori parte, non sequitur quòd omnia sint ex necessitate, sed poterunt aliqua esse ad vtrumlibet contingentia.

Responderur ex doctrina Sanct. Tho. secundo Physicorum, lec. 8. & est de mente Auer. ibidem commento 48. quòd ex causa contingenti ad vtrumlibet nihil prouenit, nisi per aliquid determinetur ad vnum, cum sit in potentia ideo vt possit in actum exire, & effectū aliquem producere, oportet quòd aut pro maiori parte illum producat, aut in minori parte. & sic oportet vt effectus proueniens à causa quæ est ad vtrumlibet secundum se consideratā, aut in maiori parte prouenial, aut in minori, & nullus sit effectus ad vtrumlibet contingens vt natus est in actum educi, cùm non proueniat ab causa nisi inquantum determinata est ad vnū. A causa enim ad vtrumlibet inquantum ad vtrumlibet est, nullus potest effectus prouenire: propterea optimè sequitur si nihil euenit in maiore parte, & nihil in minori parte, quòd omnia semper de necessitate eueniant.

Secundò, Contra rationem prouidentiæ esset, si res prouidentiæ subiectæ non agerent propter finem, cùm prouidentiæ sit omnia ordinare in finem. Esset etiam contra perfectionem vniuersi, si nulla res corruptibilis esset, & nulla virtus potens deficere: ergo & si non essent aliqua casualia, contra rationem prouidentiæ & contra perfectionem vniuersi esset. Probatur consequentia, quia ex eo quòd aliquid agens propter finem deficit ab eo quod intendit, sequitur aliqua casu contingere.

Tertiò, Ex ordine diuinæ prouidentiæ, & dispositionis multitudo, & diuersitas causarum prouenit. Suppositа verò causarum dispositione oportet quandoque vnam per alteram impediri vel iuuari ad effectum producēdum: ex concursu autem plurium causarum contingit aliquid casualiter euenire dum finis non intentus prouenit, vt inuentio debitoris ab eo qui vadit ad forum non ob hanc causam, ergo diuina prouidentia non excludit casualia.

ADVERTE quòd ex concursu plurium causarum, contingit aliquid casualiter euenire per comparationem ad aliquam illarum causarum concurrentium, aut per comparationem ad vtramque, dum aliquid euenit præter intentionem aut vnius illarum aut vtriusque, licet cùm aliquis vadit ad forum vt inueniat debitorem, debitor autem ad forum vadit non vt inueniatur à creditore, sed vt aliquid emat, inuentio debitoris à creditore est casualis per comparationem ad debitorem tantùm, quia præter eius intentionem euenit. cùm autem à Domino mittuntur duo servi vt sibi obuient, illis hoc ignorantibus, concursus duorum seruorum non intendentium sibi obuiare, est respectu vtriusque casualis. Per comparationem autem ad superiorem causam ordinantem concursum talium causarum & effectuum ex earum concursu prouenientem, non dicitur concursus ipse aut effectus inde prouenientes casuales esse, cùm non sit præter eius intentionem, sed sit intentus, propter quod dicit Sanctus Thomas prima quæst. 22. articulo secundo ad primum, quòd respectu causæ vniuersalis nullus effectus dicitur casualis, cùm nihil sit eius ordine subtrahi possit.

Quemodo aliquid est fortuitū & casuale ex concursu plurium causarum.

SED occurrit dubium. Videtur enim Sanctus Thomas dicere contradictoria, cùm ait euenire aliquid casualiter dum finis non intentus prouenit. Nam de ratione finis est quòd sit intentus. est enim cuius gratia aliquid fit, ergo repugnat quòd aliquid sit finis, & tamen non sit intentum. Respondetur quòd finis dupliciter accipi potest: Vno modo materialiter, quantum scilicet ad ipsam rem absolutè quæ terminat actionem. Alio modo formaliter scilicet pro re quæ terminat actionem vt habet rationem causæ finalis. Secundo modo repugnat quòd aliquid sit finis, & non sit intentū. Primo verò modo non repugnat: & sic intelligitur dictum Sanct. Thom. Nam constat quòd effectus fortuitus inquantum huiusmodi non est finis actionis quam terminat nisi materialiter.

Quartò, Ad perfectionem rerum requiritur quòd non solùm sint entia per se, sed etiam entia per accidens, ergo ad perfectionem earum requiritur quòd sint etiam causæ quædam per accidens: ergo non est contra prouidentiam quæ rerum perfectionem conseruet, quòd aliqua fiant à casu. Probatur antecedens, quia cùm res non habeant in sua substantia vltimam perfectionem, oportet vt aliquam per accidentia consequantur, & per plura quandoque. ex hac autem sequitur esse ens per accidens, cùm subiectum & accidens, & etiam plura accidentia vnius subiecti, sint vnum & ens per accidens. prima verò consequentia probatur, quia cùm quod non est, non possit esse alicuius causa,

causa, oportet vt secundum quòd vnumquodque se habet ad esse, ita se habeat ad hoc quòd sit causa. & per consequens quòd secundum diuersitatem ordinis in entibus sit diuersitas eorum ordinis in causis. Secunda verò consequentia probatur, quia ea quæ ex causis aliquibus procedunt per accidens, dicuntur à casu accidere vel à fortuna.

Ea quæ ex causis per accidēs eueniunt, sunt à casu vel à fortuna.

CIRCA assumptum ad probationem secundæ consequentiæ dubium occurrit, quia nō videtur vniuersaliter verū ea quæ ex causis per accidens eueniunt, esse à casu vel à fortuna. Cùm enim dicimus quòd musicum ædificat, non dicimus domum fieri à casu aut à fortuna, & sic de multis aliis.

Respondetur quòd non est intentio S. Tho. dicere omnia quæ per accidēs eueniunt, à casu esse aut à fortuna, sed quòd aliqua quæ per accidens eueniunt ex aliquibus causis, quæ scilicet sunt præter intentionem agentis, & in minori parte coniunguntur effectui per se, à casu & à fortuna prouenium.

Vnūquodque sicut se habet ad esse, ita se habet ad hoc vt sit causa.

CIRCA istam propositionem: Vnumquodque sicut se habet ad esse, ita se habet ad hoc quòd sit causa, dubitatur. Nam album habet esse per accidens, & tamen est per se causa disgregationis visus. Multæ etiam aliæ sunt causæ quæ habent esse per se, & tamen sunt causæ per accidens alicuius præter earum intentionem euenientis.

RESPONDETVR quòd ista propositio intelligitur, quòd omnis causa talem modum causalitatis habet, qualem modū habet essendi, ita quòd sibi proportionaliter respondent modus causandi, & modus essendi causæ, & intelligitur de esse non quocunque, sed de eo secundum quod rei attribuitur causalitas. si enim illud esse conueniat rei per se, & causalitas sibi conueniet per se. si autem illi conueniat per accidens, & causalitas sibi per accidens conueniet. & sicut dicitur de istis modis per se & per accidens, ita intelligitur de aliis modis essendi & causandi, puta de primo & secundario, de quo & quod. Cùm autem dicitur primò, quòd album habet esse per accidens, & tamen per se disgregat, dicitur quòd nomine albi duo possumus intelligere, scilicet aut ipsam albedinem, secundum quòd habet esse in subiecto, aut ipsum subiectum albedine informatum, puta lignum aut parietem. Si ipsam albedinem intelligamus, negatur quòd habeat esse per accidens, tanquam videlicet sit quoddam ens per accidens, imò est ens per se, vt ens per se opponitur enti per accidens: non autem vt opponitur enti in alio. est enim natura quædam ad vnum genus & ad vnam speciem determinata, & similiter est per se causa disgregationis, quia ista propositio est per se, album disgregat. Si autem intelligamus subiectum albedine informatum, vt dicamus quòd lignum aut paries disgregat: sic dicitur quòd album per accidens disgregat, non autem per se. sicut enim album per accidens prædicatur de ligno, vt patet quinto Metaphysicæ cap. de ente, ita & disgregare per accidens de ipso prædicatur. & sic lapis habet esse album per accidens, & per accidens disgregationem visus causat, quia hoc facit inquantum accidit sibi esse album. Cùm secundò dicitur quòd causæ multæ per se habentes esse, sunt causæ per accidens, negatur loquendo de esse rationē, cuius sibi causalitas attribuitur. sicut enim fodiens sepulchrum per accidens inuenit thesaurum, & dicitur causa illius inuentionis per accidens, ita habet aliquod esse per accidens ratione cuius ista causalitas sibi per accidens attribuitur. hoc enim sibi conuenit inquantum est inuentiuus thesauri. esse autem thesauri inuentiuum accidit fodienti sepulchrum inquantum huiusmodi. Ista enim propositio fodiens sepulchrum est inuentiuus thesauri, per accidens est similiter in aliis causis, per accidens semper causalitas consequitur aliquod ens per accidens, scilicet prædicationem per accidens alicuius de eo cui attribuitur causalitas. Sic enim ab Aristotele accipitur ens per accidens quinto Metaphysicæ, quando scilicet vnum de altero per accidens prædicatur, & hoc siue accipiatur per accidens ex parte causæ tantùm, quādo scilicet id quod accidit causæ per se, dicitur causa per accidens: siue accipiatur ex parte effectus, quando videlicet aliquid non intentum coniungitur effectui per se. Nam etiam tunc oportet aliquid prædicari per accidens de causa per se alterius effectus, ex quo causæ illi talis effectus per accidens attribuatur.

Quartò, Ad ordinem diuinæ prouidentiæ pertinet vt sit ordo & gradus in causis: sed quantò aliqua causa est superior, tantò est maioris virtutis, & per consequens ad plura eius causalitas se extendit. ergo ordo diuinæ prouidentiæ exigit vt causa superior sit quæ ad plura se extendat quàm causa inferior: ergo etiam exigit quòd aliquid eueniat præter intentionem causæ inferioris & particularis, ergo & quòd sit casus & fortuna. Probatur secunda consequentia, quia cùm nullius causæ intentio se extendat vltra virtutem eius, quia esset frustra, vtpote non potens adimpleri per ipsam causam, intentio particularis causæ non se intendit ad omnia quæ contingere possunt, scilicet ex superiori causa, & per consequens aliqua euenire possunt præter eius intentionem. Tertia verò consequentia probatur, quia ex hoc contingit aliquid casualiter vel fortuitò, quòd aliqua præter agentium intentionem eueniunt.

ADVERTE quòd in hac deductione aliquæ propositiones interpositæ sunt quas Sanctus Thomas non posuit breuitati studens. hoc enim ideo factum est, quia illas ipse manifestè dat intelligere, & ad completam & formalem deductionem exiguntur.

Confirmatur conclusio authoritat. Eccle. 9. Vidi nec velocium esse cursum, sed tempus casumque in omnibus, exponit Sanctus Thomas scilicet inferioribus.

Quòd prouidentia diuina sit singularium contingentium. Cap. 75.

Vide vt. p. q. 22. artic. 2.

EX his autem quæ ostensa sunt, manifestum fit, quòd diuina prouidentia prouenit vsque ad singularia generabilium & corruptibilium. Non enim videtur horū non esse prouidentiam nisi propter eorum contingentiam: & quia in eis multa casualiter & fortuitò eueniunt. In hoc enim solùm differunt ab incorruptibilibus, & vniuersalibus corruptibilium, quorum dicūt prouidentiam esse: prouidentiæ autem non repugnat contingentia & casus & fortuna, & neque voluntarium, vt ostensum est. nihil igitur prohibet horum prouidentiam esse sicut incorruptibilium & vniuersalium.

2 Adhuc, si Deus horum singularium prouidentiam non habet, aut hoc est quia non cognoscit ea, aut quia non potest, aut quia non vult horum curā habere. Non autem potest dici quòd Deus singularia nō cognoscat. ostensum est enim suprà. † quòd Deus eorum notitiam habet. Nec etiam potest dici quòd Deus eorum curam habere non posit, cùm eius potentia sit infinita, vt suprà probatum est. † Neque etiam hæc singularia gubernationis non capacia sunt, cùm videamus ea gubernari rationis industria, sicut patet in hominibus: & per naturalem instinctum, sicut patet in apibus & multis animalibus brutis, quæ quodam naturali instinctu gubernantur. Neque etiam potest dici quòd Deus non velit ea gubernare: cùm voluntas ipsius sit vniuersaliter omnis boni: bonum autem eorum quæ gubernantur, in ordine gubernationis maximè consistit. Non igitur potest dici quòd Deus horum singularium curam non habet.

† Li. 1. c. 93.

† Li. 1. c. 102.

3 Amplius, omnes causæ secundæ in hoc quòd causæ existunt, diuinam similitudinem consequuntur, vt ex supràdictis patet. † inuenitur autem hoc communiter in causis producentibus aliquid, quòd curam habent eorum quæ producuntur: sicut animalia naturaliter nutriunt fœtus suos. Deus igitur curam habet eorum quorum causa existit; est autem causa etiam istorum particularium, vt ex supràdictis patet. habet igitur eorum curam.

† Præsentibb. c. 21.

4 Item, ostensum est suprà † quòd Deus in rebus creatis non ex necessitate naturæ agit, sed per voluntatem & intellectum. Ea autem quæ aguntur per voluntatem & intellectum, curæ prouidentis subduntur: quę in hoc consistere videtur, quòd per intellectum aliqua dispensentur. Diuinæ ergo prouidentiæ subduntur ea quæ ab ipso aguntur. ostensum est autem suprà, † quòd Deus operatur in omnibus causis secundis, & omnes rerū effectus reducuntur in Deum sicut in causam: & sic oportet quòd ea quæ in istis singularibus aguntur, sint sicut ipsius opera. Igitur hæc singularia & motus & operationes ipsorum diuinæ prouidentiæ subiacent.

† Li. 2. c. 23.

† Cap. 70.

5 Præterea, stulta est prouidentia alicuius, qui non curat ea, fine quibus ea quæ curat, non possunt esse. Constat autem quòd si omnia deficerent particularia, quòd vniuersalia eorum remanere nō possunt. Si igitur Deus vniuersalia tantùm curat, singularia verò ista omnino derelinquit: stulta & imperfecta erit eius prouidentia.

Si autem dicat aliquis quòd horū singularium Deus curam habet vsque ad hoc, quòd conseruentur in esse, non autem quantum ad alia. Hoc omnio esse non potest. nam omnia alia quæ circa singularia accidunt, ad eorum conseruationem vel corruptionem ordinātur. si ergo Deus habet curam singularium quantum ad eorum conseruationem; habet etiam curam omnium circa ea contingentium. Potest autē aliquis dicere quòd sola cura vniuersalium sufficit ad particularium conseruationem in esse prouisa. sunt enim cuilibet speciei ea per quæ quodlibet indiuiduum illius speciei potest conseruari in esse, sicut data sunt animalibus organa ad cibum sumendum & dirigendum, & cornua ad protegendum se: vtilitates autem horum non deficiunt nisi in minori parte: cùm ea quæ sunt à natura, producunt effectus suos vel semper, vel frequenter: & sic non possunt omnia indiuidua deficere: & si aliquod deficiat. Sed secundum hanc rationem omnia quæ circa indiuidua contingunt, prouidentiæ subiacebūt, sicut & conseruatio eorum in esse: quia singulari alicuius speciei nihil potest accidere quod non reducatur aliquo modo ad principia illius speciei. Sic igitur singularia non magis subiacent diuinæ prouidentiæ quantum ad conseruationem in esse, quam quantum ad alia.

Responsio tacita.

Improbatio.

Dubitatio.

Solutio.

6 Præterea, in comparatione rerum ad finem talis ordo apparet, quòd accidentia sunt propter substantias, vt per ea perficiatur in substantijs autem materia est propter formam. per hanc enim participat diuinam bonitatem, propter quam omnia facta sunt, vt suprà ostensum est. † Ex quo patet quòd particularia sunt propter naturam vniuersalem; cuius signum est quòd in his in

† Cap. 18. huius lib.

Universidad de Deusto
Biblioteca

quibus potest natura vniuersalis conuersari per vnum indiuiduum, non sunt multa indiuidua vnius speciei: sicut patet in luna & sole. Cùm autem prouidentia sit ordinatiua aliquorum in finem: ideo oportet quòd ad prouidentiam pertineant & fines, & ea quæ sunt ad finem. Subiacent enim prouidentiæ non solùm vniuersalia, sed etiam singularia.

7 Adhuc, hæc est differentia inter speculatiuam cognitionem & practicam, quòd cognitio speculatiua, & ea quæ ad ipsam pertinent, perficiuntur in vniuersali: ea verò quæ pertinent ad cognitionem practicam, perficiuntur in particulari. Nam finis speculatiuę est veritas, quæ primò & per se & in immaterialibus consistit, & in vniuersalibus. Finis verò practicæ est operatio quæ est circa singularia. Vnde medicus non curat hominem in vniuersali, sed hunc hominem: & ad hoc est tota scientia medicinæ ordinata. Constat autem quòd prouidentia ad practicam cognitionem pertinet, cùm sit ordinatiua rerum in finem. Esset igitur imperfecta Dei prouidentia, si in vniuersalibus consisteret, & vsque ad singularia non perueniret.

8 Item, cognitio speculatiua magis perficitur in vniuersali quàm in particulari: quia magis sciuntur vniuersalia quàm particularia: & propter hoc vniuersalissimorum principiorum cognitio est communis. Ille verò est perfectior in scientia speculatiua, quæ non solùm vniuersalem, sed propriam cognitionem de rebus habet. Nam qui cognoscit in vniuersali tãtùm, cognoscit rem solùm in potentia: propter quod discipulus de vniuersali cognitione principiorum reducitur in propriam cognitionem conclusionum per magistrum qui vtrãque cognitionem habet: sicut aliquid reducitur de potentia in actum per ens actu. Multò igitur magis in scientia practica perfectior est qui non solùm in vniuersali, sed etiam in particulari res disponit ad actum. Diuina igitur prouidentia quæ est perfectissima, vsque ad singularia se extendit.

9 Amplius, cùm Deus sit causa entis inquantum est ens, vt suprà ostensum est. † oportet quòd ipse sit prouisor entis inquantũ est ens. prouidet enim rebus inquantum est causa earum. quicquid ergo quocunque modo est, sub eius prouidentia cadit. singularia autem sunt entia, & magis quàm vniuersalia: quia vniuersalia non subsistunt per se, sed sunt solùm in singularibus. Est igitur diuina prouidentia etiam singularium.

10 Item, creaturę diuinę prouidentię subduntur prout ab ipso in finem vltimum ordinantur, qui est bonitas sua: participatio igitur diuinę bonitatis à rebus creatis est per diuinam prouidentiam: bonitatem autem diuinam participant etiam singularia contingentia. oportet ergo quòd etiam ad ea diuina prouidentia se extendat. Hinc est quod dicitur Matt. 10. Duo passeres asse veneunt, & vnus ex eis non cadit in terram sine patre meo. Et Sap. 8. Attingit à fine vsque ad finem fortiter. id est, à primis creatis vsque ad infima eorum. Ezech. etiam 9. arguitur opinio quorundam qui dicebant: Derelinquit Dominus terram: Dominus non videt. Et Iob 22. Circa cardinales cæli perambulat, nec nostra considerat. Per hoc autem excluditur opinio quorundam qui dixerunt quòd diuina prouidentia non se extendit vsque ad hæc singularia: quam quidem opinionẽ quidam Aristoteli imponunt, licet ex verbis eius haberi non possit.

† li. 2. c. 17.

Auth. sac. scripturæ.

Exclu. err. vt Aueur. 12. Meta. cõ. 35. & 52.

Super cap. 75.

POstquam ostendit Sanct. Thom. in communi diuinam prouidentiam ad omnium esse omniumque operationes se extendere, vult particulariter demonstrare, quoniam etiam ad singularia contingentia se extendit. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quòd sub diuina prouidentia hæc singularia cadunt. Secundò, quòd immediatè, ca. sequenti. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem. Diuina prouidentia peruenit vsque ad singularia generabilium & corruptibilium. Probatur primò: Prouidentiæ repugnat neque contingentia, neque casus & fortuna, neque voluntarii, vt ostensum est: ergo nihil prohibet horum esse prouidentiam, sicut incorruptibilium & vniuersalium. probatur consequentia; quia non videtur horum non esse prouidentiam nisi propter aliquod illorum in quibus solùm corruptibilia ab incorruptibilibus differunt, & vniuersalibus corruptibilium de quibus dicunt prouidentiã esse, illi videlicet qui negant horum singularium esse prouidentiam.

Secundò, Deus horum notitiam habet, vt superius est ostensum: neque non potest ipsorum curam habere, cùm eius potentia sit infinita, neque hæc singularia gubernationis capacia non sunt, cùm videmus ea & industria rationis gubernari vt homines, & per industriam naturalem vt apes & bruta: neque Deus non vult ipsa gubernare, cùm voluntas eius vniuersaliter sit omnis boni: bonum autem eorum quæ gubernantur, in ordine gubernationis maximè consistat, ergo, &c. Probatur consequentia, quia si Deus istorũ prouidentiam non haberet, esset propter alterum prædictorum.

Tertiò, Causæ secundæ in hoc quòd causæ existunt, diuinam similitudinem consequuntur, sed ipsæ eorum quæ producunt curam habent, vt patet in animalibus, ergo & Deus, sed Deus est omnium istorum particularium causa, ergo, &c.

Quartò, Deus in rebus creatis non ex naturæ necessitate agit, sed per voluntatem & intellectum, ergo fuæ prouidentiæ subduntur omnia quæ ab ipso agunt, ergo & hæc singularia & motus & operationes. Probatur prima cõsequentia, quia ea quæ per voluntatem & intellectum aguntur, curæ prouidentis subduntur, quæ in hoc consistere videtur, quòd per intellectum aliqua dispensentur. Secunda verò probatur, quia Deus in omnibus causis secundis operatur, & omnes effectus in ipsum reducuntur sicut in causam.

Quintò, Si Deus vniuersalia tantùm curat, sequitur quòd stulta & imperfecta sit eius prouidentia, quæ stulta est prouidentia alicuius qui non curat ea sine quibus ea de quibus curam habet, esse non possunt. Constat autem quòd si omnino particularia deficerent, vniuersalia eorum remanere nõ possent. Si dicatur quòd horum singularium Deus curam habet vsque ad hoc quòd conseruentur in esse, non autem quantum ad alia: contra arguitur: quia omnia alia quæ circa singularia accidunt, ad eorum conseruationem vel corruptionem ordinantur, ergo si Deus eorum conseruationem curat etiam de omnibus circa ipsa contingentibus curam habet. Si dicatur quòd sola cura vniuersalium sufficit ad particularium conseruationem in esse, quia cuilibet speciei prouisa sunt ea per quæ indiuiduum illius speciei potest conseruari in esse, vt patet in animalibus, & vtilitates horum non deficiunt nisi in minori parte, & sic non possunt omnia indiuidua deficere, licet aliquod indiuiduum deficere possit: secundum hanc rationem omnia quæ circa indiuidua accidunt, prouidentiæ subiacebunt, quia singularibus alicuius speciei nihil potest accidere quod non reducatur aliquo modo ad principia illius speciei, vel scilicet tanquam alicuius illorum conseruatiuum, vel tanquam corruptiuum, ergo, &c.

Sextò, Ad prouidentiam pertinent & finis & ea quæ sunt ad finem, ergo & vniuersalia & singularia. Probatur antecedens, quia prouidentia est ordinatiua aliquorum in finem. Consequentia verò probatur, quia particularia sunt propter naturam vniuersalem: quod ratione quidem ostenditur, quia in comparatione rerum ad finem talis ordo apparet, quòd accidentia sunt propter substantiam, vt scilicet per ea perficiatur: materia verò est propter formam, cùm per hãc participet diuinam bonitatem propter quam omnia sunt facta. Signo autem ostenditur, quia in quibus natura vniuersalis per vnum indiuiduum conseruari potest, non sunt multa indiuidua vnius speciei, vt patet in luna & sole.

ADVERTE quòd ex hoc quòd accidentia sunt propter substantiam tanquam naturæ perfectiua, & materia est propter formã, deducit tanquam manifestum singularia propter naturam vniuersalem esse, quia singularitatis principium est materia accidentibus indiuidualibus limitata, quæ dicitur materia signata. Ex hoc enim optimè sequitur propositum. Nam si indiuiduum non habet indiuiduationem suam qua à natura vniuersali distinguitur, nisi ex materia & accidentibus, si ipsa accidentia ordinantur ad naturam subsistantiæ, & materia ad formam, ex qua sumitur ratio speciei, sequitur manifestè ipsa singularia ad speciem ordinari.

Septimò, Prouidentia ad practicam cognitionem pertinet, cùm sit ordinatiua rerum in finem, ergo imperfecta esset Dei prouidentia si ad particularia non perueniret. Probatur consequentia; quia speculatiua cognitio, & ea quæ ad ipsam pertinent, perficiuntur in vniuersali, cùm finis ipsius sit veritas, quæ primò & per se in immaterialibus consistit, & in vniuersalibus. ea verò quæ ad cognitionem practicam pertinẽt, perficiuntur in particulari, cùm finis ipsius sit operatio quę est circa singularia. declaratur exemplo medici.

Quæ ad practicã cognitionem pertinẽt, perficiuntur in particulari, quę verò ad speculatiuã in vniuersali.

ADVERTE cùm dicitur, quòd ea quæ pertinent ad cognitionẽ practicam, perficiuntur in particulari, ea verò quæ pertinent ad cognitionem speculatiuam, perficiuntur in vniuersali, quòd per ea quæ pertinent ad ista scien tias, non intelligit Sanctus Thomas obiecta circa quæ versantur, sed ea quæ ex parte ipsius actus cognoscendi se tenent. Nam ipsa cognitio practica principalis obiecti, perfecta erit si in particulari cognoscatur, & secundum particulares conditiones quibus operabilis est. Similiter ad perfectam argumentationem practicam requiritur vt ex aliquo particulari principio procedat, & vt ad particularem conclusionem terminetur: & vniuersaliter loquendo, perfectio cognitionis practicæ principalis obiecti exigit vt omnia quorum cognitio ad illius cognitionem requiritur, particulariter considerentur, & non tantùm secundum vniuersales rationes: & hoc est omnia requisita ad practicam cognitionem perfici in particulari. Similiter dicuntur omnia requisita ad speculatiuam cognitionem perfici in vniuersali, inquantum cognitio intellectiua omnium quæ exiguntur ad cognitionem principalis obiecti, debet circa vniuersales rationes versari, & similiter omnis argumẽtatio tali cognitioni deseruiens debet ex vniuersalibus procedere.

Octauò, Cognitio speculatiua magis perficitur in vniuersali quàm in particulari, cùm magis sciantur vniuersalia quàm particularia: propter quod vniuersalissimorum principiorum cognitio est communis: sed ille est perfectior in scientia speculatiua, qui non solùm vniuersalẽ, sed propriam cognitionem de rebus habet. ergo multo magis in scientia practica perfectior est qui non solùm in vniuersali, sed etiam in particulari res disponit ad actum. ergo diuina prouidentia quæ est perfectissima, vsque ad singularia se extendit. Probatur minor, qtia qui cognoscit in vniuersali, cognoscit rem, scilicet sub ipso cõtentam tantùm in potentia, declaratur per signum exemplo magistri.

Cognitio speculatiua magis perficitur in vniuersali quàm in particulari.

ADVERTENDVM quòd fundamentum huius rationis est, quoniam si cognitio speculatiua cuius est vniuersalia duntaxat speculari, est perfectior de aliqua re quando non solùm cognoscuntur de ipsa rationes communes sibi & aliis, sed etiam propria ipsius ratio cognoscitur qua ab aliis distinguitur, multò magis cognitio practica cuius est disponere aliquid ad hoc vt sit in actu, quod primò rebus singularibus conuenit, perfectior erit si res nõ solùm in vniuersali, sed etiã in particulari disponat ad hoc vt in actu sint.

CIRCA istam propositionem, Cognitio speculatiua magis perficitur in vniuersali quàm in particulari: considerandum, quòd cùm cognitionis perfectio ex parte cognoscentis in duobus consistat, scilicet in certitudine, & euidentia, nihil aliud datur intelligi per supradictam propositionem quàm quòd certior & euidentior intellectui est cognitio speculatiua vniuersalis obiecti, quàm rei singularis, quia ipsa vniuersalia certius & euidentius cognoscuntur tali cognitione speculatiua, qua scilicet rei veritas appræhenditur, quàm particularia materialia quæ mutabilia sunt & variabilia. Et ad hunc sensum procedit signum adductum, quòd videlicet vniuersalissimorum principiorum cognitio est communis. Nam cognitio quæ omnibus est communis, est certissima & euidentissima, vtpote quę ex ipso solo lumine naturali intellectus quod omnibus commune est, prouenjat. hoc enim signum est, quòd cognitio speculatiua vniuersalium perfectior est quàm singularium, & quòd magis sciuntur vniuersalia quàm particularia, id est, certius & euidentius: vt sic arguatur à signo. Quanto magis aliqua principia à particularitate recedunt, tanto eorum cognitio perfectior est, vtpote & euidentior & certior, si videlicet secundum seipsa formaliter sumantur, & quãtum ad eorum simplicem veritatem. ergo singularia minus sciuntur quàm vniuersalia. Patet consequentia, qua quando aliquid est tale per receptum & elongationem: ab aliquo signum est quòd illud aut non est tale, aut quòd minus tale est, quàm ea quæ ab ipso distant: sicut quia tanto aliquid est magis intelligibile, quanto magis à materia recedit, ideo materiam dicimus esse minimè intelligibilem, & minus quàm ea quæ à materia sunt separata. Antecedens verò probatur, cognitio vniuersalissimorum principiorum est perfectissima, ergo, &c. Probatur antecedens. cognitio quæ omnibus inest, est perfectissima & certissima atque euidentissima, vtpote ab ipso cõmuni lumine intellectuali quod est omnis cognitionis fons & origo proueniens: vniuersalissimorum autem principiorũ cognitio est omnibus communis, ergo, &c.

Singularia sunt magis entia quàm vniuersalia.

Qui cognoscit rem in vniuersali tantùm, cognoscit ipsam solùm à potentia.

CIRCA illam propositionem: Qui cognoscit rem in vniuersali tantùm, cognoscit ipsam solùm in potentia: aduertendum, quòd sicut nõ inconuenit aliquid esse vnum actu, & potentia aliud, sicut aqua est actu humida, & potentia calida: ita non inconuenit aliquid secundum se cognosci in actu: & tamen in ipso aliud potentialiter cognosci, inquantum per ipsum potest intellectus in alterius ignoti notitiam deuenire, vel inquantum aliud in re cognita potentialiter continetur. quia ergo in vniuersaliori natura potentialiter continentur minus vniuersalia, sicut in genere potentialiter continentur suæ species, & in principiis potentialiter continentur conclusiones: ideo si consideretur vniuersalioris cognitio inquantum est cognito talis naturæ absolutæ, sic est ipsius actualis cognitio. si autem consideretur inquantum est cognitio eorum quæ in ipso potentialiter continentur, sic est cognitio potentialis. propterea non dixit S. Thomas quòd qui cognoscit vniuersale, cognoscit ipsum in potentia: sed quòd qui cognoscit rem in vniuersali, id est, qui cognoscit aliquam rem cognoscendo solùm vniuersale in quo potentialiter continetur, ipsam rem in potentia solùm cognoscit. propter hoc adducit signum de discipulo, qui cùm habeat cognitionem vniuersalium principiorum, indiget tamen magistro reducente ipsum in actum cognitionis conclusionum quas potentialiter tantùm in vniuersalibus principiis cognoscebat.

Nonò, Quicquid est quocunque modo, sub Dei prouidentia cadit, singularia sunt entia, & magis quàm vniuersalia quæ non subsistunt per se solum, sed sunt in singularibus, ergo ipsorum est prouidentia. Probatur maior, quia cùm Deus sit causa entis inquantum ens, est etiam eius prouisor, cũ rebus prouideat inquantum est earum causa.

CIRCA probationem maioris, aduerte quòd sicut potentia cognoscitiua quæ fertur in aliquod obiectum, inquantum tale, fertur in omne in quo illud obiectum inuenitur (visus enim quia fertur in colorem inquantum color est, fertur in omne coloratum) ita causa actiua quæ habet pro obiecto aliquid inquantum tale, est causa omnium in quibus illud inuenitur inquantum huiusmodi. ideo cùm Deus sit causa entis inquantum ens, erit causa omnis entis quomodocunque sit ens, siue quomodocunque habeat esse. & idem dicendum est de prouisore, quia prouisor entis inquantum est ens, est prouisor omnium quę quocunque modo habent esse. Et ex hoc fundamento procedit ratio.

Singularia sunt magis entia quàm vniuersalia.

CIRCA istam propositionem, Singularia sunt magis entia quàm vniuersalia: attendendum, quòd dupliciter potest aliquid dici magis ens altero. Vno modo, quia est perfectioris naturæ & perfectioris essentiæ, & isto modo non intelligitur hic. Non enim aliam essentiam & aliam naturam habent singularia quàm habeant earum species, vt possit dici essentia singularis perfectior esse quàm essentia speciei, sed ipsa essentia speciei est etiam essentia individui, in ipso determinatis accidentibus limitata: imò si per intellectum naturam vniuersalis à principiis indiuiduantibus secernatur, inuenietur perfectior, vtpote actualior, & magis à potentialitate materiæ remota. Alio modo, quia magis existit, & sibi per prius conuenit esse actualis existentiæ tanquã ei quod est, quàm alteri: & hoc modo hic intelligitur: quod patet ex ratione quam assignat Sanctus Thomas, quia scilicet vniuersalia non subsistunt per se, id est, non habent esse à singularibus separata, sed sunt solùm in singularibus. ex hoc enim datur intelligi quòd singularia dicuntur esse magis entia, quia per se ipsa habent esse, & non in alio cui per prius esse conueniat.

Decimò, Benitatem diuinam participant singularia contingentia, ergo, &c. Probatur consequentia, quia cùm creaturæ diuinæ prouidentiæ subdantur prout ab ipso in finem vltimum qui est bonitas sua ordinantur, participatio diuinæ bonitatis à rebus creatis est per diuinam prouidentiam.

Confirmatur conclusio author. Matth. 10. Sap. 8. Et etiam quia Ezech. 9. & Iob 22. arguitur opinio dicentium quòd Deus nostra non considerat. Per hoc excluditur opinio quorundam dicentium diuinam prouidentiam ad singularia ista non extendi, quam Aristoteli quidam imponunt, licet ex eius verbis haberi non possit.

Opinio Cõ. & Arist. de prouidẽtia.

ADVERTE quòd opinio quę hic tangitur, est Auerrois 12. Metaphysicæ, commento 37. & commento 52. ponit enim quòd Deus habet prouidentiam de singularibus tantùm inquantum dispositio propria individui inuenitur in aliquo modo speciei, & non nisi secundum quòd commutnicante in natura communi, & quòd si aliqua sunt sine solicitudine, prouenjunt ex necessitate materiæ, non ex diminutione agentis: & hanc videtur velle esse Aristot. opinionem. Sed vt ait Sanctus Thomas ex verbis Aristotel. super quibus se Auerrois fundat, hoc haberi non potest, vt patet ipsa eius verba considerantibus, imò vt ostendit Sanctus Thomas ven. 9. 5. artic. 3. ex ipso habetur oppositum in eo quòd ponit duplicem ordinem in vniuerso, scilicet ordinẽ partium vniuersi inter se, & ordinem totius vniuersi ad Deum, atque primum ordinem esse propter secundum. ex hoc enim patet cùm partes vniuersi corruptibiles & incorruptibiles sint ordinatæ adinuicem, & ordo ipsarum sit propter ordinem vniuersi ad primum principium, quòd in vno ordine prouidentiæ principii exterioris conueniunt & corruptibilia & incorruptibilia.

ADVERTENDVM vlterius ex doctrina Sancti Thomæ loco allegato, quòd opinio Auerrois posset habere veritatem, si intelligeretur quòd indiuidua corruptibilia nõ sunt propter se prouisa, sed tantùm propter aliud. Nam propter se prouisa sunt ea in quibus essentialis perfectio vniuersi consistit, vt sunt omnia indiuidua incorruptibilia, & species rerum incorruptibilium: indiuidua autem corruptibilia sunt prouisa propter perpetuum esse speciei tantùm, non autem propter se. Dicuntur enim aliquæ partes propter se esse prouisæ, quando non sunt principaliter intentæ propter aliquam aliam partem, licet ex ipsis aliqua vtilitas aliis partibus proueniat. propter aliud autem dicuntur prouisæ quando principaliter sunt propter aliam partem. Sic enim dicuntur individua corruptibilia esse prouisa propter aliud, quia propter hoc primò sunt volita, vt perpetuum esse speciei saluetur: ipsæ autem species & alia incorruptibilia sunt propter se volita, quia principaliter propter ipsum vniuersum, & propter diuinam bonitatem sunt volita. Non repugnat enim quòd sint propter se volita, & quòd sint volita propter perfectionem vniuersi, quia in hoc perfectionem vniuersi constituunt, inquantum à Deo habent esse, & in suis naturis subsistunt, quo modo inquit Sanctus Thomas potentia quæstione 5. articulo quarto, quòd ista duo non repugnant, Deum velle vniuersitatem creaturarum propter scipsam, quia vult creaturarum vniuersitatem propter bonitatem suam, vt scilicet eam suo modo imitentur & repræsentent. hoc autem faciunt inquantum ab ea habent esse, & in suis naturis subsistunt.

3. de gen. tte. cõ. 58.

Quomodo cũ fide dis. cordat vel concordet.

Quòd prouidentia Dei sit singularium immediatè. Cap. 76.

Idem 1. p. q. 22. artic. 2.

Opinio Plato.

QVidam autem concesserunt prouidentiam diuinam vsque ad hæc singularia procedere, sed quibusdam mediatibus causis. Posuit enim Plato (vt Gregorius Nyssenus dicit) triplicem prouidentiam: quarũ prima est summi Dei, quæ primò & principaliter prouidet proprijs, id est, omnibus spiritualibus & intellectualibus, consequenter verò toti mundo quantum ad genera & species, & vniuersales causas quæ sunt corpora cælestia. Secunda verò est, qua prouidetur singularibus animalium & plantarum, & eorum generabilium & corruptibilium, quantum ad eorum generationem & corruptionem & mutationes alias: quam quidem prouidentiam Plato attribuit dijs qui cælum circueunt. Aristoteles verò horum qualitatem attribuit obliquo circulo. Tertiam verò prouidentiam ponit rerum quæ ad humanam vitam pertinent: quam quidem attribuit quibusdam dæmonibus circa terram existentibus, qui secundum ipsum humanarum actionum sunt custodes. Sed tamen secundum Platonem secunda & tertia prouidentia à prima dependent: nam Deus summus secundos & tertios statuit prouisores. Hæc autem positio Catholicæ fidei consonat quantum ad hoc, quòd omnium prouidentiam reducit in Deum, sicut in primum auctorem. Videtur autem sententiæ fidei repugnare quantum ad hoc quòd non omnia particularia diuinæ prouidentiæ dicit esse subiecta. Quod ex prædictis ostendi potest. Habet enim Deus immediatam singularium cognitionem, non quasi ea in suis causis cognoscens tantùm, sed etiã in seipsis: sicut in primo huius operis est † ostensum. Inconueniens autem videtur quòd singularia cognoscens, eorum ordinem non velit, in quo bonum præcipuum rerum constat: cùm voluntas sua sit totius bonitatis principium. oportet igitur quòd sicut immediatè singularia cognoscit, ita immediatè eorum ordinem statuat.

Conclusio. Probatio.

† Cap. 75.

2 Amplius, ordo qui per prouidentiam in rebus gubernatis statuitur, ex ordine illo prouenit quem prouisor in sua mente disposuit: sicut & forma artis quæ fit in materia, ab ea procedit quæ est in mente artificis. oportet autem vbi sunt multi prouisores vnus sub alio, quòd ordinem contentum superior inferiori tradat: sicut ars inferior accipit principia à superiori. si igitur secundi & tertij prouisores ponuntur esse sub primo prouisore, qui est Deus summus: oportet quòd ordinem statuendum in rebus à summo Deo accipiant. Non est autẽ posibile quòd iste ordo sit in eis perfectior quàm in summo Deo: quinimo omnes perfectiones per modum descensus ab eo in alia prouenjunt, vt ex superioribus patet. oportet autem quòd ordo rerũ sit in secundis prouisoribus non solùm in vniuersali, sed etiã quantum ad singularia: aliàs non possent sua prouidentia in singularibus ordinem statuere: multo magis ordo singularium est in diuinæ prouidentiæ dispositione.

3 Adhuc,

Universidad de Deusto
Biblioteca

1 Adhuc, in his quæ humana prouidentia reguntur, inuenitur quòd aliquis superior prouisor circa quædã magna vniuersalia per seipsum excogitat qualiter sint ordinãda: minor verò ordinem ipse non excogitat: sed alijs inferioribus excogitandum relinquit: & hoc quidem contingit per eius defectum inquantum vel singularium minorum conditiones ignorat: vel non sufficit ad omnium ordinem excogitandum propter laborem & temporis prolixitatem quæ requireretur. Huiusmodi autem defectus longè sunt à Deo: nam ipse omnia singularia cognoscit; nec intelligendo laborat, aut tempus requirit: cùm intelligendo seipsum omnia alia cognoscat, sicut suprà ostensum est. ipse igitur omniũ singularium ordinem excogitat: eius igitur prouidentia est omnium singularium immediatè. 1.1.c.a. 47.

4 Item, in rebus humanis inferiores prouisores per suam industriam ordinem excogitant in his quorum gubernatio eis à præsidente committitur: quam quidem industriam à præsidente habere non possunt, sed vsum ipsius. Si verò à superiore eam haberent, iam ordinatio per superiorem fieret: ipsi autem essent illius ordinationis non prouisores, sed executores. Constat autem per suprà dicta quòd omnis sapientia & intellectus à summo Deo in omnibus intellectualibus causatur: nec intellectus aliquis potest aliquid intelligere nisi virtute diuina: sicut nec aliquod agens operatur nisi inquantum agit virtute ipsius. est igitur ipse Deus immediatè sua prouidentia omnia dispensans: quicunque verò sub ipso prouisores dicuntur, sunt prouidétiæ ipsius executores.

5 Prætereà, superior prouidentia dat regulas prouidentiæ inferiori, sicut politicus dat regulas & leges duci exercitus, qui dat regulas & leges Centurionibus & Tribunis. Si igitur sub prima prouidentia Dei summi sunt aliæ prouidentiæ: oportet quòd Deus illis secundis vel tertijs prouisoribus det regulas sui regiminis. Aut ergo dat regulas & leges vniuersales, vel particulares. Si autẽ dat eis vniuersales regulas regiminis cùm vniuersales regulæ non possint semper ad particularia applicari, & maximè in rebus mobilibus quæ non semper eodem modo se habent: oporteret quòd illi prouisores secundi vel tertij quãdoque prꝛeter regulas sibi datas ordinarent de rebus suæ prouisioni subiectis. haberent ergo iudicium super regulas acceptas quãdo secundum eas oporteret agere, & quando eas prætermittere oporteret. Quod esse non potest: quia hoc iudicium ad superiorẽ pertinet: nam eius est interpretari leges, & dispensare in eis, cuius est eas condere. hoc igitur iudicium de regulis vniuersalibus datis oportet quòd fiat per supremum prouisorem. Quod quidem esse non posset, si se ordinationi singularium immediatè non immisceret. Oportet igitur secundum hoc quòd sit horum immediatus prouisor. Si verò secundi & tertij prouisores à summo prouisore particulares regulas & leges accipiunt, manifestè apparet quòd horum singularium ordinatio sit immediatè per prouidentiam diuinam.

6 Amplius, semper prouisor habet iudicium de his quæ ab inferioribus prouisoribus ordinantur, vtrum sint bene ordinata, nec ne. Si igitur secundi prouisores vel tertij sint sub Deo primo prouisore: oportet quòd Deus iudicium habeat de his quæ ab eis ordinantur: quod quidem esse non potest si horum singularium ordinem non considerat. Habet igitur ipse per seipsum curam de singularibus.

7 Adhuc, si Deus per seipsum immediatè inferiora singularia non curat, ideo est, vel quia ea despicit, vel ne eius dignitas inquinetur, vt quidam dicunt. hoc autem irrationabile est: nam dignius est prouidè aliquorum ordinationem excogitare, quàm in eis operari. Si igitur Deus in omnibus operatur, sicut suprà † ostensum est. nec in hoc aliquid eius dignitati derogatur, quinimo pertinet ad eius vniuersalem & summam virtutem: nullo modo despiciendum est ei vel eius dignitatem commacula, si circa hæc singularia immediatè prouidẽtiam habeat. † Cap. 77.

8 Item, omnis sapiens qui prouidè sua virtute vtitur, in agendo moderatur suæ virtutis vsum, ordinans ad quid & quantum proueniat: aliàs virtus in agendo sapientiam non sequeretur. Constat autem ex præmissis quòd diuina virtus in operãdo vsque ad infima rerum peruenit. igitur diuina sapientia est ordinatiua qui & quot & qualiter ex eius virtute progrediantur effectus etiã in infimis rebus. est igitur ipse immediatè sua prouidentia omnium rerum ordinem excogitans. Hinc est quod dicitur Romanorum 13. Quæ à Deo sunt, ordinata sunt. Et Iudith 9. Tu fecisti priora: & illa post illa cogitasti: & hoc factum est quod ipse voluisti.

Super cap. 76.

QVm sit ostensum diuinam prouidentiam vsque ad singularia corruptibilia se extendere, restat ostendẽdum quod sit istorum singularium immediate. Circa hoc autẽ duo facit S. Thom. Primò recitat opinionem Platonis. Secundò ostẽdit in quo à veritate fidei Catholicæ discrepet.

Quantum ad primum Plato (vt Gregorius Nyssenus narrat) triplicem prouidentiam posuit. Primam summi Dei, quæ est primò & principaliter de spiritualibus & intellectualibus: secundariò verò de toto mundo quantum ad genera & species & corpora cælestia. Secunda est deorum qui cælos circumeunt, quę se extendit ad singularia generabilium & corruptibilium quantum ad eorum generationem & corruptionem & alias mutationes, quorum tamẽ qualitatem Aristot. in secundo de gest. text. 58. obliquo circulo asscribit. Tertia verò quorũdam dæmonum circa terram existẽtium, quæ est rerum ad humanam vitam pertinentium. Dixit tamen quod secunda & tertia prouidẽtia à prima dependet. Quantum ad secundum ait Sanctus Thomas quòd hæc opinio Catholicæ fidei consonat quantum ad hoc quòd omnium prouidentiam reducit in Deum sicut in primum actorem: videtur autem illi repugnare quãtum ad hoc quòd non omnia particularia dicit diuinæ prouidẽtiæ immediatè esse subiecta. Ideo contra ipsam arguitur primò sic: Deus habet immediatè singularium cognitionem in seipsis, vt in primo libro est ostensum, ergo immediatè eorum ordinem statuit. Probatur consequentia, quia cùm voluntas Dei sit totius bonitatis principium, inconueniens videtur quòd singularia cognoscens eorum ordinem non velit, in quo præcipuum bonum rerum consistit. Quomodo Deus de singularis immediatam habeat prouidentiam.

AD euidentiam huius rationis & etiam conclusionis considerãdum primò est, quòd cùm duo ad prouidentiam pertineant, scilicet excogitatio ordinis rerum prouisarum ad suos fines, & executio ordinis excogitati, sicut dicitur Deus immediatè prouidere rebus quãtum ad executionem si per seipsum solum nulla intercurrente causa media res ad suos fines perduceret, ita dicitur immediatè prouidere quantum ad ordinis excogitationem, quia ipse in mente sua excogitat quomodo vnumquodque singulare suum finem cõsequi debeat, & quæ impedimenta remouenda sint, atque quæ sint impendenda adiumenta, vtque vnumquodque ad proprium finem esse dispositum vt ad illum possit peruenire suo modo, scilicet contingenter vel necessariò: non autem imponit alicui alteri vt excogitet ordinem ipsorum singularium ipso tacẽte ordinem non excogitante, sicut rex præposito ciuitatis imponit vt excogitet ordinem ciuitati conueniẽtẽ, quod esset immediatè prouidere. Vnde Deum immediatè prouidẽtiam de omnibus habere hoc modo, nihil aliud est quàm actum inmanentem diuini intellectus excogitantem ordinem in rebus non solùm ad ordinem generum & specierum per se terminari, sed etiam ad ordinem vniuscuiusque singularis extendi, quamuis illum ordinem excogitatum mediantibus secundis causis exequatur, vt in sequentibus ostendetur, sicut si diceremus regem per seipsum excogitare omnem ordinem ciuitati conuenientem, & velle illum seruari, ipsosque imponeret ministris suis vt illum ordinem seruarent. Considerandum secundò, quòd licet prouidentia essentialiter pertineat ad intellectum, cùm sit ratio eorum quæ ordinantur ad finem inquantum huiusmodi, quia tamen est cognitio practica, quæ scilicet per voluntatem ad opus ordinatur, includit etiam voluntatem finis, & voluntatem ordinandi res in finem: ideo volens Sanctus Thomas ostendere quòd Deus qui cognoscit singularia, habet etiam ipsorum prouidentiam, nominat voluntatem ex qua prouidentia complementum habet, quum inquit quòd inconueniens est vt Deus singularia cognoscens, eorum ordinem non velit. Secundò, Supponit quòd ordo qui per prouidentiam in rebus gubernatis statuitur, ex ordine illo prouenit quem prouisor in sua mente disposuit, vt ex artificialibus constat. Tunc sic. Vbi sunt multi prouisores vnus sub alio, oportet quòd ordinem contentum superior inferiori tradat, sicut ars inferior accipit principia à superiore. ergo si secundi & tertij prouisores ponũtur sub primo qui est Deus summus, vt scilicet voluit Plato, oportet quòd ordinem statuendum in rebus à summo Deo accipiat. ergo ordo singularium est sub diuinæ prouidentiæ dispositione. Probatur vltima consequentia, quia oportet quòd ordo rerum sit in secundis prouisoribus non solùm in vniuersali, sed etiam quantum ad singularia, aliàs non posset in singularibus sua prouidẽtia ordinem statuere. non est autem possibile quòd iste ordo sit in eis perfectior quàm in summo Deo, cùm omnes perfectiones per modum descensus ab eo in alia prouenant, ergo, &c.

AD hanc rationem posset aliquis dicere, quòd inferior prouisor accipiat à superiori ordinem in rebus statuendum in vniuersali, non autem in particulari: sicut & inferior scientia accipit à superiori principia sua, non autẽ conclusiones quæ ex illis principiis deducuntur. Sicut etiam diceremus quòd præpositus ciuitatis accipit à rege ordinem in ciuitate imponendum, non in particulari, sed tantùm in vniuersali, inquantum sibi à rege committitur vt ciuitati ordinem imponat. Sed si bene processus huius rationis consideretur, patet quòd hæc responsio eam non euacuat. Cùm enim (vt suprà positum est) ordo in rebus statuendus prius sit in mente prouisoris, oportet vt vbi sunt multi prouisores subordinati, in mente vniuscuiusque sit ratio ordinis statuendi, & vnus cognitionem & excogitationẽ illius ordinis à superiori accipiat. huic si addatur, quòd à supremo prouisore qui est summus Deus, non potest esse excogitatus iste ordo imperfectiori modo quàm ab inferioribus prouisoribus, optimè sequitur cùm alii prouisores illum ordinẽ in particulari considerent, quòd à Deo non tantùm in vniuersali excogitetur, quod est imperfectiori modo excogitari, sed etiam in particulari. Nam cognitio rei in vniuersali tãtùm est cognitio ipsius solùm in potentia. Cùm autem detur primò exemplum de scientia superiori à qua scientia inferior accipit principia tãtùm, non autem conclusiones, dicitur quòd hoc est quia scientia superior nõ est perfecta cognitio conclusionum inferioris scientiæ, licet in seipsa sit scientia perfectior. Si autem aliquis esset perfectè sciens conclusiones, eas inferiori traderet in particulari, non autem in vniuersalibus principiis duntaxat, sicut accidit de magistro respectu discipuli. ipse enim illi tradit cognitionem illarum conclusionum in particulari quas ipse prius nouit, & postea discipulo tradit. Similiter exemplum adductum de Rege non obstat, quia in illo casu Rex non perfectè habet in mente suã ordinem rerum, sed imperfectiori modo quàm præsupponitur qui in particulari ciuitatis ordinem excogitat, non tantùm in vniuersali, scilicet Rex, vt pater in ratione sequenti.

Tertiò, Quod aliquis superior prouisor circa vniuersalia quædam magna per seipsa excogitet qualiter sint ordinanda, minorum verò ordinem alijs inferioribus excogitandum relinquat, prouenit aut quia singularium minorem conditionem ignorat, aut quia non sufficit ad omnium ordinem excogitandum propter laborem & temporis prolixitatem quę requireretur. Sed huiusmodi defectus longè sunt à Deo, cùm ipse omnia singularia cognoscat, nec intelligendo laborat, aut tempus requirat. intelligendo enim seipsum alia cognoscit, ergo, &c. Ista ratio est præcedentis confirmatio.

Quartò, Omnis sapientia & intellectus à summo Deo in omnibus intellectibus causatur, nec intellectus aliquis potest aliquid intelligere nisi virtute diuina, vt in aliis agentibus patet, ergo, &c. Probatur consequentia ex rebus humanis in quibus videmus quòd superior non excogitat ordinem eorũ quæ curæ inferiorum committuntur, quia non dat inferioribus industriam qua illorum ordinem excogitant. Si autem illam daret, iam ordinatio per illam fieret, inferiores verò essent executores tantùm.

ATTENDE quòd ratio hæc fundatur in hoc quòd Deus in actiones omnium rerum operatur, vt superius est ostensum, non solùm dando agentibus virtutes per quas operantur, sed etiam dando vsum ipsarũ virtutum, id est, applicando eas ad operationes: propter quod dicitur ad omnem effectum immediatè operari immediatione virtutis. ex hoc enim sequitur quòd ad omnem intellectionem & excogitationem ordinis concurrat vt immediatum agens, & sic per ipsum fiat talis ordinatio.

SED tunc occurrit dubium. non enim videtur secundùm hunc sensum ratio esse ad propositum. Nam hic intendit ostendere San. Tho. quòd Deus omnium ordinem in seipso excogiter, hæc autem ratio concludit quòd excogitationem in aliis causet.

RESPONDERI ad hoc dupliciter potest: Primò, quòd licet principale intentum sit ostendere quòd Deus per seipsum in mente sua omnium ordinem excogiter, tamen quia contra positionem Platonis arguit, ponentis quòd nõ immediatè aliquid circa singularia ordinat, voluit secundariò ostendere quòd immediatè ordinat ea quæ singularibus conueniunt, inquantũ immediatè cadũt in quocunque ordinãte illam ordinis excogitationem quam mente cõcipit. Secundò potest responderi quòd supponit S. Tho. Deum agere per intellectum & voluntatem, vt in superioribus ostendit. Ex hoc autem sequitur, si ordinem singularium in mente inferiorũ prouisorum causat, quòd illum ordinem prius ipse in sua mente concipiat.

Quintò, Superior prouidentia dat regulas prouidentiæ inferiori, vt patet in politico qui dat regulas duci exercitus, & ille Centurionibus & Tribunis: ergo si sub prouidentia summi Dei sunt aliæ prouidentiæ, aliis prouisoribus dat suũ regiminis regulas, aut ergo dat vniuersales tantùm regulas, aut particulares. si vniuersales tantùm, sequitur quòd alii prouisores haberent iudicium super regulas acceptas quando secundũ ipsas oporteret agere, & quando eas prætermittere oporteret, quia vniuersales regulæ non possunt semper ad particularia applicari, maximè in rebus mobilibus & ideirco oportet quandoque præter eas aliquid de rebus ordinare. hoc autẽ esse non potest, quia hoc iudicium ad superiorẽ pertinet, cùm eius sit leges interpretari, & in eis dispensare, cuius est eas condere. Si verò dat particulares regulas, patet quòd horum particularium ordinatio immediatè erit per diuinam prouidentiam. Ad superiorem pertinet interpretari leges.

ADVERTE circa illam propositionem: Ad superiorem pertinet suas leges interpretari, & in eis dispensare ex doctrina Sancti Thomæ prima secundæ quæstione 96. articulo sexto, & quarto sententiarum distinct. 15. quæst. 3. quòd hoc intelligitur regulariter, & ad hunc sensum proposito deseruit: in casu autem subito non patente tantam moram vt ad superiorem recurri possit, potest etiam inferior superioris legem interpretari, quia tunc necessitas habet dispensationem annexam.

Sextò, Semper prouisor superior habet iudicium de iis quæ ab inferioribus ordinantur vtrum sint bene ordinata necne: ergo & Deus habet iudicium de iis quæ ab inferioribus ordinantur, ergo singularium ordinem considerat, ergo, &c.

ADVERTE quòd cùm vniuersaliter sit verum quòd superior prouisor habeat iudicium de iis quæ ab inferioribus ordinantur hoc differenter accidit in hominibus & in Deo. In hominibus enim hoc contingit quòd posterius quàm inferiores superior rerum ordinem cõsideret, quia inferiores prius aliquem ordinem statuunt, deinde statutus ordo ad superioris iudicium defertur. in Deo autem non est sic, quia ipse ab alio cognitionem non accipit, imò est omnis cognitionis causa, sed ipse omnium ordinem per se considerat, & ex suo ordine in mente constituto de inferiorum ordinationibus iudicat.

Septimò, Si Deus inferiora non curat, aut hoc est quia vel ea despicit, vel ne eius dignitas inquinetur, vt quidam dicunt, non propter primum, quia dignius est prouidè aliquorum ordinationem excogitare, quàm in eis operari, & tamen Deus in singularibus operatur, non etiam propter secundum, quia per hoc nihil eius dignitati derogatur quinimo pertinet ad eius vniuersalem & summam virtutem.

Octauò, Diuina virtus in operando vsque ad infima rerum pertenit, igitur diuina sapientia est ordinatiua qui & quot, & qualiter ex eius virtute, progrediantur effectus etiam in infimis rebus, ergo, &c. Probatur prima consequentia, quia omnis sapiens qui prouidè sua virtute vtitur in agendo, moderatur suæ virtutis vsum, ordinans ad quid & quantum proueniat, aliàs virtus in agendo sapientiam non sequeretur. Confirmatur conclusio author. Rom. 13. & Iudith 9.

Quòd executio diuinæ prouidentiæ fit mediantibus causis secundis. Cap. 77.

ATtendẽdum est autem quòd ad prouidentiam duo requiruntur: ordinatio, scilicet & ordinis executio. Quorum primum fit per virtutẽ cognoscitiuam: vnde qui perfectioris cognitionis siue cogitationis sunt, ordinatores aliorum dicuntur. Sapientis est enim ordinare. Secundum verò fit per virtutem operatiuam. ecõtrario autem se habet in his duobus. nam tantò perfectior est ordinatio, quanto magis descendit ad minima. minimorum autem executio condecet inferiorem virtutem effectui proportionatam. In Deo autem quantum ad vtrũque summa perfectio inuenitur. Est enim in eo perfectissima sapientia ad ordinandum, & virtus perfectissima ad operandum. Oportet ergo quòd ipse per sapientiam suam omnium ordines disponat, etiam minimorum: exequatur verò minima siue infima per alias inferiores virtutes, per quas ipse operatur: sicut virtus vniuersalis & altior per inferiorem & particularem virtutem. Conueniens est igitur quòd sint inferiores virtutes agentes diuinæ prouidentiæ executrices. Conclusio.

2 Item, ostensum est suprà quòd diuina operatio non excludit operationes causarum secundarum: ea verò quæ ex operationibus secundarum causarum proueniunt, diuinæ prouidentiæ subiacent, cùm Deus omnia singularia ordinet per seipsum, vt suprà ostensum est. sunt igitur secundæ causæ diuinæ prouidentiæ executrices.

3 Adhuc, quantò virtus alicuius agentis est fortior, tantò in magis remota suam operationem extendit: sicut ignis quantò est maior, tantò magis remota calefacit. Hoc autem non contingit in agente quod non agit per medium, quia quodlibet in quod agit, est sibi proximum. cùm igitur virtus diuinæ prouidentiæ sit maxima. per aliqua media ad vltimam suam operationem producere debet.

4 Amplius, ad dignitatem regentis pertinet vt habeat multos ministros & diuersos sui regiminis executores: quia tantò altius & magis suum dominium ostẽdetur, quantò plures in diuersis gradibus ei subduntur. Nulla autem dignitas alicuius regentis est comparabilis dignitati diuini regiminis. conueniens igitur est quòd per diuersos gradus agentium fiat diuinæ prouidentiæ executio.

5 Prætereà, conuenientia ordinis perfectionem prouidentiæ demonstrat: cùm ordo sit proprius effectus prouidentiæ. Ad conuenientiam autem ordinis pertinet vt nihil inordinatũ relinquatur. perfectio igitur diuinæ prouidentiæ requirit vt excessum aliquarũ rerum suprà alias ad ordinem conuenientem reducat. Hoc autem fit cùm ex superabundantia aliquorum magis habentium prouenit aliquod bonum minus habentibus. cùm igitur perfectio vniuersi requirat quòd quædam alijs abundantius diuinam bonitatem participent, vt suprà ostensum est: exigit diuinæ prouidentiæ perfectio, vt per ea quæ plenius diuinam bonitatem participant, executio diuini regiminis compleatur.

6 Adhuc, nobilior est ordo causarũ quàm effectuum: sicut causa potior est effectu. magis igitur in eo perfectio prouidentiæ demonstratur, si autem non essent aliquæ causæ mediæ exequentes diuinam prouidentiam, non esset in rebus ordo causarũ, sed effectuum tantùm. exigit igitur diuinę prouidentię perfectio quòd sint causæ mediæ exequentes ipsam. Hinc est quod in Psal. dicitur: Benedicite Dominum omnes virtutes eius: mi. eius qui fa. vo. eius. & alibi: Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum quæ faciunt verbum eius. Antho. fac. scripturæ.

Super

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 77.

POstquam determinauit Sanctus Thomas de diuina prouidentia & gubernatione quantum ad ipsam rerum ordinationem, determinat de ipsa quantum ad ordinis executionem. Circa hoc autem tria facit. Primò agit de executione diuinæ prouidentiæ in communi. Secundo in speciali, cap. sequenti. Tertiò facit dictorum epilogum, cap. 83. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem. Secundæ causæ sunt diuinæ prouidentiæ executrices.

AD cuius euidentiam considerandum, quòd cùm executio diuinæ prouidentiæ nihil aliud importet quàm operationem ordinis præconcepti, ideo est dictu, quòd secundæ causæ sunt diuinæ prouidentiæ executrices, & quòd Deus ordinem in rebus excogitatum non per seipsum immediatè causas immediatione suppositi, sed mediantibus causis secundis, ita quòd causæ secundæ sint instrumenta & ministri Dei causantis ordinem creaturarũ. Probatur itaque conclusio primò sic. In Deo inuenitur summa perfectio quantũ ad ordinationem, & quantum ad executionem, quorũ vtrumque ad prouidentiã pertinet, ergo per se & per suam sapientiam omnium etiam minimorum ordinẽ disponit, exequitur verò minima per alias inferiores virtutes per quas operatur, ergo, &c. proba. antec. quia ordinatio sit per vim cognoscitiuam. sapientis enim est ordinare, executio verò sit per virtutem operatiuam. in deo autem est perfectissima sapientia ad ordinandum, & perfectissima virtus ad operandum. consequentia verò probatur, quia tantò perfectior est ordinatio, quantò magis ad minima descendit, minimorum verò executio inferiorem virtutem effectui proportionatam condecet.

Deus per se & per suam sapientiam ordinẽ etiã rerum minimarum disponit.

ADVERTE cùm dicitur, quòd per se & per suam sapientiam Deus ordinem etiam minimorum disponit, quòd ly per se, & suã sapientiam, excludit medium per quod rerum ordinem disponat. dicitur enim aliquis ordinem aliquarum rerum per alterum disponere quantum ad ipsam ordinationẽ existentem in mente, quando ipse illarum ordinem non excogitat in particulari, sed alter suo imperio ipsum in sua mente disponit. quando verò ipse talẽ ordinem apud se per suam sapientiam excogitat, dicitur per se talem ordinẽ statuere & disponere, non autẽ per illud medium. forma enim quam intellectus in seipso concipit, sic in intellectu non mediante alio suppposito, sed immediatè. Vnde cùm Deus in sua mente quorũcunque etiam minimorum ordinem excogitet, dicitur per se & per suam sapientiam. i. immediatè ordinem rerũ omnium disponere, non immediatione tantũ virtutis, vt quidam arbitrantur, sed etiam immediatione suppositi. Nec obstat quòd videtur ratio humana mediare inter Deum & actus humanos ab ipso ordinatos. Dicitur enim quòd licet etiam ratio humana actus humanos in seipsa ordinet, nõ tamen ratio humana est medium quo Deus in mente sua illos actus disponat, sicut neque est medium per quod diuina intellectio ad illos terminetur, sed bene est medium quo Deus ordinationẽ illorum actuum in ipsa mente humana causat, cuius causationi præsupponitur ordo in mente diuina dispositus, sicut regula & exemplar illius humanæ ordinationis, sicut omnis causa inferior est medium quo Deus causat effectum illius causæ inferioris, non est tamen medium quo Deus illum effectum practicè intelligat, imò illa practica cognitio præsuponitur productioni effectus.

Secundò, Ea quæ ex actionibus secundarum causarum prouenitunt, diuinæ prouidentiæ subiacent, ergo, &c. Probatur antecedens, quia Deus omnia singularia ordinat per seipsum, scilicet in mente sua.

Tertiò, Quantò virtus alicuius agentis est fortior, tantò magis in remota suam operationem extendit, vt patet in igne. sed virtus diuinæ prouidentiæ est maxima, ergo ad remotissima suam operationem extendit, ergo per media debet ad vltima suam producere operationem. Probatur vltima consequẽtia, quia non contingit in agente quod non agit per medium, vt suam operationem ad remotissima extendat cùm quodlibet in quod agit, sit sibi proximum.

Quomodo virtus diuina ad remotissima se extendat.

CIRCA istam rationem dubitatur. videtur enim falsum quòd virtus diuina ad remotissima se extendat, in quo tota vis rationis cõsistit. Nam probat S. Thomas superius quòd Deus est vbique, quia in qualibet re est aliquis effectus proximus & immediatus ipsius Dei, ergo nihil est ab ipso remotum. Augetur secundo dubitatio, quia in prima parte, quæstione octauo, articulo primo vbi quærit, vtrum Deus sit in omnibus rebus, hanc rationem soluit. Nam cùm sic arguisset, quantò aliquod agens est virtuosius, tanto ad magis distans eius actio procedit. Deus est virtuosissimum agens, ergo eius actio pertingere potest ad ea etiam quæ ab ipso distant, nec oportet quòd sit in omnibus. Respondet quòd hoc ad maximam virtutem eius pertinet, quòd immediate in omnibus agit, & ideo nihil est distans ab eo.

AD huius euidentiam duo sunt consideranda. Primum est quòd multis modis vna res potest esse distans ab alio: vno modo secundum distantiam situalem, sicut duo corpora inter quæ mediat aliud corpus: alio secundum distantiã naturæ & perfectionis. sicut homo & planta inter quæ mediant multæ naturæ animalium imperfectiores homine & perfectiores planta. Tertiò secundum distantiam agentis & passi inquantum huiusmodi, sicut inter cælum & terram in quam cælum agit, mediant alia elementa in quæ cælum prius agit quàm in terram, & quę prius patiuntur à cælo quàm terra. illa ergo propositio, quantò virtus alicuius agentis est fortior, tantò in magis remota suam operationem extendit, formaliter intelligitur de distantia passi ad agentis inquantum huiusmodi, quia quantò agens est virtuosius, tanto in plura potest agere, quorum vnum agat in aliud, & vnum ab alio patiatur, & tantò inter ipsum & vltimum passum plura patientia & agentia mediant. Secundum verò diuersam conditionem agentium & patientium huic distantiæ adtingitur alia distantia, sed illa accidit agenti & passo inquantum huiusmodi. Si enim agens & patiens sint corpora distantiæ agentis & passi inquantum sunt agens & patiens, adiungitur distãtia situalis, quia diuersa corpora diuersos habent situs. Si autem sint res incorporeæ, adiungitur distantia naturarum. In proposito cùm dicitur Deus agere in remotissima, non potest intelligi secundum distantiam situalem cùm Deus nullo contineatur situ, sed vbique adsit. Non etiam potest intelligi secundum distantiam naturæ solùm, quia sic esset ad propositum. starent enim simul quòd Deus ageret in ea quæ ab ipso maxime distant secundum naturæ perfectionem, & tamen non ageret in ea mediantibus aliis causis, sed per seipsum solum, & sic non sequeretur quòd secundæ causæ essent executrices diuinæ prouidentiæ, relinquitur ergo quòd intelligatur secundum distantiam in ratione agentis & passi. agit enim Deus in remotissimum passum, inquantum per multa media agentia & passa suam operationem ad aliquod passum extendit. Secundum est, quòd dupliciter loqui possumus de effectu Dei. Vno modo quantum ad omnia quæ sunt in ipso: alio modo quantum ad aliqua. Si loquamur quantum ad omnia quæ sunt in effectu, sic non est verum quòd Deus agat in distans in ratione passi, quia in quolibet effectu est aliquid quod à solo Deo producitur. ea enim quæ per creationem producuntur, à solo Deo immediatè producuntur, vt substantiæ rerum immaterialium, & materia prima in rebus corporalibus, vt patuit in secundo libro: & sic inter Deum & eius effectum quantum ad ista nõ mediant alia agentia & passa, vt possit dici agere in distans in ratione passi. Si autem intelligatur quantum ad aliquid sic verum est, quòd agit in aliquid sicut in distans, quia videlicet in aliquo est aliquid quod mediantibus causis secundis Deus operatur, pura operatio aut aliquod superueniens bonum, similiter illa propositio. Quanto virtus agentis est fortior, tanto in magis remota suam operationem extendit, si debeat elle vniuersaliter vera, intelligitur quantum ad aliquid repertum in effectu, non autem quantum ad omnia.

ATTENDENDVM autem quòd non concludit absolutè Sanct. Thom. in hac ratione quòd Deus per aliqua media suam operationẽ extendat, sed quòd debet extendere, quia non est necessarium quod Deus per medias causas agentes operetur, imo potest per seipsum omnem effectum producere: sed vult ex eo quòd in rebus creatis videmus virtuosiorem causam per plura media ad vltimum suam operationem extendere, concludere decens esse & conueniens, vt Deus cuius virtus est perfectissima, per aliqua media operetur. hoc enim significat ly producere debet. Ad primum ergo in oppositum dicitur, quòd vtique nihil est à Deo remotum in ratione passi quantum ad omnia quæ sunt in ipso, quia in omnibus rebus creatis est aliquid à solo Deo per creationem productum, sunt tamen aliqua ab ipso remota, & distantia quantum ad aliqua quæ in ipsis producuntur. Similiter dicitur ad secundum. Nam nihil aliud intendit Sanctus Thomas, nisi quòd in omnibus entibus est aliquid immediatè causatum à Deo, & sic nihil est distans à Deo quantum ad omnia, quasi Deum in se non habeat tanquam immediatum agens alicuius essentiæ in ipso: huic autem non repugnat quòd aliquid à Deo differt in ratione passi quantum ad aliquid in ipso a Deo causatum.

Quarto, Ad dignitatem regentis pertinet vt habeat multos ministros & executores sui regiminis, quia per hoc magis eius dominium manifestatur, ergo, &c. Probatur consequentia, quia nulla dignitas alicuius regentis comparabilis est dignitati diuini regiminis.

Quintò, Perfectio diuinæ prouidentiæ requirit vt excessum aliquarum rerum supra alias ad ordinem conuenientem reducat, sed hoc fit cùm ex superabundantia aliquorum habentium magis prouenit aliquod bonum minus habentibus: ergo exigit diuinæ prouidentiæ perfectio, vt per ea quæ pleniùs diuinam bonitatem participant, quæ ad perfectionem vniuersi exiguntur, executio diuini regiminis compleatur. Antecedens probatur, quia conuenientia ordinis perfectionem prouidentiæ demonstrat. ad conuenientiam autem ordinis pertinet vt nihil inordinatum relinquatur.

Sextò, Si non essent causæ aliquæ mediæ diuinam prouidentiam exequentes, non esset in rebus ordo causarum, sed effectuum tantùm: hoc est inconueniens, ergo, &c. Probatur secunda pars antecedentis, quia cùm ordo causarum sit nobilior quàm effectuum, sicut causa potior est effectu, in eo magis perfectio prouidentiæ demonstratur. Confirmatur author. Psal. 102. & 148.

Quòd mediantibus creaturis intellectualibus aliæ creaturæ reguntur à Deo. Cap. 78.

QVia verò ad prouidentiam diuinã pertinet vt ordo seruetur in rebus: cõgruus autem ordo est vt à supremis ad infima descendatur proportionaliter: oportet quòd diuina prouidentia secundũ quãdam proportionem vsque ad res vltimas perueniat. Hæc autem proportio est, vt sicut supremæ creaturæ sunt sub Deo, & gubernantur ab ipso: ita inferiores creaturæ sint sub superioribus, & regantur ab ipsis. Inter omnes autem creaturas sunt supremæ intellectuales, vt ex superioribus patet. † exigit igitur diuinæ prouidentiæ ratio vt cæteræ creaturæ per creaturas rationales regantur.

† Cap. 49. huius libr.

2 Amplius, quęcũque creatura exquirit diuinæ prouidentiæ ordinem, hoc habet inquantum participat aliquid de virtute sibi prouidentis, sicut instrumentum non mouet, nisi inquantum per motum participat aliquid de virtute principalis agentis. quæ igitur amplius de virtute diuinæ prouidentiæ participant, sunt executiua diuinæ prouidentiæ in illa quæ minus participant. Creaturæ autem intellectuales plus alijs de ipsa participant. Nam cùm ad prouidentiam requiratur dispositio ordinis quę fit per cognoscitiuam virtutem, & executio quæ fit per operatiuam: creaturæ rationales vtramque virtutem participant: reliqua verò creaturæ virtutem operatiuam tantùm. per creaturas igitur rationales omnes aliæ creaturæ sub diuina prouidentia reguntur.

3 Adhuc, cuicunque à Deo datur aliqua virtus, datur ei in ordine ad effectum ipsius virtutis. sic enim optimè omnia disponũtur, dum vnumquodque ordinatur ad omnia bona quę ex ipso nata sunt prouenire. Virtus autem intellectiua de se est ordinatiua & regitiua: vnde videmus quòd quando coniunguntur in eodem: virtus operatiua sequitur regimen virtutis intellectiuę: sicut in homine videmus quòd ad imperium voluntatis mouetur membrũ. Idem etiã apparet si in diuersis existat. Nam illi homines qui excedunt in virtute operatiua, oportet

oportet quòd dirigantur ab illis qui in virtute intellecti ua excedunt: exigit igitur diuinę prouidẽtię ratio quòd creaturæ aliæ per creaturas intellectuales regantur.

4 Item, virtutes particulares natæ sunt moueri à virtutibus vniuersalibus: vt patet tam in arte quàm in natura. constat autem quòd virtus intellectiua est vniuersalior omni alia virtute operatiua. nam virtus intellecti ua continet formas vniuersales. omnis autem virtus operatiua tantùm est ex aliqua propria forma operantis: oportet igitur quòd per virtutes intellectuales mouean tur & regantur omnes alię creaturæ.

5 Prætereà, in omnibus potentijs ordinatis vna est directiua alterius, quæ magis rationem cognoscit. Vnde videmus in artibus quòd ars illa ad quam pertinet finis ex quo sumitur ratio totius artificij, dirigit illam, & imperat ei quæ artificium operatur: sicut ars gubernatoria nauifactiuæ. Et illa quæ formam inducit, imperat ei quæ materiam disponit. Instrumenta autem quæ non cognoscunt aliquam rationem, reguntur tantùm. cùm ergo solę intellectuales creaturę rationes ordinis rerum creatarum cognoscere possint: earum erit regere & gubernare omnes alias creaturas.

6 Adhuc, quod est per se, est causa eius quod est per aliud: solæ autem creaturæ intellectuales operantur per seipsas, vtpote suarum operationum per liberũ voluntatis arbitrium dominæ existentes; aliæ verò creaturæ ex necessitate naturæ operantur, tanquam ab alio motæ. creaturæ igitur intellectuales per suam operationem sunt motiuæ & regitiuæ aliarum creaturarum.

Super cap. 78.

POstquam ostendit Sanct. Thom. quòd Deus ordinem suæ prouidentiæ per secundas causas exequitur, vult in particulari ipsum ordinem diuinæ executionis manifestare. Circa hoc autem tria facit. Primò ostendit quòd per intellectuales substantias alia reguntur à Deo. Secundò, quomodo substantiæ intellectuales ab ipso gubernentur, cap. seq. Tertiò, quòd corpora inferiora per superiora reguntur, cap. 82.

Quantum ad primum ponit hanc conclusionem: Exigit diuinæ prouidentiæ ordo vt cæteræ creaturæ per creaturas rationales, id est, intellectuales regantur. Probatur primò: Ad diuinam prouidentiam pertinet vt ordo seruetur in rebus, ergo vt secundum quandam proportionem vsque ad vltimas res perueniat, ergo vt cæteræ creaturæ per rationales gubernentur, probatur prima consequentia, quia congruus ordo est vt à supremis ad infima proportionaliter descendatur. Secunda verò probatur, quia hæc proportio est vt sicut supremæ creaturæ sub Deo sunt, & ab ipso gubernãtur, ita inferiores sint sub supremæ creaturæ sub Deo sunt, & ab ipso gubernãtur, ita inferiores sint sub superioribus, & ab ipsis regantur: inter omnes autem creaturas sunt supremæ intellectuales.

Secundò, Quæcunque creatura exequitur diuinæ prouidentiæ ordinem, hoc habet inquantum participat aliquid de virtute sibi prouidentis, declaratur exemplo instrumenti. ergo quæ amplius de virtute diuinæ prouidentiæ participant, sunt executiua ipsius in illa quæ minus participant, creaturæ intellectuales plus de illa participant, cùm ipsæ & virtutem cognoscitiuam, scilicet intellectualem & virtutem operatiuam ad prouidentiam requisita participẽt, reliquæ verò creaturæ tantùm virtutem participent operatiuam, ergo, &c.

Tertiò, Cuicunque datur aliqua virtus à Deo, datur ei in ordine ad effectum illius virtutis. sed virtus intellectiua est de se ordinatiua & regitiua, ergo, &c. Probatur maior, quia sic optimè omnia disponuntur. Minor verò declaratur, quia quando coniunguntur in eodẽ, virtus operatiua sequitur reginẽ virtutis intellectiuæ: sicut in homine membra imperio voluntatis mouentur. Si etiam in diuersis existant, idẽ apparet. Nam qui in virtute operatiua excedunt, oportet ab illis qui in virtute intellectiua excedunt, dirigi, scilicet secundũ debitum & conueniẽtẽ ordinem: aliquãdo tamen oppositũ videmus, sed etiam tunc qui videntur regere alios, magis in veritate reguntur ab iis qui ingenio præstant, & à quibus consilium capiunt, quàm ipsi regant sapientes.

Differentia inter virtutem operatiuã, & virtutem intellectiuam.

Quartò, Virtus intellectiua est vniuersalior omni alia virtute operatiua, ergo, &c. Probatur antecedens, quia virtus intellectiua continet formas vniuersales: omnis autem virtus operatiua est tantùm ex aliqua propria forma operantis. Consequentia verò probatur, quia virtutes particulares natæ sunt moueri à virtutibus vniuersalibus, vt patet tam in arte quàm in natura.

ADVERTE quòd differẽtia ista inter virtutem intellectiuam & virtutem operatiuam sic intelligenda est, quòd virtus operatiua est determinata & limitata, inquantum vnam determinatam formam & singularem consequitur. & ideo air S. Tho. quòd est tantùm ex aliqua propria forma operantis, virtus autem intellectiua apprehendit formas vniuersales non limitatas per materiam: & ideo potest ad plura se extendere inquantum forma vniuersalis multis modis potest determinari & limitari. hoc autem virtuti intellectiuæ conuenit, quia subsistantia intellectualis non est limitata per materiam, sicut forma corporalis, sed est à materia absoluta.

Quintò, Solę intellectuales creaturæ rationes ordinis rerum creatarum cognoscere possunt, ergo, &c. Probatur consequentia, quia in omnibus potẽtis ordinatis illa est directiua alterius, quæ magis cognoscit rationẽ propter quã, scilicet sic est agendum, declaratur in ordine agentium per artem.

Sexto, Solæ creaturæ intellectuales per seipsas operantur, vtpote suarũ operationum per libertum arbitrium dominę existentes: alię verò creaturæ ex necessitate naturæ operantur tanquam ab alio motæ, ergo, &c. Probatur consequentia, quia quod est per se, est causa eius quod est per aliud.

Quòd substantiæ intellectuales inferiores reguntur per superiores. Cap. 79.

CVm autem inter creaturas intellectuales quædam sint alijs altiores, vt ex superioribus patet: oportet quòd inferiores intellectualium naturarum per superiores gubernentur.

2 Adhuc, virtutes magis vniuersales sunt motiuæ virtutum particularium, vt dictum est. superiores autem inter intellectuales naturas habent formas magis vniuersales, vt suprà ostẽsum est. sunt igitur regitiuæ inferiorum intellectualium naturarum.

3 Item, potentia intellectiua quæ est propinquior principio, semper inuenitur regitiua intellectualis virtutis quæ magis à principio distat. Quod quidẽ apparet tam in scientijs speculatiuis quàm in actiuis. Nam scientia speculatiua quæ accipit ab alia principia ex quibus demonstrat, dicitur esse illi subalternata: & scientia actiua quæ est propinquior fini qui est principium in operatiuis, est architectonica respectu magis distantis, cùm ergo inter intellectuales substantias quædam sint primo principio, scilicet Deo propinquiores, vt suprà ostensum est: ipsæ erunt aliarum regitiuæ.

4 Adhuc, superiores intellectuales substantiæ perfectius diuinæ sapientiæ influentiam in seipsis recipiunt, cùm vnumquodque recipiat aliquid secundũ modum suum: per sapientiam autem diuinam omnia gubernantur: & sic oportet quòd ea quæ magis participant diuinam sapientiam, sint gubernatiua eorum quæ minus participant. Substantiæ igitur intellectuales inferiores gubernantur per superiores. dicuntur igitur superiores spiritus & Angeli, inquantũ inferiores spiritus dirigunt, quasi eis annunciando. nam Angeli quasi nuncij dicuntur & ministri, inquantum per suam operationem exequuntur etiam in rebus corporalibus diuinæ prouidentiæ ordinem. nam minister est quasi instrumentum animatum secundum Philosophum. Et hoc est quod dicitur in Psal. Qui facis Angelos tuos spiritus: & ministros tuos ignem vrentem.

Autho. facẽs scripturæ.

Super cap. 79.

POstquam ostendit Sanct. Thom. quòd per substantias intellectuales reguntur cæteræ creaturæ à Deo, consequenter vult ostendere quomodo substantiæ spirituales gubernentur ab ipso. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit inferiores intellectuales substantias per superiores gubernari. Secundò de ordine ipsarum determinat. cap. sequenti.

Quantum ad primum ponitur hæc conclusio. Inferiores substantiæ intellectuales per superiores reguntur, & arguit primò sic: Inter intellectuales naturas quædam sunt aliis altiores, ergo, &c.

ADVERTE quòd Sanct. Tho. consequentiam tanquã per se exantedictis manifestam ponit. Nam in præcedenti capitulo ostẽsum est, quòd ordo congruus est vt inferiora per superiora gubernentur.

Secundò, Virtutes magis vniuersales sunt motiuæ particularium virtutum, sed superiores inter intellectuales naturas habent formas magis vniuersales, vt in secundo est ostensum, ergo, &c.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quòd supponit Sanctus Tho. substantiam intellectualem operari per formam intellectam, & tantùm eius virtutem extendi quantum forma intellecta scilicet practicè se extendit. ideo cùm deberet subsumere quòd superiores substantiæ habent virtutes magis vniuersales, hoc prætermisso subsumit eius probationem scilicet quòd habent formas magis vniuersales, intelligendo vniuersalitate potentialitatem includente, quomodo animal est vniuersale, sed vniuersalitate perfectionis & actualitatis, quomodo forma solis dicitur vniuersalis. sic enim formæ sitæ conceptus superiorum substantiarũ intellectualium sunt magis vniuersales inquantum plura distinctè repræsentant, & sunt plurium exemplaria.

Tertiò, Superiores substantiæ intellectuales sunt propinquiores primo principio scilicet Deo, ergo sunt aliarum regitiuæ. Probatur consequẽtia, quia potentia intellectiua quæ est propinquior principio, tanquam scilicet sua copotentia intellectiua quæ est propinquior principio, tanquam scilicet sua cognitione illi magis appropinquãs, semper inuenitur regitiua intellectualis virtutis quæ magis à principio distat, declaratur in scientiis & speculatiuis & actiuis.

Quartò, Superiores substantiæ intellectuales perfectius diuinæ sapientiæ influentiam in seipsis recipiunt, ergo, &c. Probatur antecedẽs, quia vnumquodque recipit aliquid secundum modum suum. Consequentia verò probatur, quia cùm per sapientiam diuinam omnia gubernentur, ea quę sapientiam diuinam magis participant, sunt gubernatiua eorum quæ minus participant.

Confirmatur tam ista conclusio quàm præcedens ex nominibus attributis superioribus speciebus, dum dicitur in Psal. Qui facis Angelos tuos spiritus, & ministros tuos ignem vrentem. dicuntur enim Angeli, id est, nuncij, inquantum inferiores dirigunt eis annunciando. dicuntur verò ministri inquantum in rebus corporalibus diuinæ prouidentiæ ordinem exequuntur.

De or-

Universidad de Deusto
Biblioteca

De ordinatione Angelorum adinuicem. Cap. 80.

Idem 1.p.q. 108. artic. 5.

QVm autem corporalia per spiritualia regantur, vt ostensum est: corporalium autem sit quidam ordo: oportet quòd superiora corpora per superiores intellectuales substantias regantur, inferiora verò per inferiores. Quia verò quantò aliqua substantia est superior, tantò virtus eius est vniuersalior: virtus verò intellectualis substantiæ est vniuersalior virtute corporis: superiores quidem inter intellectuales substantias habent virtutes non explicabiles per aliquam virtutem corpoream: & ideo non sunt corporibus vnitæ: inferiores verò habent virtutes particulatas explicabiles per aliqua corporea instrumenta: & ideo oportet quòd corporibus vniantur. Sicut autem superiores inter substãtias intellectuales sunt vniuersalioris virtutis, ita etiam & perfectius diuinam dispositionem ab ipso recipiunt in hoc quòd vsque ad singularia ordinis rationem cognoscunt per hoc quòd à Deo accipiunt. hæc autem diuinæ ordinationis manifestatio diuinitus facta vsque ad vltimas intellectualium substantiarum pertingit: sicut dicitur Iob 25. Nunquid est numerus militum eius: & super quem non surget lumen eius? sed inferiores intellectus non in ea perfectione ipsam recipiunt, quòd per eam singula quæ ad ordinem diuinę prouidentię spectant, ab ipsis exequenda cognoscere possint: sed solùm in quadam communitate, quantóque sunt inferiores, tantò per primam illuminationem diuinitus acceptam minus in speciali diuini ordinis cognitionem accipiunt: intantum quòd intellectus humanus qui est infimus secundum naturalem cognitionem, solùm quorundam vniuersalissimorum notitiam habet. Sic igitur substanttiæ intellectuales superiores perfectiorem cognitionem prædicti ordinis immediatè consequuntur à Deo: quam quidem perfectionem oportet quòd aliæ inferiores per eas con sequantur, sicut suprà diximus quòd vniuersalis discipuli cognitio per cognitionem magistri qui in speciali cognoscit, perducitur ad perfectum. Hinc est quod Dionysius de supremis intellectualibus substantijs quas primæ Hierarchiæ, id est, sacri principatus nominat. 7. cap. cælestis Hierarchiæ dicit quòd non per alias substantias sanctificatæ, sed ab ipsa diuinitate in ipsa immediatè extenduntur, etiam ad immaterialem & inuisibilem pulchritudinem quantum fas est in contemplationem adducuntur: & ad diuinorum operum scibiles rationes, & per has dicit suppositas cælestium essentiarum dispositiones erudiri. Sic ergo altiores intellectus in altiori principio cognitionis perfectionem suscipiunt. In qualibet autem dispositione prouidentiæ ipsa ordinatio effectuum ex forma agentium deriuatur: oportet enim effectus à causa secundum aliquam similitudinem procedere. Quòd autem agens suæ formæ similitudinem effectibus communicet, est propter aliquem finem. Primum ergo principium in dispositione prouidentiæ est finis. Secundum forma agentis. Tertium ipsa dispositio ordinis effectuum. Supremum igitur in ordine intellectus est quòd in fine ordinis ratio attendatur, secundum autem quòd in forma: tertium verò quòd ipsa ordinis dispositio in seipsa non in aliquo altiori principio, cognoscatur. Vnde & ars quæ considerat finem, est architectonica respectu eius quę considerat formam: sicut gubernatoria respectu nauifactiuæ. Ea verò quæ considerat formam, respectu eius quæ considerat solùm ordinem motuum qui ordinantur ad formam: sicut nauifactiua respectu manus artificum. Sicut ergo inter illos intellectus qui immediatè in ipso Deo perfectam cognitionem ordinis prouidentiæ diuinæ percipiunt, est quidem ordo: quia supremi & primi ordinis prouidentiæ rationem accipiunt in ipso vltimo fine, qui est diuina bonitas. Quidam tamen eorum alijs clarius: & isti dicuntur Seraphim, quasi ardentes † vel incendentes: quia per incendium solet designari intensio amoris vel desiderij, qui sunt de fine. Vnde Dionysius dicit 7. ca. cælestis Hierarchiæ quòd ex hoc eorũ nomine designatur & immobilitas eorũ erga diuina feruẽs, & cõflexibilis reductio inferiorũ in Deum sicut in finẽ. Secundi autẽ rationem prouidentiæ in ipsa forma diuina perfectè cognoscũt: & hi dicuntur † Cherubim, quod interpretatur scientiæ plenitudo. scientia enim per formã scibilis perficitur. Vnde dicit Dionysius quòd talis nominatio signat quòd sunt contẽplatiui in prima operatrice virtute diuinę pulchritudinis. Tertij verò ipsam dispositionem diuinorũ iudiciorũ in seipsa considerant: & hi dicuntur Throni. † nam per thronum potestas iudiciaria designatur, secundũ illud. Sedes super thronum iu. iusti. Vnde dicit Dionysius quòd per hanc denominationem designatur quòd sunt deiferi, & ad omnes diuinas susceptiones familiariter apti. Non autem sic præmissa intelligenda sunt quasi aliud sit diuina bonitas, & aliud diuina essentia, & aliud scientia rerum dispositionem continens: sed quia secundum hoc alia & alia est eius consideratio. Item inter ipsos etiam inferiores spiritus qui diuini ordinis per eos exequẽdi perfectam cognitionem per superiores spiritus consequuntur, oportet ordinem esse. nam qui inter eos sunt altioris virtutis, etiam sunt vniuersalioris in cognoscendo: vnde cognitionẽ ordinis prouidentię in principijs & causis magis vniuersalibus adipiscuntur: inferiores verò in causis magis particularibus. altioris enim intellectus esset homo qui ordinem omnium naturalium cõsiderare posset in corporibus cęlestibus, quàm qui indiget ad perfectam cognitionem ad inferiora prospicere. Illi igitur qui in causis vniuersalibus quę sunt medię inter Deum qui est vniuersalissima causa, & causas particulares, possunt ordinem prouidentiæ perfectè cognoscere: medij sunt inter illos qui in ipso Deo rationem prædicti ordinis considerare sufficiunt: & eos qui in causis particularibus necesse habent considerare. Et hi à Dionysio ponũtur in media Hierarchia: quæ sicut à supremo dirigitur, ita dirigit infimam, vt dicit in 8. capit. cælestis Hierarchiæ. Inter has etiam intellectuales substantias oportet quòd ordo quidam existat. nam ipsa vniuersalis prouidentię dispositio distribuitur quidem primò in multos executores: quod quidẽ fit per ordinem dominationum: † dominorũ enim est pręcipere quid alij exequantur. Vnde Diony. dicit 8. ca. cęl. Hierar. quòd nomen dominationis designat aliquam anagogen suppositam omni seruituti & omni subiectioni superiorẽ. Secundò autem ab operante & exequente distribuitur & multiplicatur ad varios effectus: quod quidẽ fit per ordinem virtutũ †, quarum ordo (vt dicit Dionysius ibidem) significat quandã fortem vtilitatem in omnes deiformes operationes non relinquentem sui imbecillitate aliquem deiformem motum. Et sic patet quòd principium vniuersalis operationis ad hunc ordinem pertinet. vnde videtur quòd ad hunc ordinem pertineat motus cælestium corporum ex quibus sicut à quibusdam causis vniuersalibus cõsequuntur particulares effectus in natura: & ideo virtutes cęlorum nominantur Luc. 21. vbi dicitur quòd virtutes cælorum mouebuntur. & ad eos etiam spiritus pertinere videtur executio diuinorum operum, quę prẽter naturę ordinem fiunt: & ideo ista sunt sublimissima in diuinis ministerijs: propter quod dicit Gregorius, quòd virtutes dicuntur illi spiritus per quos signa frequentius fiunt. Et si quid aliud vniuersale & primum est in ministris diuinis exequendis, conueniens est ad hunc ordinem pertinere. Tertiò verò vniuersalis prouidentiæ ordo iam in effectibus institutus inconfusus custoditur, dum cohibentur ea quæ possent hunc ordinẽ perturbare: quod quidem pertinet ad ordinem potestatum. Vnde Dionysius dicit ibidem, quòd nomen † potestatum importat quandam bene ordinatam & inconfusam circa diuinas susceptiones, ordinationem. Et ideo Gregorius dicit quòd ad hunc ordinem pertinet contrarias potestates arcere. Infimi autem inter superiores intellectuales substantias sunt qui ordinem diuinæ prouidentiæ in particularibus causis cognoscibilem diuinitus accipiunt: & hi immediatè rebus humanis præponuntur. vnde Dionysius † de eis dicit. quòd ista tertia dispositio spirituum humanis hierarchijs per consequentia præcipit. per res autem humanas intelligendæ sunt omnes inferiores naturæ & causæ particulares quæ ad hominem ordinantur, & in vsum hominis cedunt, sicut patet ex prẽmissis. Inter has etiam quidam ordo existit. nam in rebus humanis est aliquod bonum commune, quod quidem est bonum ciuitatis vel agentis, quod videtur ad principatuum † ordinem pertinere. vnde dicit in eodem capitulo. quòd nomen principatus designat quoddam dominium cum ordine sacro. propter quod Danielis decimo fit mentio de Michaele principe Iudęorum: & principe Persarum & Gręcorum. & sic dispositio regnorum & mutatio dominationis de gente in gentem, ad ministerium huius ordinis pertinere oportet. instructio etiam eorum qui inter homines existunt principes, de his quæ ad administrationem sui regiminis pertinent, ad hunc ordinem spectare videtur. Est etiam aliquod humanum bonum quod non in communitate consistit, sed ad vnumquamque pertinet secundum seipsum: non tamẽ vni soli est vtile, sed multis: sicut quæ sunt ab omnibus & singulis credenda & seruanda: sicut ea quæ sunt fidei, & cultus diuinus, & alia huiusmodi. & hoc ad archangelos † pertinet: de quibus Gregorius dicit quòd summa nunciant: sicut Gabrielem archangelum nominamus, quia vnigeniti verbi incarnationem nunciauit: qui ab omnibus credendum est. Quoddam verò humanum bonum est ad vnumquodque singulariter pertinens: & hoc ad ordinem pertinet angelorum, † de quibus Gregorius dicit quòd infima nunciant. vnde & hominum custodes esse dicuntur, secundum illud Psalm. Angelis suis mandauit de te: vt custodiant te in omnibus viis tuis, &c. vnde & Dionysius dicit quòd archangeli medij sunt inter principatus & angelos habentes aliquid commune cum vtrisque: cum principatibus quidem inquantum inferioribus angelis ducatum præstant: (nec immeritò, quia quæ sunt propria in humanis, secundum ea quæ sunt communia dispensari oportet) cum archangelis verò quia annunciant angelis, & per angelos nobis, quorum est manifestare hominibus quę ad eos pertinent secundum vniuscuiusque analogiam: propter quod & commune nomen vltimus ordo quasi speciale sibi assumit, quia scilicet officium habet nobis immediatè nunciandi: & propter hoc archangeli nomen compositum habent. ex vtroque dicuntur enim archangeli, quasi principes angeli. Assignat autem & Gregorius aliter cælestium spirituum ordinationem. Nam principatus inter medios spiritus connumerat post dominationes immediatè: virtutes verò inter infimos ante archangelos. Sed diligenter inspicientibus vtraque ordinatio in modico differt, nam secundum Gregorium principatus dicuntur non qui gẽtibus pręponuntur, sed qui etiam ipsis bonis spiritibus principantur, quasi præsidentes in ministeriorum diuinorum executione. dicit enim quòd principari est inter alios priorem existere. hoc autem secundum assignationem antedictam diximus ad virtutum ordinẽ pertinere. virtutes autem secundum Gregorium sunt quæ ad quasdam particulares operationes ordinantur cum aliquo speciali casu, præter communem ordinem oportet aliqua miraculosè fieri. secundum quam rationem satis conuenienter cum infimis ordinantur. vtraque autem ordinatio ex verbis Apostoli authoritatẽ habere potest. Dicit enim Ephe. 1. Constituens illum, scilicet Christum, ad dexterã suam in cælestibus supra omnem principatum & potestatem & virtutem & dominationem. in quo patet q⁹ ascendendo supra potestates principatus posuit: & supra has virtutes: supra quas dominationes collocauit: quem ordinem Dionysius obseruauit. Ad Coloss. autem primo loquens de Christo dicit, Siue throni siue dominationes siue principatus siue potestates, omnia per ipsum & in ipso creata sunt. In quo patet quòd à thronis incipens, descendendo sub eis dominationes, sub quibus principatus, & sub his potestates posuit. quem ordinem Gregorius obseruauit. De seraphim autem fit mentio Isaiæ. 6. de cherubim autem Ezechielis primo. De archangelis in canonica. Iudæ cùm Michael archangelus cum diabolo disputans &c. De angelis autem in psalmis vt dictum est. Est autem in omnibus ordinatis virtutibus hoc commune, quia in vi superioris omnes inferiores agunt, vnde id quod diximus ad seraphim ordinem pertinere, omnes inferiores ex virtute ipsius exequuntur: & similiter etiam in aliis ordinibus est considerandum.

† De tertia hierarchia & infima.

† Cherubim.

† Principatus.

† Throni.

De media Hierarch.

† Archangeli.

† Angeli.

Isaiæ.

Iudæ.

Psalm.

Super cap. 80.

POstquam ostendit san. Tho. substantias inferiores intellectuales à deo per superiores gubernari, vult consequẽter de ordine ipsarũ substantiarũ intellectualiũ determinare. Circa hoc autẽ duo facit. Primò agit de ordine substantiarũ intellectualium separatarũ, quos angelos appellamus. Secundò de ordine hominũ inter se, cap. sequenti. Circa primũ duo facit. Primò agit de ordinatione angelorũ secundum opinionẽ Dionysii. Secundò opinionẽ Gregorij opinioni Dionysii cõparat, circa finẽ capituli. Circa primum duo facit. Primò præmittit quædam ad intelligentiã ordinationis Dionysii necessaria, secundò ipsam opinionem prosequitur.

QVANTVM ad primum præmittit primò, quòd cum corporalia per spiritualia regantur, oportet vt ordo spiritualium & corporalium sibi respondeat, vt scilicet superiora corpora per superiores spiritus, inferiora verò per inferiores regantur. Aduertendum quòd non est sic intelligendum quod hic dicitur quasi accepta tota multitudine substantiarum intellectualium absolutè suprem̃ substantiæ suprema corpora regant, (hoc enim falsum est, vt ex sequentibus patebit) sed quia accepta multitudine spirituum gubernantium corpora, illi qui superiora corpora regunt, sunt superiores, qui verò regunt inferiora, sunt inferiores. Secundum quod præmittit, est quòd quia quantò aliqua est superior, tantò virtus eius est vniuersalior, & virtus substantiæ intellectualis est vniuersalior virtute corporis: superiores substantię intellectuales habent virtutes non explicabiles per aliquã virtutem corpoream, & ideo non sunt corporibus vnitæ, inferiores verò habent virtutes particulatas per corporea instrumenta explicabiles, & ideo oportet quòd corporibus vniantur.

Superiores substantiæ intellectuales habent virtutes nõ explicabiles per virtutẽ corpoream, sed bene inferiores.

ADVERTE quòd istam differentiam substantiarũ intellectualium dupliciter intelligere possumus. Vno modo, vt sit differentia illarum tantùm substantiarum separatarum quas nos angelos dicimus, philosophi verò substantias separatas appellant, & tunc sensus est, quòd superiores inter istas habent virtutes non explicabiles per corpora, quia in aliquos effectus possunt ad quos corpora se extendere non possunt, eò quòd virtus ipsarum sit vniuersalior virtute corporum, eam illa videlicet virtute quę ipsis naturaliter conuenit, quàm illa quæ nata est illis instrumentaliter conuenire: ideo non vniuntur corporibus: inferiores verò habent virtutes quæ per corpora explicari possunt, eò quòd in nullum effectum possint quem per corpora non valeant explicare, ideo corporibus vniuntur: & tunc intelligendum erit virtutem ipsarum esse virtutem corporum vniuersaliorem, quę inquam per se corporibus conuenit, non autem quę illis nata est instrumentaliter conuenire. Sed ista expositio non videtur conueniens, tum quia falsum est quòd inferiores angeli non possint in aliquem effectum quem per corpora explere non possint. possunt enim illuminare intelligibiliter confortando sua actione intellectum humanum, vt dicitur prima quæst. centesima vndecima articulo primo, quod non fit instrumentaliter per corpus, tum quia licet possint vti ad aliquem earum effectum aliquo corpore sicut instrumento, applicando particularia agentia suis passiuis, ex hoc tamen non sequitur quòd oporteat ipsas corporibus vniri, tanquam videlicet de necessitate hoc earum naturis conueniat, vt hic ait san. Tho. imo vt dicitur prima parte q. 51. ar. 1. & habetur ex superius dictis in secundo libro, & in aliis locis, angeli non habent corpora sibi naturaliter vnita, tum quia ista differentia nihil proposito deseruiret. inducitur enim ad ordinem hierarchiarum manifestandum, ad hoc autem prædictus sensus in nullo deseruit, ideo secundo modo exponẽdus est hic locus, vt ponatur differentia inter substantias separatas & animam intellectiuam. quia enim substantia quanto superior est, tantò vniuersaliorẽ habet virtutẽ, sicut corpora cęlestia corporibus inferioribus, cùm substantia intellectualis sit superior substantia corporali, sequitur quòd virtus substantiæ intellectualis est vniuersalior virtute corporali, vtpote potens in aliquam operationem quę per corpus exerceri non potest, sed differentia est inter ipsas substantias intellectuales, quia quædã sunt quæ nullam habent virtutem cuius operatio habeat per corpus exerceri, & istæ sunt superiores substantiæ, quos angelos dicimus. In iis enim non est nisi virtus intellectiua & appetitiua, quarum nulla per corpus exerceturnmeque etiam virtus motiua ipsarum instrumento corporeo indiget, cùm ipsa ab intellectu & voluntate non distinguatur: ideo non sunt corporibus vnitæ tanquam formæ, licet diuina dispositione aliquæ ipsarum corporibus cælestibus vt motrices vniantur: quædam verò sunt quæ licet habeant aliquas virtutes corpus excedentes, habent tamen aliquas quæ sine corpore exerceri non possunt, sicut sunt animæ humanæ quæ habent intellectum & volutatem quæ nullo corporeo organo indigent: habent verò virtutes sensitas & vegetatiuas, quæ sine corporeo instrumento exerceri non possunt, & ideo ad hoc vt possint exire in actum harum virtutum, necesse est vt corpori vniantur tanquam formæ. Ista differentia proposito deseruit, quia per hoc vult habere san. Tho. quòd cùm angeli sint substantiæ intellectuales à corporibus separatæ, diuinas illuminationes in ipsa intelligibili puritate possint accipere: animæ verò intellectiuæ, quia sunt corporibus vnitæ, & via sensuum cognitionem accipiunt, ipsas diuinas illuminationes sub sensibilium similitudinibus recipiunt, vt inquit Dionysius primo capitulo cælestis hierarchiæ: ideo aliam oportet esse hierarchiam angelorum, eò quòd sit alius modus angelorum recipiendi diuinas illuminationes, & alius modus hominum. Ex

Ordinatio angelorum assignata per Grego. & concordatẽ prę.

† Virtutes.

† Dominationes.

† Potestates.

† Seraphim.

De prima Hierarch.

Universidad de Deusto
Biblioteca

quo vlterius vult habere quòd de hierarchia angelorum conuenienter determinandum est separatim ab hominum hierarchia. Tertium quod præmittit, est, quòd sicut superiores subsistentiæ intellectuales sunt vniuersaliores virtutis, ita & perfectius diuinam dispositionem à deo suscipiunt in hoc, quòd vsque ad singularia ordinis ratione cognoscunt, id est, nõ solùm cognoscunt dispositionem vniuersalem rerum quam deus in sua mente disposuit, puta quòd disposuit vniuersum esse propter manifestationem diuinæ bonitatis, & motum corporum cælestium ordinauit ad generationem horum inferiorum & similia, sed etiam à deo accipiunt cognitionem ordinis vniuersi usque rei singularis quem deus in ipso concepit. sicut enim cognoscunt ad quid ordinetur graue, ad quid leue, ad quid ordinetur calidum, ad quid ordinetur frigidum, ad quid talis herba ordinetur, ad quid verò talis ita, de mysteriis gratiæ, & de hominum salute, & de aliis quæ particulariter per diuinam dispositionem sunt ordinata, particularem habent cognitionem, & non tantùm vniuersalem.

ADVERTENDVM quòd in hoc dicto per substantias superiores intellectuales intelligit angelos, sicut & in secundo dicto quòd patet, quia inferius loquens de angelis infimæ hierarchiæ vocat ipsos infimos inter superiores intellectuales substantias. Quartum quod præmittit, est, quòd hæc diuinæ ordinationis manifestatio diuinitus facta vsq; ad vltimas intellectualium substantiarum pertingit, vt ostenditur Iob 25. inferiores tamen per eam singula quæ ad ordinem diuinæ prouidentiæ spectant ab ipsis exequenda cognoscere non possunt, sed solùm in quadam communitate: & quantò inferiores sunt, tantò per primam illuminationem diuinitus acceptam minus in speciali diuini ordinis cognitionem accipiunt, intantum quòd humanus intellectus secundum naturalem cognitionem quorundam tantùm vniuersalissimorum notitiam habet. ex hoc autem datur intelligi, quòd cùm dictum est in tertio dicto superiores substantias vsque ad singularia ordinis rationem cognoscere, hoc intelligitur de genere ipsarum substantiarũ quę supra humanam animam sunt, non autem de singulis illius generis. ad illud enim genus substantiarum pertinet ordines rerum in particulari cognoscere, non autem ad omnes illius generis substantias.

AD euidentiam eius quod hic dicitur, considerandum est quòd videtur sanctus Thomas duplicem illuminationem ponere in substantijs separatis per acceptionem supernaturalis luminis à deo: vnam, qua rerum cognitionẽ habent in diuinę essentię visione: aliam verò, secundum quòd de iis quæ in diuina essentia non vident, illuminẽtur à deo. De prima illuminatione loquens hoc loco inquit, quòd hoc est commune omnibus huiusmodi substantijs, quòd manifestatio ordinationis diuinæ, scilicet de rebus creatis, secundum quòd diuinę prouidentię subsunt, ad ipsas pertingit: nam per eam vsque ad vltimas talium substantiarum. Omnes enim dum vident diuinam essentiam, vident quidem omnia genera & species, atque earum virtutes & proprietates, videnęque omnium creaturarum ordinem per diuinam sapientiam statutum & excogitatum, vt ex superioribus patet. sed inter istas quantum ad hoc est differentia, quòd inferiores angeli in diuina essentia non accipiunt à deo perfectam cognitionem ordinis diuinæ prouidentię, vt cognoscere possint singula exequenda ab ipsis quę ad ordinem diuinæ prouidentię spectant, sed solùm in quadam communitate: & tantò minus in speciali diuini ordinis cognitionem accipiunt, quantò sunt inferiores: superiores autem perfectam & particularem accipiunt cognitionem. Hoc enim ex iis quæ superius ostensa sunt, cùm de beatitudine sermo fuit, facilè est cognoscere.

Ibi enim dictum est, quòd non omnes videntes diuinam essentiam vident omnes rerum dispositiones, siue omnes earum ordines, vt diuinę prouidentię subsunt, excepta anima Christi, sed aliqui plures, aliqui pauciores, ex quo sequitur quòd multæ habitudines rerum & ordinationes ex diuina prouidentia rebus conuenientes à superioribus beatis in diuina essentia cognoscuntur distinctè, quæ ab inferioribus non cognoscuntur distinctè, sed confusè, siue in aliquo communi, sicut de mysterio incarnationis inquit sanctus Thomas, prima quæstione quinquagesima septima, articulo quinto quòd omnes angeli cognitione qua vident res in verbo, illud in generali à principio cognouerunt, quia est quoddam generale principium ad quod omnia eorum officia ordinantur. quantum autẽ ad speciales conditiones non sunt omnes à principio edocti, sed aliqui de ipsis plura, aliqui verò pauciora cognouerunt: & aliqui posterius à superioribus edocentur, secundum quòd eorum officiis congruit. Declarat autem hoc sanctus Thomas proportionaliter ex naturali cognitione. Videmus enim quòd intellectus humanus qui inter omnes substantias intellectuales est infimus, naturali cognitione solùm quorũdam vniuersalissimorum notitiam habet, scilicet notitiam primorum principiorum sibi inditam natura, cùm tamen videlicet superiores intellectus distinctum de rebus habeant notitiam. ostensum est enim suprà esse illis inditam omnium notitiam quæ naturaliter cognoscere possunt. Exhoc enim apparet quòd etiam secundã supernaturalẽ cognitionem quantò intellectus angelicus est inferior, tantò minus distinctam de rebus ad mysteria gratię pertinentibus, & de iis quę à sola diuina voluntate dependent, notitiam habent. oportet enim in illis cognitionis gratuitę modum naturali cognitioni proportionari. Attendendum autem quòd per primam illuminationem diuinitus acceptam non potest hoc loco intelligi cognitio angelorum per naturale lumen habita, quia secundum illam cognitionẽ non distinguuntur angeli per hoc quòd superiores habeant magis distinctam cognitionem de rebus ex parte ipsarum rerum cognitarum, inferiores verò minus distinctam, cùm (vt patet ex secundo libro) omnes habeant connaturales species rerum quæ ad eorum naturalem cognitionem spectant, repręsentęque illæ species & naturas vniuersales & singularia existentia distinctè: ideo oportet vt intelligatur de prima supernaturali illuminatione qua supernaturali lumine illuminantur. Quintum quod præmittit ex præcedentibus sequens, est, quòd substantiæ intellectuales superiores perfectiorem cognitionem dicti ordinis immediatè consequuntur à deo, eamque alię inferiores per ipsas consequuntur: quod manifestatur exemplo discipuli, cuius vniuersalis cognitio per cognitionẽ magistri qui in speciali cognouit, perducitur ad perfectum, & author. Diony. 7. cap. cælestis hierarchiæ.

AD hunc euidentiam considerandum est ex doctrina sancti Thomæ in prima parte quæstione allegata, & quæst. 106. quòd superiores angeli perfectius diuinam essentiam contemplantes plura & altiora mysteria de iis quæ pertinent ad dispositionem vniuersi, & præsciuè ad salutẽ electorum, in ipsa dei visione cognoscunt, quàm inferiores: ideo dicuntur immediatè accipere à deo perfectiorem cognitionem de ordine creaturarũ quàm inferiores qui in diuina essentia tot diuina mysteria non cognoscunt. Sed licet inferiores non habeant de diuinis mysterijs tantam cognitionem videndo diuinam essentiam quantam superiores, illarum tamen rerum notitiam quam superiores habent ipsi per reuelationẽ à superioribus factam consequuntur, quamuis in superioribus remaneat excellentior & clarior notitia de iis quæ inferioribus reuelant, sicut vnam & eandem rem plenius intelligit magister quàm discipulus qui ab eo addiscit.

Verũ angeli inferiores singula ab ipsis exequẽda in particulari visione diuinæ essentiæ cognoscant.

SED CIRCA prædicta dubium occurrit. Nam vt in præcedentibus est ostensum, de mente sancti Thomæ beati videdo diuinam essentiam vident in eo omnia quæ ad ipsos spectant, vnde quarta distinctione quadragesima quinta quæst. 3. artic. primo tenet quòd in verbo vident orationes tam vocales quàm mentales quę ad ipsos dirigũtur: ex quo dicere necesse est, quòd à principio suę beatitudinis quilibet omnes orationes ad ipsum dirigendas cognoscat, aliquin in visione rerũ in diuina essentia succesiio esset cõtra prædeterminata: ergo male dicitur hic quòd inferiores intellectus per primam illuminationem non cognoscunt singularia quę ad ordinem diuinę prouidentię spectant ab ipsis exequẽda, sed solùm in quadam communitate. Respondetur & dicitur primò, quòd angelis beatis sufficit esse in vniuersali quæ sint à se agenda, cognoscendo scilicet officium ad quod sunt deputati ex diuina dispositione. non autem requiritur ad eorum beatitudinem vt singula in particulare cognoscant quæ sibi sunt in futurum committenda. Nec ad hoc naturale eorum desiderium fertur. In humanis enim administratoribus qui regis iussa exequũtur, apparet quòd eorum quiescit desiderium, si sciant quod sit suum officium apud regem, nec quærunt qui sapientes sunt, omnia scire in particulari quæ per ipsos in futurum sunt ex regis impositione exequenda. Dicitur secundò, quòd orationes ab hominibus ad sanctos directæ causam habẽt creatam. ideo non est præsumptionis si quis sanctorum eas scire desideret. ea autem quę sunt per angelos ex ordine diuinæ sapientiæ exequenda, est mera & simplici voluntate dependent: ideo velle ea scrutari, cuiusdam temeritatis magnæ esset ac præsumptionis: iccirco nullius recta voluntate potest eorum agnitionem desiderare. Vnde quod dicitur sanctos in diuina essentia videre vniuersa quæ ad eos spectant. intelligendum est de iis quę ex causa creata dependentiam habent, non autem de iis quæ in sola diuinæ voluntatis dispositione sunt constituta. tanquam per eos erga alios exequenda. Quantum ad secundum ex istis præsuppositis ostendit sanctus Thomas ordinem inter substantias ipsas intellectuales & cum à Dionysio distinguuntur angeli in tres hierarchias, id est, sacros principatus, & quæliber hierarchia tres ordines habeat: hierarchias sic distinguit sanctus Thomas de mente Dionysij.

Distinctio hierarchiarum.

INQVIT enim quòd distinguuntur secundum diuersum modum accipiendi cognitionem perfectam ordinis diuinæ prouidentię. Nam angeli primæ hierarchię in altiori principio, in ipso scilicet deo, immediatè talem cognitionem accipiunt, intellige videndo ea quæ inferioribus reuelant in ipsa diuina essentia, sicut sunt ea quæ à principio suæ beatitudinis cognoscunt, aut etiam accipiendo eorum cognitionem immediatè à deo per reuelationem, & sic videndo in lumine diuinæ reuelationis. Nam vt dicitur prima parte locis præallegatis, vsque ad diem iudicii semper nouа aliqua supremis angelis reuelantur de iis quæ pertinent ad dispositionem vniuersi & præcipuè ad salutem electorum. Angeli verò secundæ siue mediæ hierarchiæ non accipiunt hanc perfectam cognitionem immediatè in deo per visionem diuinę essentiæ, aut per immediatam illuminationem à deo, sed eam ab angelis primæ hierarchiæ per illuminationem consequuntur, & in causis vniuersalibus creatis quę sunt medię inter supremam causam qui est deus, & causas particulares, diuinæ prouidentiæ ordinem cognoscunt. Angeli autem infimæ hierarchiæ ordinem prouidentię in particularibus causis cognoscibilem diuinitus accipiunt, id est cognitionem talis ordinis in causis particularibus per illuminationem ab angelis secundę hierarchiæ factam consequuntur. Nam ista cognitio dicitur diuinitus infimis angelis adtenire, quia à deo originem habet aut per essentiam viso, aut immediatè aliqua mysteria & secreta supremis angelis reuelante. Notat autem sanct. Thomas quòd ideo angeli secundæ hierarchię per causas vniuersaliores cognoscunt quàm angeli infimæ hierarchiæ, quia sunt vniuersaliores in cognoscendo, sicut & vniuersalioris sunt virtutis. Altioris enim intellectus esset homo qui ordinem omnium naturalium considerare posset in corporibus cælestibus, quàm qui indiget ad perfectam cognitionem ad inferiora prospicere. & ideo cõuenienter ponuntur à Dion. in media hierarchia, vtpote qui in causis vniuersalibus quæ sunt medię inter deum, & causas particulares possunt ordirem prouidentiæ perfectè cognoscere.

Declaratio distinctionis hierarchiarum.

ADVERTENDVM hoc loco, quòd cùm conditiones rerum particularium, & ordinationes ipsarum secundum determinationem diuinæ prouidentię à deo mediantibus causis creatis prouentant, ita quòd ad ipsum ordinem executioni mandãdum concurrit causa vniuersalissima, quę est ipse deus causa vniuersalis creata, & causa particularis, oportet vt angeli quorum natura est cognoscere per vniuersalissimos conceptus. illas particularium conditiones & ordinationes in vniuersalissima causa cognoscant: illi autem quorum est cognoscere per conceptus minus vniuersales, illas cognoscant, per causas vniuersales creatas, quæ videlicet propinquiores sunt vniuersalissimę causæ, illi autem quorum est cognoscere per conceptus magis particulares, illas conditiones in causis magis particularibus cognoscant, ratio huius est, quia vbi aliquid cognoscitur per causa, oportet conceptui intelligentis proportionaliter correspondere causam, vt scilicet conceptui vniuersalioris correspondeat vniuersalior causa. non dicitur enim aliquis vniuersalior conceptus, nisi qua sibi aliquid vniuersalius obtectum respondet: & sic conceptui vniuersalioris quo cognoscitur aliquid in causa, ipsam videlicet causam in qua virtualiter continetur cognoscendo, oportet vniuersaliorem causam respondere. Ostensum est autem superius in secundo libro, superiores angelos habere vniuersaliorem cognitionem, vtpote per vniuersaliores species intelligentes, & vnico conceptu plura distinctè cognoscentes: ideo conuenientissimè à Dionysio & sancto Thoma attribuitur supremis angelis cognitio ordinis diuinæ prouidentiæ in ipsa suprema omnium causa, mediis autem cognitio huiusmodi ordinis in causis vniuersalibus creatis, infimis verò cognitio in causis particularibus. Hoc autem possumus exemplari ter declarare, primò in malis. Nam deus ab æterno determinauit igne absitmere Sodomam & Gomorram propter demeritа. Huius autem incendii tres causæ fuerunt, scilicet iustitia diuina, tanquam causa vniuersalissima: peccata in communi, tanquam causa vniuersalis: hoc peccatum particulare, quod est contra naturam, tanquam particularis causa. Dicemus quòd angeli primę hierarchię in diuina essentia, quę est vniuersalissima omnium causa, aut per reuelationem ipsis à deo immediatè factam, conflagrationem futuram harum vrbium diuinam iustitiam cõsiderare cognouerunt, & hanc noticiam inferioribus angelis mediæ hierarchię per reuelationem communicarunt: angelos mediæ hierarchiæ dicemus per reuelationem & illuminationem sibi à superioribus factam, considerantes malitiam illorum populorum in communi, siue eorum peccata, in qua omnia eorum peccata cognouerunt, sciuisse quòd talis conflagratio futura esset.

Quomodo angeli tertii ordinis primæ hierarchiæ dispositionem diuinorum in seipsa considerant.

De infimis verò dicemus, quòd illuminati ab angelis mediæ hierarchiæ conflagrationem hanc cognouerunt, considerantes in particulari peccatum cõtra naturam, quod in iuuenes exercebant. sic enim constat quòd superiores vniuersaliori conceptu, plura videlicet distinctè repræsentante, & in vniuersaliori causa cognitionę, dictum ordinem harum ciuitatum ad conflagrationem à deo institutum & præordinatum cognouerunt, inferiores verò conceptu minus vniuersali, vtpote pauciora repræsentante cognouerunt, & in causa minus vniuersali. Secundò in bonis. Nam deus ordinauit Petrum & Paulum per martyrium saluandos virtute passionis Christi, quæ est vniuersalis causa humanæ salutis. huius enim vniuersalissima causa fuit deus, causa vniuersalis passio Christi, martyrium verò eorum causa particularis. Dicemus quòd angeli primæ hierarchiæ hanc diuinam ordinationem in ipsa diuina essentia cognouerunt, aut in lumine à deo immediatè accepto: verbi gratia diuinam bonitatem considerantes, qua vult aliquos homines ad beatitudinem perducere: angeli autem mediæ hierarchię ab angelis primę hierarchiæ illuminati ipsam diuinam ordinationem virtutem passionis Christi considerantes cognouerunt, sed infimę hierarchiæ angeli à media illuminati & directi ipsam ordinationem in ipsa martyrii consideratione, cognouerunt Petrum & Paulum esse in cælesti patria virtute martyrii coronandos.

De ordinũ distinctione hierarchiæ primę.

QVANTVM autem ad distinctionem ordinũ in qualibet hierarchia contentorum, inquit sanctus Thomas quòd cùm ordines primę hierarchiæ in hoc conueniant, quòd omnes à deo immediatè cognitionem ordinis diuinę prouidentiæ accipiunt, in hoc distinguuntur, quòd primi & supremi illius hierarchię rationem ordinis prouident: accipiunt in ipso vltimo fine, qui est bonitas diuina, quidam tamen eorum alijs clarius, & isti Seraphim dicuntur, id est, ardentes siue incendentes. Secundi verò prædictam ordinis rationem in ipsa forma diuina perfectè cognoscunt, & hi dicuntur Cherubim, quod interpretatur scientię plenitudo. Tertij verò dispositionem diuino rum iudiciorum in seipsa considerant, & non in aliquo altiori principio, & hi dicuntur throni, quia per thronum potestas iudiciaria significatur. Ne autem aliquis occasionem hærendi accipiat, inquit san. Tho. quòd non sunt sic præmissa intelligenda, quasi aliud sit diuina bonitas, aliud diuina essentia, & aliud scientia rerum dispositionem continens, sed quia secundum hoc est alia & alia cõsideratio, id est, ratione & cõsideratione nostra distinctis conceptibus apprehenduntur.

Distinctio ordinum secundæ hierar.

SED occurrit dubium. Videtur enim contradictio quædam esse in verbis sancti Tho. Nam ponit commune esse omnibus spiritibus primę hierarchię, vt rationẽ diuinorum operum in ipso deo immediatè cognoscant. posterius autem dicit o throni dispositionem diuinorum iudiciorum in seipsa cognoscunt, non in aliquo altiori principio. Ad huius euidentiam considerandum est, quòd sicut in rebus à deo ordinatis inuenitur, & assimilatio ad deũ tanquam finis intrinsecus, & forma secundum quam deo assimilantur, & ipsa ordinatio effectuum, secundum quòd vnus effectus ad alium ordinatur, aut sicut causa ad effectum, aut sicut materia ad formam, aut quocunque alio modo: ità oportet in deo tria considerare secundum rationem distincta, istis tribus quæ in effectibus inueniuntur, correspondentia, & sic ponitur diuina bonitas tanquam finis propter quem deus omnia prouidet, correspondens fini effectibus intrinseco. ponitur essentia diuina tanquam forma per quam in effectibus propriæ formę producuntur. ponitur dispositio siue ordinatio qua deus in mente sua ordinem in effectibus ponendum statuit. ista ergo ordinatio diuini intellectus in ipsa mente diuina existens, potest cognosci cognoscendo bonitatem diuinam per se sub ratione qua distinguitur ab essentia & ipsa ordinatione: & similiter potest cognosci in essentia, inquantum habet rationem formæ, ad cuius similitudinẽ res producuntur. ex forma enim considerationę potest cognosci quomodo alia sint ordinanda ad hoc vt talis forma proueniat. potest & tertiò cognosci in seipsa talis ordinatio, inquantum consideratur secundum propriam rationem, vt distinguitur ab essentia & bonitate, & videtur non in alio ad quod per prius termi netur cognitio. Ex his apparet quòd nulla est contradictio in verbis sancti Thomæ. non enim intendit quòd throni dispositionem rebus inhærentẽ in seipsa videant, vt in ipsis rebus existentem, non in ipso deo, vt obiectio supponit, sed quòd in ipso deo vident scientiam diuinam & cognitionem rerum diuinarum secundum se, vt distinguitur ratione, ab essentia diuina & bonitate, non autem in bonitate aut essencia quæ dicuntur altiora principia sicut finis, & forma sunt nobiliora motu, quo aliqua in finem diriguntur & formam. Patet autem hoc ex eo quòd remotens errorem dictum, inquit, quòd hoc non est intelligendũ quasi aliud sit bonitas diuina, aliud essentia, aliud scientia rerum dispositionem continens. ex his enim liquet quòd per dispositionem diuinorum iudiciorum in seipsa cognitam, intellexit ipsam scientiam diuinam rerum dispositionem continentem, non autem eam dispositionem quæ rebus inhæret.

Quomodo inferiores ordines ordinem effectum in quem posunt agunt

ADVERTENDVM tamen, quòd ex parte rei non ponitur talis distinctio quasi throni diuinorum iudiciorum dispositionem in seipsa videant, non autem videant bonitatem & essentiam. vnico enim actu quo vident essentiam diuinam, vident & bonitatem & scientiam, sed hoc est secundum considerationẽ intellectus nostri distinguentem ipsum actum videndi deum, secundum quòd ad diuersa obiecta secundum rationẽ distincta terminatur, & ab hoc diuersa nomina imponentẽ, primos enim nominamus ab ipsa dei cognitione, vt ad bonitatem terminatur, & dicimus eos Seraphim. Secundos verò ab ipsa cognitione vt ad diuinam essentiam terminatur, vocamus Cherubim. Tertios verò ab ipsa cognitione, vt terminatur ad scientiam rerum ordinatarum, thronos appellamus.

Distinctio ordinum hierarchiæ tertiæ.

ORDINES secundæ hierarchiæ sic distinguuntur, quòd cùm omnes conueniant in hoc, quòd cognoscunt ordinem diuinæ prouidentiæ per considerationẽ vniuersalium causarum, primi distribuunt vniuersalis prouidentiæ dispositionem in multos executores, & vocantur dominationes. Nã dominj est præcipere quòd alij exequantur. Vnde Dionys. 8. cap. cælest. hierarchiæ dicit quòd nomen dominationis significat aliquam anagogen, &c. Secundi verò qui sunt exequentes distribuunt & multiplicant ipsam dispositionem prouidentiæ ad varios effectus, & vocantur virtutes. sunt enim veluti vniuersales executores, vnde ad hunc ordinem pertinet principium vniuersalis operationis, & videtur ad ipsos pertinere motus cælestium corporum, ex quibus tanquam ex vniuersalibus causis particulares effectus consequuntur, videtur etiam ad eos pertinere executio diuinorum operum quæ præter naturæ ordinem fiunt. Infimi autem custodiunt inconcussum ordinem diuinæ prouidentiæ in effectibus instituendis, cohibendo ea quæ possent hunc ordinem perturbare, & dicuntur potestates.

Quid analogoges nomine intelligatur.

CIRCA authoritatem Dionysij adductam ad manifestationem primi ordinis, vbi dicitur quòd nomen dominationis designat aliquam anagogen superpositam ordini sertutuli, considerandum quòd licet anagoges nomine Græci recessum significent, & elassis emissionem, vt est apud Suidam, tamen hic accipitur pro celsitudine & excellentia. vt etiam Latinus interpres videtur interpretari. Nam à verbo anago deducitur: quod non solùm recedo significat, sed etiam superago, vnde & anagoge potest etiam superactionem, siue eminentem actionem significare, & inde ad significandam excelsam intelligentiam trahi.

Distinctio ordinũ tertiæ hierarchię.

TERTIAE hierarchię ordines conueniunt in hoc, quòd est cognoscere ordinem diuinæ prouidentię in particularibus causis & rebus humanis, id est, inferioribus naturis & causis particularibus quæ ad hominem ordinantur, & in eius vsum veniunt, præponuntur, sed differunt, quia ad primos qui vocantur principatus, pertinet bonum commune in rebus humanis, quod est bonum ciuitatis vel gentis, & sic ad hos pertinet regnorum dispositio, mutatio dominationis de gente in gentem, & instructio eorum qui sunt aliorum principes, in iis quę ad administrationem regiminis pertinent. Ad medios autem qui vocantur archangeli, pertinet bonum quod non in communitate consistit, sed ad vnumquemque pertinet secundum seipsum, non est tamen vni soli vtile, sed multis, vt sunt quę ab omnibus credenda sunt & seruanda, sicut quę sunt fidei, & cultus diuinus, & huiusmodi. Ad infimos autem qui nomen commune retinent, & angeli vocantur, pertinet bonum humanum quod ad vnumquodque singulariter pertinet.

ATTENDENDVM vnum hoc loco ex doctrina sancti Thomę prima quæstione centesima octaua quòd licet aliqui inferiorum ordinum ab aliqua imperfectione particulariter nominentur, per hoc tamen non excluditur quin illa in superioribus ordinibus inueniatur: imò quicquid perfectionis inuenitur in inferioribus spiritibus, in superioribus etiam inuenitur secundum quendam excellentiorem modum, sed ab illa nominatur inferior ordo, non autem superior, quia illa perfectio est quasi adæquans inferiorem ordinem, & summa perfectio in ipso inuenta non autem est suprema perfectio quam superior ordo habet, sicut throni denominantur à cognitione ordinis diuinę prouidentię in ipsa mente diuina. Cherubim autem licet hanc ipsam perfectionem habeant, non tamen ab ipsa denominantur, sed à superiori perfectione, id est, ab hoc quòd est inspicere in essentia diuina, tanquam in forma vniuersorum intelligibilium, dictum prouidentię ordinem: & sic de aliis est dicendum.

Comparatio ordinationis Dionysij ad Gregorij ordinationem.

QVANTVM ad secundum principale, comparat sanctus Thomas ordinationem Dionysij ad Gregorij ordinationem, & ait quòd differunt, quia cùm Dionysius principatus in vltima ponierit hierarchia, virtutes verò in media: Gregorius econtrario principatus in media hierarchia collocat, ponit quę immediatè post dominationes, virtutes verò in vltima hierarchia ante archangelos collocat. Sed circa horum differentiam duo dicit sanctus Thomas. Primò quòd vtraque ordinatio in modico differt. Namapud Gregorium principatus dicuntur, non solùm qui gentibus præsunt, vt videlicet Dionysius interpretatur, sed etiã qui ipsis bonis spiritibus principantur, quasi præsidentes in ministeriorum diuinorum executione. ideo vbi Dionysius virtutes quibus hoc attribuit posuit, Gregorius posuit principatus. Item apud Gregorium virtutes dicuntur, quę ad quasdam particulares operationes ordinantur, cùm aliqua contingit miraculosè fieri: secundum quam interpretationem satis conuenienter cum angelis infimæ hierarchiæ ordinantur. ideo vbi Dionysius posuit principatus, Gregorius virtutes collocatur. Dicit secundò quòd vtraque ordinatio ex verbis Apostoli authorita tem habere potest. Ordinatio quidem Dionysij ex ordine qui seruatur ascendendo, ad Ephesios primo. descendẽdo. De aliis autem spiritibus de quibus dictum est suprà, quos Apostolus in illa enumeratione non nominat, ostendit sanctus Thomas in quibus locis sacræ scripturæ fiat mentio. Vltimo notat, quòd in omnibus ordinatis virtutibus hoc sit commune, quòd cùm in vi superioris virtutis omnes inferiores agunt, id quòd dicimus ad Seraphim ordirem pertinere, scilicet incendere, omnes inferiores ex virtute ipsius exequuntur, & similiter est in aliis ordinibus considerandum.

Quomodo differentiam inter Dionysium & Gregorium aduerte, quòd sanctus Thomas in secundo sententiarum, distinctione nona tenet ordinationem Dionysij rationabiliorem esse, licet & Gregorij ordinatio rationabilis sit. Addit autẽ quòd Gregorius non multum intentionis apposuit ad ordinationem istorum spirituum, sed solùm ordines angelorum voluit numerare.

Quomodo inferiores

CIRCA vltimum quod notat sanctus Thomas considerandum primò, quòd triplicem intentionem in illis verbis positum accipere. Vna est, quòd omnes inferiores species possunt in omnem effectum in quem possunt superiphim, sed in virtute ipsorum Seraphim, non autem virtute duntaxat propria. Alia est quòd inferiores ordines omnem effectum in quem possunt agunt tute superiorum, & ipsorum Seraphim: quorum ordo primum horum locum tenet. Tertia est, quòd si inferiores agunt aliquem effectum ad Seraphim spectantẽ, illum agunt in virtute Seraphim. Omnes isti sensus habent veritatem possunt. Primus quidem, quia cùm virtutes ordinatæ dicantur ad quarum vna mouet alteram ad operandum, & quarum vna per alteram operatur, oportet omnes effectus quę à prima procedunt, inquantum cum aliis ordinatur, per inferiores virtutes expleri posse. Nam si in aliquem effectum posset, qui non posset per inferiores expleri, iam quantum ad illum effectum non haberet ordinem cum inferioribus ordinibus, & sic sequitur quòd cum respectu diuinorum mysteriorum, Seraphim primum locum teneant, ab ipsis quę vsque ad infimum ordinem reuelationes huiusmodi secretorum perueniant, quicquid possunt Seraphim in huiusmodi mysterijs exequendis, possunt & inferiores, virtute tamẽ ipsorum seraphim. Secundus etiam sensus veritatem manifestam continet. quia causa inferior non agit nisi in virtute causę superioris. Tertius iridem sensus manifestè verus est. Nam satis constat quòd effectus primę causæ non potest per secundam produci, nisi vi ipsius primę causę, sed licet omnes isti sensus vere sint sine posdam produci, nisi vi ipsius primę causę, sed licet omnes isti sensus vere sint sine positi, tamen textui applicari, primus tamẽ sensus hic videtur intendi. Nam vt dicitur prima quæst. 112. superiores angeli communicant propria dona, à quibus denominantur, mediantibus inferioribus angelis.

Considerandum secundò, quòd hoc notauit sanct. Thom. vt remoueret dubium quoddam quod orii posset. Exijs enim quæ dicta sunt superius, habetur quòd angeli primę hierarchię no exercent aliquid circa inferiora, sed habetur quòd angeli primę hierarchię no exercent aliquid circa inferiora, sed ab operatione circa deum nominatur: huic autem videtur obstare, quòd vnus de seraphim missus est ad incendendũ labia prophetę, vt habetur Isaiæ sexto. sed per hoc quod hic dicitur, respondetur, & est de mente Dionysij. 13. cap. cęle. hierarchiæ quòd ille angelus non fuit de ordine seraphim, sed de ordinibus inferioribus, vocatur autem nomine seraphim, quia illum effectum

Universidad de Deusto
Biblioteca

qui est incendere, fecit virtute seraphim. Nam cùm seraphim ardētes siue incendentes dicantur, ad ipsos pertinet homines in deum incendere, mediatè quidem non autem immediatè.

Quomodo diuersę ordinationi angelorū S. Th. sentētię in vnū conueniant.

CIRCA istam hierarchiarum & ordinum distinctionem considerandum est, quòd licet sanct. Thom. diuersimodè in diuersis locis loquatur, tamē sit diligenter consideretur, omnes isti modi in vnum facilè reduci possunt. Quòd manifestari facillimè potest, si per ipsos distinctionis modos discurramus. Inter hierarchias enim ponit hoc loco distinctionē, quia angeli primæ hierarchiæ ordinem diuinæ prouidentię in diuina essentia vident, angeli mediæ hierarchiæ ordinem diuinæ prouidentię in causis creatis: isti verò modus ponit quòd cognoscunt in rationibus rerum quæ sunt in intellectu. Sed dupliciter possumus quantum ad hoc inter istos modos conuenientiam inuenire: primò dicendo quòd per causas creatas in duobus primis modis nihil aliud intelligitur quàm ipsi conceptus in mente angelica existentes, qui in tertio modo rationes rerum vocantur, secundum quos operantur illos effectus in quibus deo ministrant. Nam, vt ibidem dicitur, formæ per quas angeli cognoscunt, sunt operatiuę ad minus respectu effectuū in quibus deo ministrant, & quia in superioribus ordinibus huiusmodi conceptus sunt vniuersaliores, in inferioribus verò sunt particulariores, inquantum superiores vnico conceptu plura cognoscunt quā inferiores: ideo dicuntur angeli mediæ hierarchiæ in vniuersalibus causis cognoscere, inferiores verò in causis particularibus. Secundò, possumus conuenientiam inuenire, dicendo quòd vnus modus aliū infert: Cùm enim causa vniuersalior non cognoscatur à superioribus angelis, nisi conceptu vniuersaliori, ex eo quòd ponitur superiores angelos cognoscere aliquid faciendum per diuinam prouidentiam, dum per diuinam illuminationem videndo causam vniuersalem, vident ipsam per diuinā prouidentiam ad productionem talis effectus esse ordinatam; sequitur quòd illum effectum in ratione & conceptu vniuersali cognoscant. & idem dicendum est de cognoscente in causa particulari. Cognoscens enim in consideratione passionis Christi esse saluandum Petrum per ipsam Christi passionem, cognoscit Petrum esse saluandum ex illo conceptu, quo Christi passionem cognoscit, qui conceptus est conceptus vniuersalis respectu conceptuum qui formantur de causis particularibus salutis alicuius, sicut & ipsa passio Christi est communis causa omnium saluandorum: cognoscens verò Petrum esse saluandum per martyrium in seipso consideratum, quæ est particularis causa salutis ipsius, cognoscit illud per conceptum particularem quem de martyrio formar. Ite modus magis videtur esse de mente sūi. Thomæ si eius processus bene consideretur.

Concordia dictorum S. Th. circa distinctionē ordinum.

CIRCA distinctionem etiam ordinum vnius hierarchiæ videtur esse dubitatio. Nam hic angelos primæ hierarchiæ distinguit per hoc quòd seraphim ordinem diuinæ prouidentię in diuina bonitate vident, cherubim in diuina essentia, Throni in seipso, siue in ipsa dei scientia rerum ordinatrice. Angelos mediæ distinguit, quia dominationes distribuunt in multos executores dispositionem diuinæ prouidentiæ, quod alii exequantur præcipientes. Virtutes tanquam exequentes & operantes, dictam dispositionem distribuūt & multiplicant ad varios effectus: potestates cohibent ea quæ possent dictum ordinem perturbare. Angelos infimę distinguit, quia ad principatus pertinet boni communis gubernatio, ad archangelos gubernatio bonorum quæ ad vnumquodque secundum seipsum pertinent, sed multis sunt vtilia: ad angelos pertinet gubernatio boni quod ad vnum singulariter pertinet. In prima verò parte distinguit angelos primæ hierarchiæ, quia seraphim excellunt in hoc quòd est deo vniri, qui est finis creaturarum. Cherubim supereminenter dei secreta cognoscunt, Throni deum in seipsis familiariter recipiunt rationes rerum in ipso immediatè cognoscendo, quod est proprium totius primæ hierarchiæ. Angelos secundæ distinguit, quia ad dominationes pertinet distinctio eorum quę agenda sunt, ad virtutes pertinet præbere facultatem ad implendum, ad potestates ordinare qualiter ea quæ sunt præcepta vel diffinita possint impleri. Angelos tertiæ sic distinguit, quòd principatus incipiunt actiones, & alios ducunt, angeli simpliciter exequuntur, archangeli medio modo se habent. Sed in secundò sententiarū angelos primæ hierarchiæ distinguit, quia seraphim ab actu amandi quo perficitur voluntas denominantur. Cherubim ab actu videndi quo perficitur intelligentia. Throni ab actu comprehensionis, siue retensionis quo perficitur memoria. Angelos medię distinguit, quia ad dominationes pertinet dirigere in omnibus diuinis mysteriis, ad virtutes pertinet adiuuare & propugnare, vt non sit impossibile præstari exitui diuina mysteria, ad Potestates pertinet sententiare quid vnicuique debeatur. Angelos tertiæ sic distinguit, quòd Principatus habent actum limitatum ad vnam prouinciam. Archangeli habent actum limitatum ad vnum hominem, sed de iis quæ pertinent ad bonum multorum quæ explentur per actum vnius personæ. Angeli verò habent actum limitatum ad vnum hominem de iis quæ ad ipsum tantùm pertinent. Omnes autem isti modi possunt in vnum reduci hoc modo. Quantum enim ad primā hierarchiam conueniunt omnes modi hic enumerati, quòd angeli primæ hierarchiæ accipiunt cognitionem diuinorum operum immediatè in ipso deo, sed quia deus & est deus, & primū principium & vltimus finis, hic dicitur quòd accipiunt hanc cognitionem omnes in ipso deo non limitando ad aliquam rationem: in prima verò parte dicitur quòd omnes hanc cognitionem accipiunt in fine qui est deus: in secundo verò sensu dicitur quòd accipiunt hanc cognitionem in prima causa vniuersali, idem tamen per omnia ista nomina significatur, sed in diuersis locis diuersas dei conditiones secundum nostrum modum intelligendi distinctas considerant. Quòd dicitur in prima parte seraphim in hoc excellere quod est vnini deo: in secundo verò sensu quòd ab actu amandi denominantur: idem est cum eo quod hic dicitur, scilicet quòd accipiunt cognitionem in fine, qui est diuina bonitas. Nam per omnia hæc dicta significatur quòd ab amore denominantur. Nam per amorem amans figitur in re amata, & illi vnitur: & similiter quia intensè amans ipsum finem, & ex intenso amore totam aciem intellectus in ipso figunt, dicuntur accipere cognitionem in bonitate diuina, secundum quòd est finis vehementer amatus. Cùm dicitur de Cherubim quòd supereminenter dei secreta cognoscunt, quòd denominantur ab actu videndi, quòd cognoscunt perfectè in ipsa diuina forma, significatur plenitudo scientiæ ipsorum angelorum dum vident rerum ordinem in essentia diuina, quæ est forma omnis intelligibilis. Hoc autem dicitur non quòd seraphim qui sunt superiores, non tantam eminentia diuina secreta cognoscant, sed quia hoc in cherubim est nobilissimum: seraphim verò & eminentius ipsa diuina secreta vident, & ardentius omnibus deo per amorem vniuntur, ideo ab ista maxima vnione tanquam à perfectissimo actu in ratione vnitiui denominantur. De thronis patet, quòd omnia dicta referuntur ad vnum. Denominantur enim tanquam infimi illius hierarchiæ ab eo quod est cōmune toti primæ hierarchiæ, & ex quo prima hierarchia ab inferioribus distinguitur: ab eo scilicet quòd est videre rationes rerū in ipso deo, quia nihil illo excellentius habent: ideo dicuntur deum in se tenere, tanquam videlicet eum tia cognitione perseueranter & immutabiliter amplectentes, & videre diuinæ mētis ordinationem & cognitionem in seipsa. Quantum ad secundam hierarchiam patet quòd omnes modi in hoc conueniunt, quòd ad ipsam pertinet dispositio vniuersalis de agendis, sicut & in causis vniuersalibus ordinem diuinæ prouidentiæ cognoscunt. Circa Dominationes quoque patet nullam esse differentiam, omnia enim ad hoc tendunt, quòd ipsarum est distinguere ea quę agēda sunt, & præcipere vt exitu præsentur, sicut architector distinguit circa ædificium esse aptandos lapides, esse complananda ligna, esse cementum terendum, præcipitque vt hæc fiant, sed per se nihil horum exequitur. Quæ de virtutibus dicuntur, videntur esse differentia, sed omnia tamen in hoc concordant, quòd sunt primi inter exequentes, tanquam videlicet aliquod primum & vniuersale in diuinis ministeriis per se exequentes puta corporum cælestium motum, & aliis executoribus tradendo quid vnusquisque agere debeat: circa tamen vniuersalem gubernationem, hoc autem quòd est virtutes esse primos in executione diuinorum operum, & distributores ministeriorum vniuersalium, trahit secum hoc quod est iuuare vt omnia fiant, & propugnare ac defendere sua virtute ne aliquid impediat executionem diuinæ prouidentiæ, quod est præbere facultatem ad agendum.

Quæ de potestatibus dicuntur, ad hoc tendunt, quòd potestatum est ordinem diuinę prouidentię in effectibus instituto inconcussum custodire, cohibendo sua sententia ea quę possent hunc ordinē perturbare, & determinare quòd hoc ad hunc pertinet, non autem ad illum: & propter hoc dicuntur etiam ordinare qualiter ea quæ præcepta sunt impleri possint.

Quantum ad tertiam hierarchiam omnes modi conueniunt in hoc, quòd hæc hierarchia habet actus suos circa res humanas, scilicet circa inferiores naturas ad hominem ordinatas. Quæ autem de principatibus dicuntur, ad hoc tendunt, quòd regnis & ciuitatibus præponuntur, & ideo dicuntur quasi incipientes actionem circa huiusmodi, & alios ducentes ad executionē suorum operum circa res humanas. Archangelis conuenit secundum omnes modos gubernatio eorum quæ multitudini conducunt, & ad vnumquenque pertinent: ideo dicitur aliqua per seipsa exequi circa res humanas, scilicet magna, inferiores verò in aliqua dirigunt veluti eorum principes & ductores: ideo inter principatus & angelos medii collocantur. In his quæ de vltimo ordine angelorum dicuntur, constat nullam esse differentiā. Reliqua quę ad hāc materiā pertinent, sunt diffusè tractata in locis præallegatis.

De ordinatione hominum ad inuicem & ad alia. Cap. 81.

INter alias verò intellectuales substantias humanæ animæ infimum gradum habent, quia sicut suprà † dictum est, in sui institutione cognitionem ordinis prouidentiæ diuinæ in sola quadam vniuersali cognitione suscipiunt. ad perfectam verò ordinis singularium cognitionem oportet quòd ex ipsis rebus in quibus ordo diui-

† in cit. præce. circa prin cipium.

do diuinę prouidentię iam particulariter institutus est, perducantur. vnde oportuit quòd haberēt organa corporea per quæ à rebus corporalibus cognitionem haurirent: ex quibus tamen propter debilitatem intellectualis luminis perfectam notitiam eorum quæ ad hominem spectant, adipisci non valent nisi per lumen superioris spiritus adiuuantur, hoc exigente diuina dispositione, vt inferiores per superiores spiritus perfectionem acquirant, vt suprà † ostensum est. quia tamen aliquid homo de lumine intellectuali participat, ei secundum prouidentię diuinę ordinem subduntur animalia bruta quę intellectu nullo modo participant. Vnde dicitur Ge. primo: Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram: scilicet secundum quòd intellectum habet. & præsit pi. ma. & vo. ce. & be. te. animalia verò bruta etsi intellectu careāt, quia tamen cognitionē aliquam habent plantis & aliis quæ cognitione carent, secundum diuinæ prouidentiæ ordinem præferuntur. vnde dicitur Gen. primo: Ecce dedi vobis omnem her. af. se. su. terram: & vni. li. que habent in semetipsis semen tem generis sui: vt sint vobis in escam & cunctis animantibus terræ. Interea verò quæ penitus cognitione carent, vnum subiacet alteri secundum quòd vnum est altero magis potentius in agendo. non enim participant aliquid de dispositione prouidentiæ, sed solùm de executione. Quia verò non habet intellectum, & sensum, & corporalem virtutem, hęc in ipso adinuicem ordinantur secundum diuinæ prouidentię dispositionem ad similitudinē ordinis qui in vniuerso inuenitur. nam virtus corporea subditur sensitiuæ & intellectiuæ virtuti velut exequēs earum imperium: ipsa verò sensitiua potētia intellectiuæ subditur, & sub eius imperio continetur. Ex eadem ratione & inter ipsos homines ordo inuenitur. nā illi qui intellectu prę eminent, naturaliter dominantur: illi verò qui sunt intellectu deficientes, corpore verò robusti, à natura vidētur instituti ad seruiendum, sicut Aristoteles dicit in sua Politica. cui etiā concordat sententia Salomonis, qui dicit Prouerbiorum vndecimo: Qui stultus est, seruiet sapiēti. Et Exo. 18. dicitur: Prouide de omni plebe viros sapientes, & timentes deum, qui iudicent populum omni tempore. Sicut autem in operibus vnius hominis ex hoc inordinatio prouenit, quòd intellectus sensualem virtutem sequitur, sensualis verò virtus propter corporis indispositionem trahitur ad corporis motum, vt in claudicantibus apparet: ita & in regimine humano inordinatio prouenit ex eo quòd non propter intellectus præeminentiam aliquis præest, sed vel robore corporali dominium sibi vsurpat, vel propter sensualem affectionē aliquis ad regendum præficitur: quam quidem inordinationem nec Salomon tacet, qui dicit Ecclesiast. 10. Est malum quod vidi sub sole quasi per errorē egrediens à facie principis, positum stultum in dignitate sublimi. Huiusmodi autem inordinatio diuinam prouidentiam nō excludit. prouenit enim permissione diuina ex defectu inferiorum agentium, sicut & de aliis malis dictum est. Sed neque per huiusmodi inordinationem totaliter naturalis ordo peruertitur. nam stultorum dominium infirmum est, nisi sapientum consilio roboretur. † Vnde dicitur prouerbiorum 20. Cogitationes consiliis roborabuntur, & gubernaculis tractāda sunt bella & 24. Vir sapiens fortis est, & vir doctus robustus & validus, quia cum dispositione initur bellum: & erit salus vbi multa consilia. & quia consilians regit eum qui consilium accipit, & quodammodo ei dominatur, dicitur Prouer. 17. quòd seruus sapiens dominabitur filiis stultis. patet ergo quòd diuina prouidentia omnibus rebus ordinem imponit vt sic verum sit quod dicit Apostolus Roman. 23. quæ à deo sunt, ordinata sunt.

† cap. 78.

† cap. 72. huius lib.

Super cap. 81.

POst quam determinauit sanct. Th. de ordinatione angelorum, vult de hominū ordinatione determinare. Et triplicem ordinem in hominibus ponit, vnum hominē ad alias res, alium eorum quæ in homine inuenmuntur, tertium hominū inter se. Primus ordo est, quòd animæ humanę inter intellectuales substantias infimum gradū tenent, quia in sui institutione, vt suprà dictum est scilicet in cap. præcedenti, cognitionē ordinis diuinæ prouidentiæ in sola quadam vniuersali cognitione suscipiunt: ad perfectam verò singulorū cognitionem, ex ipsis rebus in quibus talis ordo iam particulariter est institutus perducuntur, propter quod data sunt eis organa corporea, sed tamē ex ipsis rebus perfectam cognitionē de iis quæ ad homines spectant adipiſci non valēt, nisi per lumen superioris spiritus adiuuētur, hoc diuina dispositione exigente, vt inferiores per superiores spiritus perfectionem acquirant: bruta verò omnia secundum diuinæ prouidentiæ ordinem homini subduntur, quia aliquid de lumine intellectuali participant, vt patet Gene. primo. Bruta quia cognitionem aliquam habent, plantis & aliis cognitione carēbus præferuntur, vt etiam gen. primo habetur. eorum verò quæ cognitione carent, vnum subiacet alteri, inquantum vnum est potentius altero in agendo, participant enim solū de executione, non autem de dispositione prouidentiæ.

Secundus ordo est, quòd ad similitudinem ordinis in vniuerso, virtus corporea in homine subditur sensitiuæ & intellectiuæ virtuti, vt exequens earum imperium, sensitiua verò potentia intellectiuæ subditur, & sub eius imperio continetur. Tertius ordo est, quòd inter homines illi qui intellectu præminent, naturaliter dominantur: qui verò sunt intellectu deficientes, corpore verò robusti, à natura videtur instituti ad seruiendū, vt ostenditur in politicis, & Prouerb. 11. & Exo. 18. Et autem insterur quoniam inuenitur in regimine humano quòd aliquis non propter intellectus eminētiam aliis præest, sed vel robore humano sibi dominium vsurpat, vel propter sensualem affectionem aliquorum ad regendum præficitur, quod Salomon non tacet Ecclesiast. decimo. & sic videtur quòd ille tertius ordo non sit secundum diuinam prouidentiam: Respondet sanctus Thomas & dicit duo. Primum est, quòd ista inordinatio non excludit diuinam prouidentiam. prouenit enim ex permissione diuina propter defectum inferiorum agentium, sicut & de aliis malis superius dictum est. Dicit secundò quòd per huiusmodi inordinationem non totaliter naturalis ordo peruertitur, quia stultorum dominium infirmum est, nisi sapientum consilio roboretur, vt habetur prouerb. 20. & 24. consilians autem regit eum qui consilium accipit, & ideo quodammodo dominatur, vt habetur prouer. 17. Concludit vltimò san. Th. ex autho. apostoli Roman. 23. quòd diuina prouidentia omnibus rebus ordinem imponit.

Homines conuenienter sub cælestibus spiritibus collocantur.

CIRCA primum ordinem aduertendū primò, q. sicut multa per inferiores angelos exequenda non cognoscuntur ab ipsis perfecta cognitione, nisi per illuminationē à superioribus factā, ita & secreta diuinæ prouidetię quæ ad homines pertinent, ab ipsis hominibus non nisi per reuelationem ab angelis acceptā cognoscuntur perfectè, vt sic seruetur diuinæ prouidentię ordo dum inferiora per superiora gubernantur, & reducuntur in deū. secirco sicut vna hierachia angelorū ponitur sub alia, inquantum vna ab alia de diuinis mysteriis illuminatur, ita conuenienter ponūtur homines sub cælestibus spiritibus, vt ab ipsis de diuinis rebus instruātur. Nam vt hic dicitur, propter debilitatē intellectualis luminis in hominibus non possūt homines de iis quæ ad ipsum hominem spectant, ex solo scilicet ordine solaque diuinæ prouidentiæ dispositione, per res à quibus cognitionem capiunt, perfectam notitiam habere. Considerandum secundò, quòd sicut bruta licet prudentiam non habeant, aliquam tamen habent prudentiæ similitudinem, inquantum in suis operibus ordinatè procedunt ita prouidentiā quidem non habent cùm rationem finis non cognoscant, vt superius est ostensum, aliqua tamen similitudine prouidentiæ participant, inquantum per cognitionem operantur diuersa quorum vnum est propter aliud, ac si ipsa vnum ad aliud tanquam ad finem ordinarent, cùm tamen agant propter finem, non tanquā ordinantia ex seipsis aliquid ad finem, sed tanquam ab alio directa & mota, sicut sagitta à sagittante. Quum ergo videtur ex modo dicendi S. Th. innuere quòd bruta aliquid prouidentiæ participēt, cùm de illis dixit, quòd quia cognitionem aliquam habent, præferuntur cognitione carentibus: de his verò quæ cognitione carent, dixit quòd non participant aliquid de dispositione prouidentiæ, sed tantùm de executione: illud dicit propter quandam similitudinē prouidentiæ in ipsis existentem, non quia aliquid veræ prouidentiæ in sua cognitione habeant.

Bruta aliqua similitudine prouidentiæ participāt.

Quòd corpora inferiora reguntur à deo per superiora. Cap. 82.

SIcut autem in substantiis intellectualibus est superius & inferius: ita etiam in substantiis corporalibus. Substantiæ autem intellectuales reguntur à superioribus, vt dispositio diuinæ prouidētiæ proportionaliter descendat vsque ad infima, sicut iam dictū est. ergo pari ratione inferiora corpora per superiora disponuntur.

2 Amplius, quantò aliquod corpus est superius loco, tantò inuenitur esse formalius. & propter hoc rationaliter locus superior est locus inferioris. nam formæ est continere, sicut loci. aqua enim est formalior terra: aer aqua: & ignis aere: sed corpora cælestia sunt omnibus loco superiora. ipsa igitur sunt magis formalia omnibus aliis: ergo magis actiua: agunt ergo in inferiora corpora: & sic per ea inferiora disponuntur.

3 Item, quod est in sua natura perfectum absque contrarietate, est vniuersalioris virtutis quàm illud quod in sua natura non perficitur nisi in contrarietate. con-

Universidad de Deusto
Biblioteca

trarietas enim est ex differẽtijs determinãtibus & contrahentibus genus. vnde in acceptione intellectus quia est vniuersalis, species contrariorum non sunt contrariæ, quum sint simul. corpora autẽ cælestia sunt in suis naturis absque omni contrarietate perfecta, nõ sunt enim leuia, neque sunt grauia, neque calida, neque frigida. corpora verò inferiora non perficiuntur in suis naturis nisi cum aliqua contrarietate. & hoc etiam motus eorum demonstrat: nam motui circulari corporũ cælestium non est aliquid cõtrarium: vnde nec in eis violentia esse potest: motus autem inferiorum corporum contrarij sunt, scilicet motus deorsum motui sursum. corpora ergo cęlestia sunt vniuersalioris virtutis quàm corpora inferiora. vniuersales autem virtutes sunt motiuę particularium, sicut ex dictis† patet. corpora ergo cælestia mouent & disponunt corpora inferiora.

†cap.78.

†cap.78. 4 Adhuc, ostensum est suprà†, quòd per substantias intellectuales omnia alia reguntur: corpora autem cęlestia sunt similiora substantiis intellectualibus quàm alia corpora, inquãtum sunt incorruptibilia: sunt etiam eis propinquiora, inquantum ab eis immediatè mouẽtur, vt suprà ostensum est. per ipsa igitur reguntur inferiora corpora.

5 Præterea, oportet primum principium motus esse aliquid immobile. quæ ergo magis accedunt ad immobilitatem, debent esse aliorum motiua. corpora autem cælestia magis accedunt ad immobilitatem primi principij quàm inferiora, quia non mouentur nisi vna specie motus, scilicet motu locali: alia verò corpora mouẽtur omnibus speciebus motus. corpora igitur cælestia sunt motiua & regitiua omniũ inferiorum corporum.

†ré.cõ.54.

6 Amplius, primũ in quolibet genere est causa eorum quę sunt pòst. inter omnes autẽ alios motus primus est motus cęli. primò quidẽ, quia motus localis est primus inter omnes motus, & tempore, quia solus potest esse perpetuus: vt probatur in octauo Physicorum†: & naturaliter, quia sine ipso non potest esse aliquis aliorum motuum. non enim augmentatur aliquid nisi præexistente alteratione, per quam quod prius erat dissimile, cõuertatur & fiat simile. neque alteratio potest esse nisi pręexistente loci mutatione: quia ad hoc quòd fiat alteratio, oportet quòd alterans sit magis propinquum alterato nunc quàm prius. est etiá perfectione prior, quia motus localis non variat rem secundũ aliquid ei inhęrens, sed solùm secundum aliquid extrinsecum. & propter hoc est rei iam perfectæ. Secundò, quia etiam inter motus locales est motus circularis prior, & tempore, quia solus ipse potest esse perpetuus, vt probatur in

†ré.cõ.64.

octauo Physicorum†, & naturaliter: quia est magis simplex & vnus, cùm non distinguatur in principium, medium & finẽ. sed totus sit quasi medium, & etiam perfectione: quia reflectitur ad principium. Tertiò, quia solus motus cæli inuenitur semper regularis & vniformis. In motibus enim naturalibus grauium & leuium fit additio velocitatis in fine, in violentis autem additio tarditatis. Oportet ergo quòd motus cęli causa sit omnium aliorum motuum.

6 Adhuc, sicut se habet immobile simpliciter ad motum simpliciter, ita se habet immobile secundum hunc motum ad motum talem. id autẽ quod est immobile simpliciter, est principium omnis motus, vt suprà probatum est. quod ergo est immobile secũdum alterationem, est principium omnis alterationis. corpora autẽ cælestia sola inter corporalia sunt inalterabilia: quod demonstrat dispositio eorũ, quę semper eadem inueniuntur. est ergo corpus cæleste causa omnis alterationis in his quæ alterantur, alteratio autem in his inferioribus est principium omnis motus. nam per alterationem peruenitur ad augmentum & generationem: generans autem est motor per se in motu locali grauium & leuium. oportet ergo quòd cælum sit causa omnis motus in istis inferioribus corporibus. Sic ergo patet quòd corpora inferiora à deo per corpora superiora reguntur.

Super cap. 82.

POstquã ostendit sanctus Thomas qualis sit ordo in substãtijs intellectualibus, vult de ordine corporũ determinare: & ponit hanc cõclusionem: Inferiora corpora per superiora disponuntur: probatur primò. Substantiæ intellectuales inferioris reguntur à superioribus, vt dispositio diuinæ prouidẽtiæ proportionaliter vsq; ad infima deſcẽdat: ergo & inferiora corpora per superiora. Probatur cõsequẽtia, quia etiá in corporibus est superius & inferius, sicut in substãtijs spiritualibus. Secundò, corpora cælestia sunt superiora loco. ergo magis formalia. ergo magis actiua. ergo in inferiora agũt. ergo &c. probatur prima consequen. quia quantò aliquod corpus est superius loco, tantò inuenitur esse formalius. probatur à signo, quia locus superior est locus inferioris. quod est signũ ipsum esse formaliorem, quum formæ sit cõtinere, sicut & loci. probatur etiam ex ordine elementorum.

Comparãtio loci ad formam.

ADVERTE circa probationem antecedentis à signo, quòd non intendit arguere sanct. Thomas in secunda figura sic: Formæ est continere, locus superior cõtinet inferiorem. ergo est forma. tunc enim arguretur in secunda figura ex puris affirmatiuis contra regulas syllogismorum, sed intendit arguere ex similitudine & proportione loci ad formam in hoc quòd est continere, sic arguendo. Forma & locus conueniunt in hoc quod est continere. ergo ille locus qui est alterius contẽtiuus, magis accedit ad rationem formæ. sed locus superior est contentiuus inferioris. ergo est ipso formalior. Attendendum tamen quòd licet tam formæ quàm loci sit continere: hoc tamen est aliter & aliter. dicitur enim locus continere quantitatiue inquantũ quantitatem corporis locati in seipso comprehendit: forma autẽ dicitur continere formaliter & virtualiter inquantum dat esse & speciem corpori: quandiu enim sub forma manet, situm esse & suam speciem tenet: cùm verò recesserit forma, & esse & speciem amittit.

Corpus situs perfectius magis formale est quã inferius.

CIRCA probationem primæ consequẽtiæ & alias adductas consequentias, consideradum ex doctrina sancti Thomæ secundo cæli, lect. 20. quòd cùm continens habeat rationem determinantis & finientis, contentũ autem habeat rationem terminati & finiti, rationabiliter corpus continens naturaliter aliud corpus ponitur magis habere de ratione formæ quàm contentum. forma enim est determinate & finite, materiæ verò determinari & finiri per formam. & quia quanto corpus naturali ordine est superius loco, tantò magis ad inferiora comparatur, sicut continens ad contenta. ideo conuenienter dicitur quòd est suam formalius. quia verò forma est actus, ideo etiam tale corpus est alijs actualius. & quia vnusquodque agens agit per suam formam, sequitur etiam quòd sit magis actiuum. Tertiò, corpora cælestia sunt in suis naturis absque omni contrarietate perfecta: corpora verò inferiora non perficiuntur in suis naturis nisi cũ aliqua contrarietate. ergo corpo ra cælestia sunt vniuersalioris virtutis quàm inferiora. ergo ea mouent & disponunt. Probatur antecedens exemplariter in aliquibus contrarietatibus, & ex motibus, quia motui circulari cælestium corporum non est aliquid cõtrarium: & iccirco in eis violentia esse non potest, motus autem inferiorum sunt contrarij. Prima verò consequentia probatur, quia quod est in natura sua perfectum absq; contrarietate, est vniuersalioris virtutis quàm id quòd non perficitur nisi in contrarietate. declaratur, quia contrarietas est ex differentijs contrahentibus genus: cuius signum est, quòd in acceptione intellectus, quia est vniuersalis, species contrariorum non sunt contrariæ. secunda verò consequentia probatur, quia vniuersales virtutes sunt motiuæ particularium,

Corpora inferiora est contraria te perficiũ tur.

CIRCA antecedens considerandum quòd corpora inferiora perficiũtur in sua natura cum contrarietate, dupliciter potest intelligi. Vno modo quia eorum natura ex contrarijs componitur. & sic non intelligitur hic. Nam elementa quæ sunt de numero corporum inferiorum, cùm sint corpora simplicia, nõ sunt composita ex contrarijs. Alio modo potest intelligi, quia eorum naturam & eorum formam naturalem consequitur aliqua qualitas, cui qualitas alterius corporis contrariatur: & sic intelligitur. Nam ignis naturã comitatur siccitas & caliditas, quibus humiditas & frigiditas aliorum corporum contrariatur. Nulla autem huiusmodi qualitas naturam corporum cælestium concomitatur.

Verum mo tus corporis cælestis habeat contrarium.

CIRCA probationem antecedentis dubitatur. Nam motus corporis cælestis ab occidente ad orientem videtur contrariari motui eiusdẽ ab oriẽte ad occidentem, cùm sint ad loca maximè distantia. ergo falsum est quòd motui corporum cælestium nihil sit contrarium. Confirmatur, quia motui circulari contrariatur motus rectus.

AD euidentiam huius considerandum ex doctrina san. Thomæ, primo cęli, lect. 8. quòd cùm motus circularis sit ab eodem in idem, non possunt in ipso assignari duo termini maximè distantes qui ipsum motum terminent, tanquam terminus à quo, & terminus ad quem. esset enim aliquod punctũ maximè distãs à termino à quo incipit motus, quod scilicet ab ipso per diametrum distat, illud tamen non est terminus talis motus, sed medii rationẽ habet, quo sit vt talis motus non possit dici esse inter contrarios terminos. Vnde motus primi mobilis ab oriente in occidẽtem non est ab istis punctis tanquam à termino ad terminum, sed tanquam à termino ad medium. per quod ipsum mobile ad orientem redit. Ex hoc sequitur quòd motus corporis cælestis, non possunt sic inter se habere differentiam, quòd sint motus factí inter cõtrarios terminos, sicut motus sursum & motus deorsum, quorum vnus est à medio ad circunferentiam, alius à circunferentia ad medium: sed quia quod est terminus vnius, est medium alterius, ad quod contrarijs vijs perueniunt, sicut primum mobile quod mouetur ab oriente, recedit ad orientem per occidentem transiens, qui est terminus motus, à quo motus planetarum incipit, & ad quem terminatur: & econuerso motus planetarum incipiens ab occidente transit per orientem, quod est principium motus primi mobilis. Ad illud autem quod est medium motus vnius mobilis, & principium alterius, diuersis vijs ista mobilia perueniunt. Nam primum mobile ab oriente versus occidentem per hemisphærium superius transiens redit ad occidentẽ per hemisphærium inferius: planeta autem ad orientẽ per hemisphærium inferius transiens, per hemisphærium superius ad occidentem redit. & sic ad oriẽtem vtroque motu peruenitur diuersis viis: quod non facit contrarietatem motuum, sed diuersitatem: ideo illi motus corporum cælestiũ non sunt contrarij, licet sint diuersi. Tangit etiam duas alias rationes sanctus Thomas ibidem, quare isti motus non sunt contrarij: quarum vna est, quia illi motus non sunt super eisdem polis, cùm videlicet vnus sit super polis mundi, alius vero super polis zodiaci. Alia verò est, quia non sunt in eodẽ circulo, sed motus planetarum est in inferioribus circulis, & per consequens non sunt

inter eosdem terminos, neque in eadem distantia sunt: oportet autẽ contrarietatem attendi circa eandem distãtiam, vt patet in motibus rectis, quorum contrarietas consistit in distantia centri & circunferentiæ. Ad argumentum ergo negatur quòd motus corporum cælestiũ ab occidente in orientem rediens in occidẽtem, sit contrarius motui circulari ab oriente in occidẽtem, redeuntique in orientem, cùm probatur, quia sunt inter terminos maximè distantes. dicitur primò quòd hoc est falsum quia oriens est terminus à quo & terminus ad quem vnius illorum motuum, & occidens alterius. dicitur secundò quòd licet oriens & occidens accipiantur in eodem circulo tanquam duo termini maximè distantes, vt eorum distantia mensuratur diametro quæ est maxima linea rectarum ab vno puncto circunferentiæ ad aliud punctium ductarum, non sunt tamen maximè distantes vt sunt termini motus facti super lineam curuam, imò in motu primi mobilis punctum quod dum recedit mobile ab occidente, magis appropinquat orientis puncto à quo primò recedit primum mobile, secundum distantiam mensuratam linea curua procedendo secundum ordinem motus, magis distat à puncto orientis quàm punctum occidentis. Verbi gratia, sit circulus a.b. c.d. ita quòd. a.& c. diametraliter opponantur procedendo ab.a. ad.b. & ad.c. & ad.d. & postremo redeundo ad.a. magis distãt. d.ab.a. quàm.c. quia maior est arcus inter.a. &.d. quàm arcus inter.a. &.c. sicut in Zodiaco maior est distantia inter principium arietis & principium capricorni procedendo ab ariete ad taurum, & succesiuè secundum ordinem signorum redeundo ad principium Arietis, quàm inter ipsum principium Arietis & principium libræ quæ diametraliter opponuntur. maior est enim arcus inter principium arietis & principium capricorni secundum dictum ordinem, quàm sit arcus inter principium arietis & principium libræ, cum iste sit semicirculus, ille verò sit maior semicirculo, & vt breuiter dicatur, in circulo non sunt duo termini maximè distantes, si eorum distantia linea curua sine arcu mensuretur, nisi forte darentur duo puncta immediata in circulo, quorum vnus esset principium, & alter esset finis: quod constat impossibile esse.

Quomodo motus circularis dicit esse totus quasi medium.

Discitur tertiò, quòd posito quòd essent duo termini maximè distantes, adhuc non sequitur tales motus esse contrarios, quia vtera hoc requireretur quòd illi motus essent super eadem axe, & super eisdem polis: quod in proposito non contingit. Ad confirmationem dicitur secundum sanctum Tho. ibidem quòd si motus rectus contrariatur motui circulari, hoc est tantùm ratione differentiarum eiusdem generis: differentiæ enim eiusdem generis sunt contrariæ vt dicitur 10. Metaphisicę secundum tamen quòd contrarietas accipitur pro excessu & defectu differentiarum sub eodẽ genere, vt exponit san. Tho. quinto Physic. non sunt autem contrarii isti motus ratione specierum, secundum quòd vna species est alterius corruptiua quomodo dicuntur motui corporum cælestium nihil esse contrarium, non inconuenit enim ifto modo esse contrarietatem in corporibus cælestibus, sicut est contrarietas secundum par & impar, & similia, licet ibi non sit contrarietas corruptiua.

Quare species contrariorum intellectu nõ sunt contrariæ.

Quomodo motus localis est prior aliis motibus.

CIRCA probationem primæ consequentiæ, cùm declaratur ex conditione intellectus, attendendum est sensum illius declarationis esse, quòd quia intellectus noster est vniuersalis in sua acceptione, hoc est, quòd non limitatur ad accipiendum magis hanc naturam limitatam quàm illa. imò etiam ipsam naturam generis absque omni determinatione ad aliquam speciem apprehendere potest, & potest perfici absque determinatione per aliquã differentiam genus contrahentem, ideo species cõtrariorum in ipso nullam habent contrarietatem, licet contraria repræsentet. Illimitatio enim & vniuersalitas intellectus facit vt sit ab omni contrietate alienus, & vt in ipso omnia intelligibilia quantuncunque in propriis naturis sint contraria, congregari possint absque contrarietate & hoc signum est, quòd contrarietas alicuius naturæ ad aliam prouenit ex limitatione ipsius per aliquam differentiam generis contrahentem.

ATTENDENDVM tamen, q. non ita intelligendum est contrarietatem prouenire ex differentijs limitantibus, quasi omnes species quæ differentijs eiusdem generis constituuntur, sint contrariæ aut habeant contrarias qualitates, sed quia in illis speciebus in quibus huiusmodi contrarietas inuenitur, hoc ex ipsarum differentijs prouenit. Ex hoc verò sequitur quòd natura quæ est absque omni contrarietate perfecta, est vniuersalioris perfectionis & virtutis quàm natura quæ in aliqua contrarietate perficitur. Nam si contrarietas sequitur limitationem naturæ per aliquam differentiam, sequitur quòd natura quæ est ab omni contrarietate remota, nulla illarum differentiarum sit limitata ex quibus cõtrarietas prouenit, sed sit supra omnes huiusmodi naturas & differentias, & per consequens quòd non sit limitata ad aliquam operationem vnius talium naturarum tantùm, puta ignis, aut aeris, sed sua virtute vniuersiusque talium naturarum virtutis excedat. & sic sit vniuersalioris virtutis. Quartò, corpora cælestia sunt similiora substãtijs separatis quàm alia corpora, inquantũ sunt incorruptibilia, & sunt eis propinquiora inquantum ab eis immediatè mouentur. ergo &c. probatur consequentia, quia per substantias intellectuales omnia alia reguntur. Quintò, quæ magis accedunt ad immobilitatem, debent esse aliorum motiua, quia primum principium motus oportet esse aliquod immobile. corpora cælestia sunt magis immobilia quã inferiora, inquantum vna tantùm specie motus mouẽtur, scilicet motu locali: inferiora verò omnibus speciebus motus mouentur. ergo &c. Sextò, motus cæli est primus inter omnes alios motus. ergo est causa omnium aliorum motuum. probatur consequentia, quia primum in quolibet genere est causa eorum quæ sunt pòst. antecedens probatur, quia motus localis primus est inter omnes motus, tempore, natura, & perfectione: & similiter circularis est primus inter motus locales. & solus motus cæli inuenitur regularis & vniformis. Prima pars probatur, quia motus localis solus potest esse perpetuus, vt dicitur octauo Physicorum, tex. 54. & sine ipso non potest esse aliquis aliorum motuum, vt patet discurrendo per species motus, & non variat rem secundum aliquid ei inhærens, scilicet absolutum, sed tantum secundum extrinsecum, scilicet secundum locũ. & ideo est rei iam perfectæ. Secunda, verò pars probatur, quia solus circularis motus potest esse perpetuus, vt probatur octauo Physicorum textu 64. & est magis simplex & vnus, cùm non distinguatur in principiũ medium & finem, sed totus sit quasi medium, & reflectatur ad principium. Tertia verò pars probatur ex comparatione ad motus grauium & leuium, qui intenduntur in fine.

Motus localis est naturaliter prior aliis motibus.

CIRCA probationem antecedentis considerandum primò, quòd prius natura aliquando accipitur vt distinguitur contra prius durationẽ. & sic tam prius ordine generationis quã prius perfectione dicitur prius natura: aliquando verò vt distinguitur contra prius ordine generationis, vt inquam idem est quòd prius perfectione, cùm dicitur hic quòd motus localis est naturaliter prior, datur intelligi quòd accipitur prius natura primo modo, non autem secundo modo, quum distinguatur contra prius perfectione. sic enim ordine præsuppositionis motus localis est prior, inquantum ab omnibus aliis motibus præsupponitur.

Considerandum secundò, quòd motus circularis dicitur esse totus quasi medium, non autem diuidi in principium medium & finem, quia in motu locali circulari non est accipere aliquod signum à quo incipiat totum inobile recedere, aliquod ad quod vltimo perueniat, quum totum simul mutet locum secundum rationem, non autem secundum rem, & in circulo nullum punctum sit principium, & nullum sit finis, nisi secundum signationem intellectus.

SED circa prædicta multiplex dubium occurrit. Primum est: Motus accipit dignitatem & perfectionẽ à termino ad quẽ, vt vult sanctus Thomas prima quæst. 45. art. 1. ad secũdum: sed terminus ad quem motus localis, non est perfectior termino ad quem aliorum motuũ, & præsertim generationis: ergo non est perfectior alijs motibus, vt dicebatur. Secundum est: Vbi non sunt extrema, ibi non est medium; cùm medium non dicatur nisi in ordine ad extrema. ergo si motus circularis non diuiditur in principium medium & finem, non potest dici totus habere rationem medii. Tertium est: Motus qui non habet principium & finem, est perpetuus. ergo si motus circularis non habet principium & finem, omnis motus circularis erit perpetuus: hoc est falsum, ergo &c. Quartum est: Motus circularis semper est in fine, vt dicitur primo Meteororum. ergo falsum est quòd non diuiditur in principium & finem.

Quomodo motus localis est aliis motibus perfectior.

AD primum horum respondent quidam, quòd motus dupliciter accipi potest. Vno modo quantum ad entitatem suam, secundum quam est, & secundum quam est idem termino. Alio modo secundum suam formale rationem. Si primo modo accipiatur, sic conceditur quòd motus localis non est perfectior alijs. si autẽ accipiatur secundo modo, sic est alijs perfectior: quia cùm motus ad suum terminum comparetur sicut potentia ad actum, & sicut imperfectum ad perfectum: quàtò terminus est imperfectior, tantò motus est perfectior, quia est priuatio minoris perfectionis: sicut quantò terminus est perfectior, tantò motus est imperfectior, vtpote maioris perfectionis priuatio. sed licet ista responsio sit doctissimorum virorum, Capreoli scilicet in secundo dist. 14. & Pauli Soncinatis septimo Metaphysicæ. q. 25. non videtur tamen mihi vera, neque ad mentem Philosophi & sancti Thomæ esse. Nam à quocunque aliquid habet speciem, ab eo accipit dignitatem & perfectionẽ sibi ex sua ratione differentiarum eiusdem generis: differentiæ enim eiusdem generis sunt contrariæ vt dicitur 10. Metaphisicę secundum tamen quòd contrarietas accipitur pro excessu & defectu differentiarum sub eodẽ genere, vt exponit san. Tho. quinto Physic. non sunt autem contrarii isti motus ratione specierum, secundum quòd vna species est alterius corruptiua quomodo dicuntur motui corporum cælestium nihil esse contrarium, non inconuenit enim ifto modo esse contrarietatem in corporibus cælestibus, sicut est contrarietas secundum par & impar, & similia, licet ibi non sit contrarietas corruptiua.

Quare species contrariorum intellectu nõ sunt contrariæ.

CIRCA probationem primæ consequentiæ, cùm declaratur ex conditione intellectus, attendendum est sensum illius declarationis esse, quòd quia intellectus noster est vniuersalis in sua acceptione, hoc est, quòd non limitatur ad accipiendum magis hanc naturam limitatam quàm illa. imò etiam ipsam naturam generis absque omni determinatione ad aliquam speciem apprehendere potest, & potest perfici absque determinatione per aliquã differentiam genus contrahentem, ideo species cõtrariorum in ipso nullam habent contrarietatem, licet contraria repræsentet. Illimitatio enim & vniuersalitas intellectus facit vt sit ab omni contrietate alienus, & vt in ipso omnia intelligibilia quantuncunque in propriis naturis sint contraria, congregari possint absque contrarietate & hoc signum est, quòd contrarietas alicuius naturæ ad aliam prouenit ex limitatione ipsius per aliquam differentiam generis contrahentem.

Duplex imperfectio motus potest attendi in motu perfectio.

ATTENDENDVM tamen, q. non ita intelligendum est contrarietatem prouenire ex differentijs limitantibus, quasi omnes species quæ differentijs eiusdem generis constituuntur, sint contrariæ aut habeant contrarias qualitates, sed quia in illis speciebus in quibus huiusmodi contrarietas inuenitur, hoc ex ipsarum differentijs prouenit. Ex hoc verò sequitur quòd natura quæ est absque omni contrarietate perfecta, est vniuersalioris perfectionis & virtutis quàm natura quæ in aliqua contrarietate perficitur. Nam si contrarietas sequitur limitationem naturæ per aliquam differentiam, sequitur quòd natura quæ est ab omni contrarietate remota, nulla illarum differentiarum sit limitata ex quibus cõtrarietas prouenit, sed sit supra omnes huiusmodi naturas & differentias, & per consequens quòd non sit limitata ad aliquam operationem vnius talium naturarum tantùm, puta ignis, aut aeris, sed sua virtute vniuersiusque talium naturarum virtutis excedat. & sic sit vniuersalioris virtutis. Quartò, corpora cælestia sunt similiora substãtijs separatis quàm alia corpora, inquantũ sunt incorruptibilia, & sunt eis propinquiora inquantum ab eis immediatè mouentur. ergo &c. probatur consequentia, quia per substantias intellectuales omnia alia reguntur. Quintò, quæ magis accedunt ad immobilitatem, debent esse aliorum motiua, quia primum principium motus oportet esse aliquod immobile. corpora cælestia sunt magis immobilia quã inferiora, inquantum vna tantùm specie motus mouẽtur, scilicet motu locali: inferiora verò omnibus speciebus motus mouentur. ergo &c. Sextò, motus cæli est primus inter omnes alios motus. ergo est causa omnium aliorum motuum. probatur consequentia, quia primum in quolibet genere est causa eorum quæ sunt pòst. antecedens probatur, quia motus localis primus est inter omnes motus, tempore, natura, & perfectione: & similiter circularis est primus inter motus locales. & solus motus cæli inuenitur regularis & vniformis. Prima pars probatur, quia motus localis solus potest esse perpetuus, vt dicitur octauo Physicorum, tex. 54. & sine ipso non potest esse aliquis aliorum motuum, vt patet discurrendo per species motus, & non variat rem secundum aliquid ei inhærens, scilicet absolutum, sed tantum secundum extrinsecum, scilicet secundum locũ. & ideo est rei iam perfectæ. Secunda, verò pars probatur, quia solus circularis motus potest esse perpetuus, vt probatur octauo Physicorum textu 64. & est magis simplex & vnus, cùm non distinguatur in principiũ medium & finem, sed totus sit quasi medium, & reflectatur ad principium. Tertia verò pars probatur ex comparatione ad motus grauium & leuium, qui intenduntur in fine.

SED circa hanc determinationem duplex occurrit dubium. Primum est. Motus primi mobilis est mensura omnium aliorum motuum vt patet 10. Metaphysicæ. tex. 4. sed vnusquodque mẽsuratur primo & perfectissimo sui generis. ergo talis motus est secundum suam rationem prior & perfectior aliis motibus, & non tantùm materialiter ratione subiecti. ergo &c. Secundum est: Probat sanctus Thomas & hic & in plerisque aliis locis, quòd omnes motus

Universidad de Deusto
Biblioteca

corporales reducuntur in motum corporum cælestium sicut in causam, quia motus localis est aliis prior tempore, natura, & perfectione: sed esse causam aliorum videtur sibi ex propria ratione conuenire, cùm ab ipso habeat corpus cæleste quòd aliorum motuum sit causa. Nam apud sanct. Thomã cessante motu cæli, omnes alii motus naturales cessabunt. ergo &c.

Duplex quantitas in motu considerari potest.

AD primum respondetur, quòd duplex quantitas in motu considerari potest, secundum quam sibi potest attribui mensurari. vna est quantitas essentialis & quidditatiua, secundum quã in genere entium & in genere motus determinati gradum tenet. alia est quantitas velocitatis & tarditatis, inquantum videlicet in maiori aut minori tempore tantùm de spatio pertranssitur, secundũ quã dicitur determinatũ gradũ in velocitate tenere. Si loquamur de motu quantum ad eius primam quantitatem, sic non est verum quòd omnes alii motus loci mutatione mensurentur, sed omnium ipsorum generatio est mensura. cognoscitur enim quæ mutatio sit formaliter & quidditatiuè perfectior aut imperfectior, ex eo quòd magis aut minus ad perfectionẽ generationis appropinquat. Si verò de motu loquamur quãtum ad aliam eius quantitatem, sic omnes alii motus motu locali primi mobilis mensurantur, tanquam videlicet motu velocissimo & simplicissimo: sed ista perfectio non conuenit sibi ex absoluta motus localis ratione, sed ex eo quòd est primi mobilis motus, cui conuenit quòd velocissimè & simplicissimè moueatur. ideo non sequitur quòd ex sua formali ratione sit aliis perfectior, sed tantùm materialiter & ex subiecto. Ad secundum similiter dicitur quòd conuenit motui corporis cælestis esse causam aliorum non ex formali motus ratione, sed ex perfectione subiecti. quia enim requirit subiectũ in potentia tantùm ad vbi, non autem ad aliam formam intrinsecam absolutam, ideo solus potest conuenire primo corpori cælesti, quod suo motu est omnium aliorum motuum causa. vnde minor assũmpta est falsa. Ad cuius probationem dicitur quòd non habet corpus cæleste à motu, quòd sit aliorum motuum causa tanquam à forma per quã agat, sed tãquam à dispositione sibi ad hoc vt moueat necessaria, quia proprium est corporis vt non agat actione sibi conueniente, inquantum est, nisi moueatur: & propter hoc cessante motu, cessat illa cælestis corporis actio. Ad secundum dubium dicitur quòd non inquit sanctus Thomas totum motum esse medium absolutè, sed quasi medii: quia videlicet non est propriè medium, eò quòd non habeat prin. ipium neque finem in magnitudine quæ pertranssitur, vt arguebatur, sed habet quandam similitudinem medii, inquantum est aliquod extensum. sicut enim extensum in linea quod est inter indiuisibila ad quæ linea terminatur, est medium inter illa: ita totus motus circularis consideratur vt extensio quædam motus: & ideo quandam medii similitudinem habet. deficit tamen à propria ratione medii inquantum non est in ipso accipere duo extrema in actu quibus termi nentur, sicut & in circulo nulla sunt talia duo extrema.

Quomodo motus circularis dicitur semper esse in fine.

Ad tertium dubium dicitur, quòd licet motus circularis non habet principium & finem per comparationẽ ad magnitudinem super quam fit motus, habet tamen principium & finem durationis secundum quòd ad diuisionem temporis diuiditur. est enim aliquod instans à quo incipit corpus circulare moueri, & aliquod instans ad quod eius motus terminetur. ideo non sequitur quòd omnis motus circularis sit perpetuus. Ad quartum dubium dicitur de mente Aristotelis octauo Physicorum, quòd motus circularis potest dici semper esse in principio in medio & in fine, quia in magnitudine circulari quodlibet punctum potest accipi vt principium & vt medii & vt finis. eò q. nullum sit punctum in tali linea quod sit actu principium aut finis, sed secundum nostram signationem potest signari aliqua pars mobilis, & in loco continente signari aliquod punctum principio illius partis correspondens, & sic dicere quòd mobile incipit à tali signo magnitudinis moueri, etiãque signum illud principium à quo incipit motus secundum signationem nostram, non secundum rem: cùm ergo hic dicitur quòd motus circularis non habet principium neque finem, intelligitur secundum rem, inquantum quod circulariter mouetur, semper in eodem loco reali manet secundum rem, non estque ex parte magnitudinis aliquod principium aut aliquis finis in actu. quod verò dicitur ipsum semper esse in fine in primo Meteororum, intelligitur quantum ad porẽnualem signationem nostram, secundũ quam possumus quodlibet punctum magnitudinis accipere tanquam principium, & tanquam finem motus alicuius partis mobilis. Septimò, corpora cælestia sola inter corporalia sunt inalterabilia, scilicet alteratione corruptiua. ergo sunt causa omnis alterationis. ergo sunt causa omnis motus in istis inferioribus. probatur prima cõsequentia, quia sicut se habet immobile simpliciter ad motum simpliciter, ita immobile secundum hunc motum ad motum talem, quando scilicet tali immobili conuenit mouere, immobile autem simpliciter est causa omnis mortis. secunda verò consequentia probatur, quia alteratio in istis inferioribus est causa omnis motus, cùm per ipsam perueniatur ad augmentum & generationem, generans verò sit motor per se in motu grauium & leuium.

Alteratio est prior omnibus aliis motibus in istis inferioribus.

ADVERTE quòd motus inferiorum dupliciter possunt comparari: vno modo in ordine ad vnum & idem: alio modo in ordine ad diuersa. In ordine ad vnum & idem etiã duobus modis considerari possunt, vno modo secundum quod illi attribuuntur sicut causæ, alio secundum quòd sibi attribuuntur sicut mobili. Si considerentur secundum quòd vni attribuuntur in ratione causæ alterius, sic generans gratia hunc ordinem habet, quòd primò alterat materiam ex qua debet graue generari, secundò generat graue, tertiò dat motum localem, & sic alteratio alios motus præcedit. Si autem vni attribuantur in ratione mobilis, ita quòd sit vnum & idem mobile omnibus illis motibus, generatio omnes alios motus præcedit. omnes enim motus scilicet alterationis, & augmenti & localis, præsupponit subiectum suum in actu, hoc autem fit per generationem. Si autem isti motus in diuersis mobilibus considerentur, sic motus localis præcedit alterationẽ, quia nõ potest aliquid de nouo alterari, nisi alterans & alteratum fiant propinqua, quod non fit sine motu locali, aut alterantis, aut alterati, alteratio verò præcedit generationem, quia non potest aliquid generari, nisi prius per alterationem disponatur propria materia ex qua debet generari. generationem verò alii motus sequuntur, ordo ergo motuum hic assignatus in istis inferioribus qui est de mente Arist. 8. Physic. intelligitur secundum quòd in mobilibus considerantur.

Epilogus prædictorum. Cap. 83.

EX omnibus autẽ his quæ ostensa sunt, colligere possumus quòd quantum ad ordinis excogitationem rebus imponendi deus omnia per seipsum disposuit. Vnde super illud Iob. 33. quem posuit alium super orbem quem fabricatus est: dicit Greg. mundum quippe per seipsum regit, qui per seipsum condidit. & Boetius. 4. de consolatione, Deus per se solum cuncta disponit. Sed quantum ad executionem inferiora per superiora dispensat: corporalia quidem per spiritualia. Vnde Greg. dicit in 4. dialogis in hoc mundo visibili nihil nisi per inuisibilem creaturam disponi potest: inferiores verò spiritus per superiores. vnde dicit Diony. 4. cap. cæles. Hierarc. quòd cælestes essentiæ intellectuales primò in seipsas diuinã edunt illuminationem, & in nos deferunt quæ supra nos sunt manifestationes. Inferiora etiam corpora per superiora. Vnde Diony. dicit 4. cap. de di. no. † quòd sol generationem visibilium corporum confert, & ad vitam ipsam mouet, & nutrit & auget & perficit, & mundat & renouat. De his autem omnibus simul dicit August. in tertio de trinit. Quemadmodum corpora grossiora & inferiora per subtiliora & potentiora quodam ordine reguntur: ita omnia corpora per spiritum vitę rationalem, & spiritus rationalis peccator per spiritum rationalem iustum.

Prosa. 4.

† Cap. 4.

Super cap. 83.

OLligit ex omnibus præmissis san. Th. quòd deus omnia per seipsum disponit quantum ad excogitationem ordinis rebus imponendi, quod etiam ostendit Greg. super Iob. 33. & Boetius 4. consol. quantum verò ad executionem inferiora per superiora gubernant, corporalia quidem per spiritualia, quod & Greg. 4. dial. ostenditi, inferiores verò spiritus per superiores, vt est de mente Diony. 4. cap. cæ. hierar. inferiora etiam corpora per superiora, vt ibidem tenet Dionysius. Confirmantur omnia prædicta auctoritate August. tertio de trinit.

Quòd corpora cælestia non imprimant in intellectus nostros. Cap. 84.

EX his autẽ quæ præmissa sunt, in prõptu apparet quòd eorum quę sunt circa intellectum corpora cælestia causę esse non possunt. Iã enim ostẽsum est q. diuinæ prouidentię ordo est vt per superiora regãtur inferiora & moueantur: intellectus autẽ ordine naturæ omnia corpora excedit vt ex prædictis patet. impossibile est igitur q. corpora cælestia agant in intellectum directè. nõ igitur possunt esse causa per se eorum quæ sunt circa intellectum.

1. de 1. p. q. 115. art. 4.

†4. Meta. 2. de anima, text. cõ. 150. Allegatur à Philos. vbi supra.

2 Adhuc, nullum corpus agit nisi per motum, vt probatur in octauo Phyticor. †. quę autẽ sunt immobilia, non causantur ex motu. nihil enim causatur ex motu alicuius agẽtis nisi inquantũ mouet. passum autem mouetur: quę igitur sunt omnino extra motum non possunt esse causata à corporibus cælestibus. Sed ea quæ sunt circa intellectum, sunt omnino extra motum per se loquendo, sicut patet per Philosophum in septimo Phyticorum †. quinimo per quietem à motibus fit anima prudens & sciens, vt ibidem dicitur. impossibile est ergo quòd corpora cælestia sint per se causa eorum quæ sunt circa intellectum.

Text. cõ. 33.

†Li. 4. c. 11.

Text. cõ. 28.

†Prosa.

3 Amplius, si nihil causatur ab aliquo corpore nisi inquantum mouet dum mouetur: oportet omne illud quod recipit impressionem alicuius corporis, moueri: nihil autem mouetur nisi corpus, vt probatur in sexto Physicorum †. oportet ergo omne id quod recipit impressionem alicuius corporis, esse corpus, vel aliquam virtutem corpoream. ostẽsum est autem in secundo, q. intellectus neque est corpus, neque virtus corporea. impossibile est igitur quòd corpora cælestia directè impri

Text. cõ. 35.

Improbatio.

mant in intellectum.

4 Item, omne quod mouetur ab aliquo, reducitur ab eo de potentia in actum. nihil autem reducitur ab aliquo de potentia in actum nisi per id quod est actu. oportet ergo omne agens & mouens esse aliquo modo actu respectu eorum ad quæ passum & motum est in potentia. corpora autem cælestia non sunt actu intelligibilia, cùm sint quędam singularia sensibilia. quum igitur intellectus noster non sit in potentia nisi ad intelligibilia in actu, impossibile est quòd corpora cælestia directè agant in intellectum.

5 Adhuc, propria operatio rei consequitur naturam ipsius quæ rebus generatis per generationem acquiritur simul cum propria operatione: sicut patet de graui & leui quæ habent statim proprium motum in termino suæ generationis, nisi sit aliquid impediens, ratione cuius generans dicitur mouens. illud ergo quòd secundum principium suæ naturæ non est subiectum actionibus corporum cælestium, neque secundum operationem suam, potest ei esse subiectum. pars autem intellectiua non causatur ab aliquibus principijs corporis, sed est omnino ab extrinseco, vt supra probatum est. operatio igitur intellectus non directè subiacet corporibus cælestibus.

6 Amplius, ea quæ causantur ex motibus cælestibus, tempori subduntur, quod est numerus primi motus cælestis. qui igitur omnino abstrahunt à tempore, non sunt cælestibus motibus subiecta. intellectus autem in sua operatione abstrahit à tempore sicut & à loco. considerat enim vniuersale quod est abstractum ab hic & nunc: non igitur operatio intellectualis subditur cælestibus motibus.

7 Adhuc, nihil agit vltra suam speciem: ipsum autem intelligere transcendit speciem & formam cuiuslibet corporis agentis: quia omnis forma corporea est materialis & indiuiduata. ipsum autẽ intelligere habet speciem à suo obiecto, quod est vniuersale & immateriale. vnde nullum corpus per formam suam corpoream intelligere potest. multo igitur minus possit quodcunque corpus causare ipsum intelligere in alio.

8 Item, secundum illud quo aliquid vnitur superioribus, non est inferioribus subiectum: anima autem nostra secundum quòd intelligit, vnitur substantijs intellectualibus, quæ sunt superiores ordine naturæ corporibus cælestibus. non enim potest anima nostra intelligere nisi secundum quòd lumen intellectuale inde sortitur. impossibile est igitur quòd intellectualis operatio directè motibus cælestibus subdatur.

9 Præterea, huic rei fidem faciet si consideremus ea quæ à philosophis circa hoc dicta sunt. Antiqui enim philosophi naturales, vt Democritus, Empedocles, & huiusmodi posuerunt quòd intellectus nõ differt à sensu, vt patet in quarto Metaphysicæ, & in tertio de anima: & ideo sequebatur quòd intellectus sit quædam virtus corporea sequens corporum transmutationem. & ideo dixerunt quòd cùm transmutatio inferiorum corporum sequatur transmutationem superiorum corporum: intellectualis etiam operatio sequetur corporum cælestium motus, secundum illud Homeri: Talis est intellectus in dijs & hominibus terrenis, qualem in die inducit pater virorum deorumq., id est, sol, vel magis Iupiter, quem dicebant summum deum, intelligentes per ipsum totum cælum, vt patet per Augustinum in libro de ciuitate dei †. Hinc etiam processit Stoicorum opinio, qui dicebant cognitionem intellectus causari ex hoc quòd imagines corporum nostris mentibus imprimuntur, sicut speculum imagines, & pagina recipit litteras impressas absque hoc quòd aliquid agat, vt Boëtius narrat in quinto de consolatione †. secundum quorum sententiam sequebatur quòd maximè ex impressione corporum cælestium intellectuales notiones nobis imprimerentur.

Vnde & Stoici fuerunt qui præcipuè necessitate quadam fatali hominum vitam duci posuerunt. Sed hæc positio inde falsa apparet, vt Boëtius ibidem dicit, quòd intellectus componit & diuidit & comparat suprema ad infima, & cognoscit vniuersalia & simplices formas quæ in corporibus non inueniuntur. & sic manifestum est quòd intellectus non est sicut recipiens tantùm imagines corporum, sed habet aliquam virtutem corporibus altiorem. nam sensus exterior, qui solùm imagines corporum recipit, ad prædicta se non extendit. Omnes autem sequentes philosophi intellectum à sensu, discernentes, causam nostræ scientiæ non aliquibus corporibus, sed rebus immaterialibus attribuerunt, sicut Plato posuit causam nostræ scientiæ esse ideas, Aristoteles autem intellectum agentem. Ex his omnibus est accipere quòd ponere corpora cælestia esse causam nobis intelligendi, est consequens opinionem eorum qui ponebant intellectum à sensu non differre, vt patet etiam per Aristotelem in libro de anima †. hanc opinionem manifestum est esse falsam. igitur manifestum est & eam esse falsam quæ ponit corpora cælestia esse nobis causas intelligendi directè. Hinc est quòd sacra scriptura causam nostræ intelligentiæ attribuit non alicui corpori, sed deo, Iob 25. Vbi est deus qui fecit me: qui dedit cantmina in nocte: qui docet nos super iumenta terræ: & super volucres cæli erudit nos. & in Psalm. Qui docet hominem scientiam. Sciendum est tamen quòd licet corpora cælestia directè intelligentiæ nostræ causę esse non possint, aliquid tamen ad hoc operantur indirectè. licet enim intellectus non sit virtus corporea, tamen in nobis intellectus operatio compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quę sunt imaginatio, & vis memoratiua & cogitatiua, vt ex superioribus † patet. & inde est quòd impeditis harum virtutum operationibus propter aliquam indispositionem corporis, impeditur operatio intellectus: sicut patet in phreneticis & lethargicis & alijs huiusmodi: & propter hoc etiã bonitas dispositionis corporis humani facit aptum ad bene intelligendum, inquantum ex hoc prędictę vires fortiores existunt. vnde dicitur in secundo de anima †, quòd molles carne, aptos mente videmus. dispositio autem corporis humani subiacet cęlestibus motibus. Dicit enim August. in quinto de ciuitate Dei †, quòd non vsquequaque absurdè dici potest ad solas corporum differentias afflatus quosdam valere sydereos. Et Damascenus dicit in 2. libro, quòd alij & alij planetæ diuersas complexiones & habitus & dispositiones in nobis constituunt: ideo indirectè corpora cælestia ad bonitatem intelligentiæ operantur. & sic sicut medici possunt iudicare de bonitate intellectus ex corporis complexione, sicut ex dispositione proxima: ita astrologus ex motibus cælestibus sicut ex causa remota talis dispositionis. Et per hunc modum potest verificari quod Ptolemeus in cẽtiloquio dicit: Cùm fuerit Mercurius in natiuitate alicuius in aliqua domorum Saturni, & ipse sortis in esse suo, dat bonitatem intelligentię medullitus in rebus.

Text. cõ. 94.

†Vbi suprà.

Auth. sac. scripturæ.

Cap. 6. & Cap. 7. vltra medium.

Super cap. 84.

POstquam determinauit san. Tho. de diuina prouidẽtia secundum quòd ad omnia communiter se extendit, nũc incipit agere de ipsa secundũ quòd particulariter se extendit ad homines. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit à quibus humanæ electiones gubernentur, secundo quædam corrollaria infert cap. 91. Circa primum tria facit. Primò, ostendit quòd corpora cælestia non sunt causa humanarum electionum. Secundò, quòd neque substantiæ separatæ. cap. 88. Tertiò, quòd diuinæ prouidentiæ subduntur cap. 90. Circa primum duo facit. Primò, ostendit quòd corpora cælestia non imprimãt in intellectus nostros. Secundò, q. non sint causa electionum nostrarum cap. seq. Quantum ad primũ ponuntur duæ consa electionum nostrarum cap. seq. Quantum ad primũ ponuntur duæ conclusiones: prima est. Eorum quę sunt circa intellectum corpora cælestia causa per se esse non possunt directè. Probatur primò sic. Intellectus ordine naturæ, omnia corpora excedit: ergo impossibile est quòd corpora cælestia agãt in intellectum directè. ergo non possunt esse per se causa eorum quæ sunt circa intellectum. probatur consequentia, quia diuinæ prouidentiæ ordo est vt per superiora reganntur inferiora & moueantur.

Quid est esse per se & directè causam alicuius.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quòd ex parte effectus dicitur causa per se alicuius effectus quæ propria virtute & propria actione attingit effectum secundum seipsum, non ratione alicuius alterius cui coniungatur. Illa verò dicitur esse causa per accidens, quæ non attingit propria actione effectum secundum seipsum, sed aliquid aliud cui coniungitur, sicut dicimus fodientem sepulchrum esse causam per se, sepulchri, inuentionis

Universidad de Deusto
Biblioteca

tionis autem thesauri esse causam per accidens. Considerandum secundò, quòd vnum agere in aliud dupliciter contingit. Vno modo directè, alio modo indirectè. Dicitur aliquid in aliud directè agere, quando actio eius & influxus ad ipsum tanquam ad passium pertingit aliquid in ipso causando. Indirectè autem dicitur agere quando eius actio non pertingit ad ipsum causando aliquid in eo, sed pertingit ad aliquid aliud ex quo in ipso aliquid resultat. primo modo dicimus ignem agere in aquam quam calefacit. Secundo modo dicimus ipsum agere homines inter quos ex acceptione aquæ calidæ discordia est exorta. Considerandum tertiò, quòd agere directe in aliquod passium necessariò infertur ex hoc quod est esse causam per se, eius quod fit in tali passo. non enim potest aliquod agens esse per se causa alicuius in aliquo facti, nisi in subiectum & passium directè agat. Nam quod ab agente causatur in aliquo, oportet per aliquam agentis actionem terminatam ad passum tanquam ad subiectum fieri, non autem ex hoc quod est directè, infertur agere per se, quia etiam agens per accidens directè agere potest, inquantum sua actione aliquid attingit, licet non primo sed per aliud. Agere etiam in passum indirectè necessario infertur ex hoc quòd est esse causam per accidens eius quod fit in passo. Et quia quando aliquod consequens necessario sequitur ad aliquod antecedens, necessario etiam ex negatione consequentis infertur negatio antecedentis, ideo san. Thom. ex eo quòd corpora cælestia non directe agunt in intellectum nostrum, infert quòd non sunt per se causa eorum quę in intellectu fiunt. neque enim per se causant ea quæ in intellectu fiunt, neq; eorum actio intellectum attingit. Secundò, Ea quæ sunt circa intellectum, sunt omnino extra motum per se loquendo, vt patet septimo Physi. imò per quietem à motu fit anima prudens & sciens. ergo &c. Probatur consequentia, quia cùm nihil causetur ex motu nisi inquantū agens mouet, passium autē mouetur, quæ sunt immobilia, tanquam omnino extra motum, non causantur ex motu, corpus autem non agit nisi per motum.

ADVERTE quòd addit san. Tho. ad antecedens per se loquendo, quia ea quæ in intellectu fiunt, per accidens possunt in motu esse ratione phantasmatum ad intellectionem concurrentium. Tertiò, intellectus neque est corpus, neque virtus corporea: ergo non possunt corporā cælestia in ipsum directè imprimere. probatur consequentia, quia cùm nihil causetur à corpore, nisi inquantum dum mouetur motuet, oportet id quod impressionem corporis recipit, moueri. nihil autem mouetur, nisi corpus. Quartò, omne agens & mouens oportet aliquo modo esse actu, respectu eorum quæ causat: sed corpora cælestia non sunt actu intelligibilia, quum sint singularia sensibilia: ergo non possunt causare intelligibilia, ergo &c. Probatur maior, quia omne quod mouetur ab aliquo, reducitur ab eo de potentia in actum: nihil autem reducitur in actum, nisi per id quod est actu. Vltima verò consequentia probatur, quia intellectus noster non est in potentia nisi ad intelligibilia in actu, scilicet tanquam ad formas in ipso immediate recipiendas. Ista ratio probat particulariter cælum non esse causam speciei intelligibilis.

Quintò, quod subditur corpori cælesti secundum suam operationem, subditur etiam illi secundum principium suæ naturæ, sed pars intellectiua non causatur ab aliquibus principiis corporalibus, sed est omnino ab extrinseco. ergo eius operatio non subditur corporibus cælestibus. maior probatur, quia propria operatio rei consequitur naturam ipsius rei, quæ rebus generatis per generationem acquiritur simul cum propria operatione. declaratur in graui & leui.

CIRCA istam rationem duplex occurrit dubium. Primum est, quia si nihil potest subdi secundum operationem corpori quod non causatur ab ipso secundum suam substantiam, sequitur quòd homo non poterit esse causa operationis aliciuius instrumenti, cuius non est causa: quòd tamen videtur manifestè falsum. est enim causa incisionis ensis, & tamen non est eius causa.

Quod subditur corpori secundum suam operationem, subditur etiam illi secundum principium suę materię.

Secundum est, quia quantūs maior sit vera de actione consequente necessariò naturam statim nisi impediatur: non tamen sequitur quòd causa intellectionis sit etiam causa naturæ intellectiuæ, quia intellectio non est talis operatio, vt pater.

AD primum dicitur primò, quòd ratio procedit de operatione consequente naturam per se, non autem de operatione instrumenti quæ non conuenit instrumento nisi per notum motum quo ab aliquo mouetur. Actio enim instrumenti magis attribuitur vtenti instrumento, quàm ipsi instrumento: nam magis dicimus hominem incidere lignum quàm gladium.

Ad secundum dicitur quòd ista ratio videtur concludere de actione intellectus agentis, quæ est facere intelligibilia in actu, siue actuare intellectū possibilem. Nam sicut in præcedenti ratione ostendit corpus cæleste non esse causam speciei intelligibilis, ita hac ratione ostenditur quòd non est causa illius actionis qua intellectus agens ipsas species intelligibiles formar: ideo proposito assumpta optimè propositum infert, quia ista operatio intellectus agentis phantasmatibus conuenientibus in imaginatione & debitè dispositis, ficut calefactio naturaliter consequitur ignem: propterea ficut generans ignem qui est causa calefactionis, est etiam causa naturæ ignis, ita & quod est causa operationis intellectus agentis, oportet esse causam naturæ ipsius.

Sextò, intellectus in sua operatione abstrahit à tempore, sicut à loco, quum consideret vniuersale, quod est abstractum ab hic & nunc. ergo &c. Probatur consequentia, quia ea quæ causantur ex motibus cælestibus, tempori subduntur, quod est numerus primi motus.

Ex obiecto intellectus conuenienter arguitur intellectualem operationem in tempore non esse.

ATTENDENDVM primò quòd conuenienter sanctus Thomas ex obiecto intellecto inquantum huiusmodi arguit operationē intellectus non esse in tempore, quia quum esse abstractum à loco & tempore, non conueniat vniuersali secundum quòd est in singulari, imò vt sic sit determinatū ad certum tempus & ad certum locū: habeat autem separationem ab istis conditionibus secundum quòd est obiectum intellectus, necesse est vt ipsa intellecto quæ ex obiecto intellecto inquantum intellectū est specificatur, sit extra tempus, oporter enim naturam rei ex forma specificante ad modū essendi determinari. Attendendum secundò quòd licet operatio intellectus per se non sit in tempore, per accidens tamen fibi admiscetur tempus ratione phantasmatū quæ ad ipsam exiguntur, vt in præcedentibus de mente sancti Thomæ est ostensum, sicut & ipsum vniuersale quod per se abstrahit à loco & tempore negatiuè, ratione tamen singularis in quo est, ad certum locum & certum tempus determinatur.

Septimò, Intelligere transcendit speciem & formam cuiuslibet corporis agentis. ergo nullum corpus per formam suam corpoream potest intelligere. ergo multo minus potest in alio ipsum intelligere causare. probatur prima consequentia, quia nihil agit vltra suam speciem, tanquam scilicet primum & per se agens, antecedens verò probatur, quia forma corporea est materialis & individuata, intelligere autem habet speciem ab obiecto quod est vniuersale & immateriale.

CIRCA vltimam consequentiam dubium occurrit. Nam multa sunt quæ agens in seipso causare non potest, & tamen in alio causat. Sol enim causat formas in istis inferioribus, quas tamen in seipso non causat, quantus ergo aliquid in seipso non causet operationem intelligendi, non tamen sequitur quòd in alio causare non possit. Respondetur quòd ista consequentia tenet de actu intelligendi, inquantum excedit formam agentis. Si enim corpus non potest intellectionem in seipso causare propter excessum eius supra formam & speciem corporis: multo magis non poterit propter eandem rationem ipsam in alio causare. magis enim videretur si haberet causalitatem super talem actum, quòd illum in seipso causaret, quàm in alio, eo quòd sit operatio immanens. quòd si hoc non potest, multo minus & aliud potent. Non ergo illa consequentia tenet in virtute illius propositionis, agens quod non potest aliquid in seipso causare, neque illud causare in alio potest: vt obiecto supponit, sed virtute istius. Quod non potest in seipso causare intellectionem propter excessum ipsius intellectionis supra formā & speciem eius, multo minus potest illam in alio causare. ista autem manifestè verissima est. iccirco sanctus Thomas illam consequentiam tanquam per se manifestam non curauit probare.

Bene infertur corpus nō posse intellectionē in alio causare ex eo quòd ipsam in se causare non potest.

Octauò, Anima nostra intelligit secundum quòd vnitur substantiis intellectualibus quæ sunt superiores ordine naturæ corporibus cælestibus. ergo &c. Probatur antecedens, quia anima non potest intelligere, nisi secundum quod lumen intellectuale inde fortitur. consequentia vero probatur, quia secundum illud quo aliquid vnitur superioribus, non est inferioribus subiectū.

AD euidentiam huius rationis, considerandum est quòd illud quo aliquid quasi per quandam continuationem superioribus vnitur, ei sit quædam superioris participatio, ad naturam superioris pertinere videtur, licet excellentiori modo in illo inueniatur, vnde ex superiori & inferiori quantum ad illud quodammodo efficitur vnum, aut saltem inter illa est talis immediatio, v nihil dignius inter illa possit mediare: & iccirco quod est illo superiori inferius, est etiam inferius ordine naturæ, eo quòd sic illi superiori continuatur. & per consequens sicut non potest in superiorem naturam agere, ita non potest agere in illud quod ei continuatur quantum ad illud in quo vniuntur. Ergo ratione luminis intellectualis sit quædam continuatio inter animam humanam & superiores intellectus, & operatio intellectualis à tali lumine procedat, oportet sequitur quòd corpora cælestia quæ sunt inferiora substantiis intellectualibus, in humanum intellectum directè agere non possint, sicut neque in superiores intellectus, & secundum hoc procedit hæc ratio.

Nono, Et est ratio directè contra positionem philosophorum. Ponere corpora cælestia esse causam nobis intelligendi, est consequens opinionem eorum qui ponebant intellectum non differre a sensu, vt patet ex philosopho secundo de anima tex. centesimo quinquagesimo. sed hæc opinio est falsa. ergo &c. Ad manifestationem maioris inducit primò opinionem Democriti, Empedoclis, & aliorum antiquorum naturalium philosophorum, qui ponentes intellectum non differre a sensu, dixerunt quòd cùm transmutatio inferiorum corporum sequatur transmutationem corporum superiorum, intellectualis etiam operatio sequetur corporum cælestium motus. manifestatur Author. Homeri exposita per Augustinū quarto citit. cap. vndecimo, dicentis quòd talis est intellectus in diis & hominibus terrenis, qualem in die inducit pater virorum deorumque. Inducit secundo opinionem Stoicorum ponentium necessitate quadam fatali hominum vitam duci, dicebant enim cognitionem intellectus eatenus ex eo quòd imagines corporum nostris mentibus imprimuntur, vt narrat Boetius quinto de consolatione. Contra quam opinionem ex ipso Boetio arguitur, quia intellectus componit & diuidit, & comparat suprema ad infima, & cognoscit vniuersalia & simplices formas quæ in corporibus non inueniuntur, & ad quæ sensus exterior non se extendit. Inducuntur tertio contra prædictas opiniones Plato & Arist. qui ponentes à sensu intellectum differre, causam nostræ scientiæ non corporibus, sed rebus immaterialibus attribuerunt, ille ideis, iste intellectui agenti. Inducitur & Author. scripturi. Tob 25. & Psalmistæ vbi dicitur: Qui docet hominem scientiam.

Secunda conclusio est: Licet corpora cælestia directè intelligentiæ nostræ causa esse non possint, aliquid tamen ad hoc indirectè operantur, agendo scilicet in aliquod ex quo aut iuuatur, aut impeditur actio intellectus. Probatur, quia in nobis operatio intellectus compleri non potest sine operatione virtutum corporearū, quæ sunt imaginatio, & vis memorativa, & cogitativa, cuius signum est duplex. Vnum est, quòd impeditis harum virtutum operationibus propter aliquam corporis indispositionem, operatio intellectus impeditur, vt in phreneticis, id est mente captis, & lethargis, id est oblitiosis accidit. Aliud est, quòd bonitas dispositionis corporis humani facit aptum ad bene intelligendum, ex hoc quòd prædictæ vires fortiores existunt, vt patet ex secundo de anima: dispositio autem corporis humani subiacet corporibus cælestibus, vt patet ex Augustino, quinto ciuit. cap. sexto: & ex Damasceno, secundo libro. Ex quo infert sanctus Thomas primò, quòd licit medicus de bonitate intellectus iudicare potest ex corporis dispositione sicut ex dispositione proxima, ita astrologus ex motibus cælestibus sicut ex causa remota.

Secundò, infert Ptolemæi dictum in centiloquio circa bonitatem intelligentiæ secundum huhc modum verificari posse, dum inquit quòd quanti fuerint Mercurius in natiuitate alicuius in aliqua domorum Saturni: & ipse fortis in esse suo, dat bonitatem intelligentiæ medullitus in rebus.

SED contra hanc secundam conclusionem & eius corollaria potest argui rationibus Ioannis Pici, hominis ingeniosissimi, in libro aduersus astrologos tenentis corpora cælestia esse causas vniuersales horum inferiorum: & diuersitatem effectuum in istis inferioribus contingentium in causas tantùm proximas, non autem in aliquas constellationes fiue syderum positiones esse referendam. Ex quo sequitur diuersitas intellectuum ex diuersa corporis dispositione prouenientis causam esse aliquam particularem virtutem, non autem diuersam syderum positionem. Quo fit vt etiam falsum sit posse astrologum de bonitate intellectus ex motibus cælestibus iudicare, vt hic dicitur, & dictum Ptolemæi quod sanctus Thomas verificare nititur, falsum non posse. Arguit enim primò sic: Cælum est causa vniuersalis, causa vniuersalis non distinguit effectus, sed tantùm causæ proximæ tam specificæ quā singulares. ergo cælum non est causa diuersitatis effectuum in istis inferioribus. Confirmatur primò. Nulla est syderum positio sub qua de leone leo, de equo equus non nascatur. ergo diuersitas rerum non positioni syderum, sed diuersitati particularium causarum est asscribenda.

Confirmatur secundò. Natos simul eodem momento ex diuersis parentibus intra eandem eiusdem tamen regionis latitudinem & longitudinem, fortuna, ingenio, corpore diuersissimos videmus. ergo eorum diuersitas a particularibus causis quæ diuersæ sunt, non a syderum positione quæ vna est, prouenit.

Verum corpora cælestia diuersorum effectuum in istis inferioribus sunt causę.

Secun-

Secundò, præcipuè arguitur sic: Cælum in hæc inferiora agit lumine duntaxat & motu, à quibus non aliud materię communicatur quàm motus, lux, & calor, sed hæc ab omnibus fluunt stellis. ergo non sunt diuersi influxus cælorum secundum variam syderum positionem.

AD huius difficultatis euidentiam considerandum est, primò ex doctrina sancti Thomæ primo sententiarum, distinctione 38. artic. quinto, & in pleraque aliis locis, quòd cùm causa prima & vniuersalis, effectus particulares mediantibus causis secundis efficiat, oportet virtutem ipsius in causa secunda recipi, vt quasi per ipsam ad effectum deferatur. quia autem vnumquodque recipitur in alio per modum recipientis, accipit virtus vniuersalis causæ limitationem quandam & determinationem ad determinatos effectus ex secunda causa in qua recipitur. iccirco ductum est superius multos effectus contingenter euenire, quanuis prima causa sit necessaria, propter contingentiam secundæ causæ, in qua primæ causæ virtus limitationem accipit. & eadem ratione dum aliqua vniuersalis causa ad generationem equi agit, mediante equo generat equum: & dum agit ad generationem bouis, mediante boue generat bouem. pari ratione dum agit mediante equo debilis virtutis, equum debilem & imbecillum generat. & dum equo forti mediante agit, fortem equum producit & robustum, & sic de aliis. Videtur ergo decipi Picus, vir alioquin doctissimus, quia cùm cælum vniuersalem causam esse videris rerum diuersitatem in eius virtutem referri non posse putauit: quum tamen oppositum ob hanc rationem sit existimandum. Si enim cælum vniuersalis causa est, sine qua corporeum nihilum nec agit nec agere potest, fateri nos necesse est cælum esse omnis diuersitatis causam, vtpote quod omnes causas secundas ad agendum mouear, à quibus diuersi effectus prouenianr. Propterea ponimus diuersitatem ingenii à cæli impressione: indirectè tamen & ex transuerso atque occasione quadam prouenire, quoniam cælum veluti vniuersalis causa diuersas dispositiones corporeas secundum quas sensitiuæ vires variantur, efficiat, quibus in suo opere vtitur intellectus. Sed harum dispositionum corporearum varietatem, non sic in cælum referimus, quasi ab ipso solo nulla media interueniente causa proueniat, sed quia cælum secundā causa vtitur quæ vigoriosior efficiur, dum agit cælo in tali dispositione existente, quàm si taliter dispositus non esset. ipsum etiam cælum mediante aliqua particulari causa remouet impedimenta, quibus contenientes materiæ dispositio, aut etiam actio secundæ causæ agentis impediri posset. Non enim inconueniens est ex secundis causis aliquem effectum prouenire, vt sint instrumenta alterius agentis, qui ex virtute duntaxat propriæ naturæ non eueniret, sicut videmus operatione artis fieri mirabiles effectus, mediante igne & aliis causis naturalibus, qui ab illis duntaxat causis naturalibus non prouenirent.

Considerandum secundò ex doctrina sancti Thomæ secundo sententiarum, distinctione 15. articul. 1. & 2. prima quæst. 70. articulo primo ad secundum. in quæst. de spir. articulo octauo ad duodecimum. & secundo cæli, lectione decima, quòd licet motū & lumine vniuersæ agant stellæ, tanquam virtute omnibus communi: præter tamen communem lucis virtutem habent singulæ stellæ proprias virtutes, quibus diuersorum effectuum sunt effectrices: quæ virtutes speciem vnius cuiusque stellæ consequuntur, & quia secundum quòd suo motu diuersimodè se habet stella ad aliam stellam, & ad inferiora diuersos effectus efficit, ideo secundum diuersos aspectus & coniunctiones diuersimodè imprimunt stellæ, & diuersimodè operantur secundum quòd inferior stella participat de virtute superioris stellæ, & secundum quòd ex pluribus virtutibus agentibus aliquid efficitur quòd vnica sola virtute fieri non posset, aut etiam secundum quòd vna stella ex determinata sua virtute nata est aliam stellam aut iuuare, aut impedire à suo proprio effectu, sicut videmus in inferioribus rebus vnam causam aliam iuuare, aliam verò impedire. Nam causa aliqua iuuatur ad suum effectum ex apposītione caliditatis, quæ ex frigiditate oppositione impeditur. Sic etiam dicimus opinionem Ptolemæi hic recitatam sequentes, quòd si fuerit Mercurius in natiuitate alicuius in aliqua domorum Saturni, & ipse fortis in esse suo, iuuatur ex illa positione Mercurius ad causandum mediantibus tamen causis secundis, quibus virtutem virtutum istis, eam dispositionem corporis quę sit virtibus sensitiuis conuenientissima, qua virtum sensitiuarum dispositione efficitur vt aliquis operationes intellectus efficacissimè vti possit: vnde quis optimi ingenii dicatur esse. Et ideo optimè inquit sanctus Thomas, quòd astrologus ex motibus, aut ex positione syderum de bonitate ingenii iudicare potest, tanquam ex causa remota: de qua bonitate medicus ex corporis habitudine tanquam ex causa proxima iudicabit. Vnde quod ait Picus noster, si quam virtutem præter lumen & morum habent astra, illam vniuersalem ad omnia inferiora esse, falsissimum est. sunt enim aliquæ virtutes stellis ad determinatos effectus datæ, non ad omnes, licet communi luminis natura in omnia hæc inferiora aliquid possint, & illæ tamen virtutes vniuersales dici possunt, inquantum nō tantùm ad vnum in diuiduum sunt determinatæ, sed in multa individua, & in multiplices sui effectus differentias extenduntur, & multis particularibus causis vario modo dispositis cooperantur.

QVIA autem meum instituum est non aliorum opiniones impugnare, sed tantùm sancti Thomæ dicta in hoc libro interpretari, eaque ab omni calumnia defendere, in impugnatione huius opinionis non immorabor, sed ad obiecta tantùm respondebo.

AD primum itaque absolutè loquendo, negatur minor. dico enim quòd causa vniuersalis distinguit effectus mediantibus causis secundis, quod est proprium causæ corporeæ vniuersalis, licet per seipsam huiusmodi causa tales effectus non distinguat. Si autem intelligatur quòd causa vniuersalis non habet in seipsa diuersas virtutes, quibus diuersos effectus efficiat, sed hoc est secundarum causarum proprium: dicitur primò quòd non est inconueniens causam vniuersalem corpoream secundum diuersas partes habere diuersam virtutem ad diuersos effectus mediantibus causis particularibus prouecundos: sicut diuersæ artes diuersis instrumentis vtuntur ad diuersos effectus: cælum autem, nomine cæli intelligendo vniuersalitatem orbium & stellarum, dicimus habere diuersas virtutes secundum diuersitatem orbium & stellarum: & esse causam vniuersalem non solùm inquantum motu & lumine in omnia operatur, sed etiam inquantum huiusmodi diuersis virtutibus in omnia inferiora agit, vna videlicet virtute vnum effectum producendo, & alia aliam.

Dicitur secundò, quòd etiam quælibet stella potest dici causa vniuersalis, licet aliquam virtutem habeat distinctam à virtute alterius stellæ, producat-que aliquem effectum distinctum ab effectu alterius: tum quia motu & lumine quæ sunt omnibus corporibus cælestibus communia, in hæc inferiora agit, tum quia propria virtute suam speciem & naturam consequente in diuersos effectus potest inquantum in ipsa imitatum causarum particularium virtutes vnitè continentur, sicut & in luce omnes effectus inferiores contineri vnitè Picus autumat.

Verum in stellis præter lucē sint aliæ virtutes particulares maximè ad infrigidādū.

calor

Universidad de Deusto
Biblioteca

calor productus à sole non est in sole secundum suam specificam rationem, sed tantùm virtualiter, inquantum in luce est virtus productiua caloris. vnde si inſtaretur quòd contrarij effectus requirunt contrarias causas, cõstat quòd hoc habet veritatem de causis particularibus tantùm & vniuocis, non autem de causis æquiuocis, cuiusmodi est cælum. Tenendo autem secundum sensum dicitur, quòd in luce alicuius stellæ habentis infrigidare, & alias qualitates efficere, omnes illæ qualitates eminenter continentur, non inquantũ lux est absolutè, quia vt sic habet tantùm calefacere, sed inquantum est talis lux consequens hanc stellã. cùm autem arguitur contra, quia non potest alicui conuenire ex propria ratione aliquid imperfectius eo quòd illi conuenit ex communi natura, conſtat quòd nõ arguitur contra prædictum sensum, quia non dicimus quòd vltra lucem continentem omnes illas qualitates sit alia virtus in stella effectiua tantummodo frigiditatis, sed quòd lux sua quæ inquantũ lux, est tantùm effectiua caloris inquantum est lux hanc stellam consequens, habet virtutem, vt etiam sit effectiua aliarum qualitatũ, & aliorum effectuum, quod est perfectius quàm calefacere tantùm. dicitur præterea quòd qualitas illa quæ est frigoris effectiua, secundum quòd est in cælo, nõ est imperfectior ea quæ est omnium quatuor qualitatum effectiua, cũ sint vna & eadem virtus secundum rem: sicut nec virtus diuina humanis productiua in deo est imperfectior virtute productiua omnium.

SED resultat aliud dubiũ. Videtur enim sequi si in vna stella est virtus calefactiua, & virtus effectiua frigiditatis, siue sint vna, siue diuersæ virtutes, qd simul causabit in eodẽ calorẽ & frigus, puta quòd luna simul calefaciet & infrigidabit aërem, cùm stella sit agens naturale, hoc autem est impossibile.

Dicitur primò quòd cùm cælum sit causa vniuersalis & corporea, non agit in hæc inferiora nisi mediantibus causis secundis: ideo non sequitur quòd in vno & eodem contraria qualitates inducat, sed in diuersis secũdum quòd causæ particulares in diuersa subiecta operantur. mediante enim igne aliqua calefacit, mediante verò aqua alia infrigidat & humectat.

Dicitur secundò, quòd etiam diuersitas materiæ facit ad diuersitatem effectuum, sicut enim cælum eadem luce indurat lutum, & liquefacit cerã propter diuersam materiæ dispositionem, ita diuersa materiæ dispositio facit vt aliquid à cælo calorem accipiat, non autem frigiditatem: econtrario verò aliud recipiat frigus, non autem calorem.

Dicitur tertiò, quòd fortassis secundum opinionem tenentium quòd formæ contrariæ in gradibus remissis possint in eodem subiecto simul esse, non est inconueniens quòd in vno & eodem simul causentur à cælo frigus & calor in gradibus in quibus se compatiuntur, si ponamus cælum aliquid ad calorem aut frigus immediatè, hoc est non mediante particulari agente calido aut frigido diuersis suis virtutibus alterare, puta aërem: sicut enim non inconuenit si ligno appropinquetur calidum & frigidum, & calidum sit fortius lignum accipere caliditatem ab vno ab altero verò aliquem gradum frigiditatis, non repugnantem gradui illius caloris: ita non inconuenit astrum puta lunam simul in aëre causare frigiditatem ratione propriæ virtutis, aliquem verò gradum caloris virtute luminis in ipso causare. Vnde quanuis lunæ magis sit infrigidare virtute propriæ qualitatis quàm calefacere ex communi lucis natura, causat tamen in aëre ab ipsa infrigidato aliquem etiam caloris gradum suæ frigiditati non repugnantem: propter quod noctes plenilunii dicuntur ab Aristotele in libro de partibus animalium esse calidiores, quia videlicet quantò plus luminis habet luna, tantò magis aërem secundum aliquem gradum calefacit, licet semper frigiditatem intensiorem calore propria virtute introducat. Potest etiam dici, quòd non sequitur vt ab vna stella contrariæ qualitates simul in eodem causentur, sed tantùm quòd vna virtus aliam impedit ne suum effectum in alio producat. sicut enim aqua calefacta impeditur per caliditatem aduenientem ne infrigidet, & ideo tantùm calefacit: ita luna quæ secundum proprietatem suæ naturæ est infrigidatiua, adueniente luminis plenitudine impeditur ne aërem infrigidet, aut ne tantùm frigiditatis efficiat: nec hoc est inconueniens in luna ponere, quia receptio luminis non est sibi contra naturam, sed naturalis. ideo sicut sibi naturale est remoto lumine infrigidare, ita naturale est sibi adueniente lumine calefacere, aut minus infrigidare. Hæc dixerim quantum mihi pro nunc occurrit, si quid melius meum succurrerit, iuuante deo, illud in medium promam.

Quòd corpora cælestia non sunt causæ voluntatum & electionum nostrarum.

Caput 85.

Idem 1. p. q. 115. art. 4.

EX hoc autem vlterius apparet quòd corpora cælestia non sunt voluntatum nostrarum neque electionum causa. Voluntas enim in parte intellectiua animæ est: vt patet per Philosophum in tertio de anima†. si igitur corpora cælestia non possunt imprimere directè in intellectum nostrum, vt ostensum est†: neque etiam in voluntatẽ nostram directè imprimere poterunt.

Tex. cõ. 42.

Cap. 84.

2 Amplius, omnis electio & actualis voluntas in nobis immediatè ex apprehensione intellectuali causatur. bonum enim intellectum est obiectum voluntatis, vt patet in tertio de anima†. & propter hoc non potest sequi peruersitas in eligendi, nisi intellectus iudicium deficiat in particulari eligibili, vt patet per Philosophum in septimo Ethicorum†. corpora autem cælestia non sunt causæ intelligentiæ nostræ: ergo nec electionis nostræ possunt esse causæ.

Tex. cõ. 51.

†Cap. 5.

3 Item, quæcunque ex impressione corporum cælestium in istis inferioribus eueniunt, naturaliter contingunt: quum hæc inferiora sint naturaliter sub illis ordinata. si ergo electiones nostræ eueniunt ex impressione corporum cælestium, oportet quòd naturaliter eueniant, vt scilicet sic homo naturaliter eligat operari suas operationes, sicut naturali instinctu bruta operantur, & naturaliter corpora inanimata mouentur. non ergo erunt propositum & natura duo principia agentia, sed vnum tantùm, quod est natura: cuius contrarium patet per Aristotelem in secundo Physic. † non est ergo verum quòd ex impressione corporum cælestium nostræ electiones proueniant.

Tex. cõ. 49.

4 Præterea, ea quæ naturaliter fiũt, determinatis mediis producuntur ad finem: vnde semper & eodem modo contingunt. natura enim determinata est ad vnum: electiones autem humanæ diuersis mediis tendũtur ad finem tam in moralibus quàm in artificialibus. nõ igitur electiones humanæ fiunt naturaliter.

5 Amplius, ea quæ naturaliter fiunt, vt plurimum rectè fiunt. natura enim non deficit nisi in paucioribus. si igitur homo naturaliter eligeret: vt in pluribus electiones eius essent rectæ. quod patet esse falsum. non igitur homo naturaliter eligit: quod oporteret si ex impulsu corporum cælestium eligeret.

6 Item, ea quæ sunt eiusdem speciei, non diuersificantur in operationibus naturalibus quæ naturam speciei consequuntur. vnde omnis hirundo similiter facit nidum, & omnis homo similiter intelligit prima principia quæ sunt naturaliter nota. electio autem est operatio consequens speciem humanam. si igitur homo naturaliter eligeret: oporteret quòd omnes homines eodem modo eligerent: quod patet esse falsum tam in moralibus quàm in artificialibus.

7 Adhuc, virtutes & vitia sunt electionum principia propria. nam virtuosus & vitiosus differunt ex hoc quòd contraria eligunt: virtutes autem politicæ & vitia non sunt nobis à natura, sed ex assuetudine, vt probat Philosophus in secundo Ethicorum†, ex hoc quòd quales operationes assuescimus, & maximè à puero, ad tales habitum habemus. ergo electiones nostræ non sunt nobis à natura. non ergo causantur ex impressione corporum cælestium secundum quam res naturaliter procedunt.

Cap. 1.

8 Adhuc, corpora cælestia non imprimunt directè nisi in corpora, vt†ostensum est. Si igitur sint causa electionum nostrarum, aut hoc erit inquantum imprimũt in corpora nostra, aut inquantum imprimunt in exteriora. neutro autem modo sufficienter possunt esse causa electionis nostrę. non enim est sufficiens causa nostrę electionis quòd aliqua corporalia nobis exterius præsententur. patet enim quòd ad occursum alicuius delectabilis, puta cibi vel mulieris, temperatus non mouetur ad eligendum ipsum: intemperatus autem mouetur. Similiter etiam non sufficit ad nostram electionem quęcunque immutatio posset esse in nostro corpore ab impressione corporis cælestis, quum per hoc non sequantur in nobis nisi quędam passiones vel magis vel minus vehementes. passiones autem quantumcunque vehementes non sunt causa sufficiens electionis, quia per easdem passiones incontinens inducitur ad eas sequendum per electionem: continens autẽ non inducitur. non potest igitur dici quòd corpora cælestia sint causę nostrarum electionum.

†cap. 82.

9 Amplius, nulla virtus datur alicui rei frustrà: homo autem habet virtutem iudicandi & consiliandi de omnibus quę per ipsum operabilia sunt, siue in vsu exteriorum rerum, siue in admittendo & repellendo intrinsecas passiones. Quod quidem frustrà esset, si electio nostra causaretur à corporibus cælestibus non existens in nostra potestate. non est igitur possibile quòd corpora cælestia sint causę nostrę electionis.

10 Prętereà, homo naturaliter est animal politicum vel sociale. Quod quidem ex hoc apparet, quòd vnus homo non sufficit sibi si solus viuat: propterea quòd natura in paucis homini prouidit sufficienter, dans ei rationem per quam possit sibi necessaria ad vitam prępparare, sicut cibum, indumenta, & alia huiusmodi, ad quę omnia

omnia operanda non sufficit vnus homo. vnde natura liter inditum est homini vt in societate viuat. sed ordo prouidentiæ non aufert alicui rei quod est sibi naturale: sed magis vnicuique prouidetur secundum suam naturam, vt ex dictis patet. non igitur per ordinem prouidentiæ sic est homo ordinatus, vt vita socialis tollatur: tolleretur autem, si electiones nostræ ex impressionibus corporum cælestium prouenirent: sicut naturalis instinctus aliorum animalium.

Fruſtrà etiam darentur leges & præcepta viuendi, si homo electionum suarum dominus non esset: Fruſtrà etiam adhiberentur præmia & pœnæ bonis & malis ex quo non est in nobis hæc vel illa eligere: his autem desinentibus statim socialis vita corrumpitur. non ergo homo est sic secundum ordinem diuinæ prouidentiæ institutus, vt electiones eius ex motibus cęlestium corporum proueniant.

11 Adhuc, electiones hominum ad bona & mala se habent. si igitur electiones nostræ ex motibus stellarum prouenirent, sequeretur quòd stellæ per se essent causa malarum electionum: quod autem est malum, non habet causam in natura. malum incidit ex defectu alicuius causæ, & non habet causam per se, vt suprà ostensum est. non est igitur possibile quòd electiones nostræ directè & per se à corporibus cælestibus proueniant sicut ex causis. Potest autem aliquis huic rationi obuiare, dicendo quòd omnis mala electio ex alicuius boni appetitu prouenit, vt suprà† ostensum est: sicut electio adulterij prouenit ex appetitu boni delectabilis quod est in venereis: ad quod quidem bonum vniuersale aliqua stella mouet: & hoc necessarium est ad generationem animalium perficiendam. nec debuit hoc commune bonum prætermitti propter malum particulare huiusmodi, qui ex hoc instinctu elegit malum. Hæc autem responsio sufficiens non est, si ponantur corpora cælestia per se causa electionum nostrarum: vtpote per se imprimentia in intellectum & voluntatem: nam impressio vniuersalis causæ recipitur in vnoquoque secundum modum suum. effectus ergo stellæ mouentis ad delectationem quæ est in coniunctione ordinata ad generationem, recipietur in quolibet secundũ modum sibi proprium: sicut videmus quòd diuersa animalia habent diuersa tempora & diuersos modos commixtionis secundum congruentiam suæ naturæ, vt Aristoteles dicit in libro de historijs animalium. recipient ergo intellectus & voluntas impressionẽ illius stellę secundum modum suum. cùm autẽ aliquid appetitur secundum modum intellectus & rationis, non accidit peccatum in electione: quæ quidem semper ex hoc mala est, quòd non est secundum rationem rectam. non igitur si corpora cælestia essent causa electionum nostrarum, esset vnquam in nobis electio mala.

†cap. 14. huius lib.

Instantia.

Improbatio.

12 Amplius, nulla virtus actiua se extendit ad ea quæ sunt supra speciem & naturam agentis: quia omne agẽs agit per suam formam. sed ipsum velle transcendit omnem speciem corporalem, sicut & ipsum intelligere. sicut enim intelligimus vniuersalia, ita & voluntas nostra in aliquod vniuersale fertur: puta odimus omne latronum genus, vt Philosophus dicit in sua rhetorica. nostrum igitur velle non causatur à corpore cælesti.

13 Prętereà, quæ sunt ad finem, proportionantur fini. electiones autem humanæ ordinantur ad felicitatem, sicut ad vltimum finem: quæ quidem non consistit in aliquibus corporalibus bonis, sed in hoc quòd anima coniungatur per intellectum rebus diuinis, vt suprà ostensum est, tam secundum sententiam fidei, quàm secundum philosophorum opiniones. corpora igitur cęlestia non possunt esse causa electionum nostrarum.

Auth. sac. scripturæ.

Exclusio erroris.

Hinc est quod dicitur Hier. 10. A signis cæli nolite metuere quæ timent gentes: quia leges populorum vanæ sunt. Per hoc autem excluditur positio Stoicorum, qui ponebant omnes actus nostros, & etiam electiones nostras secundum corpora cælestia disponi. quæ etiam dicitur fuisse positio antiqua Pharisæorũ apud Iudæos. Priscillianistæ huiusmodi erroris etiam rei fuerunt, vt dicitur in libro de hæresibus. Hæc etiam fuit opinio antiquorum naturalium, qui ponebant sensum & intellectum non differre. Vnde Empedocles dixit quòd voluntas augetur in hominibus sicut in alijs animalibus ad præsens, id est, secundum præsens momentum ex motu cæli causante tempus, vt Aristot. introducit in lib. de anima. Sciendum tamen est quòd licet corpora cælestia non sint directè causa electionum nostrarum quasi directè in voluntates nostras imprimentia, indirectè tamen ex his aliqua occasio nostris electionibus præstatur: secundum quòd habent impressionem super corpora: & hoc dupliciter. Vno quidem modo, secundum quòd impressiones corporum cælestium in exteriora corpora sunt nobis causa alicuius electionis: sicut cùm per corpora cælestia disponitur aër ad frigus intensum: eligimus calefieri ad ignem, vel aliqua huiusmodi facere quæ congruunt tempori. Alio modo secundum quòd imprimunt in corpora nostra ad quorum immutationem insurgunt nobis aliqui motus passionum: vel per eorum impressionem efficimur habiles ad aliquas passiones: sicut cholerici sunt proni ad iram: vel secundum quòd ex eorum impressione causatur in nobis aliqua dispositio corporalis quæ est occasio alicuius electionis: sicut cùm nobis infirmantibus eligimus accipere medicinam. Interdum etiam ex corporibus cælestibus actus humani causantur, inquantum ex indispositione corporis aliqui amentes efficiuntur vsu rationis priuati, in quibus propriè electio non est, sed mouentur aliquo naturali instinctu sicut & bruta. Manifestum est autem & experimento cognitum, quòd tales occasiones siue sint exteriores siue interiores, non sunt causa necessaria electionis: cùm homo per rationem possit eis resistere vel obedire: sed plures sunt qui impetus tales naturales sequuntur: pauciores autem, id est soli sapientes, qui occasiones malè agendi & naturales impetus non sequuntur. Et propter hoc dicit Ptolemęus in centiloquio, quòd anima sapiens adiuuat opus stellarum: & quòd non poterit astrologus dare iudicia secundum stellas, nisi vim animæ & complexionem bene cognouerit: & quòd astrologus nõ debet dicere rem specialiter, sed vniuersaliter: quia. s. impressio stellarum in pluribus fortitur effectum: qui non resistunt inclinationi qui est ex corpore: non autem semper in hoc vel illo qui fortè per rationem naturali inclinationi resistit.

Li. 2. te. 150.

Pulchra distinctio quomodo corpora cæle. sint causa electionum & quomodo non.

Super cap. 85.

SIcut ostensum est corpora cęlestia non agere per se directè in intellectum humanum, ita quòd non agant in voluntatem, san. Th. vult ostendere. Circa hoc autem duo facit. Primò, ostendit quòd cęlum virtute propria humanæ electionis nõ est causa. Secundò, quòd nec virtute animę mouentis cap. 87. Circa primũ duo facit. Primò, ostendit propositũ, secundo vt magis propositũ confirmetur, ostendit nec etiã naturales effectus in istis inferioribus à cælo de necessitate seq. ea. sequenti. Quantum ad primũ ponit quatuor conclusiones. Prima est. Corpora cælestia neq; voluntatum nostrarum neque electionũ sunt causa scilicet per se & directè. Probatur, primo. Non possunt imprimere directè in intellectũ, ergo neque in voluntatẽ. probatur consequentia, quia voluntas est in parte intellectiua animæ, vt patet tertio de anima tex. 42. Secundò, Non sunt causa intelligentiæ nostræ. ergo &c. Probatur consequentia, quia omnis electio & actualis volitio in nobis immediatè causatur ex apprehensione intellectuali, quod constat, tũ quia bonum intellectum est obiectũ voluntatis, tertio de anima te. 51. tum quia peruersitas in eligendo non prouenit nisi intellectus iudicium deficiat in particulari eligibili, vt dicitur septimo Ethicorum cap. 5.

Optimè arguitur corpora cælestia nõ esse causam electionis nostræ, quia intelligibilis est eius causa immediata.

CIRCA processum huius rationis dubiũ occurrit. Videtur enim procedere ratio ex hoc fundamento, q. intelligentia est causa immediata electionis, ex hoc nanq; videtur sequi q. nihil possit mediare inter intelligentiam & electionẽ, ex quo causetur electio: & ideo si aliquid debet esse causa electionis, oportet vt sit causa intelligentiæ à qua electio immediatè causatur, sed videtur hoc fundamentũ ad propositum nõ valere. Nam intelligentia apud diuũ Thomã non mouet voluntatem nisi per modũ finis & formæ, alii videlicet obiectum presentando, non est autem inconueniens vt voluntas ab vno intellecto moueatur tanquã à fine & tanquã à specificante eius operationẽ, ab alio verò moueatur tanquã ab efficiente & quantũ ad exercitiũ, vt est de mente S. Thomæ 1. 2. q. 9. ar. 3. ad. 3. potuerunt ergo esse simul vera ista, & q. intelligentia est immediata causa electionis, & q. etiam ipsa corpora cælestia sint illius causæ, in alio videlicet genere causæ. Confirmatur obiectio, quia nõ obstante ista immediatione, ponit S. Thomas inferius dari esse causam actus voluntatis. ergo illa immediatio nõ removet causalitatẽ alterius causæ supra electionẽ. Respondetur q. ex illa immediatione causalitatis intelligentiæ supra electionẽ, inquantum excludit aliam causam mediam, nõ procedit ratio, quia quum illa non sit immediatio nisi in genere causæ finalis & formalis, non habet exclu-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ter excludere nisi aliam causam mediam in eodem genere, non autem ingenere causæ efficientis, vt obiectio tangit. Sed dupliciter possumus hanc rationem interpretari. Primo, dicendo 9. procedit ex illa immediatione inquantum includit quandam continuationem illarũ operationum, & naturalem ordinem vnius ad alteram, quæ enim sic colligata sunt, talem ordinẽ habent inter se, quòd nihil possit esse causa posterioris per modum causæ effectiuæ extrinsecè, quod non sit causa prioris. qua enim risibilitas immediatè ab essentia hominis causatur, non potest esse causa risibilitatis quod non est causa naturæ humanæ. Similiter ergo quia electio immediatè causatur ab intelligentia, & non potest esse nisi præsuppolita intelligentia. ideo non potest aliquid esse causa electionis quod non est causa intelligentiæ. Vnde & deus qui est causa electionis, est etiam intelligentiæ causa, vt inferius oſtendetur. Sed quia forte ita propositio, quod non est causa prioris, non est causa posterioris, habet veritatem tantum si accipiatur causalitas in eodem genere, puta q nihil potest esse causa finalis alicuius causati immediatè ab aliquo fine, nisi sit causa finalis illius finis, & nihil potest esse causa efficiens alicuius dependentis immediatè ab alio efficienter, nisi sit causa efficiens illius prioris à quo dependent: non apparet autẽ quare in genere causæ efficientis non possit aliquid esse causa alicuius dependentis ab alio immediatè in genere causæ finalis absque hoc q illius causæ finalis sit causa effectiua: ideo secũdo respondetur, q ex illa immediatione causalitatis vult habere S. Thomas quòd intelligentia & electio ad eundem rerũ ordinẽ pertinent. Actio enim appetitus in nobis est illius ordinis cuius est cognitio ad quã immediatè sequitur. Nam actus appetitus sensitiui est eiusdem ordinis cũ apprehensione sensitiua à qua immediatè causatur. vtraque enim ad genus sensibilium pertinet. Similiter actus appetitus intellectiui scilicet voluntatis, est eiusdẽ ordinis cũ apprehensione intellectus à qua causatur immediatè. vtrunq; enim ad genus intelligibilium pertinet, & ad tale genus intelligibilium qualis est operatio naturæ intellectiuæ humanæ: & quia actus ad eundẽ ordinẽ rerũ pertinentes eodem modo debent ab aliquo extrinseco efficiente poſſe aut nõ poſſe causari: ideo quod est causa vnius, etiã alterius causa esse potest: & quod nõ potest esse causa vnius, nec etiã alterius potest esse causa. Si ergo corpora cælestia intellectiuæ apprehensionis causa esse non possunt, nec etiam electionis causa esse poterunt. Aduertendum autem q ista ratio à præcedẽti differt, quia illa procedit ex eo, q intellectus & voluntas ad eandem animæ partẽ pertinẽt, hæc autem quia actus intellectus & actus voluntatis eiusdẽ ordinis sunt, veluti propria causa, & proprius effectus. Q uomodo autem peruertitas electionis sequatur defectũ iudicii in particulari eligibili, diffusè oſtendit S. Thomas 1.2.q.19.ar.3. Tertiò, si electiones nostræ prouenirent ex impressione corporũ cælestium, naturaliter euenirent: sed hoc est inconueniens, ergo &c. Prima pars antecedentis probatur, quia quæcunq; ex impressione corporũ cælestium in istis inferioribus euenium̃t, naturaliter cõtingũt, quũ sint hæc inferiora sub illis naturaliter ordinata. Secũda verò pars probatur, quia tũc nõ essent propositum & natura dup principia agẽtia, sed vnũ tantũm, scilicet natura, cõtra Arist. secũdo Physicorũ.

CIRCA probationem primæ partis antecedentis, aduertendũ quòd supponit S. Thomas corpora cælestia esse naturaliter agentia, sicut & alia corpora: hoc enim supposito optimè sequitur, si electiones nostræ ex impressione cælestiũ prouenirent, quòd naturaliter euenirent. quæ enim naturali ordine subduntur actioni naturaliter agentis, oportet vt naturaliter moueãtur, & vt mota naturaliter agant, non autem ex electione & proposito, quia talia agũt secundum q, ab alio mouentur & diriguntur, non autem seipsa ad suas operationes mouent, vt patet in brutis & in gratibus & leuibus. Q uarto, electiones humanæ diuersis modis tendũt ad finem tam in moralibus quã in artificialibus: ergo non fiũt naturaliter, ergo &c. Probatur consequentia, quia cùm natura sit ad vnum determinata, quæ naturaliter fiunt, determinatis mediis perducuntur ad finem: cuius signum est, q semper eodem modo contingunt. Q uintò, si homo naturaliter eligeret, vt in pluribus electiones eius essent rectæ. hoc autem patet esse falsum, ergo &c. Probatur assumptũ, quia quæ naturaliter fiunt, vt plurimũ rectè fiunt, cùm natura in paucioribus deficiat. Ad hæc rationem posset aliquis dicere quòd non eodem modo corpora cælestia sunt causa electionum in omnibus, sed in aliquibus sunt causa malarum electionum, & isti vt in pluribus malè eligunt, & vt in paucioribus bene. in aliquibus verò sunt causa bonarũ electionum, & isti in paucioribus eligunt malè: & sic saluatur in vnoquoque quòd naturale deficit in paucioribus, sed hæc responsio non tollit rationem, quia si corpora cælestia imprimunt directè in voluntatem tanquam existentia directè causa humanę electionis, & non tantùm indirectè per actionem in corpus, mouebunt voluntatem secundum ipsius conditionem & inclinationem inquantũ voluntas est, sicut & alia subiecta eorum impressionibus mouentur ab ipsis secundum conditionem suæ naturæ, vt grauia deorsum, & leuia sursum. voluntas autem quantum est de se, habet ordinem ad rectam electionem, cùm eius obiectum sit bonũ: electio autem non recta ex aliquo defectu prouenit. ideo optimè sequitur, si voluntas eligit secundum impressionem corporum cælestiũ, quòd pro maiori parte rectè eligat, & non dabitur impressio quæ ad malas electiones pro maiori parte inclinet & moueat voluntatem, licet aliquando posset voluntas non recte eligere, sicut & in aliis naturalibus causis videmus quòd aliquando à suo cursu & ordine deficiunt. Q uomodo autem homo in maiori aut in minori parte deficiat, oſtensum est superius. Sexto, si homo naturaliter eligeret, omnes homines eodem modo eligerent. hoc patet tam in moralibus quàm in artificialibus esse falsum, ergo &c. Probatur conditionalis, quia electio est operatio consequens speciem humanam: quæ autem sunt eiusdem speciei, non diuersificantur in operationibus naturalibus quæ speciem consequuntur, vt pater de hirundinibus similiter nidificantibus, & de hominibus similiter principia intelligentibus. Septimò, virtutes politicę & vitia nõ sunt nobis à natura, sed ex assuetudine, vt 2. Eth. probatur, ergo neque electiones, ergo &c. Probatur consequentia, quia virtutes & vitia sunt electionum principia propria, differunt enim vitiosus & virtuosus ex hoc q contraria eligunt.

ADVERTE quòd quatuor rationes immediatè superius adductæ sunt confirmationes tertiæ rationis.

Virtutes & vitia sunt electionum principia propria.

CIRCA istam propositionem: Virtutes & vitia sunt electionum principia propria, considerandum ex doctr. S. Tho. 3. sent. d. 33. q. 2. ar. 3. quòd cùm electio sit eorũ quæ sunt ad finem, inclinatio voluntatis in finem proximum inquantum ad finem vltimũ ordinatur, dicitur electio: & ad hunc sensum dicitur 6. Ethic. quòd electio est principalis actus virtutis moralis. dicitur ergo virtus politica siue moralis esse propria causa electionis, quia inclinatio voluntatis in proximum finem, siue recta electio proximi finis, est à virtute tanquã à propria causa, quæ scilicet ex sua natura determinatur ad faciendum rectam electionem de fine tanquam ad proprium & principalem actum: & similiter vitium est causa determinata ex sua ratione ad faciendum peruersam electionem de fine proximo tanquam ad proprium actum & principalem.

Virtutes politicæ & vitia nõ sunt nobis à natura.

CIRCA illam propositionem. Virtutes politicæ & vitia non sunt nobis à natura, aduertendum ex doctrina san. Tho. in quæst. de vir. ar. 3. 1.2.q. 63. tertio sen. dist. 33. q. 1. ar. 2. quòd ista propositio intelligitur de virtute quãtum ad ipsum complementũ, & eius perfectam rationem. Nam originaliter & secundum aptitudinem tam actiuam quàm passiuam virtutes sunt à natura, partim quidem secundum naturam speciei, prout aptitudo ad virtutem est communis omnibus hominibus: partim autem secundum naturam individui, secundũ quòd quidam præ aliis sunt aptiores virtutem. quantum verò ad vitia non potest dici quòd etiam sit originaliter & secundũ aptitudinem actiuam à natura speciei humanæ inquantũ huiusmodi, quia vitium vnius cuiusque rei videtur esse quòd non sit disposita secundũ quòd conuenit suæ naturæ, vt dicitur 1.2.q.71.arti.primo & secundo. vnde vitium ab Augustino tertio de libero arbitrio dicitur contra naturam esse. Octauò, Corpora cælestia non agunt directè nisi in corpora, vt est oſtensum superius: aut ergo sunt causa nostrarũ electionum inquantũ imprimunt in corpora nostra, aut inquantum imprimunt in corpora exteriora. Secundum non est sufficiens causa nostræ electionis, quia patet quòd ad occursum delectabilis, puta cibi aut mulieris, temperatus non mouetur ad eligendũ, intemperatus verò monetur. Non etiam primum, quia ex impressione corporũ cælestium in nostra corpora non sequuntur in nobis nisi quædam passiones magis aut minus vehementes constat autem quòd per easdem passiones incontinens inducitur ad eas sequendum per electionem, continens autem non, ergo &c.

ADVERTE quòd San. Thomas arguit cælum non esse causam sufficientem nostræ electionis per impressionem in corpora: non autẽ nullo modo esse causam, vt ostendat quòd aliquo quidem modo sunt causa nostræ electionis per impressionem in corpora, per modum scilicet disponentis: & aliquo modo inclinantis, vt inferius oſtendetur: non tamen est causa per modũ perficientis siue sufficientis ad electionem causandam. dicitur enim sufficiens causa ad ctius actionem statim sequitur effectus, quomodo oſtensum est cælum non esse electionis causam. Nonò, si electio non esset in nostra potestate, sed à corporibus cælestibus causaretur, frustrà homo haberet virtutem iudicandi & cõsulendi de omnibus ab ipso operabilibus siue in vsu exteriorum rerum, siue in admittendo & repellendo intrinsecas passiones: sed nulla virtus datur alicui frustrà, ergo &c. Decimò, tolleretur vita socialis hominis: sed hoc est inconueniens, ergo &c. Prima pars antecedentis probatur, quia frustrà darentur leges & præcepta viuendi, & frustrà adhiberentur præmia & pœnæ bonis & malis, ex quo non esset in nobis hæc vel illa agere: istis autem deficientibus statim vita socialis corrumperetur. Secunda verò pars antecedentis probatur: quia homo est naturaliter animal politicum & sociale, cuius signum est, quòd vnus homo non sufficit sibi: si solus viuat, quum natura in paucis homini sufficienter prouiderit, sed dederit ei rationem qua sibi possit prouidere. ordo autem prouidentiæ non aufert alicui quod est sibi naturale.

Natura in paucis sufficienter homini prouidit.

CIRCA istam propositionem: Natura in paucis homini sufficienter prouidit, dubium occurrit: quia natura non deficit in necessariis, vt dicitur secundo cæli textu.

Respondetur ex doctrina sancti Thomæ prima quæst. 76. art. 4. & quæst. 91. articulo tertio ad secundũ. Item vir. quæstione 22. articulo septimo, & de anima, articulo octauo 20. quòd licet natura non sufficienter prouideric homini in particulari, dando scilicet sibi omnia quibus indiget: quia hoc nõ potest fieri, tum ex corporis complexione, quæ non patitur aliqua naturalia instrumenta quæ in aliis animalibus inueniuntur, puta durum corium, plumas, cornua, & huiusmodi: tum etiam ex ratione quæ est infinitarum conceptionum, sufficienter tamen illi prouidit in communi dando ei principia, s. rationem & manus quibus de omnibus necessariis possit sibi prouidere.

Vndecimò, tunc stellæ essent per se causa malarum electionum, cùm electiones hominum ad bona & mala se habeant, sed hoc est impossibile, quia malum non habet causam in natura, quum incidat ex defectu alicuius causę, ergo &c.

AD hanc rationem posset aliquis dicere quòd omnis mala electio ex appetitu alicuius boni prouenit, vt suprà dictum est, sicut electio adulteri ex appetitu boni delectabilis, ad quod quidem bonum vniuersale aliqua stella monetur tanquam necessarium ad generationem: & sic non sequitur quòd malum habeat causam per se, sed per accidens. sed hæc responsio (inquit san. Thom.) sufficiens non est, si ponantur corpora cælestia per se causa nostrarum electionum tanquam directè imprimentia in intellectum & voluntatem: quia tunc nunquam erit in nobis electio mala. quum enim impressio causæ vniuersalis recipiatur in vnoquoque secundum modum suum, effectus stellæ mouentis ad delectationem ordinatam ad generationem, recipietur in intellectu & voluntate secundum modum suum, sicut & in brutis diuersimodè recipitur secundum congruentiam suæ naturæ. quum autem aliquid appetitur secundum modum intellectus & rationis, non accidit peccatum in electione quæ semper ex hoc mala est, quòd non est secundum rectam rationem, ergo &c.

ADVERTENDVM quòd impugnatio responsionis datæ ad hoc tendit, quòd ipsa nõ saluat cęli esse causam omnium nostrarum electionum, imò magis ipsam rationem cõfirmat: quia si cæli est causa in nobis per se boni appetitus tantùm, sequitur quòd sit causa tãtùm bonę electionis. illa enim inclinatio in bonũ, puta delectabile à cælo data, recipietur in nobis secundum modũ intellectus & rationis, & per consequens erit bona electio. cũ ergo sint in nobis etiã aliquæ electiones malæ, sequitur q cæli non sit causa omnium nostrarum electionum: aut ergo oportet dicere quòd cæli non est causa nostrarum omnium electionum quòd est intentum in hac ratione: aut si est causa omnium, quòd etiam ipsas malas electiones per se causet, & sic malum habebit causam per se, vt ratio deducebat. Duodecimò, ipsum velle transcendit omnem speciem corporalem, sicut & intelligere, quum ipsa etiam voluntas in aliquod vniuersale feratur sicut & intellectus. odio enim habemus omne latrontum genus, ergo &c. Probatur consequentia, quia nulla virtus actiua se extendit ad ea quæ sunt supra speciem & naturam agentis, ergo &c.

Quum omne agens per formam suam agat. ista ratio explicata est in cap præcedenti. Tertiodecimò, electiones humanæ ordinantur ad felicitatem, quę non consistit in corporalibus bonis, sed in hoc quòd anima per intellectum rebus diuinis coniungitur, ergo &c. Probatur consequentia, quia quę sunt ad finem, proportionantur fini.

CIRCA hanc rationem occurrit dubium: quia non solùm electio ordinatur ad felicitatem intellectiuam, sed etiam exteriora opera quibus metemur ipsam felicitatem. si ergo quia electio ordinatur ad felicitatem, sequitur quòd non subducitur corporibus cælestibus, sequetur per eandem rationem quòd neque ipsa exteriora opera cadent sub corporum cælestium influxu.

Præterea, licet oporteat quod ordinatur ad finem, esse sic proportionatum fini, quòd sit tale vt per ipsum finis possit haberi, non tamen oportet sic esse propor-

proportionatum quòd sit eiusdem naturæ cum fine: alioquin omnis res creata esset naturæ diuinæ, cùm omnia ad deum ordinentur tanquam ad finem, ergo quamuis electio ordinetur ad spiritualem felicitatem, non tamen oportet vt sit tantæ spiritualitatis, sicut est ipsa felicitas, ac per hoc à cælorum influxu subtrahatur. Respondetur quòd illa propositio, quod ordinatur ad finem, oportet fini esse proportionatum, intelligitur ad hunc sensum, vt habetur quarto dist. 49. quæst. 1. articulo primo quæst. tertia ad tertium, quòd oportet esse talia vt per ipsa possit res sufficienter ad finem peruenire. vnde cum coniunctio ad deum per intellectum siue cognitio intellectiua dei sit finis proprius creaturæ intellectualis, præsertim existentis in gratia, oportet vt operationes quibus ad illum finem tendit, sint tales, vt ad illam visionem & intellectionem perducere possint. Sed hoc non possunt si sint aliquid corporeum, siue à corporis influentia dependens: quia res corporea vt sic non est medium proportionatum ad rem incorpoream & omnino spiritualem inducendam: ideo oportet vt & tales operationes sint à corporis influentia absolutæ. fiergo electiones ponantur à corporibus, cælestibus directè & per se dependere, non poterunt esse medium, per modum meriti quo homo peruenit ad felicitatem: & si sint medium, oportet illas ab influxibus corporum cælestium non causari, & in hoc consistit ratio san. Thomæ.

Quod à corporea in fluentia dependentiam habeat non est medium ad felicitatẽ proportionatum.

AD primam autem obiectionem dicitur quòd opera extrinseca in se non ordinantur ad felicitatem, secundum scilicet quòd in ipsis consideratur sola natura operis extrinseci: puta largitio pecuniarum, aut aliquid huiusmodi: sed inquantum sub electione cadunt. non enim habent rationem meriti nisi inquantum voluntaria sunt, & sic ratio merendi conuenit ipsis ex electione eha tenus informata: propterea electio ipsa est fundamentum omnium operum quæ ad felicitatem ordinantur, & ideo illam oportet fini huiusmodi proportionari. Ad secundam dicitur quòd non est mens san. Thom. inter finem & ea quæ ordinantur ad finem, oportere esse conuenientiam in natura specifica, cùm ipse dicat loco præallegato conuenientiam inter ista non esse confica, cùm ipse dicat loco præallegato conuenientiam inter ista non esse conuenientiam secundum genus. sed oportere esse inter illa proportionem dictã.

Operationes amentium nõ sunt pro prie humanæ.

Confirmatur conclusio auth. Hier. to. Per hoc autem excluditur positio Stoicorum, quæ etiam dicitur fuisse Pharisæorum apud Iudæos, & quam sequuti sunt Priscillianistæ, vt dicitur in lib. de hæresibus. & quæ etiam antiquociti sunt Priscillianistæ, vt dicitur in lib. de hæresibus. & quæ etiam antiquorum philosophorum fuit ponentium intellectum à sensu non differre, vt ostenditur auth. Emp. Secunda conclusio est, indirectè ex corporibus cælestibus prouenientes, siue interiores, siue exteriores, non sunt causa necessaria electionis, probatur, quia experimento hoc cognitum est, eò quòd homo per rationem potest eis resistere vel obedire, quantùs plures sint qui tales naturales impetus prosequuntur, pauci autem, scilicet soli sapientes non sequantur.

Confirmatur auth. Ptolemæi in centiloquio dicentis & quòd anima sapiens adiuuat opus stellarum, & quòd astrologus nisi vim animæ & complexionem bene cognouerit, non potest per stellas dare iudicia, & quòd non debet rem specialiter dicere, sed vniuersaliter tantùm. huius dicti assignat rationem sanctus Thomas, quia impressio stellarum in pluribus fortitur effectum qui non resistunt inclinationi datæ, non autem semper in hoc vel in illo qui forte per rationem naturali inclinationi resistit.

Quomodo electiones humanæ aliquo modo ex impressione

CIRCA ea quæ hic dicuntur de occasione nostrarum electionum ex impressione corporum cælestium, inquantum ex ipsorum impressione efficimur ad aliquas passiones habiles & inclinati, attendendum quòd non propter hoc ponit sanctus Thomas mores hominum esse sufficienter ab impressione corporum cælestium, vt scilicet ex eorum impressione aliqui efficiantur temperati, aliqui verò intemperati, aliqui iusti, aliqui verò iniusti, vt aliqui for-

tassis astrologorum fabulantur, quum mores humani ex voluntate dependeant, in quam oſtensum est corpora cælestia directè non agere: sed hoc tantùm vult, quòd ex impressione corporum cælestium aliqui ad aliquas passiones inclinationem habent, à quibus aliqui mores hominum occasionantur ratione impetuũ passionis non regulantes. Ex hoc enim quòd aliqui inclinantur ad delectationum appetitum, efficiuntur sua voluntate intemperati: & ex hoc quòd aliqui inclinantur ad iram, efficiuntur iracundi & crudeles: verumtamen ex impressionibus cælestibus fiant inclinationes ad huiusmodi passiones, potest tamen homo & ipsarum passionum impetum moderari, & contra ipsas operari & assistere.

corporum cælestium occasionantur.

NON valent autem contra hunc sensum rationes Pici quibus contra astrologos argumentatur mores hominum à cælo non fieri. arguit enim contra hoc, tum quia si ex cælo esset inclinatio ad aliquid flagitium, huiusmodi inclinatio non tam in naturam cæli quàm in ipsum deum naturæ authorem esset referenda: quod sane est pierati magnopere aduersum: tum quia hoc esset facere optimos dei seruos, scilicet cælos, malorum authores & ministros. Iet facere optimos dei seruos, scilicet cælos, malorum authores & ministros. Iet tum quia non est conueniens ordini & institutioni naturæ, vt optimæ & principales partes procurent fieri quæ ratio naturę fieri nollet. tum quia non conuenit causis superioribus efficientibus semper, deficientibus nunquam, ad deficiendum inuitare. qui autem ad peccandum inuitat, ad deficiendum inuitat, cùm qui peccat, non faciat aliquid, imò deficiat: tum quia tota natura, præsertim superior, naturalis & diuinæ legis obseruationi fauere fortè posset, non autem obesse & aduersari.

AD istas enim rationes simul quidem dicitur quòd non dicimus cælum ad aliquod flagitium inuitare, directè voluntatem in ipsum inclinando, imò de mente sancti Thomæ prima secundæ, quæstione 24. passiones ad quas directè appetitum sensualem incitant, non sunt flagitia aut moraliter mala si secundum se considerentur, quomodo ab impressionibus corporum cælestium causantur, quum vt sic communes sint hominibus & brutis, sed inuenitur in eis bonum aut malum morale secundum quòd subiacent imperio voluntatis & rationis. vnde inquit Philosophus secundo Ethicorum, quòd passionibus non laudamur, neque vituperamur. Non enim laudatur aut vituperatur qui timet aut irascitur, sed qui aliqualiter. f. secundum rationem aut contra rationem. huic autem non repugnat quòd tales passiones inquantum ratione non regulantur, sint occasiones quædam flagitiorum, quomodo frigus etiam exterioris aeris est occasio eligendi ignem. nam stante simul quòd aliqua naturalis passio sensualis appetitus nec bona nec mala moraliter sit secundum se, & tamen sit occasio alicuius peccati in eo qui eam sequitur, puta adulterii aut homicidii: & sic eçlum non inclines voluntatem ad peccatum in ipsam voluntatem agendo, sed tantùm occasionaliter & indirectè passiones in sensuali appetitu excitando.

Sigillatim autem respondendo ad singulas rationes, ad primam dicitur quòd illud vnde dicitur cælum occasionaliter & indirectè inclinare ad aliquod flagitium, scilicet passio quam voluntas sponte sequitur: non est inconueniens in deum sicut in primam causam referri, si secundum se consideretur, sicut & omnis alius naturalis effectus in ipsum refertur: quia vt sic, matur, sicut & omnis alius naturalis effectus in ipsum refertur: quia vt sic, malum non est, nec ad peccatum inclinat. sed est malum quoddam, & ad peccatum non est, nec ad peccatum inclinat. sed est malum quoddam, & ad peccatum inclinat inquantum est præter ordinem rationis: vnde sic non dicitur deus ad peccatum inclinare, sed esse causam alicuius quod si ratione non regulatur, inclinat ad peccatum. quod autem ratione non reguletur, non est ex deo, sed ex nobis: iccirco ipse non est nobis causa aut occasio peccati, sed est causa boni quod quia ratione non regulatur, est peccati occasio.

Ad secundam similiter dicitur: non enim facimus corpora cælestia esse malorum authores, sed esse causam alicuius secundum se boni in genere naturæ quod propter defectum rationis regulantis est malæ electionis occasio.

Ad tertiam patet per idem. non enim dicimus quòd corpora cælestia proterunt fieri peccata, vt iam oſtendimus. similiter patet quòd non dicimus corpora cælestia inuitare hominem ad deficiendum, vt quarta ratio ponit, sed aliquam corporalem impressionem, aut sensualem aliquem motum efficere, vnde sumitur peccati & defectus occasio quando ratione non regulatur. Per idem patet ad vltimam rationem. non enim dicimus quòd corpora cælestia obstent aut aduersentur obseruationi diuinæ legis nisi valde remotè causando aliquas passiones, sed id quod obstat legis obseruationi, est ipsa ratio quæ passionibus non imponit debitum modum: vnde sic vt voluntas motum sensualis appetitus in sua electione sequatur.

ADVERTENDVM posterò ex doctrina sancti Thomæ 1. quæst. 115. artic. 4. & vir. quæst. 5. artic. 10. quòd licet tam intellectus quàm voluntas à corporibus cælestibus indirectè moueri dicta sint in hoc & in præcedenti capitulo, inquantum impressio ipsorum in corpus aut vires corporeas sensitiuas facta, in ipsa redundat, hoc tamen diuersimodè inuenitur in ipsis, intellectus enim ex necessitate accipit à viribus sensitiuis, cuius signum est quòd turbata imaginatiua vel cogitatiua, aut memoratiua, ex necessitate turbatur actio intellectus: voluntas autem non ex necessitate sequitur inclinationem appetitus inferioris, sed vt in potestate ipsius sequi passiones, vel eas refutare: ideo sequitur quòd impressio corporum cælestium secundum quam vires inferiores immutari possunt, minus pertingit ad voluntatem quàm ad intellectum. hoc ego sic intelligo, quòd quum cognitio fiat secundum quòd cognitum recipitur in cognoscente per actionem ipsius cogniti suam similitudinem in ipso causantis, & obiectum intellectus sit phantasma in viribus interioribus sensitiuis receptum, necesse est ad hoc quòd intellectus intelligat vt moueatur ab imaginatiua & aliis viribus sensitiuis, à quibus sicut ab obiecto naturaliter mouetur. huiusmodi etiam virium sensitiuarum operatio necessariò exigitur ad operationem actualem intellectus, vt superius in secundo libro est oſtensum. ideo facta aliqua immutatione in viribus sensitiuis per impressionem corporum cælestium, necessariò intellectus aliquam in sua operatione variationem accipit, sicut variata causa necesse est effectum variari. volitio autem sit non secundum quòd volitum recipitur in voluntate, sed secundum quòd volimtas in volitum inclinatur: secundum quem ordinem voluntas comparatur ad appetitum sensitiuum sicut mouens ad motum, vt dicitur tercomparatur ad appetitum sensitiuum sicut mouens ad motum, vt dicitur tertio de anima. ideo non est necesse quòd facta immutatione appetitus sensitiuo de anima. ideo non est necesse quòd facta immutatione appetitus sensitiotio de anima. ideo non est necesse quòd facta immutatione appetitus variatio autui per corporum cælestium impressionem, in actu voluntatis variatio autui per corporum cælestium impressionem, in actu voluntatis variatio autmutatio fiat, sed semper in sua libertate manet vt secundum inclinationem appetitus sensitiui eligat, aut contrario modo.

Diuersimodè se habẽt intellectus & voluntas ad corporũ cælestium impressiones.

Quòd

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quòd corporales effectus in istis inferioribus non sequuntur ex necessitate à corporibus cælestibus.

Caput 86.

NOn solùm autem corpora cælestia humanæ electioni necessitatem inferre non possunt, sed nec etiam corporales effectus in istis inferioribus ex necessitate ab eis procedunt. Impressiones enim causarum naturalium recipiuntur in effectibus secundum recipientium modum: hæc autem inferiora sunt fluxibilia, & non semper eodem modo se habentia propter materiam quæ est in potentia ad plures formas: & propter contrarietatem formarum & virtutum: non igitur impressiones corporum cælestium recipiuntur in istis inferioribus per modum necessitatis.

2 Item, à causa remota non sequitur effectus de necessitate: nisi etiam sit causa media necessaria: sicut & in syllogismis ex maiori de necessitate, & minori de contingenti, non sequitur conclusio de necessitate. Corpora autem cælestia sunt causæ remotæ: proximæ autem causæ inferiorum effectuũ sunt virtutes actiuæ & passiuæ in istis inferioribus quæ non sunt causæ necessariæ, sed contingentes. possunt enim deficere vt in paucioribus: non ergo ex corporibus cælestibus sequuntur in istis inferioribus corporibus effectus de necessitate.

3 Præterea, motus cælestium corporum semper est eodem modo: si igitur effectus cælestium corporũ in istis inferioribus corporibus ex necessitate prouenirẽt, semper eodem modo se haberent quæ in inferioribus sunt. non autem semper eodem modo se habent, sed vt in pluribus. non igitur ex necessitate proueniunt.

4 Adhuc, ex multis contingentibus non potest fieri vnum necessariũ: quia sicut quodlibet contingentium per se deficere potest ab effectu, ita & omnia simul. constat autem quòd singula quæ in istis inferioribus fiunt ex impressione cælestium corporum, sunt contingentia. Non igitur connexio eorum quæ in istis inferioribus contingunt ex impressione cœlestium corporum, sunt necessaria. manifestum est enim quòd quodlibet eorum impediri potest.

5 Amplius, corpora cælestia sunt agentia naturaliter, quæ requirunt materiam in quam agant. non igitur ex actione corporum cælestium tollitur id quod materia requirit. Materia autem in quam agunt corpora cælestia, sunt corpora inferiora: quæ cùm sint corruptibilia secundum suam naturam: sicut deficere possunt ab esse, ita ab operari, & sic eorum natura hoc habet, vt non ex necessitate producant effectus, non igitur ex necessitate prouenient effectus cælestium corporum in corporibus inferioribus. † Si autem aliquis fortè dicat ꝙ necessarium est ꝙ effectus corporum cælestium compleantur, nec tamẽ per hoc tollitur possibilitas à rebus inferioribus, eò quòd quilibet effectus est in potentia antequam fiat: & tunc dicitur possibilis: quando autem iam est in actu, transit à possibilitate in necessitatẽ; & totum hoc subiacet cælestibus motibus; & sic nõ tollitur quin aliquando effectus sit possibilis: licet necessarium sit effectum illum quandoque produci (sic enim Albumasar in primo libro sui introductorij defendere nititur possibile) † Non est autem possibile quòd secundum hunc modum possibile defendatur. possibile enim quoddam est quod ad necessarium sequitur: nam quod necesse est esse, possibile est esse, quod enim non possibile est esse, impossibile est esse; & quod impossibile est esse, necesse est nõ esse: igitur quod necesse est esse, necesse est non esse: hoc autem est impossibile: ergo impossibile est quòd aliquid necesse sit esse: & tamen non sit possibile illud esse: ergo possibile esse sequitur ad necesse esse. Hoc autem possibile non est necessarium defendere: quia non cõtra hoc effectus ex necessitate causari dicuntur; sed contra possibile quod opponitur necessario: prout dicitur possibile quod potest esse & non esse. Non autem dicitur aliquid per hunc modum possibile & contingens ex hoc solùm quòd quandoque fit in potentia, & quandoque in actu, vt prædicta responsio præsupponit. nam sic etiam in motibus cælestibus est possibile & contingens. non enim semper est contunctio vel oppositio solis aut lunæ in actu: sed quãdoque quidem in actu, quandoq; autem in potentia: quæ tamen necessaria sunt: cùm de his dentur demõstrationes: sed possibile vel contingens quod opponitur necessario, hoc in sua ratione habet, quòd non sit necesse illud fieri quando non est: quod quidem est quia non de necessitate sequitur ex causa sua. sicut enim dicimus sortem esse sessurum, esse contingens: ipsum autem esse moriturum, esse necessarium: quia secundum horum ex causa sua de necessitate sequitur: non autẽ primum. si ergo ex motibus cælestibus de necessitate sequitur quòd eorum effectus sint quandoq; futuri: tollitur possibile & cõtingens, quod necessario opponitur. † Sciendum est autem quòd ad probãdum effectus cælestium corporum ex necessitate prouenire: Auicenna in sua Metaphysica vtitur tali ratione. Si enim effectus aliquis cælestium corporum impeditur, oportet quòd hoc sit per aliquam causam volutariam vel naturalem: omnis autem causa voluntaria vel naturalis reducitur ad aliquod cæleste principium: ergo impedimentum effectuum cælestium corporum procedit ex aliquibus cælestibus principijs. impossibile est ergo quòd si totus ordo cælestium corporum simul accipiatur, quòd effectus eius vnquam cessetur: vnde concludit quòd corpora cælestia faciunt necessariò esse debere effectus in istis inferioribus tam voluntarios quàm naturales. Hęc autem ratio, vt Aristoteles in secundo Physicorum dicit, † fuit quorundam antiquorum: qui negabant causam & fortunam: per hoc quòd cuiuslibet effectus est aliqua causa determinata: posita autem causa ponitur effectus de necessitate: & sic cùm omnia de necessitate proueniant: non est aliquid fortuitum neque casuale. Hanc autem rationem ipse Aristoteles soluit in sexto Metaphysicę negando duas propositiones quibus hæc ratio vtitur: quarum vna est, quòd posita causa quacunque necesse sit eius effectum poni. Hoc enim non oportet in omnibus casibus: quia aliqua causa licet sit per se & propria causa sufficiẽs alicuius effectus: potest tamẽ impediri ex concursu alterius causæ, vt non sequatur effectus. Alia propositio est quam negat: quòd non omne quod est quocunque modo, habet causam per se, sed solùm ea quæ sunt per se: quæ autem sunt per accidens, non habent aliquam causam: sicut quòd sit musicum, habet aliquam causam in homine: quòd autẽ homo sit simul albus & musicus, non habet aliquam causam. quęcunque enim sunt simul propter aliquam causam, ordinem habent adinuicẽ ex illa causa. quæ autem sunt per accidens, nõ habent ordinem adinuicem. non igitur sunt ex aliqua causa per se agente, sed solùm per accidens hoc euenit. Accidit enim docenti musicam ꝙ doceat hominem album. est enim prẽter eius intentionem: sed intendit docere disciplinæ susceptibilem. Sic ergo proposito aliquo effectu dicemus quòd habuit aliquam causam ex qua non de necessitate sequebatur: quia poterat impediri ex aliqua alia causa concurrente per accidens: & licet illam causam concurrentem habet reducere in aliquam causam altiorem, tamẽ ipsum concursum qui impedit, non est reducere in aliquã causam; & sic non potest dici ꝙ impedimentum huius effectus vel illius procedit ex aliquo cælesti principio. vnde non oportet dicere quòd effectus corporum cęlestium ex necesitate proueniant in istis inferioribus. † Hinc est ꝙ Damas. dicit in secundo libro, ꝙ corpora cælestia non sunt causa generationis alicuius eorum quæ fiunt, neque corruptionis eorũ quæ corrumpuntur: quia scilicet non ex necesitate ex eis effectus prouenium. Aristoteles etiam dicit in secundo de somno & vigilia, † ꝙ eorum quę in corporibus sunt signorum etiam cęlestium velut aquarum & ventorũ multa non eueniunt; si enim

Instantia.

Improbatio.

† Opinio Auicen. quę habetur 2o. Meta. cap. 1.

† Tex. cõ. 4. & infrà.

Tex. cõ. 7.

Damas. ca. 7. circa medium.

† Versus finem libri.

si enim aliquis alius vehementior isto accidat motus, quòd futurum est signum non fit: sicut & multa consulta bene, quæ fieri impediebat, dissoluta sunt propter alias digniores inchoationes. Ptolemæus etiam in quadripartito dicit: Rursus nec æstimare debemus quòd superiora procedunt ineuitabiliter: vt ea quæ diuina dispositione contingunt: & quæ nullatenus sunt vitanda, necnon quæ veraciter & ex necessitate prouenium. In centiloquio etiam dicit: Hæc indicia quæ tibi trado, sunt media inter necessarium & possibile.

Ptolemæus.

Super cap. 86.

VLterius vt magis appareat voluntatem nostram à corporibus cælestibus necessitatem non pati, vult Sanctus Thomas ostendere quòd non solum humanæ electioni necessitatem inferre non possunt: verum etiam quod nec corporales effectus ab ipsis in istis inferioribus de necessitate proueniunt. circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum. Secundò respondet ad quandam Auicennæ rationem.

QVANTVM ad primum arguit primò sic. Hæc inferiora sunt insluxibilia, & non semper eodem modo se habentia propter materiam quæ est in potẽtia ad plures formas, & propter contrarietatem formarum & virtutum. ergo impressiones corporum cælestium non recipiuntur in istis per modum necessitatis. probatur consequentia, quia impressiones causarum naturalium recipiuntur in effectibus secundum recipientium modum.

Secundò, corpora cælestia sunt causæ remotæ inferiorum effectuum, propriæ autem causæ sunt virtutes actiuę & passiuę in istis inferioribus, quę sunt causæ contingentes, cùm possint deficere et in paucioribus, ergo &c. probatur consequentia, quia à causa remota non sequitur effectus de necessitate nisi etiam sit causa media necessaria. declaratur per similitudinem in syllogismis in quibus minori existente contingente non sequitur nisi conclusio contingens, quantus maior sit necessaria.

ADVERTE quòd per effectus in istis inferioribus prouenientes intendit Sanctus Thomas omnes illos effectus particulares qui in sublunari regione fiunt, de quibus omnibus prima ratio procedit, siue inquam à cælo immediatè prouenire ponantur, siue mechanicibus particularibus causis, ista autem secunda ratio probat de effectibus illis tantum qui à cælo mediantibus inferioribus virtutibus prouenium.

Tertiò, si sic esset, tunc semper eodem modo se haberent quæ in inferioribus sunt. hoc est falsum, ergo &c. probatur assumptum, quia motus cælestium corporum semper eodem modo est.

ADVERTE quòd hæc ratio fundatur super hac propositione manifesta, effectus de necessitate proueniens à causa semper eodem modo se habente, eodem modo semper euenit.

Quartò, singula quæ in istis inferioribus fiunt ex impressione corporum cælestium, sunt contingentia, cùm quodlibet eorum impediri possit. ergo connexio eorum quæ in inferioribus ex cælorum impressione contingunt, non est necessaria. probatur consequentia, quia ex multis contingentibus non potest fieri vnum necessarium, cùm ita omnia simul deficere possint, sicut & quodlibet contingentium.

ADVERTE quòd ista ratio directè concludit contra illos, qui dicunt connexionem eorum quæ hic fiunt impressione corporum cælestium, necessariam esse: licet aliqua contingenter eueniant.

Quintò, ex actione corporum cælestium non tollitur id quod materia requirit, cùm corpora cælestia sint naturaliter agentia quæ requirunt materiam in quam agant. sed materia in quam corpora cælestia agunt sunt corpora inferiora corruptibilia secundũ naturã quæ sicut ab esse, ita ab operari desinunt. ergo si corpora cælestia non sunt causa necessitatis istorum inferiorum, non sequitur quòd ex necessitate producant effectus, ergo &c.

Tripliciter corpora inferiora ad superiora comparati possunt.

ADVERTE quòd ista ratio differt à prima & à secunda, quia cùm inferiora corpora ad superiora comparari possint, & vt materia tantùm, & vt agens secundum & instrumentale ad principale agens, tripliciter possumus considerare corpora inferiora. primò vt habent rationem materiæ tantùm in quam corpora cælestia agant: & secundum hanc considerationem procedit prima ratio. secundò vt habent rationem proximi agentis tantùm in ordine ad effectus cælestes ipsis mediantibus productos, & iuxta hoc procedit secunda ratio. tertiò vt simul habent & rationem materiæ & rationem secundarij & instrumentalis agentis in ordine ad ipsum cælum: & secundum hoc hæc quinta ratio procedit. Concluditur enim effectus cælorum non de necessitate in istis inferioribus euenire, quia cùm inferiora deficere possint ab operari secundum rationem suæ naturæ, impressio corporum cælestium hoc ab ipsis non removet. agens enim non removet à materia in quam agit & quæ virtute sua instrumento, id quod ipsi materiæ debetur, & quod in materia præsupponitur: sed supposita conditione ipsius ea ad suum effectum vtitur. Ii enim agens aliquando removeat à materia qua simpliciter vtitur vt materia, dispositiones præexistentes, & novas dispositiones introducat, vt patet in generatione, quia videlicet repugnante formæ introducendæ, à materia tamen in quam agit tanquam in instrumentum quo ad suum effectum vtitur, non removet naturales ipsius dispositiones quas vt materiæ dispositiones præsupponit, non autem sicut terminum à quo suæ actionis aut motus. Ad has rationes dicit posset vt Albumasar in principio sui introductorii nititur defendere possibile, quòd necesse est effectus corporum cælestium compleri, non tamen per hoc tollitur possibilitas à corporibus inferioribus: quia quilibet effectus est in potentia antequam fiat, quando autem iam est in actu, transit in necessitatem, & sic non tollitur quin effectus aliquando sit possibilis. licet necesse sit effectum illum quandoque produci. Sed non potest, inquit Sanctus Thomas hoc modo possibile defendi, quod declaratur: quia cùm duplex sit possibile, quoddam scilicet quod ad necessarium sequitur: aliud verò quòd necessario opponitur, primũ non oportet defendere, quia contra hoc non dicuntur effectus ex necesitate causari, sed secundũ. non dicitur autẽ hoc modo aliquid possibile aut contingens ex hoc solùm quod quandoque sit in potentia quandoque in actu, quia sic etiã in motibus cęlestibus inueniretur possibile, & contingens: sed possibile hoc modo sumptum hoc habet in sua ratione, quòd non sit necesse illud fieri quando non est: quia videlicet non sequitur de necessitate ex sua causa. declaratur in sessione sortis contingenti, & in mortẽ ipsius necessaria. ergo si ex motibus cælestibus sequitur de necessitate quòd eorum effectus quandoque sint futuri, tollitur possibile & contingens quod necessario opponitur.

Possibile duobus modis accipitur.

AD euidentiam hujus impugnationis considerandum est quod iuxta hanc responsionem possibile dupliciter accipitur: vno modo vt opponitur impossibili, & sic dicitur possibile quod non est impossibile esse, siue cui non repugnat esse: & quia non solum contingens, sed etiam necessarium non est impossibile esse, ahoquin vt deducit Sanctus Thomas necesse esse, esset necesse non esse, cùm impossibile esse sit necesse non esse: ideo inquit quod tale possibile ad necessarium sequitur, sicut scilicet magis vniuersale sequitur ad minus vniuersale vt animal ad hominem. Alio modo accipitur possibile vt opponitur necessario: & tunc possibile idem est quod contingens, quod scilicet potest esse & non esse, sicut necessarium non potest non esse. ergo effectus corporum cęlestium de necessitate eueniunt, quia videlicet non possunt non euenire, sequitur quod non sint contingentes euenire & non euenire, & sic quòd non sint possibiles possibilitate opposita necessario, ideo ponentes effectus cęli necessario euenire, non possunt saluare possibile quod opponitur necessario. Quantum ad secundum adducitur ratio Auicennę 1o. Metaphysicæ suæ cap. 1. ad probandum quòd ex necessitate corporum cęlestium effectus eueniant. Arguebat enim: si effectus cęlestiũ corporum impeditur, hoc fit per causam aut naturalem aut voluntariam: sed omnis talis causa ad aliquod cęleste principium reducitur, ergo illud impedimentum procedit ex aliquibus cęlestibus principiis. ergo si totus ordo cęlestium corporum simul accipiatur, impossibile est quod eius effectus vnquam cessetur. Hanc rationem dicit Sanctus Thomas fuisse etiam quorundam philosophorum naturalium negantium casum & fortunam per hoc quòd secundum ipsos cuiuslibet effectus est aliquis causa determinata, posita autem causa de necessitate ponitur effectus: Respondet autem de mente Aristotelis sexto Metaphysicę tex. septimo, & dicit primo quod falsa est ista propositio, posita quacunque causa necesse est eius effectum poni: quia propria & per se sufficiens causa alicuius effectus potest impedire ex concursu alterius causę ne sequatur effectus. Dicit secundò quòd etiam alia propositio est falsa, omne quod est quocunque modo, habet causam per se. non enim est vera de iis quę sunt per accidens, sed tantùm de iis quę sunt per se. declarat in albo & musico quę non sunt simul per aliquam causam, cùm non habeant ordinem ad inuicem: quęcunque autem sunt simul per aliquam causam, ordinem habeant ex illa causa. Dicit tertiò ad rationem Auicennę respondendo quod proposito aliquo effectu dicemus quod habuit aliquam causam ex qua non de necessitate sequebatur, quia poterat impediri ex aliqua causa concurrente per accidens: & licet illam causam concurrentem esset reducere in aliquam causam altiorem, ipsum tamen concursum qui impedit, non est reducere in aliquam causam: & sic falsum est quod impedimentum huius effectus ex aliquo cęlesti principio prouenit. Quantum ad tertium confirmatur conclusio authoritate Damasceni in secundo libro, authoritate Arist. in secundo de somno & vigilia, & authoritate Ptolemei in quadripartito, & centiloquio.

Propria causa sufficiens alicuius effectus potest impedi-ri.

AD euidentiam responsionis ad rationem Auicennę & antiquorum philosophorum considerandum primò quantum ad illam propositionem, aliqua causa licet sit per se & propria causa sufficiens alicuius effectus, potest tamen impediri, quod causa aliqua dicitur sufficiens quando tantam virtutem habet ex propria forma, vt nulla alia causa sui ordinis concurrente possit effectum producere, sicut ignis est causa sufficiens calefactionis. potest enim se solo nulla alia particulari causa effectiua concurrente calefacere. per oppositum autem dicitur causa insufficiens, quæ non habet ex propria forma tantam virtutem vt se sola nulla alia causa sui ordinis concurrente possit effectum producere, sicut cùm multi simul trahunt navem, quam nullus eorum posset per se trahere, dicitur vnusquisque illorum causa insufficiens illius tractus. non incontinent autem quod aliqua causa habeat tantam virtutẽ quanta requiritur ad productionem alicuius effectus, & tamẽ impediatur ab illius effectus productione, sicut potest impediri ignis à calefactione alicuius, puta ligni ex aliquo vehementer frigido, aut eius virtutem & calorem remittẽte, aut aliquam contrariam dispositionem in lignum introducente. vnde non valet ista consequentia, hæc causa propter aliquod superueniens impedimentum non producit hunc effectum, ergo non est causa sufficiens illius effectus. potest enim impediri, & tamen secundum se esse sufficiens: cuius signum est, quia remotis impedimentis nulla alia coadiuuante causa sui ordinis illum effectum produceret. ex hoc enim conuincitur ipsam tantam habere virtutem quantam illius effectus productio exigit. vnde cùm dicitur quòd causa est ad quam de necessitate sequitur effectus, intelligitur de causa sufficienti non impedita. Optimè igitur dictum est ab Aristotele & diuo Thoma non esse verum quod quacunque causa posita necesse est effectum poni, & quòd potest esse aliqua causa propria & sufficiens alicuius effectus, quæ tamen situm effectum propter aliquod impedimentum superueniens non consequetur.

Effectus per accidẽs non habet causam per se.

CONSIDERANDVM secundò circa hanc propositionem, effectus per accidens non habet causam per se: quod dupliciter potest considerari effectus per accidens, vno modo absolutè, & secundum se inquantum est ens, alio modo inquantum est effectus per accidens. si consideretur secundo modo, sic manifestum est quod non habet causam per se: ad quamcunque enim causam compareturvt effectus per accidens, constat quòd illa non est eius causa per se, licet alicuius alterius esset causa per se. Oportet enim causas effectibus proportionaliter respondere, vt habetur secundo Physicorum, vt scilicet effectui per se correspondeat causa per se, effectui verò per accidens causa per accidens respondeat. si autem primo modo consideretur, sic non inconuenit aliquem effectum per accidens habere aliquam causam per se aliquo modo. cùm enim effectus per accidens non possit reduci in causam per se inquantum huiusmodi, vt dicitur prima quæstione centesima decimaquinta, articulo sexto & in fine primi libri Perihermenias à Sancto Thoma quia non est verè ens quum non sit verè vnum, si contingat tamen aliquem effectum esse verè ens quum non sit verè vnum, eò qui secundum se & in ordine ad causas proximas non est verè vnus. eò quòd duo includat, nullum inter ex propriis naturis ordinem habentia, aliquòd duo includat, nullum inter ex propriis naturis ordinem habentia, aliquam vnitatem & aliquem ordinem habere per comparationem ad aliquam causam, non inconuenit illum effectum habere causam per se, quia talis effectus licet per comparationem ad aliquas causas sit effectus per accidens, per comparationem tamen ad aliam causam erit effectus per se, sicut concursuum seruiorum secundum se & ad particulares vtriusque causas comparatas, est eius per accidens, quia motus vnius seruj ad motum alterius secundum se nullum ordinem habet, similiter inuenio alterius conseruj cum ambulatione serui nullum ordinem habere, quia videlicet non sequitur naturam habet, neque secundum propriam causam, ideo huiusmodi concursuum si referatur in virtutem motiuam vtriusque, aut in eorũ intentionem,

Universidad de Deusto
Biblioteca

non habet causam per se,sed tantùm causam per accidens, cùm virtus motiua aut intentio vnius non habeat efficaciam super alterius motũ & intentionem.si autẽ consideretur huiusmodi seruorũ concursus in cõparatione ad dominum eos mittentẽ vt concurrent & sibi obuiarent, iam isti motus & intuitio conferui cum motu habent aliquam vnitatem ordinis ex intentione domini mittentis, & ordinantis vnum motum cum alio,& motum vnius ad intentionem conferui: & ideo vt sic talis concursus est effectus per se, & habet causam per se. cũ ergo dicitur q; effectus per accidẽs nõ habet causam per se, intelligitur de ipso inquantũ est effectus per accidens,& inquantũ est ens per accidens, non autem inquãtum est aliquo modo ens per se,& effectus per se.

Aliqui effectus per accidens sitnt in ordine ad corpora cælestia.

CONSIDERANDVM tertiò, quòd licet omnis effectus per accidens in istis inferioribus excepto malo culpę referatur in Deum sicut in causam per se:quia respectu illius sunt effectus per se & ordinati & intenti,& aliqui etiam referantur sicut in causam per se in virtutem corporis cælestis,non tamen omnes huiusmodi effectus in virtutem cælestem reducuntur sicut in causam per se, imò aliqui etiam per accidens intenduntur ad corpus cælestecomparati. nam cùm effectus qui euenit præter intentionem alicuius causæ, sit ab ipsa per accidens, & intentio causæ nihil aliud sit quàm inclinatio ipsius ad productionem effectus, quicquid euenit præter inclinationem causæ, siue sit aliquid positiuum,siue sit aliquod priuatiuũ, euenit per accidens à tali causa.quia ergo cælsi est causa agens in hæc inferiora vt in pluribus, & aliquando deficiens, scilicet in paucioribus , si inclinetur verbi gratia ad tempestatem excitandam,& non eueniat tempestas, sed serenitas ex concursu alicuius causæ impedientis , dicitur & ipsa serenitas & non euentus tempestatis per accidens esse in ordine ad cæli influxum, eò quòd præter eius intentionem & inclinationem sit: similiter si animam hominis agendo in corpus ad aliquod inclinet,& voluntas quæ non subditur cælesti corpori, directè contrarium eligat,dicetur in ordine ad cælum fieri per accidens quod volsitarie fit,quia præter eius inclinationem fit , & præter eius intentionem. Ex his patet verum esse quod inquit S.Thomas respondendo ad rationem Auicennæ , quòd inquam non oportet omnes cælestes effectus de necessitate euenire , eò quòd oporteat omnem effectum reduci in aliquam causam per se,quia effectus poterat impediri ex aliqua causa per accidens concurrente, ne eueniret, & quòd licet contingat illam causam impedientem in aliquod cælestę principium reducere, ipsa tamen non impedit talem effectum , nisi ratione concursus cum virtute & inclinatione causæ ad talem effectum , qui concursus per accidens est. accidit enim huic causæ secundum quòd hoc tempore est ad productionem istius effectus inclinata , vt simul sit alia causa quæ illo eodem tempore aliquid agat quod fit sui effectus impeditiuum. talis autem concursus per accidens non habet aliquam causam naturalem per se, sed tantùm per accidẽs, licet causa concurrens quę habet impedire secundũ se,aliquã habeat causam.

Quomodo concursus causarũ particularium agentium possit esse per se in ordine ad virtutem cælestem.

SED contra prædicta occurrunt duo dubia . Primum est quia videtur quòd talis concursus diuersarum causarum habeat causam per se contra id quod hic dicitur.nam causa concurrens quę impedit ,non agit nisi virtute ęli,cùm omnes causæ inferiores agant in virtute superioris.similiter causa quæ erat disposita ad productionem hui effectus , virtute cæli ad suum effectum inclinabatur.ergo vtraque causa particularis simul ab vna causa,scilicet virtute cælesti mouebatur ad suum effectum, ergo eartum concursus erat per se intentus à cælo . Probatur vltima consequentia , quia inquit Sanctus Thomas sexto Metaphysicæ quòd floritio huius herbæ vel illius , si referatur ad particularem virtutem quæ est in hac planta vel in illa , nullum ordinem videtur habere ad floritionem alterius,imò videtur per accidens quòd hac herba florente illa floreat,quia causa floritionis vnius non est causa floritionis alterius. si autem ad virtutem corporis cælestis quæ est causa communis referatur,inueniur concursus harum floritionum non esse per accidens, sed esse ordinatus ab aliqua causa prima quæ simul mouet vtrãque herbam ad floritionem. Ex his enim patet quòd vbi causæ concurrentes ab eadem causa simul mouentur, talis concursus non est per accidens:& per consequens si à cęlo diuersæ causæ particulares simul ad operationem inclinantur , sequitur quòd illarum concursus non erit per accidens, sed per se intentus.ex hoc vlterius sequitur,cùm ordines causæ concurrentes quarum vna alteram impedit,à virtute cęlesti moueantur. Secundum dubium est, quia non videtur hic assignare San. Tho.aliam rationem quare non oportet omnem effectũ reducere in causam per se, nisi quia effectus per accidens habet causam concursum diuersarũ causarum agentium quarum vna impedit reliquam,cuius concursus non est aliqua causa per se.contra hoc autem videtur esse dictum ipsius sexto Metaphy. vbi ponit quòd potest per accidens nõ euenire effectus corporis cælestis propter indispositionem materiæ , ergo non omnis euentus per accidens habet pro causa concursum diuersarum causarum agentium.

AD euidentiam primi dubii considerandum est quòd licet cælsi sit vniuersalis causa omnium effectuum naturalium in istis inferioribus , sint tamen in cælo virtutes diuersæ , & diuersi influxus diuersarum ſtellarum & differentur,sint inter se ordinatæ,secundum tamen quòd in operationem exeunt, & ad suos effectus terminantur, nullum per se ordinem videtur habere, cùm virtus vna ad alterius effectum non se extendat . sicut enim omnes potentiæ animæ ab eius essentia originantur, ideo illarum concursus in vna animæ essentia est per se & ab anima intentus , & à Deo creante animam: multæ tamen ipsarum quantum ad actualem operationem per se ordinem non habent,sed concursus ipsarum operationum per accidens est, sicut quòd visi aliquid videnti,gustus aliquod dulce percipiat,per accidens est,cùm neque actio visus requiratur ad actionem gustus,neque econuerso . ita omnes virtutes cæli sunt quidem ordinatæ inquantum illarum ordinem Deus qui est earum immediata causa statuit, concursus tamen actualis operationis vnius ęli actuali operatione alterius,siue effectus vnius cum effectu alterius potest per accidens esse, sicut per accidẽs est quòd vna ſtella mouente aliquã materiam ad frigiditatem , alia ſtella aliam materiam aut eandem ad caliditatem tunc moueat,si ad ipsas particulares virtutes respiciatur: quo fit vt si ab vna virtute cælesti moueãtur diuersæ causæ ad agendum , concursus illarum causarum in agendo sit per se in ordine ad cælestem virtutem: quia est secundum inclinationem & intentionem vnius virtutis simul vtramque causam ad operationem mouentis.si autem diuersæ causæ particulares à diuersis virtutibus cælestibus non subordinatis simul ad suos effectus moueantur , cõcursus illarum causarum in agendo per accidens est etiam ad virtutes cælestes relatus : quia non mouentur ad agendum ex intentione vnius virtutis,sed ex intentione diuersarum virtutum non habentium inter se ordinem quantum ad suas actiales operationes & suos effectus, & per cõsequens non intendentiũ aliquam vnitatem inter operationes & effectus.Dicitur ergo quòd mens Sancti Thomæ hoc loco est quòd non semper concursus causarum agentium habet causam per se virtutem cælestem,quia non semper ab eadem virtute cælesti mouentur ad proprias actiones.In sexto autem Metaphysicæ vult quòd aliquando habeat causam per se virtutem cælestem:quia ab vna & eadem virtute cælesti mouentur ad agendum,sicut diæ herbæ mouentur quandoque ab vna virtute cælesti ad floritionem.quia autem concursus causæ dispositæ & ordinatæ ad productionem alicuius effectus cum causa impediente ne ille effectus eueniat,non est ex vna virtute cælesti vtrumque causam ad operandum mouente, sed ex diuersis , quarum vna mouet vnam ad productionem vnius effectus,altera verò mouet alteram ad actionem impedientem alterius actionem,ideo concursus illarum causarum quarum vna impedit alteram,non est per se etiam ad cælestem virtutem relatus: & quia hic Sanct. Thom.loquitur de tali concursu ex quo causa à sito effectu impeditur , ideo absolutè inquit quòd est per accidens , & non habet causam per se aliquod cæleste principium . In sexto verò Metaphysicæ loquitur de concursu causarum vniuersaliter,siue scilicet sit concursus causarum se impedientium,siue causarum non se impedientium.Ideo non dixit absolutè concursum ipsarum non habere causam cælestem,sed dixit aliquem concursum scilicet causarum non se impedientium posse habere causam per se cælestem virtutem.

Quomodo effectus corporis cælestis impediti possit.

AD argumentum ergo negatur prima consequentia, quia licet in causis sese impedientibus, vtraque causarum ad suas actiones à virtute cælesti inclinetur,non tamen ab vna virtute cælesti mouentur,sed à diuersis:& ideo concursus illarum particularium causarum quarum vna impedit alteram,non est per se etiam ad cælestem virtutem relatus: & quia hic Sanct. Thom.loquitur de tali concursu ex quo causa à sito effectu impeditur , ideo absolutè inquit quòd est per accidens , & non habet causam per se aliquod cæleste principium . In sexto verò Metaphysicæ loquitur de concursu causarum vniuersaliter,siue scilicet sit concursus causarum se impedientium,siue causarum non se impedientium.Ideo non dixit absolutè concursum ipsarum non habere causam cælestem,sed dixit aliquem concursum scilicet causarum non se impedientium posse habere causam per se cælestem virtutem.

AD secundum dubium respondetur,& dicitur primo supposito quòd S. Tho.loquatur de concursu causæ agentis impedientis,quòd dupliciter possimus loqui de effectu corporis cælestis , scilicet aut de eo quem producit mediante aliqua particulari causa potenti deficere, aut de eo quem per ipsum immediatè producit.si loquamur de illo quem mediante aliqua causa defectibili producere potest , sic potest esse quòd non sequatur effectus ex aliqua causa efficiente impediente actionẽ alterius causæ vt ab ipsa egreditur . si autem loquamur de illo quem immediatè producit,sic non potest impediri per actiõ nem alicuius causæ agentis quæ impediat ipsam actionem vt egreditur ab agente,cùm virtus cælestis debilitari aut alterari non possit,sed impediri potest ex parte materiæ:quia cùm virtus cælestis non agat nisi per motum , & sit finita & limitata,requirit materiam dispositam & determinatam ad susceptionem influxus cælestis. contingit autem aliquando vt materia non sit disposita ad susceptionem talis influxus,aut propter grossitiem suam,aut propter frigiditatem,vel caliditatem, vel aliquid huiusmodi, siue illa indispositio sit à natura,siue sit ab aliquo extrinseco agente causata , & tunc propter concursum talis materiæ indispositæ cùm virtute cæli per accidens etiemt vt non sequatur cælestis effectus,non ergo id quod dicitur sexto Metaphysicæ contradicit ei quod hic dicitur,quia ibi loquitur S.Thom.de effectu cuius ipsum tantùm cælestem est causa,hic autem loquitur de effectu cæli mediante causa contingente producibili. Dicitur secundo quòd ex verbis Sancti Tho. non habetur hic quòd loquatur de concursu tantùm causæ agentis impedientis actionem alterius vt egreditur ab agente:sed indifferenter loquitur de concursu, siue sit concursus per accidens causæ agentis impedientis actionem vt egreditur ab agente, siue sit concursus causæ agentis impedientis,eò quòd materiam indispositam reddat,siue sit concursus ipsius tantùm materię ex propria natura indisp-ositę.in omni enim huiusmodi concursu verum est quòd licet causa impediens secundum se possit in aliquod cæleste principium referri, non ramen omnis concursus habet catisam per se cælestem virtutem,sed est aliquis concursus qui cùm sit per accidens,non potest in vnam cælestem causam referri.

Quomodo motus & actiones corporum cælestium nec cessitatem habent.

ADVERTENDVM vltimò,quòd hæc determinatio Sanct.Thoscilicet quòd corpora cælestia non agunt de necessitate in istis inferioribus, non contradicit ei quod superius multoties est dictum, scilicet quòd motus cæli aut quòd cælum est causa necessaria.Illud enim intelligitur,vt inquit sexto Metaphysicæ, quòd corpora cælestia & eorum motus & actiones quantum in ipsis est necessitatem habent,quia videlicet neque ipsa corpora corruptibilia aut alterabilia sunt , neque quantum ex ipsis est possunt non agere.huic autem non repugnat quòd effectus eorum possint deficere propter indispositionem materiæ , vel propter contingentiam aut libertatem secundarum causarum.

Quòd

Quòd motus cælestis corporis non sunt causa electionum nostrarum ex virtute animæ mouentis. Caput 87.

Idem 1.1.c.9.ar.5.| Opinio Auicen.1.4.Meta.fine c.1.& præcc.in fine.

EST tamen attendendum quòd Auicenna vult quod motus cælestium corporum sint nostrarum electionum causæ : non quidem per occasionem tantùm, sicut sũ prà dictum est, sed per se. Ponit enim corpora cælestia esse animata : vnde oportet cùm motus cælestis sit ab anima, & sit motus corporis,quòd sicut inquantum est motus corporis, habet virtutem transmutandi corpora: ita inquantum est ab anima,habeat virtutem imprimendi in animas nostras : & sic motus cælestis sit causa electionum nostrarum & voluntatum. ad quod etiam redire videtur positio Albumasar in primo sui introductorij. Hæc autem positio irrationalis est. Omnis enim effectus qui est per instrumentum aliquod ab efficiente procedens , oportet esse proportionatum instrumento sicut & egenti.non enim quolibet instrumento vtimur ad quemlibet effectum:vnde illud non potest fieri per aliquod instrumentum ad quod nullo modo se extendit actio instrumenti. actio autem corporis nullo modo se extendit ad immutationem intellectus & voluntatis,vt suprà ostensum est,nisi fortè per accidens, inquantum ex his immutatur corpus,sicut prædictum est : impossibile est ergo quòd anima cælestis corporis si sit animatum , in intellectum & voluntatem imprimat mediante motu cælestis corporis.

†Albumasar improbatio prędictę opi.

2 Amplius , causa agens particularis in agendo similitudinem gerit causæ agentis vniuersalis, & est exemplum eius.si autem anima humana in aliam animã humanam aliquid per operationem corporalem imprimeret:ficut cùm per significationem vocis suam intelligentiam pandit;actio corporalis quæ est ab vna anima non peruenit ad aliam nisi mediante corpore.vox enim prolata immutat organum auditus: & sic à sensu percepta peruenit eius signatum vsque ad intellectum.si igitur anima cælestis aliquid imprimat in animas nostras per motum corporeum:actio illa non peruenit vsque ad animam nostram nisi per mutationem corporis nostri, quæ quidem non est causa nostrarum electionum , sed occasio tantùm,sicut ex præmissis patet . †non igitur erit motus cælestis causa nostræ electionis nisi per occasionem tantùm.

†ea.prę.in fine.

3 Item,cùm mouens & motum oporteat simul esse, vt probatur in septimo Physicorum† : oportet quòd à primo mouente peruenìat motus vsque ad vltimum quod mouetur,quodam ordine;vt scilicet mouens per id quod est sibi proximum moueat id quod est ab eo distans:corpori autem cælesti quod moueri ponitur ab anima sibi coniuncta , propinquius est corpus nostrum quàm anima,quæ non habet ordinem ad corpus cæleste nisi mediante corpore.quod ex hoc patet:quia intellectus separatus nullum habet ordinem ad corpus cæleste,nisi fortè mouentis ad motum . immutatio igitur corporis cælestis ab anima eius procedens non pertingit ad animam nostram nisi mediante corpore. ad motum autem corporis non mouetur anima nisi per accidens: nec immutationem corporis sequitur electio nisi per occasionem:vt dictum est. motus igitur cælestis nõ potest esse causa electionis nostræ per hoc quod est ab anima.

†Ter.com. 9.& infra.

4 Præterea,secundum positionem Auicennæ & quorundam philosophorum aliorum intellectus agens est quædam substantia separata , quæ quidem agit in animas nostras inquantum facit intellecta in potentia esse intellecta in actu.hoc autem fit per abstractionem ab omnibus materialibns dispositionibus, vt patet ex his quæ dicta sunt in secundo libro†.quod igitur agit directè in animam,non agit in eam per motum corporeum sed magis per abstractionem ab omni corporeo.anima igitur cæli si sit animatum, non potest esse causa electionum nostrarum vel intelligentiarum per motum cæli.

†cap.76. & 8.

Per easdem etiam rationes potest probari quòd motus cæli non sit causa electionum nostrarum per virtutem substantiæ separatæ. si quis ponat cælum non esse animatum,sed à substantia separata moueri.

Super cap. 87.

QVIA ad prædicta in cap. 85. posset aliquis dicere quòd licet cælum virtute corporea non possit esse causa nostrarum electionum,potest tamen earum esse causa virtute animæ mouentis vult San. Tho. hanc euasionem excludere,& duo facit . Primò enim recitat quorundam opinionem:secundò eam remouet.

QVANTVM ad primum inquit quòd Auicenna posuit motus cælestium corporum esse causam nostrarum electionum nõ per occasionem tantùm,sed per se.cùm enim motus cælestis secundum ipsum sit ab anima,& sit motus corporis,dixit quòd sicut inquantum motus corporis habet virtutem transmutandi corpora,ita inquantum est ab anima, habet virtutem imprimendi in animas nostras.ad idem etiam inquit Sanctus Thomas opinio Albumasar in primo sui introductorii redit.

QVANTVM ad secundum arguit contra prædictam positionem primò sic.Actio corporis cælestis nullo modo se extendit ad immutationem intellectus & voluntatis nisi forte per accidens,vt suprà est ostensum:ergo anima cælestis corporis si sit animatum,non potest in intellectum &voluntatem imprimere mediante motu cælestis corporis . probatur consequentia : quia cùm omnem effectum qui per instrumentum aliquod ab efficiente procedit, oporteat esse proportionatum instrumento,sicut agenti aliud non potest per aliquod instrumentum fieri ad quod nullo modo se extendit actio instrumenti.

Differentia inter instrumentum virtutis creatę et instrumẽtum diuinę virtutis.

AD hanc rationem fortassè diceret aliquis quod principium petit. nam hoc probandum est,quòd actio corporis nullo modo se extendat ad immutationem intellectus & voluntatis . Dicetur enim quod licet actio corporis , vt corporis est,absolutè non se extendat ad immutationem intellectus & voluntatis,ad eam tamen se extendit inquantum est instrumentum animę mouentis:sicut & ab ipso Sancto Thoma ponitur quarto sententiarum distinctione quarta,quæstio.1.artic.1.ca.quod res sensibilis quæ est sacramentum,inquantum est Dei instrumẽtum,causat in anima characterem siue ornatum quendam quæ est species qualitatis,cùm tamen corpus propria virtute in spiritum agere non possit . Sed si diligenter hæc ratio consideretur , apparebit non esse in ipsa petitionem principii.sed eam efficacem esse,& recto ordine procedere. Alitèd sit enim instrumentum posse in aliquem effectum in quem non posset virtute propriæ naturæ,& aliud est ipsum posse attingere aliquod passum in ipso aliquam formam causando,quod passum sua propria actione attingere non posset.primum enim non est dubium posse instrumento conuenire.nam calor naturalis animalis potest virtute animæ tanquam eius instrumentum generare carnem quam propria virtute generare non posset. secundum verò est omnino impossibile . Non enim potest instrumentum aliquem effectum v irtute principalis agentis in aliquod passum inducere quod sua propria actione attingere non possit. Videmus enim calorem qui est animæ instrumẽtum,sua propria actione quæ est calefactio , attingere corpus in quod cibus virtute animæ conuertitur.similiter videmus quòd ferra omnem illam materiam sua propria actione quæ est scindere,attingit,in quam ars per ipsam tanquam per instrumentum formam artificialem inducit.secundum ergo hunc sensum procedit ratio Sancti Thomæ.Nam cùm illud non possit per aliquod instrumentum fieri ad quod nullo modo se extendit actio propria instrumenti,neque scilicet per modum inducentis formã, neque per modum dispositionis aliquo modo materiam aut subiectũ,neque per modum aliquo modo agentis in illud passum,& actio propria corporis cælestis nullo modo se extendere possit ad immutationem intellectus voluntatis , scilicet aut formam principalem inducendo , aut disponendo directè in ipsum intellectum & voluntatem agendo.vt superius est ostensum,manifestè sequitur non posse corpus cæleste esse instrumentum animæ mouentis ad immutandum intellectum aut voluntatemnec assumitur quod est probandum,quia probandum est quod cælum non potest esse causa electionum nostrarum vt instrumentum animæ mouentis . assumitur autem quod cælum sua propria actione non potest attingere intellectum & voluntatem,quòd longè diuersum est à conclusione. Et est simile ac siquis probaret ex ferro non posse per ferram instrumentaliter fieri scamnum: quia actio propria ferræ quæ est scindere & diuidere , non potest ferrum attingere . Quòd autem obiicitur de sieramento cautante characterem in anima , non obstat : quia aliter loquendum est de instrumento diuinæ virtutis,& aliter de instrumento virtutis creatæ. virtus enim creata cùm non vtatur instrumento nisi ad agendum,præsupponit in instrumento quo vtitur ad aliquem effectum,virtutem naturalem qua possit attingere passumin quod agere intendit : alioquin non magis vteretur vno instrumento quàm alio.vnde videmus in artificialibus ad diuersos effectus diuersa aptari instrumenta, & secundum diuersitatem materiæ in quam ars operari intendit,diuersa accipi instrumenta quæ sua actione materiam possint attingere . idem etiam in naturalibus videmus . virtus autem diuina vtitur sacramentis non tantùm ad agendum,sed etiam ad significandum:vnde à Theologis ponuntur non solùm in genere causæ , ted etiam in genere signi:ideo non ponuntur non solùm in genere causæ , ted etiam in genere signi:ideo ponuntur non solùm in genere causæ , ted etiam in genere signi:ideo non

Universidad de Deusto
Biblioteca

rum agere naturaliter & virtute propria aliquam actionem circa quamcunque materiam, circa quam agit supernaturaliter, & in virtute alterius, si intelligatur non esse vniuersaliter verum, propter instrumentum diuinæ virtutis, est bene dictum. si autem intelligatur non esse vniuersaliter verum, quia sit etiam aliquod instrumentum virtutis creatæ quod nullam actionem naturalem possit habere circa materiam circa quam in virtute agētis naturalis operatur, non puto bene dictum. non enim vt arguebatur posset ratio hic posita saluari, neque saluari posset ratio posita ver. quæ. 5. ar. 10. ad 5. qua arguit Sanctus Thomas, quòd quia instrumentum spiritualis agentis non agit per virtutem spiritualem, nisi quia agit per virtutem corporalem: secundum autem virtutem corporalem non agit corpus cæleste nisi in corpus, ideo & actio corporis cælestis quæ est secundum virtutem spiritualem, non potest ad animam pertingere.

Secundò, si vna anima humana in aliam humanam aliquid per operationem corporalem imprimit, talis actio corporalis non pertenit ad aliam animam nisi mediante corpore. declaratur exemplo manifestationis intelligentiæ per vocem significatiuam, ergo si anima cælestis aliquid imprimat per motum corporeum, actio illa non pertenit vsque ad animam nostram nisi per mutationem corporis nostri, sed illa non est causa nostrarum electionum scilicet sufficiens, sed occasio tantùm, ergo &c. probatur prima consequentia, quia causa agens particularis in agendo similitudinem gerit causæ vniuersalis, & est eius exemplum.

Tertiò, corpori cæsesti quod moueri ponitur ab anima coniuncta, propinquius est corpus nostrum quàm anima, ergo immutatio corporis cælestis ab anima eius procedens, non pertingit ad animam nostram nisi mediante corpore, ergo motus corporis cælestis non potest esse causa nostræ electionis, scilicet directè per hoc quòd est ab anima. probatur antecedēs, quia anima nostra non habet ordinē ad corpus cæleste nisi mediante corpore, cuius signum est quod intellectus separati nullum habent ordinem ad corpus nisi forte motientis ad motum. prima vero consequentia probatur, quia cùm mouens & motum oporteat esse simul, oportet vt à primo mouente perueniat motus ad vltimum quod mouetur ordine quodam, vt scilicet mouens per id quod est sibi proximum, moueat id quod est ab eo distans. secunda quoque consequentia probatur: quia ad motum corporis non mouetur anima nisi per accidens, nec immutationem corporis sequitur electio nisi per occasionem.

Duplex ordo propinquitatis mobilium ad primū motum.

AD euidentiam huius rationis considerandum est quòd ordo propinquitatis mobilium ad primum quod mouet, non est ordo situalis, sed est ordo mutabilitatis secundum naturæ institutionem. vt illud videlicet dicatur propinquius primo mouenti, quod per prius natum est ab ipso moueri: illud verò dicatur remotius, quod natum est ab ipso moueri posterius. vnde tanto magis aliquid distat à primo mouente, quanto secundum ordinem naturæ rebus inditum posterius natum est ab ipso moueri, & per plura media oportet ad ipsum ipsius actionem peruenire, corpus autem nostrum medium est inter corpus cæleste & animam nostram secundum hunc ordinem, cùm ipsa anima nullum habeat ordinem ad corpus cæleste, nisi quia est corpori vitæ: cuius conueniens signum adducit Sanctus Thomas, quia substantia intellectualis separata à corpore non habet talem ordinem ad corpus cæleste, imò magis comparatur ad ipsum sicut mouens ad motum. iccirco non pertenit immutatio corporis cælestis ad animam etiam virtute animæ facta, nisi corporis immutatione mediante, de qua superius est ostensum quod est tantùm electionis nostræ occasio quædam, non autem sufficiens causa, & in hoc consistit ratio Sancti Thomæ.

Quartò, secundum positionem Auicennæ & quorundam philosophoaum aliorum, intellectus agens est substantia separata agens in animas nostras, inquantum facit intellecta in potentia esse intellecta in actu. hoc autem facit per abstractionem ab omnibus materialibus conditionibus, ergo quod directè agit in animam, non agit in eam per motum corporeum, sed magis per abstractionem ab omni corporeo, ergo &c.

ADVERTE quod ista ratio est persuasiua tantùm ad hominē Auicennæ sectatorem: quia si intellectus agens apud Auicennam est substantia separata, & agit in animam nostram causando in ipsa species intellectas à materialibus & corporalibus conditionibus abstractas, signum euidens est si quid dicetur in animam nostram agat, illud non agere in ipsam per motum corporeum. non est autem ratio absolutè concludens, quia apud Aristotelem & Sanctum Thomam falsum est, vt superius in secundo libro est ostensum, intellectum agentem substantiam separatam esse. Vltimò inquit Sanctus Thomas quòd per easdem rationes probari posset motum cæli non esse nostrarum electionum causam per virtutem substantiæ separatæ.

Quòd substantiæ separatæ creatæ non possunt esse causa directè electionum & voluntatum nostrarum.

Cap. 88.

Idem 2. 1. q. 15. art. 4. 1. & q. 9. c. 6.

NOn est autem æstimandum quòd animæ cælorum si quæ sint, vel quęcunque aliæ substantiæ intellectuales separatæ creatæ possint directè voluntatem nobis immittere, aut electionis nostræ causa esse. Omnium enim creatorum actiones sub ordine diuinæ prouidentiæ continentur: vnde præter leges ipsius agere non possunt. Est autem prouidentiæ lex, vt vnumquodque immediatè à proxima sibi causa moueatur. ergo causa creata superior tali ordine prætermisso nec mouere nec agere potest, ergo intellectualis substantia non potest mouere voluntatem nisi mediante bono intellecto, ergo nō potest agere in voluntatem nisi per modū suadentis. probatur prima consequentia, quia cùm omnes creatorum actiones sub ordine diuinę prouidentiæ contineantur, præter leges ipsius agere non possunt. Secunda verò probatur, quia proximum motiuum voluntatis est bonum intellectum, quod est eius obiectum, & mouetur ab ipso sicut visus à colore. Tertia quoque probatur, quia mouere voluntatem mediante bono intellecto, est manifestare ei aliquid esse bonum ad agendum, quod est persuadere. Videtur autem hæc ratio inefficax esse. posset enim dici quòd cùm loquamur hic de motione voluntatis ab alio per modum efficientis, nō videtur ad propositum esse quod bonum intellectum sit proximum motiuum voluntatis: quia bonum non mouet ad agendum: quod est persuadere; nulla igitur substantia creata potest agere in voluntatem, vel esse causa electionis nostræ nisi per modum suadentis.

2 Item, ab illo agente aliquid natum est moueri & pati, per cuius formam reduci potest in actum; nam omne agens agit per formam suam: volūtas autem reducitur in actum per appetibile quod motū desiderij eius quietat: in solo autem bono diuino quietatur desiderium voluntatis, sicut in vltimo fine, vt ex supràdictis patet. solus igitur deus potest mouere voluntatem per modum agentis.

3 Adhuc, sicut in re inanimata se habet inclinatio naturalis ad proprium finem, quæ appetitus dicitur naturalis: ita se habet in substantia intellectuali voluntas, quæ dicitur appetitus intellectualis. Inclinationes autem naturales dare, non est nisi illius qui naturam instituit: ergo & voluntatem inclinare in aliquid non est nisi eius qui est naturæ intellectualis causa. Hoc autem solius dei est. sicut ex superioribus patet† ipse igitur solus voluntatem nostram in aliquid inclinare potest. †li. 2. c. 20.

4 Amplius, violentum, vt dicitur in tertio Etichorum†, est cuius principium est extra nil conferente vim passo. Si igitur voluntas moueatur ab aliquo exteriori principio, erit violentus motus. Dico autem moueri ab extrinseco principio quod moueat per modum agentis & non per modum finis: violentum autem voluntario repugnat. Impossibile est igitur quod voluntas moueatur à principio extrinseco quasi ab agente: sed oportet quòd omnis motus voluntatis ab interiori procedat. nulla autem substantia creata coniungitur animæ intellectuali quantum ad sua interiora nisi solus deus, qui solus est causa ipsius, & sustinens eam in esse. à solo igitur Deo potest motus voluntarius causari. †Cap. 2. 5

5 Adhuc, violentum opponitur naturali & voluntario motui: quia vtrumque oportet quòd sit à principio intrinseco. Agens autem exterius sic solùm naturaliter mouet, inquantum causat in mobili intrinsecum principium motus: sicut generans quod dat formam grauitatis corpori grauí generato, mouet ipsum naturaliter deorsum. Nihil autem aliud extrinsecum mouere potest absque violētia corpus naturale nisi fortè per accidens, sicut remouens prohibens, quod magis vtitur motu naturali vel actione quàm causet ipsum: illud igitur solùm agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus qui animam solus creat, vt in secundo ostensum est†. solus igitur deus potest mouere voluntatem per modum agentis absque violentia. Hinc est quod dicitur Prouerbiorum vigesimoprimo: Cor regis in manu domini: & quocunque voluerit, inclinabit illud. Et ad Philippenses secundo: Deus est qui operatur in nobis & velle & perficere pro bona voluntate. †Cap. 21. Auth. sacrip.

Super cap. 88.

POstquam ostendit Sanctus Thomas corpora cælestia non esse directè nostrarum electionum causam, vult cōsequenter ostendere quòd nec etiam substantiæ separatæ ipsarum sunt causa, sed solus Deus. circa hoc autem duo facit. Primò ostēdit propositum. Secundò ostendit malè à quibusdam exponi authoritates sacræ scripturæ, quibus ostenditur Deum esse causam nostrarum electionum, cap. sequenti.

QVANTVM ad primum ponitur hæc conclusio: neque animæ cælorum si quæ sunt, neque aliæ substantiæ intellectuales separatæ creatæ possunt directè voluntatem, id est, actum voluntatis nobis immittere, aut electionis nostræ causa esse. probatur primò sic. Prouidentiæ lex est vt vnumquodque immediatè à proxima sibi causa moueatur. ergo causa creata superior tali ordine prætermisso nec mouere nec agere potest, ergo intellectualis substantia non potest mouere voluntatem nisi mediante bono intellecto, ergo nō potest agere in voluntatem nisi per modū suadentis. probatur prima consequentia, quia cùm omnes creatorum actiones sub ordine diuinę prouidentiæ contineantur, præter leges ipsius agere non possunt. Secunda verò probatur, quia proximum motiuum voluntatis est bonum intellectum, quod est eius obiectum, & mouetur ab ipso sicut visus à calore. Tertia quoque probatur, quia mouere voluntatem mediante bono intellecto, est manifestare ei aliquid esse bonum ad agendum, quod est persuadere. Videtur autem hæc ratio inefficax esse. posset enim dici quòd cùm loquamur hic de motione voluntatis ab alio per modum efficientis, nō videtur ad propositum esse quod bonum intellectum sit proximum motiuum voluntatis: quia bonum non mo-

uet ad agendum: quod est persuadere. sed bonum intellectum sit proximum motiuum voluntatis quia bonum intellectum sit obiectum voluntatis. Et sic non remouetur ordo diuinæ prouidentiæ per hoc quòd intellectualis substantia immediatè moueat voluntatem: negatur enim quòd bonum cognitum sit proximum motiuum voluntatis effectiuè.

Immutatio voluntatis potest intelligi vel ex parte voluntatis vel ex parte obiecti.

AD huius euidentiam considerandum est ex doctrina Sancti Thomæ in 9. veri. a. 2. ar. 9. quòd cùm actus voluntatis sit quasi medius inter potentiam & obiectum, immutatio voluntatis ab aliquo per modum efficientis potest considerari vel ex parte voluntatis, vel ex parte obiecti. Ex parte voluntatis illud solùm habet effectiuè immutare voluntatem, quod intra ipsam operatur ipsum actum voluntatis causando, quòd scilicet est intra ipsam, & eius actum operatur. ex parte verò obiecti dicitur illud effectiuè immutare voluntatem, quod non operatur intrinsecè in voluntate, sed extrinsecè voluntati obiectum proponit. Tale autem dicitur mouere voluntatem indirectè: quia hoc solùm agit quòd facit apparere aliquid esse bonum, ex qua apparitione voluntas in illud bonū seipsam mouet: & siquidem tale obiectum proponat quod sit natum voluntatem necessitare, aut ad eliciēdum operationem circa ipsum, quod pertinet ad exercitiū actus, aut si eliciat actum, quòd eius actus sit prosequutio aut sit fuga, quod est necessitare quo ad specificationem actus, tunc dicitur tale sufficienter mouere voluntatem ex parte obiecti, non quidem causando ipsum voluntatis actum, sed proponendo tale obiectum, & faciendo vt illud taliter bonum appareat, quòd ad eius præsentiam voluntas necessitetur in seipsa talem producere actum, siue potius homo per voluntatem, vt in superioribus est ostensum. si autem proponat obiectum quod non sit natum necessitare voluntatem, sicut sunt omnia creata, tunc dicitur mouere voluntatem ex parte obiecti per modum persuadentis tantùm, & aliqualiter indirectè inclinantis, non autem per modum necessitatis ad actum. suasio enim non cogit inuitum, vt Augustinus dicit in lib. 83. q. Ista ergo ratio optimè procedit de motione voluntatis à substantia intellectuali effectiuè. quia enim non potest aliquid creatum immutare voluntatem effectiuè nisi proponēdo bonum cognitum, & faciendo illud apparere bonum, cùm bonum cognitum sit obiectum voluntatis & obiectum sit proximum motiuum potentiæ: ideo concluditur quòd substantia intellectualis non potest mouere voluntatem nisi mediante bono intellecto & consequenter nisi per modum persuadentis, & indirectè voluntatem inclinantis. Ad obiectionem ergo dicitur quod licet quæra mus hic de motione per modum efficientis, & bonum intellectum non moueat voluntatem nisi per modum finis, non propter hoc tollitur efficacia rationis, quia hoc est vniuersaliter verum in ordine diuinæ prouidentiæ, quod superior creatura non mouet nisi mediante proxima causa in quocunque genere causæ agat. ideo cùm immediatum & proximum motiuum ipsius sit bonū intellectum, quod mouet per modum finis & formæ, licet non per modum efficienter, sicut & quælibet potentia habet proximè à suo obiecto moueri, ne cesse est si aliqua substantia intellectualis mouet voluntatem, vt illam mediante bono intellectu moueat, & consequenter moueat non intrinsecè operando in voluntatem, sed tantùm indirectè & extrinsecè.

ADVERTENDVM autem cùm inquit Sanctus Thomas voluntatem moueri à bono sicut visum à colore, quod hoc intelligendum est absolutè, non autem quantum ad eundem modum mouentis.

Secundò, in solo bono diuino quietatur desiderium voluntatis sicut in vltimo fine, ergo solus Deus potest mouere voluntatem per modum agentis. probatur consequentia, quia ab illo agente aliquid natum est moueri & pati, per cuius formam reduci potest in actum, cùm omne agens agat per formam, voluntas autem reducitur in actum per appetibile quod motum desiderii eius quietat. Sed videtur ista ratio non concludere, primò, quia negari potest consequentia: ad cuius probationem dicetur, quòd si assumptum inteligatur ad hunc sensum, quod ab illo solo agente aliquid natum est moueri & pati, per cuius formam reduci potest in actum secundum totam suam potentialitatem, falsum est. nam materia prima potest reduci in actum ab agente actuali quo à quo non reducitur in actum quo ad omnem eius potentialitatem. si autem intelligatur secundum partem suæ potentialitatis, sic falsum est ab illo solo appetibili voluntatem reduci in actum, quod motum desiderii eius quietat, nam & illud appetibile quod non quietat motum desiderii, reducit voluntatem ad actum, vt patet per experientiam. Secundò, quia si debeat recte subsumi minor propositio, debet intelligi quod appetibile est forma per quam agens mouet voluntatem. hoc autem est falsum, quia appetibile nominat terminum motus voluntatis, non autem formam qua agens aliquod intrinsecè in voluntatem operatur. Tertiò, quia si quid concludit ista ratio, concludit quòd potest mouere voluntatem per modum quietantis ipsam siue eius desiderium: diceretur autem quòd hoc admisso non sequitur nihil aliud agere in voluntatem, quia licet alia non agant in ipsam causando quietem desiderii, agent tamen causando amorem qui desiderium præcedit, & causando ipsum desiderii motum.

AD huius euidentiam considerandum est primò, quòd cùm dupliciter possit intelligi aliquid esse causam voluntatis humanæ & electionis nostræ per modum agentis intrinsecè in potentiam voluntatis scilicet aut tanquam agens sufficiens & adæquatum voluntati: sicut intellectus agens est agens sufficiens & adæquatum intellectui possibili: aut tanquam agens insufficiens, potens scilicet inclinare voluntatem in volitum, sed non potens eam necessitare ad eliciendum actum volendi quietantem voluntatem. Per primā rationem probatur Sanctus Thomas nullo modo posse mouere intrinsecè voluntatem à substantia intellectuali, sed tantùm extrinsecè: per hanc autem rationem probat particulariter quod solus deus potest sufficienter & tanquam agens adæquatum mouere intrinsecè voluntatem per modum sufficientis agentis. In tertia verò ratione probat particulariter quòd etiam per modum agentis intrinsecè quomodocunque inclinantis solus Deus voluntatem mouere potest.

CONSIDERANDVM secundò quod bonum appetibile quod est obiectum voluntatis est causa formalis à qua voluntas habet reduci in actum, & à qua eius operatio specificatur: sed illud solum appetibile habet sufficienter & adæquatè reducere voluntatem in actum, tanquam scilicet forma extrinseca, quod ipsam natum est quietare ne aliud vlterius appetibile desideretur: tūc si aliquod appetibile non est natum quietare omnino voluntatem, constat quod illud non sufficienter & adæquatè potest voluntatem in actum reducere. cum volitione enim illius remanere poterit alterius rei desiderium, & sic non erit totaliter voluntas reducta ad actum.

CONSIDERANDVM tertiò quod omne agens agat per formam per quam mobile reducī habet in actum, necesse est si appetibile est forma à qua in actum reducitur voluntas, quod appetibile sit forma agentis intrinsecè in voluntatem. agit enim vnumquodque formaliter per suam formam qua est in actu: & si aliquid debet agere in voluntatem tanquam agens sufficiens & adæquatum, oportet vt forma eius qua est in actu, & qua agit in voluntatem, sit appetibile, & bonum quod natum est voluntatem quietare omnino, ne aliquid aliud vlterius desideret: & quia solum bonum diuinum, quod scilicet est vniuersale bonum & vltimus finis, potest omnino quietare voluntatem, cùm voluntas in solo vltimo fine quietetur, ideo illud solùm erit agens sufficiens & adæquatum ac proportionatum voluntati, cuius propria forma est bonum diuinum: & quia hoc est solus Deus, ideo solus Deus est tale agens: & hoc est huius rationis fundamentum: vnde sic potest ratio formari: ab illo agente aliquid natum est moueri & pati scilicet sufficienter & adæquatè, per cuius formam potest in actum reduci scilicet omnino: sed à solius Dei forma potest voluntas reduci omnino in actum: ergo ab ipso solo potest effectiuè sufficienter & adæquatè moueri & pati. Maior probatur: quia omne agens agit per formam suam. minor verò probatur sic: ab illius solius forma voluntas potest omnino in actum reduci, cuius forma est appetibile quod motum desiderii voluntatis quietat, cùm per hoc solùm omnino reducatur formaliter voluntas in actum. sed solius Dei forma scilicet bonum ipsum diuinum, est huiusmodi appetibile, cùm ipsum solum bonum diuinum sit vltimus finis, ergo &c. Constat igitur quòd hæc ratio efficax est, & ex notis procedens. vnde ad primam instantiam dicitur quòd assumptum ad probationem consequentiæ sic intelligendum est vt diximus, ab illo solo agente natum est aliquid moueri & pati tanquam ab agente sufficienti proportionato & adæquato, per cuius formam reduci potest in actum omnino. constat autem propositionem hanc sic intellectam non habere calumniam. nam materia à nullo agente particulari reducitur in actum sufficienter & adæquatè quantum ad totam suam potentialitatem.

Ad secundam dicitur quòd optimè subsumitur minor propositio, vt patuit in vltima formatione rationis. nam licet appetibile nominet terminum motus appetitus, est tamen causa formalis motus voluntatis: & ideo si aliquid deberet effectiuè operari in voluntatem intrinsecè eam reducendo ad actum volitionis, oporteret vt per ipsum appetibile agat tanquam per formam suam, vt sic appetibile sit principium & terminus motus voluntatis. nam & voluntas non mouet se ad ea quæ sunt ad finem nisi actuata aliquo modo fine: inquantum videlicet ex eo quòd in actu habet volitionem finis, causat in se volitionem eorum quæ sunt ad finem & homo non causat in se volitionem finis per voluntatem nisi ipso fine sit actuatus ex parte intellectus. nisi enim cognitionem finis habeat, non potest velle finem, sicut & agens naturale non potest formam in materiam introducere nisi eam in se habeat aut formaliter, aut virtualiter, vt sic forma sit principium & terminus actionis.

Ad tertiam conceditur quod ista ratio solùm concludit quod solus Deus potest mouere voluntatem per modum ipsam quietantis & agentis adæquati: imò potius ex eo quòd solus potest sua forma voluntatem quietare, concluditur quod ipse solus est qui sufficienter & adæquatè mouere eam potest.

Tertiò, inclinationes naturales dare non est nisi illius qui naturam instituit, ergo & voluntatem inclinare in aliquid non est nisi eius qui naturæ intellectualis est causa. hoc autem est solius Dei, ergo &c. probatur prima consequentia, quia sicut in re inanimata se habet inclinatio naturalis, quæ appetitus naturalis dicitur, ad proprium finem, ita se habet in substantia intellectuali voluntas, quæ dicitur appetitus intellectualis.

Nota quomodo solius est inclinatio naturæ intellectualis.

AD euidentiam huius rationis considerandum est quòd cùm appetitus non sit nisi quædam inclinatio consequens formam, voluntas quæ nominat appetitum naturæ intellectualis in aliquid, licet istæ inclinationes sint diuersorum generum & diuersorum modorū. sicut autem in natura intellectuali est considerare & virtutem qua potest actu intelligere, & actum intelligendi ac formam intellectam, secundum quæ dicitur actu intelligens: ita ex parte inclinationis intellectualis duo sunt consideranda, scilicet virtus qua natura intellectualis potest inclinari actualiter in aliquid, & operatio talis virtutis secundum quam dicitur natura intellectualis actu volens.

Prima est virtutis siue habitualis inclinatio, cui nomen voluntatis est impositum: & hic proportionaliter respondet naturæ intellectuali potenti actualiter intelligere.

Secunda verò est actualis inclinatio proportionaliter respondens intellectualis naturæ operationi, vnde sicut in rebus inanimatis appetitus est inclinatio naturæ in aliquid, & dicitur appetitus naturalis, ita in natura intellectuali appetitus est inclinatio naturæ intellectualis inquantum intellectiua est, propterea omnis actus voluntatis est inclinatio actualis ipsius naturæ intellectualis: & dare inclinationem actualem tali naturæ, & inclinare voluntatem, pro eodem accipiuntur, manifestum est autem quod inclinatio naturæ in aliquid non prouenit nisi ab ipsa natura & à dante naturam, tanquam scilicet à causante ipsam inclinationem, de tali enim motione procedit ratio, sicut motus grauis deorsum non est nisi à forma grauis, & à generante dante talem formam. ideo manifestè relinquitur actum voluntatis à solo deo causari, qui naturam intellectualem secundum fidem solus causat, & ab ipsa intellectuali natura volente.

Quartò, si voluntas moueatur ab aliquo exteriori principio per modum scilicet agentis, non per modum finis, erit motus violentus: sed violentum repugnat voluntario, ergo non potest motus voluntatis ab extrinseco agente prouenire, sed ab interiori, ergo à solo Deo potest causari. probatur assumptum per diffinitionem violenti tertio Ethicorum. probatur verò vltima consequentia, quia nulla substantia creata coniungitur animæ intellectuali quantum ad sua interiora: sed solus Deus, qui solus est causa ipsius, & sustinet ipsam in esse.

Quomodo aliquis motus dicatur violentus.

ADVERTE quod dupliciter potest aliquod agens esse extrinsecum alicui mouenti & operanti, vno modo virtualiter tantùm, quia videlicet forma qua operans operatur, est ab ipso causata, licet ipsam non conseruet in esse, & per consequens in ipso remanet virtus agentis, sicut generans grauia dicitur virtualiter contineri in grauí ratione grauitatis sibi datæ ab ipso generante.

Alio modo non tantum virtualiter, sed etiam secundum essentiam propriam: sicut substantia immaterialis quę non solùm dedit operanti formam qua operatur, sed etiam ipsam formam sua actione conseruat in esse, quo modo actum est superius deū esse in omnibus rebus per essentiam, inquantum ipsis rebus per dat esse, & omnia in esse conseruat. ad hoc ergo vt operatio alicuius ab alio quo mouente causata non sit violenta, requiritur quod ipsum agens & mouens ad talem operationē sit intrinsecum operanti, aut secundū essentiam & virtutem simul, aut secundū virtutē formæ qua operans operatur. si enim mouens nullo illorum modorum fuerit intrinsecum, operatio erit violenta, vt-

Universidad de Deusto
Biblioteca

pote penitus ab extrinseco proueniens. subſtantia autem creata nullo iſtorum modorum eſt intrinſeca naturæ intellectuali: quod dedit intelligere Sa. Thodum dixit quod ſolus Deus cauſat ipſam: per quod excluditur quod ſubſtantia creata nõ eſt illi intrinſeca virtualiter ratione formę qua operatur: et quod ſuſtinet ipſam in eſſe: per quod excluditur quod ſubſtantia creata non eſt illi intrinſeca per eſſentiam. ideo optime ſequitur, ſi ponatur ipſam mouere voluntatem directè cauſando voluntatis actum, quod talis motus erit violentus.

SED occurrit dubium, ſicut enim dicit Sanctus Thomas ſecundo Phyſicorum quod motus cæleſtis eſt naturalis non ratione formæ, ſed materiæ, inquantum cælum habet aptitudinem naturalem ad hoc vt moueatur: ita in propoſito poterit dici quòd motus voluntatis licet ſit ab intellectuali ſubſtantia creata extrinſeca, non ſequitur quod ſit violentus: quia voluntas habet aptitudinem naturalem ad hoc vt moueatur à tali ſubſtantia.

Quomodo violentũ & naturale diuerſimode cõſideratur in motu & in operatione.

RESPONDETUR quòd aliter loquendum eſt de motu quo aliquod paſſum habet vt moueatur tantum, & aliter de motu qui eſt operatio eius quod dicitur mouere: quia cùm motus ſit actus exiſtentis in potentia, naturalitas motus cõſiderati poteſt nõ tantùm ratione formæ, ſed etiã ratione materiæ ex qua aliquid habet quod ſit in potentia: & propter hoc motus cæli dicitur naturalis, quia habet potentiã naturalem ad hoc vt tali motu moueatur, operatio autẽ eſt actus exiſtentis in actu per formã. ideo ad hoc vt operatio ſit naturalis, vt naturale diſtinguitur contra violentum, requiritur quod principium actiuum talis operationis ſit intrinſecum, aut ſecundum ſui eſſentiam, aut ſecũdum virtutẽ formæ qua operans operatur, propter hoc ſi nullo modo ex aliquo intrinſeco voluntas moueatur ad ſuam operationem, ſed tantùm ab agẽte extrinſeco, erit eius operatio violẽta. ſi dicatur quòd in tali motione eius operatio erit ab intrinſeco, & ab extrinſeco inquantum erit ab ipſa potentia voluntatis & ſubſtantia intellectuali, & ſic non erit omnino ab extrinſeco: hoc non valet: quia vt ex præcedenti ratione patuit, operatio quæ conuenit rei per modum inclinationis cuiuſdam cuiuſmodi eſt operatio voluntatis, non poteſt prouenire à ſubſtantia intellectuali creata mediante aliquo principio interiori, cùm non ſit cauſa illius principii interioris. ideo ſi ſubſtantia intellectualis creata moueret effectiuè voluntatem ad actum, ille motus eſſet omnino ab extrinſeco, & non mediante voluntate tanquam mediante principio intrinſeco ad actum inclinante: ſicut ſi graue moueretur ab aliquo quod naturam gratuis non cauſaret, ille motus non eſſet motus naturalis gratuis: vt dicitur prima ſecundæ quæſtione nona, articulo ſexto. ſed eſſet alius motus violentus, puta motus ſurſum: motum enim naturalem ex parte formæ non poteſt cauſare quod non eſt aliqualiter cauſa naturæ. vnde ille qui lapidem deorſum proiicit, non mouet lapidem deorſum cauſando ipſum motum, ſed applicando gratuitam ad ſitum optũ. generans autem quod dedit ſibi cognitionem, dicitur mouens.

Remouens prohibens magis vtitur motu quã illũ cauſet.

CIRCA illam declarationem, dico autem moueri ab extrinſeco quod moueat per modum agentis, & non per modum finis: aduerte quòd ex hoc declaratur diffinitio violenti, qua dicitur quòd violẽtum eſt cuius principium eſt extra. intelligitur enim de principio actiuo, non de principio finali, quia quanuis finis à quo aliquis mouetur, ſit extrinſecus ab eo quod mouetur: non tamen talis motus dicitur violentus, imò eſt motus naturalis ſi ſit motus ab vltimo fine prouenies.

QUINTÒ, illud ſolum agens poteſt cauſare motum voluntatis abſque violentia, quod cauſat principum intrinſecum huius motus, quod eſt voluntas: ſed hic eſt ſolus Deus, qui ſolus animam creat. ergo ſolus Deus voluntatem mouere poteſt per modum agentis abſque violentia. probatur aſſumptum, quia violentum opponitur naturali & voluntario motui, eò quod vtrunque illorum oporteat eſſe à principio intrinſeco: agens autem exterius ſic ſolum naturaliter mouet inquantum cauſat in mobili intrinſecum principium motus, nihilque aliud extrinſecum mouere poteſt abſque violentia corpus naturale, niſi forte per accidens: ſicut remouens prohibens, quod magis vtitur motu vel actione quàm ipſum cauſet.

CIRCA hoc vltimum dictum aduerte ex doctrina Sancti Tho. 12. 16. ar. 1. quod vſus rei alicuius importat applicationem eius ad aliquam operationem. quia ergo remouens impedimentum quod prohibebat motum corporis naturalis, quodammodo applicat naturã ipſius corporis ad ſuum motum, qui eſt quaſi eius operatio in quam naturaliter inclinatur, & in quam tendit ex ſe niſi impediatur, & per conſequens applicat ad perueniendum ad naturalem & proprium locum, non autem dat illi corpori motum virtute propriæ naturæ illum cauſando: ideo conuenientiſſimè dictum eſt quòd remouens prohibens magis vtitur motu vel actione quàm ipſum cauſet.

ADVERTE quod iſta ratio differt à præcedenti: quia præcedens procedebat ex eo quòd oportet principium motus voluntarii eſſe intrinſecum, ſubſtantia autem creata non eſt intrinſeca animæ intellectiuæ. iſta autem procedit ex comparatione voluntarii ad naturale: quæ ſicut communi ratione opponuntur violento, ita in hoc conueniunt, quod ſicut extrinſecum agẽs non mouet naturaliter & abſque violentia niſi cauſet in mobili intrinſecum principium motus: ita etiam in mouente ad actum voluntarium oportet contingere. Quòd cùm ſubſtantia creata non ſit cauſa voluntatis quæ eſt principium intrinſecum actus voluntarii, ſed ſolus Deus: ſequitur vt non poſſit mouere voluntatem ad actum voluntarium. iſta tamen ratio eſt præcedentis quædam confirmatio. confirmatur concluſio authoritate Prouerbiorum 21. & ad Philip. 2.

Quòd motus voluntatis cauſatur à Deo, & non ſolùm à voluntate. Cap. 89.

QVIdam verò non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis cauſare poſſit abſque præiudicio libertatis voluntatis, conati ſunt has authoritates malè exponere: vt ſcilicet dicerent quòd Deus cauſat in nobis velle & perficere, inquantum dat nobis virtutem volendi: non autem ſic quod faciat nos velle hoc vel illud: ſicut Origenes exponit in 3. Periarchon, liberum arbitrium defendens contra authoritates prædictas. Et ex hoc proceſsiſſe videtur opinio quorundam qui dicebant quòd prouidentia non eſt de his quæ ſubſunt libero arbitrio, ſcilicet de electionibus: ſed prouidentia refertur ad exteriores euentus. non enim qui elegit aliquod conſequi vel perficere, puta ædificare vel ditari, ſemper poterit ad hoc peruenire: & ſic euentus actionum noſtrarum non ſubiacent libero arbitrio, ſed prouidentia diſponuntur. Quibus quidem authoritatibus ſacræ ſcripturæ reſiſtitur euidenter. Dicitur enim Iſaiæ vigeſimoſexto. † Omnia opera noſtra operatus es in nobis Domine. vnde non ſolùm virtutem volendi à deo habemus, ſed etiam operationem.

† Improbatio.

2 Præterea, hoc ipſum quod Salomon dicit, Quocunque voluerit vertet illud: oſtendit non ſolùm diuinam cauſalitatem ad potentiam voluntatis extendi, ſed etiam ad actum ipſius.

3 Item, deus non ſolùm dat rebus virtutem, ſed etiam nulla res poteſt propria virtute agere niſi agat in virtute ipſius, vt ſuprà oſtenſum eſt †. ergo homo non poteſt virtute voluntatis ſibi data vti, niſi inquantũ agit in virtute dei, illud autem in cuius virtute agens agit, eſt cauſa non ſolùm virtutis, ſed etiam actus: quod in artifice apparet; in cuius virtute agit inſtrumẽtum etiam quod ab hoc artifice propriam formam nõ accipit, ſed ſolùm ab ipſo applicatur ad actum. deus igitur eſt cauſa nobis non ſolùm voluntatis, ſed etiam volendi.

† Cap. 70. huius lib.

4 Amplius, perfectius inuenitur ordo in ſpiritualibus quàm in corporalibus: in corporalibus autẽ omnis motus cauſatur à primo motu. oportet igitur quod in ſpiritualibus omnis motus voluntatis à prima voluntate cauſetur: quæ eſt voluntas Dei.

5 Adhuc, ſuperius oſtenſum eſt, quòd Deus eſt cauſa omnis actionis, & operatur in omni agente: eſt igitur cauſa motuum voluntatis.

6 Item, arguit Ari. in 8. Eudemię ethicę per hunc modum: Huius, quòd aliquis intelligat, conſilietur, & eligat & velit, oportet aliquid eſſe cauſam: quia omne nouum oportet quod habeat aliquam cauſam. ſi autem eſt cauſa eius aliud conſilium & alia voluntas præcedens: cùm non ſit procedere in his in infinitum: oportet deuenire ad aliquod primum: huiuſmodi autem primum oportet eſſe aliquid quod eſt melius ratione: nihil autẽ eſt melius intellectu & ratione, niſi deus: eſt igitur deus primũ principium noſtrorum conſiliorum & voluntatum.

Super cap. 89.

QVia ad authoritates in ſuperiori ca. adductas peruerſum quidam niuntur dare intellectum: ideo S. Tho. vult eorum interpretationem excludere, ſtatimque poſitionem confirmare. circa hoc autem duo facit. Primò ponit eorum interpretationem, ſecundò illam probat.

QVANTVM ad primum inquit quòd quidam non intelligentes qualiter motum voluntatis deus in nobis cauſare poſſit abſque præiudicio libertatis voluntaris, cùm inquit Apoſtolus quòd Deus eſt qui operatur in nobis velle & perficere: exponunt dicentes hoc intelligi debere inquantum dat nobis virtutem volendi: non autem quia faciat nos velle hoc aut illud & iſta eſt expoſitio Orig. in 3. Periarchon. ex hoc etiam videtur proceſſiſſe opinio dicentium prouidentiam non eſſe de electionibus, ſed de exterioribus euentibus: quia non ſemper qui elegit aliquid conſequi, poterit ad illud peruenire, & ſic euentus actionum non ſubduntur libero arbitrio, ſed prouidentia diſponuntur.

Opinio Origen. Alia opi.

Quantum ad ſecundum arguitur contra hanc interpretationem, oſtendendo quòd non ſolùm virtutem volendi à Deo habemus, ſed etiam operationem voluntatis, primò quia Iſaiæ 26. dicitur: Omnia opera noſtra operatus es in nobis domine.

Secundò, quia cùm inquit Salomon loco ſuperius allegato: Cor regis in manu domini, & quocunque voluerit vertet illud: oſtendit diuinam cauſalitatem non ſolùm ad potentiam voluntatis extendi, ſed etiam ad actum ipſius.

Tertiò arguitur ratione, homo non poteſt virtute voluntaris ſibi data vti niſi inquantum agit in virtute Dei, ergo Deus eſt cauſa non ſolùm voluntatis, ſed etiam volendi. probatur antecedens: quia nulla res poteſt propria virtute agere niſi agat in virtute Dei, vt ſuperius eſt oſtenſum, conſequentia verò probatur, quia illud in cuius virtute agens agit, eſt cauſa non ſolùm virtutis, ſed etiam actus. declaratur in artifice reſpectu inſtrumenti.

Quartò, in corporalibus omnis motus à primo motu cauſatur, ergo & omnis motus voluntatis cauſatur à prima voluntate. probatur conſequentia: quia perfectius inuenitur ordo in ſpiritualibus quàm in corporalibus.

Quintò, ſuperius eſt oſtenſum quòd Deus eſt cauſa omnis actionis, & operatur in omni agente, ergo &c.

Sextò arguitur ratione Ariſt. in octauo Eudemiæ ethicæ, id eſt, ethicæ ad Eudemum ſcripturæ: nam libri Ethicorum qui habentur in vſu, ſunt ad Nichomachum ſcripti. Quòd aliquis intelligat, conſilietur, eligat, & velit, oportet aliquid eſſe cauſam: quæ ſi eſt aliud conſilium & alia voluntas præcedens, oportet deuenire ad aliquod primum, cùm non ſit procedere in iſtis in infinitum: ergo Deus eſt primum principium noſtrorum conſiliorum & voluntatum. probatur iſtum primum, quia omne notum oportet quod habeat aliquam cauſam. conſequentia verò probatur, quia illud primum, oportet eſſe aliquid melius ratione, nihil autem eſt melius intellectu & ratione niſi Deus.

Quomodo tam ex parte intellectus quàm ex parte voluntatis oportet ad aliquæ actum deuenire.

AD euidentiam huius rationis conſiderandum eſt quòd in iſto proceſſu quo proceditur ab intellectu ad voluntatem, & à voluntate ad intellectum, oportet tam ex parte intellectus quàm ex parte voluntatis deuenire ad aliquid primum cuius Deus ſit proxima cauſa per modum agentis totalis & ſufficientis. nam operationis naturalis cuius agens eſt ille qui dat naturam, ſicut generans gratuitat illi motum primo & per ſe, licut agens quod mouet. vnde cùm ſit aliqua operatio naturalis tam intellectus quàm voluntatis, & Deus ſit naturæ intellectualis immediata cauſa, operatio naturalis tam intellectus quàm voluntatis eſt à Deo tanquam ab agente quod talem actionem producit, ab intellectu vero & voluntate tanquam à forma qua proeuuntur: ſicut motus deorſum eſt à gratuitate tanquam à forma qua generans mouet gratuita. ex parte ergo voluntatis in præcicto proceſſu oportet deuenire ad aliquẽ actum primum qui omnes alios voluntatis actus præcedat, qui actus eſt volitio finis, in hac vita quidem ſub communi ratione vltimi finis, ſiue ſub communi ratione ſummi & perfecti boni in ſtatu verò patriæ etiam ſub particulari ratione, ſcilicet diuinæ eſſentiæ clarè viſæ. Iſte autem actus eſt naturalis in via quò ad ſpecificationem actus: inquantum ſi voluntati proponitur ſummum bonum, & ipſa actum circa ipſum ſummum bonum eliciat, talis actus neceſſario eſt proſecutio, non autem fuga in patria eſt neceſſarius enim quo ad exercitium actus, inquantum voluntas videntis diuinam eſſentiam clarè, neceſſario illicit actum amoris & fruitionis circa ipſam. Vnde iſte actus quantum ad illud quod habet naturalitatis & neceſſitatis, habet Deum pro principali cauſa, non autem voluntatem nothum, niſi ſicut dictum eſt. ex parte etiam intellectus oportet deuenire ad aliquem primum actum naturalem. licet enim volitionem eorum quæ ſunt ad finem, præcedat conſilium & inquiſitio, & tale conſilium præcedat volitio finis, & conſilii & inquiſitionis inquantum libera conſiliantur, quia tamen voluntas non fertur in bonum, niſi ſit cognitum & apprehenſum per intellectum, ideo neceſſe eſt eſſe aliquem actum intellectus qui omnem actum voluntatis præcedat, & per conſequens ſit naturalis, vtpote nullo modo à voluntate procedens. vnde & iſtum actum oportet referre in Deum, ſicut in cauſam proximam principalem, vt dictum eſt de actu voluntatis. Quis autem ſit iſte actus videtur dicendum quòd ſint illæ cognitiones ſiue complexæ ſiue incomplexæ, quas abſque electione, ſed naturali inclinatione intellectus elicimus præſente aliquo obiecto in intellectu, aut à principio, cùm primũ incipimus vti ratione & intellectu, aut cũ primum incipimus de aliquo cognoſcibili & appetibili conſiderare. rationabile enim videtur vt ex phantaſmatibus & intellectu agente agentibus in intellectum poſſibilem mouentur naturaliter intellectus ad aliquas cognitionem ante omnem electionem, & ante omnem volitionem, cùm non ſit proceſſus in infinitum in cognitionibus intellectus ordinatis, & oporteat ad aliquam deuenire cognitionem quæ à voluntate non imperetur, & per conſequens mere naturalis ſit. hæc autem dixerim non quia alio modo Deus non poſſit intellectum & voluntatem mouere ad aliquam operationem quàm dando illi naturam ad quam de neceſſitate ſequitur talis operatio poſitis iis quæ ex parte intellectus & voluntatis requiruntur, poſita ſcilicet ſpecie intelligibili in intellectu, & bene diſpoſitis viribus interioribus apprehenſiuis, & poſito appetibili in eſſe intellectuque obiectum voluntatis ſit in actu, ſed quia iſte eſt modus conueniens naturæ intelligibili, ſecundum quem eius operationis eandem habent reduci ad aliquos primos actus eis ſunt in Deum tanquam in principalem cauſam referendi. Eſt autem & alius modus quo Deus aliquando intellectum & voluntatem mouet, non ex naturali inclinatione propriæ naturæ ſecundum ſe, ſed ex ſola motione qua applicat intellectum ad intelligendum & conſiderandum aliquod obiectum, & voluntatem ad aliquid volendum & conſiderandum aliquod obiectum, licet non ſecundũ naturalis tantùm naturæ dum mouet: qui quidem actus

AD quartum dicitur quòd causa totalis potest dupliciter accipi. Vno modo pro omnia quæ se sola operatur, omnemque aliam causam excludit: & tunc negatur antecedens, quantus enim Deus actum voluntatis producat immediate, non tamen est isto modo causa totalis, imò secum assumit ipsam voluntatem ad causationem illius actus. sic autem est causa totalis eorum quæ per creationem producit, quia in creatione nullam creatam causam assumit. Alio modo pro causa sufficiere in suo ordine, & tunc negatur consequentia. cum causa enim sufficiens in vno ordine, stat causa sufficiens alterius ordinis & sic cum causalitate primæ causæ stat causalitas alterius causæ tanquam causæ proximæ.

PER hanc distinctionem patet solutio ad quintum. Nam si accipiatur totalis causa primo modo, sic antecedens est falsum. nulla enim causa creata potest agere non concurrente prima causa: & sic nulla est causa totalis isto modo. si autem accipiatur secundo modo, negatur vltima consequentia. licet enim voluntas sit causa sufficiens suæ voluntionis tanquam causa proxima, non tamen excluditur quin Deus ad illam tanquam proximam causa concurrat.

Quòd electiones & voluntates humanæ subduntur diuinæ prouidentiæ. Cap. 90.

Idem 1.2.q. 22.ar.2.

EX quo patet quòd oportet etiam voluntates humanas & electiones diuinæ prouidentię subditas esse. Omnia enim quę deus agit, ex ordine prouidentiæ suæ agit. cùm igitur ipse sit causa electionis et voluntatis nostræ: & electiones & voluntates nostræ diuinæ prouidentiæ subduntur.

2 Amplius, omnia corporalia per spiritualia administrantur, sicut superius est ostensum†. spiritualia autem agunt in corporalia per voluntatę. Si igitur electiones & motus voluntatũ intellectualiũ subst antiarũ ad Dei prouidentiam non pertinent: sequitur quod etiam corporalia ipsius prouidentiæ subtrahantur: & sic totaliter nulla erit prouidentia.

†Cap.78. huius lib.

3 Item, quanto aliqua sunt nobiliora in vniuerso, tanto oportet quòd magis participent ordinę in quo bonũ vniuersi consistit. Vnde Arist. in 2. Physic. † arguit antiquos philosophos, qui ponebant casum et fortunam in constitutione cælestium corporum, non autem in inferioribus rebus. Substãtiæ autem intellectuales sunt nobiliores substantijs corporalibus. Si igitur substantiæ corporales quantum ad suas substantias & actiones cadunt sub ordine prouidentiæ: multo magis substantiæ intellectuales.

†Tex.com. 44.

4 Præterea, ea quæ sunt propinquiora fini, magis cadunt sub ordine qui est ad finem: nam eis mediantibus etiam alia ordinantur in finem. actiones autem substãtiarum intellectualium propinquius ordinantur in deũ sicut in finem, quàm actiones aliarum rerũ, sicut suprà ostensum est: magis igitur cadunt actiones intellectualium substantiarũ sub ordine prouidentię qua deus omnia in seipsum ordinat, quàm actiones aliarum rerum.

5 Adhuc, gubernatio prouidentiæ ex amore diuino procedit, quo Deus res à se creatas amat: in hoc enim præcipuè consistit amor, quòd amans amato bonum velit. quantò ergo deus aliqua magis amat, tantò magis sub eius prouidentia cadũt. Hoc autem & sacra scriptura docet in Psal. dicens: Dominus custodit omnes diligentes se. Et etiam Philosophus in 10. Ethicor. † tradit dicens, quòd Deus maximè curat de his qui diligunt intellectum tanquam de suis amicis. ex quo etiam habetur quòd maximè substantias intellectuales amat: sub eius igitur prouidentia cadunt earum voluntates et electiones.

Auth. sac. scrip.

6 Amplius, bona interiora hominis quæ ex voluntate & electione dependent, sunt magis propria hominis, quam illa quæ extra ipsum sunt; vt adeptio diuitiarum, vel siquid aliud est huiusmodi. vnde per illa homo dicitur esse bonus: non autẽ per ista. Si igitur electiones humanæ & voluntatis motus nõ cadunt sub diuina prouidentia, sed solùm exteriores prouentus: verius erit quòd res humanæ sint extra prouidentiã, quàm quòd prouidentiæ subsint: quòd quidem ex persona blasphemantium inducitur, Iob 22. Circa cardines cæli perambulat: nec nostra considerat. & Ezech. 9. Dereliquit dominus terram: & dominus non videt. & Thren. 3. Quis est iste qui dixit vt fieret domino non iubente? Videntur autem quædam in doctrina sacra secundum prædictam sententiam sonare. Dicitur enim Eccles. 15. Deus ab initio constituit hominem, & reliquit illum in manu consilij sui, & infrà: Appositi tibi aquam & ignem. ad quod volueris, porrige manum tuam. Ante hominem vita & mors, bonum & malum: quod placuerit ei, dabitur illi & Deut. 2. Considera quod hodie proposuerim in conspectu tuo vitam & bonum, & econtrario mortẽ & malum. Hęc autem verba ad hoc inducuntur, vt homines esse liberi arbitrij ostendantur: non vt eorum electiones à diuina prouidentia subtrahantur. Et similiter quod Gregor. Nyssenus dicit in libro quem de homine fecit, prouidentia est eorum quæ non sunt in nobis: non autem eorum quę sunt in nobis. & Dama. eum sequens dicit in secundo libro† quòd ea quæ sunt in nobis, deus prænoscit: sed non prædeterminat. exponendã sunt vt intelligantur ea quæ sunt in nobis diuinæ determinationi non esse subiecta, quasi ab ea necessitatem accipientia.

†Cap.30.

Super cap. 90.

POstquam ostendit S. Tho. quòd humanæ electiones neque corporibus cælestibus subduntur, neque substantijs intellectualibus creatis, sed soli Deo: vult vlterius ostendere illas diuinę prouidentiæ subiectas esse. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum: secundò removet quasdam instantias.

Quantum ad primum arguit primò sic. Deus est causa electionis & voluntatis nostræ, ergo electiones & voluntates nostræ eius prouidentiæ subduntur. probatur consequentia, quia omnia quæ Deus agit, ex ordine prouidentiæ suæ agit.

Secundò. Nisi sic esset, sequeretur quòd corporalia à diuina prouidentia subtraherentur, & sic totaliter nulla esset prouidentia. probatur sequela, quia omnia corporalia per spiritualia administrantur, & spiritualia agunt in corporalia per voluntatem.

ADVERTE quòd Sanctus Thomas in hac ratione propositum suum extendit, probans non solùm humanas electiones, sed etiam aliarum substantiarum intellectualium voliciones diuinæ prouidentiæ subdi. hoc autem facit, quia tam substantiæ separatæ quàm animæ humanæ in hoc quòd intellectuales substantiæ creatæ sunt inquantum huiusmodi, vnius ordinis sunt, vniusque conditionis. fundamentum autem huius rationis est, quia quod non habet prouidentiam de administratore aliquarum rerum quo ad actum quo illas administrat, neque etiam de ipsis rebus administratis prouidentiam habet. ordo enim effectus consequitur suę causę intentionem & actionem. ideo sequitur si Deus non habet prouidentiam de actibus voluntatis quibus creatura spiritualis corporalia administrat ipsos ordinando ad suos fines, quòd neque corporalium prouidentiam habebit.

Tertiò, Substantiæ intellectuales sunt nobiliores substantijs corporalibus. ergo si ista quantum ad suas substantias & actiones cadunt sub ordine diuinę prouidentiæ, multo magis & illa. probatur consequentia, quia quanto aliqua sunt nobiliora in vniuerso, tanto oportet quod magis participent ordinem in quo bonum vniuersi consistit. declaratur authoritate Philosophi reprehendentis antiquos Philosophos secundo Physicorum, text. 44. quod casum & fortunam in superioribus, non autem in inferioribus ponerent.

Quartò, Actiones substantiarum intellectualium propinquius ordinantur in Deum sicut in finem, quàm actiones aliarum rerum, vt est ostensum superius ergo magis cadunt sub ordine prouidentię qua Deus omnia in seipsum ordinat, quàm actiones aliarum rerum. probatur consequentia, quia quę sunt propinquiora fini, magis cadunt sub ordine qui est ad finem, cùm etiam alia eis mediantibus ordinentur ad finem.

Quæ sunt propinquio ra magis cadunt sub or dine qui est ad finem.

AD euidentiam huius vltimæ propositionis considerandum est quod sicut est ordo in causis efficientibus, ita & in causis finalibus ordo inuenitur. sicut enim in causis efficientibus id quod est immediatum primę causæ, in comparatione ad ipsam habet rationẽ moti, in coparatione autẽ ad inferiora habet rationẽ mouentis, & mediante ipso inferius à prima causa mouetur: ita in causis finalibus quòd est proximũ vltimo fini, in coparatione ad vltimũ finem habet rationẽ ordinati ad finem, in comparatione autem ad remotiora à fine habet rationẽ finis, & mediante ipso alia ordinantur ad finem vltimum. sicut quia euacuatio cholerę propinquior est sanitati inducẽdę quàm sumptio medicinæ, ideo cholerę euacuatio quę ordinatur ad sanitatem sicut ad finem, est finis sumptionis medicinæ, & ipsa sumptio medicinæ ordinatur mediante illa euacuatione ad sanitatem. sunt enim aliqui medicinã propter sanitatem consequendam, inquantũ per ipsam putat euacuandam cholerã. et sic patet quod mediantibus iis quæ sunt fini propinquiora, alia ad finẽ ordinantur. in proposito verò aliæ creaturę ordinantur ad deũ, sicut ad finem mediantibus substantijs intellectualibus, quia non manifestant diuinam bonitatem nisi inquantum prius perfectiones substantiarum intelligibilium aliquo modo manifestant, in quibus maximè diuina bonitas manifestatur. superiora enim in entibus sunt quodammodo inferiorum exemplaria, excedentia tamen.

Quintò, Quantò magis Deus aliqua amat, tantò magis sub eius prouidentia cadunt, sed Deus substantias intellectuales maximè amat, ergo &c. maior probatur quia gubernatio prouidentiæ ex amore diuino procedit, quo deus res à se creatas amat, cùm in hoc præcipuè consistat amor, quòd amans amato bonum velit. Confirmatur authoritate Psalmographi. Dominus custodit &c. minor & maior simul authoritate Aristotelis decimo Ethicorum. probantur.

Sextò, Si solùm exteriores prouentus cadunt sub prouidentia, & non humanæ electiones, sequitur quòd verius erit res humanas esse extra prouidentiam, quàm quod prouidentię subsint, sed hoc ex persona blasphemantiũ inducitur Iob vigesimosecundo, & Ezechielis nono, & Threnorum tertio, ergo &c. probatur assumptum, quia bona interiora hominis quæ ex voluntate & electione dependent, sunt magis propria hominis quàm illa quæ extra ipsum sunt: cuius signum est, quòd per illa homo dicitur esse bonus, non autem per ista.

QVAN-

QVANTVM ad secundum removet Sanctus Thomas quasdam instantias. Prima est, quia Eccle. 15. & Deuter. 3. videtur dici quòd Deus hominem sibi ipsi reliquat. Sed inquit Sanctus Thomas quòd verba illa inducuntur non vt hominum electiones à diuina prouidentia subtrahantur, sed vt liberi esse arbitrij ostendantur. Secunda est, quia & Gregorius Nyssenus in lib. de homine. & Damas. in 2. lib. videntur dicere quòd ea quæ sunt in nobis, diuinæ prouidentiæ non subsint, sed respondet quòd nihil aliud intendunt quàm quòd ea quæ in nobis sunt, à diuina determinatione necessitatem non recipiunt.

Substantiæ intellectuales aliter sub diuina prouidentia cadunt quã cæteræ creaturæ.

AD hũius euidentiam considerandum est ex iis quæ habentur veri. q. 5. articulo quinto, quòd licet omnia creata diuinæ subdantur prouidentiæ, diuersimodè tamen hoc conuenit substantijs intellectualibus, & aliis. cæteræ enim creaturæ sic cadunt sub diuina prouidentia, quòd sunt prouisa tantum & ordinata: substantiæ autem intellectuales sic sub ipsa cadunt, quòd non solùm prouisæ sunt & ordinatæ, sed etiam sunt prouidentes & ordinantes, & seipsas & alia, quia verò ipsæ non sunt prouidentiæ finis, sed etiam in Deum ordinantur sicut in finem, intantum sunt ordinatæ, inquantum rectitudinem suæ prouidentiæ ex regula diuina sortiuntur. & quia quod non est sui ipsi regula, sed per regulam extrinsecam in suo opere dirigi habet, pòtest aliquando in operando à rectitudine deficere. ideo sic cadunt sub diuina prouidentia substantiæ intellectuales, vt in opere suæ prouidentiæ deficere possint & peccare, & per consequens in suis operibus libertatem habent. & ideo ex hoc quòd eorum electiones & volitiones sub diuina prouidentia cadunt, non sequitur quòd ab illa necessitatem sic vel sic eligendi habeant.

Quomodo res humanæ ad superiores causas reducantur. Cap. 91.

EX his ergo quæ suprà ostensa sunt, colligere possumus quomodo humana ad superiores reducuntur causas: & non aguntur fortuitò. Nam electiones & voluntates immediatè à Deo disponuntur: cognitio verò humana ad intellectum pertinens à Deo mediantibus Angelis ordinatur: ea verò quæ ad corporalia pertinent, siue sint interiora, siue exteriora, in vsum hominis venientia, à Deo mediantibus Angelis & cælestibus corporibus dispensantur.

Huius autem ratio generaliter vna est. Nam oportet omne multiforme & mutabile, & deficere potens, reduci sicut in principium in aliquod vniforme & immutabile, & deficere non valens: omnia autem quæ in nobis sunt, inueniũtur esse multiplicia, variabilia, & defectibilia. Patet enim quòd electiones nostræ multiplicitatem habent, cùm in diuersis & à diuersis diuersa eligantur. Mutabiles etiam sunt: tum propter animi leuitatem, qui non est firmatus in fine vltimo: cùm etiam propter mutationem rerum quæ nos extrà circunstãt. Quòd autem defectibiles sint, hominum peccata testantur. diuina autem voluntas vniformis est: quia vnum volendo, omnia alia vult: & immutabilis & indeficiens est: vt ostensum est in primo. † oportet ergo omnium voluntatum & electionum motus in diuinam voluntatem reduci, nõ autem in aliquam aliam causam: quia solus Deus nostrarum voluntatum & electionum causa est. Similiter autem intelligentia nostra multiplicationem habet: quia ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregamus. Est etiam mutabilis: quia ex vno in aliud discurrendo procedit, ex notis ad ignota proueniens. Est etiam defectibilis propter permixtionem phantasiæ & sensus: vt errores hominum ostendunt. Angelorum autem cognitiones sunt vniformes: quia ab ipso vno veritatis fonte, scilicet Deo, accipiunt veritatis cognitionem. Est etiam immobilis: quia non discurrendo ab effectibus in causas, aut econuerso, sed simplici intuitu puram veritatem de rebus intuentur. Est etiam indefectibilis: cùm ipsas rerum naturas seu quidditates intueantur per seipsas: circa quas nõ potest intellectus errare, est indefectibilis: quo verò ad corporalia humana manifestatur, quia in ipsis est multiplicitas commixtionis & contrarietatis, & non semper eodem modo mouentur, cùm motus eorum non possint esse continui, & per alterationem & corruptionem deficere possint: ecõtrario autem corpora cælestia sunt simplicia, & absque omni contrarietate, & motus eorũ sunt continui, & semper eodem modo se habentes. nec in eis potest esse corruptio vel alteratio scilicet corruptiua.

†Cap.23.& 25.

ADVERTE, cùm dicitur quòd ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregamus, quòd ly quasi potest accipi similitudinarie ratione ly congregamus. Non enim propriè congregamus veritatem ex sensibilibus, cùm ipsa veritas non sit in sensibilibus formaliter, sed in intellectu. dicimur tamen similitudinarie congregare, tanquam ibi præexistat veritas, quia licet formaliter veritas in ipsis non existat, præexistit tamen in ipsis originaliter & fundamentaliter, potest etiam accipi tanquam expressiuum veritatis, quia ita est, quòd aggregatio multarum veritatũ in intellectu nostro ex multis sensibilibus originatur & causatur.

Cognitio humana mediantibus Angelis ordinatur à Deo.

CIRCA secundam partem corollarii, cùm dicitur cognitionem nostram intellectualem à Deo mediantibus Angelis ordinari, aduertendum est, quòd non sic est hoc intelligendum quasi cognitio Angelica sit causa productiua intellectionis nostræ, tanquam agens immediate in intellectum, quomodo Deus est causa humanæ electionis agendo in voluntatem: sed ad hunc sensum intelligitur, vt haberi potest ex doctri. Sanct. Tho. prima quæst. 113. artic. 1. & 2. sentent. dist. 11. quòd cùm homines per diuinam prouidentiam ad beatitudinem supernaturalem ordinentur, siam autem prouidentiam in inferiora Deus per superiora exequatur, homines qui inferiores sunt ad Angelos, ad boni sui consecutionem per Angelos mouet. Nam quia imbecillior homo in rebus agendis variari & deficere potest, ideo data est à Deo hominibus Angelorum custodia, per quos ab bonum regulentur & dirigãtur, ac instruantur. Hæc autem instructio (vt habetur 2. sen. vbi suprà ad vltimum. & de veri. quæst. 11. articul. 3.) fit secundum quòd disponunt & illustrant phantasmata quibus homo vtitur in intelligendo, vt ex illis rectam cognitionem accipiat, & suo etiam lumine intellectuali lumen intellectus humani confortant, vt vigorosius sit ad veritatem percipiendam. Vnde cognitionem humanam ordinari & regulari per cognitionem Angelicam, est ipsum Angelum modis dictis instruere hominem, & docere ipsum de iis quæ ipse Angelus nouit.

Verum electio humana sit in volitionẽ Angelicam tanquam in sui regulam reducenda.

SED resultat ex his dubium. Sicut enim per Angelos regulantur homines quo ad cognitionem, ita regulantur quo ad affectum, vt patet locis prælegatis. ergo sicut reducitur cognitio humana in cognitionem Angelicam tanquam in sui regulam, ita & volutio humana reducenda est in volitionem Angelicam sicut in regulam. ergo malè ista duo diuidit & separat Sanct. Thom. cognitionem in Angelos referens, electionem autem in Deum.

RESPONDETVR quòd electiõ dupliciter regulari potest, vno modo tanquam à fine & forma: alio modo tanquam ab agente & efficiente. Primo modo regulatio electionis pertinet etiam ad Angelos, inquantum instruunt hominem circa cognitionem de agendis. dictum est enim superius, quòd bonum cognitum mouet voluntatem per modum finis & formæ, & quòd substantiæ separatæ mouent voluntatem per modum persuadentis: non autẽ secũdo modo ad ipsos pertinet regulare, sed hoc modo regulare electionem est solius dei, qui solus cũ voluntate humana est causa nostrarũ electionum. quia ergo hic intendit Sanct. Thom. ostendere quomodo res humanæ ad superiores causas efficientes reducantur, & regulare electionę per modum efficientis est solius Dei, regulare verò intellectionem effectiuè. Est etiam Angelorum, inquantum effectiuè illuminant intellectum, & phantasmata, quæ effectiuè intellectum ad cognitionem mouent, ideo vnum retulit in Angelos tanquam in inuariabilem regulam, alterum verò retulit in Deum.

CIRCA illud quod dictum est cognitionem Angelorum esse indefectibilem, attendendum ex doctrina Sanct. Tho. 1. quæst. 58. articulo quinto, & in q. de malo quæst. 16. articulo sexto, quòd hoc intelligendum est de cognitione ipsorum circa ea quæ ab ipsis naturaliter cognosci possunt, non autem de ipsorum cognitione vt ad supernaturalia se extendit, circa enim huiusmodi errare possunt & deficere, eorum natura considerata, licet Angeli beati circa illa etiam non decipiantur, neque erient: quia cùm voluntas eorum

Universidad de Deusto
Biblioteca

sit regulata, non applicantin telle ctum ad diuidendum de iis quæ eorum facultatem excedunt.

CIRCA id quod dicitur cognitionem Angeli esse immobilem, aduerendum quod illud non ita est intelligendum quasi in cognitione Angeli nulla ille succeſſio. cùm enim oſtenſum ſit in præcedentibus, quòd non omnia ſimul cognoſcunt, neceſſe eſt in ipſis ſucceſſionem eſſe ſecundum quòd cognoſcunt diuerſa: ſed intelligitur de immobilitate oppoſita diſcurſui intellectus noſtri. vt enim hic dicitur, & oſtenſum eſt ſuperius, non diſcurrunt à notis ad ignota, ſed cauſam & effectum, principium & concluſionem, vno actu apprehendunt & intuentur.

Quomodo dicitur aliquis bene fortunatus, & quomodo adiuuatur homo ex ſuperioribus cauſis.

Cap. 92.

EX his autem apparere poteſt quomodo aliquis poſsit dici bene fortunatus. Dicitur enim alicui homini bene ſecundum fortunã contingere, quando aliquod bonum accidit ſibi præter intentionem; ſicut cùm aliquis fodiẽs in agro inuenit theſaurum quem non quærebat. Contingit autem aliquem operantem præter intentionem operari propriam: non tamen præter intentionẽ alicuius ſuperioris cui ipſe ſubeſt: ſicut ſi Dominus aliquis præcipiat alicui ſeruo quòd vadat ad aliquem locum quò ipſe alium ſeruum iam miſerat illo ignorante; inuentio conſerui eſt præter intentionem ſerui miſsi: non autem præter intentionem Domini mittentis: & ideo licet per comparationem ad hũc ſeruum ſit fortuitum & caſuale: nõ autem per comparationem ad Dominum, ſed eſt aliquid ordinatum. cùm igitur homo ſit ordinatus ſecundum corpus ſub corporibus cæleſtibus: ſecundum intellectum verò ſub Angelis: ſecundum voluntatem autem ſub Deo: poteſt contingere aliquid præter intentionem hominis, quod tamen eſt ſecundum ordinem cæleſtium corporum, vel diſpoſitionem Angelorum, vel etiam Dei. Quanuis autem Deus ſolus directè ad electionem hominis operetur: tamen actio Angeli operatur aliquid ad electionem hominis per modum perſuadentis, actio verò corporis cæleſtis per modum diſponentis: inquantum corporales cæleſtium corporum impreſsiones in corpora noſtra diſponunt ad aliquas electiones. Quando igitur aliquis eximpreſsione cæleſtium corporũ & ſuperiorum cauſarum ſecundum prædictum modum inclinatur ad aliquas electiones ſibi vtiles, quarum tamen vtilitatem propria ratione non cognoſcit, & cùm hoc ex lumine intellectualium ſubſtantiarum illuminatur intellectus eius ad eadem intelligenda, & ex diuina operatione inclinante inclinatur eius voluntas ad aliquid eligendum ſibi vtile, cuius rationem ignorat: dicitur eſſe bene fortunatus: & econtrario malè fortunatus, quãdo ex ſuperioribus cauſis ad contraria eius electio inclinatur: ſicut de quodam dicitur Hiere. 22. Scribe virum iſtum ſterilem: virum qui in diebus ſuis non proſperabitur. Sed in hoc eſt attendenda differẽtia: nam impreſsiones corporum cæleſtium in corpora noſtra cauſant in nobis naturales corporum diſpoſitiones: & ideo ex diſpoſitione relicta ex corpore cæleſti in corpore noſtro dicitur aliquis non ſolũm bene fortunatus aut malè, ſed etiam bene natus aut malè: ſecundum quem modum Philoſophus dicit in magnis moralibus quòd bene fortunatum eſſe eſt eſſe bene natum. Non enim poteſt intelligi quòd hoc ex natura intellectus diuerſa procedat, quòd vnus vtilia ſibi eligat, et alius nociua præter rationem propriam: cum natura intellectus vel voluntatis in omnibus hominibus ſit vna. diuerſitas enim formalis induceret diuerſitatem ſecundum ſpeciem. diuerſitas autem materialis inducit diuerſitatem ſecundum numerum. vnde ſecundum quòd intellectus hominis illuſtratur ad aliquid agendum, vel voluntas à Deo inſtigatur: non dicitur homo bene natus, ſed magis cuſtoditus vel gubernatus. Rurſus attendenda eſt circa hæc alia differentia. nam operatio Angeli & corporis cæleſtis eſt ſolùm ſicut diſponens ad electiones: operatio autem Dei eſt ſicut perficiens. cùm autem diſpoſitio quæ eſt ex corporis qualitate, vel intellectus perſuaſione, neceſsitatem ad eligendum non inducat: non ſemper homo eligit id quod Angelus cuſtodiens intendit, neque illud ad quod corpus cæleſte inclinat: ſemper tamen hoc homo eligit quod Deus operatur in eius voluntate. vnde cuſtodia Angelorum interdum caſſatur, ſecundum illud Hiere. 1. Curauimus Babylonem: & non eſt curata. & multo magis inclinatio cæleſtium corporũ: diuina verò prouidentia ſemper eſt firma. Eſt etiam & alia differentia conſideranda: nam cùm corpus cæleſte non diſponat ad electionem niſi inquantum imprimit in corpora noſtra, ex quibus homo incitatur ad eligendum per modum quo paſsiones inducunt ad electionẽ: omnis diſpoſitio ad electionem quæ eſt ex corporibus cæleſtibus, eſt per modum alicuius paſsionis: ſicut cùm quis inducitur ad aliquid eligendum per odium, vel amorem, vel iram, vel aliquid huiuſmodi. Ab Angelo verò diſponitur aliquis ad eligendum per modum intelligibilis conſiderationis abſque paſsione. Quod quidem contingit dupliciter. Quandoque enim illuminatur intellectus hominis ab Angelo ad cognoſcendum ſolùm quòd aliquid eſt bonum fieri: non autem inſtruitur de ratione propter quam eſt bonum, quæ ſumitur ex fine: & ideo homo quandoque æſtimat quòd aliquid ſit bonum fieri: ſi tamen quæreretur quare, reſponderet ſe neſcire: vnde quando perueniet in finem vtilem quem nõ præconſiderauit, erit ſibi fortuitum. Quandoque verò per illuminationem Angeli inſtruitur etiam quòd hoc ſit bonum, & de ratione quare eſt bonum, quæ dependet ex fine: & ſic quando peruenit ad finem quem præconſiderauit, non erit fortuitum. Sciendum eſt etiam quòd vis actiua ſpiritualis naturæ ſicut eſt altior quàm corporalis, ita & eſt vniuerſalior. vnde non ad omnia ad quæ ſe extendit humana electio, ſe extendit diſpoſitio cæleſtis corporis.

Rurſus virtus humanæ animæ vel etiam Angeli eſt particularis in comparatione ad virtutem diuinã, quæ eſt vniuerſalis reſpectu omnium entium. Sic ergo aliquod bonum accidere poteſt homini, & præter propriam intentionem, & præter inclinationem cæleſtium corporum, & præter Angelorum illuminationem, non autem præter diuinam prouidentiam quę eſt gubernatiua ſicut & factiua entis inquantum eſt ens. vnde oportet quòd omnia ſub ſe contineat. Sic ergo aliquid fortuitum bonum vel malum poteſt contingere homini & per comparationem ad ipſum, & per cõparationem ad cæleſtia corpora, & per comparationem ad Angelos, non autem per comparationem ad Deum. Nam per comparationem ad ipſum non ſolùm in rebus humanis, ſed nec in qualibet alia re poteſt eſſe aliquid caſuale & improuiſum. Quia verò fortuita ſunt quæ ſunt præter intentionem: bona autem moralia præter intentionem eſſe non poſſunt, cùm in electione conſiſtant: reſpectu eorum non poteſt dici aliquis bene vel malè fortunatus: licet reſpectu eorum poſsit aliquis dici benè vel malè natus: quando, ex naturali diſpoſitione corporis eſt aptus ad electiones virtutum vel vitiorum. Reſpectu autem exteriorum bonorum quæ præter intentionem homini euenire poſſunt, poteſt dici homo & bene natus, & bene fortunatus: & à Deo gubernatus, & ab Angelis cuſtoditus. Conſequitur autem ex ſuperioribus cauſis, & aliud auxilium quantum ad exitus ſuarum actionum. Cùm enim homo & eligere habeat & proſequi quod eligit: in vtroque à cauſis ſuperioribus adiuuatur interdum & impeditur: ſecundum electionem quidem, vt dictum eſt, inquantum homo vel diſponitur ad aliquid eligendum per cæleſtia corpora, vel illuſtratur per Angelorum cuſtodiani, vel etiam inclinatur per operationem diuinam. Secundum executionem verò inquantum homo conſequitur ex aliqua ſuperiori cauſa robur & efficaciam ad implendũ quod eligit: quæ quidem non ſolùm à Deo & ab Angelis eſſe poteſt, ſed etiam à corporibus cæleſtibus inquantum talis efficacia in corpore ſita eſt. manifeſtum eſt enim quòd

Prima differentia inter bene fortunatos à corporibus cæleſtibus.

Secunda differentia.

Tertia differentia.

quòd etiam inanimata corpora quaſdam vires & efficacias à cæleſtibus corporibus conſequuntur: & etiam præter eas quæ ad qualitates actiuas & paſsiuas elementorum conſequuntur: quas etiam non eſt dubium cæleſtibus corporibus eſſe ſubiectas: ſicut quòd magnes attrahit ferrum, habet ex virtute cæleſtis corporis: & lapides quidam & herbæ alias occultas virtutes. Vnde nihil prohibet quòd etiam aliquis homo habeat ex impreſsione corporis cæleſtis aliquam efficaciam in aliquibus corporibus faciendis, quas alius non habet: puta medicus in ſanando: & agricola in plantando, & miles in expugnando. Hanc autem efficaciam multo perfectius Deus hominibus largitur ad ſua opera efficaciter exequenda.

Quantum ergo ad primum auxilium quod eſt in eligendo, dicitur Deus hominem dirigere. Quantum verò ad ſecundum auxilium dicitur hominem confortare: & hæc auxilia tanguntur ſimul in Pſalm. vbi dicitur: Dominus illuminatio mea & ſalus mea, quem timebo, quantum ad primum, Deus protector vitę meę: à quo trepidabo: quantum ad ſecundum. Sed inter hæc duo auxilia eſt differentia duplex. Prima quidem, quia ex auxilio primo adiuuatur homo tam in his quæ virtuti hominis ſubduntur, quàm etiam in alijs. Sed ſecundum auxiliũ ad illa tantùm ſe extendit ad quæ virtus hominis valet. Quòd enim homo fodiens ſepulchrum inueniat theſaurum, ex nulla hominis virtute procedit: vnde reſpectu talis prouentus adiuuari poteſt homo in hoc quòd inſtigetur ad quærendum vbi eſt theſaurus. non autem in hoc quòd ei aliqua virtus detur ad theſaurum inueniendum. In hoc autem quòd medicus ſanet, vel miles in pugna vincat, poteſt adiuuari in hoc quòd eligat conuenientia ad finem: & in hoc efficaciter exequatur per virtutem à ſuperiori cauſa adeptam: vnde primum auxilium eſt vniuerſalius.

Secunda differentia eſt, quia ſecundum auxilium datur ad proſequendum efficaciter ea quæ intendit: vnde cùm fortuita ſint præter intentionẽ, ex tali auxilio non poteſt dici homo propriè loquendo bene fortunatus: ſicut poteſt dici ex primo, vt ſuprà oſtenſum eſt. contingit autem homini bene vel malè ſecundũ fortunam quandoque ipſo ſolo agente: ſicut cùm fodiens in terram inuenit theſaurum quieſcentẽ: quandoque autem actione alterius cauſæ concurrẽte: ſicut cùm aliquis vadens ad forum cauſa emẽdi aliquid, inuenit debitorem quem non credebat inuenire. In primo autem euentu homo adiuuatur ad hoc quòd aliquid ſibi bene contingat ſecundum hoc ſolùm quòd dirigitur in eligendo illud cui coniunctum eſt per accidens aliquod commodum: quod prouenit præter intentionem. In ſecundo autem euentu oportet quòd vterque agens dirigatur ad eligendum actionem vel motum vnde ſibi occurrant. Oportet autem & aliud conſiderare circa ea quæ dicta ſunt. dictum eſt enim quòd ad hoc quòd homini aliquando bene contingat vel malè ſecundum fortunam: & ex Deo eſt, & à corpore cęleſti eſſe poteſt: inquantum homo à Deo inclinatur ad eligendum aliquid cui coniunctum eſt aliquod commodum vel incommodũ quod eligens non præconſiderat: & inquantum à corpore cæleſti, ad tale aliquid eligendum ſic diſponitur. Hoc autem commodũ vel incommodum relatum quidem ad electionem hominis, eſt fortuitum: relatum verò ad Deum, rationem amittit fortuiti: non relatum ad corpus cæleſte. Quod ſic patet. Non enim aliquis euentus amittit rationem fortuiti, niſi reducatur in cauſam per ſe: virtus autem cæleſtis corporis eſt cauſa agens non per modum intellectus & electionis, ſed per modum naturæ: naturę autẽ eſt proprium tendere ad vnum: ſi ergo aliquis effectus non eſt vnus, non poteſt per ſe cauſa eius eſſe aliqua virtus naturalis. cùm autem aliqua duo ſibi per accidens coniunguntur, non ſunt verè vnũ: ſed ſolùm per accidens: vnde huius coniunctionis nulla cauſa naturalis per ſe cauſa eſſe poteſt. ſi ergo iſte homo ex impreſsione cæleſtis corporis inſtigetur per modum paſsionis (vt dictum eſt) ad fodiendum ſepulchrum: ſepulchrum autem & locus theſauri non ſunt vnum niſi per accidens, quia non habent aliquem ordinem adinuicem: virtus cęleſtis corporis non poteſt per ſe inclinare ad hoc totũ quòd iſte fodiat ſepulchrum, & locũ vbi eſt theſaurus. Sed aliquis per intellectum agens poteſt eſſe cauſa inclinationis in hoc totum: quia intelligentis eſt multa ordinare in vnum. Patet etiam quòd homo qui ſciret theſaurum ibi eſſe, poſſet alium ignorantem mittere ad fodiendum ſepulchrum in loco eodem: vt præter intentionem ſuam inueniret theſaurum. Sic igitur huiuſmodi fortuiti euentus reducti in cauſam diuinam amittunt rationem fortuiti: reducti verò in cauſam cæleſtem, nequaquam.

Per eandem etiam rationẽ apparet quòd homo non poteſt eſſe bene fortunatus vniuerſaliter ex virtute corporis cæleſtis, ſed ſolùm quantum ad hoc vel illud. Di co autem vniuerſaliter vt aliquis homo habeat in natura ſua impreſsionem cæleſtis corporis: vt eligat ſemper & in pluribus aliqua quibus ſunt coniuncta per accidens aliqua commoda vel incommoda: natura enim non ordinatur niſi ad vnum. Ea autem ſecundum quæ homini accidit bene vel malè ſecũdum fortunam, non ſunt reducibilia in aliquod vnum: ſed ſunt indeterminata & infinita, vt Philoſophus in ſecũdo Phyſicorum dicit: & ad ſenſum patet. non eſt ergo poſsibile quòd aliquis habeat in natura ſua eligere ſemper ea ad quæ etiam per accidens ſequuntur aliqua commoda: ſed poteſt eſſe quòd ex inclinatione cæleſti inclinatur ad eligendum aliquid cui coniungatur per accidens aliquod commodum: & ex alia inclinatione aliud: & ex tertia tertium: non autem ita quòd ex vna inclinatione inclinetur ad omnia: ex vna autem diuina diſpoſitione poteſt homo ad omnia dirigi.

tex. cõ. 50.

Super cap. 92.

SEcundum corollarium eſt. Aliquis dicitur bene fortunatus ex ſuperioribus cauſis, ſcilicet Deo, Angelis, & cælo, & etiam ex cauſis ſuperioribus dicitur quis infortunatus. Circa hoc autem tria facit Sanctus Thomas. Primò oſtendit quomodo homo eſt ex ſuperioribus cauſis fortunatus. Secundò, quomodo quantum ad exitum ſuarum actionum ex ſuperioribus cauſis iuuatur. Tertiò remouet quædam dubia. Circa primum tria facit. Primò declarat propoſitum. Secundò oſtendit differentiam ſuperiorum cauſarum in hoc quod eſt efficere hominem fortunatum. Tertiò oſtendit reſpectu quorum dicitur quis bene aut malè fortunatus. Primò ergo oſtenditur homine ex ſuperioribus cauſis fortunatum eſſe, & arguitur ſic. Dicitur alicui homini bene ſecundum fortunam contingere, quando aliquod bonum accidit ſibi præter intentionem. ſed contingit aliquod bonum euenire homini præter intentionem propriam ſecundum diſpoſitionẽ corporis cæleſtis, Angeli, & Dei. ergo, &c. Maiorem non probat Sanctus Thomas: quia ex iis quæ in ſecundo Phyſicorum dicuntur, eſt manifeſta, & exemplo intentionis theſauri declaratur, ſed ponit minoris probationem & declarationem, quam quidem minorem formaliter ipſe non ponit, ſed ex ſuo proceſſu dat intelligere. probat autem ſic: Contingit aliquem operari præter intentionem propriam, non tamen præter intentionem alicuius ſuperioris cui ipſe ſubeſt, declaratur exemplo Domini mittentis ſeruum, vt alium conſeruum inueniat, quem tamen ille præter ſuam intentionẽ inuenit, ſed homo eſt ordinatus ſecundum corpus ſub corporibus cæleſtibus, ſecundum intellectum ſub Angelis, ſecundum voluntatem ſub Deo, ergo, &c. Secundò declarat concluſionem inquiẽs, quòd cùm Deus directè ad electionem operetur, actio verò Angeli operetur per modum perſuadentis, & actio corporis cæleſtis per modum diſponentis, quando aliquis ex impreſſione corporum cæleſtium inclinatur ad aliquas electiones ſibi vtiles, quarum tamen vtilitatem propria ratione non cognoſcit, & cùm hoc ex lumine intellectualis ſubſtantiæ illuminatur eius intellectus ad eadem intelligenda, & ex diuina operatione inclinatur eius voluntas ad aliquid vtile eligendum cuius rationem ignorat, dicitur eſſe bene fortunatus, econtrario verò malè fortunatus, quando ex ſuperioribus cauſis ad contraria eius electio inclinatur, ſicut de quodam dicitur Hiere. 22. Scribe virũ iſtum ſterilem, virum qui in diebus ſuis non proſperabitur, &c. Senſus eſt quòd dicitur aliquis bene fortunatus quando ad ampliora bona ex iſtarum cauſarum ſuperiorum diſpoſitione peruenit quàm excogitauerit: dicitur verò malè fortunatus, quando ab iis quæ prudenter diſponit, deficit, & ad inopinata mala deuenit.

Dupliciter poteſt intellectus humanus ab Angelo illuminari.

CIRCA illam propoſitionem, Ex lumine intellectualis ſubſtantiæ intellectus hominis illuminatur, attendendum quòd dupliciter poteſt intellectus humanus ab intellectu Angelico illuminari, vt habetur ex doctrina Sancti Thomæ, prima quæſtione 102. articulo primo, & veri. quæſt. 11. articulo tertio. Primò quidem per infuſionem luminis ſpiritualis habentis eſſe intentionale, & per influxum in intellectu humano, eo modo quo virtus artis recipitur in inſtrumento. ſic enim per tale lumen quòd eſt quædam ſimilitudo intentionalis luminis Angelici, confortatur intellectus humanus ad aliquid intelligendum quod non intelligeret & non conſideraret ſine huiuſmodi lumine. Alio modo non per infuſionem alicuius luminis in intellectu, ſed per formationem tantùm aliquarum ſpecierum in imaginatione quæ ex commotione ſpirituum, in quibus ſpecies ſenſatæ conſeruantur, formari poſſunt. ex huiuſmodi enim formis ſic virtute angelica in imaginatione formatis intellectus aliquam cognitionem accipit, & aliquid conſiderat tanquam bonum, quod

Universidad de Deusto
Biblioteca

quod non consideraret: & quia omne quod aliquid manifestatur, lumen est, talis species potest lumen dici. hoc autem non sic intelligo quasi sint ibi duo modi separati omnino, & concurrere non possint, imò cum primo concurrit etiam secundus, sed quia potest secundus fieri sine primo. ipsa enim sola specierum formatio in imaginatione ex qua aliquam intellectus notionem accipit, illuminatio dici potest. Secundò, ostenditur quomodo diuersimodè dicitur homo bene fortunatus aut malè in ordine ad huiusmodi causas, & pronuntiat multæ differentiæ. Prima est, quia ex dispositione relicta in nostro corpore à corpore cælesti, ex qua homo ad aliquas electiones inclinatur, dicitur aliquis non solùm bene aut malè fortunatus, sed etiam bene aut malè natus, vt patet ex Philosopho in magnis moralibus, ex illuminatione verò intellectus ad aliquid agendum vel instigatione voluntatis à Deo non dicitur homo bene aut malè natus, sed magis custoditus vel gubernatus: cuius ratio est, quia impressiones corporum cælestium in corpora nostra causant in nobis naturales corporum dispositiones, quòd enim vnus præter rationem propriam eligat vtilia, alius verò nociua, non potest prouenire ex diuersa natura intellectus, cùm illa in omnibus sit vna. Nam diuersitas formalis inducit ergo diuersitatem secundum speciem, diuersitas verò materialis inducit diuersitatem secundum numerum.

Quomodo dicitur quis bene aut malè natus ex corpori cælestium dispositione, non autem ex Angelis, aut ex Deo.

ADVERTE sensum istius differentiæ esse, quòd non dicitur vnus bene natus & alius malè, nisi ex diuersitate quæ in natuitate hominibus prouenit, vt scilicet ille dicatur bene natus, qui ex sua natiuitate habet dispositionem in natura ad ea quæ sibi vtilia sunt: ille verò malè natus, qui ex sua natiuitate habet vt ad sibi nociua disponatur. talis autem diuersitas in hominibus ex natiuitate prouenies, nõ potest attẽdi ex dispositione diuersa intellectus & voluntatis secundum se, cùm intellectus & voluntas essentiam animæ immediatè consequantur, & in ipsa sola radicentur. ipsa autem animæ essentia si secundum se consideretur, non habeat diuersitatem, sed sit vnius rationis & vnius dispositionis. si quam autem habeat distinctionem & diuersitatem, hoc ex diuersitate materiæ proueniat, ex quo individuatur: sed bene attenditur diuersitas in hominibus à natuitate secundum diuersam corporis dispositionem, ideo cùm dicatur aliquid bene euenire aut malè hominibus ex Deo & substantiis separatis, inquantum in intellectum agunt & in voluntatem, non dicitur aliquis bene aut malè natus ex istis causis, eò quòd ex ipsis non proueniat à natiuitate diuersitas dispositionis intellectus & volsitatis. dicitur autem gubernatus & custoditus, inquantum diuersi diuersimodè secundum intellectum & voluntatem diriguntur ad suas electiones & intelligentias. Ex corporibus verò cælestibus conuenienter dicitur aliquis bene aut malè natus, quia ab ipsis prouenit̃ à natiuitate & conceptione dispositiones variæ corporales, secundum quas vnus ad vtilia disponitur eligenda, & alius ad nociua.

Secunda differentia est, quia homo non semper eligit id quod Angelus custodiens intendit, neque id ad quod cæleste corpus inclinat, semper autem eligit id quòd Deus in eius voluntate operatur: vnde custodia Angelorum interdum cassatur, iuxta illud Hieremiæ primo: Curauimus Babylonem, & non est curata. & multo magis cælestium corporum inclinatio cassatur, diuina verò prouidentia semper est firma. Ratio huius diuersitatis est, quia operatio Angeli & corporis cælestis est solùm sicut disponens, dispositio autem quæ est ex corporis qualitate, vel intellectus persuasione, non inducit necessitatem ad eligendum, sed operatio Dei est sicut perficiens. Ista differentia ex superius dictis satis est manifesta, illud solùm est ad memoriam renocandum, quòd licet necessitatium sit ex suppositione voluntatum velle id ad quod Deus eam mouet, absolutè tamen contingenter vult & liberè.

Tertia differentia est inter corpus cæleste & Angelum, quia videlicet omnis dispositio ad electionem ex corporibus cælestibus est per modum alicuius passionis, scilicet amoris vel odii, vel iræ, vel huiusmodi, eò quòd corpora cælestia non disponant ad electionem, nisi inquantum imprimunt in corpora nostra, ex quibus incitatur homo ad eligendum per modum quo passiones inducunt ad electionem. dispositio verò ad eligendum est ab Angelo per modum intelligibilis considerationis absque passione, aut scilicet cùm illuminatur intellectus ab ipso ad cognoscendum solùm quòd aliquid est bonum fieri, non autem instruitur propter quem finem: quo casu cùm homo peruenerit ad finem vtilem non præconsideratum, erit sibi fortuitum: aut cùm instruitur & quòd hoc fieri sit bonum, & propter quem finem: quo casu nõ est fortuitum quando peruenerit ad finem.

Quomodo corpora cælestia in nobis sint causa electionis per modum passionis.

ADVERTE ex superioribus, quòd dupliciter corpora cælestia in corpora nostra agendo sunt nobis causa electionis, aut scilicet causando aliquas dispositiones ex quibus sumus ad aliquas passiones habiles, sicut cholerici sunt pronj ad iram: aut causando aliquam dispositionem ex qua aliquis motus passionis insurgit, sicut ex nimia frigiditate corpori adueniente insurgit appetitus ignis, & ex nimia calliditate appetitus refugit calida. quia ergo ex illorum modorum, ideo bene dicitur hic quòd dispositio ad electionẽ ex corporibus cælestibus est per modum passionis, inquantum videlicet non inclinat ad eligendum, nisi aliquam passionem excitando, ex qua natus est appetibilectiuus à passione, vt habetur prima secundæ, quæstione nona, articulo secundo: & quæstione decima, articulo tertio, ex ea parte qua mouetur ab obiecto: inquantum homo aliqualiter dispositus per passionem aliquid iudicat esse conueniens & bonum, quod extra passionem existens non iudicaret: & ideo per hunc etiam modum dispositio corporalis ex corporibus cælestibus prouenies ad electionem inclinat, inquantum est origo & fundamentum, ex quo prouenit illud iudicium quo aliquid bonum & conueniens iudicatur: & ideo dicitur per modum passionis inclinare.

Quarta differẽtia est, quia aliquod bonum potest accidere homini non solùm præter propriam intentionem, sed etiam præter corporum cælestium inclinationem, & præter illuminationem Angelorum, non autem præter prouidentiam diuinam, & consequenter aliquod fortuitum bonum vel malum potest homini contingere per comparationem ad ipsum, & ad illas alias causas, nõ autem per comparationem ad Deum. ratio huius diuersitatis est, quia vis actiua spiritualis sicut est altior quàm corporalis, ita est vniuersalior: & propterea non ad omnia ad quæ se extendit humana electio, se extendit dispositio cælestis corporis. Item virtus humanæ animæ vel etiam Angeli est particularis in comparatione ad virtutem diuinam quæ est vniuersalis respectu omnium entium, & per consequens per comparationem ad ipsam in nulla re potest esse aliquid casuale & improuisum.

Homini nihil potest euenire fortuitum ordine ad Deum, sed bene in ordine ad alias causas.

AD euidentiam huius differentiæ considerandum est, quòd aliter loquendum est de causa particulari, & aliter de causa vniuersali. Quia enim causa vniuersalis in pluta potest quàm causa particularis, non inconuenit aliquid fieri secundum ordinem causæ vniuersalis, quod non fit secundum ordinem causæ particularis: & per consequens non inconuenit aliquid esse per se intentum à causa vniuersali, quod sit præter intentionem causæ particularis, & iccirco fit casuale in comparatione ad causam particularem, licet nõ sit casuale in ordine ad causam vniuersalem. causa autem particularis non potest in aliquid in quod non possit causa vniuersalis, quum non agat nisi eius virtute: ideo non potest aliquid esse per se in ordine ad causam particularẽ quod tamen sit per accidens, & fortuitum in ordine ad causam vniuersalem: imò si sit causa adeo vniuersalis, quòd omnes causas particulares cõtineat, nihil omnino in ordine ad ipsam poterit per accidens siue fortuitò euenire: quia ergo anima rationalis vniuersalior est, quo scilicet ad intellectionẽ & volitionem, quàm sit virtus cælis: ideo non inconuenit aliquid euenire per se per comparationem ad ipsam, quod est per accidens & fortuitum in ordine ad virtutem cæli: sicut quum virtus cæli inclinat ad vnum, puta ad iram & vindictam, & tamen homo ex voluntate & libero arbitrio eligit mansuetus esse, parcereque inimico. quòd enim iste mansuetus sit, parcatque inimico, & est per se respectu hominis, sed est per accidens in ordine ad virtutem & inclinationem sydẽrum. Similiter quum Deus maximus omnem causam particularem tam naturaliter agentem, quàm liberè sub se contineat, atque vnamquanque applicet ad operationem, vt superius est ostensum: constat nihil posse esse per accidens & fortuitum in comparatione ad ipsum, sed omne quod in rebus euenit, excepto malo culpæ, inquantum huiusmodi, est ab ipso prouisum & intentum. Secundò ostenditur respectu quorum dicitur quis bene aut malè fortunatus, & ponitur duplex conclusio. Prima est: Respectu moralium non potest quis dici bene vel malè fortunatus, sed bene aut malè natus. Probatur prima pars: quia bona moralia non possiunt præter intentionem esse. Secunda verò pars probatur, quia ex corporis dispositione naturali est quis aptus ad electionem virtutum vel vitiorum. Secunda conclusio est: Respectu bonorum exteriorũ potest dici homo bene natus, & bene fortunatus, & à Deo gubernatus, & ab Angelis custoditus.

Bona moralia non possiunt præter intentionem esse.

ADVERTE quòd bona moralia dicuntur actus voluntarii, & sub electione cadentes. Nam proprium moralium actuum est quòd voluntarii sint, ideo bene dicitur quòd moralia non possiunt præter intentionem esse. Reptignat enim quòd aliquid voluntariè fiat, & quòd præter intentionem eueniat respectu eiusdem.

Quare deo gubernatio hominis ascribitur, angelis verò eius custodia.

ADVERTE etiam quòd Deo attribuitur gubernatio hominis, Angelis verò custodia, quia ad gubernationem pertinet hominem dirigere in finem: primum autem & principale inter ea quæ hominis sunt, per quod homo ad finem peruenit per opera meritoria, est electio, quia nihil potest habere rationem meriti, nisi inquantum sub electione cadit: ideo quia Deus solus est causa humanæ electionis interius agendo, sibi gubernationem hominis Sanctus Thomas attribuit. ad custodiam autem hominis pertinet instructio de agendis: & quia per illuminationes Angelorum homines de huiusmodi instruuntur, iccirco Angelis hominis custodia attribuitur. Quantum ad secundum principale ostenditur quomodo quantum ad exitus fuarum operationum homo à causis superioribus adiuuatur. Et ponitur duplex auxilium: vnum est secundum quòd adiuuatur homo vel impeditur à superioribus causis quantum ad ipsam electionem modis dictis. aliud est secundum quòd concia non solùm à Deo & Angelis esse potest, sed etiam à corporibus cælestibus, inquantum in corpore ista est, vt est efficacia medici in sanando, agricolæ in plantando, militis in expugnando. Declaratur in rebus inanimatis quæ fortiuntur efficaciam præter eas virtutes quæ qualitates actiuas & passiuas elementorum consequuntur, sicut quòd magnes attrahit ferrum: sed multò perfectius hanc efficaciam ad suã opera efficaciter consequenda Deus hominibus elargitur. Quantum ad primũ auxilium, scilicet in eligendo dicitur Deus hominem dirigere: quo num verò ad secundum dicitur confortare. Hæc auxilia tanguntur simul in Psalmo, quum dicitur, Deus illuminatio, &c.

Medicus ea sequitur efficaciam in corporibus cælestibus.

ADVERTE, cùm dicitur medicum in sanando consequi efficaciam à superioribus causis, quòd hoc intelligitur de operatione medici qua ipse aliqua opera medicinalia exequitur, quia si loqueremur de inclinatione ad eligendum medicinam quæ sit ægroto conueniens, hoc ad primum auxilium pertineret, quo scilicet quis adiuuatur ad eligendum vtilia. Inter ista auxilia, inquit Sanctus Thomas, duplex est differentia. Prima est, quia ex primo auxilio adiuuatur homo tam in iis quæ virtuti hominis subduntur, quàm etiam in aliis, sicut iuuari potest homo in hoc quòd instigetur ad quærendum vbi est thesaurus, non autem in hoc quòd detur ei virtus ad inueniendum thesaurum, cùm ex nulla hominis virtute procedat, quòd fodiens sepulchrum, inueniat thesaurum. Secundum autem auxilium ad illa tantùm se extendit, ad quæ virtus hominis, videlicet vt quòd medicus sanet, vel miles vincat in pugna, potest adiuuari non solùm in hoc quòd eligat, cõueniẽtia ad finem, sed etiam vt per virtutem à superiori causa acceptam efficaciter exequatur: vnde primum auxilium est vniuersalius.

Virtus humani dari possit virtus ad inueniendum thesaurum.

CIRCA illam propositionem: Non potest ũtuari homo vt ei detur virtus ad thesaurum inueniendum, dubium occurrit, quia aliquis sciens vbi positus est thesaurus, habet virtutem ipsum thesaurũ inueniendi, vnde ipsum quærendo ex intentione intuenit. ergo non inconuenit quòd homini ex superioribus causis detur virtus ad thesaurum inueniendum. Respondetur quòd per virtutem inueniendi thesaurum duo possumus intelligere, scilicet aut virtutem per modum virturis dirigentis operationem, siue inuentionem thesauri, aut virtutem per modum virtutis corporalis exequentis. primo modo non inconuenit alicui dari virtutem inueniendi thesaurum, quia non inconuenit alicui reuelari & dari cognitionem thesauri per quam ad eius inuentionem dirigatur. Secundo verò modo non potest dari talis virtus, quia virtus exequtiua quæ est in membris, non terminatur ad ipsam thesauri inuentionem, nisi mediante aliqua operatione terminata ad aliquem effectum, cui inuentio thesauri coniungitur, siue sit ambulatio, siue effossio sepulchri, siue quodcunque aliud tale. coniunctio autem inuentionis thesauri cum termino talis operationis, per accidens est: cuius signum est quòd non semper aut pro maiori parte illi coniungitur. non enim semper aut in maiori parte fossionis sepulchri, aut inuentioni ad talem locum talis inuentio thesauri est coniuncta. ideo nullam habet causam naturalem per se, vt superius est ostensum: & propterea virtus quæ est in membris ad fossionem sepulchri, aut ad aliquam similem actionem, non potest dici virtus inuentiua thesauri, quasi ex ista ratione ad talem effectum ordinetur, licet aliquando ab ipsa talis effectus per accidens eueniat, & præter eius intentionem siue inclinationem. de tali ergo virtute intendit Sanctus Thomas quòd non potest dari homini, non autem de prima.

Homini nihil potest euenire fortuitum ordine ad Deum, sed bene in ordine ad alias causas.

AD rationem in oppositum dicitur quòd sciens vbi est thesaurus reconditus & occultatus, habet virtutem directiuam ad inuentionem thesauri, scilicet cognitionem qua dirigitur ad illam operationem per quam deuenitur ad thesauri inuentionem, non autem habet virtutem per modum exequentis ipsam

ipsam quæ dicatur virtus thesauri inuentiua. Secunda differentia est, quia ex secundo auxilio quum detur homini ad prosequendum efficaciter ea quæ homo intendit, non potest dici propriè loquendo, homo bene fortunatus, sed bene ex primo, aut videlicet ipso solo agente, vt cùm adiuuatur ad hoc solum, vt eligat illud cui coniunctum est aliquod commodum quod prouenit præter intentionem, vt in inuentione thesauri, aut actione alterius causæ cui currẽte, secundum videlicet quòd duo agentia dirigantur ad aliquam actionem vel motum, sicut cùm vadens ad forum causa aliquid emendi, iuuenit debitorem præter intentionem.

Quomodo aliquis esse-tus per accidẽs possit in ordine ad virtutem cælestem esse per se.

Quantum ad tertium remouet Sanctus Thomas duo dubia quæ ex dictis orin possent. Quia enim dictum est ex cælo & ex Deo inclinari hominem ad electionem alicuius cui contingitur aliquod commodum vel incommodum, posset primò aliquis quærere. Virum illud cõmodum vel incommodum sit fortuitum in ordine ad istas causas sicut in ordine ad hominis intentionem. Respondet autem quòd illud commodum vel incommodũ quod relatum ad hominis electionem est fortuitum, relatum ad Deum admittit rationem fortuiti, non autem ad corpus cæleste relatum: cuius ratio est, quia effectus fortuitus non est vnus: & ideo non potest habere causam per se aliquã virtutem naturalem, cùm naturæ sit proprium tendere ad vnum: virtus autem cælestis est causa agens non per modum intellectus, sed per modum naturæ: vnde virtus cælestis licet possit per modum passionis, vt dictum est, ad fossionem sepulchri instigare, non tamen potest per se inclinare ad hoc totum quòd iste effodiat sepulchrum & locum vbi est thesaurus. agens autem per intellectum, quia intelligentis est multa ordinare in vnum, potest esse causa inclinationis in hoc totum. Declaratur, quia etiam homo qui sciret thesaurum ibi esse, posset ignorantem mittere ad fodiendum sepulchrũ in loco thesauri, vt illum præter intentionem suam inueniret.

Quomodo dupliciter dicitur aliquid secundum ordinẽ corporum cælestium euenire.

CIRCA hoc duplex occurrit dubium. Primum est, quia Sanct. Thomas in sexto Metaphy. videtur oppositum dicere eius quod hic dicitur. Nam ibi ait quòd multi effectus per accidens in istis inferioribus inuenti si in causam cælestem referantur, inueniuntur non esse per accidens: hic verò dicitur, quòd eum aliqui effectus per accidens coniungantur, talis coniunctionis nulla causa naturalis per se causa esse potest, & per consequens, neque virtus corporis cælestis. constat autem hæc oppositia esse. videtur etiam opponi ei quod in principio capituli dictum est, scilicet quòd potest contingere aliquid præter intentionem hominis, quod tamen est secundum ordinem corporum cælestium. Quod enim est secundum corporum cælestium ordinem, non est fortuitum per comparationem ad corpora cælestia.

Secundum dubium est, quia quòd hic dicitur de agente per intellectum scilicet quòd potest esse causa inclinationis in hoc totum, scilicet quòd iste fodiat sepulchrum & locum thesauri, videtur contradicere ei quod superius dixit, nõ posse aduiuari hominem in hoc quòd detur ei virtus ad inueniendum thesaurum.

Quomodo dicitur quis bene aut malè natus ex corporũ cælestium dispositione, non autem ex Angelis, aut ex Deo.

AD euidentiam primi dubii considerandum primò est, quòd cùm nullum ens per accidens, inquantum per accidens est, habeat causam per se, nullus effectus per accidens in comparatione ad vnam causam, potest esse per se in ordine ad aliam causam, nisi amittit in ordine ad ipsam rationem entis per accidens. si autem illam rationem amittat, & accipiat rationem entis per se, potest ab illa causa per se dependere. Considerandum secundò, quòd aliter loquendum est de effectibus in euentibus humanis prouenientibus, & aliter de effectibus naturalibus. Nam effectus qui fortuitò accidunt hominibus, non solùm per accidens se habent ad effectum intentum ab homine, faciunque cum illo vnum per accidens, sed etiam per accidẽs se habent ad effectum ad quem corpora cælestia inclinant, puta cùm homo fodiens sepulchrũ, præter suam intentionem inuenit thesaurum, ista thesauri inuentio per accidens se habet ad fossionem sepulchri intentam ab homine inquantum huiusmodi, & secũdum se ad illam fossionem ordinem non habet tanquam ipsam per di, & secũdum se ad illam fossionem sepulchri, inquantum homo ex incidens etiam se habet ad illam fossionem sepulchri, inquantum homo ex inclinatione cælesti sepulchrum fodit, cùm raro inueniat vt qui ex inclinatione cælesti sepulchrum fodit, inueniat thesaurum. In effectibus autem naturalibus inuenitur quòd aliquis effectus per accidens se habet ad proprium effectum alicuius causæ, inquantum est illius effectus, qui tamen ad illum effectum vt à causa cælesti prouenit, per se ordinem habet: sicut floritio vnius herbæ alia herba florente ad floritionem alterius herbæ, inquantum à virtute illius herbæ prouenit, secundum se ordinem non habet, sed per accidens habet ad illam, cùm virtus vnius herbæ causalitatem nullam habeat super floritionem alterius: quia tamen potest esse vt ab vna virtute cælesti proueniat vtriusque herbæ floritio eodem tempore, ideo floritio vnius quæ per accidens erat in comparatione ad floritionem alterius, vt est ipsius herbæ proprius effectus, in comparatione ad ipsammet floritionem prout à virtute cælesti dependet, habet ordinem per se eò quòd sese aut semper aut pro maiori parte concomitentur tanquam ab vna & eadem causa prouenientes.

Ex his sequitur quòd cùm in euentibus humanis id quod est vnum per accidens comparatum ad corpus cæleste, non amittat rationem per accidens vniti & coniũcti cum effectu ab homine intento, cùm virtus cælestis directè non agat super voluntatem humanam quæ locum principalis agentis inter causas creatas tenet: respectu illius effectus ad quem fortuitus eiectus consequitur, & euentus fortuitus raro effectui intento coniungatur, non potest habere vnam causam cælestem per se vtriusque effectus coniunctionem intendentem, sed bene aliquis effectus naturalis qui in ordine ad aliquam causam particularem est vnum cum alio per accidens, potest in ordine ad causam cælestem esse vnum per se cum illo, ideo potest habere vnam causam per se naturalem quæ sit vna virtus cælestis. Ad dubium ergo dicitur primò, quòd ea quæ dicit Sanct. Tho. in 6. Metaph. non contradicunt iis quæ hic dicuntur, quia ibi loquitur in effectibus naturalibus, in quibus possunt aliqui effectus inueniri, qui licet non habeant ordinem per se in comparatione ad causas particulares, possunt tamen habere ordinem per se in comparationem ad causam cælestem. hic autem loquitur in euentibus humanis in quibus effectus non habentes ordinem inter se non possunt habere ordinem per se etiam ad causam cælestem ordinati. Et si aliquando videatur Sanctus Thomas dicere quòd impossibile est aliquam virtutem cælestem esse causam eorum quæ hic aguntur per accidens, siue casu, siue à fortuna (in quo & effectus naturales videtur includere, vt maxime videtur haberi prima quæst. 116. artic. 1. dicitur quòd non intendit absolutè nullum eorum quæ hic per accidens fiunt posse à virtute cælesti per se procedere, sed quòd inquantum per accidens est & casuale secundum esse ejuod habet extra intellectum, & nullum per se ordinem habens, non potest reduci in causam cælestem, sed bene in causam intelligentem reduci potest, quę in illis quę nullum per se ordinem habent in natura, potest ordinem ponere secundum quòd per intellectum

Quomodo ex vna virtute cælesti non potest quis esse vniuersaliter fortunatus, sed bene ex vna dispositione diuina.

AD euidentiam huius responsionis considerandum est quòd differt virtus naturalis corporum cælestium à virtute diuina, qua Deus aliqua in inferioribus ordinat & disponit. Virtus enim cælestis cùm sit naturalis, nõ potest vna existens ad multa inclinare quæ in aliquod vnum per se non vniantur, quia virtus naturæ ad vnum tendit: virtus autem diuina qua res ordinat, est sua conceptio qua vniuersaliter cuncta disponit: & quia Deus vnico conceptu omnia appræhendit & intuetur, atque distincta & multa in vnum ordinat: ideo vnica dispositione omnia prouidet & gubernat. propter hoc bene dicitur quòd per vnicam virtutem cælestem non potest homo esse vniuersaliter bene fortunatus, quasi ex vnica impressione cælesti inclinetur semper ad eligendum vtilia, sed bene ex vna diuina dispositione & ordinatione potest homo esse ordinatus ad eligendum semper, aut pro maiori parte ea quæ sibi vtilia sunt: & sic esse vniuersaliter bene fortunatus, dum ad omnes suas electiones, aut ad maiorem partem ipsam præter eius intentionem aliqua commoda consequuntur. Ex his quæ dicta sunt, patet non esse omnino remouendum quin homo possit ex cælo bene aut malè fortunatus dici, vt voluit Ioannes Picus, vir alioquin omnifariam eruditissimus. Nec ratio quam assumit ex hoc capite, hoc probat, quia videlicet effectus fortuitus cum effectu intento non est vnum per se, sed tantùm per accidens: effectus autem qui est vnus per accidens, non potest in vnam causam naturalem reduci. Nam, vt exponitur, ex hac ratione non infertur nisi quòd aggregatum ex effectu intento & fortuito non est ab aliqua virtute cælesti: & per consequens quòd nõ potest sic aliquis dici ex cælo fortunatus quasi ad illud totum ex syderum impressione inclinetur: quod vtique concedimus, & est de mente Sancti Thomæ. sed per hanc rationem non probatur non posse hominem esse occasionaliter à cælo & syderum positione fortunatum, inquantum ex aliquo syderum afflatu ad aliquas electiones occasionaliter inclinatur, ad quæ aliqua sequuntur commoda. imò vult Sanctus Thomas hominem hoc pacto posse dici ex corporum cælestium impressione fortunatum. Et ad hunc sensum intelligenda sunt verba Augustini quinto de ciuitate Dei inquientis, non vsquequaque absurdè dici posse ad solas corporum differentias afflatus quosdam valere sydereos, ex quibus videlicet corporum differentiis humanæ actiones occasionari possimt.

Non est negandũ hominem ex cælorũ impressione bene aut malè fortunatum esse.

De fato, an sit, & quid sit. Cap. 93.

Idem 1. p. q. 116.

EX his autem quæ præmissa sunt, appa ret quid sit de fato sentiendum.

Videntes enim homines multa in hoc mundo per accidens contingere, si causæ particulares considerentur, posuerunt quidam quod nec etiam ab aliquibus superioribus causis ordinentur. & his videbatur fatum esse nihil omnino. Quidam verò in aliquas ea altiores causas reducere sunt conati, ex quibus tamen cum quadam dispositio-ne or-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ne ordinatè procedant:& hi fatum posuerunt, quasi ea quæ videntur à casu contingere, sint ab aliqua causa effata siue præloquuta & præordinata vt essent. Horum autem quidam omnia quæ hîc accidunt à casu contingere,reducere sunt conati sicut in causas in cælestia corpora:etiam electiones humanas dispositione syderum cui omnia cum quadam necessitate subdi ponebant, fatum appellantes:quæ quidem positio impossibilis est & à fide aliena,vt ex superioribus patet. Quidam verò in dispositione diuinæ prouidentiæ omnia reducere voluerunt quæcunque in his inferioribus casu contingere videntur. vnde omni fato agi dixerunt, ordinationem quę est in rebus ex diuina prouidentia,fatum nominantes. Vnde Boëtius dicit† quòd fatum est inhærens rebus mobilibus dispositio per quam prouidentia suis quæque nectit ordinibus.In qua fati descriptione dispositio pro ordinatione ponitur.Rebus autem inhærens ponitur,vt distinguatur fatum à prouidentia.nam ipsa ordinatio secundum quod in mente diuina est,nondum rebus impressa,prouidentia est:secundum verò quod iam est explicata in rebus,fatum nominatur.Mobilibus autem dicit, vt ostendat quòd ordo prouidentiæ à rebus contingentiam & mobilitatem non aufert, vt quidam posuerunt. Secundum hanc ergo acceptionem negare fatum.est prouidentiam diuinam negare.Sed quia cum infidelibus nec nomina debemus habere communia, ne ex consortio nominum possit sumi erroris occasio: nomine fati nõ est à fidelibus liberè vtendum,ne videamur illis assentire,qui malè de fato senserunt,omnia necessitati syderum subijcientes. Vnde Augustinus dicit in quinto de ciuitate Dei†: Siquis virtutem vel potestatem Dei nomine fati appellat:sententiam teneat,linguã corrigat. Et Gregorino dicit secundum eundem intellectum: Absit à fidelium mentibus, vt fatum aliquid esse dicant.

† 4. de cõso. prosa. 4.

† Cap. 1.

Super cap. 93.

TErtium quod infert Sanctus Thomas ex prædictis, est quod de fato sit sentiendum . Circa hoc autem duo facit. Primò remouet falsas opiniones de fato . Secundò, veram opinionem ponit. Quantum ad primum tangit duas opiniones.Prima est eorum qui fatum nihil omnino esse dixerunt,eò quòd ea quę per accidens eueniunt à causis particularibus, à nulla superiori causa ordinari putabant. Aduerte quòd hanc opinionem Augustinus in quinto de ciuitate Dei attribuit Tullio, qui vt in superioribus est ostẽsum, visus est in libris de diuinatione prouidentiam negare & fatum,præsertim circa res humanas. Secunda est illorum qui posuerunt fatum aliquid esse, dicentes ea quæ videntur à casu contingere, esse ab aliqua altiori causa præordinata vt essent: & ista omnia etiam electiones humanas conati sunt in corpora cælestia tanquam in causas reducere,fatumque appellabãt ipsam dispositionem syderum,cui omnia cum quadam necessitate subdi ponebãt.sed hãc positionem impossibilem esse ex superioribus constat : vbi scilicet ostensum est,ea quæ ad intellectum & voluntatem pertinent, non subdi directè corporibus cælestibus , & quòd non omnia etiam corporalia à corporibus cælestibus de necessitate proueniunt . Item quòd ea quæ per accidens sunt & fortuita,non possunt in vnam naturalem causam reduci,qualis est virtus corporis cælestis. Quantum ad secundum ponit opinionem veram , & ait quòd hi qui ea quæ hic casu eueniunt , in dispositionem diuinæ prouidentiæ reduxerunt,dixerunt ordinationem quæ est in rebus ex diuina prouidentia,esse fatum . Ostendit autem hoc per diffinitionem Boetii de fato positam quarto de consol . inquientis quòd fatum est inhærens rebus mobilibus dispositio, per quam prouidentia suis quæque nectit ordinibus. Exponens autem Sanctus Thomas hanc diffinitionem , ait quòd dispositio pro ordinatione ponitur,dicitur rebus inhærens, vt distinguatur à prouidentia quæ est ordinatio in mente diuina existens,non rebus impressa,dicitur etiã mobilibus,vt ostendatur quòd ordo prouidentiæ à rebus contingentiam & mobilitatem non auferet , vt quidam posuerunt . Hoc itaque modo , inquit Sanctus Thomas,negare fatum, est negare diuinam prouidentiam. Verũtamen quia cum infidelibus nec nomina debemus habere communia, nomen fati non est à fidelibus in vsum sumendum , ne videamur illis assentire qui omnia necessitati syderum subiecerunt.Confirmatur auth.Auguſt. quinto de ciuitate, & Gregorii in homilia epiphaniæ.

Quomodo intelligatur secundum Boetii diffinitiõe de fato, q̃ fatum est dispositio.

CIRCA expositionem definitionis datæ à Boetio de fato,considerandum primò,quòd cùm dispositio duo significet.s.qualitatem quandam,secundum quòd habitus & dispositio ponitur prima species qualitatis, & ordinem qui est relatio: fatum dicitur dispositio non secundum quòd nomen dispositionis significat qualitatem, sed secundum quòd significat ordinem . nam Augustinus fatum seriem causarum nominat, id est, ordinem : propter hoc dicit Sanctus Thomas quòd in hac diffinitione dispositio pro ordinatione ponitur. Considerandum secundò , quòd per ordinationem diuinam in rebus explicatam possumus intelligere, scilicet aut ordinem effectuum diuinæ prouidentię ad ipsam prouidentiam,secundũ quòd in rebus effectum est id quod diuina prouidentia ordinauit: aut ordinem causarum secundarum ordinatarum ad aliquos effectus diuinæ prouidentiæ producendos . Quum ergo inquit Sanctus Thomas ordinationem diuinam secundum quòd est rebus impressa, esse fatum: intendit ordinationem impressam : non quidem ipsis inferioribus effectibus, sed causis mediis quibus ordine quodam diuinæ prouidentiæ dispositio ad inferiora descendit,vt patet prima quæst.116.articulo secundo.Nam fatum habet aliquo modo rationem causæ respectu inferiorum effectuum,ratione.s.ipsarum causarum superiorum ordinatarum,licet ad diuinam prouidẽtiam comparetur vt eius effectus:propter quod (vt inquit Sanctus Thomas primo sententiarum,dist.30. quæst. 2. articulo primo ad quintum) dicitur fatum quasi quoddam effatum diuinæ ordinationis , sicut verbum vocale est quoddam effatum interioris conceptus. Considerandum tertiò, quòd fatum ipsum siue series & ordo causarium mediarum ad productionem inferiorum effectuum prouisorum, secundum seipsum quidem mobile est & variabile ac impedibile , quum corpotales effectus in inferioribus fiant à corporibus cælestibus variabiliter & contingenter: & multò magis electiones humanæ.propter hoc inquit Sanctus Thomas diuisse Boetium ipsum mobilibus inhærere , vt ostenderet diuinæ prouidentiæ ordinem qui ab ipsa per causas medias ad inferiora pertenit, non auferre contingentiam & mobilitatem à rebus. Secundum autem quod subest diuinæ prouidentiæ, immobilitatem & necessitatem sortitur,vt inquit Sanct. Thom . prima parte quæst. allegata,articulo tertio,non quidem absolutam, sed ex suppositione & secundum modum qui diuinæ prouidentiæ subest, scilicet vt contingenter & defectibiliter causet . Secundum quòd in superioribus dictum est hanc conditionalem esse veram,si Deus hoc futurum esse præciuit, hoc erit. sed de iis satis dictum est in præcedentibus,& in cap. sequen. dicetur.

Quomodo fatũ sit mobile aut imobile.

ATTENDENDVM postremò , quòd tres modos acceptionis fati tangit hoc loco Sanct. Tho. Vnus est secundum quòd ordinatio effectuum in mente diuina existens,quæ dicitur prouidentia,fatum nuncupatur,sed hoc (vt dicitur prima parte vt suprà) causaliter dicitur, non essentialiter. Alter est secundum quòd ipsa ordinatio secundarum causarum ad producendos effectus prouisos,dicitur fatum. Tertius verò est prout fatum dispositio syderum dicitur, cuncta quadam necessitate producens . Modus autem hic datos illos modos complectitur quos Ioannes Picus in quarto aduersus astrologos libro ponit, quorum vnus est, vt fatum dicatur causarum series ordoque nexu necessario cuncta producens.alter verò est, vt ipsa syderum constitutio,cùm quid aut nascitur,aut concipitur, aut inchoatur, fatum nominatur . Horum enim modorum secundum sub primo contineri constat , veluti particulare sub vniuersali & pars in toto continetur.esse enim syderum constitutionem, cùm aliquid aut nascitur, aut cõcipitur,in hoc quod est esse seriem causarum necessariò cuncta producentem,manifestò comprehenditur . Præter modos prædictos alium adducit ipse Picus modum fati ex sententia Alexandri ex Aphrodiade in libro de fato ad principes Seuerum & Antheonium , vt ipsa scilicet natura quæ aliud ab electione principium est,fatum dicatur,in qua significatione dici potest,quòd ignis fato calefacit,& sol illuminat.& cùm quis dissoluto corporis temperamento moritur, quòd fato moritur:si verò ex eorũ præcipiatur vel gladius occidit, nõ moritur fato:in quem modum de Didone Virgilius dicit:Sed quia nec fato,merita,nec morte peribat.Sed licet quintuplex huius nominis fatum significatio sit , vsitata tamen apud eos qui fati nomine vtuntur , vt præcipuè sunt Stoici, significatio est, syderum dispositio in qua quisque natus est vel conceptus,cuncta quæ homini euenunt, siue per se,siue per accidens & fortuitò,necessariò & ineuitabiliter producens. & ideo licet Catholicus fari nomine ipsam diuinam prouidentiam intelligat, aut dispositionem secundarum causarum ex diuina prouidentia constitutam,ne tamen ad vsitatam significationem ipsum nomen fati videatur assumere, etiam ab ipso nomine iuxta Auguſt. consilium debet abstinere:atque cùm de humanis euentibus sermo inciderit, debet potius dicere cuncta diuina prouidentiæ regi quàm fato.

Multiplex fati acceptio.

De certitudine diuinæ prouidentiæ. Cap. 94.

DIfficultas autem quædam ex præmissis suboritur. Si enim omnia quæ hîc inferius aguntur, etiam contingentia, prouidentiæ diuinæ subduntur.oportet(vt videtur)vel prouidentiam non esse certam,vel omnia ex necessitate contingere. ostendit enim Philosophus in sexto † Metaphysicæ, quòd si omnem effectum ponimus habere aliquã causam per se: & iterum quòd quælibet causa per se posita, necessarium sit effectum poni:sequetur quòd omnia futura ex necessitate eueniant . Si enim quilibet effectus habeat causam per se,quodlibet futurum erit reducere in aliquam causam præsentem vel præteritã : vt si quæratur de aliquo vtrum sit occidendus à latronibus , huiusmodi effectum præcedit causa , scilicet occursus latronum. hunc autem effectum præcedit alia causa,scilicet quòd ipse exiuit domum . hunc autem adhuc alia, quòd vult quærere aquam:quam quidem præcedit causa scilicet sitis : & hæc causatur ex comestione salsorum quæ iam est vel fuit.si ergo causa posita necesse est effectum poni : necesse est quòd si comedat salsa , quòd sitiat. & si sitit,quòd velit quærere aquam.& si vult quærere aquam , quòd exeat domum . & si exeat domum, quòd occurrant ei latrones;& si occurrant , quòd occidatur:ergo de primo ad vltimũ necesse est hunc comedentem salsa à latronibus occidi.

Prima ratio quòd prouidentia nõ sit certa.

† te. com. 7.

Concludit ergo Philosophus non esse verum quòd posita causa necesse est effectum poni:quia aliqua causa est quæ potest deficere . neque iterum verum est quòd omnis effectus habeat per se causam; quia quod est per acci-

accidens , scilicet istum volentem aquam quærere , occurrere latronibus,non habet aliquam causam.Ex hac ratione apparet quòd non omnes effectus reducantur in aliquam causam per se præteritam vel præsentẽ , qua posita necesse sit poni effectum ex necessitate contingere.Vel ergo oportet dicere quòd nõ omnes effectus diuinæ prouidentiæ subdantur: & sic diuina prouidentia non est de omnibus: quod prius fuit ostẽsum:vel quòd non est necessarium quòd prouidentia posita effectus eius ponatur:& sic prouidentia non est certa,aut est necessarium quòd omnia ex necessitate contingant. prouidentia enim non solùm est in præsenti tempore vel præterito, sed ęterno : quia nihil potest esse in Deo non æternum.

2 Adhuc,si diuina prouidentia est certa,oportet hanc conditionalem esse veram: si Deus prouidit hoc,hoc erit.huius autem conditionalis accidẽs est necessarium, quia est æternum : ergo consequens est necessarium.

Oportet enim omnis conditionalis consequens esse necessarium, cuius antecedẽs est necessarium: & hoc ideo quia consequens est sicut conclusio antecedentis . quicquid autem ex necessario sequitur,oportet esse necessarium:sequitur igitur si diuina prouidẽtia est,quòd omnia ex necessitate proueniant.

3 Amplius, si aliquid est prouisum à Deo , puta quòd talis sit regnaturus:aut ergo possibile est accidere quòd non regnet, aut non . fiquidem non est possibile ipsum non regnare,ergo impossibile est ipsum non regnare:ergo necessarium est eum regnare : si autem possibile est eum non regnare , possibili autem posito non sequitur aliquod impossibile : sequitur autem diuinã prouidentiam deficere : non est igitur impossibile diuinam prouidentiam deficere.aut igitur oportet si omnia sint prouisa à Deo, quòd diuina prouidentia non sit certa , aut quòd omnia ex necessitate eueniant.

4 Item, argumentatur sic Tullius in libro de diuinatione.† Si omnia à Deo prouisa sunt,certus est ordo causarum . Si autem hoc verum est , omnia fato aguntur. quòd si omnia fato aguntur, nihil est in nostra potestate:nullum est ergo voluntatis arbitrium: sequitur ergo quòd tollatur liberum arbitrium,si diuina prouidentia sit certa : & eodem modo sequitur quòd omnes causæ contingentes tollantur.

† lib. 2. b. Auguſt. li. 5. de ci. Dei, cap. 9.

5 Præterea,diuina prouidentia causas medias nõ excludit, vt suprà ostensum est . inter causas autem sunt aliquæ contingentes, & deficere potentes : deficere igitur potest prouidentiæ effectus. non est igitur Dei prouidentia certa. Oportet autem ad horum solutionem aliqua repetere ex his quæ suprà posita sunt;vt manifestum fiat quòd nihil diuinam prouidentiam effugit , & quòd ordo diuinæ prouidentię omnino immutari non potest : nec tamen oportet quòd ea quę ex prouidentia diuina proueniunt,ex necessitate cuncta proueniant.

Præparat se ad soluendi præmissas rationes.

Primum præmissum.

Primò nanque considerãdum est quòd quum Deus sit omnium existentium causa,rebus omnibus cõferens esse,oportet quòd suæ prouidentię ordo omnes res cõplectatur;quibus enim esse largitus est,oportet quòd & conseruationem largiatur,& perfectionem in vltimo fine conferat. Cùm autem in quolibet prouidente duo considerari oporteat, scilicet ordinis prędmeditationem, & prędmeditati ordinis institutionẽ in rebus quę prouidentiæ subduntur,quorum primum ad cognoscitiuam virtutem pertinet,aliud verò ad operatiuam: hoc inter vtranque differt, quòd in prędmeditando ordinem,tantò est prouidẽtia perfectior,quantò magis vsque ad minima ordo prouidẽtię potest produci. Quod enim nos omnium particularium ordinem prędmeditari non possumus circa ea quæ sunt disponenda à nobis , ex defectu nostrę cognitionis prouenit , quæ cuncta singularia complecti non potest.tantò autẽ vnusquisque in prouidendo solertior habetur , quantò plura singularia prædmeditari potest. cuius autem prouisio in solis vniuersalibus consisteret,parum de prudentia participaret. Simile autem in omnibus operatiuis artibus considerari potest. Sed in hoc quòd ordo prędmeditatus rebus imponitur,tantò est dignior & perfectior prouidentia gubernantis,quantò vniuersalior est,& per plura ministeria suam explicat prędmeditationẽ:quia & ipsa ministeriorum dispositio magnã partem prouisi ordinis habet. oportet autem quòd diuina prouidẽtia in summo perfectionis consistat:quia ipse est simpliciter & vniuersaliter perfectus, vt in primo libro† ostensum est.in prouidendo igitur suę sapientiæ prædmeditatione sempiterna omnia ordinat : quantumcunque minima videantur. quæcunque verò rerum aliquid operantur,instrumentaliter agunt ab eo mota,& ei obtemperãdo ministrant ad ordinem prouidentiæ ab æterno, vt ita dicam excogitatum explicandum in rebus. Si autem omnia quæ agere possunt, necesse est vt in agendo ei ministrent:impossibile est quòd aliquod agens diuinæ prouidentiæ executionem impediat sibi contrarium agendo . Neque etiam possibile est diuinam prouidentiam impediri per defectum alicuius agentis vel patientis, cùm omnis virtus actiua & passiua sit in rebus secundum diuinam dispositionem causata.Impossibile est etiam quòd impediatur diuinæ prouidentiæ executio per prouidentis immutationem,cùm Deus sit omnino immutabilis, vt suprà† ostensum est. relinquitur ergo ꝙ diuina prouisio omnino cassari non potest. Deinceps autem considerandum est quòd omne agens intẽdit ad bonum & melius quod potest,vt suprà† ostensum est. bonum autem & melius non eodem modo considerantur in toto et in partibus.in toto enim bonum est integritas quę ex partium ordine & compositione relinquitur.vnde melius est toti quòd sit inter partes eius disparitas,sine qua ordo & perfectio totius esse nõ potest,quàm quòd omnes partes essent æquales,vnaquaque earũ peruenire ad gradum nobilissimæ partis.quęlibet autem pars inferioris gradus in se considerata melior esset , si esset in gradu superioris partis:sicut patet in corpore humano. dignior enim pars esset pes hominis,si oculi pulchritudinem & virtutem haberet . corpus autem totum esset imperfectius,si ei pedis officium deesset. ad aliud igitur tendit intentio particularis agentis & vniuersalis . nam particulare agens tendit ad bonum partis absolutè , & facit eam quantò meliorem potest : vniuersale autem agens tendit ad bonum tot[illegible]s . Vnde aliquis defectus est præter intentionem particularis agentis qui est secundum intentionem agentis vniuersalis . sicut patet quod generatio fœminæ est præter intentionem naturæ particularis , id est, huius virtutis quæ est in hoc semine , quæ ad hoc tendit , quòd perficiat conceptum quantò magis potest . Est autem de intentione naturæ vniuersalis, id est , virtutis vniuersalis agentis ad generationem inferiorum,quòd fœmina generetur , sine qua generatio multorum animalium compleri non posset.& eodem modo corruptio & diminutio & omnis defectus est de intentione naturæ vniuersalis , non autem naturæ particularis . nam quælibet res fugit defectum,tendit verò ad perfectionem quantum in se est. Patet ergo quod de intentione particularis agentis est quòd effectus suus fiat perfectus quantumcunque potest in genere suo.de intentione autem naturæ vniuersalis est quòd hic effectus fiat perfectus tali perfectione, puta perfectione masculi , ille autem perfectione fœminæ . Inter partes autem totius vniuersi prima distinctio apparet secundum contingens & necessarium. Superiora enim in entibus sunt necessaria & incorruptibilia & immobilia : à qua quidem conditione tantò magis deficiunt , quantò in inferiori gr[illegible]du constituuntur , ita quod infima corrumpuntur quidem quantum ad esse suum : mouentur verò quantum ad suas dispositiones.suos etiam effectus non de necessitate,sed contingenter producunt . Quodlibet igitur agens quod est pars vniuersi, intendit inquantum potest in suo esse & naturali dispositione persistere,& suum stabilire effectum. Deus autem qui est vniuersi gubernator,intendit quòd effectuum eius hîc quidem stabiliatur per modum necessitatis,hîc autem contingenter:& secundum hoc diuersas causas eis adaptat;his quidem necessarias,

† 1. de ci. Dei, cap. 29.

† Cap. 3. huius lib.

† li. 1. ca. 72.

his

Universidad de Deusto
Biblioteca

his autem contingentes. cadit igitur sub ordine diuinæ prouidentiæ non solùm hunc effectum esse, sed hunc effectum esse contingenter, alium autem necessariò. & secundum hoc quædam eorum quæ diuinæ prouidentiæ subduntur, sunt necessaria, quædam verò contingentia, non autem omnia necessaria. Patet ergo quòd etsi diuina prouidentia sit per se causa huius effectus futuri, est etiam præsentis & præteriti: magis autem ab æterno: nó tamẽ sequitur, vt prima ratio procedat, quòd effectus sit de necessitate futurus. Est enim diuina prouidentia per se causa quòd hic effectus cõtingenter proueniat, & hoc cassari non potest. Ex quo etiam patet, quòd hæc conditionalis est vera, si Deus prouidit hoc futurum, hoc erit: sicut secunda ratio procedebat. sed sic erit sicut Deus prouidit illud esse futurum: prouidit autem illud esse se futurum contingenter: sequitur ergo infallibiliter quòd erit contingenter, non necessariò.

Ad primam rationem.

Ad secundam.

Ad tertiam. Patet etiam quòd hoc quod ponitur prouisum esse à Deo vt sit futurum, si sit de genere contingentium, potest non esse secundum se consideratum. sic enim prouisum est vt sit contingens potest non esse: non tamen est possibile quòd ordo prouidentiæ deficiat quin contingenter eueniat. & sic tertia ratio soluitur. vnde potest poni quòd iste non sit regnaturus, si secundum se consideretur: non autem si consideretur vt prouisum. Illud autem quod Tullius obijcit, secundum præmissa friuolum apparet. Cùm enim diuinæ prouidentiæ nõ solùm subdantur effectus, sed etiam causæ & modi essendi, vt ex præmissis patet: nõ sequitur quòd si omnia Dei prouidentia aguntur, quòd nihil sit in nobis. sic enim sunt à Deo prouisa, vt per nos liberè fiant. Neque etiam defectibilitas causarum secundarum quibus mediantibus effectus diuinæ prouidentiæ producũtur, certitudinem prouidentiæ potest auferre, vt quinta ratio procedebat: cùm ipse Deus in omnibus operetur: & pro suo arbitrio voluntatis, vt suprà ostensum est. vnde ad eius prouidentiam pertinet vt causas defectibiles quandoque desinat decisere, quandoque eas absque defectu conseruet. Ea verò quæ ad necessitatem prouisorum à Deo possent assumi ex certitudine scientiæ, vt suprà † soluta sunt, quum de Dei scientia ageretur.

Ad quartã, quę est Tulli.

Ad quintã.

† lib. 1. ca. 68.

POstquam ostendit Sanctus Thomas omnia diuinę prouidentiæ subdi, vule de ipsius diuinæ prouidentiæ qualitate determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò agit de ipsius certitudine. Secundò de eius ratione, cap. 97. Circa primum duo facit. Primò ostendit quòd diuina prouidentia sit certa. Secundò, quòd eius certitudo vtilitatem orationis non excludit, cap. sequen. Circa primum tria facit. Primò ponit ea quę videntur difficultatem in hac re facere. Secundò proposítum probat: tertiò ad obiecta respondet.

Quantum ad primum tangit quinque quæ videntur difficultatem afferre. Primũ est, quia probat Philosophus sexto Metaph. quòd si ponamus omnem effectum habere causam per se, & quòd qualibet causa per se posita, necesse est effectum poni: sequitur quòd omnia futura de necessitate eueniant. ergo oportet dicere aute quòd non omnia diuinæ prouidentiæ subduntur, cuius oppositũ ostensum est suprà, aut quòd prouidentia posita non est necesse effectum poni, & per consequens quòd non est certa, aut quòd omnia de necessitate contingant, cùm prouidentia sit ab æterno.

Secundum est, quia tunc hæc conditionalis erit vera. Si Deus hoc prouidit, hoc erit. & per consequens sicut antecedens est necessarium, cùm sit æternum, ita & consequens necessarium erit, oportet enim omnis conditionalis consequens esse necessarium: cuius antecedens est necessarium. & sic sequetur quòd omnia ex necessitate proueniant.

Tertium est, Si prouisum est à Deo quòd aliquis sit regnaturus, aut possibile est quòd non regnet, aut non. si secundum, ergo impossibile est ipsum non regnare. ergo necesse est ipsum regnare. si primum, possibili posito in esse, nullum sequitur impossibile, sequitur autem diuinam prouidentiam deficere. ergo hoc nõ est possibile, & sic oportet si omnia à Deo prouisa sunt, aut quòd prouidentia non sit certa, aut quòd omnia de necessitate eueniant.

Quartum est, quia vt argumentatur Tullius in libro secundo de diuinatione: Si omnia sunt prouisa, omnia aguntur fato, & nullum erit voluntatis arbitrium, & eadem ratione omnes causæ contingentes tollentur.

Quintum est, quia prouidentia causas medias contingentes & deficere valentes non tollit. ergo prouidentiæ effectus deficere potest, ergo, &c.

Quantum ad secundum duæ ponuntur conclusiones. Prima est, Diuina prouisio omnino cassari non potest. probatur duobus suppositis quę in præcedentibus sunt ostensa. Vnum est, quòd diuinæ prouidentię ordo omnes res complectitur, cũ sit omnium existentium causa omnibus rebus cõferens esse, & per consequens omnibus conseruationem largiens, & perfectionem in vltimo fine conferens, qui scilicet est assimilari Deo. Alterum est, quòd cũ tantò perfectior sit prouidentia in præmeditando ordinem, quanto magis vsque ad minima ordo prouidentiæ potest perduci, in hoc verò quòd ordo præmeditatus rebus imponitur, sit dignior & perfectior prouidentia gubernantis quãto vniuersalior est, & per plura ministeria sua explicat præmeditationẽ, quia & ipsa ministeriorum dispositio magnam partem prouisi ordinis habet, oportet cùm diuina prouidentia in summo perfectionis consistat, vt in prouidendo suæ sapientiæ præmeditatione sempiterna, omnia ordinet quantũcunque minima videantur. quęcunque verò aliquid operantur, instrumentaliter agãt ab eo mota, & ei obtemperando ministrent ad ordinem prouidentię ab æterno (vt ita dicatur) excogitatum explicandum in rebus.

ADVERTE, quod addit S. Th. (vt ita dicatur) vt det intelligere quòd non est propriè dictum ordinem prouidentiæ diuinæ esse excogitatum, cum in Deo non sit virtus cogitatiua, sed impropria locutio est nominando ipsum actum intellectus cogitationem ex aliqua similitudine cogitatiuæ ad intellectum. Istis suppositis arguitur sic: Diuinæ prouidentię executio impediri non potest, eò quòd aliquod agens impediat sibi contrarium agendo, cùm omnia quę agere possũt, necesse sit vt ei in agendo ministrent. neque etiam propter defectum alicuius agentis aut patientis, cùm omnis virtus actiua & passiua sit in rebus secundum diuinam dispositionem causata: neque denique per ipsius prouidentiæ mutationem, cùm Deus sit omnino immutabilis, vt suprà est ostensum. ergo diuina prouisio omnino cassari non potest.

AD huius euidentiam considerandum est primò, quòd aliter loquẽdum est de diuina virtute, & aliter de virtute corporum cælestium, licet vtraque sit vniuersalis. Diuinæ enim virtuti quia omnibus causis dat virtutem agendi, & omnes causę sunt eius instrumenta, nihil resistere potest in contrarium ipsius virtutis agendo. Si enim in contrarium ipsius ageret, iam non esset eius instrumentum, quia non ageret vt motum à Deo. Similiter sibi non potest deficere virtus actiua aut passiua quibus operetur tanquam causis mediis si Deus velit per causas medias operari, cùm ipse infinitatæ ituæ potentiæ omnibus causis secundis eam quam voluerit possit virtutem tribuere. virtuti autem cælesti particulari potest aliqua causa resistere sibi contrarium agendo, puta si aliqua stella inclinet ad imbrem, potest esse aliqua causa illi resistens ad siccitatem operando. vniuersali etiam virtuti cælestis corporis resistere potest liberum arbitrium, quòd (vt superius est ostensum) virtuti cælesti directè non subditur. Similiter potest deficere virtuti cælesti causa media sufficiens, puta si in elementum virtus cælestis ad generationem masculi, potest isti influxui deficere in aliqua generatione virtus actiua hominis generantis, quando videlicet virtus hominis generantis qua cælum vincit, fuerit debilis & impotens: potest denique virtuti cælesti deficere contenieus dispositio materiæ quam suæ actioni præsupponit, cùm sit agens corporeum limitatæ virtutis. ideo ordo virtutis cælestis ad aliquem effectum multipliciter causari potest & impediri: ordo autem diuinæ prouidentiæ causari non potest: & propterea iste ordo est certus, ille verò incertus & fallibilis.

Differentia inter virtutem cęlestẽ & virtutem diuinam.

Consideranduin secundò ex doctrina Sancti Thomæ veri. quæst. 6. articulo secundo, quòd alia est certitudo cognitionis, & alia certitudo ordinis. certitudo enim cognitionis attenditur quantum ad hoc quòd ista existimatur de re sicut est: certitudo verò ordinis attenditur in hoc, quòd causa infallibiliter suum effectum producat. Cùm ergo dicitur quòd diuina prouidentia est certa, intelligitur quòd effectus quilibet diuinæ prouidentię infallibiliter euenit. & hoc significauit Sanctus Thomas cùm dixit quòd diuina prouisio omnino cassari nó potest. dicitur enim ordinatio & prouisio aliqua cassari posse, quando impedire potest ne quod ordinatum est, eueniat.

Alia est certitudo cognitionis, et alia certitudo ordinis.

SED occurrit dubium. Videtur enim Sanctus Thomas oppositum eius quod hic dicitur in q. veri. q. 6. art. 1. & primo sententiarum, dist. 40. q. 1. ar. 2. tenere. Ibi enim tenet quòd prædestinatio à prouidentia in hoc differt, quòd prædestinatio respicit ordinem saluandorum in beatitudinem & euentum ordinis: vnde non est nisi eorum qui gloriam consequuntur: prouidentia verò respicit ordinem in finem tantùm, non autem euentum ordinis, quia nõ omnia quę ad finem ordinantur, finem consequuntur. omnes enim homines per diuinam prouidentiam ordinantur ad beatitudinẽ, & tamen non omnes beatitudinem consequuntur. Ex his enim videtur velle quòd ordo diuinæ prouidentiæ non est certus & infallibilis, imò quòd cassari potest.

Vtrũ prouidentia diuina eueniat cum ordine respiciat.

Respondeatur & dicitur primò, quòd aliter loquẽdum est de prouidentia quantum ad communem rationem prouidentiæ, & aliter quantum ad modum aliquem ipsius particularem: sicut aliter loquendum est de animali quantum ad communem rationem animalis, & aliter quantum ad aliquam eius determinatam speciem. Si loquamur de prouidentia quãtum ad communem eius rationem inquantum absolutè prouidentia est, sic prouidentia respicit ordinem in finem tantùm, non autem euentum, & finis cõsecutionem: ideo de intellectu eius nihil aliud est quàm ratio ordinis vniuersaliusque rei in suum finem particularem, & in communem finem qui est diuina bonitas. Si autem loquamur de prouidentia quantum ad aliquem particularem eius modum, sic non inconuenit quòd etiam euentum & consequtionem finis respiciat, sicut patet in hoc particulari modo prouidentiæ qui dicitur prædestinatio, & in illo modo prouidentiæ quo res necessariæ prouidentur, ac etiam in illo modo quo vult aliquod contingens finem suum consequi.

Quomodo diuina prouidentia ordinat & dirigit ea quæ infallibiliter sunt, & contingenter.

Dicitur secundò, quòd est vniuersaliter verum ordinem diuinæ prouidentiæ in rebus prouisis positum, eo modo quo ad diuinam prouidentiã spectat, certum esse & infallibilem, & cassari non posse, vt hic dicitur, & etiã habetur prima q. 22. articulo secundo ad primum, & artic. 4. Item q. 23. articu. 6. Item q. 103. artic. 7. Quum enim dupliciter aliqua ordinentur in finem à diuina prouidentia, vno modo quia per diuinam prouidentiã determinatur tantùm vt habeant ea quibus ad suum finem pertenire possint: alio modo, quia non solùm per ipsam determinatur vt habeant ea quibus ad finẽ possint pertenire, sed etiam vt ad ipsum finẽ perueniant: vtroque modo determinatio diuinæ prouidentiæ est certa & infallibilis. ea enim quæ sic ad finẽ ordinantur, vt non solùm habeant ea quibus finem assequi possint, sed etiam vt ipsum finem assequantur, vtrunque infallibiliter consequuntur. ea verò quæ solùm primo modo ordinantur ad finẽ, infallibiliter consequuntur ea quibus suum finem assequi possint. Quod ergo hic dicitur, intelligitur ad hunc sensum, quòd infallibiliter euenit id quod per diuinam prouidentiam est ordinatum, eo modo quo ordinatum est & prouisum. In quæst. autem de verit. & in primo sententiarum loquitur Sanctus Thomas de prouidentia quantum ad id quod continent sibi secundum communem rationem prouidentiæ, & intelligitur quòd non omnia per diuinam prouidentiam ordinata ad aliquem finem consequuntur finem suum, sed bene omnes ordinati ad beatitudinẽ per diuinam prædestinationem beatitudinem consequuntur, quia aliqua primo modo tantùm per prouidentiam diuinam ordinantur ad finem: & sic ordo ille ad finem est fallibilis per comparationem ad causas particulares, non autem per comparationem ad diuinam prouidentiam, quæ non ordinatur vt illi qui finem non consequuntur, consequerentur finem, sed hoc tantùm vt habeant conuenientiam ad assequtionem finis. Constat autem quòd non

contradicunt, prouidentiam non respicere exitum ordinis ad finem respectu omnium quæ per diuinam prouidentiam aliquo modo ordinãtur ad finem, sed respectu aliquorum respicere ordinem in finem tantùm, non autẽ euentum ordinis, & tamen ordinem inrentum eo modo quo est prouisus cassari non posse, sed esse certum & infallibile n. Si autem insterur quia prouidentia ad voluntatem consequentem pertinet, voluntas autem consequens semper impletur, & sic videtur quòd prouidentia euentum ordinis in omnibus respiciat, & consequenter quod dicitur de verit. erit falsum & retractatum in prima parte, & hoc loco: Respondetur quòd cùm prouidentia duo includat, scilicet volitionem finis aliquo modo, & volitionem ordinis rerum ad finem: respectu ordinis rerum ad finem pertinet ad voluntatem consequentem: & sic semper impletur quod est prouisum, quia omne quod est prouisum vt habeat ordinem ad aliquem finem, illum ordinem sequitur: respectu autem finis pertinet ad voluntatem antecedentem quantum ad aliqua prouisa, vt vult sanctus Thomas veri. & primo Sententiarum. per prouidentiam enim (vt ibi dicitur) omnes homines ad beatitudinem ordinantur, & tamen non omnes beatitudinem consequuntur, licet quantum ad aliqua etiam ad voluntatem consequentem pertineat. Vnde assumptum falsum est quantum ad prouidentiam respectu finis, si vniuersaliter sumatur. Secunda conclusio est: Ex certitudine & immobilitate diuinæ prouidentiæ nõ oportet vt omnia quę ex diuina prouidentia eueniunt, de necessitate eueniant. Ad huius autẽ probationem supponit sanctus Thomas duo. Primum est, q̃ cùm omne agens tendat ad bonũ & melius quod potest, & bonum ac melius non considerentur eodem modo in toto & partibus. imò melius foret parti si ad gradum superioris partis pertineret: melius autẽ toti est dispartias inter partes, sine qua ordo & perfectio totius esse non potest, vt in corpore humano declaratur: differentia est inter agens particulare, & agens vniuersale, quia agens particulare tendit ad bonum partis absolutè, & facit eam quantò meliorem potest in genere suo: vniuersale autem agens tendit ad bonũ totius, vnde aliquis defectus est præter intentionem particularis agentis qui est secundũ intentionem agentis vniuersalis. declaratur in generatione fœminæ, & in corruptione & diminutione, quæ sunt de intentione naturæ vniuersalis, id est, virtutis vniuersalis agentis, non autem de intentione naturæ particularis, quum quælibet res fugiat defectum, tendat verò ad perfectionem quantum in se est. Secundum suppositum est, quòd inter partes vniuersi prima distinctio apparet secundum contingens & necessarium. superiora enim in entibus sunt necessaria, incorruptibilia, & immobilia. infima verò corrumpuntur quantum ad esse, mouentur quantum ad suas dispositiones, & suos effectus contingenter producunt. Istis suppositis vult sic arguere. Quodlibet agens quod est pars vniuersi, intendit quantum potest in suo esse & dispositione naturali perfistere, & suum stabilire effectum. deus autem qui est vniuersi gubernator, intendit quòd effectuum eius hic quidem stabiliatur per modum necessitatis, hic verò contingenter: & secundum hoc diuersas causas eis adaptat. ergo cadit sub ordine diuinæ prouidentiæ non solùm hunc effectũ esse, sed hunc esse contingenter, aliũ verò necessariò. ergo quædam eorum quæ diuinæ prouidentiæ subduntur, sunt necessaria, quædam verò contingentia, & non omnia necessaria. ergo &c. Antecedens pro vtraque sui parte patet ex suppositis: prima verò & secunda consequentia ex se est manifesta.

Aliquis defectus est præter intentionem particularis agentis qui est secundum intentionem vniuersalis agentis.

CIRCA istam propositionem: Aliquis defectus est præter intentionem particularis agentis qui est secundum intentionem vniuersalis agentis: considerandum primò, quòd inuentio propriè loquendo in intellectualibus tantùm intelligit. est enim actus voluntatis tendentis in finem. quia tamen intentio huiusmodi est inclinatio quædam voluntatis consequens apprehensionem rei per modum finis, transumptum est nomen intentionis ad significandam inclinationem formæ naturalis in aliquid: & secundum hoc dicitur aliquid esse secundum intentionem naturæ vniuersalis, quia virtus causæ vniuersalis ad illud inclinatur, & alia ad ipsum mouet. aliquid verò dicitur secundum intentionem naturæ particularis, quia virtus causæ particularis ad illud inclinationem habet. Considerandum secundò, quòd quia virtus consequitur formam, non autem materiam (agit enim vnumquodque secundũ quod est in actu, non autem secundum quòd est in potentia) ideo dicitur propriè aliquid esse de intentione naturæ, quod est secundum formæ inclinationem, non autem quod rei continuit ratione materiæ, licet & id quod rei continuit ratione materiæ, dicatur sibi naturaliter conuenire. corruptio ergo & defectus & diminutio alicuius rei non sunt de intentione ipsius rei, quia non est secundum inclinationem formæ, cũ formæ sit dare esse & perficere, sed bene in aliquibus ex necessitate materiæ sequuntur, & propter hoc illi defectus dicuntur naturales. Nam & materia natura est, vt patet secundo Physicorum. bene ergo hic dicitur quòd corruptio & defectus rei est præter intentionem naturæ siue agentis particularis, licet sit de intentione agentis vniuersalis intendentis multiplicationem individuorum, & conseruationem generationis, quod sine aliquarum rerum corruptione esse non potest.

Fœminæ generatio est præter intentionem particularis agentis.

Considerandum tertiò ex doctrina Sancti Thomæ 4. sent. dist. 36. q. 1. ar. 1. ad secundum, quòd non inconuenit aliquid esse præter primam intentionem naturæ particularis, quod tamen est de secunda intentione ipsius, quando scilicet inclinatio virtutis naturalis primò est ad vnum, secundariò autem fit illud euenire non potest, est ad alterum. Cùm ergo hic dicitur fœminæ generationem esse præter intentionem agentis particularis, intelligitur de prima tantùm intentione, non autem de secunda. Nam licet virtus quæ est in semine, prima intentione feratur ad generationem masculi, tamen si illud aut ex defectu materiæ, aut ex quatuis alia causa euenire non potest, fertur secundariò ad generationem fœminæ, tanquam ad id quod primo intento est propinquum.

Quomodo diuina prouidentia ordinat & dirigit ea quæ infallibiliter sunt, & contingenter.

Quantum ad tertium respondetur obiectionibus factis. Ad primam quidem negatur ista consequentia, diuina prouidentia est causa huius effectus futuri, & est non solùm in præsenti & præterito tempore, sed ab æterno: ergo talis effectus est de necessitate futurus. diuina enim prouidentia est per se causa quòd hic effectus contingenter eueniat, & hoc cassari non potest.

Quomodo posita causa per se quia posita necesse est effectum poni, non est necesse semper effectũ euenire necessariò absolutè.

ADVERTE sensum responsionis huius esse, quòd non est verum posita causa per se alicuius effectus, qua posita necesse est effectum poni, oportere effectum euenire necessariò absolutè, sed verum est oportere effectum euenire eo modo quo sub causa continetur. Si enim sit causa effectus quantum ad esse suum absolutè, non autem quantum ad modum necessitatis aut contingentiæ, vtique oportet quòd talis effectus de necessitate eueniat absolutè. & ad hunc sensum procedit ratio Aristotelis. Si autem sit causa effectus non tantùm quantum ad esse, sed etiam quantũ ad determinatum modum producendi, scilicet necessitatis aut contingentiæ, oportet effectum necessariò euenire cum illo modo. quia ergo sub diuina prouidentia continentur res non secundum esse solùm, sed etiam secundum modum producendi, inquantum per diuinam prouidentiam determinatum est quomodo res quæli-

Dupliciter inuenitur ordo alicuius effectus certus.

Motus conuenies saluandi contingentiam & libertatẽ arbitrii cum diuinæ prouidentiæ certitudine.

bet euenire debeat, & non est per ipsam determinatum vt omnia de necessitate eueniant, sed quædam eueniant necessariò, vt motus cælorũ, quædam verò contingenter, vt hæc inferiora. non sequitur omnia necessariò euenire absolutè, sed infallibiliter aliqua euenire ex necessitate, aliqua verò contingenter. Ad secundum per idem respondetur quòd scilicet illa conditionalis est vera, & quòd illud consequens est necessarium, scilicet hoc erit, sed eo modo quo est prouisum. si enim est prouisum quòd contingenter eueniat, infallibiliter eueniet contingenter. Ad tertium dicitur eodem modo, quòd possibile est ipsum non regnare si secundum se consideretur, id est, si cõsideretur suum esse absolutè in ordine ad suam causam proximam, quia prouisum est vt contingenter hoc eueniat: si autẽ consideretur vt est prouisum, id est, quantum ad modum eueniendi sibi ex diuina prouidentia exactum, est impossibile quòd contingenter non eueniat.

ADVERTE quòd sanctus Thomas paucis verbis satisfacit rationi, quam si ad omnes propositiones assumptas applicare voluerimus, dicendum est: Cùm quæritur vtrũ possibile sit hunc non regnare aut non, dicitur quòd possibile est ipsum non regnare absolutè & in se consideratum, in ordine, scilicet ad causam particularem: est autem impossibile ipsum non regnare contingenter vt est prouisum. Cùm impugnatur prima pars, quia possibili posito in esse nullum sequitur impossibile. sequitur autem diuinam prouidentiam deficere, & non esse certam, negatur minor, quia diuinæ prouidentiæ non subest quòd iste sit regnaturus absolutè necessariò, sed quòd sit regnaturus contingenter. Vnde non potest poni in esse quòd iste non regnet contingenter, stante ista suppositione quòd sit prouisum vt contingenter regnet: licet secundum se consideratus possit non regnare. si autem ponatur in esse quòd iste non regnet, sequitur non esse prouisum quòd esset regnaturus absolutè, non autem sequitur quòd prouidentia deficiat. Cùm autem impugnatur secunda pars, conceditur quòd necessarium est ipsum regnare contingenter, non autem absolutè. Ex quibus patet illam conditionalem quæ infert, scilicet non autem absolutè. Ex quibus patet illam conditionalem quæ infert, scilicet si omnia sint prouisa à deo, quòd aut prouidentia non est certa, aut omnia ex necessitate eueniant: non sequi ex præmissis si intelligatur omnia de necessitate euenire absolutè. si autem intelligatur omnia euenire de necessitate eo modo quo prouisa sunt, concedimus. Nam altera pars illius consequentis est vera, scilicet secunda pars. Ad quartum negatur consequentia, vt patet ex præmissis. Cùm enim prouidentiæ subdantur non solùm effectus, sed etiam causæ & modi essendi, non sequitur si omnia prouidentiæ subduntur, quòd nihil sit in nobis. aliqua enim sic sunt prouisa, vt per nos liberè fiant.

Ad quintum negatur consequentia, quia cùm deus in omnibus operetur, & pro suæ arbitrio voluntatis ad eius prouidentiam pertinet vt causas defectibiles quandoque deficere sinat, quandoque à defectu conseruet: Sensus istius responsionis est, quòd aliquando deus producens aliquem effectum mediante causa defectibili, non permittit ipsam deficere, & consequenter ille effectus infallibiliter à diuina prouidentia euenit, licet mediante causa contingenti & deficere potenti: & ideo infallibilitas & certitudo diuinæ prouidentiæ, non tollit contingentiam quæ effectui secundum se conuenit in ordine ad causam proximam.

VBI attendendum ex doctrina san. Thom. veri. quæst. 6. articul. 3. quòd duplicitèr inuenitur ordinem respectu alicuius effectus esse certum. Vno modo ex eo quòd vna causa particularis sum effectum ex ordine diuinæ prouidentiæ infallibiliter producit. Alio modo ex eo quòd multę causæ quarum quælibet potest deficere, ad consecutionem vnius effectus à deo ordinantur loco eius quæ deficit, vel ne deficiat: sicut videmus perpetuitatem speciei saluari in rebus corruptibilibus non per vnicum individuum, sed per successionem vnius ad alterum, diuina prouidentia sic gubernante, vt non desciant omnia vno deficiente. Si ergo loquamur de effectibus necessariis, illa infallibiliter eueniunt, non tantùm in ordine ad diuinam prouidentiam, sed etiam in ordine ad suas causas proximas. si autem loquamur de effectibus cõtingentibus, illi infallibiliter eueniunt, non in ordine ad proprias causas, sed in ordine ad diuinam prouidentiam quæ tot adminicula apponit, quòd illorum propriæ causæ non deficiunt. propterea inquit san. Thomas quòd ad diuinam prouidentiam pertinet vt causas defectibiles quandoque à defectu conseruet. Vltimò addit sanctus Thomas suprà vbi de scientia dei agebatur, soluta esse ea quæ ad necessitatem prouisorum possent assumi ex certitudine præscientiæ.

AD euidentiam eorum quæ hic dicuntur, considerandum est, quòd vtique difficillimum est certitudinem diuinæ prouidentiæ cum contingentia causarum & libertate arbitrii concordare, vt de certitudine prædestinationis inquit sanctus Thomas veri. quæst. sexta. articulo tertio, propter imbecillitatem inquam humani ingenii non valentis diuina sua virtute penetrare. Opportunus tamen modus euadendi difficultates quæ circa hoc insurgunt, est modus qui hic tangitur, scilicet quòd cùm diuinæ prouidentiæ, & effectus, & causæ subsint non solùm secundum esse & secundum operationem, sed etiam secundum modum essendi & secundum modum operandi: non oportet omnia naturalia aut humana absolutè euenire ex necessitate, sed euenire ex necessitate suppositionis & immutabilitatis, eo modo quo prouisa sunt, scilicet contingenter & liberè ea quæ determinauit deus vt liberè & contingenter eueniant, necessariò autem quæ determinauit necessariò euenire. Per hoc enim fundamentum, vt patuit, soluit sanctus Thomas omnes adductas instantias, & per ipsum possunt etiam aliæ instantiæ solui.

Arguit enim Aureolus apud Capreolum primo Sententiarum, distinctione 40. articulo tertio. Primò, omne quod infallibiliter euenit, immutabiliter euenier, quia idem importatur per vtrunque, sed quod est prouisum, infallibiliter euenier: ergo immutabiliter. ergo sic euenier effectus diuinæ prouidentiæ quòd mutari non poterit.

Secundò, manente conditione immutabili factum est conari ad tollendum illud quod est immutabile, illa condition manente. sed manifestum est quòd diuina prouidentia immutabilis permanet, & stante prouidentia id est quòd prouisum, non potest non euenire. ergo factum est conari aut consuli ad eo quod prouisum est. quum ergo omnia sint prouisa, sequitur quòd omnis conatus & omne consilium sit vanum.

AD primum horum, per hoc fundamentum dicitur quòd omne prouisum infallibiliter vrique & immutabiliter euenier, eo modo quo prouisum est, non tamen omne huiusmodi euenier infallibiliter & immutabiliter absolutè. aliqua enim sic prouisa sunt vt proueniant à causa proxima fallibili & mutabili. Ad secundum dicitur quòd factum est conari ad tollendum illud quod est immutabile, manente conditione immutabili, eo modo quo illud est immutabile illa conditione manente. modò dicitur quòd manente diuina prouidentia immutabili, id quod est prouisum est immutabile. eo modo quo prouisum est, non autem absolutè. ideo factum est conari ad tollendum quin illud contingenter eueniat quod prouisum est vt eueniat contingenter.

genter, aut quin necessariò eueniat quod est prouisum vt eueniat necessariò. non autem fatuum est conari ad tollendum illud absolutè: ideo non est vanus omnis conatus, nec est vanum omne consilium.

NON autem approbo responsionem illam quæ dicit, quòd deus ex sua altiori quàm cogitare possimus excellentia, sic rerum euentibus prouidet, vt esse prouisum à deo sequatur aliquid aleius quàm euitabilitas vel ineuitabilitas: hoc enim nihil dictu est. Nam cùm euitabile & non euitabile contradictorie opponantur, sicut posse non euenire & non posse non euenire, oportet de re prouisa alterum illorum dici, scilicet aut quòd euitabilis sit, aut quòd non sit euitabilis: & sic remanet eadem difficultas, quia videtur sequi incertitudo diuinæ prouidentiæ, si ponatur quòd sit euitabilis: necessitas autem omnium si ponatur quòd sit euitabilis. ideo responsio quæ sumitur ex S. Thoma hoc loco, conuenientior est, & melius satisfacit.

Instantia contra modū saluandi contingētia cū certitudi ne prouidētiæ & eius solutio.

SED contra istam responsionem sancti Thomæ posset aliquis sic instare: Accipio aliquem effectum prouisum vt eueniat, à causa tamen contingenti, certum est quòd prouidentia duo respicit, scilicet quòd ipse effectus eueniat, & quòd eueniat contingenter, puta Antichristus. Quæro quantum ad primum, vtrum scilicet Antichristus fallibiliter eueniet, ita scilicet quòd possit non euenire. an eueniet infallibiliter, ita scilicet quòd possit non euenire. si dicis quòd fallibiliter. ergo prouidentia non est certa. si dicis quòd infallibiliter: ergo necessariò secundum se euenit, & sic sequitur id quod dicis esse prouisum vt contingenter eueniat, necessariò euenire absolutè.

Responditur quòd euenire fallibiliter ab aliqua causa dupliciter potest intelligi. Vno modo quòd posita causa ad agendum disposita possit non euenire quòd propriè dicitur euenire fallibiliter. Nam fallibiliter euenire dicitur in ordine ad causam positam in actu, & hoc modo prouisum vt eueniat, non euenit fallibiliter à diuina prouidentia, sed infallibiliter, quia diuina prouidentia est efficacissima, & non stant simul quòd aliquid sit prouisum, & non eueniat modo quo est prouisum: non tamen propter hoc sequitur quòd necessariò absolutè eueniat, sed tantum quòd eueniat necessariò ex suppositione, id est, facta hac suppositione quòd prouisum sit vt eueniat, eo modo quo prouisum est, vt eueniat. f. contingenter, sicut necessarium est Sortem moueri, facta hac suppositione quòd currat, & tamen absolutè contingenter mouetur, sicut & contingenter currit. Vnde sicut valet, sicut si Sortes currit, Sortes mouetur: sed currit, ergo mouetur: ita valet, si hoc est prouisum vt eueniat, eueniet: sed est prouisum vt eueniat, ergo euenier. sed sicut non valet: si Sortes currit, Sortes mouetur. sed Sortes currit, ergo mouetur necessariò & infallibiliter: ita non valet. si hoc est prouisum, eueniet: sed est prouisum, ergo eueniet necessariò & infallibiliter absolutè. Alio modo quòd ipsum secundum se possit non esse, & nō produci, quod tamen impropriè dicitur fallibiliter euenire, & hoc modo omnia prouisa fallibiliter eueniunt, quia sicut deus ab æterno determinauit vt ista ventura essent, ita potuit non determinare, siue determinare oppositum absolutè loquendo, cùm ea quæ deus producit, liberè producat. & sic quod est nunc prouisum, non esset: non tamen ex hoc sequitur diuinam prouidentiam esse incertam, sed quòd de eo cuius est prouidentia vt sit, potuit non esse huiusmodi prouidentia absolutè, licet ipsa prouidentia posita mutari non possit.

SI autem iterum insistetur, Iam facta est ista suppositio, quòd prouisum est vt antichristus eueniat. & ista suppositio mutari non potest: ergo ineuitabiliter antichristus eueniet. Dicitur quòd ineuitabiliter antichristus eueniet eo modo quo prouisum est scilicet contingenter, quia contingenter euenire inseparabiliter coniunctum est huic quod est antichristū euenire secundum quod est prouisum. Nam non est prouisum quòd antichristus eueniat, nisi cum hac conditione, quòd eueniat contingenter: & ideo per diuinam prouidentiam sunt illi causæ contingentes præparatæ ad hoc vt contingenter eueniat.

Vnum postremò dixerim, quòd cum euidenti ratione ostendi possit diuinam prouidentiam esse certam, & experientia videamus nos liberi arbitrii esse, cùm pro nostro arbitrio multa faciamus, obscurum autem sit & difficile quomodo certitudo diuina cum libertate arbitrii nostri stare possit, fatuum est negare nos liberi arbitrii esse, aut diuinam prouidentiam nō esse certam, quorum apertam & manifestam notitiam habemus, propter obscuritatem & ineuidentiam eius quod nostrum ingenium superat, nostrisque viribus capere non possumus. Quomodo autem cum certitudine diuinæ prouidentiæ stet libertas arbitrii, possumus hoc exemplo declarare. Si quis debilem virum & volentem aliquò proficisci iuuaret sustinendo ne caderet in via, sicque eum ad aliquem destinatum locum absque defectu perduceret, suis tamen pedibus gradientem, diceretur vtique quòd iste perduxit ad terminum absque defectu eum qui fi bi relictus fuisset, multotiens in itinere cecidisset: & tamen hoc non obstante hic suis pedibus ad terminum peruenit, & quantum est ex se, defectibiliter, cùm viribus debilis esset. simili ratione cùm per diuinam prouidentiam homo ad aliquem finem perducitur, deo eius voluntatem mouente, & adiuuante, atque vniuersa remouente impedimenta, homo quidem liberè & propria voluntate ac quantum est ex ipso defectibiliter operatur, adiutus tamen per diuinam prouidentiam, inquantum huiusmodi, infallibiliter ad illum finem peruenit.

Quòd immobilitas diuinæ prouidentiæ vtilitatem orationis non excludit.

Cap. 95.

CONsiderare etiam oportet quòd sicut diuinæ prouidentiæ immobilitas necessitatem rebus prouisis non imponit: ita etiam nec orationis vtilitatem excludit. Non enim ad hoc oratio ad deum funditur, vt æterna prouidentiæ dispositio immutetur (hoc enim impossibile est) sed vt aliquis aliud quod desiderat, assequatur à deo. Pijs enim desiderijs rationalis creaturę cōueniens est quòd deus assentiat: non tanquam desideria nostra moueant immobilem deum: sed ex sua bonitate procedit vt conuenienter desiderata perficiat. Quum enim omnia naturaliter bonum desiderent, vt suprà probatum est: ad supereminentiam autem diuinæ bonitatis pertineat q̄ esse & bene esse omnibus ordine quodam distribuat: consequens est vt secundum suam bonitatem desideria pia quæ per orationem explicantur, adimpleat.

2 Adhuc, ad mouentem pertinet vt illud quod mouetur, producat ad finem. vnde & per eandem naturā aliquid mouetur ad finem, & consequitur finem, & in eodem quiescit. Omne autē desiderium est quidam motus ad bonum: qui quidem non potest rebus inesse nisi à deo: qui est per essentiam suam bonus, & fons bonitatis. mouens enim omne mouet ad aliquid simile sibi. ad deum igitur pertinet secundum suam bonitatem quòd desideria nostra cōuenientia quæ per orationem explicantur, ad effectum conuenientem perducat.

3 Item, quantò aliqua sunt propinquiora mouenti, tātò efficacius impressionem mouētis assequuntur: nam & quę propinquiora sunt igni, magis ab ipso calefiunt. substantiæ autē intellectuales propinquiores sunt deo, quàm substantię naturales inanimatæ. efficacior est igitur impressio diuinę motionis in substātijs intellectualibus, quàm in substantijs alijs naturalibus. corpora autem naturalia intantum participāt de motione diuina, quòd naturalem appetitum boni consequuntur ex ea, & etiam appetitus complexionem: quod quidem fit, dum proprios fines consequuntur. multò igitur magis intellectuales substantiæ desideriorum suorum quę per orationē suam deo offerunt, impletionē cōsequuntur.

4 Amplius, de ratione amicitiæ est quòd amans velit impleri desiderium amati, inquātum vult eius bonum & perfectionem: propter quod dicitur quòd amicorū est idem velle. Ostensum est autem suprà, quòd deus suam creaturam amet: & tantò magis vnamquanque, quantò plus de bonitate participat, quæ est primum & principale amatum ab ipso. vult igitur impleri desiderium rationalis creaturæ quę perfectissimè diuinā bonitatē participat inter cęteras creaturas: sua autem volūtas est perfectissima causa rerū. est enim causa rerum per suā voluntatem, vt suprà † ostensum est. ad bonitatē igitur diuinam pertinet vt impleat desideria rationalis creaturæ sibi per orationem̄ proposita. Cap.24.

5 Prętерea, bonum creaturę deriuatum est secundum quandam similitudinem à bonitate diuina. hoc autem maximè commendabile in hominibus apparet, vt iustè petentibus assensum non denegent. ex hoc enim vocātur liberales, clementes, misericordes, & pij. maximè igitur hoc ad diuinam bonitatem pertinet, vt pias orationes exaudiat. Hinc est quod dicitur in Psal. Volūtatem timentium se faciet, & orationes eorum exaudiet: & saluos faciet eos. & Matth. 7. dominus dicit: Omnis qui petit, accipit: & qui quærit, inuenit, & pulsanti aperietur. Auth. scripturæ.

Super cap. 95.

QVia ostensum est superius diuinæ prouidentiæ immobilitatem, necessitatem rebus prouisis non imponere, vult S. Thomas ostendere quòd nec etiam vtilitatem orationis excludit. Circa hoc autem duo facit. Primò, ostendit propositū. Secundò, ostendit quòd non est inconueniens si non semper petitiones orantiū admittuntur à deo cap. sequenti. Quantum ad primū præmissō quòd non ad hoc oratio funditur ad deum, vt æterna prouidentiæ dispositio immutetur, sed vt quis id quod desiderat, assequatur, argūitur, primo sic. Ad supereminentiam diuinæ bonitatis pertinet, vt esse & bene esse omnibus ordine quodam distribuat, sed omnia naturaliter bonum desiderant: ergo conueniens est vt secundū suam bonitatem desideria pia quæ per orationem explicantur, adimpleat.

ADVERTE, quòd sensus huius rationis est, quia ad diuinā bonitatē pertinet distribuere esse & bene esse omnibus ordine quodā, id est: dare rei vnam bonitatem mediante alia, & vti causis mediis ad conferendā bonitatem rebus secundū conditionem suæ naturæ, ordo autē naturalis vniuersitatis, rei ad bonū est mediante desiderio, quia naturaliter quælibet res tēdit ad bonum suum mediante inclinatione, quæ hic vocatur desiderium: conueniens est vt deus det creaturæ bonū suum mediante desiderio boni, sicut & mediantibus aliis causis aliquos productit effectus. hoc autem est adimplere creaturæ desiderium: ideo conueniens est vt desiderium creaturæ adimpleat, creatura autem rationalis sui desiderium per orationem explicat. ergo cōueniens est vt deus adimpleat creaturæ rationalis desideria per orationem explicata.

CIRCA

Quid sit oratio & quomodo ad desiderii se habeat.

CIRCA autem ipsam conclusionem aduertendum ex doctri. san. Tho. 2.2.q.83.art.1.& 4.sen.d.15.quòd oratio vt hic loquimur de oratione, & de qua theologi multa determinant. nihil aliud significat quàm petitionē quandam quam homo deo facit. Vnde Aug. in libro de verbis domini ait quòd oratio petitio quædam est. & Damascenus in tertio lib. ait quòd oratio est petitio decentium à deo. Sicut autem impetrare proprie est actus rationis, quia per imperium applicantur subditi ab imperante ad consecutionem eius quod desideratur, in quo ordinatio quædam disponentis aliquid per aliud esse faciendum importatur, ita oratio ad rationem pertinet. est enim actus rationis ordinantis aliquo modo, vt aliquid per alii fiat qui inferior nō est dum illud per ipsum fieri petit. Sed licet oratio sit formaliter actus rationis, præsupponit tamen desiderium tanquam principium à quo causatur, est enim petitio executionis desiderii à deo. ideo oratio vocalis quæ immediatè significat actū rationis deprecantis, mediatè significat ipsum desiderii voluntatis, sicut principium & originem à quo procedit. Ex his sequitur quòd idē est dicere deum adimplere desideria per operationem explicata, & deum adimplere orantium preces. Sed licet idem sint, per primum tamen magis natura orationis explicatur. Propterea san. Thom. vt magis naturam orationis explicaret, cùm proposuerit per immobilitatem protidentiæ vtilitatem orationis non excludi, & per consequens probandum esset deum aliquando mediantibus orationibus aliqua bona conferre, concludit quòd conueniens est deum desideria pia quæ per orationem explicantur, adimplere.

ADVERTENDVM etiam, quòd non dicit sanct. Thom. absolutè conueniens esse vt deus desideria impleat, sed vt pia adimpleat desideria. non enim omnia desideria per orationē explicata merentur exaudiri, puta si quis complementum alicuius peccati peteret: sed illa quæ sunt de necessariis & vtilibus ad salutem, quæ pia desideria dicuntur.

Secundō, Omne desiderium est quidam motus ad bonum, qui non potest rebus inesse nisi à deo. ergo &c. Probatur antecedens quo ad secundam partem, quia deus est per essentiam bonus, & fons bonitatis. quo ad primam verò partem, quia mouens omne mouet ad aliquid simile sibi. consequentia verò probatur, quia ad mouentem pertinet vt illud quod mouetur, perducat ad finem: cuius signum est, quòd per eandem naturam aliquid mouetur ad finem, & consequitur finem, & in eo quiescit.

Motus desiderii ad bonum nō potest esse nisi à deo.

CIRCA istam propositionem, Motus desiderii ad bonum non potest esse in rebus nisi à deo, aduertendum quòd per hoc non intendit sanctus Thomas excludere causas proximas desiderii, sed hoc tantùm vult habere, quòd iste motus est à deo tanquam à prima & principali causa, inquantum talis motus ad bonum non prouenit à libero arbitrio, nisi vt mouetur à deo, si enim sit desiderium naturæ, constat quòd est à deo, cùm ipse sit omnis naturæ author. si verò sit desiderium voluntatis, constat ex præcedentibus quòd ipse solus mouet voluntatem, & ad operationem applicat, interius operando.

Tertiò, Efficacior est impressio diuinæ motionis in substantiis intellectualibus quàm in substantiis alijs naturalibus: sed naturalia per motionem diuinam naturalem appetitum boni consequuntur, & appetitus complexionem, assequendo proprios fines: ergo multò magis intellectuales substantiæ: probatur maior, quia quantò aliqua sunt propinquiora mouenti, tantò efficacius impressionem mouentis consequuntur, vt patet de his quæ ab igne calefiunt: substantiæ autem intellectuales sunt propinquiores deo quàm substantię naturales inanimatæ.

Quartò, deus creaturam suam amat, & magis eam quæ plus de bonitate eius participat, vt ostensum est suprà. ergo vult desideria creaturæ rationalis impleri quę perfectissimè diuinam bonitatem participant. ergo &c. Probatur prima consequentia, quia de ratione amicitiæ est quòd amans velit impleri desiderium amati, inquantum vult eius bonum. vnde dicitur quòd amicorum est idem velle. Secunda verò probatur, quia voluntas dei est perfectissima causa, cùm ipse per suam voluntatem sit causa rerum.

Quintò, est maximè commendabile in hominibus, vt iustè petentibus assensum non negent, quum per hoc vocentur liberales, clementes, misericordes, & pii. ergo &c. Probatur consequentia, quia bonum creaturæ deriuatum est per quandam similitudinem à bonitate diuina. Confirmatur autho. Psalm. & Matthæi septimo.

Quòd petitiones orationum non semper admittuntur à deo.

Cap. 96.

NOn est autem inconueniens si quandoque petitiones orantium non admittantur à deo. Ea enim ratione ostensum est quòd deus desideria rationalis creaturæ adimplet, inquantum desiderat bonum. Quandoque autem contingit quòd id quod petitur, non est verum bonum, sed apparens: simpliciter autem malum. non est igitur talis oratio à deo exaudibilis. Hinc est quod dicitur Iac. 4. Petitis, & non accipitis, eo quòd malè petatis. Similiter autem ex hoc quòd deus ad desiderandum mouet, ostensum est conueniens esse quòd desideria impleat. mobile autem ad finem motus non producitur à mouente, nisi motus continuetur. Si igitur motus desiderij per orationis instantiam non continuetur, non est inconueniens si oratio effectum debitum non sortiatur. Hinc est quòd dominus dicit Lucæ 18. quoniam oportet semper orare, & non deficere. & primę Thess. 5. dicit Apostolus: Sine intermissione orate. Rursus ostensum est quòd deus rationalis creaturæ decenter desiderium implet, inquantum ei appropinquat: appropinquat autem quis ei per cōtemplationem, & deuotam affectionem, & humilē & firmā intentionem. Illa igitur oratio quæ sic deo nō appropinquat, nō est à deo exaudibilis. Vnde in Psal. dicitur: Respexit in orationē humiliū. & Iac. 1. Postulet autem in fide, nihil hæsitans. Item ostensum est q̄ ratione amicitiæ deus vota piorum exaudit. qui igitur à dei amicitia declinat, non est dignū vt eius oratio exaudiatur. Hinc est quòd Prou. 28. dicitur: Qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis. & Isaiæ 1. Quū multiplicaueritis orationē, nō exaudiam: manus enim vestræ sanguine plenæ sunt. Ex hac autem radice procedit quòd quandoq̄ aliquis dei amicus non exauditur quādo pro his rogat qui nō sunt dei amici, secundum illud Hierem. 7. Tu ergo noli orare pro populo hoc: nec assumas pro eis laudem & orationem. & non obsi. mi. quia non exaudiam te. Cōtingit autē quandoque quòd aliquis ex amicitia denegat quod petitur ab amico, quia cognoscit hoc ei esse nociuum, vel contrariū ei magis expedire: vt medicus infirmanti quandoque denegat quod petit, consideras quòd non expedit ei ad salutem corporis consequendam. Vnde cùm ostensum sit quòd deus ex amore qué ad creaturam rationalem habet, eius desideria impleat per orationē sibi propositam: nō est mirandum si quandoque eorum etiam quos præcipuè diligit, petitionem non implet, vt impleat quod petenti magis expedit ad salutem. propter quod à Paulo stimulum carnis non amouit, quanuis hoc ter peteret: prouidens hoc ei esse vtile ad humilitatis cōseruationem, vt habetur 2. Cor. 12. vnde & Matth. 20. quibusdam dicitur: Nescitis quid petatis. Romanorum 8. dicitur: Nam quid oremus sicut oportet, nescimus. Et propter hoc Augustinus dicit in epistola ad Paulinum & Therasiam: Bonus dominus, qui non tribuit sæpe quod volumus, vt quod malemus, attribuat. Patet igitur ex præmissis quòd eorum quæ fiunt à deo, causa sunt orationes, & pia desideria. Ostensum est autem suprà †, quòd diuina prouidentia causas alias nō excludit, quin potius ordinat eas ad hoc quòd ordo quem apud se statuit, rebus imponatur: & sic causæ secundæ prouidentiæ non repugnant, sed magis prouidentiæ exequuntur effectum. Sic ergo orationes apud deū efficaces sunt, non tamen ordinem immutabilem diuinæ prouidentię soluunt: quia & hoc ipsum quòd tali petenti hoc concedatur, sub ordine diuinæ prouidentiæ cadit. Simile est ergo dicere non esse orandum vt aliquid consequamur à deo, quia ordo suæ prouidentiæ est immutabilis, ac si diceretur quòd non esset ambulandum vt perueniamus ad locum, nec comedendum vt nutriamur: quæ omnia patent esse absurda. Excluditur ergo ex præmissis duplex error circa orationem. Quidam enim dixerunt nullum esse orationis fructum: quod quidem dicebant tam illi qui negabant diuinam prouidentiam omnino, sicut Epicurei, quàm illi qui res humanas diuinæ prouidentię subtrahebant, sicut aliqui Peripateticorum: nec non & illi qui omnia quæ prouidentiæ subsunt, ex necessitate cōtingere arbitrabantur, sicut Stoici. Ex his enim omnibus sequitur quòd nullus sit orationis fructus, & per consequens quòd omnis deitatis cultus fiat in vanum, qui quidem error tangitur Malach. 3. Dixistis, inquit, vanus est qui seruit deo: & quod emolumentum quia custodiuimus præcepta eius, & quia ambulauimus tristes coram domino exercituum? Quidam verò econtrario diuinam dispositionem vertibilem orationibus esse dicebant, sicut Aegyptij dicebant quòd fatum orationibus & quibusdam imaginibus siue subfumigationibus siue incantationibus vertebatur. & ad hunc sensum pertinere videntur quædam quæ in scripturis diuinis dicuntur, secundum id quod prima facie apparet ex eis. Dicitur enim Isaiæ 38. quòd Isaias ex mandato domini dixit Ezechiæ regi: Hæc dicit dominus: dispone domui tuæ, quia morieris tu, & non viues. & post orationem Ezechiæ factum est verbum domini ad Isaiā dicens: Vade & dic Ezechiæ: Audiui orationem tuam; ecce ego adijciam super dies tuos quindecim annos. & Hiere. 18. dicitur ex persona domini: Repētè loquar ad- Cap.77. Exclusio erroris.

Universidad de Deusto
Biblioteca

uersum gentem & aduersum regnum, vt eradicem & destruam,& dispердam illud. si pœnitentiã egerit gens illa à malo suo quod locutus sum aduersum eam,agam & ego pœnitentiam super malo quod cogitaui,vt facerem ei. Et Ioelis 2. Conuertimini ad dominum deum vestrum,quia benignus & misericors est. quis scit si cõuertatur,& ignoscat deus? Hæc autem si secundum superficiem intelligantur,ad inconueniens ducunt.

Sequitur enim primò quòd uolũtas dei sit mutabilis. Item,quòd aliquid ex tẽpore deo adueniat: & vlterius, quòd aliqua quæ temporaliter in creaturis sunt, sint causa alicuius existentis in deo: quæ sunt manifestè impossibilia, sicut ex superioribus patet. aduersantur autem authoritatibus sacræ scripturæ quę infallibilẽ continent veritatem & expressam. dicitur enim Nume.23. Non est deus quasi homo,vt mentiatur,nec vt filius hominis vt mutetur. dixit ergo & nõ faciet, locutus est & non implebit? & 1. Reg. 15. Triumphator in Israël non parcet,& pœnitudine non flectetur:neque enim homo est vt agat pœnitentiam. & Malach.3. Ego dominus,& non mutor. Si quis autem diligenter consideret circa prædicta, inueniet quòd omnis error qui in his accidit, ex hoc prouenit,quòd non consideratur differentia inter vniuersalem ordinẽ & particularem. cùm enim omnes effectus ordinem adinuicem habeant secundum q̃ in vna causa cõueniunt; oportet tantò communiorem ordinem esse,quãtò est vniuersalior causa. vnde ab vniuersali causa quæ deus est, ordo proueniens necesse est quòd omnia complectatur. nihil igitur prohibet aliquẽ particularem ordinẽ vel per orationẽ vel per aliquem alium modum immutari. est enim extra illũ ordinem aliquid quod possit ipsum immutare. propter quod nõ est mirum si Aegyptij reducentes rerum humanarum ordinem in corpora cælestia,posuerunt fatum ex stellis prouenientes aliquibus orationibus & ritibus posse immutari.nam extra cælestia corpora & supra ea est deus, qui potest cælestium corporum impedire effectum,qui in istis inferioribus ex illorum impressione secuturus erat:sed extra ordinem complectentem omnia non potest poni aliquid per quod possit ordo ab vniuersali causa dependens euerti:propter quod Stoici qui in deũ sicut in causam vniuersalem omniũ ordinis rerũ reductionem considerabãt: ponebant quòd ordo institutus à deo nulla ratione possit immutari. Sed in hoc iterum à consideratione vniuersalis ordinis recedebant, quòd ponebant orationes ad nihil vtiles esse, tanquam arbitrentur uoluntates hominum & eorum desideria (ex quibus orationes procedunt)sub illo vniuersali ordine non compręhendi. cùm enim dicunt quòd siue orationes fiant siue non, nihilominus idem effectus sequitur in rebus ex vniuersali ordine eorum: manifestè ab illo vniuersali ordine vota orantiũ sequestrant. si enim hæc sub illo ordine compręhẽdantur, sicut per alias causas, ita & per hæc ex diuina ordinatione aliqui effectus sequuntur. idem ergo erit excludere orationis effectum, & communium aliarum causarum. Quòd si alijs causis immobilitas diuini ordinis effectus nõ subtrahit,neque orationum efficaciam tollit. Valent igitur orationes non quasi ordinem æternæ dispositionis immutãtes,sed quasi sub tali ordine etiam ipsæ existentes. nihil autem prohibet per orationũ efficaciam aliquem particularem ordinem alicuius inferioris causæ immutari deo faciente, qui omnes supergreditur causas. Vnde sub nulla necessitate ordinis alicuius causæ continetur: sed econuerso omnis necessitas ordinis inferioris causę continetur sub ipso quasi ab eo instituto.inquãtum ergo per orationem immutatur aliquid de ordine inferiorum causarũ instituto à deo propter orationes piorum,dicitur deus conuerti vel pœnitere:nõ quòd ęterna eius dispositio mutetur,sed quia mutatur aliquis effectus. Vnde & Greg. dicit quòd non mutat deus consilium,quanuis quandoque mutet sententiam,non tamen illam quæ exprimit dispositionem æternam, sed illam sententiã quæ exprimit ordinẽ inferiorũ causarum.secundum quẽ Ezechias erat moriturus,vel gens aliqua pro peccatis suis punienda.talis autem immutatio sententiæ dei transsumpta locutione dicitur pœnitentia, inquantum deus ad pœnitentis similitudinem se habet,cuius est mutare quod fecerat: per quem modum dicitur & metaphoricè irasci,inquantum puniendo facit irascentis effectum.

Super cap. 96.

QVia ex rationibus præcedentis capitis posset aliquis existimare quòd orationes nostræ semper debeant à deo exaudiri.vult San.Thom.falsam hanc existimationem excludere. Circa hoc autem tria facit. Primò,ostendit quòd non est inconueniens si orantiũ petitiones non semper admittuntur à deo. Secundò,ex præmissis colligit principale intentum capituli præcedentis.3. quosdam errores excludit.Primum ostendit per supradictas rationes discurrendo,primò. Exprima ratione habetur quòd deus adimplet desideria creaturæ rationalis, inquantum bonum desiderat: sed non semper quod petitur,est verum bonũ sed apparens, malũ verò simpliciter. ergo talis oratio non est exaudibilis, intellige ex misericordia dei.quandoque enim exauditur ad vindictam,vt inquit S.Thom.2.2.q.83.art.16.dum deus permittit peccatorem amplius ruere in peccata. Vnde Aug.inquit quòd deus quandoque negat propitius,quod concedit iratus.Ista ratio tangitur Iaco.quarto.

Secundò,Ex secunda ratione idem habetur, quia deus ad desiderandum mouet,sed mobile ad finem motus non perducitur à mouente,nisi motus cõtinuetur. ergo si desideri motus per orationis instantiam non continuetur, non est inconueniens si oratio debitum non consequatur effectum.Habetur hæc ratio ex Luc.18.& primæ Thessa.5.

Tertiò,Ex tertia habetur idem. Ostensum est enim q̃ deus rationalis creaturæ decenter desiderium implet inquantũ ei appropinquat, sed deo quis ãppropinquat per contemplationẽ & deuotam affectionem,& humilẽ ac firmã intentionem.ergo vbi ista desunt,oratio non est exaudibilis,quantum scilicet est ex merito orationis.Ista ratio habetur ex Psalm.& Iacob.primo.

Quartò,Idem ex ratione amicitiæ in quarta ratione est ostensum. ergo qui à dei amicitia declinat,non est dignus vt eius oratio exaudiatur. Habetur hæc ratio prouerb.28.& Isaiæ primo.Ex eadem radice procedit quòd aliquis dei amicus non exauditur, quando scilicet pro iis rogat qui non sunt dei amici,vt habetur Hier.7. Qui à dei amicitia declinat, non est dignus vt eius oratio exaudiatur.

CIRCA istam propositionem. Qui à dei amicitia declinat,non est dignus vt eius oratio exaudiatur, attendendum, quòd non ideo hoc dicitur quasi nullus peccator exaudiatur à deo,quia enim peccatores quandoque exauditur,vt est de mente Aug.super Io.& Chrysost.super Matth. sed quia licet quandoque exaudiatur, hoc tamen est non quasi ex iustitia, sed ex pura misericordia. Vnde non dixit san.Thom.quòd illius oratio non est exaudibilis, sed quòd non est dignus exaudiri: quasi diceret quòd non meretur exaudiri,licet eum quandoque ex misericordia deus exaudiat.

Quintò,ex eodem fundamento arguitur. Quandoque aliquis ex amicitia denegat quod petitur ab amico,quia cognoscit hoc ei esse nociuum, & contrarium ei magis expedire, vt patet in medico. ergo & deus quandoque eorum quos præcipuè diligit, petitionem non implet, vt impleat quod petenti magis expedit ad salutem. vnde stimulum carnis à Paulo non amouit propter humilitatis conseruationem,vt habetur 2.Corin.12. Confirmatur auth. Matth.20.Rom.8.& Aug.ad Paulinum & Therasiam.

EX præmissis rationibus aduertendum est, quòd quatuor tangũtur conditiones orationis quibus omnibus existentibus semper exauditur,& quarum aliqua deficiente non semper oratio habet efficaciam impetrandi, quæ quidẽ conditiones tanguntur in glosa.Lucæ super illam parabolam:Quis vestrum habebit amicum.&c. Scilicet quòd piè,perseueranter, pro se, & quod ad salutem pertinet,petatur. Nam prima, tertia,& quarta ratio ostendit aliquam orationẽ non exaudiri,aut propter defectum primę conditionis,aut videlicet quia non petitur bonũ vtile ad salutẽ, sed contrarii salutis,aut quia deficiunt aliæ conditiones ex parte orantis requisitæ, inquantũ est orans.quæ in tertia ratione explicantur.aut quia deficit charitas,quod est non piè orare. Nam vt inquit san.Th.4.sen.d.15.q.4.art.6.ad vltimũ. hoc quod dicitur piè, includit omnes circumstantias virtutis,quibus ordinatur actus ex parte agentis. Propter defectum secundę ostendit secunda ratio quandoque orationem non exaudiri,quia videlicet non petitur perseueranter. Propter defectũ tertię ostendit quarta ratio in secunda sui parte aliquẽ non exaudiri, quando.s.orat non pro se,sed pro alio. Quinta verò ratio ostendit aliquem non exaudiri propter defectum quartę conditionis:quia videlicet non petitur vtile ad salutem,nec tamen petitur quod manifestè saluti est contrarii: vbi verò omnes prædictæ conditiones affuerint,semper deus hominẽ audit:vt inquit S.Tho. in art.præallegato,& etiam 2.2.q.83.ar.15.ad.2. & non solũ iustum,sed etiam peccatorẽ. Si autem quæratur quomodo oratio peccatoris huiusmodi conditiones habere possit,cũ non sit in charitate. & consequenter non piè oret, dicitur ex doctrina.S.Th.4.vbi suprà ad primũ & 2.2.eadẽ q.art.16.2. quòd peccator non potest piè orare quasi eius oratio habitu pietatis informetur, quæ alio nomine dicitur religio: potest tamẽ piè orare in hoc q̃ petit aliquid ad pietatem pertinens,quando.s. petit aliquid quod non contrariatur deo & saluti: sed aliquid quod in honorem dei & vtilitatẽ propriæ salutis pertinet: sicut etiam dicitur aliquis quandoq; iustũ velle & operari, licet nõ ex habitu iustitiæ operetur. Quantum ad secundũ confirmatur cõclusio præcedentis articuli ex supradictis tali ratione,eorũ quæ fiunt à deo.s.aliquorũ,causę sunt orationes & desideria,ergo orationes aptid deum efficaces sunt, nec tamẽ ordinem immutabilem diuinæ prouidentiæ solunt, imò quod tali petenti hoc concedatur,sub tali ordine cadit,probatur cõsequentia,quia diuina prouidẽtia causas alias non excludit, imò ordinat eas ad executionẽ ftatuti ordinis apud se.Confirmatur,quia dicere propter illã immutabilitatẽ nõ esse orandũ, vt aliquid cõsequamur à deo,est simile ac si diceretur nõ esse ambulandũ vt ad locũ perueniamus,nec esse comedendũ vt nutriamur,quæ patet esse absurda. Quantum ad tertiũ excluditur duo errores:Primus est eorũ qui dicebãt nullum esse orationis fructũ: qui quidẽ error erat & negantiũ omnino diuinam prouidentiam,vt faciebant Epicurei:& subtrahentiũ res humanas diuinę pro uidentiæ,vt quidam Peripatetici faciunt.s.Auerrois secundum opinionem S. Th.& ponentium omnia quæ diuinæ prouidẽtiæ subsunt,ex necessitate contingere,vt Stoici arbitrabantur. Ex his enim omnibus sequebatur etiã quòd omnis deitatis cultus in vanum fieret.tangitur hic error Malac.3.

Quomodo oratio peccatoris quandoque orando piè oret.

Secun-

Secundus error est ęcentiũ ditinam dispositionem vertibilem orationibus esse:qui error fuit Aegyptiorũ dicentium fatum orationibus & imaginibus & fumigationibus verti, hinc errori fauere videntur quædã authoritates script. sacræ,Isai.38.de reuocatione mortis Ezech.& Hiere.18.& Ioel.2. Sed ad ipsas respondet S. Tho. & dicit primò quòd si secundũ superficiẽ intelligantur, deducunt ad hoc quòd volũtas dei sit mutabilis,quòd aliquid.s.realẽ ex tempore deo adueniat,& quòd aliqua quæ in creaturis tẽporaliter fiunt, sint causa alicuius existentis in deo: quæ sunt manifestè impossibilia, & authoritate sacræ script.aduersantur,quæ infallibilem continet veritatem,& expressam.s. Num.23.1.Reg.15.& Mala.3. Dicit secundò quòd error qui in his accidit,ex hoc prouenit,quòd non consideratur differentia inter vniuersalẽ ordinem & particularem,cùm tamen tantò cõmunior sit ordo quantò causa fuerit vniuersalior. differentia autẽ est inter istos ordines: quia nihil prohibet aliquem particularem ordinem immutari per orationem vel per aliquem alium modum,cùm extra illũ ordinẽ aliquid sit quod potest illũ immutare.ordo autem ab vniuersali causa (quæ est Deus) dependens mutari non potest, quia extra hunc ordinem non potest aliquid poni per quod possit euerti. Quia ergo Aegyptij rectecbant rerum humanarũ ordinẽ in corpora cælestia, dicebant fatum ex stellis prouenientes posse aliquibus orationibus & ritibus immutari. extra enim corpora cælestia & supra ea deus est, qui potest cælestiũ corporũ impedire effectũ secuturum. Stoici verò in deum sicut in causam omnium rerum ordinem referentes ponebant ordinem institutũ à deo nulla ratione posse immutari: sed in hoc recedebant à consideratione vniuersalis ordinis, quòd ponebant orationes ad nihil vtiles esse,tanquam volentes hominum & desideria sub illo vniuersali ordine nõ compręhendantur. si enim cõprehendantur sub illo ordine,sicut per alias causas,ita & per hæc ex diuina ordinatione aliqui effectus sequuntur. vnde idem est excludere orationũ effectus, & communiũ aliarum causarũ. Dicit tertiò quòd nõ valent orationes quasi ordinem diuinæ dispositionis immutantes, sed quasi sub tali ordine existẽtes. Dicit quartò quòd per orationis efficaciam particularis ordo inferioris causę immutari potest,deo fauente, sub quo necessitas ordinis inferioris causæ cõtinetur tanquam ab eo instituta. Dicit quintò ad prædictas authoritates quòd per orationem priorũ dicitur deus conuerti vel pœnitere,non quasi æterna eius dispositio immutetur,sed quia per ipsam immutatur aliquid de ordine inferiorum causarum instituto ab ipso. Vnde Gregorius ait quòd non mutat deus consilium,quanuis quandoque mutet sententiam, non eam scilicet quæ exprimit dispositionem æternam,sed quæ ordinem inferiorum causarum exprimit, secundum quam Ezechias erat moriturus, & gens aliqua pro peccatis punienda. Dicit sexto quòd hæc sententiæ mutatio dicitur transsumptiuè pœnitentia,inquantum ad similitudinem pœnitentis se habet,sicut & metaphoricè dicitur irasci.

De opinione Stoicorũ circa immobilitatem diuinæ prouidentiæ.

CIRCA positionem Stoicorum aduerte quòd S.Tho.non reprehendit ipsam in hoc quòd ponebat ordinem diuinæ protidentiæ immutari nõ posse (vt enim patet ex dictis, hoc est verissimũ & authoritatibus sacræ script. cõprobatum)sed quantum ad hoc eam repræhendit, quòd ponebat orationes ad nihil vtiles esse. in hoc enim manifestè errabat,quia sicut sub ordine diuinæ protuidentiæ continentur aliæ particulares causæ inquantũ deus ordinatuit se aliquos effectus eis mediantibus producturũ: ita & orationes sub ordine diuinæ prouidentiæ continentur, sicut causæ quibus mediantibus deus aliqua se facturum ordinauit. Vnde Greg.in libro Dialogorum ait,quòd ea quæ sancti viri orando efficiunt, ita prædestinata sunt,vt precibus obtineantur. Ex quibus patet quòd valent orationes ad hoc vt ordo diuinæ prouidentiæ circa aliquos particulares effectus exequutioni mandetur. Ea verò quæ ad immobilitatem diuinæ voluntatis pertinent, superius in primo libro sunt explanata,ideo non oportet circa illa immorari.

Quomodo diuinæ prouidentię dispositio habeat rationem. Cap. 97.

EX his autem quæ præmissa sunt,manifestè videri potest q̃ ea quæ sunt per diuinam prouidentiam dispensata, sequuntur aliquam rationẽ. Ostensum est enim q̃ deus per suam prouidentiam omnia ordinat in diuinam bonitatem,sicut in finem. non autem hoc modo, q̃ aliquid diuinæ bonitati per ea quæ fiunt accrescat:sed vt similitudo suæ bonitatis inquãtum possibile est imprimatur in rebus. quia verò omnem creatam substantiam à perfectione diuinæ bonitatis deficere necesse est,ad hoc vt perfectius diuinæ bonitatis similitudo rebus communicaretur, oportuit esse diuersitatem in rebus: vt quod perfectè ab vno aliquo repræsentari non potest,per diuersa diuersimodè perfectiori modo repræsentaretur. nam & homo cùm mentis conceptum vno vocali verbo videt sufficienter exprimi non posse, verba diuersimodè multiplicat ad exprimendam per diuersa suæ mentis conceptionem. & in hoc etiam diuinæ perfectionis eminentia considerari potest,quòd perfecta bonitas quæ in deo est vnitè & simpliciter,in creaturis esse non potest nisi secundum modum diuersum & per plura.Res autem per hoc diuersæ sunt,eò quòd formas habent diuersas,à quibus speciem sortiuntur.

Sic igitur ex fine sumitur ratio diuersitatis formarum in rebus. Ex diuersitate autem formarũ sumitur ratio ordinis in rebus. cùm enim forma sit secundũ quã res habet esse:res autem quęlibet secundum q̃ habet esse, accedat ad similitudinẽ dei,qui est ipsum suum esse sim plex:necesse est q̃ forma nihil sit aliud quã diuina similitudo participata in rebus. Vnde conuenienter Arist. in 1.Phys.de forma loquens dicit q̃ est diuinũ quoddã & appetibile.Similitudo autem ad vnum simplex considerata, diuersificari nõ potest nisi secundũ q̃ magis & minus similitudo est propinqua vel remota. quantò autem aliquid propinquius ad diuinã similitudinẽ accedit, perfectius est;vnde in formis differentia esse non potest nisi per hoc q̃ vna perfectior existit ꝯ alia.propter quod Arist.in 8.Met.† diffinitiones per quas naturæ rerum & formæ signantur, assimilat numeris, in quibus species variantur per additionẽ vel subtractionẽ vnitatis:vt ex hoc detur intelligi q̃ formarũ diuersitas diuersum gradum perfectionis requirit.Ex hoc euidenter apparet naturas rerũ speculanti. Inueniet enim si quis diligenter consideret,gradatim rerũ diuersitatẽ cõpleri.nam supra inanimata corpora inueniet plantas;& super has irratio nabilia animalia:& super has intellectuales substantias: & in singulis horũ inueniet diuersitatẽ, secundũ quòd quædã sunt alijs perfectiora,intantũ quòd ea quæ sunt suprema inferioris generis,videtur propinqua superiori generi, & ecõuerso sicut animalia immobilia sunt similia plantis.Vnde & Dion.7.c.de di.nom.ait q̃ diuina sapientia coniungit fines primorũ principijs secundorũ. vnde patet quòd rerum diuersitas exigit q̃ non sint omnia æqualia,sed sit ordo in rebus & gradus. Ex diuersitate autem formarum secundum quas rerum species diuersificantur, sequitur & operationum differentia. cùm enim vnumquodque agat secundum quòd est actu (quæ enim sunt in potentia, secundum quòd huiusmodi, inueniuntur actionis expertia. est autem vnumquodque ens actu per formam)oportet quòd operatio rei sequatur formam ipsius. oportet ergo quòd si sint diuersæ formæ,quòd habeant diuersas operationes: quia verò per propriam actionem res quælibet ad proprium finem pertingit, necesse est & proprios fines diuersificari in rebus:quanuis sit finis vltimus omnibus communis. Sequitur etiam ex diuersitate formarum diuersa habitudo materiæ ad res. cùm enim formæ diuersæ sint, secundum quòd quædam sunt alijs perfectiores: sunt inter eas aliquæ intantum perfectæ. quòd sunt per se subsistentes & perfectæ, ad nihil indigentes materiæ fulcimento. Quædam verò per se perfectè subsistere non possunt, sed materiam pro fundamento requirunt.vt sic illud quod subsistit, non sit forma tantùm,nec materia tantùm, quæ per se non est ens actu,sed compositum ex vtroque. Non autem possent materia & forma ad aliquid vnum constituendum cõuenire nisi esset aliqua proportio inter ea:si autem proportionata oportet ea esse,necesse est quòd diuersis formis diuersæ materiæ respondeant. vnde fit vt quædam formæ requirant materiam simplicẽ,quædam verò materiam compositam:& secundũ diuersas formas diuersam partium compositionem oportet esse congruẽtem ad speciem formæ & operationem ipsius. Ex diuersa autem habitudine ad materiã sequitur diuersitas agentium & patientium.cùm enim agat vnumquodque ratione formæ,patiatur verò & moueatur ratione materiæ,oportet quòd illa quorum formæ sunt perfectiores & minus materiales,agant in illa quę sunt magis materialia,& quorum formæ sunt imperfectiores.Ex diuersitate autem formarum & materiarum & agentium sequitur diuersitas proprietatũ & accidentiũ. cùm enim substantia sit causa accidentis,sicut perfectum imperfecti, oportet q̃ ex diuersis principijs substantialibus diuersa accidentia propria consequantur. Rursus, cùm ex diuersis agentibus sint diuersæ impressiones in patientibus:oportet quòd secundum diuersa agentia, diuersa sint accidentia quæ ab agentibus imprimuntur. Patet ergo ex dictis, quòd cùm per diuinam essentiam rebus creatis diuersa accidẽtia & actiones & passiones & collocationes distribuantur,non hoc absque ratione accidit. Hinc est q̃ sacra scriptura rerũ productionem & gubernationem sapientiæ & prudentiæ diuinæ attribuit. Dicitur enim Prou.3. Dominus sapiẽtia fundauit terram:stabiliuit cęlos prudentia;sapientia illius erupe-

† Te.cõ. 82.

† Tex. cõ. 90.

Auth. sac. scripturæ.

Universidad de Deusto
Biblioteca

runt aby. & nu. rore concre. & Sap. 8. dicitur de dei sapientia q̃ attingit à fine vsque ad finẽ fortiter: & disponit omnia suauiter. & 11. eiusdẽ dicitur: Omnia in mensura & numero & pondere disposuisti domine. vt per mensuram, quantitatem siue modũ aut gradum perfectionis vniuscuiusque rei intelligamus. per numerum verò diuersitatem & pulchritudinem specierum consequentem ex diuersis perfectionis gradibus. per pondus verò inclinationes diuersas ad proprios fines & operationes & ad propria agentia & patientia & accidentia, quæ sequuntur distinctionem specierum. In prædicto autem ordine secundum quem ratio diuinę prouidentiæ attenditur, primũ esse diximus diuinam bonitatem quasi vltimũ finem, qui est primum principiũ in agendis. De hinc verò rerũ numerositatem, ad quam constituendam necesse est gradus diuersos in formis & materijs, & agentibus & patientibus, & actionibus, & accidentibus esse. sicut ergo prima ratio diuinæ prouidentiæ simpliciter est diuina bonitas, ita prima ratio in creaturis est earum numerositas: ad cuius conseruationem & constitutionem omnia alia ordinari videntur. Et secundũ hoc videtur esse rationabiliter à Boëtio dictum in princ. suæ Arithmeticæ, q̃ omnia quæcũq; à primęua rerum natura constituta sunt, ex numerorum videntur ratione esse formata. Est autem considerandũ q̃ operatiua ratio & speculatiua partim quidem conueniunt, & partim differunt. conueniunt quidem in hoc, quòd sicut ratio speculatiua incipit ab aliquo principio, & per media deuenit ad conclusionem intentã: ita ratio operatiua incipit ab aliquo principio & per aliqua media deuenit ad operationem vel operatum quod intenditur. principiũ autem in speculatiuis est forma, & quod quid est: in operatiuis verò finis, quod quandoque est forma, quandoque aliquid aliud. principiũ etiam in speculatiuis semper oportet esse necessarium. in operatiuis autem quandoq; quidem est necessarium, quandoque autem non. necessarium enim est hominem velle felicitatem vt finem: non necessarium autem velle domus ædificationem. Similiter in demonstratiuis semper posteriora ad priora de necessitate sequuntur: non autem in operatiuis semper, sed tunc solũ quando ad finẽ non nisi per hanc viam peruenire potest: sicut necessariũ est volenti ædificare domum, q̃ quærat ligna: sed q̃ quęrat abietina ligna, hoc ex simplici voluntate ipsius dependet, non autem ex ratione domus ædificandæ. sic igitur quòd deus suam bonitatem amet, hoc necessarium est: sed ex hoc non necessariò sequitur q̃ per creaturas repræsentetur, cùm sine hoc diuina bonitas sit perfecta. vnde q̃ creaturæ in esse producantur, etsi ex ratione diuinæ bonitatis originem habeant, tamen ex simplici dei voluntate dependet. Supposito autem q̃ deus creaturis suam bonitatem communicare secundum q̃ est possibile velit per similitudinis modum, ex hoc rationem accipit q̃ sint creaturæ diuersæ: non autem ex necessitate sequitur quòd secundum hanc vel illam perfectionis mensuram, aut secundũ hunc vel illum numerum rerum. Supposito autem ex diuina voluntate q̃ hunc numerũ in rebus statuere velit, & hanc vnicuiq; rei perfectionis mensuram, ex hoc rationem accipit q̃ habeat formam talem, & materiam talem. Et similiter in omnibus patet. Manifestum igitur sit quòd diuina prouidentia secundum rationẽ quãdam res dispensat: & tamen hæc ratio sumitur ex suppositione voluntatis diuinæ. Sic igitur per præmissa duplex error excluditur, eorum. s. qui credunt q̃ omnia simplicem voluntatem sequantur absque ratione: qui est error loquentium in lege Saracenorũ, vt Rabi Moyses dicit: secũdum quos nulla differentia est q̃ ignis calefaciat & infrigidet, nisi quia deus ita vult. Excluditur etiam error eorum qui dicunt causarum ordinem ex diuina prouidentia secundum modum necessitatis prouenire. quorum vtrunq; patet esse falsum ex dictis. Sunt autem quædam verba sacræ script. quæ videntur omnia simplici voluntati dei attribuere: quæ non dicuntur ad hoc vt ratio tollatur à prouidentiæ dispensatione, sed vt omnium primum principium dei voluntas ostendatur, sicut iam dictum est: sicut illud Psal. Omnia quæcunque voluit dominus fecit. & Iob 11. Quis dicere ei potest cur ita facis? Et Ro. 9. Voluntati enim eius quis resistit? Et August. dicit 3. de Trin. non nisi dei volũtas causa prima sanitatis & ęgritudinis, premiorũ atque pœnarum, gratiarũ atque retributionum. sic ergo cùm quæritur propter quid de aliquo effectu naturali, possumus reddere rationem ex aliqua proxima causa, dum tamen sicut in primam causam reducamus omnia in voluntatem diuinam: sicut si quæratur quare lignum est calefactum ad præsentiam ignis: dicitur q̃ calefactio est naturalis actio ignis; hoc autem quia calor est proprium accidens eius: hoc autem consequitur propriam formam eius: & sic inde quousque perueniatur ad diuinã voluntatem. vnde si quis respondet quærenti quare lignũ calefactũ est, quia deus voluit, conuenienter quidem respondet, si intẽdit reducere quęstionem in primam causam: inconuenienter verò, si intendit omnes alias excludere causas.

Exclusio erroris.

Obiectio ex Auth. sac. scripturæ.

Super cap. 97.

POstquam determinauit san. Thomas de certitudine diuinæ prouidentiæ, nũc de eius rationabilitate determinat. Circa hoc autem tria facit. Primò, ostendit quòd ea quæ sunt per diuinam prouidentiã ordinata, habent aliquam rationem. Secundò, excludit quosdam errores ibi, sic igitur per præmissa. Tertiò, infert vnum corollarium, cùm dicit, sic ergo cùm quæritur. Circa primũ duo facit. Primò, ostendit propositum. Secundò, ostendit quòd licet sit aliqua ratio diuinæ prouidentiæ, est tamen aliquid in creaturis quòd ex simplici dei voluntate dependet. Quantum ad primũ probat propositũ tali ratione, ex fine sumitur ratio diuersitatis formarum: ex diuersitate formarũ sumitur ratio ordinis rerũ, id est diuersitas gradũ in naturis rerum: ex diuersitate formarũ sequitur operationum differentia ac finium, & diuersa habitudo materiæ ad res: ex hac diuersa materiæ habitudine sequitur diuersitas agentium & patientium: ex diuersitate formarum, & materiarum, & agentium sequitur diuersitas proprietatum & accidentium: ergo cùm per diuinam prouidentiam diuersa accidentia & actiones & passiones & collocationes. s. secundum superius & inferius distribuuntur, non absq; ratione accidit. Prima pars antecedentis probatur, Deus per suam prouidentiam omnia ordinat in bonitatem suam, sicut in finem, vt similitudo illius quantũ possibile est imprimatur in rebus, sed non potest diuina bonitas ab vno aliquo perfectè repræsentari, cùm quælibet creatura ab eius perfectione deficiat: ergo ad hoc vt perfectiori modo repræsentaretur, oportuit esse diuersitatem in rebus, sed res sunt diuersæ, eò quòd diuersas formas habent à quibus speciem sortiuntur, ergo &c. Probatur prima consequentia, per simile in explicatione conceptus mentalis per verbum vocale. nam cùm homo videt mentis conceptum vno vocali verbo sufficienter exprimi non posse verba ad illum exprimendum multiplicat. confirmatur quoque, quia per diuersitatẽ creaturarum diuinæ perfectionis eminentia considerari potest. Secunda verò pars antecedentis probatur, in formis differentia esse non potest, nisi per hoc q̃ vna perfectior existit quam alia. ergo & diuersitas rerum quæ est per formam, exigit quòd in ipsis sit ordo & gradus, ergo &c. Probatur assumptum. Forma nihil aliud est quàm similitudo diuina participata in rebus, vt patet ex primo Physicorum, & quia secundum ipsam res habet esse. per hoc autem quòd res habet esse, ad similitudinem dei accedit: similitudo ad vnum simplex considerata diuersificari non potest nisi secundum quòd magis & minus est propinqua vel remota. quantò aliquid propinquius ad diuinam similitudinem accedit, perfectius est. ergo in formis differentia esse non potest nisi per hoc quòd vna est perfectior alia. confirmatur authoritate Philosophi in 8. Metaphy. assimilantis formas & naturas rerum numeris. ostenditur quòque ex ordine inanimatorũ, plantarum, irrationalium, & rationalium, in quibus videmus diuersitatem secundũ quòd quædam sunt aliis perfectiora, intantum quòd ea quæ sunt suprema inferioris generis, videntur propinqua superiori generi, vt econuerso. & etiam Dio. 7. c. de diuinis nominibus ait. aduerte q. loquitur S. Tho. de diuersitate quæ est in formis, quæ dicitur diuersitas formalis, quæ. s. sumitur ex diuersa ratione formæ, talis enim diuersitas exigit ordinem inter illas. s. quòd vna sit superior, & altera inferior. tertia pars antecedentis probatur quo ad primam partem sic: operatio rei consequitur formam eius, ergo si sint diuersæ formæ, habent diuersas operationes. probatur antecedens, quia vnum quodque agit secundum quòd est in actu. est autem in actu per formã. Quo ad secundam partem probatur: quia per propriam actionem res quælibet ad proprium finem pertingit. Quo ad tertiam verò partem probatur sic: præter formas per se subsistentes sunt quædam quæ per se subsistere non possunt, sed materiam pro fundamento requirunt. ergo oportet inter materias & formas esse proportionem. ergo necesse est quòd diuersis formis diuersæ materiæ respondeant, vt. s. quædam formæ requirant materiam simplicem: quædam verò compositam, & secundum diuersas formas oportet esse diuersam partium compositionem. probatur prima consequentia: quia non possent materia & forma ad aliquid vnum componendum conuenire nisi esset aliqua proportio inter illa. Quarta pars antecedentis probatur, vnum quodque agit ratione formæ, patitur verò ratione materiæ. ergo quorum formæ sunt perfectiores & minus materiales, agunt in illa quorum formæ sunt imperfectiores, & magis sunt materialia. Quinta verò pars antecedentis probatur quo ad primam quidem & secundam partem: quia cùm substantia sit causa accidentis, sicut perfectum imperfecti, oportet quòd ex diuersis principiis substantialibus diuersa accidentia propria consequantur. Quo ad tertiam verò partem, quia ex diuersis agentibus sunt diuersæ impressiones in patientibus. Confirmatur conclusio auth. scripturæ & rerũ productionẽ & gubernationẽ sapientiæ & prudentiæ attribuentis, vt Prou. 3. Sap. 8. & 11. vbi dicitur. Omnia in mensura & numero & pondere cõstituisti. Ex prædictis infertur rationabiliter esse dictum à Boëtio in primo suæ Arithmeticæ, q̃ quæcunq; à primæua

primęua rerum natura constituta sunt, ex numerorum videntur ratione esse formata. in prædicto enim diuinæ prouidentiæ ordine positum est primum rationem simpliciter esse diuinam bonitatem, primam verò rationem in creaturis esse rerum numerositatem, ad quam constituendam necesse est gradus diuersos in formis & materiis & agentibus & patientibus & actionibus & accidentibus esse.

Quomodo intelligatur deum velle vt rebus similitudo suæ bonitatis imprimatur quatum possibile est

CIRCA istas duas propositiones: Per diuinam prouidentiam omnia ordinantur in bonitatem diuinam, vt similitudo eius quantum possibile est, imprimatur rebus, & non potest diuina bonitas ab vno aliquo perfectè repræsentari: aduerte q̃ dupliciter illas possumus interpretari. primò q̃ per ipsas non intendit S. Tho. velle deũ per multitudinem creaturarũ suam bonitatem absolutè simpliciter manifestare, & rebus imprimere quantũ possibile est, vt ly tantũ & quantũ importent adæquationem absolutè inter bonitatem diuinam repræsentabilem à creatura, & similitudinem creaturarũ repræsentantem, neq; multitudinem creaturarũ perfectè secundũ equalitatem repræsentare diuinam bonitatem absolutè, quam vna creatura perfectè repræsentare non potest, sed loquitur de bonitate diuina vt manifestanda secundum determinationem diuinę sapientię, sicut enim per suam sapientiam deus determinauit suam bonitatem secundum quandam similitudinem communicare & manifestare, ita determinauit ipsam secundum aliquos gradus perfectionis communicare. de ista ergo similitudine diuinę bonitatis rebus imprimenda sic per eius sapientiam determinata. loquendo deus per suam prouidentiam determinauit, vt quantum possibile est, imprimatur rebus. i. vt rebus imprimatur perfectiori modo quo imprimi potest, & tantum quantum creaturę natura patitur. vnde cùm creaturę conuenire non possit vt omnes gradus bonitatis diuinę secundum determinationem diuinę sapientię communicandi in vno aliquo manifestentur & imprimantur, oportuit diuersitatem esse in rebus. similiter vna creatura nõ potest diuinam bonitatem repręsentare perfectè. i. secundum omnes gradus secundũ quos deus eam manifestare decreuit, sed bene vniuersitas creaturarũ illam repręsentat perfectè. i. secundũ omnes illos gradus, licet non perfectè absolutè: quia sunt infiniti alii gradus diuinę bonitatis secundũ quos manifestari posset. sed quia S. Tho. infernus videtur accipere tanquam prius in diuina voluntate, hoc quod est velle communicare bonitatem diuinam quantũ possibile est, quã hoc q̃ est velle eam communicare secundũ istos determinatos gradus perfectionis: ideo secundò possumus interpretari q̃ ly inquantũ, non importat adęquationem communicationis bonitatis diuinę ad possibilitatem receptionis creaturæ absolutè, vt sit sensus q̃ deus vult vt similitudo bonitatis suæ imprimatur rebus secundum omnem gradũ qui non repugnat creaturæ. sunt enim multi gradus diuinæ similitudinis quos non repugnat in creaturis esse, & tamen deus non determinauit illos creaturis communicare: sed explicat & specificat genus & rationem communicationis & impressionis. cùm enim forma alicuius tripliciter possit intelligi alteri communicari. s. secundum eandem rationem & eidem modi essendi, secundũ eandem rationem tantùm, & solùm secundum quandam similitudinis participationem: sensus est q̃ per diuinam prouidentiam statuitur vt similitudo diuinæ bonitatis imprimatur rebus: non quidem secundũ eandem rationem: nisi quòd illam modi essendi quo bonitas diuina est in seipsa, quæ. s. vnite & indiuisibiliter omnem perfectionem continet: quia iste modus non est possibilis creaturæ: sed per quandam similitudinis diffusionem. per illum enim modi creaturæ potest diuina bonitas communicari. iste autem modus est, vt quod vnitè continetur in diuina bonitate, in creaturis multipliciter recipiatur. & per hunc etiam modum dicitur tota vniuersitas creaturarũ perfectiori modo repręsentare diuinam bonitatem quã vna sola creatura. vnde non intendit S. Thom. in 2. propositione quòd in vno non possit perfectè repræsentari absolutè, in multis autem possit per acceptionem naturæ diuinæ secundum eandem rationem qua in deo est, sed quòd non ita perfectò modo in vno manifestari potest sicut in multis secundum acceptionem aliqualis similitudinis bonitatis diuinæ.

Ex diuersitate formarum & materiarum sequitur diuersitas proprietatum & accidentium.

CIRCA illam propositionem: Ex diuersitate formarum & materiarum sequitur diuersitas proprietatum & accidentium: aduertendum quòd ex materia sequitur diuersitas proprietatum & accidentium secundum se inquantum huiusmodi vt à forma præscindit, non sequuntur secundum se inquantum huiusmodi vt à forma præscindit, non sequuntur aliquæ proprietates aut accidentia, cùm vt sic dicat porentiam passiuam, tur aliquæ proprietates aut accidentia, cùm vt sic dicat porentiam passiuam, sed dicuntur aliqua huiusmodi consequi materiam, quia consequuntur formam vt est in materia taliter dispositam secundum enim diuersitatem materiæ mam vt est in materia taliter dispositæ secundum enim diuersitatem materiæ sequuntur ex forma diuersa accidentia, & etiam quia ex natura composita sequuntur ex forma diuersa accidentia, & etiam quia ex natura composita ex forma & materia secundum diuersam conditionem materiæ sequuntur ex forma & materia secundum diuersam conditionem materiæ sequuntur diuersa accidentia. vnde quod dicitur hic ex diuersitate formarum & materiarum sequi diuersa accidentia, intelligendum est de forma & materia conarium sequi diuersa accidentia, intelligendum est de forma & materia coniunctim, non diuisim. iunctim, non diuisim.

De modo specie, & ordine.

CIRCA illam interpretationem quam hic ponit sanctus Thomas mensuræ, numeri, & ponderis existentium in rebus, aduertendum quòd aliter exponit ea hoc loco, & aliter 1. q. 5. & ver. quæst. 21. hic enim exponit ea secundum quòd in vniuersitate rerum inueniuntur: in illis verò locis exponit secundum quòd inueniuntur in vnaquaque re creata, secundũ tamen eadem considerarur in rerum vniuersitate & in vnaquaque re, vt patet conferenti ea quæ hic dicuntur, ad ea quæ dicuntur in locis prælegatis.

Differentia inter speculatiã & operatiuã rationẽ quantum ad necessitatem principiorũ

Quomodo diuina prouidentia habeat rationem.

CIRCA ipsam conclusionem aduertendum quòd non ideo ponitur diuinam prouidentiam habere rationem, quasi aliquid sit causa ipsius ex parte dei prouidentis. sed quia ex parte particularium effectuum prouidentiæ potest assignari aliqua ratio & aliqua causa cùm interrogatur quare hoc est. cùm enim quæritur quare est diuersitas formarum in rebus creatis, respondetur finis pro causa, scilicet vt manifestetur diuina bonitas in rebus, quæ per vnum manifestari non poterat. si verò quæritur quare in perfectionibus rerum inuenitur ordo, ita quòd vna est maior, & altera minor, redditur pro causa proxima ipse formarum ordo, quia scilicet formarum vna est altera perfectior, alia verò imperfectior, & sic de aliis: & iccirco non potest dici quòd deus absq; ratione gubernet creaturas: licet ipse actus diuini intellectus prouidentis causam non habeat. Secundò, ostendit sanctus Thomas quòd ratio secundum quam diuina prouidentia res dispensat, sumitur ex suppositione diuinæ voluntatis: ad huius autem manifestationem præmittit quòd operatiua ratio siue argumentatio aut inquisitio operatiua, & inquisitio speculatiua conueniunt quidem in hoc q̃ incipiunt ab aliquo principio, & per media ad aliquod intentum deueniunt: sed differunt primò, quia in speculatiuis principii est forma, & quod quid est: in operatiuis verò est finis, qui quandoque est forma, quandoque aliquid aliud. Secundò, quia in speculatiuis principii oportet semper esse necessarium: in operatiuis autem quandoque est necessariũ, vt hominem velle felicitatem, quandoque verò non, vt hominem velle domus ædificationem. Tertiò, quia in speculatiuis semper posteriora ad priora de necessitate sequuntur, non autem in operatiuis, sed tũc tantùm quando ad finem nõ nisi per hanc viam peruenire potest, sicut ei qui vult domũ ædificare, quantùs velit ædificare domũ ex sua simplici voluntate, non autem ex ratione domus, necessarium est quòd querat ligna. isto supposito probatur intentum sic, quòd creaturæ producantur in esse, quantùs ex ratione diuinæ bonitatis habeat originem, tamen ex simplici dei voluntate dependet. & similiter quòd sua bonitatem secundũ hanc vel illam perfectionis mensurã cõmunicare velit, aut secundum hunc vel illum numerũ rerum. supposito tamen quòd deus velit bonitatem suam secundum quòd possibile est creaturis communicare, ex hoc rationem accipit, q̃ creaturæ sint diuersæ & supposito quòd deus hunc numerum rerum & hanc vnicuique rei perfectionis mensuram statuere velit, ex hoc rationem accipit, quòd habeat formam talem, & materiam talem, ergo quantùs prouidentia diuina secundum quandã rationem res dispenset, sumitur tamen hæc ratio ex suppositione diuinæ voluntatis. Probatur antecedens quo ad primam partem, quia quantùs deus suam bonitatem necessariò amet, non tamen necessariò sequitur quòd per creaturas repræsentetur, cũ sine hoc diuina bonitas sit perfecta. similiter quantùs deus velit bonitatem secundũ q̃ possibile est cõmunicare creaturis, non sequitur tamen necessariò quòd secundum hanc aut illam perfectionis mensuram velit communicare: cùm videlicet secundum aliam perfectionem manifestari & communicari possit.

CIRCA secundam differentiam inter operatiuam & speculatiuam rationem, aduertendum quòd principium in operatiuis esse necessarium accipitur secundũ proportionem ad principium necessariũ in speculatiuis, cum enim intellectus respiciat verum tanquam obiectum, voluntas verò bonum & appetibile: principium ex quo procedit ratio speculatiua. s. scientifica quæ ad veritatis cognitionem tendit, oportet esse necessariũ necessitate veritatis, ita. s. quòd necessariam veritatem contineat, & falsum esse non possit. principium verò rationis practicæ quod non tendit principaliter ad veritatis cognitionem, sed ad operationem alicuius appetiti & amati, quando est necessarium, intelligitur habere necessitatem appetibilitatis, ita. s. q̃ non appeti non possit. hoc modo dicimus quòd beatitudo quæ est finis hominis, est principium necessariũ rationis practicæ, quia non potest ipsam volũtas non velle, si in actum exeat circa ipsam. similiter cũ in diuino intellectu & diuina voluntate aliquem ordinem ponimus secundũ nostrum modum intelligendi, dicimus bonitatem diuinam esse principium necessarium: quia deus ipsam necessariò amat, & ex ratione suæ perfectionis habet quòd ametur, & quòd non possit non amari: propter quod dixit S. Tho q̃ productio creaturæ habet originem ex ratione diuinæ bonitatis, secundũ quam videlicet conuenit sibi q̃ necessariò deus eam amet. econtrario autem dicitur in operatiuis principium non esse necessarium quando non est necessariò appetibile, sicut & in speculatiuis diceretur principium non necessarium si non contineret veritatem necessariam, sed posset esse falsum. hoc modo dicimus q̃ domus ædificanda nõ est principii necessarium: quia non necessariò homo vult ædificare domum, eò quòd non conueniat domui ædificandæ ex propria ratione vt ametur & desideretur, sed ex libera hominis voluntate prouenit.

CIRCA rationem aduertendum quòd hunc ordinem in diuina voluntate S. T. ponit ex parte. s. volitorũ, non ex parte ipsius voluntatis, q̃ inquam primò deus vult bonitatem suam, secundò vult eam communicare, tertio vult diuersitatem creaturarum esse, quartò vult ipsam secundũ ist os determinatos perfectionis gradus communicare creaturis, quintò vult huic rei dare hanc materiam, & hanc formam, illi verò illam, in hoc ordine autem primum est necessariò volitũ absolutè, tertium est volutum ex suppositione secundi: vltimum verò est volitum ex suppositione tertii: sed alia intermedia ex mera libera voluntate diuina procedunt, sicut cùm diuersis viis potest quis ad aliquem locum tendere, quòd istam eligat, ex eius libera voluntate prouenit.

Quantum ad secundum principale, ex prædictis S. Tho. duos excludit errores. s. & loquentium in lege Saracenorum, vt Rabi Moyses ait, dicentium omnia simplicem dei voluntatem absque ratione sequi: & aliorum dicentium causarum ordinem ex diuina prouidentia per modum necessitatis sequi. & licet, inquit S. Thom. quædam verba sacræ scripturæ videantur omnia simplici dei voluntati attribuere, vt in Psalm. & Iob 11. & Rom. 9. & etiam Aug. 3. tri. videntur dicere: tamen non dicuntur ad hoc vt ratio tollatur à prouidentiæ dispensatione. sed vt omnium primũ principium dei voluntas ostendatur.

Quantum ad tertium infertur corollarię, quòd cùm quæritur propter quid de aliquo effectu naturali possumus reddere rationem ex aliqua causa proxima, dum tamen sicut in primam causam reducamus omnia in voluntatem diuinam, declaratur exemplariter, quum videlicet quæritur quare lignum est calefactum ad præsentiam ignis. Si enim respondeatur, quia deus voluit, conuenienter respondetur: quia reducatur quæstio in causam primam: inconuenienter verò si aliæ excludantur causæ.

Quomodo Deus possit aut non possit facere præter ordinem suæ prouidentiæ.

Caput 98.

EX præmissis autem accipi potest duplicis ordinis consideratio: quorum vnus quidem dependet ex prima omnium causa: vnde & omnia complectitur: alius particularis qui ex aliqua causa creata dependet: & continet illa quæ causę illi subduntur: & hic quidem multiplex est secundum diuersitatem causarum quæ inter creaturas inueniuntur: vnum tamen eorum sub altero continetur: sicut & causarum vna sub altera existit. vnde oportet q̃ omnes particulares ordines sub illo vniuersali ordine contineantur, & ab illo descendant qui inueniuntur in rebus: secundũ q̃ à prima causa dependent. huiusmodi exemplum in politicis considerari potest. nam omnes domestici vnius patrisfamiliãs ordinem quendam ad inuicem habent: secundum quòd ei subduntur. Rursus autem tam ipse paterfamiliãs, quàm omnes alij qui sunt suæ ciuitatis, ordinem quendam adinuicem ha-

Universidad de Deusto
Biblioteca

bent,& ad principem ciuitatis: qui iterum cum omnibus qui sunt in regno, aliquem ordinem habent ad regem. Ordinem autem vniuersalem secundum quem omnia ex diuina prouidentia ordinantur, possumus considerare dupliciter,scilicet quantum ad res quæ sub duntur ordini: & quantum ad ordinis rationem, quæ ex principio ordinis dependet. ostensum est autem in †Cap.10. secundo†, quòd res ipsæ quæ à deo sub ordine ponuntur,proueniunt ab ipso non sicut ab agente per necessitatem naturæ, vel cuiuscunque alterius: sed ex simplici voluntate, maximè quantum ad primam rerum institutionem.relinquitur ergo quòd præter ea quæ sub ordine diuinæ prouidentię cadunt,deus aliqua facere potest, non autem est eius virtus ad has vel illas res obligata. Si autem consideremus prædictum ordinẽ quantum ad rationem à principio dependentem, sicut præter ordinem illum deus facere non potest. ordo enim ille procedit(vt dictum est)ex scientia & voluntate dei omnia ordinante in suam bonitatem sicut in finem.nõ est autem possibile quòd deus aliquid faciat quod non sit ab eo volitum:cùm creaturæ ab ipso non procedant †Li.2.c.88. naturaliter,sed per voluntatem,vt†ostensum est.neque etiam est possibile ab eo aliquid fieri quod eius scientia non compræhendatur: quum voluntas esse non possit nisi de aliquo noto: neque iterum est possibile quòd in creaturis aliquid faciat quod in suam bonitatem non sit ordinatum sicut in finem: quum sua bonitas sit proprium obiectum voluntatis ipsius.similiter autem quũ deus sit omnino immutabilis,impossibile est quòd aliquid velit quod prius noluerit:aut aliquid de nouo incipiat scire,vel in suam ordinet bonitatem. nihil igitur deus facere potest quin sub ordine suæ prouidentię cadat:sicut non potest aliquid facere quod eius operationi non subdatur:potest tamen alia facere quàm ea quę subduntur eius prouidentiæ vel operationi,si absolutè consideretur eius potestas: sed nec potest facere aliqua quæ sub ordine prouidentiæ ipsius ab æterno non fuerunt, eò quòd mutabilis esse non potest. Hanc autem distinctio nem quidem non considerantes in diuersos errores inciderunt. Quidam enim immobilitatem diuini ordinis ad res ipsas quæ ordini subduntur, extendere conati sunt, dicentes quòd omnia necesse est esse sicut sunt,intantum quòd quidam dixerunt quòd deus non potest alia facere quàm quæ facit: contra quod est quod habetur Matt.26. An putas quia non possum rogare patrem meum, & exhibebit mihi plusquam duodecim legiones angelorum? Quidam autem econuerso mutabilitatem rerum quæ diuinæ prouidentię subijciuntur,in mutabilitatem diuinę prouidentię transtulerunt,de eo carnaliter sentientes quòd deus ad modum carnalis hominis sit in sua voluntate mutabilis, contra quod dicitur Numeri 23. Non est deus quasi homo vt mentiatur,nec vt filius vt mutetur. Alij verò contingentiam diuinę prouidentię subtraxerunt;contra quos dicitur Thren.3. Quis est iste qui dixit vt fieret aliquid domino non iubente?

Super cap. 98.

POstquam de diuina prouidentia ostensum est quòd ad omnia se extendat,vtile sanctus Thomas ostendere quo modo præter ipsam deus agere possit.Circa hoc autem duo facit.Primò ostendit quòd deus aliquo modo potest agere præter ordinem suæ sapientiæ, aliquo verò modo non. Secundò,ostendit quòd potest agere præter ordinem rebus inditum ea.sequenti.Circa primum tria facit. Primò,ponit quasdam distinctiones. Secundò,ostendit propositum. Tertiò,quosdam errores eliminat. Quantum ad primum duas tangit distinctiones. Prima est,duplex est ordo,vnus vniuersalis qui dependet ex prima causa,& omnia complectitur:alius particularis,qui scilicet ex aliqua causa creata dependet,& continet ea quæ illi causæ subduntur.talis autem est multiplex secundum causarum diuersitatem, & vnus eorum sub altero continetur, sicut vna causa sub alia,& omnes sub illo vniuersali ordine continentur, & ab illo descendunt, cuin inueniantur in rebus secundum quòd à prima causa dependent. declaratur per exemplum in politicis: omnes enim domestici vnius partisfamiliàs ordinem quendam habent secundum quòd ei subduntur.

Quomodo ordo plurium effectuũ fit vnus.

ADVERTENDVM quòd quum omnes effectus vnius causæ ordinem quendam habeant secundum quòd ab vna causa dependent, vt dixit san. Thomas superius ca.96.vbi inquam plures effectus ab vna causa procedunt,secundũ quòd multiplices sunt causæ, ita multiplices sunt ordines effectuum ab illis causis dependentium:& sicut aliqua est causa vniuersalis à qua omnia secundum suum esse dependent,aliqua verò particularis à qua determinati effectus prouenium:ita duplex est ordo,scilicet vniuersalis, qtiia omnia complectitur:& particularis, quia aliquos tantùm complectitur effectus. ordo autem qui est inter effectus vnius causæ, si comparetur ad principium ipsius ordinis, est vnus: si autem comparetur ad ipsos effectus sub causa contentos,& ab ipsa ordine quodam procedentes, dum vnus alium præcedit, alius verò sequitur,habet multiplicitatem secundum effectuum ordinatorum multitudinem. est etiam vnus per comparationem ad principalem finem illius causæ, inquantum omnia ad vnum finem qui est a causa intentus ordinantur. quia ergo sanctus Thomas loquitur de ordine rerum per comparationem ad causam & principium ordinis, ideo de ordine contentorum sub vna causa loquitur tanquam de vno ordine, & comparat ipsum ad ordinem contentorum sub alia causa tanquam ad aliquod vnum. Secunda distinctio est quòd ordinem vniuersalem secundum quem omnia ex diuina prouidentia ordinantur, possumus considerare & quantum ad res quæ subduntur ordini,& quantum ad ordinis rationem quæ ex principio ordinis dependet.

ADVERTE quòd per rationem ordinis intelligit san. Thom. speciem & naturam ordinis,quæ ex principio ordinis sumitur. Cùm enim prius & posterius in aliquo ordine dicantur per comparationem ad principium ordinis,vt dicitur quinto Metaphysicæ,& ponit S. Thom. quolibet.quinto quæstione.duodecima articulo primo,& primo sententiarũ distin.20.arti.tertio, ex ipso principio accipit ordo speciei, sicut aliquis est ordo se cundi locum, aliquis est ordo secundum tempus, inquantum vnus accipitur per comparationem ad principium loci, alius verò per comparationem ad aliquod principium temporis. potest ergo considerari ordo rebus statutus ex diuina prouidentia aut ex parte rerum quibus imponitur & determinatur ordo, aut ex parte sui principii ex quo ipse ordo habet vt dicatur ordo diuinæ prouidentiæ, & diuinæ voluntatis & scientiæ, sicut si diceremus ordinem aliquorum secundum locum posse considerari,aut inquantũ est ordo talium rerum, aut inquantum est ordo secundum locum: & iste est sensus huius distinctionis. Vnde ordo speciem & naturam accipiat.

Quantum ad secundum ponuntur duæ conclusiones. Prima est, deus potest aliqua facere præter ea quæ sub ordine diuinæ prouidentiæ cadunt, nec est eius virtus ad has vel illas res obligata. probatur,res prouenium à deo nõ per necessitatem naturæ vel cuiuscunque alterius,vt ostensum est in secundo lib.sed ex simplici eius voluntate, maximè quantum ad primam rerum institutionem, ergo &c.

ADVERTE quòd addit san.Thomas vel cuiuscunque alterius, vt ostendat quòd deus neque per necessitatem naturæ agit, neque per necessitatem volitantis, neque per necessitatem intellectus, aut iustitiæ, quia quoiuis istorum modorum de necessitate ageret,sequeretur quòd non posset deus aliqua facere præter ea, quæ sub ordine diuinæ prouidentiæ cadunt. Vnde quidam eorum qui hoc asserebant, mouebantur, quia dicebant deum agere de necessitate naturæ: & per consequens eius virtutem esse ad certos effectus limitatam. quidam verò, quia dicebant deum agere de necessitate sapientiæ & iustitiæ suæ.Propterea vtroque fundamento destructo,ex præcedentibus relinquit san.Thom. eorum positionem falsam esse.

ADVERTE etiam quòd addit, maximè quantum ad primam rerum institutionem,quia vt in secundo est ostensum, licet primi effectus diuini ex simplici voluntate diuina dependeant.posteriores tamen effectus habent aliquam necessitatem ex suppositione. Secunda conclusio est,Deus non potest præter dictum ordinem facere, si consideretur quantum ad rationem à principio dependentem.probatur, ordo ille procedit ex scientia & voluntate dei omnia ordinante in suam bonitatem sicut in finem: sed non potest deus præter hæc facere,ergo &c.Probatur minor discurrendo per singula. Non enim potest esse quòd fiat aliquid à deo quod non sit ab eo volitum,cùm res ab eo per voluntatem procedant.neque quod eius scientia non comprehendatur,cùm voluntas non possit esse nisi de aliquo noto:neque quod in suam bonitatem non sit ordinatum sicut in finem, cùm bonitas sita sit proprium obiectum suæ voluntatis, similiter si deus sit omnino immutabilis, non potest esse quòd aliquid velit quod prius noluerit,aut quòd de nouo aliquid incipiat scire,vel in suam ordinet bonitatem.

CONCLVDITVR ergo vtramque conclusionem comprehendendo,quòd nihil potest deus facere quin sub ordine suæ prouidentiæ cadat, sicut non potest aliquid facere quod eius operationi non subdatur, licet alia possit facere quàm ea quæ eius prouidentiæ & operationi subduntur, si absolutè consideretur eius potestas: nec etiam potest facere aliqua quæ sub ordine prouidentiæ eius ab æterno non fuerint,cùm sit immutabilis.

AD euidentiam istarum conclusionum considerandum est quòd cùm quæritur vtrum deus possit facere præter ordinem suæ prouidentiæ, duplex potest esse quæstium.Primum est vt fiat comparatio potentiæ diuinæ secundum se ad prouidentiam quam deus habet de rebus in ordine ad obiecta vtrusque, & est sensus, vtrum potentia diuina ad alia obiecta se extendat quàm ad illa quæ sub diuina prouidentia cadunt: & ad hunc sensum posita est prima conclusio quòd sit. Idem enim est dicere, deus potest aliqua facere præter ea quæ sub diuina prouidentia cadunt:& dicere, potentia diuina ad alia obiecta se extendit quam sint obiecta quæ sub diuina prouidentia cadunt: quod sanè verum est, quia vt dicitur 1. quæst. 25. ar. 5. ipsum posse dei non sub iacet præordinationi diuinæ,cùm sit naturale. Secundò,potest esse quæstium vt fiat comparatio ipsius actualis productionis rerum ad præordinationem diuinam ex scientia & voluntate dependentem.& est sensus, vtrum possit esse in actu quòd operatio diuina ad aliquid se extendat, ad quod non se extendat diuina præordinatio: & ad hunc sensum posita est secunda conclusio. Idem enim est dicere præter ordinem diuinæ prouidentiæ secundũ suam rationem à principio dependentem consideratum deus non potest facere,& dicere,non potest esse quòd deus aliquid actualiter faciat,& illud non sit præordinatum.hoc enim verissimum est,quia vt dicitur loco prælegato,ipsum facere dei subiacet diuinæ præordinationi, licet ipsum posse facere illi non subiaceat. Dupliciter potest intelligi deus posse præter ordinem suæ prouidentię facere.

CONSIDERANDVM secundò quòd ex duobus contingere posset vt aliquid deus faceret quod non est præordinatum, & sic ageret præter ordinem prouidentiæ, aut videlicet qua illud faceret absque cognitione,& voluntate,quæ sunt principia illius præordinationis,sicut dicitur aliquid fieri ab homine præter eius cognitionem, quando illud quod facit, non cognoscit. aut quia sua præordinatio mutaretur, ordinando videlicet aliquid quod prius non ordinauit, sicut diceretur hominem posse facere præter cognitionem quam nunc habet, quia potest habere nouam aliquam cognitionem,& secundum illam operari. Vtrumque ergo istorum removet sanctus Thomas à deo in sua ratione. Primum,cùm sit non esse possibile vt deus aliquid faciat quod non sit volitum,& scientia sua comprehensum,ac in diuinam bonitatem ordinatum. Secundum verò,cùm sit q; est impossibile vt deus aliquid velit quod prius noluerit, aut quod de nouo incipiat scire, vel in suam ordinet bonitatem. patet enim omnia ista sensum compositum includere,scilicet quòd aliquid prius non sit in diuina voluntate & scientia,& postea sit in illa:quod mutationem in deo ponit.

Quomodo dicitur potest facere præter ea quæ eius prouidentiæ & operationi subduntur.

ADVERTENDVM quoque circa id quod addit sanctus Thomas, si absolutè consideretur eius potestas, quòd dat intelligere vulgatam illam distinctionem de potentia dei absoluta & ordinaria.si enim potentia dei absolutè consideretur, nullo scilicet habito respectu ad determinationem diuinæ sapientię, potest deus alia facere præter ea quæ eius prouidentiæ & operationi subduntur.si autem cõsideretur vt exequitur imperium sapientiæ & voluntatis quibus determinauit deus hos effectus esse producendos & alios,quomodo considerata nominatur à nobis potẽtia ordinaria,sic non potest deus alia facere quàm ea quæ eius prouidentiæ subiiciuntur.

QVANTVM ad tertium tres excluduntur errores ex inconsideratione prædictæ distinctionis prouenientes.Primus eorum qui dixerunt omnia necesse esse,sicut & adhuc amplius quòd deus non potest alia facere quàm quę facit, immobilitatem diuini ordinis ad resipsas quæ ordini subduntur extendentes:contra quos est authoritas Matth.26.An non putas,&c.Secundus est eorum qui econtrario rerum mutabilitatem quæ subduntur prouidentiæ,in mutabilitatem diuinæ prouidetiæ transtulerunt, ponentes deum ad modum hominis esse in sua voluntate mutabilem: contra quos est authoritas Numeri vigesimo tertio: Non est deus,&c. Tertius est eorum qui dixerunt diuinam prouidentiam ad contingentia non se extendere: contra quos est authoritas Threnorum 3. Quis est iste,&c.

ADVERTE quòd primus error & tertius sunt directè contra primam conclusionem,secundus verò est contra secundam.

Quòd deus potest operari præter ordinem rebus inditum,producendo effectus absque causis propriis. Capt 99.

REstat autem ostendere quòd præter ordinem ab ipso rebus inditum deus agere possit. Est enim ordo diuinitus institutus, vt inferiora per superiora moueantur à deo, vt suprà dictum est. potest autem deus præter hunc ordinẽ facere; vt scilicet ipse effectum aliquem in inferioribus operetur, nihil ad hoc agente superiori agente. in hoc enim differt agens secundum necessitatem naturæ, ab agente secundum voluntatem, quia ab agente secundum necessitatem naturę effectus non potest sequi nisi secundum modum virtutis actiuæ: vnde agẽs quod est maximę virtutis,non potest immediatè producere effectum aliquem paruum: sed producit effectũ suæ virtuti proportionatum: in quo tamen inuenitur quãdoque minor virtus quàm in causa;& sic per multa media tendens à causa suprema prouenit aliquis paruus effectus: in agente autem per voluntatem non est sic. nam agens per voluntatem, statim sine medio potest producere quemcunque effectum qui suam non excedat virtutem.artifex enim perfectissimus potest facere opus quale faciat artifex imperfectus.deus autem operatur per voluntatem,& non per necessitatem naturæ, vt suprà† ostensum est. igitur minores effectus qui fiũt per causas inferiores, potest facere immediatè absque secundis causis. †Cap.23. 2.libri.

2 Adhuc,virtus diuina comparatur ad omnes virtutes actiuas sicut virtus vniuersalis ad virtutes particulares,sicut per supradicta patet. virtus autẽ actiua vniuersalis ad particularem effectum producendum determinari potest dupliciter.vno modo per causam mediã particularem:sicut virtus actiua cęlestis corporis determinatur ad effectum generationis humanæ per virtutem particularem quę est in semine: sicut & in syllogismis virtus propositionis vniuersalis determinatur ad particularẽ conclusionẽ per assumptionem particularem.alio modo per intellectum qui determinatã formam apprehendit:& eam in effectu producit. diuinus autem intellectus non solùm est cognoscitiuus suæ essentiæ,quæ est quasi vniuersalis virtus actiua;neque etiam tãtùm vniuersalium & primarum causarum, sed omnium particularium, sicut per supradicta patet. potest igitur producere immediatè omnem effectum quẽ producit quodcunque particulare agens.

3 Amplius, cùm accidentia consequantur principia substantialia rei:oportet quòd ille qui immediatè substãtiam rei producit,possit immediatè circa ipsam rem operari quęcunque ad substãtiam eius consequuntur. generãs enim quod dat formam, dat omnes proprietates & motus consequentes, ostensum est autem suprà. quòd deus in prima rerum institutione omnes res per creationem immediatè produxit in esse. potest igitur immediatè vnamquamque rem producere siue mouere ad aliquem effectum absque mediis causis.

4 Item, ordo rerum profluit in res secundum quòd est præcogitatus in intellectu ipsius: sicut videmus in rebus humanis quòd princeps ciuitatis ordinem apud se præmeditatum cuilibet imponit. intellectus autem diuinus non est determinatus ad hunc ordinem de necessitate, vt nullum alium ordinem intelligere possit; cùm & nos alium ordinem per intellectum apprehendere possumus.potest enim intelligi à nobis quòd deus hominem ex terra absque semine formet.potest igitur deus præter inferiores causas effectum illis causis proprium operari.

5 Præterea,licet ordo rebus inditus à prouidentia diuina bonitatem suo modo repræsentet,non tamen ipsam repræsentat perfectè; cùm non pertingat bonitas creaturæ ad æqualitatem bonitatis diuinæ. quod autẽ non repræsentatur perfectè per aliquod exemplatũ,potest iterum præter hoc alio modo repręsentari.repræsentatio autem diuinæ bonitatis in rebus est finis productionis rerum à deo, vt suprà ostensum est. non est igitur voluntas diuina determinata ad hunc ordinem causarum & effectuum,vt non possit velle effectum aliquem in inferioribus producere immediatè absque aliis causis.

6 Adhuc, vniuersa creatura magis est deo subdita quàm corpus humanum sit subditum animę eius.nam anima est corpori proportionata vt forma ipsius: deus autem omnem proportionem creaturę excedit.ex hoc autem quòd anima imaginatur aliquid,& vehementer afficitur ad illud,sequitur aliquando immutatio in corpore ad sanitatem vel ægritudinẽ absque actione principiorum corporalium quę sunt nata in corpore ægritudinem vel sanitatem causare. multo igitur magis ex voluntate diuina potest effectus aliquis sequi in creaturis absque causis quæ natę sunt secundum naturam illum effectum producere.

7 Prætera, secundum naturę ordinem virtutes actiuæ elementorum sub virtutibus actiuis corporum cęlestium ordinantur: proprium autem effectum virtutum elemẽtarium interdum virtus cælestis efficit absque actione elementi: sicut patet cùm sol calefacit absque ignis actione. multo igitur magis & diuina virtus absque actione causarum creatarum potest producere proprios effectus earum. Si autem quis dicat, quòd cùm ordinem istum rebus deus indiderit,non potest esse absque mutatione ipsius vt præter ordinem ab ipso institutum operetur in rebus effectus absque propriis causis producendo: ex ipsa rerum natura repelli potest. Ordo enim inditus rebus à deo, secundum id est quod in rebus frequenter accidere solet:non autem vbique,vel secundum id quod est semper.multa enim naturalium causarum effectus suos producunt eodem modo vt frequenter: non autem vt semper.nam quandoque licet vt in paucioribus aliter accidit,vel propter defectum virtutis agentis, vel propter materię indispositionem: vel propter aliquod fortius agens: sicut cùm natura in homine generat digitum sextum:non tamen propter hoc deficit,aut mutatur prouidẽtiæ ordo.nam & hoc ipsum quòd naturalis ordo institutus secũdum ea quæ sunt frequenter, quandoque deficiat:prouidentiæ iubeat diuinæ. si ergo per aliquam virtutem creatam fieri potest vt ordo naturalis mutetur ab eo quod est frequenter,ad id quod est rarò, absque mutatione prouidentiæ diuinæ:multo magis diuina virtus quandoque aliquid facere potest sine prouidentiæ suæ præiudicio, præter ordinem naturalibus inditum rebus à deo.Hoc enim ipsum ad suæ virtutis manifestationem facit interdũ.nullo enim modo melius manifestari potest quòd tota natura diuinæ subiecta est volũtati,quã ex hoc quòd quandoque ipse præter ordinem naturæ aliquid operatur. Ex hoc enim apparet quòd ordo re-

Universidad de Deusto
Biblioteca

rum processit à deo non per necessitatem naturæ, sed per liberam voluntatem. Nec debet hæc ratio frivola reputari, quòd deus aliquid facit in naturam, ad hoc ꝙ deus se mentibus hominum manifestet: cũ suprà † ostensum sit, quòd omnes creaturæ corporales ad naturam intellectualem ordinãtur quodammodo sicut ad finem. Ipsius autem intellectualis naturæ finis est diuina cognitio, vt in superioribus est ostensum. non est ergo mirum si ad cognitionem de deo intellectuali naturæ præbendam fit aliqua mutatio in natura corporali.

† Cap. 17. huius lib.

Super cap. 99.

CVm ostenderit sanct. Thom. quo pacto possit deus præter ordinem suę sapientię agere, vult viterius ostendere quomodo agere possit præter ordinem ab ipso rebus indirum. Circa hoc autem duo facit. Primò proponitum ostendit. Secundò de ipsis rebus à deo præter ordinem naturę factis determinat, cap. sequen. circa primum tria facit. Primò propositi probat. Secundò remouet quoddam dubium. Tertiò assignat rationem prætermissionis huius ordinis à deo. Quantum ad primum proponit hanc conclusionem, quòd præter ordinem à deo rebus indirum, qui est vt inferiora per superiora moueantur, possit ipse facere effectum scilicet aliquem in inferioribus agendo, nihil ad hoc operante superiori agente, qui inquam infra deum sit: & arguit primò sic. Deus operatur per voluntatem, & non per necessitatem naturæ, ergo statim sine medio potest producere quemcunque effectum qui suam non excedat virtutem, ergo minores effectus qui sunt per causas inferiores, potest facere immediatè absque causis secundis. Consequentia prima probatur, tum ex differentia inter agens per necessitatem naturę, & agens per voluntatem, quia videlicet agens naturale maximę virtutis non potest immediatè producere aliquem effectum paruum, sed bene agens per voluntatem. tum exemplo artificis. perfectissimus enim artifex potest facere opus quale facit artifex imperfectus. secunda vero relinquitur pro manifesta.

Agens per volũtatem statim sine medio potest producere effectũ quẽcunque sua virtute non excedentem.

CIRCA consequens primæ consequentiæ aduertendum, quòd ista dictio statim, proprie quidem significat sine intermissione, & tempore immediatè sequenti, siue paruo intersecto tempore, sed & ab hoc etiam derivatur ad significandum idem quòd immediatè immediatione causalitatis & efficiętię, quasi dicatur aliquis effectus statim produci ab aliqua causa, quia inter causam & talem effectum non cadit duratio alterius producti à tali causa aut alia causa operans. Cùm ergo dicitur quòd agens per voluntatem statim sine medio potest producere effectum quemcunque qui suam non excedat virtutem, non accipitur ly statim in propria significatione: quia hic non intendit sanctus Thomas de immediatione durationis inter causam & effectũ tractare, sed accipitur transumptiuè, vt idem sit quod nullo mediante effectu, nullaque intercedente alia causa. vnde ly sine medio, est expositio illius termini statim.

Differentia inter agens per necessitatẽ naturæ & agens per voluntatẽ.

CIRCA differentiam hic assignatam inter agens per necessitatem naturæ & agens per voluntatẽ, considerandum q. agens per necessitatem naturę agit per formam per quam est in actu. vnde hic dicitur quòd ab ipso non potest sequi effectus nisi secundum modũ virtutis actiuę, & modo illius formæ agens verò per voluntatem agit per formam quam concipit. iccirco oportet effectum causę agentis de necessitate naturæ proportionari formæ per quã agens est in actu, effectum autem agentis per voluntatem proportionari conceptioni & ordinationi agentis. ideo bene inquit sanctus Thom. quòd agens naturale quod est maximæ virtutis, non potest immediatè, hoc est nulla alia concurrente interiori causa, producere parium effectum, sed producit effectum suę virtuti proportionatum, agens verò per voluntatem, licut arrefex perfectissimus potest facere effectum immediatè qualem ipsum, facit agens imperfectum. potest enim perfectissimus artifex opus tale concipere quale imperfectus artifex facit, & facere opus ad similitudinem illius formæ conceptæ nullo interueniente imperfecto artifice. sed agens naturale perfectissimæ virtutis necessariò agit effectum suæ formæ naturali similem, & per consequens non potest seipso solo parium & eius virtuti proportionatum opus efficere.

OCCVRRIT autem in verbis sancti Thomę dubium. Inquit enim agens maximę virtutis producere immediatè effectum suę virtuti proportionatum, & tamen addit quòd in tali effectu inueniatur quandoque minor virtus quàm in causa. videtur enim esse contradictio quòd effectus sit virtuti causæ proportionatus, & tamen quòd in ipso sit minor virtus quàm in causa. nam si in eo est minor virtus quàm in causa, iam nò est virtuti causæ proportionatus.

Dupliciter contingit effectũ esse suę causę proportionatum.

RESPONDETVR quòd dupliciter contingit effectũ esse proportionatum causæ. Vno modo per æqualitatem perfectionis, vt patet in iis quę à causa vniuoca producuntur. homo enim genitus est æqualis perfectionis essentialis cũ homine generante. Alio modo per adæquationẽ causalitatis & dependentiæ: quia videlicet causalitatis causę non potest ad aliquid maius se extendere, & ipse effectus est nobilissimum quod ab ipsa dependere potest, effectum primo modo virtuti causæ proportionati oportet esse æqualis virtutis ad agendum cum sua causa. videmus enim quòd effectus vniuocus suæ cùm ad perfectum venerit potest omnem effectum producere qtiem sua causa poterat quantum est ex conditione formæ, licet aliquando ex indispositione materiæ impediatur: & tunc effectum esse proportionatum virtuti causę, & ipsum esse minoris virtutis, contradictionem implicat. Effectum verò secundo modo proportionatum virtuti causæ, non oportet esse æqualis virtutis cum sua causa, vt patet in effectu causæ æquiuocæ. Nullus enim solis effectus ab ipso immediatè productus est æqualis virtutis cũ sole. continetur enim effectus in sua causa æquiuoca secundum similitudinem formæ excellentioris, vt in plerisque locis inquit san. Thomas, & ideo effectum huiusmodi esse proportionatum hoc modo virtuti causę, & ipsum esse minoris virtutis quàm sit causa, nullam implicat contradictionem. Hoc secundo modo accipit sanct. Thom. effectum esse proportionatum virtuti causæ, non autem primo modo. ideo obiectio non sequitur.

Secundò, virtus diuina comparatur ad omnes virtutes actiuas sicut virtus vniuersalis ad virtutes particulares, estque deus agens per intellectum, qui est cognoscitiuus non solùm primarum & vniuersalium causarum, sed omnium particularium: ergo potest immediatè producere omnem effectum quem producit quodcunque particulare agens. probatur consequentia, quia causa vniuersalis ad particularem effectum producendum determinari potest duplici modo, scilicet & per causam particularem mediam, vt virtus solis ad hominem per virtutem quę est in semine: & virtus propositionis vniuersalis per assumptionem particularis propositionis, & per intellectum qui determinatam formam apprehendit, eam in effectum producit.

Duo requiruntur ad hoc vt vna causa in effectum alterius causæ possit.

AD euidentiam huius rationis considerandum quòd ad hoc vt vna causa possit in effectum alterius causæ, requiritur & quòd habeat virtutẽ quę ad illum effectum se extendat, & quòd ad illum effectum sit determinata quodcunque enim istorum deficeret, non posset ille effectus à tali causa prouenire. Vt ergo ostenderet sanctus Thomas quòd deus habet virtutem se extendentem ad omnes particulares effectus, assumpsit quòd virtus diuina comparatur ad omnes virtutes actiuas sicut virtus vniuersalis ad virtutes particulares. virtus enim vniuersalis ad omnem effectum causę particularis se extendit, cùm causa particularis agat virtute causę vniuersalis. vt autem ostenderet quòd virtus diuina vniuersalis ad omnem effectum particularem determinari potest absque concursu alterius causę particularis, assumpsit quòd intellectus diuinus est cognoscitius non solùm suę essentiæ, quę est tanquam vniuersalis virtus actiua, & primarum causarum, sed etiam omnium particularium. Determinatur enim causa vniuersalis agens per intellectum ad particularem effectum non solùm per causam particularem mediam, sed etiam quandoq; per solam determinationem intellectus absque concursu alicuius alterius causæ particularis.

SED videtur ratio hæc non valere. non enim videtur sequi: Aedificator habet virtutem ad domũ producendã se extendentem, & non solùm causas vniuersales domus cognoscit, sed etiam particulares, & particularia instrumẽta, ergo potest immediatè domum producere. indiget enim certis & determinatis instrumentis, sine quibus domũ efficere non potest, ergo. Nec etiam valet, Deus habet virtutem se ad omnem particularem effectum extendentem, & cognoscit omnium particulares causas, ergo vnumquemq; effectum potest immediatè producere.

DICITVR quòd ratio optimè concludit si bene intelligitur. Fit enim comparatio virtutis diuinę vniuersalis non ad instrumenta aliqua habentia solùm rationem instrumenti, quæ scilicet non per propriam formam, sed tantùm vt mota à principali agente operantur, sed ad causas particulares per proprias formas sibi similes effectus producentes, & causę ipsi vniuersali subordinatas. Tunc enim ratio sic procedit, in omnẽ effectum potest diuina virtus absque propria illius causa, ad quem per suum intellectum determinari potest: sed ad omnem effectum cuiuscunque agentis particularis potest determinari per suum intellectum. ergo potest in omnem effectum absque propria causa illius in quod potest quodcunque agens particulare. maiorem supponit ex præcedentibus. vbi ostensum est diuinam voluntatem diuinamque scientiam efficacissimas esse per se ad agendum quicquid fuerit diuino intellectui conceptum tanquam producendum. minorem verò probat, quia intellectus diuinus intelligit non solùm causas vniuersales, sed etiam particulares, & per consequens potest virtutem diuinam determinare ad effectus particularium causarum. Ex quo patet instantiam contra rationem adductam nullam esse, tum quia non fit in hac ratione comparatio virtutis diuinę ad particulares causas tanquam ad instrumẽta præcise, vt fit per se efficacia ad domum producẽdam, sicut diuina scientia & diuina voluntas. Tertiò, Deus in prima rerum institutione omnes res per creationem immediatè produxit in esse, ergo potest immediatè vnamquamque rem producere siue mouere ad aliquem effectum absque mediis causis. probatur consequentia, quia cùm accidentia consequantur principia substantia rei, ille qui immediatè substantiam rei producit, potest immediatè circa ipsam rem operari quæcunque ad substantiam eius consequuntur, vt patet de generante.

ADVERTE quòd vis rationis consistit in hoc, ꝙ quanuis inferiores causę habeant essentialẽ ordinem ad superiores vt sine ipsis in suas actiones naturales & innaturales effectus non possint, deo hunc ipsum ordinem statuente. (non enim ignis calefaceret aut generaret aliam ignem, si motus cęlestes cessarent) potest tamen deus qui vniuersa immediatè creauit, mouere vnamquamque rem ad suam operationem naturalem consequentem rei substantiam absque concursu superioris causę agentis, sicut cessante motu cæli posset mouere ignem ad calefactionem: quia cũ immediatè produxerit rei substantiam secundũ suam speciem, potest etiam ipsam rem mouere immediatè ad omnem operationem naturam rei consequẽtem: sicut generans dans formam, dat etiam omnes proprietates & motus consequentes. similiter cũ immediatè omnia per creationem produxerit, constat quòd etiam nunc potest vnumquemque effectum immediatè producere, absque mediarum scilicet causarum concursu: ex quo patet quòd agere potest præter ordinem rebus ab ipso inditum. Quartò, ordo rerum profluit à deo in res secundum ꝙ est in intellectu ipsius præmeditatus, declaratur per similitudinem in rebus humanis. princeps enim ciuitatis ordinem apud se præmeditatum ciuibet imponit: sed intellectus diuinus non est ad hunc ordinẽ de necessitate determinatus, vt nullum alium intelligere possit. ergo potest præter inferiores causas effectum illis causis proprium operari. probatur minor: quia & nos possumus alium ordinem rerum intelligere, puta quòd deus hominem ex terra absque semine formet. Quintò, representatio diuinę bonitatis in rebus est finis productionis rerum à deo. intellige de fine ipsis rebus intrinseco: sed potest diuina bonitas præter hunc ordinem rerum alio modo representari: ergo voluntas diuina non est determinata ad hunc ordinẽ causarum & effectuum, quin alium velle possit, ergo &c. probatur minor, quam tamen san. Tho. implicitè duntaxat ponit, quia ordo rebus inditus non representat diuinam bonitatem perfectè: quod autẽ non representatur perfectè per aliquod exemplatum, potest iterum alio modo representari.

Duplicitẽ potest intelligi voluntatem diuinam non esse ad hunc ordinem determinatam non esse ad hunc ordinem velle.

CIRCA consequens illarum aduertendum, dupliciter potest intelligi voluntatem diuinam non esse ad hunc ordinem determinatam, & posse aliũ ordinem velle. Vno modo vt intelligamus diuinam voluntatem posse desinere velle hunc ordinem rerum quem rebus imposuit, & posse aliam volitionem alterius ordinis de nouo habere: & ad hunc sensum non intelligitur. hoc enim esset ponere mutabilitatem in diuina voluntate. Alio modo vt intelligamus diuinam voluntatem non habere necessariam habitudinẽ & inclinationem ad hunc ordinẽ rebus impositum, quasi non potuerit aliũ ordinẽ velle ab æterno, sed necessariò hunc ordinẽ voluerit: & ad hunc sensum intelligitur, & est verum. Ostensum est enim in superioribus voluntatem diuinam ad nullam rem creatam, necessariam habere habitudinem, cùm nulla

res creata sit talis, vt sine ipsa diuina bonitas esse non possit. vnde sicut dicimus deum ab æterno hunc ordinem rerum voluisse, ita dicimus ipsum potuisse aliũ ordinem rerum velle, & quòd de facto aliũ ordinem aliquando in aliquibus rebus fore præter ordinem naturæ ab æterno voluit: vt patet in iis quæ deus quandoque miraculosè operatur, quæ non est dicendum non esse à deo ab æterno volita & præordinata, cùm diuina voluntas sit immutabilis.

Ex imaginatione sequitur aliquando immutatio corporis ad sanitatẽ vel ægritudinem.

Sextò, ex hoc quòd anima aliquid imaginatur, & vehementer ad illud afficitur, sequitur aliquando immutatio in corpore ad sanitatem vel ægritudinem absque actione principiorum naturalium quæ nata sunt sanitatem vel ægritudinem causare: ergo multo magis ex voluntate diuina potest aliquis effectus in creaturis sequi absque causis eius naturalibus. probatur consequentia: quia vniuersa creatura magis est deo subdita quàm corpus humanũ animæ eius, cùm anima sit corpori proportionata vt eius forma, deus autem omnem proportionem creaturæ excedat, & per consequẽs maiorem virtutem habeat & ampliorem.

AD euidentiam antecedentis considerandum est quòd illud non sic est intelligendum quasi imaginatio animæ per se immediatè causet sanitatem vel ægritudinẽ in corpore. hoc enim negat sanctus Thomas 3. q. 13. art. 3. ad 3. & inferius cap. 103, sed quia ex imaginatione sequuntur aliquę passiones appetitus per quas aliquo modo variatur motus cordis & spirituum ex quibus tetractis ad cor, vel ad membra diffusis, quandoque sequitur alteratio in corpore ad ægritudinem vel sanitatem, præcipuè quando materia est dispositа. Quod verò inquit sanctus Thomas quòd ab imaginatione sit talis immutatio absque actione principiorum naturalium quæ nata sunt ægritudinẽ vel sanitatem causare, intelligitur quòd non fit mediantibus omnibus principiis quibus solent huiusmodi alterationes naturali ordine prouenire: puta mediante putrefactione alicuius humoris, aut mediante aliqua cibi indigestione in stomacho, sed ex sola causatione passionis ab ipsa imaginatione causata, ex qua passione variato motu cordis & spirituum, sequuntur huiusmodi alterationes.

Septimò, proprium effectum virtutum elementarium interdum virtus cælestis efficit absque actione elementi, sicut cùm sol calefacit absque ignis actione: ergo multo magis diuina virtus absq; actione causarum creatarum potest earum proprios effectus producere. patet consequentia, quia naturæ ordine virtutes actiuæ elementorum sub virtutibus corporum cælestium continentur, sicut scilicet omnes aliæ virtutes sub diuina continentur virtute.

Virtum cælum aliquẽ effectum causarũ inferiorũ in Metap. operetur.

SED videtur in hac ratione assumere sanctus Thom. oppositum eius quod in prima ratione assumpsit. Ibi enim dixit quòd ab agente per necessitatem naturæ non potest sequi effectus nisi secundum modum virtutis actiuæ: & ideo agens maximæ virtutis non potest immediatè producere parium effectum: ex quo sequitur cælum quod est agens de necessitate naturę, & est maximæ virtutis, non posse immediatè producere calorem, qui ignis effectus est, cùm paruus effectus sit in comparatione ad virtutem cælestem: aut effectum cuiuscunque alterius inferioris. huius autem oppositum in hac ratione dicit.

RESPONDETVR quòd nulla est contradictio: non enim contradicitur, solẽ non producere paruum effectum, siue effectum elementi immediatè se solo, & ipsum quandoq; producere effectum elementarem: puta calorem absque elementi actione: nam licet absque ignis actione sol quãdoque calefaciat aquam aut ferrum, non tamen hoc se solo agit immediatè, sed per multa media hic paruus effectus à sole prouenit. Si autem insteretur quoniam san. Tho. in quæstionibus de malo q. 16. ar. 9. & 10. inquit debilem effectum ab agente remoto prouenire, & dat exemplum de sole immediatè causante generationem imperfectorum animalium: respondetur quòd non intendit remouere omne medium in huiusmodi causis quæ naturaliter operantur, sed tamen agens vniuocum cum effectu. sensus enim est quòd debilis effectus potest prouenire ab agente remotiori, nullo agente vniuoco ad illius productionem concurrente.

Quantum ad secundum remonet quoddam dubium. Posset enim aliquis contra determinationem factam hac ratione instare: deus ordinem istum rebus indidit, ergo non potest esse absq; eius mutatione vt præter hunc ordinem operetur. sed ipse mutari non potest, ergo &c. Respondes san. Tho. negando consequentiam, quia ordo rebus inditus nõ est vt vbique vel semper idem eueniat, sed vt frequenter, & in paucioribus aliter accidat, vel propter defectũ virtutis, vel propter materiæ indispositionẽ, vel propter aliquod fortius agens: sicut cùm natura generat hominẽ cũ sex digitis in manu. & virtunque sub diuina prouidẽtia cadit. vnde in oppositum rationis arguitur sic: per aliquam virtutẽ creatam fieri potest vt ordo naturalis mutetur ab eo quod est frequenter, in id quod est raro, absque mutatione prouidẽtiæ, ergo multo magis diuina virtus aliquid facere potest sine præiudicio prouidẽtiæ suę præter ordinem rebus naturalibus inditum.

Quomodo aliquando deus absque prouidẽtiæ mutatione præter rerũ ordinẽ operetur.

AD euidentiam huius responsionis cõsideradum est quòd sicut deus ab æterno ordinauit vt aliquę causę pro maiori parte suos effectus producerẽt, ita ordinauit ab æterno vt pro minori parte deficerent: & ideo absque prouidentiæ præiudicio euenit quòd quãdoque deficiant. similiter sicut ab æterno deus per suam prouidentiam ordinauit vt talis ordo & talis cursus in rebus naturalibus esset: ita ab æterno ordinauit se quandoque facturum præter hunc ordinem rebus inditum. & ideo absque mutatione suæ prouidentię est quòd quandoque præter hunc ordinem instituta operetur. Quantum ad tertium ostendit sanctus Thomas propter quid deus quandoque præter naturæ ordinem agat: & dicit ipsum hoc interdum facere ad suę virtutis manifestationem, quia nullo modo melius manifestari potest quòd tota natura diuinæ subiecta sit voluntari, quàm per hunc modum per quem ostenditur quòd libera voluntate operatus est deus rerum ordinem. Nec debet frivola hęc ratio reputari, quia cũ omnes creaturæ corporales ad intellectualem ordinentur, naturię autem intellectualis finis sit diuina cognitio. non est mirum si ad præbendum rationali creaturæ cognitionem de deo, aliqua mutatio in natura corporali fiat.

Quòd ea quæ deus præter naturæ ordinem facit, non sunt contra naturam.

Caput 100.

CONsiderandum tamen videtur ꝙ licet deus interdum præter ordinem rebus inditum aliquid operetur, nihil tamen facit contra naturam. Cùm enim deus sit actus purus, omnia verò alia habeãt aliquid de potentia admixtum: oportet quòd deus comparetur ad omnia sicut mouens ad motum, & actiuum ad id quod est in potentia. Quod autem est in potentia secundum ordinem naturalẽ respectu alicuius agentis: si aliquid imprimatur in ipsum ab illo, non est contra naturam simpliciter, etsi sit aliquando contrarium particulari formæ quæ corrumpitur per actionẽ huiusmodi. Cùm enim generatur ignis, & corrumpitur aër igne agẽte, est generatio & corruptio naturalis. quicquid igitur à deo fit in rebus creatis, nõ est contra naturam, etsi videatur esse contra ordinem proprium alicuius naturæ. Adhuc, cùm deus sit primũ agens, vt suprà ostensum est: omnia quæ sunt post ipsum, sunt quasi quędam instrumenta ipsius. Ad hoc autem sunt instrumenta instituta, vt deseruiant actioni principalis agentis dum mouentur ab ipso. vnde talis instrumenti materia & forma esse debet, vt sit competens actioni quam intendit principale agens: & propter hoc non est contra naturam instrumenti vt moueatur à principali agente: sed est ei maximè conueniens. neque ergo est contra naturam cũ res creatæ mouentur qualitercunque à deo. sic enim instituẽ sunt, vt ei deseruiant. Præterea in agentibus etiam corporalibus hoc videtur, quòd motus qui sunt in istis inferioribus corporibus ex impressione superiorum, non sunt violenti, neque contra naturam, quanuis non videantur conuenientes motui naturali quem corpus inferius habet secundum proprietatem suę formæ. non enim dicimus quòd fluxus & refluxus maris sit motus violentus, cùm sit ex impressione cęlestis corporis: licet naturalis motus aquę sit solùm ad vnam partem, scilicet ad medium. multo igitur magis quicquid à deo fit in qualibet creatura, non potest dici violentum, neque contra naturam. Item prima mensura essentiæ & naturæ cuiuslibet rei est deus, sicut primum ens, quod est omnibus causa essendi. Cùm autem per mensuram de vnaquaque re sumatur iudicium: oportet hoc naturale dici vnicuique rei, per quod conformatur suæ mensuræ. Hoc igitur erit naturale vnicuique rei, quod à deo ei inditum est: ergo & si adhuc eidem rei à deo aliquid aliter imprimatur, non est contra naturam. Amplius, omnes creaturæ comparantur ad deum sicut artificiata ad artificem, sicut ex præmissis patet. vnde tota natura est sicut quoddã artificiatum diuinę artis. Non est autem contra rationem artificij si artifex aliquid aliter operetur in suo artificio etiam postquam ei primam formam dedit: neque ergo est contra naturam si deus in rebus naturalibus aliter operetur aliquid quàm consuetus cursus naturæ habet. Hinc est quod Augustinus dicit: Deus creator & conditor omniũ creaturarum nihil contra naturam facit: quia id est naturale cuique rei quod facit à quo est omnis modus, numerus, & ordo naturæ.

Super cap. 100.

POstquam ostendit san. Tho. deum posse præter naturę ordinẽ operari, vult de iis quæ sic præter naturę ordinẽ à deo fiunt, determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de ipsis in ordinẽ ad naturam. Secundo in ordine ad rationẽ miraculi, cap. seq. Quãtum ad primũ ponitur hæc conclusio, licet deus interdũ præter ordinẽ rebus inditum aliquid operetur, nihil tamen facit contra naturã. probatur primo. Deus comparatur ad omnia sicut mouens ad motũ, & sicut actiuum ad id quod est in potẽtia. ergo quicquid in rebus creatis à deo fit, nõn est contra naturam. probatur antecedens, quia deus est actus purus: omnia verò alia habent aliquid de potẽtia admixtum, consequentia verò probatur, quia quod est in potentia secundum

Universidad de Deusto
Biblioteca

secundum ordinem naturalem respectu alicuius agentis, si aliquid imprimatur in ipsum ab illo, non est contra naturam simpliciter: esti sit aliquando contrarium particulari formę quæ corrumpitur per actionem huiusmodi, declaratur in generatione ignis corrupto aëre.

Deus comparatur ad omnia sicut actiuū ad id quod est in potentia.

CIRCA probationem antecedentis aduertendum, quòd cū omne agens agat inquantum est actu, vniumquodque tantùm agit, quantum est in actu. videmus enim quòd ignis qui est ęteris elementis actualior & formalior, est ipsis etiam magis actiuus. similiter vnumquodque patitur inquātum est in potentia: & quantò magis aliquid est in potentia, tantò magis est passiuum: ideo quod simpliciter est actus, omnem prorsus potentiam excludens, & omnem actualitatem includens, comparatur ad vnumquodque quod aliquid habet potentialitatis sicut actiuum ad passiuum, & sicut motiuum ad mobile, tanquam videlicet in se continens actum ad quem vnumquodque est in potentia. propterea optimè probauit sanctus Thomas deum comparari ad omnia sicut motiuum ad mobile, & sicut actiuum ad id quod est in potentia, ex eo quòd ipse est actus purus, nullo scilicet modo per aliquam potentiam contractus aut limitatus, omnia verò alia aliquid habeant potentialitatis admixtum.

Quomodo nihilo factū in rebus à deo est contra naturā.

CIRCA consequens illatum considerandum est quòd aliquid fieri cōtra naturam, nihil aliud est quàm ipsum fieri contra ordinem & inclinationem alicuius naturæ. Dicitur ergo aliquid esse simpliciter & vniuersaliter contra naturam quando est contra omnem ordinem & inclinationem cuiuscunque naturæ. dicitur verò esse contra aliquā naturam particularē, quando est contra illius ordinem & inclinationem. quod ergo deus facit in rebus, potest quidem esse contra aliquam naturam particularem inquantum id quod fit, est contra ordinem & inclinationem propriæ formæ alicuius naturæ: non autem potest esse contra naturam simpliciter & vniuersaliter, cùm illud fiat secundum ordinem & dispositionē naturæ vniuersalissimę, quę est deus, à quo vnumquodque suum ordinem proprium habet suamque propriam actionem. & ad hunc sensum intelligitur conclusio illata.

AD euidentiam eius quod assumitur ad probationem consequentiæ, attendendum est quòd dicitur aliquid esse in potentia secundum ordinē naturalem respectu alicuius agentis, quando ex natura sua habet vt sit susceptiuū alicuius formę à tali agente aut alicuius motus: & ideo si aliqua forma aut aliquis motus in ipso à tali agente recipiatur, non dicetur illud fieri simpliciter contra naturam, cùm sit secundum ordinem naturalem patientis ad agens, licet possit esse contra naturalē inclinationem formę illius: sicut in exēplo san. Th. cū ex aëre ab igne per ipsius aëris corruptionem generatur ignis, non dicitur huiusmodi generatio, neque huiusmodi corruptio simpliciter contra naturam esse: imò est naturalis, eò quòd secundum naturalem ordinē aër natus sit ab igne corrumpi, & natus sit vt ex ipso per actionem ignis possit ignis generari. est tamē talis corruptio aliquo modo contra naturam, inquantum est contra inclinationem formæ aëris: in quo sensu dicitur secundo cæli quòd corruptio & senium & defectus omnis contra naturam est. Secundo, omnia quę sunt post deum, sunt quasi quędam instrumenta ipsius, ergo non est contra naturam cùm res creatæ mouentur qualitercunque à deo. Antecedens probatur, quia deus est primum agens. consequentia verò, quia ci instituta sint instrumenta vt deseruiant actioni principalis agētis, non est contra naturam instrumenti vt moueatur à principali agente.

Quomodo omnia quæ sub deo sunt: tantùm eius sunt instrumenta.

AD euidentiam huius rationis considerandū est ex doctrina sancti Thomæ. 4. d. 1. q. 1. ar. 4. & d. 4. q. 1. ad primum, & in plerisque aliis locis, quòd de ratione agentis instrumentalis, est esse mouens motum, & omnis causa quę non mouet nisi mota, habet rationem instrumenti: ideo cū causa secunda non moueat nisi mota à prima, consequens est quòd habeat rationem instrumenti respectu primæ. propterea optimè probat sanct. Thomas quòd omnia quę sunt sub deo, sunt tanquam ipsius instrumenta, eò quòd est primum agens.

SED videtur ista ratio non concludere. posset enim aliquis dicere, licet omnis causa secunda sit instrumentū causę primæ, non tamen sequitur quòd non moueatur contra naturam qualitercunque moueatur: quia cùm diuersa instrumenta sint diuersis effectibus proportionata, si quis vratur instrumēto ad aliquid cui non sit proportionatum, est contra naturam talis instrumenti quòd sic moueatur.

RESPONDETVR quòd instrumentum inquantum est instrumētum alicuius principalis agentis, semper proportionatur actioni quam ipsum principale agens intendit. vnde hic dicit sanctus Thomas quòd materia & forma talis esse debet vt sit competens actioni principali agentis. vnde si quis vellet vti instrumento alicuius artis ad aliquid cui proportionatum non esset, iam non esset instrumentum respectu illius agentis, vtpote ipsi non deseruiens. omnia autem sic deus creauit, vt sint sibi instrumenta, & deseruiant actioni quam in creaturas exercere determinauit, siue frequenter, siue raro aliquid in ipsis efficere determinauerit: & ideo qualitercunque à deo moueantur res creatæ, non sunt improportionatæ illi motioni, cùm ad hoc instituerit à deo sint, vt ab ipso quandoque taliter moueantur: & naturam talem sortitę sint à deo, vt taliter ab ipso moueri possint. iccirco nihil à deo in ipsis fit quod sit simpliciter contra naturam, licet vt dicebatur, sit quandoque contra propriam inclinationem formę alicuius. Vnde ad argumentum dicitur quòd licet res diuersę quæ sunt instruenta diuinę virtutis, sint diuersis actionibus & motibus propriis secundum inclinationem proprię formę proportionatę, & vna res sit improportionata actioni alterius: inquantum tamen vnaquęque est instrumentum diuinę virtutis, nulla est improportionata actioni & motioni quam deus in ea intendit efficere. Tertiò, motus qui sunt in inferioribus corporibus ex impressione superiorum, non sunt violenti, neque contra naturam, vt patet in fluxu & refluxu maris: ergo multo magis quod fit à deo in quacunque creatura, non potest dici violentum, aut contra naturam.

Quomodo motus qui sunt in inferioribus ex impressione superiorum corporum non sunt violenti.

ADVERTENDVM hoc loco quòd sicut omnia creata comparantur ad deum sicut instrumenta, ita & inferiora corpora sunt instrumenta superiorum, inquantum non mouent neque operantur nisi à superioribus mota. vnde huiusmodi inferiora corpora dupliciter considerari possunt, vno modo inquantum sunt talia corpora habētia talem formam, & talem naturalē inclinationem: alio modo inquantum sunt instrumēta corporum cælestiū, nata ab ipsis moueri secundum eorum intentionem. Quod ergo fit in ipsis à corporibus cælestibus, est naturale ipsis, inquantum sunt cælestium corporum instrumenta. Naturale est enim instrumento vt à principali agēte moueatur: potest tamen esse innaturale inquantum sunt corpora talia habentia talem formā, & talem inclinationem quæ est ad oppositum, sicut dicimus de motu fluxus & refluxus matis. hic enim est naturalis aquæ maris, inquantum est instrumentum à corpore cælesti motum: est autem sibi contra naturam, inquantum est corpus graue naturaliter ad medium tendens.

De causis fluxus & refluxus maris.

ADVERTENDVM etiam quòd san. Tho. fluxus & refluxus maris nullam aliam causam assignat nisi impressionem corporis cælestis: quia in hac parte sequutus est opinionem Albumasar secūdo libro maioris introductorii, & Commentatoris in tertio cæli commento, qui nullam aliam præter hanc assignant causam. alii tamen alias causas assignant. Nam Adelandus quidam (vt refert Picus tertio aduersus astrologos libros capitulo decimoquinto) ex opinione Saracenorū dicit huiusce motus causam esse quòd cum ipsa sibi maris brachia obuiare atque confluere impetu concito properent, obiectu montium aut etiam terræ situ ab ipso naturali motu deficientes ad superius vnde moueri incipiunt, referantur. Alii hunc accessum & recessum maris in vapores & ventos exuscitatos in aqua referunt, quorum motu atque impulsu tumultuat aqua atque calescit, ac iccirco locum quærit ampliorem quo se diffundat, adiumantibus etiam superioribus ventis, qui aquæ summa ad infernas partes propellentes, interno flatui obuiant, atque ab ipsis ad superna propelluntur, quo fit vt eructuans aqua abundet, tumescatque. vbi autem vis illa spirituum dissolutis vaporibus conflaccescit, subsidunt aquæ, & in angustias se contrahentes ab occupatis locis descendunt.

Vtrū motus naturalis aquæ sit tantùm ad medium.

ADVERTENDVM quoque inter eos qui hunc maris accessum recessumque cælorum impressionibus tribunt, differentiam esse. sunt enim quibus placeat augmentum & decrementum luminis in luna esse huiusce rei causam. Aliis verò & etiam duio Thomæ in tractatu de occultis operibus naturæ & potentia q. 6. ar. 1. ad 17. visum est hoc ipsum esse in lunæ motum referendum, vt scilicet ipsa ascendente ascendat & aqua, descendat autem ipsa descendente.

CIRCA id quod inquit sanctus Thomas motum aquæ naturalem esse solùm ad vnam partem, scilicet ad medium, occurrit dubium. videtur enim experientia in oppositum: nam cùm effoditur terra aquæ vicina, videmus quòd si à lateribus decliuior defodiatur locus, statim in illum descendit. Quārtò, id est naturale vnicuique per quod conformatur suæ naturæ. sed prima mensura cuiuscunque naturæ est deus, ergo vnicuique rei naturale est quod est ei à deo inditum, ergo &c. minor probatur, quia de vnaquaque re per suam mensuram sumitur iudicium. minor verò, quia deus est primum ens, quod est omnibus essendi causa. Quintò, non est contra rationē artificii si artifex aliter aliquid operetur in suo artificio, etiam posquam ei suam formam dedit, ergo neque contra naturam est si aliquid deus aliter in rebus naturalibus operetur quàm consuetus naturæ cursus habeat. probatur consequentia: quia omnes creaturæ comparantur ad deum sicut artificiata ad artificem, confirmatur conclusio author. August. 26. contra Faustum.

ADVERTENDVM quòd istæ duæ vltimæ rationes concludunt ad sensum præcedentium, scilicet quòd non est contra naturam simpliciter & vniuersaliter, si aliquid deus in rebus naturalibus aliter operetur quàm consuetus cursus naturæ habeat, non autem quòd non sit contra naturam alicuius particulis formæ, modo præxposito.

De miraculis. Caput. 101.

Idē. 1. p. q. 105. art. 8.

HAec autem quę præter ordinem communiter in rebus statutū quandoque diuinitus fiunt, miracula dici solent. Admiramur enim aliquid cùm effectum videntes, causam ignoramus. Et quia causa vna & eadem à quibusdā interdum est cognita, & à quibusdam incognita: inde contingit quòd videntium simul aliquem effectum aliqui miran tur, & aliqui non mirantur. Astrologus enim non mira tur videns eclipsim solis: quia cognoscit causam: ignarus autem huius scientiæ necesse habet admirari, causam ignorans. sic igitur est aliquid mirū quo ad hunc, non autem quantū ad illum. illud ergo simpliciter mirum est, quod habet causam simpliciter occultam, & hoc sonat nomen miraculi: vt scilicet sit de se admiratione plenum: non quo ad hunc vel quo ad illum tantùm. Causa autem simpliciter occulta omni homini est deus. probatum est enim suprà † quòd eius essentiam nullus homo in statu huius vitæ intellectu capere potest. Illa igitur simpliciter miracula dicenda sunt quæ diuinitus fiunt præter ordinem communiter seruatum in rebus. Horum autem miraculorū diuersi sunt gradus & ordines. nam summum gradum inter miracula tenent in quibus aliquid fit à deo quod natura nunquā facere potest, sicut quòd duo corpora sint simul: & quòd sol retrocedat aut stet: quòd mare diuisum transeuntibus iter præbeat. Et inter hæc etiam ordo attenditur: nam quātò maiora sunt illa quę deus operatur, & quantò magis sunt remota à facultate naturę: tātò miraculū maius est: sicut maius est miraculum quòd sol retrocedat, quàm quòd mare diuidatur. Secundum autem gradum in miraculis tenent illa in quibus deus aliquid facit quod natura facere potest: sed non per illum ordinem. Opus enim naturæ est quòd aliquod animal viuat, videat, & ambulet: sed quòd post mortem viuat, post cæ-

† Cap. 4. huius lib.

Summus gradus inter mira-cula.

Secundus gradus.

Tertius gradus.

post cæcitatem videat, post debilitatem claudus ambulet: hoc natura facere non potest: sed deus interdum miraculosè operatur. Inter hæc etiā miracula gradus attenditur secundū quòd id quod fit, magis est à facultate naturæ remotum. Tertius autem gradus miraculorum est cū deus facit quod consuetum est fieri operatione naturæ, tamen absque naturæ principiis operantibus: sicut cum aliquis à febre curabili per naturam, virtute diuina curatur; & cùm pluit sine operatione principiorum naturæ.

Super cap. 101.

POstquam determinauit san. Tho. de iis quæ à deo fiunt præter solitum cursum naturę in ordine ad naturam, nunc determinat de ipsis quantum ad rationē miraculi. circa hoc autē duo facit. Primò de ipsis miraculis determinat. Secundò ostēdit quibus conueniat miracula facere, cap. sequenti. Circa primū duo facit. Primò ostēdit quę possint dici miracula. Secundò ponit miraculorum gradus & ordines. Quantū ad primum inquit q. illa sim pliciter dicenda sunt miracula, quę diuinitus fiunt præter ordinem cōmuniter seruatum in rebus. hoc autem declarat, quia miraculū dicitur quasi de se admiratione plenum, illud autē simpliciter mirū est, quod habet causam simpliciter occultam: causa autem simpliciter occulta deus est.

De miraculorum magnitudine.

CIRCA magnitudinem miraculorum considerandum est quòd non est idem dicere aliquid esse maius opus dei altero eius opere, & illud esse maius miraculum, potest enim esse maius opus dei, & tamen erit minus miraculum. nam dicitur maius opus dei quod est nobilius & excellentius, & magis diuinam virtutem manifestat: dicitur autem maius miraculum, quod magis rationē miraculi participat, quę consistit in hoc, quòd aliquid à deo fiat, & quòd in re fit aliquid ex quo videatur quòd aliter fieri debeat. Non inconuenit autē quòd aliquid sit excellentius altero, & magis diuinam virtutem manifestet, & tamen minus habeat de ratione miraculi, vt puta quia non est in natura creata vnde debeat aliter euenire, cū ad illud nullum ordinem habeat natura actiua creata, sed ipsum sit supra ordinē omnīū productibilium à natura. sic dicimus creationē vniuersi, & iustificationē impii, esse maiora opera diuina quàm sit sanatio subita alicuius à febre, licet ista sanatio sit maius miraculum, vtpote magis de ratione miraculi habens. propter hoc inquit sanctus Thomas prima secundæ a. 1. ciulo præallegato ad primum, quòd quædam miraculosa opera licet sint minora quàm iustificatio impii quantū ad bonum quod fit, plus tamen habent de ratione miraculi. intellige, quia habent quicquid ad rationem miraculi pertinet, iustificatio autem hoc tantùm habet de ratione miraculi, quòd à deo fit, qui est causa secundum se nobis occulta.

Vtrum quę à natura nullo modo fieri possūt, sed tantū à deo, miracula dici debeant.

CIRCA dicta autem duplex occurrit dubiū. Primum est quia dictum est quòd primum gradum inter miracula tenent quæ quantum ad substantiam facti natura nunquam facere potest. huic enim videtur contradicere id quod dicitur prima parte quæstione suprà allegata ar. 7. ad 1. vbi dicitur q. creatio & iustificatio non dicuntur propriè miracula: quia nō sunt nata fieri per alias causas. ex hoc enim sequitur quòd ea facta à deo quæ natura facere non potest, non solùm nō sunt suprema miracula, sed nec propriè sunt miracula: quod est oppositum eius quod hic dictum est. Secundum dubium est, quia inter suprema miracula enumerat sanct. Thomas q. mare diuisum transeuntibus iter præbeat. hoc enim non videtur verum, imò nec videtur miraculum, quia posset fieri virtute angeli quę est virtus in natura creata: nā secundum doctrinam ipsius materia corporalis obedit angelis quantum ad motum localem. constat autem quòd talis diuisio maris potest per motum localem aquę fieri, ergo &c.

Quæ ad miraculi rationē exigantur.

AD primum horum dupliciter responderi potest: primò ex doctrina sancti Thomę de potentia dei, & secundo Sententiarū locis allegatis, quòd dictū in prima parte intelligitur quando nec etiam est in re vnde aliter esse debeat. quia enim tunc solùm miramur de aliquo, quāto videtur nobis quod aliter esse debeat, illa quæ nullo modo quantū ad substantiam facti a natura fieri possūt, nec est in ipsis vnde oppositum esse debeat, propriè miracula dici non possunt: quia in seipsis non habent admirationis causam: & hoc modo creatio & iustificatio impii propriè loquēdo miracula non sunt: quia nō sunt nata fieri ab alia causa quàm à deo: & non habet in se res vnde sic non debeat esse: non est ergo contradictio, quia hic ponuntur in supremo gradu miraculorum ea quæ nullo modo natura facere potest, & in re est vnde aliter debeat euenire: de iis autem non loquitur sanctus Thomas in loco prēallegato primę partis: sed tantùm de iis quæ à natura fieri non possunt, nec etiam est in re vnde oppositum esse debeat. Secundò potest responderi ex doctrina sancti Thomæ 4. sen. d. 17. ar. 5. & 1. 2. ar. prællegato, quòd dictū primæ partis intelligitur quando in recipiente est naturalis ordo ad recipiendū talem effectum à solo deo & à nullo alio. hoc enim signant illa verba, non sunt nata fieri per alias causas: quasi diceretur: ideo creatio & iustificatio non sunt miracula, quia susceptiua creationis passiuæ & iustificationis secundum ordinem sunt huiusmodi effectus susceptiua à solo deo, non autem à quacunque causa creata. talia enim non fiunt, vt sic, præter ordinem naturę, cùm fiant ve eorum naturalis ordo exigit: & ideo propriè miracula non sunt: illa enim quæ sunt miracula, non habent in recipiente ordinem naturalem ad illum effectum à solo deo immediatè recipiendum, siue non sunt ex se nata illum effectum à solo deo immediatè recipere. & ideo cū fiunt non fiunt secundum ordinem suæ naturæ, sed præter eorum naturalem ordinem, ex hoc patet nullam esse in dictis san. Tho. contradictionem. Nam cùm hic ponitur inter suprema miracula ea quę à natura nullo modo fieri possūt, intelligitur de illis effectibus ad quos suscipiendos à solo deo immediatè non est consitutus ordo naturæ. cùm verò dicitur in prima parte, illa non esse miracula quæ non sunt nata fieri per alias causas, intelligitur de iis & quę per alias causas fieri non possunt, & quorum susceptiua habent naturalem ordinem & aptitudinem ad hoc vt illos effectus immediatè à solo deo recipant.

Quomodo in anima sit naturalis ordo ad gratiam.

SED tunc remanet dubium, quomodo inquantum in anima recipiente gratiam per iustificationē, sit ordo naturalis ad gratiam, cùm sit donum dei supernaturale, sicut & gloria. Dicitur quòd dupliciter potest ordo alicuius naturalis ad susceptiuū ad aliquam formam dici naturalis, vno modo quia consequitur naturam susceptiuū per comparationem ad aliquod agens creatum, quod hoc loco vocatur agens naturale. & sic non intelligitur ordinē animę ad gratiam esse naturalem. Alio modo quia natura susceptiua est capax illius formæ, & ad hoc est instituta à deo & ordinata, vt ab ipso solo talem formā suscipiat, & non ab alio. nec talis natura in se habet aliquid illi formæ repugnans. talis ennim potentia potest dici obedientialis aliquo modo, inquantum est ad formam à solo deo suscipiendam. potest etiam dici aliquo modo naturalis, inquantum natura subiecti est à deo ad illam formam secundum institutionem diuinam ordinata, & facta est illius formæ secundum se capax: & hoc modo in anima est ordo naturalis ad gratiam. Hominem enim deus à principio instituit vt esset secundū animam gratiæ & beatitudinis capax, eamque (nisi fibiipsi impedimēto esset) nancisceretur à deo. Ad hunc sensum intelligitur dictum Augustini in libro de prædestinatione sanctorum, quòd posse habere fidem, ficut & charitatem, naturę est hominum. talis autē ordo naturalis non inuenitur in operibus miraculosis quę à solo deo fiūt. Non enim sol est secundum naturam suam à deo ordinatus ad retrocessionem, sed magis vt continuè procedat, licet præter hunc ordinem consuetum tempore Iosuę fecerit eum deus retrocedere. similiter est in aliis.

De gradibus miraculorum.

AD euidentiam huius distinctionis considerandum est ex prima parte q. 105. ar. 8. quòd ad supremum gradum pertinent illa quæ sunt omnino supra naturam quantum ad subsistentiam facti, ita videlicet quòd id quod fit à deo, nullo modo potest à natura fieri. Ad secundum gradum pertinent illa quę à natura quidem fieri possūt, sed non in hoc, sicut vita à natura quidem fieri potest: sed non in corpore animalis mortui: vnde quod hic ait sanctus Thomas quòd non possūt à natura fieri per illum ordinem, intelligitur non de ordine actualis productionis formæ, sed de ordine & sequela formæ productæ ad conditionem subiecti. exemplificauit enim sanctus Thomas de ambulatione claudi post debilitatem, de vita alicuius post mortem, & de visione post cæcitatem. Ad tertium gradum pertinent illa quæ excedunt facultatem naturæ quantum ad ipsum ordinem faciendi, & modum operādi, puta quia fiunt statim, & non secundum consuetum cursum & ordinem naturæ, sicut cùm quis statim à febre curatur, & cùm aër statim absque naturalibus causis condensatur in pluuias.

Vtrum diuisio maris rubri qualis fuit tempore Pharaonis, non potest fieri virtute alicuius creatæ

AD secundum dubium posset primò dici quòd talis diuisio maris rubri probatur quia materia corporalis obedit angelis quantum ad motum localē. dicereturque quòd illud habet veritatem vbi non immutatur ordo naturæ à deo instituto. vnde inquit sanctus Thomas de malo q. 6. artic. 9. ad 2. quòd dæmones non possūt humani corporis lineamenta in bestialia veraciter commutare, quia hoc est præter ordinem à deo naturæ inditum & ar. 10. ad vltimum ait quòd dæmones licet possūt mouere aliquam partē terræ, non tamen possent mouere totam terram: quia non est proportionatum naturę eorum vt mutent ordinem elementorum mundi. In ista autem maris rubri diuisione

Ægypto fuit tempore egressionis populi Iudaici de Ægypto

possit virtute fieri angelica.

Universidad de Deusto
Biblioteca

tuitione mutaretur aliquo modo ordo naturæ instituto à deo. instituit enim deus mare continuum & instabile ac fluidum, sicut & totam terram immutabilem fecit: & sic accipitur ipsum mare propter magnam aquarum copiam tanquam totum elementum aquę, vt sicut non posset virtus angelica totam terram scindere in partes, ita nō possit ipsum mare illo modo diuidere. Secundò responderi potest quòd sanctus Thomas exemplum illud ponit secundum mentem illorum philosophorum qui posuerunt quòd substantiæ separatę mouent tantùm corpora cęlestia immediatè, non autē possunt hęc inferiora nisi mediante motu cæli mouere: quam opinionem tenere videtur Aristoteles. Nam voluit sanctus Thomas exemplificare non tantùm secundum fidei veritatem, sed etiam secundum philosophorum opinionem, dans exemplum in iis quæ etiam philosophi à virtute creata fieri non posse, concederent.

Quòd solus deus potest miracula facere.

Caput. 102.

Idem 1.p.q. 110. art. 4.

EX præmissis autem ostēdi potest q̄ solus deus potest facere miracula.

Quod enim est sub ordine totaliter constitutum, non potest præter ordinem illum operari. omnis autem creatura est constituta sub ordine quē deus in rebus statuit: nulla ergo creatura potest supra hunc ordinem operari: quod est miracula facere.

2 Item, quando aliqua virtus finita proprium effectū operatur ad quem determinatur, non est miraculū: licet posset esse mirum alicui qui illam virtutem non cō prehendit: sicut mirum videtur ignaris quòd magnes trahit ferrum, vel quòd aliquis paruus piscis sit retinēs nauem. omnis autem creaturæ potentia est limitata ad aliquem determinatum effectum, vel ad aliquos. quicquid ergo virtute cuiuscunque creaturę fiat, non potest dici miraculum propriè: etsi sit mirum creaturæ virtutem illius non comprehendenti. Quod autem sit virtute diuina, quæ cùm sit infinita, de se incomprehensibilis est, verè miraculum est.

3 Amplius, omnis creatura in sua actione requirit subiectum aliquod in quod agat: solius autem dei est

fli.1.c.16. ex nihilo aliquid facere, vt suprà ostēsum est†: nihil autem quod requirit in sua actione subiectum, potest agere, nisi illa ad quę subiectum est in potentia. Hoc enim agens in subiectū aliquod operatur, vt educat illud de potentia in actum. Nulla igitur creatura sicut nec creare potest, ita & nec agere potest in aliqua re nisi quod est in potentia illius rei. fiunt autem multa miracula diuinitus, dum in re aliqua fit diuina virtute quod non est in potentia illius rei: sicut quòd mortuus reuiuiscat, & quòd sol retrocedat, & quòd duo corpora sint simul. Hæc igitur miracula nulla virtute creata fieri possunt.

4 Adhuc, subiectum in quod agitur, ordinem habet & ad agens quod reducit ipsum de potentia in actum, & ad actum in quē reducitur. sicut ergo subiectum aliquod est in potētia ad aliquē determinatum actum, & non ad quemlibet: ita non potest reduci de potentia in actum determinatum nisi per agēs aliquod determinatum. Requiritur enim agens diuersimodè ad reducēdum in diuersum actum. Nam cùm aēr sit in potentia ignis & aqua: alio agente fit actu ignis, & alio aqua. similiter etiam patet quòd materia corporalis in aliquē actum perfectum non reducitur à sola virtute vniuersali agente: sed oportet esse aliquod agens propriū per quod determinetur impressio vniuersalis virtutis ad determinatum effectum. In actum autē minus perfectum potest materia corporalis sola virtute vniuersali absque particulari agente. Animalia enim perfecta nō solùm generantur ex sola virtute cęlesti: sed ad hoc requiritur determinatum semen. Ad generationem verò quorundam imperfectorū animalium sola virtus cęlestis sufficit sine semine. effectus igitur qui in his inferioribus fiunt, si sint nati fieri à causis vniuersalibus superioribus sine operatione causarum particularium inferiorum, non est miraculum si sic fiant: sicut non est miraculū quòd animalia ex putrefactione sine semine nascantur. Si autē non sunt nati fieri per solas causas superiores, requiruntur ad eorū complementū causę inferiores particulares. Cùm autem aliquis effectus producitur ab aliqua causa superiori mediantibus propriis principiis: nō est miraculū. Nullo igitur modo virtute superiorum creaturarū aliqua miracula fieri possunt.

5 Amplius, eiusdē rationis esse videtur q̄ aliquid operetur ex subiecto: & quod operetur id ad quod est in potentia subiectū: & q̄ ordinatè operetur per determinata media. Nam subiectū non fit in potentia propinqua ad vltimum nisi cū fuerit actu in medio, sicut cibus non est statim in potentia caro, sed cùm fuerit conuersus in sanguinem: omnis autem creatura necesse habet vti subiecto ad hoc quod aliquid faciat: nec potest facere nisi ad quod subiectum est in potentia, vt ostensum est†. ergo non potest facere aliquid nisi subiectum reducat in actum per determinata media. miracula igitur quæ fiunt ex hoc quòd aliquis effectus producitur non illo ordine quo naturaliter fieri potest, virtute creaturæ fieri non potest.

†cap.2.secti di libri.

6 Adhuc, inter species motus ordo quidam naturalis attenditur. Nam primus motuum est motus localis: vnde & causa aliorū existit. primum enim in quolibet genere causa inuenitur eorum quę in illo genere consequuntur. omnis autem effectus qui in his inferioribus producitur, per aliquam generationem vel alterationem necesse est vt producatur. oportet igitur quod per aliquid localiter motum hoc proueniat, si fiat ab aliquo agente incorporali, quod propriè localiter moueri non possit. effectus autem qui fiunt à substātiis incorporeis per corporea instrumenta, non sunt miraculosi. corpora enim non operantur nisi naturaliter. non igitur substantiæ incorporeę creatę possunt aliqua miracula facere propria virtute: & multo minus substantię corporeę, quarum omnis actio naturalis est. solius igitur dei est miracula facere. ipse enim est superior ordine sub quo vniuersa continentur: sicut à cuius prouidentia totus hic ordo fluit: eius etiam virtus cū sit omnino infinita, non determinatur ad aliquem specialē effectum, neque ad hoc quod effectus illius producatur aliquo determinato modo vel ordine. Hinc est quod in Psalmo dicitur de deo: Qui facit mirabilia magna solus.

Super cap. 102.

POstquam ostendit sanctus Tho. quę sint illa opera quæ miracula sunt, vult vlterius quibus cōueniat miracula facere, manifestare. Circa hoc autē duo facit. Primò ostēdit quòd solus deus miracula facere potest. Secundò q̄ aliæ substantiæ spirituales aliqua mira operantur, quæ vera miracula nō sunt, cap. seq. Quia autē hęc propositio, solus deus potest miracula facere, duas habet expositiones, scilicet Deus potest miracula facere, & nullius à deo hoc potest. vtrunq; in hoc cap. probat S.T. & primò secundā, secundò primam. Arguit igitur primò sic: omnis creatura est constituta sub ordine quem deus in rebus statuit, ergo nulla creatura potest supra hunc ordinē operari, quod est miracula facere. probatur consequentia: quia quod est sub ordine totaliter constituto, non potest præter illum ordinem operari.

AD euidentiam huius rationis considerandum est ex doctrina sancti Th. 1.q.110. ar.4. q. ad rationem miraculi non sufficit q̄ aliquid sit præter ordinem & inclinationem alicuius particularis virtutis creatę, sed requiritur quòd sit præter ordinē totius virtutis creatæ, id est quod nulla virtus creata illum effectum cum omnibus eius conditionibus possit efficere. constat autē quòd particularis virtus creata non potest operari præter ordinem totius naturę creatæ, cùm operetur secundum ordinem & inclinationem suam, qui ordo continetur sub vniuersali ordine vniuersitati creaturarum à deo imposito, sicut pars continetur in suo toto: & ideo nulla virtus creata potest miracula facere: secundum hoc procedit hæc ratio.

VNDE & illa propositio quam assumit san. Tho. scilicet quod est sub ordine totaliter constitutū, non potest præter illū ordinem operari, intelligitur ad hūc sensum, quòd si aliquid secundum omnē suam virtutē sub aliquo totali ordine tanquam pars illius ordinis contineatur, illud non potest præter illum totalem ordinem operari, oppositum enim implicat contradictionem. si enim aliquid sua virtute operetur præter aliquem totalem ordinem, sequitur vt secundum suam virtutem extra totum illum ordinem sit, cùm operetur id ad quod nulla virtus in illo ordine contenta se potest extendere: & sic fi ponatur aliquid in aliquo toto ordine contentum, potest totum illum ordinem operari, ponitur idem secundum suam virtutem in aliquo ordine esse, & non esse in illo ordine. Secundò, omnis creaturę potentia est limitata ad aliquem determinatum effectum vel ad aliquos: ergo quicquid virtute cuiuscunque creaturæ fiat, non potest proprię miraculum dici, sed bene quod fit diuina virtute quæ infinita est, & iccirco incomprehensibilis. probatur conseq. quia quando aliqua virtus finita proprium effectum operatur ad quem est determinata, non est miraculum.

Quod est sub aliquo ordine constituti, non potest præter illum ordinem operari.

AD HVIVS euidentiam considerandum est ex doctrina sancti Tho. loco prælegato ad secundum, & quęstione centesima decima quarta, articulo quarto. item secundo Sententiarū, distinctione decima octaua, quęstione prima, articulo tertio. & quarto Sententiarum distinctione decima septima, quæstione prima, articulo quinto, quòd aliquid miraculum potest dupliciter dici: vno modo quo ad nos tantùm, alio modo simpliciter. Quo ad nos

Quæ sint à virtute finita simpliciter miracula nō sunt.

ad nos dicitur miraculum, cùm aliquid sit præter ordinem naturæ creatæ nobis notæ per virtutem creatam nobis ignotam, licet in se cognoscibilis & cōprehensibilis sit ab intellectu creato. Simpliciter autem miraculum dicitur quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ per virtutem secundum se à quocunque intellectu creato incomprehensibilem. Quia ergo quæcunque virtus finita, qualis est omnis virtus creata, est ab aliquo intellectu creato comprehensibilis, & per consequens non est causa simpliciter occulta, virtus autem infinita est incomprehensibilis, & per consequens omnino occulta: ideo optimè inquit sanctus Thomas illa quæ fiunt à virtute finita, non esse simpliciter miracula, sed posse esse mira alii qui huiusmodi virtutē ignorat, & per consequens miracula quo ad illum: sicut mirum est apud ignorantem virtutem magnetis, quòd per ipsum attrahatur ferrum: & ignoranti virtutem piscis echeneidis seu remoræ mirum videtur quòd nauem detineat. illa verò quę à virtute fiunt infinita, qualis est diuina virtus, verè & simpliciter miracula esse intelligę, si adsint & aliæ conditiones in præcedenti capite expositæ.

Tertiò, nulla creatura potest agere in aliqua re nisi quod est in potentia illius rei: ergo fiunt multa miracula quæ nulla virtute creata fieri possunt. probatur antecedens, quia cùm solius dei sit creare: omnis creatura in sua actione requirit subiectum: nihil autem tale potest agere nisi illa ad quę subiectum est in potentia: cùm non operetur nisi vt subiectum educat de potentia in actum. consequentia verò probatur, quia fiunt multa miracula diuinitus, dum in re aliqua fit diuina virtute quod non est in potentia illius rei. sicut quòd mortuus retiuiscat, quòd sol retrocedat, quòd duo corpora sint simul.

ADVERTE quòd in ista ratione per potentiam subiecti intelligitur potentia naturalis simpliciter, quo modo dicitur subiectum esse in potentia ad formam de eius potentia per agens naturale educibilem: non autem intelligitur potentia obedientialis, secundum quam dicitur aliquid in potentia ad quodcunque deus in ipsum efficere voluerit: quia sic omnia miracula in quacunque re facta, sunt in potentia illius rei.

ADVERTE etiam quòd ista ratio non probat vniuersaliter nulla miracula virtute creata fieri posse, sed quædam. Nam etiam deus quandoque miraculose operatur in re id ad quod est in potentia naturali, licet alio modo illud efficiat, sicut cùm aliquem à febre statim ad sanitatem reducit: & ideo ex hoc quòd virtus creata non agit in re nisi id ad quod est in potentia naturali, non poterat concludi vniuersaliter nulla miracula per virtutem creatam fieri posse.

Quarto, & est confirmatio præcedentis rationis. Effectus secundum quos subiectum reducitur de potentia in actum, aut nati sunt fieri per solas causas superiores, aut non, sed nullo illorum modorum est miraculum, ergo nullo modo virtute superiorum causarum aliqua miracula fieri possunt. Maior probatur, quia cùm subiectum in quod agens agit, habeat ordinem & ad agens per quod reducitur ad actum, & ad actum in quem reducitur: sicut est in potentia ad determinatum actum, ita ad determinatum agens ostenditur hoc ex eo quòd agens diuersimodè requiritur ad reducendum in diuersum actum, idęque exemplis declaratur. minor verò probatur quantum ad primam partem exemplariter. non enim est miraculum cùm animalia ex putrefactione sine semine generantur. Quo ad secundam verò partem, quia ad complementum effectuū qui non sunt nati fieri per solas causas superiores, requiruntur causæ inferiores particulares. Cùm autem effectus producitur à causa superiori mediantibus propriis principiis, non est miraculum.

Quę sit potentia passiua naturalis & ad quę se extendat.

CIRCA probationem maioris aduertendum quòd sanctus Thom. ordinem subiecti ad formam & ad agens sumit ex diffinitione potentię passiuæ posita quinto Metaphysicæ. Diffinitur enim quòd est principium transmutandi ab alio inquantum aliud. Ex hoc autem habetur quòd subiectum de cuius potentia aliquis actus educitur, dicit ordinem non solùm ad actum in quem per transmutationem educi potest, sed etiam ad agens à quo habet transmutari, & in actum reduci. Ex hoc autem vlterius sequitur q̄ cùm naturalitas potentiæ sit modus ipsius, & potentia passiua in sua ratione dicat ordinē ad actum & ad agens, quòd dicetur potentia naturalis illa sola quæ respicit ad actum qui non est supra ordinem naturalium actuum, & habet pro proprio actiuo aliquod agens, quod in ordine agentium naturalium contineatur. sicut enim potentia passiua in communi sumpta habet diffiniri per actum & per agens: ita potentia passiua naturalis habet diffiniri per actum naturalem, & per agens naturale. quemadmodum & violenta potentia dicitur, quæ est susceptiua actus violenti, id est, sibi repugnantis ab agente in ipsam per violentiam. ex quo patet error Scoti in primo Sententiarum quæstione prima prologi, tenentis quòd finis noster qui est visio diuinæ essentiæ, sit naturalis animæ nostræ, sed supernaturaliter acquisibilis. patet enim hoc esse falsum, quia nulla virtute creata potest anima in actum illius finis educi, & per consequens anima ad illum non habet naturalem potentiam simpliciter, sed tantùm obedientialem, licet in illa aliquid naturalitatis sit, vt dictū est in præcedentibus, inquantum natura eius constituta est capax illius beatitudinis, & est ad illam à prima sua institutione à deo ordinata. Potest autem opinio Scoti sustineri si per talem potentiam naturalem intelligatur nuda capacitas potentiæ, & non repugnantia ad talem actum, vt videtur velle in quolib. q.14.

ADVERTENDVM quoque quod ista ratio procedit ex eodem fundamento ex quo præcedens processit, scilicet ex hoc quòd nulla creatura potest in aliquo efficere nisi quod est in potentia subiecti. huic enim fundamento si adiungatur quod superius dictum est, scilicet quòd miraculum est præter ordinem totius creaturæ, optimè procedit ratio. si enim à creatura id solùm fieri potest quod de subiecti potentia educitur: quod autem de potentia subiecti educitur, aut natum est educi in actum ab vniuersalibus causis tantùm, aut ab illis mediantibus causis propriis: necesse est vt omne quod fit à creatura, altero illorum modorum fiat, sed quod fit eo modo & eo ordine quo natum est fieri, non est miraculum, cùm sit secundum naturæ ordinem, non præter ordinem naturæ. nihil igitur quod fit à superioribus creaturis, est miraculum. Quintò, ex eodem fundamento arguitur, omnis creatura necesse habet vti subiecto ad hoc quòd aliquid faciat: nec potest facere nisi ad q̄ subiectum est in potentia: ergo non potest aliquid facere nisi subiectum reducat in actum per determinata media, ergo &c. Probatur prima consequentia, quia eiusdem rationis videtur esse q̄ aliquid operetur ex subiecto, & quòd operetur id ad quod subiectum est in potentia, & ordinatè per determinata media, quia subiectum non fit in potentia propinqua ad vltimum nisi cùm fuerit actu in medio. declaratur in cibo in carnem transmutando.

Secunda verò prob. quia miracula sunt ex eo quòd aliquis effectus producitur non illo ordine quo naturaliter fieri potest.

Quomodo subiectū in potentia ad plures actus, illos non confuse, sed ordine quodam respicit.

CIRCA primæ consequentiæ probationem considerandū est, q. subiectum quod est in potentia ad plures actus, illos non confuse, sed ordine quodam respicit, vt in 2. lib. est ostensum. oportet enim ipsum prius actuari per actum priorem via generationis, & postmodū per actum posteriorem, quia actus prior est potentialis respectu actus posterioris, & per ipsum disponitur subiectum ad susceptionem actus posterioris, vt patet in generatione carnis ex cibo, quem oportet prius in sanguinem conuerti quàm in carnem: & in generatione hominis ex sanguine menstruo, in quā oportet prius transmutari materiam ad vegetatiuū & sensitiuum quàm ad intellectiuum. quia ergo virtus quæ necessariò in sua actione requirit subiectū, non facit nisi id ad quod subiectum est in potentia, & eo modo quo est in potentia, necesse est vt ipsum subiectū reducat in actum secundum ordinem actuum ad quos est in potentia, & ideo non potest ipsum in virtuti actum reducere nisi prius ad priores actus reducat, quod est ordinatè per determinata media operari, & hoc est fundamentum illius consequentiæ. Sextò, Motus localis est causa omnium aliorum motuū, ergo effectus qui in istis inferioribus fit ab agente incorporali, qui propriè localiter moueri non potest, oportet vt per aliquid localiter motū proueniat. ergo substantiæ incorporeæ creatæ virtute propria miracula facere non possunt, ergo multo minus substantiæ corporeæ, ergo &c. Probatur antecedens, quia inotus localis est primus motuum. primum autem in quolibet genere est causa sequentis. prima verò consequentia probatur, quia effectus qui in inferioribus producuntur, scilicet ab agente creato, necesse est vt per aliquam generationem vel alterationem producantur. Secunda probatur, quia effectus qui fiunt à substantiis incorporeis per corporea instrumenta, non sunt miraculosi, cū corpora non operentur nisi naturaliter. Tertia verò, quia omnis actio substantiæ corporeæ est naturalis, scilicet apertè & manifestè loquendo de propria actione.

Substantiæ incorporeæ impropriè localiter mouentur.

ADVERTE cùm inquit sanctus Thomas agens incorporeum non posse propriè localiter moueri, quòd iccirco addidit propriè, quia sicut substantiæ incorporeæ impropriè sunt in loco. (sunt enim in loco quia in loco operantur, non autem quia circunscribantur loco) ita & impropriè possunt dici localiter moueri, quia videlicet successiuè sua virtute diuersa loca contingunt, non autem quia diuersa loca occupent successiuè per continentiam à loco.

LICET de motu angeli incidenter occurrerit mentio, quia tamen materia hæc in doctrina sancti Thomæ difficillima est, non erit ab re si paucula quædam explicauero. Tria enim in prima parte quæstione quinquagesima tertia dicuntur quæ difficultatem afferre videntur. Primum est, quòd præter motum localem angeli discontinuum potest etiam esse aliquis motus ipsius continuus, quia videlicet potest successiuè dimittere locū diuisibilem in quo prius operabatur, successiuè ac per partes alium locum occupando. Secundum est, quòd talis motus sit in tempore continuo, quod à tempore mensurante motum cæli, dissinguitur. Tertium est, quòd nullus motus angeli neque inquam continuus neque discretus potest in instanti esse.

Vtrum motus localis primo articulo illius quæstionis motū localem angeli describens inquit, quòd necesse est vt motus localis angeli nihil aliud sit quā diuersi contactus diuersorum locorum successiuè, & non simul. Ex hoc enim arguitur sic. Motus localis angeli nihil aliud est quàm diuersi contactus diuersorum locorum successiuè: sed diuersi contactus angelici fibi succedentes, secundum diuersas operationes sunt: ergo motus localis angeli diuersas eius operationes circa loci requirit, sed diuersæ operationes angeli non sunt continuæ, cùm vnaquæque suo instanti mensuretur, ergo motus angeli continuus esse non potest.

CIRCA enim primum, dubium occurrit. Ipse enim diuus Thomas in primo Sententiarum, distinctione trigesima septima, quæstione quarta angeli motum tenet non esse continuum.

Vtrum motus localis angeli tempore mensuretur.

Confirmatur, quia ipsemet diuus Thomas hac motus ratione in primo Sententiarum, distinctione trigesima septima, quæstione quarta angeli motum tenet non esse continuum.

CIRCA secundum, dubium occurrit primò quia quolibet tertio, articulo quinto ostenditur quòd quia omnes motus continui conueniunt in vno genere inquantum sunt mensurabiles, ideo possunt habere vnam mensuram communem, & iccirco omnit motuum continuorum potest esse vnum tempus commune. si ergo ponatur motus aliquis angeli esse continuus, non inconuenit quòd eodem tempore continuo cum alijs motibus mensuretur.

Secundò, cùm dicitur motus angeli esse continuus, aut nomine motus intelliguntur ipsæ operationes immanentes in angelo, quibus effectus exterior imperatur & producitur, aut effectus per tales operationes in loco producti, aut aliæ operationes transeuntes. Non primum, quia operatio quælibet immanens in angelo tota simul producitur, & instanti temporis discreti tanquam in mensura adæquata mensuratur, ficque plures eiusmodi operationes non possunt continuo tempore mensurari. Si secundum, sic non inconuenit operationes angelicas tempore mensurante motum cælestem mensurari, effectum enim angelicæ operationis tali tempore mensurari non inconuenit, sicut neque effectum diuinum. Si tertium, cùm actio transiens sit idem quod suus terminus, actio qua angelus mouet cælum, erit idem quod ipse motus cæli: & sic cum motus cæli tempore mensuretur, & ipsa actio angeli mensurabitur tempore communi, & sic motus angeli erit in tempore communi.

Vtrum motus discretus angeli sit in instanti.

CIRCA tertium etiam dubitatur. Nam illa mutatio per quam terminus à quo totus simul abiicitur, & terminus ad quem totus simul acquiritur, est instantanea mutatio. patet enim hoc in generatione substantiali & in illuminatione quæ instantaneæ mutationes dicuntur. patet etiam ratione. Nam quod mouetur in tempore, oportet vt partim sit in termino à quo, & partim in termino ad quem, vt habetur sexto Physicorum. hoc autem non inuenitur vbi totus vnus terminus simul abiicitur, & alius totus simul acquiritur, ergo &c. Sed in motu discreto angeli vnus totus locus simul deseritur, & alius totus simul occupatur, ergo motus discretus angeli est in instanti, licet motus eius continuus sit in tempore ficut & motus corporum.

Ad primū dubium.

AD euidentiam primi dubii considerandum primò, quod cùm angelus non diffiniatur ad locum per operationem, secundum quòd ab eius egreditur essentia, sed secundum quod terminatur ad operatum in loco, vt inquit sanctus Thomas primo Sententiarum, distinctione trigesima septima, quæstione quarta, articulo secundo, ad videndum quomodo angelus de loco ad locum continuè aut discretè moueatur, ad ipsas operationes respiciendum est, secundum quòd ad operatum circa diuersa loca operatur, & quia in prima parte quæstione quinquagesima tertia proportionaliter ad motum localem corporis de motu continuo angeli loquitur, ex motu corporis oportet in cognitionem motus angelici deuenire.

CONSIDERANDVM secundò, quòd cùm motus localis corporis secundum quòd successiuus est, ad diuisionem magnitudinis diuidatur, & secundum magnitudinis continuationem continuitatem habeat, sicut

magni-

Universidad de Deusto
Biblioteca

magnitudo est vna quidem continuitate, sed tamen plures habet partes quarum vna nō est alia, ita motus corporis super magnitudine est quidem vnus continuitate, sed tamen plures habet partes quarum quælibet est motus, diuersis partibus magnitudinis correspondētes. Vnde potest dici quòd in transitu corporis super vnam magnitudinem est vnus totalis motus, sed plures motus partiales ex quibus ipse totalis motus integratur, sicut & magnitudo totalis ex pluribus partibus quarum quælibet est magnitudo, constituitur. Sic ergo proportionaliter de motu locali angeli loquendo, cùm angelus motu continuo mouetur priorem locum successiuè deserendo, & posteriorem successiuè secundum ordinem partium occupando, oportet vt ibi sit vnus contactus vnaque operatio totalis secundum continuitatem: sicut & ipsa loca in quibus continuò mouetur, continuitatem habent: sed tamen iste contactus istaque operatio plures habet partes secundum quòd pluribus partibus magnitudinis applicatur per aliquod operatum in ipsis: & ideo potest dici quòd in tali motu continuo est vnicus quidem contactus totalis, sed multi partiales. Verum autem secundum quòd operatio egreditur ab essentia, in tali motu continuo sint multi contactus partiales, dicendum videtur quòd si solo imperio & actu voluntatis angelus in corpora operetur, ita quòd executio ab imperio non distinguatur realiter, non est possibile vt sit pluralitas aliqua in ipso contactu. non enim potest ibi esse vnium velle continuitatem habens ex pluribus partibus sibi succedentibus integratum, cùm omnis operatio immanens angeli sit tota simul & indiuisibilis. non etiam possunt esse plura imperia, pluribus locis quæ in motu continuo pertranseuntur ab angelo correspondentia, quia cùm loca pertransita ab angelo in tali motu sint infinita: sicut & in motu corporis, oporteret dicere quòd in fine motus angelus infinitos actus volendi elicuisset: quod manifestè est impossibile. infinitum enim pertransiri non potest. Si autem in corpora angelus per aliquam operationem verè & formaliter transeuntem operetur, dicendum est quòd eodem modo in tali contactu vt egreditur ab essentia, est vnitas totalis & pluralitas partialis, sicut & in ipso vt terminatur ad operatum in loco. Nam cùm talis contactus & operatio sit idem quod operatum, sicut & in actionibus corporalibus motus & actio est idem quod terminus motus, sicut ipsum operatum successionem & diuisibilitatem habet, ita & ipsa actio successiuè & partibiliter ab ipso angelo operante progreditur.

EXISTIS facilè paret ad dubium responsio. Dicitur enim quòd in motu etiam continuo angeli sunt plures contactus aliquo modo secundum quòd ad operatum terminātur. Nam est ibi vnus contactus totalis, sunt verò plures partiales contactus: & hoc sufficit ad intentionem sancti Thomæ. Quum autem instatur, quia diuersæ operationes angeli non continuantur, dicitur quòd hoc verum est de operationibus immanentibus vt egreditur ab essentia angeli: verum est etiam de operationibus transeuntibus totalibus: sed falsum est de operationibus partialibus. Potest enim (vt dictum est) vna operatio angeli vt ad operatum terminatur, successionem habere & partibilitatem: & sic ex pluribus partibus integrari, quarum quælibet potest dici partialis operatio, secundum quòd per ipsam pars magnitudinis pertransitæ attingitur.

AD CONFIRMATIONEM respondetur, quòd si dicta sancti Thomæ in primo sentiarum voluerimus tanquam non retractata per dicta in prima parte sustentare, dupliciter possumus vtrumque dictum concordare. Primò quòd in primo sen. loquitur de motu angeli quo plura loca pluribus operationibus totalibus & omnino distinctis attingit in prima verò parte loquitur vniuersaliter de motu locali angeli loquendo, cùm angelus motu continuo mouetur priorem locum successiuè deserendo, & posteriorem successiuè secundum ordinem partium occupando, oportet vt ibi sit vnus contactus vnaque operatio totalis secundum continuitatem: sicut & ipsa loca in quibus continuò mouetur, continuitatem habent: sed tamen iste contactus istaque operatio plures habet partes secundum quòd pluribus partibus magnitudinis applicatur per aliquod operatum in ipsis: & ideo potest dici quòd in tali motu continuo est vnicus quidem contactus totalis, sed multi partiales. Verum autem secundum quòd operatio egreditur ab essentia, in tali motu continuo sint multi contactus partiales, dicendum videtur quòd si solo imperio & actu voluntatis angelus in corpora operetur, ita quòd executio ab imperio non distinguatur realiter, non est possibile vt sit pluralitas aliqua in ipso contactu. non enim potest ibi esse vnium velle continuitatem habens ex pluribus partibus sibi succedentibus integratum, cùm omnis operatio immanens angeli sit tota simul & indiuisibilis. non etiam possunt esse plura imperia, pluribus locis quæ in motu continuo pertranseuntur ab angelo correspondentia, quia cùm loca pertransita ab angelo in tali motu sint infinita: sicut & in motu corporis, oporteret dicere quòd in fine motus angelus infinitos actus volendi elicuisset: quod manifestè est impossibile. infinitum enim pertransiri non potest. Si autem in corpora angelus per aliquam operationem verè & formaliter transeuntem operetur, dicendum est quòd eodem modo in tali contactu vt egreditur ab essentia, est vnitas totalis & pluralitas partialis, sicut & in ipso vt terminatur ad operatum in loco. Nam cùm talis contactus & operatio sit idem quod operatum, sicut & in actionibus corporalibus motus & actio est idem quod terminus motus, sicut ipsum operatum successionem & diuisibilitatem habet, ita & ipsa actio successiuè & partibiliter ab ipso angelo operante progreditur.

EXISTIS facilè paret ad dubium responsio. Dicitur enim quòd in motu etiam continuo angeli sunt plures contactus aliquo modo secundum quòd ad operatum terminātur. Nam est ibi vnus contactus totalis, sunt verò plures partiales contactus: & hoc sufficit ad intentionem sancti Thomæ. Quum autem instatur, quia diuersæ operationes angeli non continuantur, dicitur quòd hoc verum est de operationibus immanentibus vt egreditur ab essentia angeli: verum est etiam de operationibus transeuntibus totalibus: sed falsum est de operationibus partialibus. Potest enim (vt dictum est) vna operatio angeli vt ad operatum terminatur, successionem habere & partibilitatem: & sic ex pluribus partibus integrari, quarum quælibet potest dici partialis operatio, secundum quòd per ipsam pars magnitudinis pertransitæ attingitur.

Ad 2. dubium.

QVANTVM ad secundum dubium attendendum est primò ex doctrina Aristotel. decimo Metaphysicæ tex. quarto & deinceps. quòd mensura propria alicuius debet esse cognata siue eiusdem naturæ cum mensurato, non solùm secundum conuenientiam in natura communi & generica, sed etiam secundum conuenientiam in natura speciali quantum ad id secundum quod aliquid mensurabile est. oportet enim lineam lineā mensurari, superficiem superficie, pondus pondere, & sic de aliis. & ideo sicut aliqua in natura conueniunt aut distinguuntur inquanti mensurabilia sunt, sic possunt aut non possunt vna mensura mensurari. quæ enim in vna ratione particulari siue specifica conueniunt, in quantum mensurabilia sunt, vna specifica mensura mensurari possunt: quæ autē vna ratione generica participant, sed non vna specifica, vna mensura generica possunt mensurari, non autem vna secundum speciem: quæ verò in vna ratione tantum analoga conueniunt, possunt vna mensura analoga mensurari, non autem vna generica & vniuoca. loquimur autem de mensura per se & propria, non autem de mensura per accidens aut excedente.

CONSIDERANDVM secundò, quòd cùm motus sit alterius rationis quàm tempus etiam in ratione quanti, non conuenit motui mensurabili secundum se totum vt primo mensuretur tempore, sed oportet vt motu alio mensuretur, primo scilicet & simplicissimo in genere motuum, mediante autem ipso primo motu potest mensurari tempore, ex eo quòd tempus est numerus primi motus: ideo si sint aliqui motus qui ad primum motum ordinem & dependentiam habeant tanquam ad exemplar suum & tanquam perfectiori num & simplicissimum sui generis, tempore numerante primum motum mensurari possunt. Si autem sint aliqui motus qui talem ordinem ad primum motum non habeant, tempore illum motum mensurante non habent mensurari. Quia ergo motus localis angeli non est eiusdem rationis cum motu corporis cuiuscunque, sed æquiuocè dicuntur moueri localiter angelus & corpus, ideo motus localis angeli à motu cæli non dependet neque mensuratur, & consequenter neque mensurari habet tempore qui est numerus motus cæli. Et hæc est ratio propter quam tenet sanctus Thomas temptus mensurans motum angelicum non esse idem cum tempore motum cæli & alios motus corporales mensurante.

ATTENDENDVM tamen quòd dupliciter potest angelus dici localiter moueri. Vno modo per se, alio modo per accidens. Per se dicitur continuo motu moueri, quando sua operatione successiuè diuersa loca immediatè contingit, vnum per partem post partem relinquendo, & alium eodem modo occupando.

Per accidens verò, quando vnum corpus motu continuo mouet, per cuius motum successiuè ad diuersa loca præsentiam habet, ex eo quòd corpus ab ipso motum successiuè diuersa occupat loca, sicut cùm mouet corpus ab eo assumptum, aut lapidem vnum de loco ad locum.

Quod ergo dictum est angeli motum non mensurari communi tempore, intelligendum est de motu eius per se, non autem de motu per accidens. In motu enim per accidens semper est in eodem loco per se licet per accidens moueatur: sicut ille qui sed & in naui, & ad motum nauis mouetur, est in eodem loco per se, sed per accidens mouetur ad motum nauis.

SED CIRCA dicta dubium occurit. Nam licet alia sit ratio motus localis angeli, & alia ratio motus localis corporum, conueniunt tamen vterque motus in eadem ratione continuitatis. Nam vterque à continuitate magnitudinis continuitatem habet. cùm ergo habeat motus mensurari tempore eâdem motum mensurante ratione continuitatis suæ, videtur quòd vterque eodem tempore mensuretur, non obstante quòd dicantur æquiuocè motus locales. Et sic ratio sanct. Thom. non videtur concludere.

RESPONDETVR & dicitur primò, quòd licet ab aliquo eodem isti motus continuitatem habeant scilicet à magnitudine, non est tamen eadem ratio continuitatis in eis. Nam continuitatis motus localis corporum est continuitas, aut locorum successiuè circunscribentium ipsum corpus motum, aut diuersorum, vbi quæ in corpore moto successiuè recipiuntur: & vltentus eius contmuitas non solùm prouenit ex continuitate magnitudinis super quam fit motus, sed etiam ex continuitate corporis quod mouetur. continuitas autem motus angeli est continuitas diuersorum cōtactuum partialium quibus angelus diuersa loca contingit: & eius continuitas ex continuitate sola magnitudinis super quam fit motus prouenit, non autem ex aliqua continuitate eius quod mouetur.

DICITVR secundò, quòd ex communi ratione continuitatis non habent aliqua vt vna mensura specifica mensurentur, alioquin & longitudo & superficies & motus & pondera vna mensura mensurari deberent, sed ex particulari continuitatis ratione: & ideo licet vna quædā sit communis ratio cōtinuitatis in omnibus motibus tam angelicis quàm corporalibus, quia tamen alia & alia ratio particularis continuitatis est in ipsis, ideo alia & alia propria mensura mensurantur: licet illæ propriæ mensuræ in communi ratione temporis continui conueniant.

VERVM autem motus continuus angeli sit in genere quantitatis, videtur dicendum quòd si ipsa operatio angeli nihil aliud sit quàm eius imperium, vt videtur velle sanctus Thomas quolibeto sexto, articulo secundo, & ma. quæstione decima sexta, articulo primo 14. & spiritu. articulo sexto ad octauum, ipse motus angeli quantum est ex parte operationis, non est de genere quantitatis, cùm sit actio immanens, sed ex parte effectūs producti non inconuenit vt sit in prædicamento quantitatis per accidens, sicut & alii motus. Si autem operatio ipsa sit operatio vere transiens, quæ est idem realiter cū termino operationis, sic non videtur inconueniens quòd & ipsa in genere quantitatis sit per accidens, tanquam scilicet à magnitudine continuitatem habens, & similiter tempus quod talem operationem continuam mensurat. quantuis posset etiam fortassis dici, quòd licet ipsa operatio vt accidens quoddam rei quantæ sit quanta per accidens quantitate de genere quantitatis, vt tamen operatio & motus continuus angeli non est in genere quantitatis, sed est continuā continuitate transcendēte, sicut enim successio operationum immanentium in angelo quæ motum eius discretum constituunt, non ponitur in genere quantitatis, nec tempus motus mensurans huiusmodi motum est in genere quantitatis, sed est numerus transcendens: ita motus cōtinuus angeli non est in genere quantitatis, sed transcendens, & tempus ipsum mensurans est tempus transcendens. Quantitas enim quæ est prædicamentum, non nisi in rebus materialibus inuenitur. Sed hæc sint probabiliter dicta.

AD argumenta autem superiris adducta respondetur. Ad primum quidem dicitur primò, quòd fortasiis sanctus Thomas ibi tenuit nullum motum angeli esse continuū, & propter hoc dixit omnes motus continuos vno tempore mensurari: sed in prima parte tenuit aliquē motum angeli esse continuum. ideo sequendo determinationem eius in prima parte, non est tenendum quod alibi dixit. quæ enim dicit in summa, sunt tenenda. Dicitur secundò sustinendo dicta in præfato quolib. quòd ibi loquitur de motibus continuis, qui vnitucè dicuntur motus, non autem de iis qui dicuntur motus æquitocè, cuiusmodi sunt motus angeli, & motus corporum. Dicitur tertiò, quòd licet isti motus aliquo modo proportionaliter analogicè dicuntur motus, ita tempore vno vnitate analogiæ & proportionis mensurantur. omnes enim mensurantur tempore continuo, licet alia ratio sit huius temporis, & alia ratio illius.

AD secundum dicitur primò, quòd nomine motus angelici intelligimus non ipsam operationem immanentem inquantum immanens est, sed aut effectum ad quem ipsa operatio immanens terminatur, inquantum dicta terminat actionem, aut aliquam actionem angeli verè transeuntem, & continuitatem habentem. Cùm instatur contra primum, quia non inconuenit effectum talem communi tempore mensurari: dicitur quòd licet non sit inconueniens aliquem effectum operationis angelicæ tempore communi mensurari, inconuenit tamen effectum de quo loquimur, vt terminat successiuè operationem angeli, & vt est motus quo per se dicitur angelus moueri, tali mensurari tempore, cùm vt sic sit alterius rationis à motu cæli. Cùm verò instatur contra secundum, quia cùm ipsa actio transiens sit idem cum termino actionis, actio qua angelus motu continuo mouet cælum, mensurabitur tempore cōmuni, sicut & ipse motus cæli: dicitur quòd ratio supponit falsum, scilicet quòd dum angelus mouet cælum, dicatur ipse per illum motum continuò per se moueri. hoc enim falsum est. Nam si ponatur angelus immediatè suam virtutem applicare toti cælo, constat quòd angelus per illum motum non mutat locum neque secundum se totum, neque secundum partem, cū ipsum cælum secundum se totum non mutat locum, & consequenter per talem motum angelus localiter non mouetur. Si autem (quod verius videtur & conformius doctrinæ Aristotelis octauo Physicorū) angelus mouet cælum applicando virtutem suam partibus sibi succedentibus in oriente, tunc motus ille angeli non est continuus, sed discretus. non enim sic tangit successiuè quòd priorem partem successiuè deserat, & successiuè aliam partem attingat, sed vni parti alicuius quantitatis applicat suam virtutem, & illam simul totam deserendo alteri parti toti eiusdem quantitatis, aut etiam maiori vel minori simul applicatur, secundum quòd mutæ partes

ad orientem

ad orientem perueniunt. & sic licet cælum continuò moueatur, ipse tamen angelus mouendo cælum non continuo motu sed discreto, mouetur. Si verò poneretur angelus affixus determinatæ parti orbis, & rotari cum illa parte ad motum orbis, tunc illo quidem motu per accidens moueretur, & sic non esset inconueniens dicere istam prædictā, quòd in tempore communi mouetur. sed nos de motu eius per se, non autem de motu per accidens loquimur.

Ad tertium dubium.

AD euidentiam tertii dubii considerandum primò, quòd cùm motus sit transitus quidam de termino à quo ad terminum ad quem, transitus autem iste nihil aliud dicat quàm recessum ab vno termino, & accessum ad alium, nihil aliud est mutationem aliquam in instanti aut in tempore esse, quàm ipsum recessum ab vno termino & accessum alium mensurari per instanti. Vnde cùm quæritur nunquid motus localis angeli sit in instanti: nihil aliud quæritur quàm an transitus angeli de loco ad locum, siue an recessus eius ab vno loco & accessus ad alium locum, in instanti fiat.

CONSIDERANDVM secundo conformiter ad doctrinam Sancti Thomæ quarto Sententiarum distinctione vndecima quæstione prima, articulo tertio, quæstione secunda ad tertium, quòd quando in aliqua transmutatione datur vltimum esse termini à quo, quia scilicet datur aliquod instans in quo mobile est in ipso, ita quòd immediate post illud instans, in ipso non erit, & etiam datur primum esse termini ad quem, quia scilicet datur aliquod instans in quo verum est dicere mobile nunc est in isto termino, & immediatè ante hoc non erat: tunc illa duo instantia ad ipsam mutationem siue ad illum transitum de termino ad terminum pertinent, vnum scilicet sicut principium durationis eius, alterum vero sicut finis. Cùm enim aliquid de albo per medios colores transit in nigrum, instans in quo vltimo fuit sub albedine, est talis alterationis principium, instans verò in quo primo est sub nigro, est eius finis. neque enim aliud habet principium, neque alium finem intrinsecum suæ durationis. Vnde duo habet vtrumque instans. primum enim est finis quietis præcedentis, & initium motus sequentis: secundum verò est finis motus præcedentis, & principium sequentis quietis. quando autem non datur vltimum esse termini à quo, quia videlicet non datur vltimum instans in quo mobile est sub ipso, transitus de vno termino in alium terminum non includit duo instantia, sed vnum tantùm, in quo videlicet mobile primò est sub termino ad quem, & primò non est sub termino à quo, in toto enim tempore præcedenti fuit in termino à quo, & in illo instanti primò non est in eo. vnde illius transmutationis, si per se solam sumatur, vt scilicet ab omni alio motu distinguitur, idem instans est principium & finis. Et propter hoc tales mutationes dicuntur instantaneæ, quia videlicet in eodem instanti incipiunt & terminantur. Patet hoc in generatione ignis ex aere, quæ ponitur terminus alterationis ad formæ substantialis introductionem ordinatæ. Nam quia in toto aliquo tempore materia est sub forma aeris, & non datur vltimum instans in quo sub ipsa fuerit, in vltimo autem instanti illius temporis est sub forma ignis: ideo secluta præcedenti alteratione sumptus transitus materiæ de forma aeris ad formam ignis, vnum duntaxat instans includit, in quo est principium & finis ipsius transitus, & propter hoc generatio substantialis ignis dicitur mutatio instantanea. Ex hoc apparet necesse esse id quod sæpenumero dicit Sanctus Thomas, vt videlicet huiusmodi mutationes instantaneæ aliquius motus sint termini. Nam si in tempore præcedente instantaneam introductionem formæ substantialis in materia, quieuisset materia sub forma præcedenti, non posset in vltimo instanti illius temporis primò abiicia præcedens forma, & sequens primo introduci, vt in eodem instanti esset principium & finis mutationis: quia quod quiescit in aliquo toto tempore, in eadem dispositione est in vltimo instanti illius temporis, in qua fuit in toto tempore præcedenti. Vnde oportet quòd aut in eodem instanti materia sit sub vtraque forma, quod est omnino impossibile: aut quòd mobile non quieuerit sub termino à quo in tempore præcedente ipsum instans, sed motum sit ab ipso per maiorem appropinquationem ad terminum ad quem. Et sic oportet quòd illa subdita introductio termini ad quē, & desitio termini ad quem, aliquem motum consequatur.

CONSIDERANDVM tertiò, quòd angelus dum localiter mouetur motu discontinuo, pluribus scilicet contractibus plura loca successiuè secundum se tota contingendo, quia vnusquisque istorum contactuum est instantaneus, vtpote vno instanti temporis discreti mensuratus, oportet dicere quod in tali motu detur vltimum instans in quo fuit in loco à quo recedit, & detur etiam primum instans in quo est in termino ad quem accedit. quæ enim durant duntaxat per instans, habent & primum esse suum, & suum vltimum esse. Hoc autem habet proprium motus angeli discontinuus, quia mensuratur tempore discreto, in quo vnum instans alteri instanti immediatè succedit: vt terminus à quo non solùm habeat vltimum instans fui esse, sed etiam habeat primum instans sui non esse. non instanti enim in quo primo est terminus ad quem, terminus à quo, primò non est: quod in iis quæ per instans tantùm temporis discreti durant, non inuenitur. licet enim habeant vltimum instans sui esse, non tamen habent primum instans sui non esse. ideo vt ex præcedentibus constat, motus discretus angeli non vnum tantùm instans includit, sed duo, in quorum vno est vltimo in loco à quo recedit, in alio verò est in loco ad quem accedit. non enim angelum localiter moueri est ipsum vnum locum occupare. (hoc enim sibi conuenit etiam in primo instanti quo primum cōtingit locum) sed est recedere ab vno loco, & ad alium locum accedere, siue vnum locum deserere, & alium occupare: hoc autem duo includit instantia in motu angeli.

Angelus nō recedit à termino à quo in instanti in quo est in termino ad quem.

EX his sequitur quod malè Capreolus concedit Gregorio in secundo Sententiarum, distinctione sexta. angelum in eodem præcise instanti recedere à termino à quo in quo est in termino ad quem. si enim recessus à termino à quo accipiatur vt accessum ad terminum ad quem concomitatur, constat quòd iste recessus non est in vno duntaxat instanti, sed in duobus instantibus, in quorum vno dicitur recedere per positionem de præsenti, & negationem de futuro. In alio verò dicitur recessisse per negationem de præsenti, & positionem de præterito: & sic talis recessus est in tempore: sicut & in motu continuo recessus à termino à quo coniunctus accessui ad terminum ad quem, per totum motum non mensuratur aliquo instanti, sed tempore mensurante motum. Sed si nomine recessus velimus accipere tantum primum non esse termini à quo, vtique verum esset quòd in instanti in quo est in termino ad quem recederit sed hoc est impropriè dictum. non enim dicitur recedere angelus à termino à quo in instanti in quo primo est in termino ad quem, sed dicitur tunc recessisse. Quòd si per recessum à termino à quo intelligatur instantanea derelictio termini à quo, magis dicendum est quòd recedit in instanti in quo est in ipso termino à quo, quàm in instanti in quo est in termino ad quem. Nam vbi datur vltimum esse termini à quo, recessus à termino est per positionem de præsenti, non per negationem, vt in omnibus motibus continuis apparet. Cùm enim corpus aliquod mouetur à loco ad locum, verum est dicere quòd in primo instanti sui motus recedit à loco in quo erat secundum se totum: quia verum est dicere, hoc corpus in hoc instanti secundum se totum est in hoc loco, & immediate post hoc non erit in ipso secundum se totum, ergo nunc recedit ab hoc loco. non autem dicitur recedere in aliquo instanti in quo primò non fit, cùm illud non inueniatur. Similiter idem inuenitur in motu alterationis & aliis motibus. Cùm autem istum propositum probat Gregorius, quia quando aliquid simul deserit aliquod totum, simul deserit ipsum & deserit: dicitur quòd illud verum est quando illud quod deseritur, habet primum sui non esse, sed non vltimum esse, sicut cùm materia simul deserit vnam formam substantialem, & simul aliam totam accipit. tunc enim dicitur deserere quando primo non est in illo, non est autem verum vbi res quæ deseritur, habet vltimum sui esse & primum sui non esse, quia tunc dicitur primo deseri quando vltimo est, non autem quando primo non est.

Vtrū quia corpora naturaliter operantur non possunt esse instrumenta substantiæ incorporeæ ad miracula facienda.

CIRCA rationem qua probatur effectus factos à substantiis incorporeis per corporea instrumenta, non esse miraculosos, quia videlicet corpora non operantur nisi naturaliter, dubium occurrit. Aut enim ly naturaliter accipitur vt distinguitur contra supernaturaliter, vt idem sit naturaliter operari quod operari secundum ordinem naturę creatę, aut vt distinguitur contra voluntariam, vt sit idem naturaliter operari quod operari ex necessitate naturæ, non autem liberè & ex electione: quocunque modo intelligatur, possæ aliquis dicere illam rationem sufficientem non esse. Nam si primo modo accipiatur, dicetur quòd licet corpora non operentur nisi naturaliter inquantum virtute propria operantur, possunt tamen inquantum sunt instrumenta agentis incorporei, supernaturaliter & per consequens miraculose operari. Si autem secundo modo intelligatur, dicetur quòd licet corpora non operentur nisi naturaliter, nihil tamen prohibet quin possint esse instrumentum agentis incorporei ad miracula facienda. Nam & Deus per corpora aliquando miraculosè operatur tanquam per instrumenta, sicut cùm ad tactum ossium Helisæi cadauer reuixit, vt habetur 4. Reg. 13. cap.

RESPONDETVR quòd hic accipitur naturaliter vt distinguitur contra supernaturaliter, & præter naturæ ordinem. dicuntur enim agentia corporea naturaliter tantùm operari, quia operantur secundum ordinem & inclinationem naturæ, & nihil præter naturæ ordinem operantur. Sed considerandum ex doctrina sancti Thomæ potentia quæstione sexta, articulo tertio, quòd ea quæ fiunt mediantibus actionibus naturalibus, miracula propriè non sunt, quia ea duntaxat verò miracula sunt quæ abique naturalibus actionibus à causa supernaturali fiunt. vnde licet aliqui nurabiles effectus fiant à substantiis separatis mediantibus virtutibus corporeis naturalibus, in quos virtus corporea secundum se non potest, sicut in operibus artis aliquos effectus mirabiles fieri videmus per aliqua instrumenta quos ipse instrumenta per se facere non possunt: illi tamen effectus miracula non sunt, eò quòd mediante actione virtutis naturalis fiant.

Dupliciter corpus potest esse instrumentum agentis incorporei.

CONSIDERANDVM vltimus, quòd dupliciter potest intelligi corpus esse instrumentum agentis incorporei. Vno modo per actionem propriæ virtutis cooperando ad eius effectum. Alio modo deferendo tantum virtutem agentis incorporei, & eam præsentando materiæ in qua fit effectus. Primo modo corpus habet proprie rationem instrumenti, non autem secundo modo, licet & sic possit aliquo modo instrumentum duci, quoniam vt dicitur prima parte, quæstione quadragesima quinta, articulo quinto, causa instrumentalis non participat actionem causæ principalis, nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositiue operatur ad effectum principalis agentis. Cùm ergo dicitur quòd corpora possunt præter ordinem naturæ operari inquantum sunt instrumenta agentis incorporei, negatur, loquendo de agente incorporeo creato, huius enim agentis incorporei

Universidad de Deusto
Biblioteca

corpus non potest esse instrumentum ad agendum aliquem effectum in istis inferioribus nisi primo modo tantùm: quia vt tenet Sanctus Thomas in capite sequenti & in plerisque aliis locis, substantiæ separatæ non possunt transmutare materiam corporalem ad formam nisi mediantibus actionibus naturalibus, quando autem aliquid fit ab agente incorporeo mediante naturali actione agentis corporei, illud non est præter ordinem naturæ, etiam si per lolla agentia corporea fieri non possit. habet enim naturæ ordo vt aliquid fiat per actionem corpoream, inquantum ipsa virtus agens incorporeum, quod sine agente incorporeo fieri non posset. sicut per instrumentum inquantum agit in virtute principalis agentis, potest aliquid fieri vltra virtutem instrumenti absolutè consideratam. sic enim lectus virtute artis per serram, qui sola virtute serræ non fieret. Cùm dicitur secundò, quòd Deus aliquando miraculosè operatur per corpora, hoc vtique conceditur, quia Deus quandoque vtitur corpore tanquam deferente suum imperium ad res, vt de potentia quæstione allegata, articulo quarto: & secunda secundæ, quæstione centesima decima octaua, articulo primo habeti potest, quo solo imperio miraculosè operatur, non autem vtitur corpore tanquam coagente per propriæ virtutis actionem ad opus miraculosum. Et si Deus aliquid in rebus efficeret mediante naturæ actione, illud non esset miraculum, sicut si per appositionem medicamenti naturalis aliquem sanaret. Non sic autem est de agente incorporeo creato vt dictum est. Ex his patet optimè probari ea quæ fiunt à substantiis incorporeis per corporea instrumenta, non esse miracula, hac ratione, quia corpora non operantur nisi naturaliter. Vt enim ostensum est, ea quæ fiunt mediantibus actionibus naturalibus, non sunt præter ordinem naturæ, quia ordo naturæ sic habet vt ista tali modo fiant. Secundo loco probat Sanctus Thomas alteram exponentem, scilicet Deus miracula facere potest. probat autem per oppositas conditiones tactas in superioribus rationibus, quia videlicet ipse est superior ordine vniuersi, vtpotè à cuius prouidentia totius hic ordo fluit, cuius oppositum dicebatur de creatura in prima ratione: & quia virtus eius, vtpotè infinita, non est determinata ad aliquem specialem effectum, aut ad aliquem determinatum modum vel ordinem producendi, cuius oppositum in aliis rationibus de virtute creata dicebatur.

Quòd substantiæ spirituales aliqua miracula operantur, quæ tamen non sunt verè miracula. Cap. 103.

Idem 1. p. q. 110. ar. 4.

EVit autem positio Auicennæ, quòd substantijs separatis multò magis obedit materia ad productionem alicuius effectus, quàm contrarijs agentibus in natura: vnde ponit quòd ad apprehensionem prædictarum substantiarum sequitur interdum effectus aliquis in istis inferioribus vel pluuiarum vel sanitatis alicuius infirmi absque aliquo corporeo agente medio. Cuius quidem signum ab anima nostra accepit: quæ cùm fuerit fortis in sua imaginatione, ad solam apprehensionem immutatur corpus: sicut cùm quis ambulans super trabem in alto positam cadit de facili, quia imaginatur casum ex timore: non autem caderet si esset trabs illa polita super terram. vnde casum timere non posset. Manifestum est autem quòd ad solam apprehensionem animæ calescit corpus: sicut accidit in concupiscentibus vel iratis: aut etiam infrigidatur, sicut accidit in timentibus. Quandoque etiam immutatur ex forti apprehensione ad aliquam ægritudinem, puta febrem, vel etiam lepram. Et per hunc modum dicit quod si anima sit pura, non subiecta corporalibus passionibus, & fortis in sua apprehensione, quòd obedit apprehensioni eius non solùm corpus proprium, sed corpora etiam exteriora: adeò quod ad eius apprehensionem sanetur aliquis infirmus vel aliquid aliud huiusmodi. Et hoc ponit esse causam fascinationis: quia anima alicuius vehementer affecta in malivolentia, habet impressionem nocumenti in aliquem, maximè puerum, qui propter corporis teneritudinem est facile susceptiuus impressionum. Vnde vult quòd multo amplius ad apprehensionem substantiarum separatarum quas ponit animas vel motores orbium, sequantur aliqui effectus in istis inferioribus absque actione alicuius corporalis agentis. Hæc autem positio satis consona est alijs suis positionibus. Ponit enim quòd omnes formæ substantiales effluant in hæc inferiora à substantia separata: & quod corporalia agentia non sunt nisi dispontentia materiam ad susciendam impressionem agentis separati. Quod quidem non est verum secundum Aristotelis doctrinam, qui probat in octauo Metaphysicæ, quòd formæ quæ sunt in materia, non sunt à formis separatis, sed à formis quæ sunt in materia. sic enim inuenitur similitudo inter faciens & factum. Exemplum etiam quod sumitur de impressione animæ in corpus, non multum adiuuat eius intentionem. Non enim ex apprehensione sequitur aliqua immutatio corporis, nisi apprehensioni adiuncta fuerit affectio aliqua, vt gaudij, vel timoris, vel concupiscentiæ, aut alterius passionis. Huiusmodi autem passiones accidunt cum aliquo determinato motu cordis: ex quo sequitur vlterius immutatio totius corporis, vel secundum motum localem, vel secundum alterationem aliquam: vnde adhuc remanet quod apprehensio spiritualis non alterat corpus nisi mediante motu locali. Quod autem de fascinatione inducit: non ob hoc accidit quod apprehensio vnius immediatè immutet corpus alterius: sed quia mediante motu cordis immutat corpus coniunctum: cuius immutatio peruenit ad oculum, à quo inspici potest aliquid extrinsecum, præcipuè si sit facilè immutabile: sicut etiam oculus menstruatæ inficit speculum. Substantia igitur spiritualis creata propria virtute nullam formam inducere potest in materiam corporalem quasi materia ad hoc sibi obediente vt exeat in actum aliculus formæ nisi per motum localem alicuius corporis. Est enim hoc in virtute substantiæ spiritualis creatæ vt corpus obediat sibi ad motum localem: mouendo autem localiter aliquod corpus, adhibere potest aliqua naturaliter actiua ad effectus aliquos producendos: sicut etiam ars fabrilis adhibet ignem ad mollificationem ferri. hoc autem non est miraculosum propriè loquendo. Vnde relinquitur quod substantiæ spirituales creatæ non faciunt miracula propria virtute. Dico autem propria virtute: quia nihil prohibet huiusmodi substantias spirituales inquantum agunt virtute diuina, miracula facere: quod etiam ex hoc videtur, quòd vnus ordo angelorum specialiter deputatur (vt Gregorius dicit) ad miracula facienda: qui etiam dicit quod quidam Sancti interdum miracula faciunt ex potestate, non solùm ex intercessione. Considerandum tamen est quòd cùm res aliquas naturales vel angeli vel dæmones adhibent ad aliquos determinatos effectus, vtuntur eis quasi instrumentis quibusdam: sicut medicus vtitur vt instrumentis aliquibus herbis ad sanandum. Ex instrumento autem procedit non solùm suæ virtuti correspondens effectus, sed etiam aliquid vltra propriam virtutem: inquantum agit in virtute principalis agentis. Serra enim & securis non possunt facere lectum, nisi inquátum agunt vt motę ab arte, & ad talem effectum: nec calor naturalis posset carnem generare, nisi virtute animæ vegetabilis, quæ vtitur ipso quasi quodam instrumento. Conueniens est igitur quod ex ipsis rebus naturalibus proueniant aliqui altiores effectus ex hoc quòd spirituales substantiæ eis vtuntur quasi instrumentis quibusdam. Sic ergo licet tales effectus simpliciter miracula dici non possint, quia ex naturalibus causis proueniunt: mirabiles tamen redduntur nobis dupliciter. Vno modo ex hoc quòd per spirituales substantias tales causæ modo nobis inconsuero ad prios effectus apponuntur: vnde ingenioforum artificum opera mira redduntur, cùm ab alijs non percipitur qualiter operantur. Alio modo ex hoc quod causæ naturales appositę ad effectus aliquos producendos, aliquid virtutis sortiuntur ex hoc quod sunt instrumenta spiritualium substantiarum: & hoc magis accedit ad rationem miraculi.

Probatio.

Confirmatio opi.

Improbatio prædi. opi.

Super cap. 103.

CVm ostensum sit solum Deum posse miracula facere, vult S. Thomas ostendere quòd licet substantiæ separatę non possint aliquid quod verè miraculum sit efficere, possunt tamen aliquos effectus mirabiles nobis facere. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum, secundò de mirabilibus quæ per artem magicam fiunt determinat ca. seq. Circa primum tria facit. Primò remouet quandam Auicennæ opinionem per quam posset ad vltimam rationem superioris capitis responderi. Secundò rationem suprà positam declarat & confirmat. Tertiò propositum declarat. Quantum ad primum ait quod Auicenna ponens multò magis obedire materiam substantiis separatis quàm contrariis agentibus in natura, posuit ad earum apprehensionem aliquos effectus in istis inferioribus vel pluuiarum vel sanationis interdum sequi absque aliquo corporeo agente medio. Hoc autem à signo sic ostendit. Ad

Ad apprehensionem animæ nostræ cùm fuerit fortis in sua imaginatione, immutatur corpus, aut ad motum localem, cadendo scilicet ex alta trabe: aut ad calorem, vt in concupiscentibus vel iratis: aut ad frigiditatem, vt in timentibus, aut ad feorem quandoque aut ad lepram: & non solùm corpus proprium obedit apprehensioni animæ nostræ, sed etiam si anima fuerit pura nõ subiecta corporalibus passionibus, & fortis fuerit in sua apprehensione, corpora exteriora illi obediunt, vt per fascinationem ostenditur. ergo multo magis ad apprehensionem substantiarum separatarum quæ sunt animæ vel motores orbium, sequuntur aliqui effectus in istis inferioribus absque actione alicuius corporalis agentis. Consonat autem, inquit Sanctus Thomas, hæc positio aliis Auicennæ positionibus, videlicet huic, quòd omnes formæ substantiales in hæc inferiora à substantia separata effluant: & huic, quòd agentia corporalia materiam solùm ad susciendam impressionem agentis separatis disponunt.

ADVERTENDVM, vt ostendit Sanctus Thomas potentia, q. 6. ar. 3. quòd hæc Auicennæ positio, scilicet quòd absque agente corporeo substantiæ separatæ formas quandoque imprimere possint, ex illa positione qua tenet forma à substantia separata in materiam effluere, agentia verò corporalia materiam tantùm disponere, hac deductione sequitur. Materia obedit substantiæ separatæ ad receptionem formæ substantialis, ergo non erit inconueniens si etiam obediat ad recipiendum dispositiones ad formam, cùm hoc minoris virtutis sit, ergo præter ordinem corporalium agentium aliquas formas solo imperio imprimere potest. Contra autem hanc opinionem arguit Sanctus Thomas inquiens illam opinionem ex qua hæc originatur, non esse veram secundum doctrinam Aristotelis, qui septimo Metaphysicæ probat formas quæ sunt in materia, non esse à formis separatis, sed à formis existentibus in materia, sic enim inuenitur similitudo inter faciens & factum. Ad signum autem assumptum ex anima nostra inquit falsum esse quòd ex sola apprehensione animæ aliqua corporis immutatio fiat, imò hoc non fit nisi mediante motu locali, cùm non sequatur ex apprehensione corporis immutatio nisi apprehensioni fuerit adiuncta affectio aliqua: huiusmodi autem affectiones & passiones cum aliquo determinato motu cordis accidunt, ex quo sequitur alterius totius corporis immutatio. Ad id quod inducit de fascinatione, respondet hoc non esse quia apprehensio vnius immediatè immutet corpus alterius, sed quia mediante motu cordis immutat corpus coniunctum, cuius immutatio ad oculum peruenit, à quo inspici potest aliquod extrinsecum, præcipuè si sit facilè immutabile, sicut oculus menstruatæ inficit speculum.

CIRCA impugnationem opinionis Auicennæ ab Aristotele sumptam septimo & octauo Metaphysicæ contra Platonis ideas arguente, & hic à duo Thoma breuiter tactam, aduertendum est, quod sic arguit Aristoteles ibidem. Quod fit, simile est facienti, sed id quod propriè fit, non est forma vel materia, sed compositum: ergo agens quod facit res naturales per generationem existere, non est forma à materia separata, sed compositum ex materia & forma. maior probatur, quia omne agens agit sibi simile. minor verò, quia eius est fieri, cuius est esse. compositum autem est quod propriè est, forma verò est id quo aliquid est. In hanc autem rationem attendendum primò circa maiorem propositionem & eius probationem, quòd ibi est sermo de faciente immediato reducente formam de potentia in actum.

Quomodo factū quòd est compositum ab agente composito fieri intelligatur

ATTENDENDVM secundò, quòd illa similitudo inter faciens & factum quòd est compositum; intelligitur ad hunc sensum iuxta doctrinam Sancti Thomæ prima quæstione centesima decima, articulo secundo, & quæstione centesima decimaseptima, articulo tertio, quòd agens ipsum vel est compositum, sicut ignis generans ignem, vel ipsum totum compositum quantum ad formam & materiam virtute continet, quod est proprium Dei. Vnde quod dicitur materiam non obedire substantiæ separatæ ad susceptionem formæ ita quòd immediatè possit formam in materiam inducere, intelligitur (vt dicitur de potentia loco prælegato) de substantia separata creata, cuius virtus & essentia est ad determinatum gentis limitata, non autem de substantia increata, cuius virtus est infinita.

De fascinatione & huiusmodi immutationibus.

CIRCA id quod de fascinatione dicitur aduertendum ex doctrina S. Thomæ vbi supra q. 117. quod ex vehementi commotione animæ ad malitiam, quæ fit cum aliquo inordinato motu cordis, vt maximè in vetulabus contingit: immutantur spiritus vitales, præsertim in oculis, ad quos subtiliores spiritus perueniunt, oculi autem talium spirituum exhalatione aërem insiciunt continuum vsque ad determinatum spacium, & sic per aspectum inficitur aliquod corpus, præsertim tenerum, & facilè impressionis susceptiuum, qualem est corpus pueri: & hoc modo etiam specula si fuerit noua & munda, ex aspectu muleris patientis menstrua quandam contrahunt impuritatem, vt dicitur in libro de somno & vigilia.

Secundò rationem prædictā præcedentis cap. declaratæ & confirmat inquiens, quòd in virtute substantiæ spiritualis est vt corpus sibi obediat quantū ad motum localem per quem adhibere potest aliqua naturaliter actiua ad effectus aliquos producendos, sicut ars fabrilis ignem ad mollificationem ferri adhibet, supple, & nullo alio modo potest materiam immutare. hoc autem propriè miraculosum non est, ergo substantiæ spirituales creatæ miracula propria virtute facere non possunt, licet hoc possint vt in virtute diuina agunt, vt patet ex Gregorio ponente vnum ordinem angelorum miraculis faciendis deputatum esse. & aliquos sanctos ex potestate facere miracula, non solùm ex intercessione.

Duobus modis sancti viri miracula faciunt.

AD euidentiam huius vltimò dicti considerandum est, quòd duos modos tangit Sanctus Thomas de mente Gregorii in secundo libro dialogorum quibus miracula Sancti efficiunt. Vnus est per intercessionem, dum scilicet sua oratione expressa impetrant à Deo miracula fieri. Alius est per potestatem illis à Deo concessam, sicut lora quibus rusticus ligatus tenebatur, ad Sancti Benedicti aspectum ex templo sunt soluta, vt beatus Gregorius narrat, dupliciter autem exponit Sanctus Thomas sanctos miracula facere ex potestate. Nam de potentia Dei exponit hoc esse per quandam virtutem aliquibus Sanctis supernaturaliter infusam, non quæ in ipsis sit per modum habitus aut formæ permanentis, quia sic miracula facerent quandocunque vellent, sed quæ est per modum formæ intentionalis, quæ non remanet nisi ad præsentiam agentis, sicut lumen in aere & motus in instrumento. Secunda verò secundæ, quæstione centesima septuagesimaoctaua, articulo primo, ponit hoc esse inquantum non præcedente manifesta oratione ad nutum hominis deus miraculosè operatur, sicut cùm Petrus Ananiam & Sapphiram mentientes increpando morti tradidit. Secundum enim hanc interpretationem videtur dicendum Sanctos aliquando miracula facere ex potestate, non propriè quidem quasi in seipsis habeāt aliquam virtutem faciendi miracula, sed secundum similitudinem inquantum ad eorum nutum Deus quandoque miraculum facit absque manifesta oratione ipsorum qua miraculosum opus exposcant, sicut ad nutum regis fiunt ea quæ vult fieri propter potestatem in ipso existentem. Potest tamen ista secunda Sancti Thomæ interpretatio ad primum sensum etiam accipi, vt dicatur Deus ad nutum alicuius Sancti miraculosè operari, inquantum ipso manifestè non rogante Deus illi virtutem faciendi miraculum per modum intentionalis formæ infundit. Quare autem substantiis separatis conueniat corpora posse localiter mouere, licet non possit ea ad formam transmutare, ostendit Sanctus Thomas prima quæstione centesimadecima, articulo tertio, & potentia Dei, vbi suprà, & de malo, quæstione decimalexta, articulo decimo, hac ratione, quia motus localis est primus motuum, & ideo sibi conuenit vt alii motus à substantia spirituali ipso mediante proueniant.

Tertiò ostendit à substantiis separatis aliquos effectus nobis mirabiles prouenire. Hoc autem duobus suppositis ostendit. Primum est, quòd cùm angeli vel dæmones res naturales ad aliquos determinatos effectus adhibent, eis quasi quibusdam instrumentis vtuntur. Secundum quòd ex hoc deducitur est, quòd conueniens est vt ex rebus naturalibus aliqui altiores effectus proueniant, inquantum eis tanquam instrumētis spirituales vtuntur substantiæ, quia ex instrumento procedit effectus non solùm suæ virtuti correspondens, sed etiam vltra propriam virtutem, inquantum agit in virtute principalis agentis, vt patet in serra, & in securi, & calore naturali. Istis suppositis inquit Sanctus Thomas huiusmodi effectus, qui inquam à substantiis spiritualibus adhibitis causis naturalibus fiunt, reddi nobis mirabiles dupliciter. Vno modo inquantum à substantiis spiritualibus naturales causæ modo nobis inconsueto ad proprios effectus apponuntur, quo modo artificiosorum artificum opera miramur. Alio modo ex eo quòd naturales causæ ad effectus aliquos producendos appositæ aliquid fortiuntur virtutis ex hoc quod spiritualium substantiarum sunt instrumenta, & hoc magis ad miraculi rationem accedit.

De modis quibus substantiæ spirituales aliquos mirabiles effectus operantur.

ADVERTENDVM quòd primus modus quo substantiæ spirituales aliquos effectus operantur, qui nobis mirabiles sunt, est quando operantur effectus corporalium causarum tantùm, quos miramur aut quia adhibent propria actiua modo nobis occulto, sicut si videremus fecari lignum, & ferram occultè appositam non videremus, miraremur: aut quia aliquas causas adhibent quarum nos virtutem ignoramus, sicut si adhibito magnete miraremur quòd ferrum attraheretur, virtutem magnetis ignorantes. aut quia celerius adhibent causas naturales quàm nos adhibere possimus, aut quia eas adhibent illis horis in quibus virtus cælestis quam certius hominibus cognoscunt ad effectus intentos magis cooperatur. Ad secundum autem modum pertinent effectus qui virtute corporea per se produci non possunt, sed tantùm vt ipsa tanquam instrumento virtus vtitur incorporea. Hæc autem ad rationem miraculi magis dicuntur accedere, quia tales effectus sunt magis supra naturam virtutis creatæ nobis cognitæ quæ est virtus corporea. quantò enim magis aliquid est supra facultatem naturæ nobis cognitæ, tanto magis de ratione miraculi participat, cùm de ratione miraculi sit quòd sit supra facultatem naturæ aliquo modo, vt superius patuit.

Quòd opera magorum non sunt solùm ex impressione cælestium corporum. Caput 104.

Opinio erronea.

EVerunt autem quidam dicentes quòd huiusmodi opera nobis mirabilia quæ per artes magicas fiunt, non ab aliquibus spiritualibus fiunt substantijs, sed ex virtute cælestium corporum. Cuius signum videtur, quòd ab exercentibus huiusmodi opera, stellarum certus situs considerātur. Adhibentur etiam quædam herbarum & aliarum corporalium rerum auxilia quasi ad præparandam inferiorem materiam ad susciendam influentiam virtutis cælestis. Hoc autem expresse aduersatur apparentibus. Improbatio.

Cùm enim non sit possibile ex aliquibus corporeis principijs intellectum causari, vt suprà † probatum est: impossibile est quòd effectus qui sunt proprij intellectualis naturæ, ex virtute cælestis corporis causentur. in huiusmodi autem operationibus magorum apparēt quædam quæ sunt propria rationalis creaturæ opera. Redduntur enim responsa de furtis sublatis, & de alijs huiusmodi: quod non posset fieri nisi per intellectum. nõ igitur est verum omnes huiusmodi effectus sola virtute cælestium corporum causari. † Cap. 84.

2 Præterea, ipsa loquela proprius actus est rationalis naturæ. Apparent autem aliqui colloquentes hominibus in prædictis operationibus, & ratiocinantes de diuersis: non est igitur possibile quod huiusmodi fiant sola virtute cælestium corporum. Si quis autem dicat quòd huiusmodi apparentiæ non sunt secundum sensum exteriorem, sed secūdum imaginationem tantùm: hoc quidem primò non videtur verum. non enim alicui apparent formæ imaginatæ quasi res veræ, nisi fiat alienatio ab exterioribus sensibus: quia non potest esse quòd similitudinibus attendatur tanquam rebus nisi ligato naturali iudicio sensus. huiusmodi autem collocutiones & apparitiones fiunt ad homines qui vtuntur liberè sensibus exterioribns. non est igitur possibile quòd huiusmodi visa vel audita sint secundum imaginationem tantùm. Improbatio respõsionis tacitè.

Universidad de Deusto
Biblioteca

3 Deinde, ex quibuscunque formis imaginatis nō potest alicui prouenire intellectualis cognitio vltra facultatem naturalem vel acquisitam sui intellectus: quod et in somnis patet; in quibus etsi sit aliqua præsignatio futurorum, non tamen quicunque videns somnia eorum significata intelligit: per huiusmodi autem visa vel audita quæ apparent in operibus magorum, plerunque aduenit alicui intellectualis cognitio aliquorum quæ sui intellectus facultatem excedunt: sicut reuelatio occultorum thesaurorum: manifestatio futurorū: & quandoque etiam de aliquibus documentis scientiæ alicuius aliquibus vera respondetur. oportet ergo quòd vel illi apparentes & colloquentes non videant secundum imaginationem tantùm: vel saltem quòd hoc fiat virtute alicuius intellectus superioris, quòd homo per huiusmodi imaginationes in cognitionem talium adducatur, & non fiat hoc solùm virtute cælestium corporum.

4 Adhuc, quod virtute cælestium corporum fit, est effectus naturalis: nam formæ naturales sunt quæ in inferioribus causantur ex virtute cælestium corporum. quod igitur nulli rei potest esse naturale, non potest fieri virtute cælestium corporum. quædam autem talia fieri dicuntur per operationes prædictas: sicut quod ad præsentiam alicuius quæcunque sera ei pandatur: quòd aliquis inuisibilis reddatur: & multa huiusmodi narrantur. non est igitur possibile hoc fieri virtute cælestium corporum.

5 Amplius, cuicunque virtute cælestium corporum confertur quod posterius est, confertur & ei quod prius est. moueri autē per se consequitur ad habere animam: animatorum enim proprium est q̄ moueant seipsa. impossibile est igitur fieri virtute cælestium corporum q̄ aliquod inanimatum per se moueatur. fieri autem hoc per magicas artes dicitur, quòd aliqua statua per se moueatur, aut vocem emittat. nō est igitur possibile quod effectus magicarum artium fiat virtute cælesti. Si autem dicatur quod statua illa sortitur aliquod principium vitæ virtute cælestium corporum: hoc est impossibile. Principium enim vitæ in omnibus viuentibus est forma subſtantialis. viuere enim est esse viuentibus, vt Philosophus dicit in secundo de anima. Impossibile est autem quòd aliquid recipiat aliquam formam substantialem de nouo, nisi amittat formā quam prius habuit. generatio enim vnius est corruptio alterius. in fabricatione autem alicuius statuæ non adijcitur aliqua forma substantialis, sed fit transmutatio solùm secundum figuram, quæ est accidens. manet enim forma cupri vel alicuius huiusmodi. non igitur possibile est quòd huiusmodi statuæ sortiantur aliquod principium vitæ.

Responsio. Probatio.

6 Adhuc, si aliquid per principium vitæ moueatur, necesse est quod habeat sensum. mouens enim est sensus vel intellectus, intellectus autem in generabilibus & corruptibilibus non est sine sensu: sensus autem non potest esse vbi non est tactus: nec tactus sine organo mediè temperato. talis autem temperies non inuenitur in lapide vel cera vel metallo ex quo fit statua. non est igitur possibile quod huiusmodi statuæ moueantur per principium vitæ.

7 Amplius, viuentia perfecta non solùm generantur ex virtute cælesti, sed etiam ex semine. hoc enim generat hominem, & sol. quæ verò ex sola virtute cælesti sine semine generantur, sunt animalia generata ex putrefactione, quæ inter alia ignobiliora sunt. si igitur per virtutem cælestem solam huiusmodi statuæ sortiuntur principium vitæ per quod moueant seipsa, oportet ea esse ignobilissima inter animalia; quod tamen esset falsum, si per principium vitæ intrinsecum operarentur. nam in earum actibus apparent nobiles operationes, cùm respondeant de occultis. non est igitur possibile quòd operentur vel moueantur per principium vitæ.

8 Item, effectum naturalem virtute cælestium corporum productum contingit inueniri absque artis operatione. Etsi enim aliquo artificio aliquis operetur ad generationem ranarum, vel aliquorum huiusmodi; cōtingit tamen generari ranas absque omni artificio. si ergo virtute cælestium corporum huiusmodi statuæ quę per artem necromanticam fiunt, sortiantur principiū vitæ; erit inuenire generationem taliū absque huiusmodi arte. Hoc autem non inuenitur. Manifestū est igitur quòd huiusmodi statuæ non habent principium vitæ, neque mouentur virtute cælestis corporis. Per hoc autem excluditur positio Hermetis, qui sic dixit, vt Aug. refert 8. de ciui. dei †. Deus sicut effector est deorum cælestium; ita homo fictor est deorū qui in templis sunt humana proximitate contenti. statuas dico animatas, sensu & spiritu plenas, tantaque facientes, & talia: statuas futurorum præscias: easdem de somnijs & multis alijs rebus prędicentes: & imbecillitates hominibus facientes, eosque curantes, tristitiam lęticiamque dantes pro meritis.

Exclusio erroris.

†Cap. 23.

Hæc autem positio authoritate diuina destruitur. dicitur enim in Psal. Simulacra gentium argentum & aurum opera manuum hominum: os habent & nō loquētur, neque enim est spiritus in ore ipsorum. Non videtur autem omnino negandum quin in prædictis ex virtute cælestium corporum aliquid virtutis esse possit: ad illos tamen solos effectus quos virtute cælestium corporum aliqua inferiora corpora producere possunt.

Auth. sacę scrip.

Super cap. 104.

POstquam ostendit Sanctus Thomas quòd spirituales substantiæ quosdam effectus producere possunt qui nobis mirabiles sunt, quia maximè in magorum operibus mirabiles effectus apparent, vult de ipsorum causa tractare. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quòd huiusmodi effectus non prouenīunt ex sola virtute cælestium corporum. Secundò quòd ab aliqua substantia spirituali prouenīunt, cap. seq. Quantum ad primum dixerunt quidam huiusmodi opera non ab aliquibus substantiis spiritualibus fieri, sed ex virtute cę lestiū corpōrū: cuius signū videtur quòd stellarū situs ad huiusmodi opera observantur, & adhibentur quædā herbarum & aliarū rerum corporaliū auxilia.

SED contra ipsos arguit Sanctus Thomas ex iis quę in operibus magorum apparent. Primò, In operationibus magorum apparent quædam quæ sunt propria rationalis naturæ operta, sicut quod redduntur responsa de futuris subtatis, & aliis huiusmodi, ergo non omnes magorum effectus sola virtute cę lestium corporum causari possunt. probatur consequentia, quia impossibile est quod effectus qui sunt proprii intellectualis naturæ, ex virtute cælestis corporis causentur. Secundò, & est confirmatio præcedentis rationis. Apparent aliqui colloquentes hominibus in huiusmodi operationibus, & colloquentes de diuersis, ergo &c. probatur consequentia, quia loquela proprius est actus rationalis naturæ. Si quis autem dicat huiusmodi apparentias non secundum exteriorem sensum sed secundum imaginationem tantūm fieri: contrà arguitur, tum quia huiusmodi appariciones fiunt ad homines qui vtuntur liberè sensibus, non apparent autem alicui formæ imaginatæ quasi res veræ, nisi fiat alienatio à sensibus exterioribus, cùm non possit similitudinibus attendi tantum rebus nisi ligato iudicio sensus. tum quia plerunque per huiusmodi visa aduenit alicui intellectualis cognitio aliquorum quæ sui intellectus facultatem excedunt, vt est reuelatio occultorum thesaurorum, manifestatio futurorum, & responsio veritatis de documentis alicuius scientiæ. Ex formis autem imaginatis non potest alicui prouenire intellectualis cognitio vltra facultatem naturalem vel acquisitam sui intellectus: quod ex somniis ostenditur, in quibus etsi aliqua fit præsignatio futurorum, non tamen quicunque videt insomnia, eorum significata intelligit.

AD euidentiam virtusque rationis considerandum primò, quòd ea dicuntur propria opera rationalis naturæ quæ à sola intellectuali natura prouenire possunt: sicut propria opera animalis dicuntur quæ ab animali solo prouenīunt & à nullo alio: sicut sentire est proprium animalis opus, quia sola animalia sentiunt. Constat autem quod respondere de futuris subtatis, & collo qui hominibus, atque cum eis de diuersis ratiocinari, solùm naturæ habenti intellectum conuenit, quæ per voces suos conceptus homini manifestat: ideo huiusmodi opera vocat S. Tho. propria naturæ intellectualis opera.

De duplici facultate intellectus ad intelligē dum.

ADVERTENDVM secundò, cùm inquit ex formis imaginatis non posse prouenire alicui intellectualem cognitionem vltra facultatem naturalem vel acquisitam, quòd facultas intellectus humani est duplex, vt hic tangitur, vna scilicet naturalis, altera acquisita. Cùm enim vt dicitur prima parte q. 83. articulo 2. ad secundum, facultas quandoque nominet potestatem expeditam ad operandum, secundum quod intellectus habet potestatem expeditam ad cognoscendum, sic dicitur ad cognitionem habere facultatem. Dupliciter autem intellectus habet potestatem aliquid expeditè cognoscendi, aut scilicet ex solis principiis naturalibus, cuiusmodi sunt intellectus possibilis, intellectus agens, habitus principiorum, & interiorum sensuum dispositio. & hæc dicitur naturalis facultas hominis ad intellectionem: aut non ex solis naturalibus principiis, sed ex aliquo habito acquisito, sicut intellectus geometriæ habet potestatem expeditè cognoscendi geometricalia. ex eo quod habitum habet geometriæ: & talis facultas dicitur facultas acquisita. Ad hoc autem vt intellectus hominis siue secundum naturalem, siue secundum acquisitam facultatem in aliquam cognitionem feratur, requiruntur quidem phantasmata, quæ hic dicuntur formæ imaginatæ: sed tamen ex sola formatione phantasmatum non potest intellectus in aliquam intellectionem quæ naturalem aut acquisitam facultatem intellectus excedat, quia ipsa phantasmata non cōcurrunt ad intellectionem, nisi aut sicut instrumenta intellectus quibus mediantibus imprimunt species in intellectu possibili ab intellectu agente, aut sicut obiecta in quibus homo naturam intelligit per speciem intelligibilem existentem in intellectu repræsentatam. propterea infert S. Thomas oportere vt illi apparentes vel colloquentes non videantur secundum imaginationem tantùm: vel si talis visio sit secundum imaginationem, quòd

quòd fiat virtute alicuius intellectus superioris adducentis hominem per tales imaginationes in cognitionem talium quæ sunt supra intellectus alicuius hominis facultatem.

Quomodo per magorum opera aliqui supra facultatem intellectus sui eleuantur.

ADVERTENDVM autem, quòd non loquitur Sanctus Thomas de facultate tantùm intellectus ad intelligendum absolutè & in communi, sed etiam de facultate huius aut illius hominis, secundum quod vnus homo est naturaliter ingeniosior alio aut eruditior. Sic enim contingit quòd est supra facultatem intellectus vnius hominis, non esse supra facultatem intellectus alterius: sicut cognoscere ordinem motus corporum cælestium est supra facultatem rustici & idiotæ, non autem supra facultatem astrologi, quando ergo aliquid ostenditur alicui per opera magorum quod capacitatē sui intellectus excedit, licet fortè alterius capacitatem non excedat, oportet vt in eam cognitionem fi fiat per immutationem phantasiæ & imaginationis, virtute alicuius superioris intellectus perducatur: & sola virtus cælestis cum formis imaginatis non sufficit. fit autem huiusmodi cognitio supra alicuius hominis facultatem, secundum doctrinam San. Tho. secundo sententiarum distinctione septima, quæstione secunda, articulo secundo, inquantum aut phantasmata præexistentia in imaginatione ipsius hominis illustrantur lumine superioris intellectus, & componuntur aut diuiduntur, vt ex ipsis sic illustratis ab intellectu aliquæ intentiones eliciantur, ex quibus in intellectu possibili resultat aliquorum cognitio ad quam elicienda illustratio intellectus agentis non sufficeret: aut nouæ species in imaginatione formantur secundum aliquam transmutationem organi corporalis & spirituum, ab aliquo intelligente ipsa phantasmata ad ali quorum cognitionem ordinante.

Quot modis fiat præsignatio futurorum.

CIRCA id quod inquit Sanctus Thomas in somnis fieri aliquam præsignationem futurorum, & tamen non omnem videntem somnia, eorum significata intelligere, aduertendum secundum eius doctrinam in secundo sent. loco præallegato ad sextum, & secunda secundæ quæstione 95. articulo sexto, quòd in somnis potest esse præsignatio futurorum quattuor modis. Primò quando ab eadem causa naturali intrinseca prouenit somnium & futurus euentus, sicut cùm ex pituitæ dominio somniat quis se dulcia comedere, significatur aut futurus morbus, aut futura salus. vtrumque enim ipsum pituitæ dominium quandoque causa est. Secundò quando ex virtute corporis cælestis relinquuntur in corpore & imaginatione aliquæ impressiones & aliqui motus quæ sunt signa motuum cælestium in corporibus inferioribus, & ex ipsis motibus figurantur in imaginatione imagines & similitudines illorum effectuum ad quos disponunt motus cælestes, sicut & quædam sunt animalia quæ suis motibus futuram tempestatem prænuntiant. Tertiò quando à Deo ministerio angelorum aliqua in somnis reuelantur hominibus, vt patet in his quæ prophetis quandoque sunt reuelata. Quartò, quando operatione dæmonum aliqua dormientibus apparent, ex quibus quandoque ipsis aliqua futura ab ipsis dæmonibus cognita reuelantur. Quia ergo contingit fæpenumero aliqua in somnis apparere quæ aliquorum futurorum sunt signa, & tamen somnians non intelligit quid per illa somnia significetur, sicut accidit Pharaoni: ideo inquit Sanctus Thomas in somnis quandoque futura præsignari, & tamen somniantem non intelligere quæ significantur. Tertiò arguitur. Per operationes prędictas fiunt aliqua quę nulli rei naturalia esse possunt, sicut quòd ad præsentiam alicuius quælibet sera ei pandatur, quòd aliquis inuisibilis reddatur, & huiusmodi. ergo per has operationes fiunt, quæ virtute corporum cælestium fieri non possunt. probatur consequentia, quod fit virtute cælestium corporum, est effectus naturalis. ergo quod nulli rei naturale esse potest, non potest fieri virtute cælestium corporum, ergo &c. probatur antecedens, quia formæ naturales sunt quæ in inferioribus causantur, & virtute corporum cælestium.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quod eam inducit Sanctus Thomas ad ostendendum quòd imagines quæ per magos constituuntur ad hos effectus, vt scilicet eas supra se deferens reddatur inuisibilis, aut ad eius præsentiam quælibet sera ei pandatur, non faciunt hos effectus ex aliqua virtute sibi à corporibus cælestibus indita & impressa, vt ipsi magi dicunt. Et fundamentum rationis est, quia formæ quæ à corporibus cælestibus in hæc inferiora producuntur, non sunt formæ artificiales, cùm hæc ab arte fiant, sed sunt formæ naturales de potentia materiæ eductæ. Solæ enim huiusmodi formæ in virtute corporum cælestium continentur: ideo si quæ actiones prouenīant ab huiusmodi imaginibus quæ non prouenīant ab aliqua forma naturali, non prouenient ex illis virtute corporum cælestium. constat autem quòd reddere hominem inuisibilem & huiusmodi non consequitur aliquam formam naturalem rei, ideo non possunt illæ actiones in virtutem corporis cælestis referri.

Quod fit virtute corporum cęlestium est effectus naturalis. Vtrū sit res aliqua naturalis quę homīem reddere inuisibilē possit.

Vnde illa propositio quam assumit Sanctus Thomas, scilicet: Quod fit virtute corporum cælestium, est effectus naturalis, sic intelligitur quòd virtute cę lestis corporis non fit aliquid à corporibus inferioribus nisi quod formam naturalem alicuius rei consequitur, cùm corpora per formas operentur: à corpore autem cælesti sola forma quę alicui rei est naturalis prouenit: non autem forma artificialis. Vtrum autem fit aliquod naturale quod hominem reddat inuisibilem, vt de elitropia dicitur, si herba sui nominis inungatur, quemadmodum refert Albertus secundo libro mineralium, videtur dicendum quòd non secundum Sanctum Thomam. Nam & de ipso lapide dicit Albertus quòd oportet vt fit sacratus, & quibusdam characteribus mixtus, quod est signum illam virtutem sibi à natura non inesse. Si autem esse hoc alicui rei naturale inueniretur, dicendum esset quod non vtuntur magi ea re cui naturaliter conuenit ad huiusmodi effectum, sed imaginibus à se factis & consecratis, tanquam huiusmodi virtus imaginibus non ratione formæ naturalis materię ex qua fiunt conueniat: sed ratione consecrationis & characterum. Quod autem inquit Sanctus Thomas nulli rei naturale posse esse vt per ipsam homo inuisibilis reddatur, tunc exponendū erit quòd nō intelligitur simpliciter nulli rei hoc naturaliter conuenire posse, fed nulli rei qua magi vtuntur in constitutione suarum imaginum, hoc esse naturale: & hoc supponitur ex doctrina ipforum de imaginibus, qua docent imagines debere fieri ex auro, argento, cera, & huiusmodi, quæ constat hanc virtutem à natura non habere: & nunquam elitropiam lapidem nominant, nisi fortè æquiuocando de nomine elitropiæ, vt decipiant.

Quartò, fieri non potest virtute cælestium corporum quòd aliquod inanimatum per se moueatur: sed hoc dicitur fieri per magicas artes, ergo &c. probatur maior, quia moueri per se consequitur ad habere animam. cuicunque autem virtute cælestium corporum confertur quod posterius est, cōfertur & quod prius est. Si dicatur quod statua illa magica sortitur aliquod principium vitæ virtute corporum cælestium, contra hoc arguitur. Primò, in fabricatione alicuius statuæ non adijcitur aliqua forma substātialis, quia manet forma cupri vel alicuius huiusmodi: ergo statua huiusmodi non sortitur aliquam formam substantialē, ergo neque aliquod principium vitæ. probatur prima consequentia. quia impossibile est quod aliquid de nouo formam substantialē recipiat nisi priorem formā abiiciat, cùm generatio vnius sit alterius corruptio. Secunda verò, quia principium vitæ in omnibus viuentibus est forma substātialis, cùm viuere viuentibus sit esse, vt dicitur secundo de anima.

AD hanc ratiqnem posset dici secundum Hermetis sententiam, cuius est prædicta responsio, quòd non oportet semper ad generationem formæ substantialis priorem formam corrumpi, sed tunc tantùm quando talis forma fit per extractionem de materia. forma autem huiusmodi statuæ non fit per eductionem de materia, sed per inductionem eius in materia. ideo ratio non sequitur. Sed hæc responsio nulla est, tum quia cùm cælum sit agens naturale, non potest formam substantialem inducere in materiam quæ de potentia materiæ non educatur. tum quia plures formæ substantiales non possunt esse in eodem, vt superius est ostensum, & in pluribus locis Sanctus Thomas ostendit.

Secundò, contra principalem responsionem arguitur. In huiusmodi statuis per se motis non est sensus tactus, ergo neque omnino sensus, ergo neque principium vitæ. probatur antecedens, quia tactus non inuenitur sine organo mediè temperato: talis autem temperies non inuenitur in lapide, cera, aut metallo ex quo fit statua. probatur prima consequentia, quia sensus non potest esse vbi non est tactus. Secunda verò, quia mouens in his fcilicet quæ localiter ex se mouentur, est sensus vel intellectus, intellectus autem in generabilibus & corruptibilibus non est sine sensu. Diceretur fortè ad hanc rationem secundum Hermetis sententiam, quòd huiusmodi statuæ non habent sensum vnuocum cum sensibus animalium generabilium, sed alterius rationis. Sed hoc est voluntariè dictum et absque ratione, quia cùm huiusmodi statuæ sint res corruptibiles, necesse est in ipsis ponere principium motus si ex se moueantur, tale quale ponit Arist. in omnibus corruptibilibus quæ seipsa mouent. & sensum: & si sensus eiusdem rationis ponitur in hominibus & in imperfectissimis animalibus, multò magis eiusdem rationis erit sensus in huiusmodi statuis si animatæ sint & habent sensum, cùm ipsis infimis animalibus, puta ostreis & conchylijs quibus secundum materiæ mixtionem videntur esse propinquæ.

Tertiò si huiusmodi statuæ per solam virtutem cælestem sortiuntur principium vitæ per quod moueant seipsa, oportet ea esse ignobilissima inter animalia. hoc autem est falsum, si per principium vitæ intrinsecum operentur, ergo &c. probatur consequentia, quia viuentia quæ ex sola virtute cælesti generantur, sunt ignobiliora inter alia animalia, vt patet in genitis ex putrefactione. falsitas autem consequentis probatur, quia in earum actibus apparent nobiles operationes, cùm respondeant de occultis.

Quartò, si virtute corporum cælestium sortiuntur principium vitæ per artem necromanticam, erit inuenire taliū generationem absque huiusmodi arte, hoc autem non inuenitur, ergo &c. probatur consequentia, quia effectū naturalem virtute cælestium corporum productum contingit inueniri absque artis operatione, sicut quamuis aliquo artificio quis ad generationem ranarum operetur, contingit tamen ranas absque omni artificio generari. Per hoc excluditur positio Hermetis ab Augustinio recitata octauo li. de ciuitate Dei: quæ etiam authoritate diuina in Psalmis destruitur. Notat vltimò S. Thomas esse omnino negandum quin in prædictis ex virtute corporum cælestium aliquid virtutis esse possit ad illos solos effectus quos virtute corporum cę lestium aliqua inferiora corpora producere possunt.

Vtrum animalibus aliis ab vltrologicis aut etiam necromanticis aliqua virtus ex corporibus cælestibus ineſſe poſſit.

SED circa hoc vltimum dictum dubium occurrit, quia Sanctus Thomas secunda secundæ, quæst. 96. ar. 2. videtur velle huiusmodi imaginibus nullam posse ineſſe virtutem ex corpoſibus cælestibus præter eam quæ materiæ naturali ex qua fiunt, conuenit. In tractatu etiam de occultis operibus naturæ tenet non esse possibile vt aliquod individuum alicuius speciei aliquam virtutem permanentem transcendentem virtutem elementorum obtineat præter alia individua eiusdem speciei, ex hoc quod est sub determinato situ corporum cælestium generatum. Hæc autem contradicere videntur iis quæ hic dicuntur.

AD huius euidentiam considerandum est quòd cùm in rebus artificiatis duo sint, scilicet materia naturalis ex qua fiunt, & forma artificiata, quæ est accidens: dupliciter imagines huiusmodi necromanticas aut etiam astrologicas considerare possumus, aut scilicet quantum ad materiam, puta auri vel argenti ex qua constituuntur, aut quantum ad formam artificialem quam sortiuntur per artem. Si consideretur quantum ad formam aut figuram artificialem, sic nullam virtutem ex corporum cælestium impressione sortiuntur, vt dicitur in secunda secundæ loco præallegato, & quoli. 11. articu. 14. cùm forma artificialis nihil aliud sit quàm compositio, ordo, & figura, vt dicitur primo Physicorum, quæ nullius actionis aut passionis principium esse possunt. Si autem consideretur quantum ad materiam ex qua constituuntur, sic virtutem aliquam ad agendum habere possunt, nec inconuenit aliquam virtutem habere imaginem ex hoc quod sub tali syderum positione per aliquam transmutationem & alterationem materiæ suæ certo quodam & determinato modo facta est, quam non habet aliud individuum eiusdem speciei. Licet enim omnem virtutem formam specificam consequentem quam vnum individuum vnius speciei, puta auri habet, omne aliud individuum eiusdem speciei, habeat, non inconuenit tamen vnum individuum ex hoc quòd sub certa constellatione alteratur & transmutatur per liquefactionem aut per quamcunque aliam alterationem, aliquam virtutem ex corporum cælestium impressione sortiri, quā alia individua eiusdem speciei quę sub tali constellatione nō sunt illo modo & ordine alterata & transmutata, non habent. auri enim perfusionem & liquefactionem sub aliqua syderum positione in certam figuram redactum, aliquid virtutis habet ad aliquos effectus quam aliud aurum non habet, non quidem quòd talis virtus ipsi insit figuræ, puta leonis, aut scorpionis, aut cuiuscunque alterius cælestis signi materiæ naturali impressæ, sed ipsi aut auro & cerę aut alteri materiæ ex qua fit imago ob alterationem & transmutationem sui factam sub tali syderum dispositione, concurrente igne, & aliis agentibus particularibus certo modo & ordine per artem ipsi materiæ applicatis. vnde etsi aliud aurum simili modo sub eadem syderū positione per ignem alteraretur, etiam si figuram illam non haberet, eandem virtutem nancisceretur. Inscribuntur autem huiusmodi figuræ auro aut ærі aut cerę per magos aut astrologos ex pacto expresse vel tacitè cum dæmonibus inito ad hominum deceptionem, vt est de mente Augustini. 20. de ciuitate Dei. Nam cū hominum deceptionem, materiæ sic sub tali constellatione alteratæ ac transmutatæ sciant dæmones, materiæ sic sub tali constellatione alteratæ ac transmutatæ virtutem ex corporum cælestium impressione ineſſe posse, in hanc vanam & superstitiosam opinionem homines induxerunt, vt figuram leonis aut alterius planetæ in materiam illam imprimerent, quasi in ipsa figura quæ similis est cælesti figuræ, etiusmodi virtus insit, & aliquid numinis sit in stellis. Induxerūt etiam homines ad credendum tales imagines ex figura impressa habere virtutem ex corpore cælesti ad aliquos effectus ad quos nullo modo corpora

Universidad de Deusto
Biblioteca

manifestata etiam virtute corporum cælestium se extendere possunt, vt ostensum est suprà, cùm tamen ipsi dæmones sint qui eiusmodi effectus operantur. Signum autem quod ex aliquo pacto cum dæmonibus inito fiant prædictæ imagines, est quòd literæ quædam aut characteres quidem ipsis imprimuntur, sine quibus dicunt huiusmodi imagines efficaciam non habere: aut aliquas obseruationes seruant quæ nihil ex se ad aliquem effectum valent, sicut quòd statua fodiatur in terra inuerso capite: & similia. manifestum est enim (vt dicitur in sequenti capite) quòd literæ & characteres nullam habent efficaciam ad agendum, sed sunt tantùm signa ad aliquem intellectum tui aut expresse supplicatur aut tacitè. Potest etiam dici quòd cùm imagines huiusmodi fiunt ab iis qui magi non sunt, sed astrologi, & nihil aliud obseruatur in constitutione huiusmodi imaginum, nisi vt sub certa fiant constellatione, imprimitur cælestis figura, non quasi ipsa figura virtutem habeat cælestem, sed ad significandum quòd virtus aliqua ineat illi materiæ, causata ab illo sydere cuius figura imagini est impressa. Quod ergo hoc loco dicitur huiusmodi imaginibus ex virtute cælestium corporum aliquid virtutis inesse posse, intelligitur non ratione figuræ & formæ artificialis, sed ratione materiæ naturalis alteratæ ex qua huiusmodi imagines fiunt. in secunda secundæ autem vbi negat Sanctus Thomas ipsis aliquid virtutis inesse posse, loquitur de ipsis ratione figuræ & formæ artificialis: & sic nulla est contradictio. Quod verò secundo loco adducitur ex tractatu de occultis operibus naturæ, non obstat propositò, quia ibi vt ex processu apparet, loquitur Sanctus Thomas de virtute substantialem formam consequente: hic autem sermo est de virtute nouiter alicui materiæ naturali per alterationem certo & determinato ordine facta in communicata & impressa.

ADVERTENDVM autem quod huiusmodi imagines habere vim autem ad illos solos effectus quos virtute corporum cælestium aliqua corpora inferiora producere possunt, dupliciter possumus intelligere. primò quòd possunt habere aliquid virtutis, quæ aliquibus aliis corporibus est naturalis, & non aliam, puta quòd sicut magnes ex ratione propriæ formæ virtute cæli coagente ferrum ad se trahere potest. ita alicui imagini aut necromantiæ aut astrologiæ ex impressione corporis cælestis dari potest vt ferrum ad se trahat: & sic de aliis virtutibus quæ corporibus mixtis virtute cæli naturaliter cõtinentur. Secundò, quòd non solùm possunt habere virtutem quæ alicui corpori mixto secundum suam speciem est naturalis, sed etiam possunt habere aliquam virtutem ex cæli impressione quæ nulli corpori mixto naturaliter conuenit, sed tamen hæc virtus ad illos tantùm effectus se potest extendere qui per corpora inferiora virtute cæli fieri possunt, non autem ad alios. Videtur autem mihi primum sensum esse ad mentem Sancti Thomæ, non autem secundum, tum ex modo loquendi, tum quia superius in vna ratione dixit, quod nulli rei est naturale, non posse fieri virtute cælestium corporum. Videtur enim velle, quod virtus corporea quæ alicui corpori est naturalis, possit virtute cæli illis imaginibus communicari ad similes effectus, licet materiæ ex qua fit imago, talis virtus ex ratione propriæ speciei non conueniat: sicut figuræ ceræ potest virtute cęli communicari vt sanguinis fluxum reprimat, quod naturaliter conuenit Sapphiro. vnde & de potentia. q. 6. ar. 10. inquit quod ad aliqua quæ magicis artibus fieri videntur, scilicet ad quasdam corporum transmutationes, naturalium corporum superiorum & inferiorum vires sufficere possunt. Huius autem rei causam esse puto, quia in virtute solis continentur omnes formæ tam substantiales quàm accidentales quæ in corporibus inferioribus inueniuntur: & ideo sicuti ferro virtute formæ ignis agentis in ipsum communicatur virtus calefactiua, ita & virtute cæli in qua forma ignis continetur, potest causari aliqua forma accidentalis in aliquo qua potenter calefacere, licet illa virtus sibi naturalis non sit.

Quomodo virtutes in naturales sint diuturnæ.

SED tunc dubium remanet, quia virtutes & actiones talium imaginum sunt diuturnæ, virtutes autem & actiones quæ non sunt alicui naturales, non sunt diuturnæ, vt patet in aqua calefacta quæ calefacit, sed non diu remanet calefacta vt possit calefacere. Respondetur quòd licet virtutes quæ sunt alicui præter naturam, si ab agentibus particularibus cui tales virtutes naturaliter conueniunt, in ipso causentur, non sint diuturnæ, si tamen ab agente vniuersali, cuiusmodi est cælum, imprimantur, possunt esse diuturnæ. quæ enim in inferioribus virtute superiorum fiunt, nõ sunt simpliciter præter naturam, licet aliquando sit præter hanc naturam particularem talis speciei, vtpote ejus formam specificam non consequentia, vt superius patuit, & ideo diuturna esse possunt, & per consequens per huiusmodi virtutes inquantum in ipsis virtus cælestis saluatur, ad aliquos effectus prædictæ imagines efficaciam habent. Potest etiam dici, quòd virtus cælestis quæ in istis imaginibus continetur, non est perpetuò in hac imaginis materia, sed tantùm durat quantum influxus illius cælestis dispositionis ex quo causata est, durat: sicut virtus calefactiua in aqua tantùm durat quantum durat in ipsa virtus ignis calefacientis. Ex his sequitur quod si virtute naturali aliquorum corporum fieri potest vt aliquis ad amorem, odium, concupiscentiam vel aliquid huiusmodi ex corporali quapiam transmutatione concutetur, aut etiam in amentiam cadat, quòd non est inconueniens dicere, per prædictas imagines simile virtute cæli fieri posse. Et eadem ratione si potest homo virtute naturali aliquorum corporum ab huiusmodi passionibus per corporis transmutationem liberari, non inconuenit debere idem per huiusmodi imagines virtute cæli posse fieri.

IN hoc tamen aduertendum est, quòd cùm corpus non agat nisi per tactum eius in quod immediatè agit, fatuum est dicere quòd ex virtute imaginis ad ignem posităe possit mulier aliqua in alia domo existens deficcari & torqueri. oportet enim si qua virtus ad aliquam corporis transmutationem virtute cæli imagini adest, vt ipsa imago contactu quodam siue mediato siue immediato corpus alterandum tangat. Non enim magnes attrahit ad se ferrum nisi sit in tanta propinquitate quòd ipsum ferrum, aut per se immediatè tangat, aut per aerem in quo eius virtus recipitur. Hæc autem dixerim de imaginibus, saluo semper meliori iudicio, cui me & in hoc & aliis libenter submitto.

ATTENDENDVM autem quòd hoc vltimum dictum apposuit Sanctus Thomas pro solutione rationis. qua à signo oppositi opinio arguebat. Cùm enim arguebatur opera magorum virtute corporum cælestium fieri, hoc videlicet signo, quòd à magis stellarum certus situs consideratur, & corporalium rerum adhibentur auxilia: Respondetur quòd hoc ideo fit, quia ad aliquos magorum effectus & corpora cælestia & alia corpora operantur: præter hos tamen effectus alia opera per magos fiunt ad quę virtus corporea non se extendit, vt in rationibus patuit: & ideo oportet ea in aliquem intellectum referre.

Vnde magorum operationes efficaciam habeant. Cap. 105.

IN uestigãdum autem relinquitur vnde artes magicæ efficaciam habent: quod quidem facile perpẽdi potest, si modus operationis earum attendatur. In suis enim operationibus vtuntur vocibus quibusdam significatiuis ad determinatos effectus producendos: vox autem inquantum est significatiua, non habet virtutem nisi ex aliquo intellectu, vel ex intellectu proferentis, vel ex intellectu eius ad quem profertur. Ex proferentis quidem intellectu, sicut si aliquis intellectus sit tantæ virtutis quòd sua conceptione res posit causare: quam quidem conceptionem vocis officio producendis effectibus quodammodo præsentat. Ex intellectu autem eius ad quem sermo dirigitur: sicut cùm per significationem vocis in intellectum receptam audiens inducitur ad aliquid faciendũ. Non autem potest dici quòd voces illæ significatiuæ à Magis prolatæ efficaciam habent ex intellectu proferentis. quum enim virtus essentiam consequatur, virtutis diuersitas essentialium principiorum diuersitatem ostẽdit. Intellectus autem communiter hominum huius dispositionis inuenitur, quòd eius cognitio ex rebus causatur magis quàm sua conceptione res causare possit. Si igitur sint aliqui homines qui verbis conceptionem sui intellectus exprimentibus res possint transmutare propria virtute, erunt alterius speciei, & dicentur æquiuocè homines.

Quod non ex vocibus.

2 Amplius, virtus faciendi non acquiritur per disciplinam, sed solùm cognitio aliquid faciendi: per disciplinam autem aliqui acquirunt quòd huiusmodi operationes magicas efficiant. non est igitur in eis ad huiusmodi effectus producendos virtus aliqua, sed cognitio sola. Si quis autem dicat quòd huiusmodi homines à sua natiuitate ex virtute stellarum sortiuntur præ cæteris virtutem prædictam: ita quòd quantumcunque alij instruantur, qui hoc ex natiuitate non habent, efficaces in huiusmodi operibus esse nõ possunt: primò quidem dicendum est quòd corpora cælestia super intellectum imprimere non possunt, vt suprà ostensum est. non igitur ex virtute stellarum sortiri potest intellectus alicuius hanc virtutem, quòd repræsentatio suæ conceptionis per vocẽ sit alicuius effectiua. Si autẽ dicatur quod etiam imaginatio aliquid in prolatione vocum significatiuarum operatur, super quam possunt corpora cælestia imprimere, cùm huiusmodi operatio sit per organum corporale: hoc nõ potest esse quantum ad omnes effectus qui per huiusmodi artes fiunt. Ostensum est enim quòd nõ possunt omnes effectus virtute stellarum produci; ergo neque ex virtute stellarum aliquis sortiri potest hanc virtutem, vt eosdem effectus producat. Relinquitur igitur quòd huiusmodi effectus compleantur per aliquem intellectum ad quem sermo proferẽtis huiusmodi voces dirigitur. Huius autem signum est: nam huiusmodi significatiuę voces quibus magi vtuntur, inuocationes sunt, supplicationes, adiurationes, aut etiam imperia quasi ad alterum colloquentis.

†ca. 84. huius libri.

3 Item, in obseruationibus huius artis vtuntur quibusdam characteribus & figuris determinatis. figuræ autem nullius actionis principium est, neque passionis: aliàs mathematica corpora essent actiua & passiua. non ergo potest per figuras determinatas disponi materia ad aliquem naturalem effectum suscipiendum. non ergo vtuntur magi figuris aliquibus quasi dispositionibus. Relinquitur ergo quòd vtuntur eis solum quasi signis. non enim est aliquid determinatum dare. signis autem non vtimur nisi ad alios intelligentes. habent ergo magicæ artes efficaciam ab illo intelligente ad quem sermo magi dirigitur. Si quis autem dicat quòd figuræ aliquæ appropriantur aliquibus cælestium corporum, & ita corpora inferiora determinantur per aliquas figuras ad aliquorum cælestium corporum impressiones suscipiendas: videtur non rationabiliter dici. non enim ordinatur aliquod patiens ad suscipiendas impressiones agentis nisi per hoc quod est in potentia. illa ergo tantùm determinat ipsum ad specialem impressionem suscipiendam, per quæ in potentia fit quodammodo. per figuras autem disponitur materia vt sit in potentia ad aliquam formam: quia figura abstrahit secundum suam rationem ab omni materia & forma sensibili: cùm sit quoddam mathematicum. non ergo per figuras & characteres determinatur aliquod corpus ad suscipiendam aliquam influentiam cælestis corporis.

4 Præterea, figuræ aliquę appropriantur corporibus cælestibus vt effectus ipsarum. nam figuræ inferiorum causantur à corporibus cælestibus: prædictæ autem artes non vtuntur characteribus aut figuris quasi effectibus cælestium corporum: sed sunt effectus hominis operantis per artem, appropriatio igitur figurarum ad aliqua cælestia corpora, nihil ad propositum facere videtur.

5 Item, per figuras non disponitur aliqua materia naturalis ad formã, vt ostensum est. cognita igitur in quibus sunt impressę huiusmodi figurę, sunt eiusdem habilitatis ad recipiendam influentiam cælestem cum alijs corporibus eiusdem speciei. Quòd autem aliquid agat in vnum eorum quæ sunt æqualiter disposita propter aliquid sibi appropriatum ibi inuentum, & non in aliud, non est operantis per necessitatem naturę, sed per electionem. patet ergo quòd huiusmodi artes figuris vtentes ad effectus aliquos producendos, non habent efficaciam ab aliquo agẽte per naturam, sed ab aliqua intellectuali substantia per intellectum agente. Hoc etiam demonstrat & ipsum nomen quod talibus figuris imponunt, characteres eos dicentes. character enim signum est in quo datur intelligi quod figuris huiusmodi non vtuntur nisi vt signis exhibitis alicui intellectuali naturæ. Quia verò figuræ in artificialibus sunt quasi formæ specificę: potest aliquis dicere quòd nihil prohibet quin constitutionem figuræ quæ dat speciem imagini, consequatur aliqua virtus ex influentia cęlesti, nõ secundum quod figura est, sed secundum quòd causat speciem artificiati quod adipiscitur virtutem ex stellis. Sed de literis quibus inscribitur aliquid in imagine vel alijs characteribus, nihil aliud potest dici quàm quòd signa sunt: vnde non habent ordinem nisi ad aliquem intellectum quod etiam ostenditur per sacrificia, prostrationes, & alia huiusmodi quibus vtuntur: quæ non possunt esse nisi signa reuerentiæ exhibitæ alicui intellectuali naturæ.

Super cap. 105.

POstquam ostendit S. Th. quòd magorum opera corporum cælestium virtute fieri non possint, vult deinceps vestigare vnde magicæ artes efficaciam habeant. Et ponit hanc cognitionem. Artes magicæ ab aliqua intellectuali natura habent efficaciam, Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quod ab intellectuali substantia efficaciam habent. Secundò ostendit quòd talis substantia intellectualis non est bona, ca. seq. Quantum ad primum probat propositum, præmittendo duo. Primum est, Magi in suis operationibus vtuntur quibusdam vocibus significatiuis ad determinatos effectus producendos. Secundum est, quod vox inquantum significatiua non habet virtutem nisi aut ex intellectu proferentis, si aliquis intellectus sit tantæ virtutis, quòd sua conceptione res causare possit, quam vocis officio producendis effectibus quodammodo præsentat: aut ex intellectu eius ad quem sermo dirigitur, cùm per significationem vocis in intellectum receptam ad aliquid faciendum inducitur. Tũc sic arguitur. Aut voces illæ significatiuæ à magis prolatæ efficaciam habent ex intellectu proferentis, aut ex intellectu eius ad quem sermo proferentis huiusmodi voces dirigitur. nõ primum, ergo secundum, probatur minor dupliciter, primò, quia si sint aliqui homines qui verbis conceptionem sui intellectus exprimentibus res propria virtute transmutare possint, erit alterius speciei ab aliis hominibus & equiuocè dicentur homines. cùm enim virtus essentiam consequatur, virtutis diuersitas essentialium principiorum diuersitatem ostendit. intellectus autẽ communiter hominum huius dispositionis inuenitur, quòd eius cognitio ex rebus causatur magis quàm sua cõceptione res causare possit. Secundò, quia per disciplinam aliqui acquirunt quod huiusmodi operationes magicas efficiant, virtus autem faciendi nõ acquiritur per disciplinam, sed solũ faciendi cognitio. Nec potest dici quòd huiusmodi homines ex sua natiuitate virtute stellarũ præ cæteris hanc virtutem sortiatur, ita quod quantũcunque alij instruantur qui hoc ex natiuitate non habent, efficaces in huiusmodi operibus esse non possunt: quia ostensum est suprà quod corpora cælestia super intellectum imprimere nõ possunt. si dicatur quòd eius imaginatio aliquid in prolatione vocum significatiuarum operatur super quam possunt corpora cælestia, hoc non potest esse quantum ad effectus qui per huiusmodi artes fiunt, cùm ostensum sit suprà non omnes huiusmodi effectus virtute stellarum produci posse. Confirmatur hæc ratio, quia voces significatiuæ quibus magi vtuntur, inuocationes sunt, supplicationes, adiurationes, aut etiam imperia quasi ad alterum colloquentis.

Vox inquãtum significatiua nullam virtutẽ habet.

CIRCA id quod dicitur vocem inquantum significatiuam non habere virtutem, aduertendum quòd ideo addidit Sanctus Thomas inquantum significatiuam, quia non inconueniret vocem inquantum est cum motu aëris interioris & exterioris sonum deferentis, aliquid virtutis habere: sed inquantum significatiua virtutem non habet, quia significato ex parte vocis nihil aliud est quàm habitudo rationis signi ad signatum. constat autem huiusmodi habitudinem virtutem actiuam non habere.

CIRCA aliud dictum, quoniam scilicet si homines aliqui verbis res propria virtute transmutare possent, essent eum aliis hominesæquiuoce: considerandum est quòd iccirco addidit S. Thomas propria virtute, quia non inconuenit hominem suis verbis aliquid posse transmutare virtute alterius, sicut sacerdos virtute diuina verbis consecrationis panem in corpus Christi conuertit.

Vtrũ virtus aliquid faciendi per disciplinam ad quin possit

CIRCA id quod dicitur virtutem faciendi non acquiri per disciplinam dubium occurrit. Ars enim & quælibet scientia practica est forma actiua. forma autem actiua rationem virtutis habet. sed hæc per disciplinam acquiruntur, ergo falsum est virtutem faciendi per disciplinam non acquiri. Respondetur quòd dupliciter accipi potest nomen virtutis. Vno modo vt significat ipsum potentiam actiuam qua agens agit, sicut calorem dicimus ignis esse virtutem. Alio modo pro eo quod superadditur potentiæ tanquam eius complementum per modum formæ permanentis, quo modo habitus appetitus dicuntur virtutes morales, & habitus intellectus virtutes intellectuales. Virtus ergo hoc loco non accipitur secundo modo, secundum quem nuodum ars & scientia practica potest virtus nuncupari, sed primo modo, nam (vt inquit Sanctus Thomas inferius libro 4. cap. 77.) per habitum non dicimur nobis aliquod posse, sed vt bene aliquid vel malè agamus: & ad hunc sensum falsum est quòd omnis forma quæ aliquo modo est operatiua, sit virtus.

Secundo principaliter arguitur. Magi in obseruationibus huius artis vtuntur quibusdam characteribus & figuris determinatis, & non tanquam quibusdam dispositionibus materiæ ad aliquem naturalem effectum, ergo solùm qua si signis, ergo habent magicæ artes efficaciam ab illo intelligente ad quem sermo dirigitur. Probatur secunda pars antecedentis, quia figura nullius actionis aut passionis est principium: aliàs mathematica corpora essent actiua & passiua. consequentia verò prima probatur, quia non est aliud determinatum dare. secunda verò probatur, quia signis non vtimur nisi ad alios intelligentes. Si quis diceret, quòd quia aliquæ figuræ appropriantur aliquibus cælestium corporum, ideo inferiora corpora determinantur per aliquas figuras ad aliquorum corporum cælestium impressiones suscipiendas, tanquam scilicet similes habentia figuras, & illis appropriatas: hoc non videtur rationabiliter dici. Primò, quia per figuras non disponitur materia vt sit in potentia ad aliquã formam: cùm figura secundum suam rationem tanquam quoddam mathematicum abstrahat ab omni materia & forma sensibili: illa verò tantùm determinent patiens ad specialem impressionem suscipiendam per quæ in potentia fit quodammodo, cùm non ordinetur patiens ad suscipiendas impressiones agentis nisi per hoc quòd est in potentia. Secundò, quia aliquæ figuræ appropriantur corporibus cælestibus vt effectus ipsarum, cùm in istis inferioribus ab ipsis causentur: prædictæ autem artes non vtuntur characteribus & signis quasi effectibus cælestium corporum, sed sunt effectus hominis operantis per artem: & sic appropriatio figurarum nihil ad propositum facere videtur. Tertiò, quia corpora in quibus sunt impressæ huiusmodi figuræ, sunt eiusdem habilitatis ad recipiendam influentiam cælestem cum aliis corporibus eiusdem speciei, cùm per figuram non disponatur aliqua materia naturalis ad formam quòd autem aliquid agat in vnum eorum quæ sunt æqualiter disposita propter aliquid sibi appropriatum ibi inuentum, & non in aliud, non est operantis per necessitatem naturæ, sed per electionem. Confirmatur propositum ex ipso nomine talibus figuris imposito, dum scilicet eas characteres dicunt. nam cùm character, id est, quòd græcè dicitur character, latinè signũ dicatur, datur intelligi quòd illis non vtuntur nisi vt signis alicui naturæ intellectuali exhibitis. Posset autem aliquis ad prædicta dicere quòd constitutionem figuræ quæ dat speciem imagini, consequatur ex aliqua influentia cælesti aliqua virtus nõ secundum quod figura est, sed secundum quod causat speciem artificiati quod adipiscitur virtutem ex stellis. Sed tamen de literis inscriptis vel aliis characteribus non potest dici nisi quod signa sint. Confirmatur per sacrificia & prostrationes quibus vtuntur, quæ non possunt esse nisi signa reuerentiæ alicui intellectuali naturæ exhibitæ.

Vtrum figura actionis aut passionis principium esse possit.

CIRCA fundamentum principale huius rationis, scilicet, Figura nullius actionis principium est neque passionis, dubium occurrit ex duplici capite. Primò, quia figura videtur adiuuare ad motum, aut etiam ipsum impedire. Nam corpora lata tardius descendunt, acuta autem velocius. Secundò, quia anima non causatur in materia nisi organizata, determinatam figuram habente, hoc autem non esset nisi figura esset materiæ dispositio, ergo &c.

CIRCA etiam fundamenti probationem, quia videlicet corpora mathematica non sunt actiua & passiua, & quia mathematica abstrahunt à materia & forma sensibili, dubitatur. Posset enim aliquis dicere ad intentionem Alberti in secundo libro mineralium & antiquorum magorum, quòd licet mathematica secundum rationem abstrahant à materia & forma sensibili, non abstrahunt tamen ab istis secundum esse: & ideo licet vt in abstractione mathematica considerantur, non sint principia actionis aut passionis, secundum tamen quod sunt in materia sensibili secundum suum esse, sunt & actionis & passionis principia. sic enim sunt quodammodo naturalia. Item quantitas mathematicum quiddam est, & tamen vt dicitur 3. q. 77. artic. 2. ipsa est prima dispositio materiæ, ergo non repugnat mathematicis esse materiæ dispositionem.

AD huius euidentiam considerandum est, quod figura propriè accepta de qua est hic sermo, nihil aliud est, vt habetur ex Sancto Tho. 3. dist. 16. q. 2. ar. 1. ad primum, quàm qualitas ex terminatione quantitatis resultans: & ideo sicut quantitas est mathematicum quiddam, ita & figura. mathematicè autem abstrahunt à materia sensibili secundum suam rationem, licet sine in tali materia secundum esse & ideo secundum rationẽ abstrahunt ab actione & passione, quæ non sunt nisi ratione materię aut formę sensibilis. omne enim agens corporeum agit in alterum per aliquam sensibilem formã & materialem: et omne quod patitur, per sensibilem materiam patitur, cui conuenit alterari. Figura ergo veluti quoddam mathematicum existẽs, cùm à forma & materia sensibili secundum suam rationem abstrahat, non potest esse id quo

Universidad de Deusto
Biblioteca

agens agit tanquam principio actiuo: neque potest esse id quo patiens patitur & alteratur, tanquã principio passiuo, per quod scilicet subiectum sit alicuius formæ receptiuum: & sic dicitur quod neque actionis neque passionis principium esse potest. Cùm autem contra arguitur primò, quia videtur figura adiuuare ad motum, aut etiam ipsum impedire: dicitur quod hoc non est, quia ipsa figura sit principium quo mouens mouet, aut motũ mouetur, sed quia secũdum diuersitatem figurarum sit diuersa applicatio mouentis ad motũ: secundum autem diuersam applicationem mobilis & moti, virtus mouentis magis aũt minus penetrat id quod mouetur, & sic velociorem aut tardiorem motum causat. vide. 4. cæli, tex. 44. & 45. ponit Aristoteles & Com. corpora gratia acutæ figuræ esse diuisiua continuorum citò, non autem corpora lata. Cùm arguitur secundò quòd anima non introducitur nisi in materia organizata & debite figurata, dicitur quòd hoc non est quia figura sit dispositio materiæ per quam sit anima susceptiua, sed quia anima talem materiæ dispositionem requirit ad quam talis figura consequitur. Nam diuersas formas materiales diuersæ figuræ consequuntur: propter quod figura est maximum indicium speciei in aliquo per se vno. Cùm etiam ratio Sancti Thomæ impugnatur, quia licet mathematica abstrahant à materia sensibili secundum rationem, non tamen abstrahunt secundum esse: dicitur quòd ad hoc vt aliquid sit principium quo agens materiale agat naturalem effectum, aut quo patiens patiatur, non sufficit vt habeat esse in materia sensibili, sed etiam requiritur, vt in sua ratione materiam sensibilem includat. cùm enim id quod agit, sit ipsum compositum ex materia & forma, & sit aliquod sensibile, necesse est vt principium quo naturaliter agit, ad materiam sensibilem secundum se, ordinem & dependentiam habeat. Similiter oportet vt dispositio materiæ naturalis ad susciptendam aliquam formam ad ipsam materiam secundum suam naturam habeat ordinem & dependentiam, sicut & forma ad quam disponit ordinem & dependentiam ad materiam habet, quod autem ordinem & dependentiam secundum propriam naturam habet ad materiam, sine materia intelligi aut diffiniri non potest. iccirco necesse est vt principium agendi aut patiendi naturaliter in sua ratione materiam includat, sitque de genere naturalium, non autem de genere mathematicorum. Cùm vltimo loco inducitur auth. S. Tho. dicentis quòd quantitas est prima dispositio materiæ, dicitur quòd dispositio materiæ dupliciter accipi potest. Vno modo pro eo quo materia præparatur ad alicuius formæ susceptionem, & sic ad eam in potentia. Alio modo pro omni accidente materiæ inhærente. quantitas ergo est prima materiæ dispositio. secundo modo inquantum est primum accidens inhærens materiæ, & omnia alia accidentia ad materiam mediante quantitate referuntur, vt dicitur loco præallegato. non est autem dispositio primo modo, nisi forte dicatur dispositio sine qua non. ideo quod adducitur, non est contra propositum.

Vtrum figuræ quæ in imaginibus necromanticis aut astrologis fiunt, sint corporum cælestium effectus.

CIRCA id quod videtur velle S. Tho. figuras scilicet quæ sunt in huiusmodi imaginibus, non esse effectus corporum cælestium, dubitatur, quia huiusmodi figuræ per motum fiunt: omne autem quod fit per motum, à corpore cælesti videtur dependere, ergo &c.

AD huius euidentiam considerandum est quòd aliter loquendum est de figuris naturalibus rerum corporalium, & aliter de figuris quæ per artem fiunt. Cùm enim cælum sit agens naturale, & sit causa omnis formæ naturalis oportet figuras naturaliter ad formas aliquas substantiales & consequentes, in cælum sicut in causam vniuersalem omnium inferiorũ corporalium referri. Figuræ autem per artem introductæ non consequuntur formam naturalem substantiæ, sed fiunt ad similitudinem conceptionis quæ est in mente artificis & secundum ipsius artificis arbitrium. ideo virtus corporis cælestis quæ se ad formas dumtaxat naturales extendit, non se extendit ad huiusmodi artificiales figuras. Ad id ergo quod in oppositum arguitur, potest primò dici, quòd licet huiusmodi figuræ per motum fiant, non tamen fiunt per motum naturalem, sed per motum voluntarium ab artifice proueniente. soli autem motus naturales à primo motu dependent, non autem voluntarii, vt est de mente San. Tho. in q. 16. de malo, ar. 10. ad 5. Posset secundò dici quòd cælum est causa omnis effectus prouenientis ex motu, si ipsum motum naturaliter cõsequatur, non autem si consequatur motum solum ex intellectus & voluntatis dispositione, vt figura artificialis motum consequitur. Nec valet quod dicunt antiqui magi, referente Alberto loco prælegato. dicunt enim quòd omnia artificialia inquantum huiusmodi à virtutibus cælestibus prouenirunt, quia natura quę à virtute cælesti mouetur, est principium artis, dum voluntas, nisi renitatur trahitur à natura. vt in pueris apparet, qui præsentandunt in se habilitates ad vnam artem vel aliam, in qua si exercitentur, perfecti fiunt. Si autem reluctentur, & alias exerceant, nunquam propter naturę ad illam artem ineptiam perfectionem consequuntur. Ad hoc enim dicitur primò, quòd si ista ratio aliquid probat, hoc tantùm probat quod figuræ ad quas faciendas aliqui à natura inclinantur, aliquo modo à corporibus cælestibus procedunt. Sed hoc propositò non obstat, quia figuræ magorum non tantum fiunt ab habentibus naturalem inclinationem ad eas faciendas, sed etiam ab iis qui naturalem hanc inclinationem non habent: vnde per hanc rationem non potest vniuersaliter concludi quod figuræ huiusmodi virtute cælesti fiant. Dicitur secundo admisso quòd omnes facientes prædictas imagines, si ad illam artem naturalem haberent inclinationem, non sequitur ea quæ per artes magicas fiunt, virtute cælesti fieri. Inclinantur enim aliqui ad aliquam artem à natura inquantum ex corporis & virium inferiorum dispositione sunt ad acquisitionem illius artis idonei: sed postquam acquisierint artem, non operantur per ipsam vi ipsa à corpore cælesti mouetur, sed vt ea pro suo arbitrio magus vtitur, & prout in mente sua disponit: vnde non est necesse quòd figura per artem producta sit virturis cælestis effectus. Non enim effectus inferioris causæ referrur in superiorem, nisi illum inferior causa producat vt à superiori mouetur.

An constitutionem figuræ consequatur aliqua virtus ex influẽtia cælesti inquantum dat speciem imagini.

CIRCA introductionem vltimæ responsionis quę per magos dari posset, dubitatur, quia S. Thom. 2. 2. q. 96. tenet quòd artificialia nullam virtutem sortiuntur ex corporibus cælestibus, huic autem videtur repugnare quòd constitutionem figuræ consequatur aliqua virtus, secundum quod causat speciem artificiali. Sed aduertendum quòd dupliciter possumus hanc responsionem interpretari. Primò quidem tanquam Sanctus Tho. eam veluti veram de figura accepret, non autem de literis & characteribus: sed tunc intelligenda est cõformiter ad superius dicta in præcedenti capite, non quidem quod figuratum, inquantum artificiale est, aliquam virtutem sortiatur ex stellis, cùm oppositum huius dictum sit de mente ipsius Sancti Thom. 2. 2. sed quòd ipsum artificiatum ratione trasmutationis & alterationis factæ circa materiam in constitutione figuræ sub certa constellatione, aliquam virtutem sortiri potest ex stellis, & hac ratione potest dici aliquo modo quòd constitutionem figuræ inquantum figura est forma artificiati quæ illius speciem constituit, aliqua virtus consequitur, non ratione scilicet figuræ inquãrum huiusmodi. sed ratione subiecti alterati & constituti per ipsam in specie artificiati. Vnde non inquit San. Tho. absolutè, quod constitutionem figuræ consequitur virtus ex influentia cæli, sed addidit secundum quòd causat speciem artificiati, quod adipiscitur virtutem ex stellis, quasi dicat, illam constitutionem & fabricationem figuræ non consequitur virtus cælestis vt est figuræ constitutio, sed vt est cum alteratione & transmutatione materiæ naturalis à corpore cælesti quæ in specie artificiati per talem figuram constituitur. Secundò, possumus interpretari prædictæ responsionis introductionem, quòd videlicet non acceptet ipsam Sanctus Thomas tanquam veram, sed admittat tanquam magorum quandam figam quantum ad figuram, ostendatque quantum ad literas & characteres hanc eos fugam capere non posse. Vult enim dicere, licet aliquo modo possint supradictas rationes magi effugere, dicendo quod figuram inquantum figura est, nulla virtus ex corpore cælesti consequitur, ipsam tamen inquantum speciem artificiati causat, aliqua virtus consequi potest: tamen non possunt prædictas rationes effugere quantum ad literas quas imaginibus inscribunt, & quantum ad characteres. Conitat enim ista artificiatis imaginibus speciem non dare.

Quòd substantia intellectualis quæ efficaciam præstat magicis operibus, non est bona.
Cap. 106.

EST autem vlterius inquirendum quæ sit hæc intellectualis natura cuius virtute tales operationes fiunt. Et primò quidem apparet quòd non sit bona & laudabilis. Præstare enim patrocinium aliquibus quæ sunt contraria virtuti, non est alicuius intellectus bene dispositi: hoc autem fit ex huiusmodi artibus. fiunt enim plerunque adulteria, furta, homicidia, & alia huiusmodi maleficia procurantur: vnde vtentes his artibus malefici vocantur. non est ergo bene disposita secundum virtutem intellectualis natura cuius auxilio huiusmodi artes inniuntur.

2 Item, non est intellectus bene dispositi secundum virtutem familiarem esse, & patrocinium exhibere sceleratis, & non quibuslibet optimis viris: huiusmodi autem artibus vtuntur plerunque homines scelerati. non est igitur intellectualis natura cuius auxilio hę artes efficaciam habent, bene disposita secundum virtutem.

3 Adhuc, intellectus bene dispositi est reducere homines in ea quæ sunt hominũ propria bona: quæ quidem sunt bona rationis. abducere igitur ab istis pertrahendo ad aliqua minima bona, est intellectus indecẽter dispositi. per huiusmodi autem artes non adipiscuntur homines aliquem profectum in bonis rationis, quæ sunt scientiæ & virtutes: sed in quibusdam minimis: sicut in inuentione furtorum: & in deprehensione latronum: & his similibus. non igitur substantiæ intellectiuę quarum auxilio hę artes vtuntur, sunt bene dispositę secundum virtutem.

4 Amplius, in operationibus prædictarum artium illusio quædam videtur & irrationabilitas. requirunt enim huiusmodi artes hominem re venerea non attrectatum: cùm tamen plerunque adhibeantur ad illicitos concubitus conciliandos: in operatione autem intellectus bene dispositi nihil irrationale & sibi diuersum apparet: non igitur huiusmodi artes vtũtur patrocinio intellectus bene dispositi secundum virtutem.

5 Præterea, non est bene dispositus secundum intellectum qui per aliqua scelera cõmissa prouocatur ad auxilium alicui ferendum: hoc autem fit in istis artibus: nã aliqui in executione harum leguntur innocentes pueros occidisse: non igitur sunt boni intellectus quorum auxilio ista fiunt.

6 Item, bonum proprium intellectus est veritas. cũ igitur boni sit bonũ adducere: cuiuslibet intellectus bene dispositi esse videtur alios perducere ad veritatẽ. In operibus autẽ magorum plerunque fiunt quibus ludificentur homines & decipiantur: intellectus igitur cuius auxilio vtuntur, non est bene dispositus secundũ morem.

7 Adhuc, intellectus bene dispositus veritate allicitur: in qua delectatur: non autem mendacijs. magi autem in suis inuocationibus vtuntur quibusdam mendacijs, quibus alliciant eos quorum auxilio vtuntur: comminantur enim quædam impossibilia, sicut quod nisi ille qui inuocatur, opẽ ferat: inuocans cælum comminuet, aut sydera deponet, vt narrat Porphyrius in epistola in Anebriotem. Illæ igitur intellectuales substantiæ quibus adiuuantibus operationes magorum perficiuntur, non videtur esse bene dispositę secundum intellectum.

8 Amplius, non videtur esse habentis intellectum bene dispositum, vt si sit superior, imperanti sibi subdatur sicut inferior, aut si sit inferior, vt sibi ab eo quasi superiori supplicari patiatur. magi autem inuocãt eos quorum auxilio vtuntur, suppliciter, quasi superiores: cùm autem aduenerint, imperant eis quasi inferioribus. nullo igitur modo videntur esse bene dispositi secundũ intellectum. Per hoc autem excluditur error Gentilium qui huiusmodi operationes dijs attribuebant.

Exclusio erroris.

Super cap. 106.

VIso quòd opera magorum à substantia intellectuali efficaciam habent, vult consequenter ostendere Sanct. Thomas quòd talis substantia non est bona nec laudabilis. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quòd huiusmodi substantia non est bona & laudabilis. Secundò de eius malitia inquirit, cap. sequenti. Quãtum ad primum arguit primo sic: Ex magicis artibus præstatur patrocinium aliquibus quæ sunt contrà virtuti, furtis scilicet, adulteriis, & huiusmodi maleficiis: vnde & iis vtentes artibus, malefici vocantur. ergo intellectualis natura non est bene disposita secundũ virtutem cuius auxilio magicæ artes vtuntur. Probatur consequentia, quia præstare patrocinium aliquibus quæ sunt contraria virtuti, nõ est alicuius intellectus bene dispositi. †Cap. 16. huius lib.

Secundò, huiusmodi artibus vtuntur plerunque homines scelerati, ergo, &c. Probatur consequentia, quia non est intellectus bene dispositi secundum virtutem, familiarem esse, & patrocinium exhibere sceleratis, & non quibuslibet optimis viris. Si diceretur de mente Theophrasti ad prædictas rationes, quòd substantia intellectualis præstans efficaciam magicis operibus non est per se mala, sed tantùm per accidens, inquantũ à Magis trahitur ad vsum malorum, sicut & virtus alicuius herbæ bona est, tamen efficitur mala alicui inquantum peruersi medici eas malè vtuntur: patet hoc nihil esse, quia substantia intellectualis huiusmodi voluntariè ad opera magorum concurrit, & non trahitur ab ipsis ad malum vsum quemadmodũ manimata: & ideo si ad opera mala concurrat, hoc non est nisi ex eius mala dispositione. †Cap. 14. huius lib.

Per magicas artes nõ adipiscitur homines profectum in bonis rationis.

Tertiò, per huiusmodi artes non adipiscuntur homines aliquem profectum in bonis rationis, quæ sunt scientiæ & virtutes, sed in quibusdam minimis, vt est inuentio furtorum, & latronum deprehensio, & huiusmodi, ergo, &c. Probatur consequentia, quia cùm intellectus bene dispositi sit reducere homines in bona rationis quæ sunt hominũ propria bona, abducere ab istis pertrahendo ad aliqua minima bona, est intellectus indecenter dispositi.

ADVERTENDVM quòd licet per magicas artes aliquando acciptiantur aliqua documenta scientiarum, pro maiori tamẽ parte exercentur ad aliqua minima: ideo quum inquit Sanctus Thomas quòd per huiusmodi artes non adipiscuntur homines profectum in bonis rationis, intelligitur pro maiori parte. Vel intelligendum est de profectu in bonis rationis quo ad iudicium de agendis, & quo ad operationes virtutum, non autem quo ad cognitionem speculatiuam tantùm. Videmus enim homines qui huiusmodi artibus vtuntur, per eas non proficere in actibus virtutum, quæ sunt rationis bona, sed magis ad vitia trahi, & à vero rationis iudicio abhorrere.

Quartò, in operationibus prædictarum artium illusio quædam videtur, & irrationabilitas. requirunt enim hominem re venerea non attrectatum. cùm tamen quandoque adhibeantur ad illicitos concubitus conciliandos, ergo, &c. Probatur consequentia, quia in operatione intellectus bene dispositi nihil irrationabile & sibi diuersum apparet.

Quintò, aliqui in executione harum artium leguntur innocentes pueros occidisse, ergo, &c. Probatur consequentia, quia non est bene dispositus secundum intellectum qui per aliqua scelera commissa prouocatur ad auxilium alicui ferrendum.

ADVERTENDVM quòd intellectus nomine in præmissis rationibus non accipit Sanct. Thom. porentiam intellectiuam præcisè sumptam, sed naturam intellectualem: quæ dicitur bene dispositа secundum virtutem & secundum morem, quando secũdum regulas rationis & intellectus in suas operationes dirigitur, malè autem quando non secundum huiusmodi regulas operatur. Quia ergo verum iudicium intellectus habet vi non feratur auxilium iis qui ad aliquod fuum commodum assequendum grauia committunt scelera, imò vt repellantur & impediantur, ideo non est illa substantia intellectualis bene dispositа quæ huiusmodi hominibus auxilium præbet.

Sextò, In operibus magorum fiunt aliqua quibus ludificentur homines & decipiantur, ergo, &c. Probatur consequentia, quia cùm bonum proprium intellectus sit veritas, & boni sit bonum adducere, intellectus bene dispositi videtur esse alios perducere ad veritatem.

Septimò, Magi in suis inuocationibus vtuntur quibusdam mẽdaciis quibus alliciant eos quorum auxilio vtuntur, vt quòd nisi inuocatus opem ferat, inuocans cælum comminuet, aut sydera deponet, vt Porphyrius in epistola ad Anebriotẽ narrat, ergo, &c. Probatur consequentia, quia intellectus bene dispositus veritate allicitur, in qua delectatur, non autem mendaciis.

Octauò, Magi inuocant eas substantias suppliciter quasi superiores: cùm autem aduenerint, imperant eis quasi inferioribus, ergo, &c. Probatur consequentia, quia non videtur esse habentis intellectum bene dispositum, vt si sit superior, imperanti sibi subdatur sicut inferior, aut si sit inferior, vt sibi ab eo quasi superiori supplicari patiatur.

ADVERTENDVM quòd licet Matth. tertio ponat glossa vnum gradum humilitatis in quo est omnis iustitia, subesse scilicet minori, non est tamen humilitatis gradus subesse inferiori arroganti sibi imperium supra superiorem, & illi obedire, imò esset contra rationem & contra ordinem institutũ à Deo, qui inferiora per superiora gubernat. ideo bene hic dicitur quòd non est intellectus bene dispositi si sit superior, vt subdatur imperanti sibi si sit inferior. Vltimò inquit Sanct. Thom. quòd per hoc error Gentilium excluditur huiusmodi operationes dijs attribuentium.

Quòd substantia intellectualis cuius auxilio magicæ artes vtuntur, non est mala secũdum suam naturam.
Cap. 107.

NOn est autem possibile quòd sit naturalis malitia in substantijs intellectualibus quarum auxilio magicæ artes operantur. In illud enim in quod aliquid tendit secundum suam naturam, non tendit per accidens, sed per se: sicut graue deorsum. sed si huiusmodi substantiæ intellectuales secundum suam naturã essent malæ, naturaliter in malum tenderent. non igitur per accidens, sed per se tendunt ad malum. hoc autem est impossibile. ostensum est enim suprà † quòd omnia per se tendunt ad bonum, & nihil tendit ad malum, nisi per accidens. Non igitur huius intellectuales substantię sunt secundum suam naturam malæ. †Cap. 16. huius lib.

2 Adhuc, quicquid est in rebus, oportet quòd causa vel causatum sit: alioquin ad alia ordinem non haberent, aut igitur huius substantiæ sunt causæ tantùm, aut etiam causata. Si causę tantùm, malum autem non potest esse causa alicuius nisi per accidens, vt suprà † ostensum est: omne autem quod est per accidens, oportet reduci ad id quod est per se: oportet igitur quòd in eis sit aliud prius quàm eorum malitia, per quod sint causæ. primum autem in vnoquoque est eius natura & essentia. non igitur secundum suam naturam sunt malæ huiusmodi substantiæ. Idem etiam sequitur si sint causata, nam nullum agens agit nisi intendens ad bonum. malum ergo non potest esse effectus alicuius causæ nisi per accidens. quod autem causatur per accidẽs tantùm, non potest esse secundum naturam: cùm omnis natura determinatum modũ habeat quo procedit in esse. non est igitur possibile quòd huiusmodi substantię sint malæ secundum suam naturam. †Cap. 14. huius lib.

3 Amplius, vnumquodque entium habet proprium esse secundum modum suę naturæ: esse autem inquantum huiusmodi est bonum: cuius signum est quòd omnia esse appetunt. si igitur huiusmodi substantiæ secundum suam naturam essent malę, nullum esse haberent.

4 Item, ostensum est suprà, † quòd nihil potest esse quin à primo ente esse habeat: & quòd primum ens est summum bonum. cùm autem omne agens inquantum huiusmodi agat sibi simile: oportet quòd ea quæ à primo ente sunt, bona sint. prædictæ igitur substantiæ secundum quòd sunt, & naturam aliquam habent, non possunt esse malæ. † li. 2. ca. 27.

5 Amplius, impossibile est aliquid esse quod sit vniuersaliter priuatũ participatione boni. cùm enim idem sit appetibile & bonum: si aliquid esset omnino expers boni, nihil haberet in se appetibile: vnicuique autem est appetibile suum esse. oportet igitur quòd si aliquid secundum suam naturam dicatur malum, quòd hoc non sit quasi simpliciter malum, sed quia est malum huic, vel quantum ad hoc: sicut venenum non est simpliciter malum, sed huic cui est nociuum: vnde quod est alij venenum, est alteri cibus. hoc autem cõtingit ex eo, quòd bonum particulare quod est proprium huius, contrarium est bono particulari quod est proprium alterius: sicut calor qui est proprium ignis, est contrarius frigori quod est bonum aquæ, & destruit ipsum. illud igitur quod secundum suam naturam ordinatur in bonum nõ particulare, sed simpliciter: impossibile est quòd secundum hunc modum possit naturaliter dici malum: tale autem est omnis intellectus: nam eius bonum est in propria operatione quæ est vniuersalium, & eorum quæ sunt simpliciter. non est igitur possibile quòd aliquis intellectus secundum suam naturam sit malus nõ solùm simpliciter, sed nec etiam secundum quid.

6 Item, in vnoquoque habente intellectum naturali ordine intellectus mouet appetitum. propriũ enim obiectum voluntatis est bonum intellectum: bonum autem voluntatis est in eo quod sequitur intellectum: si

Universidad de Deusto
Biblioteca

cut in nobis bonum est, quod est secundum rationem: quod autem est præter hoc, malum est. naturali igitur ordine substantia intellectualis vult bonum. impossibile est igitur, quòd illæ substantiæ intellectuales quarum auxilio magicæ artes vtuntur, sint naturaliter malæ.

7 Præterea, cùm voluntas tendat in bonum intellectum naturaliter sicut in proprium obiectum & finem: impossibile est quòd aliqua intellectualis substantia malam secundum naturam habeat voluntatem, nisi naturaliter intellectus erret circa iudicium boni. nullus autem intellectus talis potest esse. falsa enim iudicia in operationibus intellectus sunt sicut monstra in rebus naturalibus, quæ non sunt secundum suam naturã, sed præter naturam. nam bonum intellectus & eius finis naturalis est cognitio veritatis. impossibile est igitur quòd aliquis intellectus sit qui naturaliter in iudicio veri decipiatur. neque igitur possibile est quòd sit aliqua substantia intellectualis habens naturaliter malam voluntatem.

8 Adhuc, nulla potentia cognoscitiua deficit à cognitione sui obiecti nisi propter aliquem defectum aut corruptionem suam: cùm secundum proprium rationem ad cognitionem talis obiecti ordinetur: sicut visus non deficit à cognitione coloris, nisi aliqua corruptione circa ipsum existente, omnis autem defectus & corruptio est præter naturam, quia natura intendit esse & perfectionem rei. impossibile est igitur quòd sit aliqua virtus cognoscitiua quę naturaliter deficiat à recto iudicio sui obiecti: proprium autem obiectum intellectus est verum. impossibile est igitur, quòd sit aliquis intellectus naturaliter circa cognitionem veri oberrans: neque igitur voluntas aliqua naturaliter potest à bono deficere.

Auth. sac. scrip.

Hoc etiam authoritate sacræ scripturæ confirmatur. dicitur enim primo Timot. 4. Omnis creatura Dei bona. Vnde Gen. 1. Vidit Deus cuncta quæ fecit, & erant valde bona. Per hoc autem excluditur error Manichæorũ, ponentium huiusmodi substantias intellectuales quas dæmones consueto nomine dicimus, vel diabolos, esse naturaliter malas. Excluditur etiam opinio quam Porphyrius narrat in epistola ad Anebriotem, dicens quosdam opinari esse quoddã spirituum genus cui exaudire magos sit proprium, natura fallax, omniforme, simulãs deos & dæmones, & animas defunctorum: & hoc est quod efficiat hæc omnia quæ videtur esse vel bona vel praua, cæteráque circa ea quę verè sunt bona, nihil opitulari: imò verò ista nec nosse, sed & mala cõsiliare, & insimulare atque impedire & inuidere virtutis sedulos sectatores: & plenum esse temeritatis & fastus: gaudere odoribus, adulationibus capi. Hæc quidem Porphyrij verba malitiam dæmonum, quorum auxilio artes magicæ vtuntur, satis apertè declarant: in hoc autem solo reprehensibilia sunt, quòd hanc malitiam naturaliter eis dicit inesse.

Exclusio erroris.

Quomodo reprehensibilia sint verba Porphyrii.

Super cap. 107.

POstquam ostendit Sanctus Thomas quòd substantiæ intellectuales cuius auxilio magicę artes vtuntur, est mala, tunc quomodo mala sit vult explicare. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quod nõ est mala secundum suam naturam. Secundò ostendit quòd est voluntariè mala, capitulus sequentibus. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem: Non est possibile quòd sit naturalis malitia in substantiis intellectualibus, cuius auxilio magicæ artes vtuntur. Pro cuius declaratione notandum est ex doctrina Sancti Thomæ in quæst. de malo, quæst. 16. articulo secundo, quòd quum dupliciter possit intelligi malitiam alicui esse naturalem, scilicet quia vel malum est eius natura, aut aliquid naturæ, aut aliquid naturam eius consequens, vel quia est eius naturalis inclinatio ad malum. Ad vtrumque sensum intelligitur hæc conclusio, & ideo aliquæ rationes probant quòd tales substantiæ nõ habent naturalem inclinationem ad malitiã: aliquæ verò probant quòd non sunt in seipsis malæ, tanquam malitia sit ipsorum natura. Arguit itaque primò sic: Si naturaliter huiusmodi substantiæ in malum tendunt, per se tendunt ad malum, hoc est impossibile, ergo, &c. Probatur consequenua, quia quod tendit in aliquid secundum suam naturam, in illud tendit per se, non per accidẽs, sicut gratie deorsum. falsitas verò consequentis probatur, quia omnia per se tendunt ad bonum, ad malum verò nihil tendit nisi per accidens.

Quod ex sua natura inclinatur ad malum per se, ad malũ tẽdit.

A D euidentiam consequentiæ attendendum est ex doctrina Sanct. Thomæ primo posteriorum, ca. de per se, quòd ista dictio per se, importat in subiecto habitudinem causæ respectu eius quod sibi dicitur conuenire per se, ita quòd quando subiectum vel aliquid eius est causa eius quod sibi attribuitur, tunc dicitur illud sibi conuenire per se. Ex hoc autem constat quòd si aliquid alicui conueniat secundum propriam naturã, ita quòd natura sit ratio quòd illud sibi conueniat, oportet illud sibi per se, non autem per accidens conuenire: & sic optimè sequitur si substantia intellectualis mala est secundum naturam, ita quòd inclinari ad malum inquantum malum sibi ratione propriæ naturæ conueniat, quòd per se tendat ad malum, non autem per accidens.

Secundò, aut huiusmodi substantiæ sunt causæ aut causatæ, alioquin ad alia ordinem non haberent. si causæ, tunc sic: Malum non est causa alicuius nisi per accidens. sed quod est per accidẽs, oportet reduci ad per se. ergo oportet in eis esse aliud primum quam illorum malitia per quòd sint causæ. primum autem in vnoquoque est eius natura & essentia, ergo, &c. Si sunt causata, tunc sic: Malum non potest esse effectus alicuius causæ nisi per accidens, cùm omne agens agendo bonum intendat. sed quod causatur per accidens tantum, non potest esse secundum naturam, cùm omnis natura determinatum modum habeat quo procedit in esse, ergo, &c.

Quomodo oportet causam per accidens causę se per se cõiungi.

CIRCA primam partẽ huius rationis dubium occurrit, quia licet omne per accidens reducatur in id quod est per se, non oportet tamen vt illud quod est per se, coniungatur ei quod est per accidens in eodem. Nam quod est causa inuentionis thesauri per accidens, non est necesse vt sit per se illius causa, sed bene reducitur in aliquam superiorem causam quæ est eius causa per se. & sic non est necesse si substantia intellectualis sit alicuius causa per accidens, quòd in ipsa sit aliquid per quod sit causa per se.

Responderur, quòd licet respectu vnius & eiusdem effectus non oporteat idem esse causam per se & per accidens, oportet tamen vt quod est causa per accidens, coniungatur ei quod est causa per se, vel sit idem cum ipso aut respectu vnius, aut respectu diuersorum. Album enim quod est causa per accidens domus, coniungitur domificatorique est causa per se domus: & fodiens sepulchrum qui est causa per accidens inuentionis thesauri, est causa per se sepulchri. Et ideo si aliqua substantia aliquid habeat in se, puta malitiam, ex quo habet vt sit tantùm causa per accidens, & nullo modo per se, necesse est vt sit aliquid etiam in ipsa per quod possit esse per se causa aut eiusdem aut alterius effectus. Vnde non intulit Sanctus Thomas quòd oportet in eis esse aliquid prius quàm eorum malitia, per quod sint causæ mali, sed absolutè per quod sint causæ. Obiectio autem procedit de causa per se & per accidens respectu vnius & eiusdẽ effectus duntaxat. Vel potest breuius dici, quòd non est mens Sanct. Thom. vt obiectio supponit, quod est causa per accidens alcuius effectus, esse etiam illius causam per se per aliquam naturam in ipso existentem, sed quòd si aliquid sit causa per accidens alicuius per aliquid in ipso existens: necesse est aliquid aliud in ipso esse per quod conueniat sibi esse causam per se, quia causa per accidens accidentalitate se tenente ex parte, causæ dicitur quæ coniungitur causæ per se.

Tertiò, Si huiusmodi substantiæ essent malæ secundum suam naturam, nullum esse haberent, ergo, &c. Probatur consequentia, quia vnumquodque entium habet esse secundum modum suæ naturæ, esse autem inquantum huiusmodi est bonum, vnde omnia ipsum appetunt. Aduerte quòd ista consequentia probatur à destructione consequentis. valet enim, habẽt aliquod esse: ergo sunt bonæ secundum naturam, quia esse est quoddam bonum, & conuenit rei secundum modum suæ naturæ.

Quæro, Ea quæ à primo ente sunt, bona sunt, quia omne agens agit sibi simile, primum autem ens est summum bonum, sed nihil potest esse, quin à primo ente habeat esse, ergo, &c.

Quintò, Aut talis substãtia esset simpliciter mala, aut mala huic, & quãtum ad hoc, sicut venenum est malum huic cui est nocium, cùm tamen alteri sit cibus, non simpliciter, quia impossibile est aliquid esse quod sit vniuersaliter priuatiũ participatione boni. cùm enim idem sit appetibile & bonum, tale nihil haberet in se appetibile. constat autem quod vnicuique appetibile est suum esse, non etiam huic, quia cùm hoc contingat ex eo quòd bonũ particulare quod est proprium huius, contrarium est bonum particulari quod est bonum alterius, sicut calor ignis contrariatur frigori aquæ, quod secundum suam naturam ordinatur in bonum non particulare sed simpliciter, impossibile est vt etiam secundum hunc modum possit dici naturaliter malum. tale autem est omnis intellectus. bonum enim ejus est in propria operatione quę est vniuersalium, & eorum quæ sunt simpliciter.

Nihil est simpliciter malum.

A D euidentiam huius rationis consideranduin est primò, quòd cũ simpliciter, duo habeat significata. significat enim idem quòd absolutè & absque additione, & idem quòd vniuersaliter, hoc loco accipitur in secunda significatione, cùm dicitur quòd nihil est simpliciter malum. sensus enim est quòd nihil existens in natura est vniuersaliter & omnì ex parte malum. vnde ad hoc insinuandum inquit Sanct. Thom. quòd impossibile est aliquid esse quod sit vniuersaliter priuatum participatione boni. Similiter sensus est de intellectu, quòd non fertur in aliquod particulare bonum, sed in bonum simpliciter, id est vniuersaliter sumptũ. vnde quod inquit, & eorũ quæ sunt simpliciter, est expositio eius quod dixerat propriã operationẽ intellectus esse vniuersalium.

Quomodo quod tendit in bonum vniuersale secundũ naturam, nullo modo in malũ tẽdit.

Considerandum secundò ex doctrina Sanct. Tho. 1. quæst. 63. articulo 4. quòd bonum vniuersale à bono particulari differt: quia bono vniuersali nullum malum coniunctum esse potest. cum enim malum dicatur ex priuatione alicuius perfectionis, dicere bono vniuersali esse coniũctum aliquod malum, est dicere quòd bonum vniuersale aliqua perfectione careat, & sic nõ erit bonum vniuersale, siue accipiatur bonum vniuersale secundum perfectionem, siue secundum prædicationem. bono autem particulari potest aliquod malum coniunctum esse, quia non incontinent aliquam rem particularem vnam habere perfectionẽ, & alia perfectione carere, sicut igni coniungitur hoc malum quod est esse consumptiuum aliorum. Ex quo sequitur, quòd cùm omnis natura in bonum aliquo modo tendat, illud quod in bonum vniuersale secundum naturam tendit: nullo modo, nec per se inquam, nec per accidens in malum tendit secundum naturam, cùm bono vniuersali nullum malum sit coniunctum. quod verò secundum naturam tendit in aliquod particulare bonum, potest naturaliter tendere in aliquod malum, per accidens tamen, inquantum videlicet bono ad quod ordinatur aliquod mali coniungitur. Vnde cùm natura intellectualis non in bonum particulare, sed in bonum vniuersale tendat, quod est obiectum suæ operationis, sequitur quòd nullo modo naturaliter tendat in malum. Ex quo relinquitur, vt infert Sanct. Tho. quòd non est possibile vt aliquis intellectus secundum suam naturã sit malus, non solùm simpliciter, tanquam videlicet tendens in vniuersaliter malum, cũ nullum exstens sit vniuersaliter malum: sed nec etiam secundum quid, tanquam videlicet tendens in aliquod bonũ cui coniungatur malum alterius, cùm tendat in bonum vniuersale cui nullum malum coniungi potest. vniuersalia enim est obiectum intellectus & voluntatis.

SED occurrit duplex dubium. Primum est, quia posset aliquis dicere, quòd licet bono vniuersali secundum perfectionem, quale est bonum diuinum, nullum malum coniunctũ esse possit, bono tamen vniuersali secundum prædicationem non inconuenit aliquod malum coniunctũ esse, quia huiusmodi vniuersale bonum habet esse in bono particulari cui aliquod malum coniungi potest: intellectus autẽ & voluntas ordinantur in bonum vniuersale secundum perfectionem. vnde ex Sanct. Tho. prima parte loco allegato habetur, quòd ordinatur in aliquod bonum secundum communem rationem boni: ideo non sequitur si natura intellectualis ordinatur in bonum vniuersale secundum naturam, quòd non ordinetur naturaliter ad aliquod malum saltem per accidens.

Secundum dubium est, quia dicitur aliquod bonum esse malum aliquo modo etiam inquantum est malum alicui, vt patet hoc loco: sed Deus est malus damnatus, inquantũ eos punit, ergo Deus est aliquo modo malus, sed aliquid naturaliter inclinatur in Deum. i. substantia intellectualis quæ diligit ipsum naturaliter, vt ostendit S. Tho. 1. q. 60. ar. 5. & tamẽ natura intellectualis ordinatur in bonum vniuersaliter, ergo falsum est quod hic dicitur, illud. s. quod secundum suam naturã ordinatur in bonum non particulare, sed simpliciter, nõ posse dici malum etiam secundũ quid, inquantum. s. est malũ alicui.

Bono vniuersali malum adiungi non potest.

A D primum horum dicitur, quòd licet bono vniuersali vt particularizato in bono, hoc aliquod malum adiungi possit, ipsi tamen absolutè & secundum præcisam rationem vniuersalis boni accepto nullum malum adiungitur: quia sicut ratio vniuersalis boni secundũ se abstrahit ab omni particulari bono, ita ab omni malo abstrahit quod bonum particulare concomitatur. vniuersali enim nihil inquantum huiusmodi sibi contrarium adiungi potest. sicut animali rationali non potest irrationale coniungi: intellectus autẽ & voluntas seruntur secundum naturam formaliter in ipsum bonum secundum vniuersalem boni rationem, non secundum aliquam particularem rationem. Nam intellectus apprehendit bonum simpliciter, & voluntas similiter appetit bonum simpliciter, & absolutè appetendo naturaliter bonum vt sit, nõ autem hoc aut illud bonum nisi materialiter, inquantum videlicet in ipso saluatur ratio boni.

Ex hoc q. Deus sit nocius damnatis, nõ dicitur aliquo modo malus secundum suã naturã.

Ad secundum dubium dicitur primò, quòd loquitur S. Tho. de eo quod est malum alicui ex perfectione suæ naturæ: quia videlicet eius naturam concomitatur esse alteri nocium. quod enim ordinatur naturaliter in bonum cui taliter coniungitur malum, naturaliter inclinatur in illud malum per accidens, siue in malum secundum quid. & si aliquid ordinatur in bonum cui non conueniat hoc modo ratio mali, non dicitur naturaliter inclinari in malum etiam secundum quid. modo dicitur quòd esse nocium damnatis non concomitatur naturam diuinam tanquam eius sequens perfectionem, sed Deo conuenit ex libera eius voluntate, ideo ratio non sequitur. Dicitur secundò, quòd loquitur Sanct. Tho. de inclinatione rei in bonum tanquam in per se & proprium obiectum, quia. s. si ratio aliqua mali concomitatur tale bonum, dicitur res naturaliter inclinari in malum secundum quid. si autẽ nulla ratio mali illi bono iungatur, non dicitur etiam secundum quid inclinari naturaliter in malum. modo licet natura intellectualis naturaliter inclinetur in Deum, non tamen inclinatur in ipsum sicut in per se & proprium obiectũ, sed in vniuersalem rationem boni. ideo ratio non sequitur.

Sexto, Naturali ordine substantia intellectualis vult bonum, ergo, &c. Probatur antecedens, quia in habente intellectum, bonum voluntatis est in eo quòd sequitur intellectum: sicut in nobis bonum est quod est secundum rationem: quod autem est præter hoc, malum est, naturali autem ordine intellectus mouet appetitum. Quomodo voluntas naturaliter & ex necessitate feratur in bonum, ostensum est in præcedentibus. Similiter quomodo intellectus moueat voluntatem.

Septimò, Nullus intellectus naturaliter errat circa iudicii boni, ergo, &c. Probatur antecedens, quia cũ bonum intellectum & eius finis naturalis sit cognitio veritatis, falsa iudicia in operationibus intellectus sunt sicut monstra in rebus naturalibus, quæ non sunt secundum naturam, sed præter naturam. Consequentia verò probatur, quia cũ voluntas tendat naturaliter in bonum intellectum sicut in proprium obiectum & finem, impossibile est quod aliqua substantia intellectualis naturaliter malam habeat voluntatem, nisi naturaliter erret circa iudicium boni. Confirmatur prædicta ratio: Intellectus circa cognitionem veri naturaliter oberrare non potest, ergo neque voluntas naturaliter à bono deficere potest. Probatur antecedens, quia cum potentia cognoscitiua secundum suam rationem ordinetur ad cognitionẽ sui obiecti, nulla deficit ab eius cognitione nisi propter aliquẽ defectum aut corruptionem: declaratur in visu: omnis autem corruptio & defectus est præter naturam. s. particularem, cùm natura intendat esse & perfectionem rei. Cõfirmatur conclusio authoritate Apost. 1. ad Timotheum 4. & Gene. 1. Excluditur per hoc Manichæorum error, & opinio quam Porphyrius in epistola ad Anebriotem narrat, quæ quidem malitia dæmonum quorum auxilio artes magicæ vtuntur, apertè declarat: sed in hoc reprehensibilis est, quòd hanc malitiam eis naturaliter inesse dicit.

Rationes quòd in dæmonibus non possit esse peccatum. Cap. 108.

SI autem in dæmonibus non est naturalis malitia: ostensum est autẽ suprà eos esse malos, necessariò relinquitur quòd sint voluntate mali: oportet igitur inquirere quomodo hoc possibile sit: videtur enim omnino hoc impossibile esse. †Cap. 106. Conclusio contraria prædictis & probationibus.

Ostensum † est enim in secundo nullã substantiam naturalem esse corpori naturaliter vnitam nisi animam humanam: vel secundum quosdam animas corporum cælestium: de quibus inconueniens est æstimare quòd sint malæ: cùm motus cælestium corporum sit ordinatissimus, & totius ordinis naturalis quodãmodo principium: omnis autem alia cognoscitiua potentia præter intellectum vtitur organis corporalibus animatis. Non est ergo possibile quòd in huiusmodi substantijs sit aliqua virtus cognoscitiua nisi intellectus: quicquid igitur cognoscunt, intelligunt. In eo autem quod quis intelligit, non errat. Ex defectu enim intelligendi prouenit omnis error. Non potest igitur esse aliquis error in cognitione substantiarum talium. Nullum autem voluntatis peccatum potest esse absque errore, quia voluntas semper tendit in bonum apprehensum: vnde nisi in apprehensione boni erretur, non potest in voluntate esse peccatum. Videtur igitur quòd in huiusmodi substantijs non potest esse voluntatis peccatum.

2 Adhuc, in nobis peccatum voluntatis accidit circa ea de quibus in vniuersali scientiam veram habemus, per hoc quòd in particulari impeditur iudicium rationis ex aliqua passione rationem ligante. Hæ autem passiones in dæmonibus esse non possunt: quia hę passiones sunt partes sensitiuæ, quæ nullã habet operationem sine organo corporali. Si igitur huiusmodi substantiæ separatæ habent rectam scientiam in vniuersali, impossibile est quòd per defectum cognitionis in particulari voluntas in malum tendat.

3 Amplius, nulla virtus cognoscitiua circa proprium obiectum decipitur, sed solùm circa extraneum. visus enim non decipitur in iudicio colorum: sed dum homo per visum iudicat de sapore vel de specie rei, in hoc deceptio accidit. Proprium autem obiectum intellectus est quidditas rei. in cognitione igitur intellectus deceptio accidere non potest, si puras rerum quidditates apprehendat. Sed omnis deceptio intellectus accidere videtur ex hoc quòd apprehendit formas rerum permixtas phantasmatibus, vt in nobis accidit. talis autẽ modus cognoscendi non est in substantijs intellectualibus corpori non vnitis, quia phantasmata non possunt esse absque corpore. Non est igitur possibile quòd in substãtijs separatis accidat error in cognitione: ergo neque peccatum voluntatis.

4 Item, in nobis falsitas accidit in operatione intellectus componentis & diuidentis, ex hoc quòd non absolutè rei quidditatem apprehẽdit, sed rei apprehensę aliquid componit. In operatione autem intellectus qua apprehendit quod quid est, non accidit falsum nisi per accidens: secundum quòd in hac etiam operatione permiscetur aliquid de operatione intellectus componẽtis & diuidentis: quod quidem contingit inquantum intellectus noster non statim, sed quodam inquisitionis ordine ad cognoscendã quidditatem rei alicuius pertingit: sicut cùm primò apprehendimus animal, & diuidentes per oppositas differentias altera relicta vnam generi apponimus quousque perueniamus ad diffinitionem speciei. In quo quidem processu potest falsitas accidere, si accipiatur vt differentia generis id quod non est generis differentia. sic autem procedere ad cognoscendum de aliquo quod quid est, est intellectus ratiocinãdo discurrentis de vno ad aliud: quod non competit substantijs intellectualibus separatis, vt suprà ostensum est. non videtur igitur quòd posit aliquis error accidere in cognitione huiusmodi substantiarum: vnde nec in voluntate earum peccatum accidere potest.

5 Præterea, quum nullius rei appetitus tendat nisi in proprium bonum: impossibile videtur id cuius est singulariter vnum solum bonum, quòd in suo appetitu erret: & propter hoc etsi peccatum accidat in rebus naturalibus propter defectum contingentem in executione appetitus, nunquam tamen peccatum accidit in appetitu naturali. semper enim lapis tendit deorsum, siue perueniat siue impediatur. In nobis autem peccatum accidit in appetendo: quia quum sit natura nostra composita ex spirituali & corporali, sunt in nobis plura bona. aliud enim est bonum nostrum secundum intellectum, & aliud secundum sensum, vel etiam secũdum corpus. horum autem diuersorum quę sunt hominis bona, ordo quidam est, secundum quòd id quod est minus principale, ad principalius referendum est: vnde peccatum voluntatis in nobis accidit cùm tali ordine non seruato appetimus id quod est nobis bonum secundum quid, contra id quod est nobis bonũ simpliciter. talis autem compositio & diuersitas bonorum non est in substantijs separatis: quinimo omne eorum bonum est secundum

Universidad de Deusto
Biblioteca

dum intellectum . Non est igitur in eis possibile quòd sit peccatum voluntatis, vt videtur.

6 Adhuc, in nobis peccatum voluntatis accidit ex superabundantia, vel defectu, in quorũ medio virtus consistit: vnde in his in quibus non est accipere superabundantiam & defectum, sed solum medium, non contingit voluntatem peccare. Nullus enim peccare potest in appetendo iustitiam. nam ipsa iustitia mediũ quoddam est. Substantiæ autẽ intellectuales separatę non possunt appetere nisi bona intellectualia. Ridiculũ est enim dicere quòd bona corporalia appetant qui secundũ suam naturam incorporei sunt: aut bona sensibilia, in quibus non est sensus. in bonis autem intellectualibus non est accipere superabundantiam. nam secundum se media sunt superabundantiæ & defectus: sicut verũ est mediũ inter duos errores, quorum vnus est secundum plus, alter secundum minus: vnde & sensibilia & corporalia bona per hoc in medio sunt, quòd secundum rationem sunt. non videtur igitur quòd substantiæ intellectuales separatæ secundum voluntatem peccare possint.

7 Amplius, magis à defectibus remota videtur substantia incorporea quàm corporalis: in substantijs autem corporeis quę sunt à contrarietate remotæ, nullus defectus accidere potest. s. in corporibus cęlestibus: multò igitur minus in substantijs separatis, & à contrarietate remotis & à materia & à motu, ex quibus videtur defectus aliquis posse contingere, aliquod peccatũ contingere potest.

Super cap. 108.

POstquam ostendit Sanctus Thomas quòd substantia intellectualis non est secundum naturam mala, vult consequenter ostẽdere quòd voluntariè mala sit. Circa hoc autem tria facit. Primò ponit rationes ad oppositum. Secundò determinat veritatem cap. sequen. Tertiò obiectionibus respondet. Quantum ad primum arguitur primò quatuor rationibus ex hoc quòd nullum peccatum voluntatis potest esse absque errore, in intellectu autem substantiæ separatæ non potuit error peccatum præcedere. Quinta ratio est, quia omne bonum substantiarum separatarũ est in intellectu: impossibile autem videtur vt id cuius est vnum solum bonum, & in quo non est diuersorum bonorum compositio, in suo appetitu erret: propter quod videmus quòd nunquam in appetitu naturali accidit peccatum: in nobis autem accidit peccatum, quia in nobis sunt plura bona. i. bonum secundum intellectum, & bonum secundum sensum. Sexta est, quia substantiæ separatæ non possunt appetere nisi bona spiritualia in quibus non est superabundantia neque defectus: in quibus autem hæc non sunt, sed solum medium, non contingit voluntatem peccare. Septima est, quia in substantijs corporalibus à contrarietate remotis. s. in corporibus cælestibus, nullus defectus accidere potest, ergo & multò minus in substantijs separatis.

Quòd in dæmonibus possit esse peccatum, & qualiter. Cap. 109.

Idẽ prima parte, q. 63. artic. 1. & 2. sent. dist. 5. q. 1. artic. 1.

QVòd autem in dæmonibus sit peccatum voluntatis, manifestum est ex authoritate sacr. scriptu. Dicitur enim 1. Ioan. 3. quòd diabolus ab initio peccat. & Io. 8. de diabolo dicitur quòd est mendax, & pater est mendacij: & quòd homicida erat ab initio. Et Sapientiæ secundo dicitur, quòd inuidia diaboli mors introiuit in orbem terrarum. Si quis autem sequi vellet Platonicorũ positiones, facilis esset via ad soluendum prædicta. Dicunt enim dæmones esse animalia corpore aërea: & sic cùm habeant sibi corpora vnita, potest in eis esse etiam pars sensitiua: vnde & passiones quæ nobis sunt causa peccati, eis attribuũt, scilicet iram & odium, & alia huiusmodi: propter quod dicit Apuleis, quòd sunt animo passiua. propter hoc etiã quòd vniti corporibus prohibentur secundum positionem Platonis. fortè posset in eis aliud genus cognitionis poni quàm intellectus. nam secundum Platonem etiam anima sensitiua incorruptibilis est: vnde oportet quòd habeat operationem cui non communicet corpus: & sic nihil prohibet operationem sensitiuæ animæ inueniri in substantia aliqua intellectuali quanuis corpori non vnita: & per consequens passiones: & sic manet in eis eadem radix peccandi quæ est in nobis.

Positio Platonic.

Sed vtrunque præmissorum est impossibile. Quòd enim non sint aliquæ aliæ substantiæ intellectuales vnitæ corporibus præter animas humanas, ostensum est suprà. Quòd autem operationes sensitiuæ animæ non possint esse sine corpore, hinc apparet quòd corrupto aliquo organo sentiendi, corrumpitur operatio vna sensus: sicut corrupto oculo visio deficit: propter quod corrupto organo tactus, sine quo non potest esse animal, oportet quòd animal moriatur. Improbatio.

Ad euidentiam autem præmissę dubitationis considerandũ est quòd sicut est ordo in causis agentibus, ita etiam in causis finalibus: vt. s. secundarius finis à principali dependeat, sicut secundariũ agens à principali dependet. accidit autẽ peccatum in causis agẽtibus quando secundarium agens exit ab ordine principalis agentis: sicut cùm tibia deficit propter suam curuitatem ab executione motus quem virtus appetitiua imperabat, sequitur claudicatio: sic igitur & in causis finalibus, cùm finis secundarius non continetur sub ordine principalis finis, est peccatum voluntatis, cuius obiectũ est bonum & finis: quælibet autem voluntas naturaliter vult illud quod est proprium volentis bonum. s. ipsum esse perfectum: & non potest contrarium huius velle. in illo igitur volente nullum potest peccatum voluntatis accidere, cuius bonum est vltimus finis: quod non continetur sub alterius finis ordine: sed sub eius ordine omnes alij fines continentur. huiusmodi autem volens est Deus: cuius esse est summa bonitas, quæ est vltimus finis. In Deo igitur peccatum voluntatis esse nõ potest: in quocunque autem alio volẽte cuius proprium bonum necesse est sub ordine alterius boni contineri, potest peccatum accidere voluntatis, si in sua natura cõsideretur. licet enim naturalis inclinatio voluntatis insit vnicuique volenti ad volendum & amandum suiipsius perfectionem, ita quòd contrariũ huius velle non possit: non tamen sic est ei inditum naturaliter, vt ita ordinet suam perfectionem in alium finem, quòd ab eo deficere non possit: cùm finis superior non sit suæ naturæ proprius, sed superioris naturæ. relinquitur igitur suo arbitrio quòd propriam perfectionem in superiorem ordinet si nem. in hoc enim differunt voluntatem habentia ab his quæ voluntate carent, quòd habentia voluntatem ordinant se & sua in finem: vnde & liberi arbitrij esse dicuntur. quæ autem voluntate carent, non ordinant se in finem: sed ordinantur à superiori agente quasi ab alio acta in finem, non autem à seipsis. potuit igitur in voluntate substantiæ separatæ esse peccatũ ex hoc quòd proprium bonum & perfectionem in vltimum finem non ordinauit, sed inhæsit proprio bono vt fini. Et quia ex fine necesse est vt regulæ actionis sumantur: necesse est vt ex seipsa in quo finem constituit, alia regulariter disponeret, & vt eius voluntas ab alio superiori non regularetur: hoc autem soli Deo debetur. Et secundum hoc intelligendum est quòd appetijt Dei æqualitatem, non quidem vt bonum suum esset diuino bono æquale. hoc enim in intellectu eius cadere nõ poterat: & hoc appetendo appeteret se non esse: cùm distinctio speciem secundum diuersos gradus rerum proueniat, vt ex suprà dictis apparet. velle autem alios regulare, & voluntatem suam à superiori nõ regulari, est velle præesse, & quodammodo nõ subijci: quod est peccatum superbiæ: vnde cõuenienter dicitur quòd primum peccatum dæmonis fuit superbia. Sed quia ex vno errore circa principium varius & multiplex error consequitur: ideo ex prima ordinatione voluntatis quæ fuit in dæmone, consecutum est multiplex peccatũ in voluntate ipsius, et odij ipsius ad Deum vt retistentem suæ superbiæ, & punientem iustissimè suam culpã, & inuidię ad hominem, & multa alia huiusmodi. Considerandum est etiam quòd cùm proprium alicuius bonum habet ordinẽ ad plura superiora, liberum est volenti vt ab ordine alicuius superiorum recedat, & alterius ordinem non derelinquat, siue sit superior, siue sit inferior: sicut miles qui ordinatur sub rege, & sub duce exercitus, potest voluntatem suam ordinare in bonum ducis, & non regis, aut econuerso: sed si dux ab ordine regis recedat, bona erit voluntas militis recedentis à voluntate ducis, & dirigentis voluntatem suam in regem: mala autem voluntas militis sequentis voluntatem ducis contra voluntatem regis. ordo enim inferioris principij dependet ab ordine superioris. substantiæ autem separatæ non solùm ordinantur sub Deo, sed vna etiam earum ordinatur sub alia à prima vsque ad vltimam, vt in secundo ostensum est, & quia in quolibet volente sub Deo potest esse peccatum voluntatis, si in sua natura consideretur: possibile fuit quòd aliqua de superioribus, aut etiam suprema inter omnes peccaret secundum voluntatem. Et hoc quidem satis probabile est: non enim in suo bono quieuisset sicut in fine, nisi suum bonum valde perfectum esset. potuit igitur fieri quòd de inferioribus aliquæ per propriam voluntatem bonum suum ordinarent in ipsam, recedentes à diuino ordine, quæ similiter peccauerunt: aliæ verò seruantes in motu suæ voluntatis diuinum ordinem, ab ordine peccantis, quanuis superioris secundum naturæ ordinem, rectè recederent. Quomodo verò in bonitate vel malitia immobiliter vtrorunque voluntas perseuerat, ostendetur in quarto. † hoc enim pertinet ad pœnas vel præmia bonorum vel malorum. Hoc autem differt inter hominem & substantiam separatam, quòd in vno homine sunt plures appetitiuæ virtutes, quarum vna sub altera ordinatur: quod quidem in substantijs separatis non contingit: vna tamen earum est sub altera: peccatum autem in voluntate contingit qualitercunque appetitus inferior deflectatur. Sicut igitur peccatum in substantijs separatis esset vel per hoc, quòd aliqua earum inferior deflecteretur ab ordine alicuius superioris sub ordine diuino manente: ita in homine vno contingit peccatum dupliciter. Vno modo per hoc quòd bonum inferioris appetitus non regulatur secundum superiorem: puta quando delectabilia carnis in quæ concupiscibilis tendit, volumus non secundum ordinem rationis: huiusmodi autem peccatum non contingit in substantijs separatis esse. Declaratio dubitationis.

†Capit.

Super cap. 109.

POsitis obiectionibus quibus arguebatur in dæmonibus peccatum esse non posse, vult Sanct. Thom. veritatem determinare. Et ponit quatuor conclusiones. Prima est: In dæmonibus est peccatum voluntatis, id est secundum actum voluntatis. Primò probatur auth. primæ Io. tertio. Io. 8. & Sapien. 2. Secundò probatur ratione. Et primò concluditur falsa Platonicorum positio. Secundò ponitur vera ratio. Positio Platonicorum est, quòd dæmones sunt animalia aerea habentia partem sensitiuam, & passiones quę sunt nobis causa peccati, scilicet iram, odium, & similia. vnde Apuleius inquit quòd sunt animo passiua, posset etiam fortasse secundum positionem Platonis poni in substantia intellectuali aliqua quanuis non vnita corpori cognitio sensitiua. & per consequens passiones. Cùm enim anima sensitiua secundũ ipsum sit incorruptibilis, oportet quòd habeat operationem cui non communicet corpus, & sic maneat in eis eadem ratio peccandi quæ est in nobis, scilicet passio. Sed vtrunque istorum est impossibile, inquit Sanctus Thomas primum quidem, quia ostensum est suprà non esse alias substantias intellectuales vnitas corporibus præter animas humanas. Secundum verò, scilicet quòd operationes animæ sensitiuæ possint esse sine corpore, hinc falsum esse constat, quòd corrupto aliquo organo sentiendi corrumpitur operatio sensus, vt patet in visu & tactu. Pro vera ratione notat primò Sanct. Thom. quòd sicut in causis agentibus secundarium agens à principali dependet, ita & in causis finalibus secundarius finis à principali dependentiam habet. & quòd sicut peccatum in causis agentibus accidit quando secundarium agens exit ab ordine principalis agentis, vt patet in claudicatione. ita peccatũ voluntatis cuius obiectum est bonum & finis, est cùm finis secundarius non continetur sub ordine principalis finis. Notat secundò, quòd quælibet voluntas naturaliter vult illud quod est proprium volẽtis bonum, scilicet ipsum esse perfectum, & non potest contrarium huius velle: ideo in illo volente cuius proprium bonum est vltimus finis non contentus sub alio fine, sed sub cuius ordine omnes alii fines continentur, nullum peccatum voluntatis accidere potest. huiusmodi autem volens est solus Deus, cuius esse est summa bonitas, quæ est vltimus finis. In quocũque autem alio volente cuius proprium bonum necesse est sub ordine alterius boni contineri, potest peccatum voluntatis accidere si in sua natura consideretur, quia licet naturalis inclinatio voluntatis insit vnicuique volenti ad volendum & amandum suiipsius perfectionem, non est tamen ei naturaliter inditum vt ita ordinet suam perfectionem in alium finem, quòd ab eo deficere non possit, cùm finis superior non sit suæ naturæ proprius, sed superioris naturæ, sed hoc suo arbitrio relinquitur: quod sanè patet ex differẽtia inter voluntatem habentia, & ea quæ voluntate carent, quæ non sunt liberi arbitrii. Ex his infert Sanctus Thomas quòd in voluntate substantiæ separatæ peccatum esse potuit ex hoc quòd proprium bonũ, propriamque perfectionem in vltimum finem non ordinauit, sed inhęsit proprio bono vt fini.

AD euidentiam eorum quæ hic dicuntur, aduertendum primò, quòd sicut alia est causalitas agentis, & alia causalitas finis, ita alia est dependentia vnius causæ agentis ab alia, & alia dependentia causæ finalis ab alio fine. Causalitas enim causæ agentis consistit in hoc quod est efficere, causalitas verò causæ finalis consistit in hoc quod est appeti tanquam id cuius gratia alia appetuntur & fiunt ab agente: ideo causam agentem secundariam dependere à causa principali nihil aliud est quàm ipsam efficere coefficiente & mouente ipsam principali agente: ipsam verò deficere ab ordine principalis agentis nihil aliud est quàm ipsam efficere aliquid non secundum quod principalis agentis motus & influentia in ipsam exigit, sed secundum propria defectus condiuionem. Similiter ergo in causis finalibus nihil aliud est secundarium finem à principali fine dependere, quàm ipsum appeti propter appetitum principalis finis, sicut medicina appetitur propter appetitum sanitatis: & finem secundarium non contineri sub ordine principalis finis est ipsum appeti, non propter appetitum & amorem principalis finis, sed propter se tantum. Ideo sicut peccatum in agentibus naturalibus contingit quãdo secundarium agens producit effectum, & non secundum influentiam & causalitatẽ principalis agentis, vt cùm producuntur monstra, ita in voluntatis peccatum accidit cùm secundarius finis appetitur non propter appetitum principalis finis, sed propter seipsum, quia tunc actus voluntatis fertur in aliquem secũdarium finem, non secundum quòd exigit causalitas principalis finis quæ est vt propter ipsius amorem & appetitum omnis alius finis secundarius appetatur, sed tantum secundum ipsius secundarii finis conditionem. Quomodo peccatũ in causis naturalibus, & in voluntariis accidat.

ADVERTENDVM secundò ex doctrina Sancti Thomæ in q. vẽri. quæst. 22. articulo septimo, quòd sicut non accidit peccatũ in natura quando aliquid producitur secundum ordinem & inclinationem naturæ, ita etiam in voluntatis non accidit peccatum quando voluntas vult id ad quod inclinatur naturaliter, & cuius oppositum velle non potest inquantum huiusmodi: sed quia contingit ei quòd voluntas naturaliter appetit, coniunctum esse aliquid aliud quod non est naturaliter volitum, sed liberè: ideo in appetitu illius naturaliter voliti potest esse peccatum non quidem ratione sui absolutè, sed ratione adiuncti, respectu cuius voluntas libera est. quia ergo vnicuique volenti est naturalis inclinatio voluntatis ad proprium bonũ & suiipsius naturalem perfectionem, ad ordinem autem propri boni in vltimum finẽ, non est naturalis inclinatio voluntatis, ita quòd ab appetitu sui boni secundum talem ordinem deficere non possit: ideo non est peccatum in appetitu propriæ perfectionis inquantum huiusmodi in his quorum proprium bonũ sub bono proprio alterius continetur tanquam secundarius finis sub principali, sed est peccatum si propria perfectio appetatur non propter amorem alterius boni sub quo continetur sua perfectio, & sub quo ordine appeti debet, proilla. s. mensura in qua ad hoc tenetur. Ideo optimè infert Sanct. Thom. quòd in substantia intellectuali isto modo peccatum esse potuit, quòd proprium bonum non ordinauerit in vltimum finẽ, sed illi inhæserit vt fini, id est, quòd suam naturalem perfectionem amauerit non propter amorem vlti. finis qui est Deus, sed propter seipsam tantùm, in ea videlicet vltimatè complacendo, cùm tamen deberet aliquod vlterius bonum vltimatè amare, & ad ipsum naturale suum bonum ordinare tanquam ad finem. In quo peccatum Angelorum fuerit.

ATTENDENDVM tamen quòd cùm Deus dupliciter consideri possit. s. vt est principium naturæ, & vt est obiectum supernaturalis beatitudinis, peccatum Angeli non fuit eo quòd non ordinauerit bonum suum in Deum vt est naturalis boni principium, quia naturale est Angelo suum bonum illo modo propter Deum amare: sed fuit eò quòd suum bonum non ordinauit in Deum vt est obiectum supernaturalis beatitudinis, fuam. s. perfectionem amando vltimatè, nullo modo supernaturali beatitudine ad quam Deus ipsum ordinauerat considerata. Vnde in prima parte inquit S. Thom. quòd peccauit, quia appetiit vt finem vltimum beatitudinis, id ad quod virtute suæ naturæ poterat peruenire, auertens suum appetitum à beatitudine supernaturali quæ est ex gratia Dei.

ADVERTENDVM etiam cùm inquit Sanct. Thomas in secundariis volentibus peccatum esse posse si in sua natura consideretur, quòd ideo addidit si in sua natura consideretur, quia non inconuenit substantiam intellectualem fieri impeccabilem per gratiam, sicut beati omnes in tali statu sunt in quo peccare non possunt, non quidem ex conditione naturæ, sed ex gratiæ dono.

CONSIDERANDVM vlterius ex doctrina Sanct. Thom. 4. d. 26. artic. 1. quòd naturale aliquid esse homini, dupliciter intelligi potest: vno modo, quia ex principijs naturæ de necessitate causatur: alio modo, quia ad illud natura inclinat, sed mediãte libero arbitrio compleatur. quia ergo non voluit omnino negare Sanct. Tho. naturale esse volenti creato ordinare suam perfectionem in alium finem (est enim sibi naturale aliquo modo, inquãtum ex ratione ad hoc inclinatur supposita reuelatione diuina de supernaturali fine) sed tantùm quòd hoc non est sibi naturale primo modo: ideo non absolutè dixit non esse sibi inditum naturaliter vt ordinet suam perfectionem in alium finem, sed addidit, ita quòd ab eo deficere non possit, qiasi diceret, illud quidem est sibi aliquo modo naturale inquantum ex ratione ad ipsum inclinationem aliquam habet, non tamen est sibi naturale tanquam ex principijs naturæ de necessitate causatum. Quomodo non est naturaliter inditum substantiæ intellectuali, vt suam perfectionem in alium finem ordinet.

CIRCA id quod dicitur in voluntate substantiæ separatæ peccatum esse potuisse ex hoc quòd proprium bonum in vltimum finem nõ ordinauit, sed inhæsit proprio bono vt fini, aduertendum est quòd duplex Theologorum positio fuit de peccato dæmonis. quidam enim dixerunt quòd peccatum eius in hoc fuit, quòd appetiit vt finem vltimum, id ad quod virtute suæ naturæ poterat peruenire. i. proprium bonum, & propriam perfectionem sibi naturaliter conuenientem, tanquam vlti. finem, & tanquam suam finalem beatitudinem amauit: & in ipsa delectatus est, non curans de supernaturali beatitudine per gratiam habenda, quæ in visione Dei per essentiam consistit. Alii verò dixerunt eum in hoc peccasse, quòd illam beatitudinem quæ datur ex gratia, appetiit quidem vt vltimum finem, sed voluit ipsam habere nõ ex diuino auxilio, sed per virtutem suæ naturæ, intellige non quidẽ posse nè, quasi hoc tanquam à se per virtutem suæ naturæ, intellige non quidẽ posse nè, quasi hoc tantum fuerit volitum ab eo. s. beatitudo quæ datur ex gratia. & ipse modus habendi. s. per propriam virtutem, sed negatiuè, inquantum. s. voluit talem beatitudinem, & nihil considerauit de gratia & auxilio diuino, cùm tamen eam appetendo deberet tanquam ex diuina habendam gratia appetere. huius opinionis videtur esse Anselmus, cùm inquit quòd illud appetiit ad quod peruenire nisset si steterisset. Licet autem S. Thomas hanc secundam opinionem videatur sequi in secundo sententiarum, dist. 5. quæst. 1. articulo secundo, & in quæst. de malo, quæst. 16. artic. 3. tamen hic & in prima parte, quæst. 63. artic. tertio, videtur Duplex Theologorum opinio de peccato dæmonum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

videtur magis primæ opinioni adhærere. in hoc enim videtur Angelus similitudinem Dei appetiisse, vt sicut Deus seipso & suo naturali bono est beatus, ipseque sibi finis vltimus est, ita & ipse Angelis ex modo appetendi voluit finis esse vltimus finis, & suo naturali bono esse beatus, tanquam sua naturalis perfectio summum bonum esset ad nullum aliud perfectius bonum ordinatum. In idem tamen istæ duæ positiones aliquo modo (vt inquit Sanct. Thomas prima parte, loco prælallegato) redeunt. secundum vtranque enim positionem appetit finalem beatitudinẽ per suam virtutem habere. Si enim propriam & naturalem perfectionẽ, quæ est eius naturalis cognitio, aut quæcunque eius naturalis perfectio ex naturæ principiis prouenies tanquã summum bonum & finalem beatitudinem amauit, constat quòd finalem beatitudinem voluit per propriam virtutem habere, quia naturalis perfectio ex principiis naturæ prouenies, ex propria virtute procedit. Si etiam beatitudinem quæ alias datur ex gratia, voluit & appetit habere non ab alio, constat quòd implicitè & interpretatiuè voluit à seipso, & per propriam virtutem finalem beatitudinem assequi.

SED circa prædicta dubium occurrit. Si enim vt hic dicitur, Angelo nõ est naturaliter inditum vt suam perfectionem ordinet ad alium finẽ, sed hoc suo arbitrio relinquitur, potestque ab hoc ordine deficere, sequitur quòd Angelus in primo instanti peccare posset. hoc autem pro falso & inconuenienti S. Thom. vbique habet, ergo & dictum illud verum esse non potest. Quod autem illud sequatur, ostenditur sic. Angelo in primo instanti non erat naturaliter inditum vt suam perfectionem in alium finem ordinaret, sed poterat à tali ordinatione deficere, ergo poterat se diligere, & non propter Deũ, sed omnis actus electiuus in habente gratiam secundum doctr. S. Tho. est meritorius, aut demeritorius. ergo ille actus fuisset aut meritum aut peccatum: sed non fuisset meritum, cùm nullus actus sit meritorius nisi in Deum actu aut virtute tendat. ergo fuisset peccatum, & ita in primo instanti peccasset. Ad huius euidentiam considerandum est, quòd cùm gratia naturam secundũ modum ipsius naturæ inclinet (omnis enim forma inclinat suum subiectũ secundum modum ipsius subiecti, vt est de mente S. Tho. 1. q. 62. arti. 3. ad 2.) oportet secundum modum naturalitatis aut libertatis naturæ angelicæ ad ea quæ ad ordinem naturæ pertinent, esse ipsius inclinationem ad Deum ad quem gratia charitasque inclinant. Secundum autẽ mentem S. Tho. 1. q. 63. art. 5. & 6. Angelus absolutè quidem potest in bonum & malum: in primo tamen instanti sui esse naturaliter & determinatè mouetur in bonum, ita quòd in malũ moueri non potest. Similiter ergo gratia in qua Angeli sunt creati, absolutè quidem cum libertate quadam naturam angelicam inclinabat in Deum sicut in vltimum finem, ita quòd poterat Angelus & diligere se propter Deum, & se non propter Deum diligere. in primo tamen instanti determinatè & necessariò in dilectionem Dei inclinabat, ita quòd non poterat actum dilectionis circa se elicere quin se propter Deum diligeret. Ad dubium ergo negatur consequentia. Ad probationem autem dicitur quòd ex falso fundamento procedit, quòd scilicet Angelus in primo instanti esset liber ad diligendum se propter Deum, & ad diligendum se non propter Deum. Ad authoritatem enim Sancti Tho. dicitur quòd in arbitrio Angeli esse vt se diligat in ordine ad Deum, & sine tali ordine dupliciter potest intelligi, scilicet absolutè siue aliquando & pro omni durationis mẽsura. Primo modo verũ est, & ad illum sensum loquitur Sanct. Thom. Nam opposito modo inclinabatur voluntas Angeli ad suum bonum naturale, & ad hunc ordinem ad Deum. In naturale enim bonum naturaliter inclinabatur, ita quòd eius oppositum velle nullo tempore poterat. in hunc autem ordinem absolutè loquendo liberè per gratiam inclinabatur, ita quòd quandoque poterat diligere bonum suum sine ordine ad Deum, & ita de facto in secundo instanti euenit quòd aliqui se sine tali ordine dilexerunt. Secundo verò modo falsum est, neque ad illum sensum loquitur Sanctus Thomas. Non enim in primo instanti suæ creationis Angelus liber erat vt in ipso posset diligere se propter Deum, & non propter Deum, sed ad hoc ex gratia determinatus erat, vt diligẽdo se, diligeret propter Deum, non poteratque se & non propter Deum diligere.

Vtrum Angeli peccauerint, quia conuersi sunt in proprium bonũ tanquam in vltimum finem.

CIRCA primum modum peccati Angelorum quem sequitur hoc loco Sanct. Tho. dubium non diffimulandũ occurrit. Si enim peccauerunt Angeli, quia conuersi sunt in proprium bonum tanquam in vltimum finem, aut hoc fuit per actum amoris naturalis, aut per actum amoris electiui. Nõ quidem primum, quia (vt habetur prima q. 60. ar. 3.) dilectio naturalis semper est recta. Non etiam secundum, quia inquit S. Tho. superius in hoc cap. quòd in ipsius perfectionem, ita quòd contrarium huius velle nõ posset: ergo non apparet quomodo circa naturale bonum potuerunt Angeli peccare. Respondetur in proprium bonum volentis absolutè sumptum, in ipsum tamen sub ratione vltimi finis fertur liberè & electiuè, quia videlicet in potestate volentis est ordinatione deficere, ergo poterat se diligere, & non propter Deũ, sed omnis actus electiuus in habente gratiam secundum doctr. S. Tho. est meritorius, aut demeritorius. ergo ille actus fuisset aut meritum aut peccatum: sed non fuisset meritum, cùm nullus actus sit meritorius nisi in Deum actu aut virtute tendat. ergo fuisset peccatum, & ita in primo instanti peccasset. Ad huius euidentiam considerandum est, quòd cùm gratia naturam secundũ modum ipsius naturæ inclinet (omnis enim forma inclinat suum subiectũ secundum modum ipsius subiecti, vt est de mente S. Tho. 1. q. 62. arti. 3. ad 2.) oportet secundum modum naturalitatis aut libertatis naturæ angelicæ ad ea quæ ad ordinem naturæ pertinent, esse ipsius inclinationem ad Deum ad quem gratia charitasque inclinant. Secundum autẽ mentem S. Tho. 1. q. 63. art. 5. & 6. Angelus absolutè quidem potest in bonum & malum: in primo tamen instanti sui esse naturaliter & determinatè mouetur in bonum, ita quòd in malũ moueri non potest. Similiter ergo gratia in qua Angeli sunt creati, absolutè quidem cum libertate quadam naturam angelicam inclinabat in Deum sicut in vltimum finem, ita quòd poterat Angelus & diligere se propter Deum, & se non propter Deum diligere. in primo tamen instanti determinatè & necessariò in dilectionem Dei inclinabat, ita quòd non poterat actum dilectionis circa se elicere quin se propter Deum diligeret. Ad dubium ergo negatur consequentia. Ad probationem autem dicitur quòd ex falso fundamento procedit, quòd scilicet Angelus in primo instanti esset liber ad diligendum se propter Deum, & ad diligendum se non propter Deum. Ad authoritatem enim Sancti Tho. dicitur quòd in arbitrio Angeli esse vt se diligat in ordine ad Deum, & sine tali ordine dupliciter potest intelligi, scilicet absolutè siue aliquando & pro omni durationis mẽsura. Primo modo verũ est, & ad illum sensum loquitur Sanct. Thom. Nam opposito modo inclinabatur voluntas Angeli ad suum bonum naturale, & ad hunc ordinem ad Deum. In naturale enim bonum naturaliter inclinabatur, ita quòd eius oppositum velle nullo tempore poterat. in hunc autem ordinem absolutè loquendo liberè per gratiam inclinabatur, ita quòd quandoque poterat diligere bonum suum sine ordine ad Deum, & ita de facto in secundo instanti euenit quòd aliqui se sine tali ordine dilexerunt. Secundo verò modo falsum est, neque ad illum sensum loquitur Sanctus Thomas. Non enim in primo instanti suæ creationis Angelus liber erat vt in ipso posset diligere se propter Deum, & non propter Deum, sed ad hoc ex gratia determinatus erat, vt diligẽdo se, diligeret propter Deum, non poteratque se & non propter Deum diligere.

CIRCA primum modum peccati Angelorum quem sequitur hoc loco Sanct. Tho. dubium non diffimulandũ occurrit. Si enim peccauerunt Angeli, quia conuersi sunt in proprium bonum tanquam in vltimum finem, aut hoc fuit per actum amoris naturalis, aut per actum amoris electiui. Nõ quidem primum, quia (vt habetur prima q. 60. ar. 3.) dilectio naturalis semper est recta. Non etiam secundum, quia inquit S. Tho. superius in hoc cap. quòd

Universidad de Deusto
Biblioteca

ADVERTENDVM autem non dixisse Sanct. Thom. simpliciter, quòd velle alios regulare, & ab alio voluntatem eius non regulari, sit velle præesse & non subiici, sed addidisse quodammodo, quia videlicet non appetit Angelus nullo modo subiici Deo, hoc enim appetere non potuit, vt dicitur in prima parte, & alijs locis præallegatis. nam appetit esse se non esse, cùm nulla creatura esse possit nisi per hoc quòd sub Deo esse participet. appetit tamen secundum aliquem modum aliis præesse creaturis, & non subiici Deo, quantum scilicet ad hoc quòd alia regularet, & eius voluntas in volendo à nullo alio regularetur. suæ enim naturæ dignitatem considerans, & in ea sese oblectans, ex modo appetendi voluit à se bonitatem & beatitudinem in alios detinari, esseque regulam & legem agendorum ab alijs. Vtis suppositis ad dubium dicitur, quòd neutro aliorum modorum propriè loquendo acciputur velle non subiici, vt ex dictis patet, sed accipitur tanquam inclusum in modo appetendi, & tanquam interpretatiuè volitum, ex eo quòd in libertate Angeli erat velle spirituale bonum cum attentione ad diuinam regulam, & sine attentione ad illam. velle autem non subiici diuinæ regulæ, etiam hoc modo ad superbiam pertinet. Nam differt superbia ab alijs peccatis, vt dicitur secunda secundæ quæstione 162. articulo sexto & septimo, quia in alijs peccatis auertitio à Deo est consequens: ad superbiam autem cuius actus est Dei cõtemptus, per se pertinet. Hoc autem non sic intelligendum est quasi in omni superbiæ actu, non subiici diuinæ regulæ, sit res explicitè volita, sed quia de ratione superbiæ est vt ab alijs peccatis distinguntur, diuinæ regulæ nolle subiici, aut inquam ex parte rei explicitè appetitæ, aut ex modo appetendi. Cùm enim actus superbiæ sit actus appetitus in magnum & excellens bonum tendentis, non potest esse in ipso actu superbiæ alia ratio peccati, nisi quia tale bonum appetitur non secundum mensuram & regulam diuinam, & ita ex eo quod est non subiici diuinæ regulæ secundum quod est in affectu, tanquam scilicet aut expressè aut interpretatiuè volitum, propria superbiæ ratio constituitur. In alijs autem peccatis non est auertio quantum ad effectum secundum se. non enim qui vult furari, habet in affectu suo hoc quod est non subiici Deo, tanquam formale constitutiuum suæ rationis, sed hoc quod est aeternum concommitans. Nam quodcunque peccatum quis committat, auertitur à Deo, dum diuinum præceptum diuinamque regulam transgreditur.

ADVERTENDVM autem quòd aliter loquendi est de hoc quod est velle non subiici diuinæ regulæ, secundi quòd se tenet ex parte rei volitæ, & aliter secundum quòd se tenet ex parte modi volendi tantum. Secundum enim quòd se tenet ex parte rei volitæ, necesse est quòd sub actuali consideratione cadat. cùm enim voluntas non feratur in incognitum, si quis vult rem aliquam & aliquam eius conditionem per se, necesse est vt & rem & modum volitum cognoscat. Secundum autem quod ex parte modi volendi se tenet, non est necesse vt sub actuali consideratione cadat. sufficit enim vt quis teneatur de regula superioris, & eius subiectione, pro tunc consideratione, & non consideret, & hoc modo euenit dæmoni. Considerans enim propriam bonum, perfectionem scilicet suæ naturæ & cognitionis naturalis, & illud libero actu modo supra exposito amans, tenebatur de ordine ipsius ad Deum tanquam ad summum bonum & vltimum finem considerare, simúlque bonum ordinare in illum: quod quia non fecit, per superbiam peccauit. est enim ibi contemptus diuinæ regulæ interpretatiuus. Similiter si beatitudinem supernaturalem appetit, tenebatur de diuina gratia considerare, & eam tanquam ex diuina gratia habendam apperere: quod quia non fecit, superbiendo peccauit. Ex his patet vanam esse opinionem Scoti secundo sententiarum, distinctione sexta, quæstione vltima, tenentis quòd peccatum dæmonis non fuit superbia propriè dicta, sed magis ad luxuriam reducitur, quia fuit luxuriam pertinet. Constat enim ex dictis quòd propriè superbia fuerit, cùm fuerit immoderatus appetitus excellentiæ. nec obstat quòd fuerit immoderata complacentia sui, & habeat delectationem adiunctam, quia delectatio immoderata appetitui propriæ excellentiæ coniuncta & sui complacẽtia non habet rationem superbiæ tollere. Sicut enim magnum & excellens bonum appetitui ipsius prima deordinatio & deformitas est, quòd tale bonum excellentiam

Universidad de Deusto
Biblioteca

illud magis aut minus conferri.

SED tunc occurrit dubium. Si enim ratio illius inconsiderationis fuit voluntas in propritum bonum intense conuersa, quia voluntas & intellectus non possunt simul in diuersa ferri, sequitur quòd illa opinio quæ ponit angelum peccasse eò quòd supernaturalem beatitudinem appetierit, & non ex gratia diuina teneri non possit. Voluntas enim angeli in proprium bonum intense conuersa non potuit simul ferri in supernaturale bonum, & sic non peccauit bonum supernaturale appetendo: aut si simul potuit in illud ferri, eadem ratione potuit simul velle illud bonum ex gratia, & simul de ipsa diuina gratia potuit intellectus considerare: & sic intenta conuersio voluntatis in proprium bonum non fuit ratio illius inconsiderationis, cùm talis consideratio posset cum illa intensa conuersione in proprium bonum stare.

RESPONDETVR & dicitur primò, quòd sanctus Thomas hoc loco respondet conformiter ad positionem quam sequitur, quæ inquam potuit angelum peccasse eò quòd proprium bonū non ordinauerit in vltimum finem, sed illi vt fini inhæserit. Secundum hanc enim dicitur, quòd ratio quare non consideratit de superiori bono ad quod proprium bonum ordinandum erat, potuit esse intensa consideratio & intensa dilectio naturalium bonorum. Et aduertendum, quòd non dicitur ita absolutè fuisse, sed ita potuisse esse, quia per cerebitudinem & euidentiam ea quæ ad angelorum peccatū attinent, attingere non possumus. Ex quo patet, quòd non oportet responsionem hic datam alteri opinioni applicare. Dicitur secundò, q. etiam alteri opinioni potest hæc responsio contenienter adaptari. Intellectus enim & voluntas licet in diuersa ferri non possint inquantum sunt diuersa, possunt tamen in diuersa ferri inquantum sunt aliquo modo vnum: sicut voluntas simul vult id quod est ad finē inquantum huiusmodi, & ipsum finē: & si simul voluntas bonum propritum angeli intense amando potuit simul sibi superna turale bonum appetere tanquam vltimam propri boni perfectionem. Cùm autem infertur, ergo primum peccatum angeli non fuit superbia, negatur consequentia, ad sensum doctorum. Dicitur enim quòd primum peccatum speciale fuit superbia, habuit tamen generales conditiones quæ omne peccatum concomitantur.

AD septimam obiectionem respondet non esse eandem rationē de substantia separata & de corporibus cælestibus. corpora enim cælestia, sicut & omnia quæ ratione carent aguntur tantùm, & non seipsa agunt, & vltra hoc in ipsis materiæ indispositio locum non habet. ideo nunquam à rectitudine primę regulæ deficere possunt, licet alia corpora ex indispositione materiæ aliquando rectitudinem primæ regulæ sufficienter recipere non possint. substantiæ autem intellectuales non aguntur tantùm, sed etiam seipsa ad proprios actus agunt, & tanto magis, quanto perfectior est eorum natura, ideo naturæ perfectio non impedit quin in ipsis peccatum accidere possit ex hoc quòd sibiipsis inhærent ordinem superioris agentes, non attendentes.

Quomodo inferiora corpora aliquādo propter indispo

ADVERTENDVM quòd per primam regulam possumus intelligere eam quæ est simpliciter prima respectu omnium, quæ est diuinę sapientię dispositio & ordinatio. possumus etiā primam accipere proportionaliter ad regulata, vt prima regula corporum cęlestium sit substantia mouēs, prima verò regula substantiæ separatæ sit diuina sapientia, & prima regula corporum inferiorum sint corpora cælestia. Si secundo modo accipiatur, sic, cùm ex superioribus constet ex indispositione materiæ sæpenumero euenire vt effectus in istis inferioribus non sequatur secundum ordinem corporis cælestis, manifestum est quòd corpora inferiora quandoque non sufficienter suscipiunt rectitudinem primæ regulę. Sed si primo modo accipiamus, dubium remanet quomodo corpora propter indispositionem materię possint à rectitudine primæ regulę deficere, cùm diuinæ sapientiæ omnis materię dispositio sit subiecta. Sed dicendum quòd regulę diuinę sapientiæ nihil aliud sunt quàm ordinationes & dispositiones rerum quibus à diuina sapientia res in suas actiones & in suos fines ordinantur: quæ quidem regulæ pertinent ad voluntatem diuinam antecedentem. Vt autem ex superioribus patet, non inconuenit voluntatem diuinam antecedentem quandoque non impleri: & ideo licet omnis materiæ dispositio diuinę sapientię subsit, non inconuenit tamen aliquam virtutē corpoream esse à diuina sapientia ordinatam ad productionem alicuius effectus: & tamen effectum illum propter materię indispositionem non sequi, sicut virtus humani seminis ordinata est ad productionem hominis cum duabus manibus, & tamen nascitur homo quandoque cum vna tantùm manu.

fitionē materiæ rectitudinem primæ regulæ non sequitur.

CIRCA prædicta, quia ostensum est angelum potuisse peccare, & de facto peccasse, dubium est in doctrina sancti Thomæ quot mortę ponendæ sint in angelis peccantibus. Aliqui enim Thomistarum ponunt cuias tātum, scilicet primum instans in quo omnes angeli fuerunt boni, & beatitudinem meruerunt: secundum verò in quo mali peccauerunt, & fuerunt miseri. boni verò fuerunt beatificati. Alii verò ponunt tria instantia, & dicunt quòd in primo omnes habuerunt actum merè naturalem, in secundo mali demeruerunt & boni meruerunt, in tertio boni fuerunt beati, mali verò miseri. Licet autem vtraque opinio sustentari aliquo modo possit: prima tamen videtur expresse esse de mente san. Tho. 1. q. 63. ar. 5. ad 4. & ar. 6. in c. & ad 4. Sed in hac opinione dubium primò facit quomodo in doctrina sancti Thomę possit sustineri quòd in primo instanti omnes habuerint actum liberum, quod requiritur ad actum meritorium, tum quia in q. mal. q. 16. 4. 14. 15. & 22. videtur velle primum actum angelorū fuisse naturalem: tum quia prima vbi supra 6. ad 3. inquit quòd in primo instanti habuerunt motum naturalē in bonum: tum quia ibidem ad quartum, ait quòd primum instans respondet operationi angelicę qua se in seipsam conuertit per vespertinam cognitionem. Secundò dubium facit quomodo in secundo instanti potuerunt peccare, si in primo meruerunt, cùm teneat sanctus Thomas prima parte vbi supra ad tertium, & in aliis locis, quòd angeli habent libertum arbitrij inflexibile post electionem, sed ad hoc dicetur in quarto libro, vbi agetur de immutabilitate voluntatis humanæ post mortem.

Quot mortæ circa damnorum casum sint ponendæ.

AD primum ergo dubium respondens Capreolus in 2. di. 4. ad hanc opinionem declinans quòd primus actus angelorum fuerit naturalis, dupliciter verba sancti Thomæ interpretatur, vbi inquit in prima parte omnes habuisse actum meritorium in primo instanti. Primò, quòd meruerunt non eliciēdo actum meritorium, sed quia per gratiam quam habebant, digni erant beatitudine. Secundò, quòd habuerunt actum meritorium qui fuit dilectio electiua non dei, sed ipsorummet gratia informata, & debitis circunstantiis vestita. Sed nulla istarum expositionum videtur mihi esse ad mentem sancti Thomę. Non quidē prima, quia ipse in prima vbi suprà art. 6. expresse ostendit se loqui de merito qui est actus liberi arbitrij gratia informatus. Nō etiam secunda, quia ad actum meritorium non sufficit quòd sit actus electiuus habentis gratiam, sed requiritur quòd eliciatur secundum inclinationem gratiæ & charitatis quæ sunt principium merendi: ista autem inclinant ad diligendum deum propter se, & alia propter deum, vt obiectum supernaturalis beatitudinis, vt ostendit sanctus Thomas tertio Sententiarum, & secunda secundæ, & in plerisque aliis locis. ergo non potest esse aliquis actus meritorius nisi virtualiter saltem, & non tantùm habitualiter includat dilectionem dei. dictum est autem superius quòd primus actus non potest virtualiter includere dilectionem huiusmodi, cùm ipsum nullus actus electiuus aut etiam naturalis præcedat. Propterea videtur tenendum de mente san. Th. quòd omnes meruerunt in primo instanti per actum liberi arbitrij qui fuit dilectio electiua dei vel proprii boni in ordine ad deum, vt est principium supernaturalis beatitudinis.

Vtrum omnes angeli primo instanti habuerint actum liberum & meritorium.

AD primum autem in oppositum responderi potest, quòd sanctus Thomas aliam viam secutus est in quæstionibus de malo, & aliam in prima parte, eò quòd vtraque saluari possit. Nam in quæst. ma. tenuit illam viam quę ponit angelū peccasse, quia indebito modo, id est, non ex gratia appetiit beatitudinem supernaturalem quę in visione dei consistit. in prima verò parte tenuit opinionem quę ponit q. peccatum angeli fuit in hoc, quòd ad seipsum inordinatè conuersus est absque ordine scilicet ad deum & ad regulam diuinæ voluntatis, vt est superius declaratum. Vnde sicut in istis locis secutus est diuersas vias circa obiectum volitum ab angelo peccante, ita non est inconueniēs dicere, quòd etiam quantum ad primum actum angelorum diuersas opiniones sit secutus, tenens scilicet in prima parte, quòd omnes in primo instanti habuerunt actum liberi arbitrij & meritorium: in quæst. autem de malo tenens quòd primus eorum actus fuerit naturalis.

Angeli in secundo instanti non meruerunt.

AD secundum dicitur primò, quòd licet actus primus fuerit electiuus, non tamen fuit purè electiuus, sed habuit aliquid naturalitatis. fuit enim liber quantum ad exercitium actus, & quantum ad specificationē ad hanc vel illam obiecti conditionem, sed fuit naturalis quantum ad determinationem ad bonum. erat enim angelus in primo instanti ita determinatus ad bonum, quòd non poterat malè velle, licet posset diligere se cum ordine ad deum vt est author beatitudinis supernaturalis, & sine tali ordine, in quo tamen non peccasset si se dilexisset sine tali ordine, quia non tenebatur ad hoc in primo instanti. motus est autem in seipsum cū tali ordine, diuino adiutus beneficio. Intendit ergo sanctus Thomas loco allegato, quòd naturalem motum habuit ad bonum in communi, & ad suum bonum naturale, nec poterat suam perfectionem nō velle, supposito quòd circa ipsum actum eliceret. non enim poterat malè velle, non autem quòd habuerit actum merè naturalem.

Aliter conuenit angelo mereri in primo instanti & aliter in secundo.

AD tertium dicitur, quòd licet primū instans respondeat operationi quia angelus in seipsum conuersus est cognitione vespertina, non tamen sequitur quòd talis operatio fuerit merè naturalis: quia etiam cognitio qua quis cognoscit se esse amandū in ordine ad deum, & quę refertur ad laudem dei, est cognitio vespertina, quando est per medium creatum. cognitio verò illa est matutina, quæ refertur in laudem dei, sed est per medium increatum, vt declarat sanctus Thomas veri. quæst. 8. art. pentultimo & vltimo.

ADVERTENDVM tamen quòd aliter conuenit angelo mereri in primo instanti, & aliter in secundo, vt est de mente sancti Thomæ q. nodib. 9. ar. 8. & 1. q. 63. art. 5. ad 4. & art. 6. ad 3. Nam meriti quod in primo instanti fuit, potuit mortificari, & impediri ne ad beatitudinem perduceret: non autē meritum quod fuit in secundo instanti in bonis: cuius ratio est, quia cùm in primo instanti non fuerit plena libertas extensiuè, eò quòd non posset in illo angelus malè velle, sed in secundo instanti fuerit omnimoda libertas, ad malum videlicet & bonum, oportet viam angelorum constare ex duobus instantibus, in quorum vltimo tenebatur actualiter se referre in deum tanquam in vltimū finem, vtpote in illo plenū habens liberi arbitrii vsum. vnde meritum in primo instanti non erat meritum vltimatè, sed sicut in via tantùm & impedibiliter: meriti autēin secūdo instanti erat meritum sicut in termino vię & vltimatè, quod impediri non poterat quin ad beatitudinē perduceret, vtpote vltima existens dispositio ad beatitudiem. Vnde & quod inquit sanctus Tho. 1. q. 62. art. 4. & 63. quòd meritū in angelis præcessit præmium duratione, intelligitur de merito quod fuit in primo instanti, quod scilicet erat meritum vt in via tantùm, & sicut dispositio remota ad beatitudinem: non autem de merito quod fuit in secundo instanti, quod inquam fuit meritum vt in termino viæ, & vt vltima dispositio ad beatitudinem. illud enim est meritum ex gratia imperfecta, istud autem est meritum ex gratia consummata: sicut & in Christo qui erat simul viator & comprehensor, gratia perfecta erat principium promerendi. sicut enim in eodem instanti est contritio in eo qui iustificatur, & gratiæ infusio secundum doctrinam Sa. Tho. 1. 2. & in q. de veri. & in rebus naturalibus in eodem instanti est vltima dispositio ad formam, & formæ introductio: ita in eodem instanti est meritum vltimum & beatitudo in angelis. Ex his patet rationem Scoti dist. 5. secundi sen. qua contra sanctum Thomā probat non potuisse esse in secundo instanti meritum & præmium bonorum angelorum, eò quòd sanctus Thomas dicat meritum præcedere præmium duratione, nullam esse, quia loquitur sanctus Thomas de merito vt in via, non autē de merito vt in termino viæ, secundum quòd ipsemet exponit quoli. 9. ar. 8. Patet etiam eam rationē nullam esse qua probat si omnes angeli in primo instanti meruerunt, nullos potuisse ponere obicem in secundo instanti, quia videlicet tunc omnes meruerunt vsq; ad nunc præmiationis, merentes autem vsque ad nunc præmiationis in illo sunt præmiati. Dicitur enim quòd mali non meruerunt vsque ad nunc præmiationis inclusiuè, imò in illo demeruerunt. Nec est verum quòd in nunc præmii sint omnino extra viam: imò nunc in quo primo præmium erant accepturi, erat illius terminus vię intrinsecus, in quo vltimatè poterant mereri aut demereri, & simul accipere pœnam aut præmium.

ADVERTENDVM autem, quòd licet Christus per eandē gratiam & esset beatus & mereretur, sicut angeli in secundo instanti: hoc tamen non fuit eodē modo. Nam angeli in secundo instanti meruerunt sibi essentialem beatitudinem, non autē Christus, sed sibi animę impassibilitatem & gloriam corporis, nobis autem beatitudinem meruit essentialem.

HAEC dicta sint sequendo aliorum opinionem dicentium angelos bonos in secundo instanti & meruisse, & accepisse beatitudinem. Diligentius tamen considerando, non videtur mihi de mente san. Th. esse q. aliqui angeli in secundo instanti meruerint. Primò, quia in prima parte q. 62. ar. 4. & 5. tenet non posse angelum simul habere fruitionem & suam fruitionē mereri: cùm vnum sit gratiæ imperfectæ, alterum verò gratiæ perfectæ & consummatę, & ens quia vt dicitur veri. quæstione vltima, articulo sexto, ad 1atum merendi requiritur vt desit sibi id quod quis mereri dicitur. Secundò, quia ipse ibidem art. quinto tenet quòd angeli per vnicum actum meritorij ad beatitudinē pertinerunt. quæst. verò 63. ar. 5. & 6. tenet quòd omnes in primo instanti meruerunt. Ex iis enim duobus expresse sequitur, quòd in secundo instanti non meruerint. Nam si in secūdo meruerint, cùm etiam meruerint in primo, sequitur quòd non per vnū actum meritorium, sed per duos ad beatitudinem pertinerint. Si dicatur quòd loquitur sanctus Thomas in illis locis de merito vt in via tantùm, non autem de merito vt in termino viæ: hoc non videtur secundum mentem ipsius esse. Nam quæst. 63. artic. 5. & 6. vult quòd cū dęmones meruerint in primo instanti, fuisse in secundo instanti beati nisi potuissent obstaculum peccando. ergo sola absentia impedimenti sufficiebat secundum ipsum ad hoc vt beatitudinem acciperent, non autem aliud meritum requirebatur. Præterea cùm diligentissimè in prima parte de beatificatione & damnatione angelorum determinauerit, si eius intentionis fuisset duplex extitisse meritum in angelis, vnū vt in via simpliciter, aliud verò vt in termino viæ: esset profectò reprehendendus, quòd de ista meritorum differentia nullam prorsus fecerit mentionem. Cùm enim determinauerit angelum per vnum actum meritorium ad beatitudinē peruenire, debuisset angelum per vnum actum meritorium ad beatitudinē peruenire, debuisset sanè declarare de quo merito illud esset intelligendum. Nam & ni prima secundæ, quæstione centesima duodecimo, articulo secundo loquens de præparatione ad gratiam, cùm viderit quòd duplex erat ad gratiam præparatio, vna scilicet quæ simul est cū gratia, alia quę gratiam præcedit, de vtraque in responsione ad primum fecit mentionem. Cùm ergo de vno tantùm merito angelorum mentionem fecerit, dicendum est quòd in ipsis vnum duntaxat fuisse meritum voluit, & illud quidem in primo ipsorum instanti. Propter quod sequendo determinationem eius in prima parte, saluo semper meliori iudicio, dicendum est primò, quòd in processu angelorum siue ad beatitudinem siue ad miseriam, duo fuerunt instantia, in quorum primo absolutè loquendo, nullo modo demereri & peccare potuerint, sed bene potuerint non mereri negatiuè, & mereri: & de facto omnes meruerunt, in secundo verò potuerint absolutè & mereri, & demereri, & de facto aliqui demeruerint, & facti sunt miseri. ali verò facti quidē sunt beati, sed non meruerunt. Quòd enim potuerint mereri & non mereri negatiuè, id est, nullū habere meritum, patet quia in primo instanti meruerunt per actū liberi arbitrii, vt dicitur ibidem articulo sexto: ergo potuerunt non elicere illum actum meritorij: aliquin ille actus non fuisset liber. libertas enim ad opposita se habet, ergo potuerunt carere merito. Quòd verò in eodem primo instanti non potuerint peccare & demereri, probat sanctus Thomas quæstione prælegata, articulo quinto, & de malo quæst. 16. ar. 4. ponens quòd in primo instanti erant determinati ad bonum. Quòd autem in secundo instanti absolutè loquendo potuerint mereri, manifestè ex hoc cōstat, quòd cū aliquando mereri potuerint, eò quòd essent ad beatitudinem ordinati, & essent creati in gratia, si non meruissent in primo instanti, sicut possibile fuit eos non mereri, in secundo instanti meruissent. Dicendum est secundò, quòd hac suppositione facta, quòd in primo instanti omnes meruerint, omnes quidem peccare & demereri potuerint in secundo instanti, sed in ipso nullus mereri potuit. ratio primi est, quia non repugnat quòd angelus in termino vię per peccatum gratia priuetur, & similiter sit confirmatus in malo. Ratio verò secundi est, quia repugnant meritum & præmium in eodem instanti esse, cum (vt dictum est) meritum à gratia imperfecta proueniat, præmium verò à gratia consummata.

Demeriti potest in eo de instanti cū damnatione in angelis nō autē meritum cum beatitudine.

SED contra istam determinationem insurgunt quædam dubia. Primum est. Si posito quòd angelus in primo instanti meruerit, in secundo instanti non potuit mereri, sequitur quòd in nullo instanti angelus habuerit libertatem ad bonum & malum, & per consequens nunquam habuerit plenam libertatem. hoc autem est inconueniens, ergo &c. probatur consequentia. Nam in primo instanti secundum hanc opinionem potuit tantùm in bonum, in secundo verò tantùm in malum, sed non dantur plura instantia duobus in via angelorum, ergo in nullo instanti fuerunt liberi ad bonum & malum.

Quomodo angelus habuit libertatem ad bonum & malum.

SECVNDVM dubium est. Si in secundo instanti boni fuerunt beati. & in illo non meruerunt, mali verò demeruerunt, sequitur quòd via bonorū & malorum angelorum non fuerit æqualis. Nam in secundo instanti boni fuerunt omnino extra viam, cùm in ipso nullum habuerint meritum, sed tantùm præmium, & sic via eorum fuit tantùm per primum instans, mali verò adhuc fuerunt in via, quia demeruerunt, & ita eorum via per duo instantia duravit.

Via omniū angelorum fuit inequalis.

TERTIVM dubium est. Sicut se habet operatio meritoria ad beatitudinē, ita operatio demeritoria ad miseriam & damnationē. per meritū enim deuenitur ad beatitudinem, per demeritū verò ad damnationē. sed vt dicitur 2. sen. d. 11. ar. 1. quandocunque aliquis ponitur in vltima perfectione quæ est beatitudo, operatio eius non est meritoria, ergo quando aliquis ponitur in vltima imperfectione quæ est damnatio, nulla eius operatio est demeritoria, ergo malè ponitur quòd in eodem instanti secundo angelus peccauit & fuit damnatus. Confirmatur, quia secundo senten. dist. 18. 7. quæst. 1. articulo secundo dicitur quòd angeli confirmantur in bono vel malo post conuersionem & auersionem.

QVARTVM dubium est, quia san. Tho. quoli. 9. ar. 8. & 2. sent. dist. 5. art. vltimo, tenet in eodem instanti angelos meruisse vt in termino viæ, & fuisse beatos.

Verum boni angeli simul fuerint viatores & comprehensores.

AD primum dubium dicitur, quòd angelum habuisse libertatem ad bonum & malum in secundo instanti, posito quòd in primo meruerit, dupliciter intelligi potest. Vno modo de libertate ad bonum meritorij & malum, quod est peccatum. Alio modo de libertate ad bonum absolutè quodcunque, siue illud, & ad peccatum. Si primo modo accipiatur, negatur falsitas consequentis. Dicitur enim primò quòd non derogat libertati naturæ secundum se, quòd ex aliquo sibi voluntariè addito tollatur in aliquo instanti vsus & exercitiū libertatis sibi absolutè contenientis. Sicut enim non derogat absolutè libertati Sor. qua potest sedere & non sedere, q. posita voluntaria sessione eius in aliquo tempore, pro illo non habeat libertatē sedendi & non sedendi quantū ad exercitium, quia quando sedet, pro tūc non potest non sedere: ita non derogat absolutè libertati angeli qua absolutè potest mereri & demereri, quòd ex actu meritorio ab ipso liberè & voluntariè in primo instanti elicito tollatur exercitium talis libertatis in secundo instanti, inquantum posito merito in primo instanti, sequitur in secūdo instati beatitudo, nisi impedimentum aliquod peccando opponatur. Dicitur secundò, quòd licet facta illa suppositione in nullo instanti angelus possit vti libertate ad bonum & malū, in secundo tamē instanti est ipsa libertas in actu primo & signato, quia est potentia qua poterat absolutè bene & malè velle nisi in primo instanti meruisset. sicut in tempore quo aliquis sedet, manet potentia libera qua posset sedere & nō sedere, si non sederet in actu. Dicitur tertiò, quòd licet in nullo instanti angelus tunc habeat libertatem ad bonum meritorium, & malū, in toto tamen tempore ex primo & secundo instanti constituto hanc habet libertatem, inquantum in primo instanti potest mereri, in secundo verò potest demereri. Si autem intelligatur secundo modo, de bono scilicet in communi & absolutè, siue inquaūm sit meritorium siue non meritorium, negatur consequentia. Ex eo enim quòd ponitur in secundo instanti non potuisse mereri, nō tollitur libertas ad bonum & malū simpliciter, sed tantùm ad bonū meritorium. Nam in secundo instanti licet angelus non possit mereri, potest tamen conuerti ad deum conuersione beatifica, quod est quoddā bonum, & auerti ab eo, quod est malum.

AD secundum dubium negatur consequentia. Nam licet bonus angelus non meruerit in secundo instanti. malus verò demeruerit, non tollitur tamē quin eodem modo secundum instans pertineret ad viam bonorum sicut ad viam malorum. Dicitur enim quòd via omnium angelorū ex duobus constabat instantibus, inquantū omnes in primo potuerunt mereri, in secundo verò omnes potuerunt mereri & demereri absolutè loquendo, aut saltē demereri, supposito quòd in primo instanti meruerint. Cùm probatur, quia boni omnino fuerunt extra viam, dicitur primò, quòd nō magis fuerunt extra viam quàm mali. Sicut enim mali fuerunt in via, non sicut distātes à termino, sed sicut existentes in termino vię (ipsum enim secundum instans erat terminus vię ipsorum) ita & boni. Dicitur secundò, quòd ad hoc quòd aliquis angelus in aliquo instanti sit in via, sicut in termino vię, nō requiritur q. in ipso mereatur actu aut demereatur, sed sufficit quòd in ipso absolutè potuerit & mereri & demereri, aut saltem demereri.

Aliter conuenit angelo mereri in primo instanti & aliter in secundo.

SED non videtur hęc responsio difficultatem tollere. Si enim secundum instans pertinebat ad viam angelorum, sequitur quòd angelus in secundo instanti esset viator: & per te erat etiam comprehensor, cùm in illo esset beatus: ergo simul erat viator & comprehensor. hoc autem est inconueniens, cùm hoc soli Christo conueniat, ergo &c. Respondetur & dicitur primò, quòd viator propriè dicitur qui est in via sicut distans à termino viæ, non autē qui est in via vt termino viæ existens. hoc enim videtur velle san. Thomas, quoliibeto allegato ad secundum, & ideo quia angelus bonus in secūdo instanti non erat in via, sicut distans à termino, sed sicut existens in termino viæ in quo beatitudinem accepit: ideo propriè non erat viator, sed comprehensor tantum. Dicitur secundò, quòd ibi accipiatur viator pro eo qui quomodocunque est in via, siue sicibi vt distans à termino viæ, siue vt in termino viæ existens, in quo absolutè loquendo poterat mereri & non mereri, nō est inconueniens dicere, quòd in secundo instanti erat simul viator & comprehensor. Cū autem dicitur hoc esse propriūm Christo, respondetur q. non est verū: nisi accipiendo pro eo qui est in via, vt distans à termino viæ. Christus enim erat viator inquantum distabat ab impassibilitate animæ & à gloria corporis quā suis operibus merebatur, & erat comprehensor inquantum simul diuina essentia fruebatur.

AD tertium dubium negatur similitudo in proposito. licet enim in hoc conueniant meritum & demeritum, quòd meritum dispōnit ad gloriam, sicut demeritum ad miseriam: tamen in hoc differunt, quòd meritum iuxta prædicta aliquid beatitudini repugnans includit, scilicet gratiā imperfectam: demeritum autē includit quod ad damnationem habeat repugnantiam. Ad confirmationem poterit primo dici, quòd illud dictum san. Thom. intelligitur supponendo quòd in primo instanti non meruerint. Videtur enim in secūdo sensu sequi illam opinionē, quòd angelus peccauerit appetendo sibi indebitè

Universidad de Deusto
Biblioteca

supernaturalem beatitudinem: secũdum quã opinionem (vt superius dictum est) ponitur quòd in primo instanti non meruerunt, sed habuerunt actum circa naturalia duntaxat. Potest & secundò dici, quòd non intendit sanct. Tho. ponere aliquod instans post instans auersionis in quo confirmẽtur in malo: sed sensus est quòd in ipso actu auersionis stabiliuntur in malo, sicut & in ipso actu conuersionis quę fuit in secundo instanti, fuerunt in bõno confirmati.

AD quartum dubium dicitur in locis allegatis (vt expresse ex ipsis verbis apparet) non loquitur san. Tho. secundum istam opinionem, sed secundum opinionem eorum qui dixerunt angelos post primum instans simul accepisse gratiam & gloriam, quam opinionem in secundo sen. dicit tunc fuisse cõmuniorem. Vnde cũ multi modi accipiendi beatitudinem assignarentur ab iis qui illam opinionẽ sequebantur, habendo. f. eam cũ merito, aut absq; merito, ostendit ipse illũ modũ probabiliorẽ esse qui ponit. angelũ simul meruisse & fuisse beatum, ponitque modũ quo ad dubia insurgẽtia. saluando illam opinionẽ responderi posset. sed sicut eorum opinionem non tenet neque ibi neque in prima parte, sed illam opinionem probabiliorem putat quæ ponit angelos in gratia fuisse creatos, & prius meruisse, deinde fuisse beatos: ita nec illas responsiones acceptat, imo oppositum earum expresse in prima parte ponit. Quocirca velle determinationem eius in prima parte contra verborum sensũm ad intellectum eorum quæ in illis locis inducit, glossare, est eius opinionem ad aliorum opinionem quam nõ approbat velle trahere. Attendendum autem, quòd ista instantia quæ ponimus ad viam angelorũ pertinere non sunt accipienda ad modum instantiũ temporis continui quę raptim transeunt, sed sunt instantia tẽporis discreti, quę vt aliàs dictum est, alicui parti temporis continui coexistere possunt.

SECVNDVM istam viam patet rationes Scoti contra san. Tho. nullas esse. Nam in vna supponit nos dicere angelum in secundo instãti meruisse, hoc autem non dicimus. Cùm autem in alia assumit, quòd merẽtes vsque ad nunc præmiationis in ipso nunc præmium accipiunt, constat hoc falsum esse si vniuersaliter in omni natura intelligatur. tale enim nunc non est nunc præmiationis in angelis nisi sub hac conditione, si nullum apponatur in ipso impedimentum. Nec est simile de instanti mortis hominis, & de instãti præmiationis angelorum. Nam homo in instanti mortis non habet esse, sed habet suum primum non esse. non enim datur vltimum esse rei permanentis, ideo in ipso instanti operari non potest. angelus autem in nunc præmiationis habet esse, ideo sibi non repugnat & operationem aliquam in ipso habere, & demeritum.

Differentia inter instãs præmiationis angelorum & instans mortis hominis.

Quòd speciali quadam ratione creaturæ rationales diuinæ prouidentiæ subduntur. Caput III.

EX his quidem quæ suprà determinata sunt, manifestum est q. diuina prouidentia ad omnia se extendit: oportet tamen aliquam rationem prouidentiæ specialem obseruari circa intellectuales & rationales naturas præ aliis creaturis. Præcellunt enim alias creaturas & in perfectione naturæ, & in dignitate finis. In perfectione quidem naturæ: quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, liberè se agens ad operandum: cæteræ verò creaturæ ad opera propria magis aguntur quàm agãt, vt ex supradictis patet. in dignitate autẽ finis, quia sola creatura intellectualis ad ipsum vltimum finẽ vniuersi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo & amando deum; aliæ verò creaturæ ad finem vltimum pertingere non possunt nisi per aliqualem similitudinis ipsius participationem. omnis autẽ ratio operis variatur secundum diuersitatem finis, & eorum quæ operationi subiiciuntur. sicut ratio operandi per artem diuersa est secundum diuersitatem finis & materiæ. aliter enim operatur medicus ad ægritudinem pellendam, & ad sanitatem conseruandam: atque aliter in corporibus diuersimodè complexionatis: & similiter oportet in regimine ciuitatis diuersam rationem ordinis obseruari secundum diuersas conditiones eorum qui subiiciuntur regimini; & secundum diuersa ad quæ ordinantur. oportet enim aliter disponi milites vt sint præparati ad pugnam; & artifices vt bene se habeant circa sua opera. sic igitur & alia est ordinis ratio secundum quam creaturæ rationales prouidentiæ diuinæ subduntur; & alia secundum quam ordinantur cæteræ creaturæ.

Super cap. III.

POstquam determinauit sanctus Thomas de diuina prouidentia secundum quòd ad omnia se extendit, vult de ipsa secundum quòd creaturę rationales sub ipsa particulari modo continentur, determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit rationales creaturas aliter per diuinam prouidentiam disponi quàm alias creaturas, secundum quòd in conditione proprię naturę ab aliis differunt. Secundò quòd etiam aliter disponuntur secundum quòd ab aliis differunt finis dignitate, cap. 147. Circa primum duo facit. Primò ostẽdit creaturas rationales speciali quodam modo diuinę prouidentiæ subdi. Secundò de ipso particulari modo quo diuinæ prouidentiæ subduntur determinat in cap. seq.

QVANTVM ad primum ponit hanc conclusionem. Necesse est aliquã rationem prouidentię specialẽ circa intellectuales & rationales creaturas præ aliis creaturis obseruari. probatur. Creaturę rationales præcellunt aliàs creaturas in perfectione naturę, & in dignitate finis: ergo alia est ordinis ratio secundum quam creaturæ rationales prouidentiæ diuinæ subduntur, & alia secundum quam ordinantur cæteræ creaturæ. probatur antecedens, quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, liberè se agens ad operandum, cæterę verò creaturæ magis aguntur quàm agant, & sola ad ipsum vltimum finem vniuersi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo & amando deum: aliæ verò creaturæ ad ipsum pertingere non possunt nisi per aliquam similitudinis ipsius participationem. consequentia verò probatur, quia omnis ratio operis variatur secundum diuersitatem finis, & eorum quæ operationi subiiciuntur. & declaratur & in artibus, & in regimine ciuitatis. Nam aliter operatur medicus ad ægritudinem pellendam, & aliter ad sanitatem conseruandam, atque aliter in corporibus diuersimodè complexionatis. In regimine etiam ciuitatis oportet aliter disponi milites vt sint præparati ad pugnam, & aliter artifices vt bene se habeant circa sua opera.

Ad horum etiidentiam duo sunt notanda. Vnum est, quòd nomine rationis hoc loco intelligitur diuinæ prouidẽtiæ & dispositionis ac gubernationis modus, ideo esse aliquam specialem rationem prouidentię circa creaturas rationales nihil aliud est quàm ipsas particulari quodã modo ordinari & dispoui in mẽte diuina atque etiã particulari modo gubernari. Alterum est quòd non iccirco ponitur hoc loco differentia finis creaturæ rationalis à fine cæterarum creaturarum, quasi deus non sit omnium creaturarum finis (huius enim oppositum est suprà) sed quia cũ deus sit vltimus omnium creaturarum finis, diuersimode tamen est finis rationalis creaturæ & aliorũ, est quæ creaturæ rationali nobiliori modo finis quàm cæterarum. aliæ enim ad ipsum deũ secundum se sua operatione non pertingunt, sed tantũ ad aliquam ipsius similitudinem, creaturę verò rationales sua operatione attingunt deum dum ipsum dei essentiam secundum seipsam intelligunt & contemplantur, ipsumq; deum in seipso amant, quo fit vt formalis finis creaturæ rationalis, qui nihil aliud est quàm operatio qua ipsum deum secũdum se attingit, sit perfectior formali fine cęterarum creaturarum, qui est operatio, aliquam tantum dei similitudinem participatam attingens.

Deus aliter est finis creaturæ rationalis, & aliter aliarum creaturarũ.

Quòd creaturæ rationales gubernantur propter seipsas: aliæ verò in ordine ad eas. Caput IIII.

PRimum igitur ipsa cognatio intellectualis naturæ secundum quam est domina sui actus prouidentiæ curam requirit, qua sibi propter se prouideatur: aliorum verò conditio qui non habent dominium sui actus, hoc indicat, quòd eis non propter ipsa cura impendatur, sed velut ad alia ordinatis.

Quod enim ab altero tantum agitur, rationem instrumenti habet: quod verò per se agit, habet rationem principalis agẽtis: instrumentũ autẽ non quæritur propter seipsum: sed vt eo principale agens vtatur: vnde oportet quòd omnis operationis diligentia quæ circa instrumẽta adhibetur, ad principale agens referatur sicut ad finem. Quod autẽ circa principale agens vel ab ipso vel ab alio adhibetur inquantũ est principale agẽs, propter ipsum est: disponũtur ergo à deo intellectuales creaturæ quasi propter se procuratæ: creaturæ verò aliæ quasi ad rationales creaturas ordinatę.

2 Adhuc, quod dominium sui actus habet, liberum est in agendo. liber enim est qui sui causa est. quod autẽ quadam necessitate ab alio agitur ad operandum, seruituti subiectum est: omnis autem alia creatura naturaliter seruituti subiecta est: sola verò natura intellectualis libera est. in quolibet autem regimine liberis prouidetur propter seipsos: seruis autẽ vt sint in vsum liberorum. sic igitur per diuinam prouidentiam intellectualibus creaturis prouidetur propter se, cæteris autem creaturis propter ipsas.

3 Amplius, quandocunque sunt aliqua ordinata ad finem aliquem: si qua inter illa ad finem pertingere nõ possunt per seipsa, oportet ea ordinari ad illa quę finem consequũtur, quę propter se ordinantur in finẽ: sicut finis exercitus est victoria, quam milites consequuntur per proprium actum pugnando: qui soli propter se in exercitu quærũtur: omnes autem alij ad alia officia deputati, puta ad custodiendum equos, ad operãdum arma, propter milites in exercitu quærũtur. constat autẽ ex præmissis finem vltimum vniuersi deum esse, quem sola intellectualis natura consequitur in seipso, eum scilicet cognoscendo & amando: vt ex dictis patet. sola igitur intellectualis natura est propter se quæsita in vniuerso; alia autem omnia propter ipsam.

4 Item

4 Item in quolibet toto partes principales propter se exiguntur ad constitutionẽ totius, aliæ verò ad conseruationem, vel ad aliquam melioratione eorum. Inter omnes autem partes vniuersi nobiliores sunt intellectuales creaturę: quia magis ad similitudinem diuinã accedunt: naturę ergo intellectuales sunt propter se à diuina prouidentia procuratę: alia verò omnia propter ipsas.

5 Præterea manifestum est partes omnes ordinari ad perfectionem totius. Nõ enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt: naturę autẽ intellectuales maiorem habent affinitatẽ ad totũ quàm aliæ naturæ. nam vnaquęque intellectualis substantia est quodammodo omnia, inquantum totius entis cõprehensiua est suo intellectu: quælibet autem alia substantia particularẽ solam entis participationẽ habet. Conuenienter igitur alia propter substantias intellectuales prouidentur à deo.

6 Adhuc, sicut agitur vnumquodque cursu naturæ, ita natum est agi. sic autem videmus res cursu naturæ currere, quòd substantia intellectualis omnibus alijs vtitur propter se vel ad intellectus perfectionem, quia in eis veritatem speculatur. vel ad suę virtutis executionem, & sciẽtiæ explicationem, ad modum quo artifex explicat artis suę conceptionẽ in materia corporali: vel etiã ad corporis sustentationẽ, quod est vnitum animæ intellectuali, sicut in hominibus patet: manifestum est igitur quòd propter substantias intellectuales omnia alia diuinitus prouidentur.

7 Amplius, quod aliquis propter se quærit, semper quęrit. quod enim propter se est, semper est: quod verò aliquis propter illud quærit, non opus est quòd semper quęrat, sed secundum quòd competit ei propter quod quęritur. esse autem rerum ex diuina voluntate profluxit, vt ex superioribus est manifestum. quę igitur semper sunt in entibus, sunt propter se à deo volita: quæ autẽ non semper sunt, nõ propter se, sed propter aliud. substantię autẽ intellectuales maximè accedunt ad hoc quòd sunt semper: quia sunt incorruptibiles: sunt autẽ mutabiles solùm secundum electionem: ergo substantię intellectuales gubernãtur propter se: aliæ verò propter ipsas. Non est autem ei quod præmissis rationibus est ostensum, contrarium quòd omnes partes vniuersi ad perfectionem totius ordinantur. sic enim ad perfectionem totius omnes partes ordinãtur, inquantũ vna deseruit alteri. sicut in corpore humano apparet quòd pulmo in hoc est de perfectione corporis, quòd deseruit cordi: vnde non est cõtrarium pulmonem esse propter cor, & propter totum animal: & similiter non est contrarium alias naturas esse propter intellectuales, & propter perfectionem vniuersi. si enim deessent ea quæ requirit substantiæ intellectualis perfectio, non esset vniuersum completum.

Similiter etiam prædictis nõ obuiat quòd indiuidua sunt propter proprias species. per hoc enim quòd ad suas species ordinantur, ordinem habẽt vlterius ad intellectualem naturam. non enim aliquod corruptibiliũ ordinatur ad hominẽ propter vnum indiuiduum hominis tãtum: sed propter totam humanam speciẽ. toti autem humanæ speciei non posset aliquod corruptibilium deseruire nisi secundum suam speciẽ totam: ordo ergo quo corruptibilia ordinantur ad hominẽ, requirit quòd indiuidua ordinentur ad speciem. Per hoc autem quòd dicimus substantias intellectuales propter se à diuina prouidentia ordinari: non intelligimus quòd ipsa vlterius non referantur in deum, & ad perfectionẽ vniuersi. Sic igitur propter se procurari dicuntur, & alia propter ipsa: quia bona quæ propter diuinam prouidentiam sortiuntur, non eis sunt data propter alterius vtilitatem: quæ verò aliis dantur, in eorum vsum ex diuina ordinatione cedunt. Hinc est quòd dicitur Deuter. 4. Ne videas solem & lunam & cætera astra, & errore deceptus adores ea quæ creauit dominus deus tuus in mi. cun. gen. quæ sub cælo sunt. & in Psalmo dicitur: Omnia subiecisti sub pedibus eius, oues & boues vniuersas, insuper & pecora campi. & Sapientię 12. Tu autem dominator virtutis cum tranquillitate iudicas, & cum magna reuerentia disponis nos. Per hoc autem excluditur error ponentium homini esse peccatum si animalia bruta occidat. ex diuina enim prouidẽtia naturali bruta in vsum hominis ordinãtur: vnde absque iniuria homo eis vtitur occidẽdo, vel quolibet alio modo: propter quod & dominus dixit ad Noe Gene. 9. Sicut olera virentia dedi vobis omnẽ carnem.

Exclusio erroris.

Si qua verò in sacra scriptura inueniantur prohibentia aliquid crudelitatis in animalia bruta committi, sicut de aue cum pullis non occidenda: hoc fit vel ad remouendũ hominis animum à crudelitate in homines exercenda: ne aliquis exercendo crudelia circa bruta, ex hoc procedat ad homines: vel quia in tẽporale damnum hominis prouenit animalibus illata læsio siue inferentis siue alterius: vel propter aliquam significationem: sicut apostolus exponit illud de non ligando ore bouis triturantis.

Super cap. IIII.

OStenso quòd speciali quodam modo creaturę rationales diuinę prouidentię subduntur, vult san. Thomas de hoc speciali modo determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò ponit vnum modũ qui omnibus substantiis intellectualibus est communis. Secundò alium ponit, qui rationalibus tantùm in quibus est pluralitas indiuiduorum, cõuenit, cap. seq. Quantum ad primũ modum duo facit. Primò ostẽdit creaturas rationales propter se prouideri, cæteras verò tanquam ad rationales ordinatas. Secundò remouet quædam dubia.

QVANTVM ad primum arguit primò ex ipso dominio operationis, sic. Creatura intellectualis secundum suam cognitionem est domina sui actus, alia verò sui actus dominium non habent: ergo creaturæ intellectuales à deo prouidentur quasi propter se à deo procuratæ, aliæ verò creaturę quasi ad rationales ordinatæ. probatur consequentia, quia quod ab altero tantùm agitur, rationem instrumenti habet: quod verò per se agit habet rationem principalis agentis. omnis autem diligentia quæ circa instrumentum adhibetur, ad principale agens tanquam ad finem refertur: quòd verò circa principale agens vel ab ipso vel ab alio inquantum est principale agens adhibetur, propter ipsum est: cùm instrumentum non quæratur propter ipsum, sed vt eo principale agens vtatur.

Intellectualis natura secundum quam est sui actus dominus.

CIRCA id quod dicitur intellectualem naturam secundũ suam cognitionem esse sui actus dominam, aduertendum est, q. hoc non dicitur quasi libertas formaliter in intellectu resideat: vt enim dicitur veri q. 24. artic. 6. formaliter resident in voluntate, sed quia radix libertatis est ipse intellectus, vt in eadẽ quæstione declaratur artic. secundo, vnde & 1. 2. quæst. 17. articulo primo ad secundum, dicitur quòd radix libertatis sicut subiectum, est voluntas: sed sicut causa, est ratio.

Aliæ creaturæ sunt instrumenta dei & aliquo modo substantiarum intellectualium.

CONTRA istam rationem instari posset, quòd non rectè propositum concludat. Aut enim non concludit intentum, aut oportet subintelligere propositionem quæ falsa est. Cùm enim dicitur cæteras creaturas habere rationem instrumenti, quia aguntur tantùm, aut intelligitur quòd habeant rationem instrumenti per comparationem ad deum tanquam ad principale agens, ipsis tanquam instrumentis vtentem, aut intelligitur quòd hoc habeant per comparationem ad creaturas rationales quarum sint instrumẽta. Si primum, non sequitur quòd cæterę creaturę ad rationales ordinentur, sed ad deum cuius sunt instrumenta. Si secundũ, falsum videtur esse quod assumitur, scilicet quòd omnes aliæ creaturę sint intellectualis naturæ instrumẽta. Non enim apparet quomodo per omnes creaturas ad suum finẽ operentur: sicut per instrumẽta operatur artifex. Et pręterea cũ dicitur cæteras creaturas agi tantum, ex quo habent rationem instrumenti, intelligitur ipsa agi à deo, non autem à creaturis intellectualibus: ergo non est intelligendum ipsa esse creaturæ intellectualis instrumenta, sed dei.

RESPONDETVR quòd cæteras creaturas habere rationẽ instrumenti, intelligitur tam per cõparationem ad deum quã ad creaturas intellectuales. ex eo enim quòd aguntur tantùm, & non seipsa ad proprios actus agunt, habent quòd & sint instrumenta dei agentis, & etiam creaturæ rationalis seipsum liberè mouentis, & omnia alia in nobilitate excedentis. Cùm autẽ instatur primò quia nõ apparet quo modo per omnes creaturas intellectualis natura ad suũ finẽ operetur, dicitur q. in hoc per omnes creaturas operatur, quòd omnibus ad propriam virtutem vtilitatem aliquo modo, sicut inquit san. Thomas de homine secundo sententiarum, distinctione prima quæstione prima articulo tertio, quòd ex vilibus & euẽ nociuis cibi vtilitas prouenit, eò quòd per hoc humilior fit, & in vilibus dei gloriam & sapientiam considerat. Similiter ea quæ in vsum operis eius non veniunt, in eius vtilitatem cedunt dum de eis aliquam cognitionem habet vel in vniuersali vel particulari.

Auth. fac. scripturæ.

CVM secundò instatur quia intelligitur ea agi à deo non autem à creaturis intellectualibus, dicitur quòd licet quantum ad actiones naturæ agantur à deo dante illis naturam, tamen ex hoc non sequitur ea esse dei solummodo instrumẽta. Ex eo enim quòd aguntur, & suarum operationum dominium non habent, sequitur & q. dei sint instrumenta, & quòd ad ipso etiam creaturæ intellectualis, vtpote liberè operantis, & ab hoc dignioris existentis, sint instrumenta instituta, tanquam ad eius vtilitatem, & ad eius vsum ordinata. semper enim imperfectiis propter perfectiius est.

SECVNDO, Omnis alia creatura seruituti naturaliter subiecta est. Sola verò natura intellectualis est libera, ergo &c. probatur antecedens, quia quòd habet sui actus dominium, liberum est. est enim liber qui est sui causa, qui scilicet propter seipsum est & operatur. quod autem quadam necessitate ab alio agitur ad operandum, seruituti subiectum est. consequentia verò probatur, quia in quolibet regimine liberis prouidetur propter seipsos,

Universidad de Deusto
Biblioteca

seruis autem vt sint in vsum liberorum.

TERTIO, Sola intellectualis natura consequitur deum qui est vltimus finis vniuersi in seipso, scilicet cognoscendo & amando, ergo &c. probatur consequentia, quia quando sunt aliqua ad aliquem finem ordinata, quæ ad illum per seipsa pertingere non possunt, oportet ordinari ad illa quæ finem consequuntur, quæ propter se ordinantur in finem. declaratur in exercitu, cuius finis est victoria, ad quam milites propter se quæruntur: custodientes autem equos, & arma facientes quæruntur propter milites.

ADVERTE quòd milites qui ad victoriam ordinantur, dicuntur propter se quæri, non secundum quòd ly propter se importet rationem finis absolute. repugnat enim vt quærantur propter victoriam tanquam propter finem, & tamen ipsi sint absolutè finis: sed ly propter se, excludit ordinē ad aliquid aliud ordinatum ad finem: & est sensus, quòd non quæruntur in vsum alterius ordinati ad consequendum victoriam, sed quæruntur vt suo actu & sua virtute victoriam consequantur.

QVARTO, Inter omnes partes vniuersi nobiliores sunt intellectuales naturę, quia magis ad similitudinē diuinam accedunt, ergo &c. probatur consequentia, quia in quolibet toto partes principales propter se exiguntur ad constitutionem totius, aliæ verò ad conseruationem, vel ad aliquam earum meliorationem.

QVINTO, Naturæ intellectuales maiorem affinitatem habent ad totum quàm aliæ naturæ, quia vnaquæque est quodammodo omnia inquantum totius entis suo intellectu comprehensiua est. quelibet autē alia substantia particularem solam entis participationem habet, ergo &c. probatur cōsequentia, quia partes ordinantur ad perfectionem totius, cùm propter ipsum sint, non autem econtrario.

ADVERTENDVM quòd hęc ratio procedit ratione cuiusdam similitudinis inter vniuersum & naturam intellectualem. Sicut enim totum vniuersum omnia continet, ita etiam intellectualis substantia sua cognitione totum ens cōprehendit: & ideo sicut entia particularia ad totum vniuersum ordinantur, ita etiam ad substantiam intellectualem.

Quomodo substatia intellectualis ab aliis naturis differt.

ADVERTENDVM quoque quòd iccirco de aliis substantiis loquēs sanctus Thomas addit ly solam, inquiens quòd solam entis participationem particularem habent, ne aliquis existimaret naturam intellectualem non habere entis particulare participationem, sed esse vniuersale ens. habet enim & ipsa particularem entis participationem, quia est ad certum & determinatum gradum entis limitata, sed ab aliis differt naturis, quia illa solam entis particularem participationem habent, & non sunt aliquo modo omnia: natura autem intellectualis quantuis sit ad certum gradum entis secundum esse naturę limitata, est tamen aliquo modo omnia, secundum virtutem cognoscitiuam, quia est omnium comprehensiua. Sextò, Secundum cursum naturæ substantia intellectualis omnibus aliis vtitur propter se vel ad intellectus perfectionē, vel ad virtutis executionem, & explicationem scientiæ, quo modo artifex explicat suæ artis conceptionem in materia corporali, vel ad corporis vniti animę intellectuali sustentationem, ergo &c. probatur consequēntia, quia sicut agitur vniumquodq; cursū naturæ, ita natum est agi, id est, ita institutum est agi ab auctore naturæ. Septimò, Quæ semper sunt in entibus, sunt propter se à deo volita: quæ autem non semper sunt, nō propter se volita sunt, sed propter aliud. sed substantię intellectuales maximè ad hoc accedunt, quòd sint semper, cùm incorruptibiles sint secundum esse, mutabiles verò tantùm secundum electionem, ergo &c. probatur maior, quia quod propter se quis quærit, semper quærit, cùm quod propter se est, semper sit: quod verò quis propter aliud quærit, non oportet q. semper illud quærat, sed secundum quòd competit ei propter quod quęritur. esse autem rerum ex diuina prouenit voluntate.

CIRCA probationem maioris attendendum, quòd tanquam conuertibilia accipit sanctus Thomas semper quæri, & propter se quæri, quia vt dicitur hic, quod propter se est, id est, cuius esse non ordinatur ad aliud, est semper: & etiam econtrario quod est semper, eius esse non est propter aliquid aliud, sed propter ipsum. iccirco cū probandum esset. Quæ semper sunt in entibus, esse propter se à deo volita, assumit quod propter se quis quærit, semper quęrit: cum tamen secundum rectum argumentationis modum deberet assumi, quod semper quis quærit, propter se quęrit. Hoc enim facit vt ostenderet, quātum ad rem attinet, nihil referre vtra illarum propositionum assumatur ad maioris probationem, cùm sint conuertibiles.

SED duplex occurrit dubium. Primum est circa istam propositionem: Quod aliquis propter se quærit, semper quærit. Non enim volens sanitatem quæ propter se quæritur, semper ipsam vult, quia non semper de ipsa cogitat. Secundum est circa illam propositionem: Quod propter se est, semper est. Nam mundus propter se est eo modo quo hic accipitur propter se esse, id est, non propter aliquam aliam vniuersi partem: & tamen non est semper, quia accipit initium sui esse, ergo &c.

Quod propter se quęritur semper quærit.

AD primum dicitur, quòd nō est sensus illius propositionis vt quod propter se quæritur, semper actu secundo quæratur, vt obiectio supponit: sed quod volitum propter se semper habitualiter saltem est volitum, quia quandocunque voluntati proponatur, voluntas illud vult. cuius ratio est, quia id propter se quæri dicitur, quod in se sufficientem bonitatem habet ex qua appeti debeat, & non tantùm habet bonitatem & appetibilitatem ex ordine ad aliud. tale autem quandocunque proponitur, acceptatur à voluntate & appetitur, cùm ratio boni sit ratio appetibilis: & sic sanitas quandocunque voluntati proponitur, appetitur & amatur. non sic autem est de medicina quę non appetitur semper quandocunque proponitur voluntati, sed tunc tantùm quando quis videt se non posse assequi sanitatem absque medicina.

Quod propter se est semper est.

AD secundum dicitur, quòd sensus illius propositionis est quòd id quod habet esse propter seipsum, & propter propriam bonitatem, non autem habet esse tantùm ad aliquam partē vniuersi ordinatum, tanquam videlicet ad hoc tantùm productum in esse vt sit alteri vile, in se non habet vnde deficere debeat quantum est ex suo esse, cùm non sit productum nisi ad hoc vt sit, non autem ad hoc vt in alterius vtilitatem cedat: sed cuius esse est ad alterum ordinatum, est determinatum ad tempus in quo vile est ei ad quod ordinatur, ita quòd illi nō conuenit habere esse nisi quando alterius vtilitas exigit. & propter hoc in entibus quod propter se productum est, habet semper esse postquam est productum. quod autem non propter se, sed propter aliud tantùm est productum in esse, non est semper. sed aliquando esse definit. obiectio autem procedit ac si ly semper acciperetur vt idem est quòd absque durationis initio. quem sensum loquens sanctus Thomas de substantiis separatis excludit, dum non inquit eas absolutè semper esse, sed maximè ad hoc accedere, quòd semper sint, eò quòd sint incorruptibiles.

Substantiæ intellectuales.

CIRCA id quod dicitur substantias intellectuales esse secundum electionem mutabiles, aduertendum quòd non est sic hoc intelligendum quasi sint de bona electione in malam electionem mutabiles, aut econuerso de mala in bonam, sicut in hominibus accidit: sed quia inter bonas eartum electiones est successio, dum nunc vnam rem eligunt, nunc aliam: & similiter est de malis electionibus, quia inquam nunc vnam malam electionem habent, nunc aliam.

Ses sunt secundum electionē mutabiles.

QVANTVM ad secundum remouet sanctus Thomas quasdam obiectiones quæ fieri possent. Posset enim instari ex duobus, quod non omnia ad creaturas intellectuales ordinentur, tum videlicet quia ad perfectionē vniuersi ordinantur omnes eius partes, tum quia indiuidua propter proprias species sunt.

AD primam respondet, quòd ad perfectionem totius omnes partes ordinantur inquātum vna deseruit alteri. declaratur in pulmone, qui est de perfectione corporis humani inquantum cordi deseruit: & sic non est contrarium alias naturas esse propter intellectuales, & propter perfectionē vniuersi, quia si deessent ea quæ substantiæ intellectualis perfectio requirit, non esset vniuersum perfectum.

ADVERTENDVM, quòd licet vnius rei sit vnus tantùm vltimus finis, non inconuenit tamen vnius esse plures fines subordinatos: sicut reubarbarum ordinatur ad purgationē cholerę & ad sanitatē. circo non inconuenit alias naturas proximè ad naturam intellectualem ordinari, inquantum sibi ex omnibus aliis naturis aliqua prouenit vtilitas, & aliquo modo ad sui perfectionem omnia alia exiguntur, vt ostensum est suprà, & tamen vltimus ordinari ad perfectionem vniuersi.

AD secundum respondet, quòd indiuidua per hoc quòd ad suas species ordinantur, vltimus ordinem ad intellectualem naturam habent, quia nullum corruptibilium ordinatur ad hominem propter vnum indiuiduum hominis tantùm, sed propter totam speciem humanam: huic autem non posset aliquod corruptibilium deseruire, nisi secundum totam suam speciem, & sic ordo corruptibilium ad hominem requirit ordinem indiuiduorum ad speciem.

Quomodo corruptibilia ordinentur.

ADVERTENDVM quòd aliter loquendum est de ordine naturæ particularis alicuius indiuidui, & aliter de ordine instituentis naturarum vniuersitatem. non inconuenit enim naturam alicuius indiuidui ordinare aliquod corruptibilium ad vnum indiuiduum hominis tantùm, sicut virtus digestiua sortis concoctionem cibi ad ipsius sortis nutritionem ordinat, sed diuina sapiencia partes vniuersi ordinans & producens in esse, non produxit aliquam naturam corruptibilium propter vnum hominis indiuiduum tantùm, sed propter humanam speciem. Quòd ergo hic dicitur de ordine corruptibilium ad hominem, intelligitur quantum ad ordinem ex primo naturæ instituitore prouenientem, non autem de ordine huius naturę particularis & singularis.

Ilia ad hominem ordinentur.

POSSET etiam instari, quòd creaturę intellectuales propter se à diuina prouidentia non ordinentur, quia tunc non ordinarentur in deum & in perfectionem vniuersi.

SED respondet sanctus Thomas sequelam illam falsam esse, quia illud non dicitur quasi non ordinentur vlterius in deum & vniuersi perfectionē, sed quia bona quæ per diuinam prouidentiam fortiuntur, non sunt eis propter alterius vtilitatem data: quæ verò aliis dantur in eorum vtilm, ex diuina ordinatione cedunt.

CONFIRMATVR conclusio auth. Deuter. 4. Psalm. 8. & Sapien. 12. Per hoc autē excluditur error ponentium peccatum esse occidere bruta animalia. hoc enim falsum esse constat ex eo quòd per diuinam prouidētiam naturali ordine in vsum hominis ordinantur, vt patet Genesis nono. Si verò inueniatur prohiberi in sacra scriptura crudelitas in bruta, hoc fit aut ad remouendum hominis animum à crudelitate in homines exercenda, aut quia illata læsio animalibus in temporale damnum hominis cedit, aut propter alī quam significationem, sicut ab Apostolo exponitur illud de non ligando ore bouis triturantis, scilicet quòd intelligitur de prædicatoribus, vt de suo labore viuere possint. 1. Corinth. 9.

De bruta occisione.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ, secunda secundæ quæstione sexagesima quarta, articulo primo ad tertium. quòd aliquando quidē peccatū est occidere bruta, vnde & in sacra scriptura apponitur pœna occisoris, vt patet Exodi vigesimo secundo, de occidente bouē aut quem alterius: sed tamen hoc non est ratione occisionis ipsius bruti secundum se, sed ratione damnificationis proximi in re sua, quod pertinet ad peccatum furti, aut rapinę. propterea dicitur hoc loco aliquando prohiberi in scriptura brutorum læsio, eò quòd inde damnum hominī prouenīat.

Quòd rationalis creatura dirigitur à deo ad suos actus, nōn solùm secundum ordinem ad speciem, sed etiam secundum quòd congruit indiuiduo. Caput. 113.

EX hoc autem apparet quòd sola rationalis creatura dirigitur à deo ad suos actus, non solùm secundū congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam indiuidui. Omnis enim res propter suam operationem esse videtur. operatio enim est vltima perfectio rei. sicut igitur vnumquodque à deo ad suum actum ordinatur, secundū quòd diuinæ prouidentię substat. creatura autem rationalis diuinæ prouidentiæ substat sicut secundum se gubernata & prouisa non solùm propter speciem vt aliæ corruptibiles creaturæ: quia indiuiduum quod gubernatur solùm propter speciem, non gubernatur propter seipsum: creatura autem rationalis propter seipsam gubernatur, vt ex dictis manifestum est. sic igitur solæ rationales creaturæ directionem à deo ad suos actus accipiunt, non solùm propter speciem, sed etiam secundū indiuiduum.

Adhuc,

Super cap. 113.

2 Adhuc, quæcunque directionem habent in suis actibus solùm secùdum quòd pertinet ad speciem, non est in ipsis agere vel non agere. quæ enim consequuntur speciem, sunt communia & naturalia omnibus indiuiduis sub specie contentis. naturalia autem nō sunt in nobis. si igitur homo haberet directionem in suis actibus solùm secundum congruentiam speciei, non esset in ipso agere vel non agere: sed oporteret quòd sequeretur inclinationem naturalem toti speciei communem, vt contingit in omnibus irrationalibus creaturis. Manifestum est igitur quòd rationales creaturæ actus directionem habent non solùm secundum speciem, sed etiam secundum indiuiduum.

†Cap. 76.

3 Amplius, sicut suprà † ostensum est: diuina prouidentia ad omnia singularia se extendit etiam minima. quibuscunque igitur sunt aliquæ actiones præter inclinationem speciei, oportet quòd per diuinam prouidentiam regulentur in suis actibus præter directionem quæ pertinet ad speciem. Sed in rationali creatura apparent multæ actiones ad quas non sufficit inclinatio speciei: cuius signum est quòd non similes sunt in omnibus, sed variæ in diuersis. oportet igitur quòd rationalis creatura dirigatur à deo ad suos actus non solùm secundum speciem, sed etiam secundum indiuiduum.

4 Item, deus vnicuique naturæ prouidet secundum ipsius capacitatem. tales enim singulas creaturas condidit, quales aptas esse cognouit vt per suam gubernationem peruenirent ad finem. Sola autem creatura rationalis est capax directionis qua dirigitur ad suos actus non solùm secundum speciem, sed etiam secundum indiuiduum. habet enim intellectum & rationem vnde percipere possit quomodo diuersimodè sit aliquid bonum vel malum secundum quòd congruit diuersis indiuiduis temporibus & locis. sola igitur creatura rationalis dirigitur à deo ad suos actus non solùm secundum speciem, sed etiam secundum indiuiduum.

5 Præterea, creatura rationalis sic diuinę prouidentiæ subiacet, quòd non solùm ab ea gubernatur, sed etiam rationem prouidentiæ vtcunque cognoscere potest. vnde sibi competit etiam aliis prouidentiam & gubernationem exhibere: quod non contingit in cęteris creaturis quę solū prouidentiā participant inquantum prouidentiæ subduntur. Per hoc autē q. aliquis facultatē prouidendi habet, potest etiā suos actus dirigere & gubernare. participat igitur rationalis creatura diuinā prouidentiam non solùm secundum gubernari: sed etiam secundum gubernare. Gubernat enim se in suis actibus propriis, & etiam alia: omnis autem inferior prouidentia diuinæ prouidētiæ subditur quasi suprēmæ: gubernatio igitur actuum rationalis creaturæ inquantum sunt actus personales, ad diuinam prouidentiam pertinet.

6 Item, actus personales rationalis creaturæ sunt priè actus qui sunt ab anima rationali. anima autem rationalis non solùm secundum speciem est perpetuitatis capax, sicut aliæ creaturæ: sed etiam secundum indiuiduum. actus ergo rationalis creaturæ à diuina prouidentia diriguntur non solùm ea ratione qua ad speciem pertinet, sed etiam inquantum sunt personales actus. Hinc est quòd licet diuinæ prouidentiæ omnia subdantur; tamen in scripturis sacris specialiter ei hominum cura attribuitur, secundū illud Psāmist. Quid est homo quòd memor es eius: aut filius hominis quia reputas eum? & primæ Corinthiorum nono: Nunquid deo cura est de bobus? quæ quidem ideo dicuntur, quia de humanis actibus deus curam habet nō solùm prout ad speciem pertinēt, sed etiam secundum quòd sunt actus personales.

Secundo loco ponit sanctus Thomas modum particulārē quo creaturæ rationales à diuina prouidentia gubernantur. Circa hoc duo facit. Primo ostendit creaturam rationalem solam ad suos actus dirigi nō solùm secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruētiam indiuidui. Secundo circa ipsa indiuidua modū diuinæ gubernationis ponit capite sequenti. Quantum ad primum, aduertendum quòd actus indiuiduorū naturales, aut quorum principium est in ipsis, sunt actus & indiuidui & speciei inquantum naturam omnibus indiuiduis communem consequuntur. Sed differunt actus creaturæ rationalis ab actibus aliorum: quia actus aliorū ordinantur ad speciei conseruationem & perfectionem, & in eis non attenditur nisi bonum speciei secundum se. & si attenditur bonum indiuidui, hoc non est nisi inquantum ad speciem ordinatur. in actibus verò intellectualis naturæ attenditur non tantum bonum & perfectio speciei, sed etiam bonum indiuidui secundum se. & ideo dicitur q. sola creatura rationalis ad suos actus dirigitur non solùm secundum quòd congruit speciei, sed etiam secundum quod congruit indiuiduo. id est non solùm illius actus deus propter bonum speciei dirigit & regulat. sed etiam secundum quòd ad bonum indiuidui spectant, quia videlicet in illa non solùm intendit speciei conseruationem, sed etiam ipsius indiuidui bonum, etiam si in bonum speciei non cederet. Arguit autem primò sic. Creatura rationalis (scilicet secundum indiuiduum) diuinæ prouidentiæ subditur, sicut secundum se gubernata & prouisa, non solū propter speciē vt aliæ creaturæ, ergo directionē à deo ad suos actus accipit non solùm propter speciem, sed etiam secundum indiuiduum. probatur antecedens, quia indiuiduum quod gubernatur solùm propter speciem, non gubernatur propter seipsum. consequentia verò probatur, quia cùm res propter suam operationem esse videatur, vnumquodque ad suum actum gubernatur secundum quòd diuinæ prouidentiæ subditur.

Duplicitèr dicitur aliquid propter se gubernari.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, q. propter se gubernari dupliciter accipi potest. Vno modo vt excludit omnem ordinem ad aliud. & sic gubernari propter se excludit gubernari propter alterius bonum. Et hoc modo non intelligitur naturæ rationalis indiuiduum propter se gubernari. ostensum est enim superius ipsam intellectualem naturam ad vniuersi perfectionem ordinari. alio modo vt excludit ordinem ad alterum tantùm, quod scilicet non tantum est volitum & intentum propter alterum, sed etiam propter bonum proprium, ita quòd in se habet vnde sit volitum, etiam si ad aliud non ordinetur: & sic gubernari propter se non excludit etiam ordinem ad aliud. potest enim vnum & idem hoc modo & propter se gubernari, & propter aliud, inquantum videlicet & ad bonum alterius ordinatur, & etiam in se habet vnde sit volitum. & hoc modo accipitur hoc loco naturam rationalem etiam secundum indiuiduum esse propter se gubernatam & prouisam. Secundò: si ita non esset, in homine non esset agere vel non agere, sed oporteret q. naturalē inclinationem communem totī speciei sequeretur. hoc est falsum. ergo &c. probatur consequētia, quia in eis quæ diriguntur in suis actibus solum secundum quòd pertinet ad speciem, non est agere vel non agere: cùm ea quæ consequuntur speciem sint communia & naturalia omnibus indiuiduis sub specie contentis naturalia autē non sint in nobis.

Facultas agendi & nō agendi est homini naturalis non autem ipsa operatio.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quòd aliter loquēdum est de ipsa facultate agēdi vel non agendi, & aliter de operatione quæ huiusmodi subditur facultati. Nam facultas agendi vel nō agendi naturalis est homini, & totam speciem consequitur: nec est in nobis ipsam habere vel non habere, ipsa verò operatio quæ huiusmodi subditur facultati, non est naturalis, nec totam speciē eōsequitur accipiendo naturale pro eo quod naturam de necessitate consequitur. nulla enim est operatio humana inquantum huiusmodi quæ quantum ad exercitum de necessitate naturæ sequatur. Nam licet intelligere dicatur homini esse naturale inquantum potentia intellectiua est homini naturalis, non tamen ipsum actu intelligere sic est homini naturale, vt naturam de necessitate sequatur: alioqui oporteret vt homo semper intelligeret, positis iis quę ad agendum necessaria sunt ex parte intellectus, sed est in hominis potestate intelligere actu vel non intelligere, & sic etiam hic determinatus actus intelligendi non consequitur totam speciem humanam, licet facultas intelligendi totam speciem consequatur. sensus ergo consequentiæ san. Th. est, quòd si dirigeretur homo in suis actibus solùm secundum quòd ad speciem pertinet, non esset in homine facultas qua posset actionem actu producere, & ipsam operationem prætermittere, sed ipsam naturali necessitate produceret, quia illa operatio consequeretur speciem, & sic esset naturalis, & per consequens non esset in hominis facultate.

Sola creatura rationalis est capax directionis ad suos

Tertiò, In rationali creatura apparēt multæ actiones ad quas non sufficit inclinatio speciei. ergo &c. probatur antecedens hoc signo, quòd actiones illæ non sunt similes in omnibus. consequentia verò probatur, quia cū diuina prouidentia ad omnia singularia etiam minima se extendat, in quibuscunque sunt aliquæ actiones præter inclinationem speciei, oportet quòd in illis per diuinam prouidentiam regulentur præter directionem quę pertinet ad speciem.

ADVERTENDVM hoc loco quòd cùm actio principio actionis proportionetur, necesse est vbi idem formale principium, & eodem modo se habens inuenitur, vt & ibi similis inueniatur operatio. videmus enim quòd omnes artifices eandem artis perfectionem habentes si secundum illam artem operentur, eodem modo operantur. Cùm ergo ea quæ ad speciem pertinent operentur, eodem modo operantur. Cùm ergo ea quæ ad speciem pertinent operentur, eodem modo in omnibus speciei indiuiduis inueniatur, oportet vt operatio quæ speciem consequitur, eodem modo ab omnibus fiat. & si eodem modo ab omnibus non fiat, non est operatio quæ communem speciem consequatur necessariò, & ideo conuenienter adducit sanctus Thomas pro signo aliquas actiones in hominibus esse præter inclinationem speciei, quòd non in omnibus similes sunt. Quartò, Sola creatura rationalis est capax directionis qua dirigitur ad suos actus, non solùm secundum speciem, sed etiam secundum indiuiduum, cùm habeat intellectum & rationem, vnde percipere possit quomodo diuersimodè sit aliquid bonum vel malum secundū quòd congruit diuersis indiuiduis temporibus & locis, ergo &c. probatur consequentia, quia deus vnicuique naturæ prouidet secundum ipsius capacitatem, cùm tales condiderit quales aptas esse cognouit vt per suam gubernationem peruenirent ad finem.

ADVERTE iuxta ea quæ in præcedentibus dicta sunt, quòd differt homo ad alias animalibus in hoc, quòd alia indiuidua animalium sunt tantùm propter speciei conseruationē producta, & ideo omnes eorum actiones eùm propter speciei conseruationē ordinantur in esse, ad ipsum speciei bonum quibus etiam ipsum in indiuiduum conseruatur in esse, ad ipsum speciei bonum

Universidad de Deusto
Biblioteca

actus etiam secundum individua.

ordinantur, inquantum per huiusmodi mutuam tentiam individuorum species conseruatur. vnde non sunt capacia ad hoc vt dirigantur in suas operationes, nisi quantum bonum & perfectio speciei exigit. hominis autē vnumquodque individuum non solùm est propter speciei conseruationem productum, sed etiā propter se, cùm anima vniuscuiusque perpetua sit & immortalis, & corpus ab ea ordinem ad immortalitatem habeat. ideo actiones individui humani non solùm ad bonum speciei ordinantur, sed etiam ad bonum & perfectionem ipsius individui. & propterea vnumquodque individuū hominis capax est directionis ad suos actus nō solùm secundū quòd bonum & perfectio speciei exigit, sed etiam secundum quòd exigit bonum & perfectio individui secundum se: & propter hoc datus est vnicuique homini intellectus quo possit percipere quotmodo diuersis individuis sic diuersimodè aliquod bonum vel malum. Sensus ergo illius antecedētis est, quòd sola creatura rationalis capax est directionis ad suos actus, non solùm quantum ad actus qui speciem consequuntur, sed etiam quantum ad actus huius individui, inquantum est hoc individuum ab alio hominis individuo distinctum: & non solùm secundum quòd exigit bonum & perfectio speciei, sed etiam secundum quòd exigit bonum & perfectio individui inquantum huiusmodi. Quintò, Creatura rationalis participat diuinam prouidentiam non solùm secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare se in suis actibus propriis & etiam alia. ergo gubernatio actuum creaturæ rationalis non solùm dirigitur à deo inquātum sunt actus hominis, id est, quantum ad id quod conuenit ipsis, ex eo quòd sunt actus habentis naturam humanam, sed etiam inquantum sunt actus huius personæ, inquantum est hęc, id est, quantum ad id quod conuenit ipsis, vt huius singularis hominis ab aliis distincti sunt actus.

ADVERTENDVM etiam, quòd hæc ratio supponit id quod in præcedentibus rationibus est ostensum, scilicet quòd ea quæ sunt semper, sunt propter se prouisa.

CIRCA probationem consequentiæ considerandum est, quòd licet eadem forma hominis sit forma corporea, anima vegetatiua, anima sensitiua, & anima rationalis, & omnium huiusmodi formarum operationes exerceat, tamen illi actus sunt propriè hominis inquantum homo est, qui ab ipsa forma inquantum rationalis est prouenient: & quia persona propriè loquendo in hominibus, est ipsum individuum hominis inquantum rationale est, ideo conuenienter inquit san. Th. actus personales creaturę rationalis, illos propriè actus esse qui ab anima rationali, inquantum scilicet rationalis est, prouenient.

Creatura rationalis rationem prouidentię cognoscere potest.

Confirmatur conclusio, quia in scripturis specialiter deo hominum cura attribuitur, vt in psalm. 8. & primæ Corinth. 9. vt scilicet ostendatur deus habere de humanis actibus curam etiam inquantum personales sunt: quod brutis minimè conuenire constat.

CIRCA conclusionem in hoc capite multipliciter probatam dubium non paruum occurrit. Si enim homo sub diuina prouidentia propter se cadit non solùm quantum ad speciem, sed etiam quantum ad individua, sequitur quòd plures homines saluentur quàm damnentur: sed hoc esse falsum fere ab omnibus est concessum, cùm sit magna hominum multitudo infidelium qui omnes damnantur, & ex Christianis damnentur etiam quam plurimi. ergo &c. probatur consequentia, quia omne quod est prouisum præsertim propter se, consequitur finem, vt in pluribus, nisi sit prouidentia erans.

Quomodo plures homines damnentur quā saluentur non obstante quòd per se sub diuina prouidentia cadant.

RESPONDETVR quantum haberi potest ex doctri. san. Thom. primo sententiarum distinctione 39. quæstione secunda articulo secundo ad quartum, quòd consequentia est falsa. Ad etius probationem dicitur, quòd assumptum non est verum de eo quod ad vtrumlibet se habet in operando ad finem, quod inquam operatur ad consecutionem finis per liberum arbitrium, licet sit verum de eo quod per naturam quæ est ad vnum determinata operatur. Homo autem inquantum est intellectualis naturæ non operatur per naturam, sed per liberum arbitrium, quod ad vtrumlibet se habet. ideo non sequitur ratio.

SED contra istam responsionem instari potest, quia tunc ratio sancti Thomæ prima quæstione 64. artic. 9. qua probat q. plures angeli permanserunt quā peccauerint, nulla esset. Arguit enim sic. Peccatum est contra naturalē inclinationē, sed quæ contra naturā fiunt in paucioribus accidunt, cùm enim natura cōsequatur effectum sui vel semper vel vt in pluribus. ergo &c. Dicitur enim iuxta datā responsionē, quòd & minor est falsa, & etiam quòd ad eius probationem assumitur, de iis quæ fiunt contra naturam ad vtrumlibet se habentem, cuiusmodi est natura angelica: vel ergo hæc ratio non concludet, vel etiam verum erit in omni natura libera quòd pro maiori parte suum finem consequetur.

AD HOC dubium duplex mihi occurrit responsio. Prima haberi potest in primo Sententiarum loco allegato, & est, quòd duplex est agens, liberum, & ad vtrumlibet se habens: quoddam quidem cui innatum est principium & perfectio dirigens in rectam operationem, & ideo est perfectum & completum agens in se: & hoc modo natura angelica est agens liberū, cùm illi omnes habitus sint naturaliter concreati. Aliud verò est agens liberum cui perfectiones secundæ quibus dirigitur ad operandum non sunt innatæ, sed est in potentia ad illas, & ideo non est agens perfectum & completum, & hoc modo natura humana est agens libertum. est enim anima intellectiua in principio veluti materia prima, vt inquit Commentator, & veluti tabula in qua nihil est descriptum, vt dicitur tertio de anima. Cùm ergo negatum est illud assumptum de agente libero & ad vtrumlibet se habente, intelligitur de agente libero secundo modo, cuiusmodi est homo, non autem de agente libero primo modo, cuiusmodi est angelus. ideo ratio assumpta in prima parte concludit optimè de angelo, quia licet haberet libertatem ad operandum, non tamen erat omnino ad vtrumlibet, cùm per habitus innatos inclinaretur ad opus rectum, non autem concluderet de homine qui à principio est omnino ad vtrumlibet se habens respectu cuiuscunque operis recti, licet in bonum absolutè aliquo modo inclinetur, & est agens à principio suæ originis incompletum. Secunda responsio haberi potest prima parte loco allegato ad primum. Aliter enim loquendum est de angelo, & aliter de homine. nam cùm in angelis sit sola natura intellectualis, peccatum quod est contra naturam intellectualem, est contra totam naturam angeli: & quia quod est contra totam aliquam naturam, in pauciioribus accidit, ideo pauciores de angelis peccauerunt. In homine verò, quia est non solùm natura intellectualis, sed etiam natura sensualis, peccatum quod directè est contra naturam intellectualem, non est contra totam hominis naturam, quia non est contra sensualem: ideo peccatum potest esse in pluribus, cùm homo præmissō homine rationis, sequitur secundum naturæ sensitiuæ inclinationem bona sensibilia, quæ sunt pluribus nota quàm intellectualia. Nec obstat quòd natura sensitiua nata est regulari ratione, & sic peccatum videtur etiam contra naturam sensitiuam. Dicitur enim quòd licet peccatum sit contra naturam sensitiuam, vt ratione regulabilis est, non est tamen contra naturam sensitiuam vt sensitiua est: quia vt regulabilis ratione, pertinet ad naturam rationalem: & sic etiam peccatum contra naturam sensitiuam, vt regulabilem ratione, est esse contra naturam rationalem, non autem contra naturam sensitiuam vt sensitiua est, & per consequens non est contra totam hominis naturam.

Quòd diuinitus hominibus leges dantur.

Caput 114.

EX hoc autem apparet quòd necessarium fuit homini diuinitus legem dari. Sicut enim actus irrationalium creaturarum diriguntur à deo ea ratione qua ad speciem pertinent: ita actus hominum diriguntur à deo secundum quòd ad individuum pertinent, vt ostensum est. sed actus creaturarum irrationalium prout ad speciem pertinent, diriguntur à deo quadam naturali inclinatione, quæ naturam speciei consequitur: ergo supra hoc dandum est aliquid hominibus quo in suis personalibus actibus dirigantur: & hoc dicimus legem.

2 Adhuc, rationalis creatura (vt dictum est) sic diuinæ prouidentiæ subditur, quòd etiam similitudinem quandam diuinæ prouidentiæ participat, inquantum se in suis actibus & alia gubernare potest: id autem quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex: conueniens igitur fuit à deo hominibus legem dari.

3 Item, cùm lex nihil aliud sit quàm quædam ratio & regula operandi: illis solùm conuenit dari legem, qui sui operis rationem cognoscunt: hoc autem conuenit solùm rationali creaturæ. soli igitur rationali creaturæ fuit conueniens dari legem.

4 Præterea, illis danda est lex in quibus est agere & non agere. hoc autem conuenit soli rationali creaturæ: sola igitur rationalis creatura est susceptiua legis.

5 Amplius, cùm lex nihil aliud sit quàm ratio operis: cuiuslibet autem operis ratio à fine sumatur: ab eo vnusquisque legis capax suscipit legem, à quo ad finem perducitur: sicut inferior artifex ab architectore, & miles à duce exercitus. sed creatura rationalis finem suum vltimum in deo & à deo consequitur, vt ex superioribus patet. fuit igitur conueniens à deo legem hominibus dari. Hinc est quòd dicitur Hieremiæ trigesimo primo: Dabo legem meam in visceribus eorum. Et Oseæ octauo: Scribam eis multiplices leges meas.

Lex est ratio & regula operandi.

Illis danda est lex in quibus est agere & nō agere.

Super cap. 114.

POstquam ostendit san. Thomas quòd creatura rationalis quodam particulari modo sub diuina prouidentia cadit inquantum dirigitur non tantùm secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum individui congruentiam, vlteriùs de ipso modo diuinæ gubernationis circa rationalia individua, inquantum huiusmodi, determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò, ostendit quòd ad deum pertinet hominibus leges dare. Secundò, quòd ad ipsum pertinet homines punire vel præmiare, capitulo centesimo quadragesimo. Circa primum duo facit. Primò, ostendit necessarium fuisse vt hominibus diuinitus darentur leges, secundò ad quòd lex diuina tendat manifestat capitulo sequenti.

QVANTVM ad primum ponitur hæc conclusio: Necessarium fuit homini diuinitus legem dari. Probatur primo sic. Actus irrationalium prout ad speciem pertinent, diriguntur à deo quadam naturali inclinatione quæ naturam speciei consequitur. ergo supra hoc dandum est aliquid hominibus quo in suis personalibus actionibus dirigantur, sed in hoc dicimus legem, ergo &c. Probatur consequentia, quia sicut actus irrationalium diriguntur à deo ea ratione qua ad species pertinent, ita humani actus diriguntur à deo secundum quòd pertinent ad individuum.

ADVERTENDVM quòd lex, vt in sequentibus dicitur, nihil aliud est quàm regula & mensura qua aliquorum actus diriguntur & gubernatur: ideo hoc loco inquit sanctus Thomas quòd legem dicimus id quo homines in suis personalibus actibus diriguntur.

Secundò, Rationalis creatura sic diuinæ prouidentiæ subditur, quòd etiam illius quandam similitudinem participat, inquantum & se in suis actibus & alia gubernare potest, ergo &c. Probatur consequentia, quia id quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex.

ADVERTENDVM est huius rationis efficaciam in hoc consistere, quòd sicut omnia quæ sunt in vniuerso, quadam lege & regula à deo gubernantur, cùm ipsa diuina prouidentia sit omnium lex & regula. ita cùm actus humani ab ipso homine quandam participatam similitudinem diuinæ prouidentiæ habeant gubernentur, necesse est vt homo aliquam habeat à deo regulam & legem qua actus suos dirigat, quæ scilicet lex sit quædam diuinæ prouidentiæ participatio.

Tertiò, Illis solùm conuenit dari legem qui sui operis rationem cognoscunt, hoc autem soli conuenit rationali creaturæ. ergo illi soli fuit conueniēs legem dari. maior probatur, quia lex est quædam ratio & regula operandi.

CIRCA probationem maioris considerandum est ex doctrina sancti Thomæ prima secundæ, quæstione nonagesima, quòd ratio hoc loco accipitur pro eo quod per actum intellectus constituitur, quo modo omnis conceptus per actum intellectus productus, siue complexus, siue incomplexus, dicitur ratio. ille ergo conceptus quem ratio practica format de actionibus exercendis, qui conceptus est quædam vniuersalis propositio de agendis, dicitur ratio & regula actionis, quia secundum quòd intellectus determinat aliquam actionem oportere fieri, ita est exercenda. Nihil ergo aliud est dicere legem esse rationem & regulam operandi, quàm legem esse conceptionem intellectus practici, secundum quàm operatio est dirigenda & regulanda, quemadmodum & operatio artificialis per artem in mente artificis existentem regulatur. Ita ratio & ea quæ immediatè sequitur, probat non solùm hominibus oportere leges dari, sed etiam quòd solis hominibus inter animalia sint dādæ.

Quartò, illis danda est lex in quibus est agere & non agere, hoc autem soli rationali creaturæ conuenit, ergo &c.

ADVERTENDVM, quòd ratio quare illis tantùm danda est lex, in quorum potestate est agere vel non agere, est, quia vt dicitur prima secundæ, quæstione & loco allegato, lex regula quædam est & mensura actuum, secundum quam aliquis inducitur ad agendum, vel ab agendo retrahitur. ad illa enim ad quæ quis ex naturæ necessitate inducitur, non oportet vt per legem superadditam naturæ inducatur, & multò minus necessarium est vt per legē ab illis retrahatur, cùm impossibile sit vt non fiant eo modo quo naturę necessitas exigit. vnde & bruris non datur propriè lex, quia naturali instinctu ad suas actiones aguntur, sed ad ea quæ quis potest agere & non agere, inducī quis potest vt agat, aut etiam ne agat retrahi. ideo circa ea necesse est dari legem, vt per ipsam fiat actuum liberorum directio.

Quintò, Creatura rationalis finem suum vltimum in deo & à deo consequitur, ergo &c. Probatur consequentia, quia ab eo vnusquisque legis capax legem suscipit, à quo ad finem perducitur, sicut inferior artifex ab architectore, & miles à duce exercitus. huius autem ratio est, quia cuiuslibet operis ratio à fine sumitur, lex autem ratio operis est.

CONFIRMATVR conclusio authoritate Hieremię decimo tertio. Et Oseæ octauo.

Quòd lex diuina principaliter ordinat hominem in Deum. Cap. 115.

EX hoc autem sumi potest ad quid lex diuinitus data principaliter tendat. Manifestum est enim quòd vnusquisq; legislator ad suum finem principaliter per leges homines dirigere intendit: sicut dux exercitus ad victoriam: & rector ciuitatis ad pacem. finis autem quem deus intendit, est ipsemet deus: lex igitur diuina hominem principaliter in deum ordinare intendit.

2 Adhuc, lex (sicut dictum est) est quædam ratio diuinæ prouidentiæ gubernantis rationali creaturæ proposita. sed gubernatio prouidentis dei singula ad proprios fines ducit. per legem igitur diuinitus datam homo ad suum finem præcipuè ordinatur. finis autem humanæ creaturæ est adhærere deo: in hoc enim felicitas eius consistit, vt suprà † ostensum est. ad hoc igitur principaliter lex diuina hominem dirigit, vt deo adhæreat. Cap. 37.

3 Amplius, intentio cuiuslibet legislatoris est, eos quibus legem dat, facere bonos: vnde præcepta legis debent esse de actibus virtutum. illi igitur actus à lege diuina præcipuè intenduntur. qui sunt optimi: sed inter omnes humanos actus illi sunt optimi, quibus homo adhæret deo, vtpote fini propinquiores: ergo ad hos actus præcipuè lex diuina ordinat homines.

4 Item, illud præcipuum debet esse in lege, ex quo lex efficaciam habet: sed lex diuinitus data ex hoc apud homines efficaciam habet, quòd homo subditur deo. non enim aliquis alicuius regis lege artatur qui ei subditus non est. hoc igitur præcipuum in diuina lege esse debet, vt mens humana deo adhæreat.

Hinc est quod dicitur Deuteronomij decimo: Et nunc Israël quid dominus deus tuus petit à te, nisi vt timeas dominum deum tuum, & ambules in vijs eius: & diligas eum: ac seruias domino deo tuo in toto corde tuo, & in tota anima tua?

Super cap. 115.

POstquam ostendit sanctus Thomas necessarium fuisse vt homini à deo lex daretur, nunc vult ostendere quid sit illud quod diuina lex intendat. Circa hoc autem duo facit. Primò, ostendit quid intendat de vtilitate consilii, capitulo centesimo trigesimo. Circa primum duo facit. Primò, determinat de præceptis, quæ præsupponuntur præceptis decalogi quæ sunt præceptum amoris, & præceptum fidei, vt dicitur prima secundæ, quæstione centesima, articulo quarto ad primum.

Secundò, de præceptis decalogi determinat, capitulo centesimo decimo octauo. Circa primum duo facit. Primò, ostendit quòd homo per diuinam legem ordinatur ad deum. Secundò quomodo ad deum ordinatur, capitulo sequenti.

QVANTVM ad primum ponitur hæc conclusio. Lex diuina hominem principaliter in deum ordinare intendit. Probatur primo sic. Finis quem deus intendit, est ipsemet deus. igitur lex diuina hominem in deum principaliter ordinare intendit. Probatur consequentia, quia vnusquisque legislator ad suum finem homines per leges principaliter inducere intendit, vt patet in duce exercitus, & rectore ciuitatis. Secundò, Finis humanæ creaturæ est adhærere deo, cùm in hoc eius felicitas consistat, ergo &c. Probatur consequentia, quia cùm lex sit quædam ratio diuinæ prouidentiæ gubernantis rationali creaturæ proposita, & gubernatio dei prouidentis singula ad proprios fines ducat, per legem diuinitus datam homo ad suum finem præcipuè ordinatur.

Quomodo in deo sunt plures prouidentię rationes.

AD horum euidentiam attendendum primò, quòd licet diuina prouidentia quantum ad entitatem quam dicit in deo, sit vna simpliciter, & nullam in se pluralitatem habeat, sicut & diuina scientia, ex parte tamen obiectorum ad quæ terminatur, multiplicitatem habet, quia multa sunt quæ sub prouidentia cadunt, & variis modis ad suos fines producuntur. & sic possumus dicere in deo esse plures prouidentias, & plures rationes ordinis rerum in finem: verbi gratia quòd ratio ordinis corporum cælestium in finem suum est vna prouidentia, sitne vna ratio prouidentiæ diuinæ, & ratio ordinis rerum corruptibilium in suos fines, est alia prouidentia, & alia ratio prouidentiæ diuinæ: & similiter ratio ordinis humanorum actuum in finem, est alia diuinæ prouidentiæ ratio. propter hoc ergo dixit sanctus Thomas, quòd lex est quædam ratio diuinæ prouidentiæ, non autem quòd sit absoluta ratio diuinæ prouidentiæ, vt inquam ostenderet legem diuinitus datam non esse vniuersaliter diuinam prouidentiam secundum scilicet quòd ad omnia prouisa se extendit, sed etiam diuinæ prouidentiæ particularem rationem qua humani actus producuntur ad finem.

Ad legem requiritur promulgatio.

ATTENDENDVM secundò ex doctrina sancti Thomæ quæstione præallegata articulo quarto, quòd ad hoc vt ratio aliqua & ordinatio intellectus practici rationem legis habeat respectu hominis, requiritur vt promulgetur, & ipsa promulgatione in notitiam hominum quibus talis lex imponitur deueniat, alioquin vim obligandi non haberet. iccirco legem diuinitus datam explicans ait, quòd est quædam ratio diuinæ prouidentiæ gubernantis rationali creaturæ proposita, id est, promulgata, & in hominum notitiam per Moysen & alios atque per sacram scripturam deducta.

Tertiò, Illi actus à lege diuina præcipuè intenduntur, qui sunt optimi: sed inter omnes humanos actus illi sunt optimi quibus homo adhæret deo, vtpote fini propinquiores. ergo &c. Probatur maior, quia intentio cuiuslibet legislatoris est eos quibus legem dat, bonos efficere: vnde & præcepta legis debent esse de actibus virtutum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

CIRCA iſtam propoſitionem, Intentiõ cuiuſlibet legiſlatoris eſt eos quibus legem dat, bonos facere, aduertendum ex doctri. ſan. Thom. 1.2. q. 93. artic. 1. quòd intelligitur hoc aut ſimpliciter, aut ſecundum quid. Si enim legiſlator intendat bonum ſimpliciter, tunc intendit facere ſubditos ſimpliciter bonos: ſi autem intendat bonum vtile vel delectabile ſibi vel diuinæ iuſtitiæ repugnans, tunc intendit facere bonos non ſimpliciter, ſed in ordine ad tale regimen, vt ſcilicet ſubditi ſint bene obedientes ſuo regimini, quod eſt bonum in ordine ad tale regimen. bonus tamẽ legiſlator ſemper intendit bonos ſimpliciter facere. Quarto, lex diuinitus data ex hoc apud homines efficaciam habet, quòd homo ſubditur deo. ergo &c. Probatur antecedens, quia non artatur lege regis qui ei ſubditus non eſt. conſequentia verò probatur, quia illud principiatum debet eſſe in lege, ex quo lex efficaciam habet.

Intentio legiſlatoris eſt eos quos legum dat bonos facere.

SED videtur iſta ratio non valere, propter hoc enim quòd lex diuina efficaciam habet ex eo quòd homo ſubditur deo, non ſequitur niſi quòd præ-tripuum in diuina lege eſt, vt homo ſit ſubditus deo: hoc autem non eſt adhærere deo, quod intendebatur. Aliud enim eſt eſſe alicui ſubditum, & aliud illi adhærere.

RESPONDETVR, quòd ratio optimè procedit. Adhærere enim hoc loco non ſumitur ſecundum ſitus propinquitatem, ſed ſecundum mentis adhæſionem: & ideo ſubditum eſſe deo per obedientiam, qua aliquis ſe diuinæ legi voluntariè ſubiicit, idem eſt quod deo per voluntatem adhærere: & propterea dum inferetur vnum, idem eſt ac ſi alterum inferretur. Confirmatur concluſio authorite Deuteronomii decimo.

Quòd finis legis diuinæ eſt dilectio Dei. Caput. 116.

QVia verò intentio diuinæ legis ad hoc principaliter eſt vt homo deo adhæreat: homo autem potiſsimè adhæret deo per amorem: neceſſe eſt quòd intentio diuinæ legis principaliter ordinetur ad amandum. Quòd autem per amorem homo maximè deo adhæreat, manifeſtum eſt. Duo enim ſunt in homine quibus deo poteſt adhærere, intellectus ſcilicet & voluntas. nam ſecundum inferiores animæ partes deo adhærere nõ poteſt, ſed inferioribus rebus. adhæſio autem quæ eſt per intellectum, completionem recipit per eam quę eſt voluntatis: quia per voluntatem homo quodammodo quieſcit in eo quod intellectus appræhendit. voluntas autem adhæret alicui rei vel propter amorem, vel propter timorem: ſed differenter. nam ei quidem cui inhæret propter timorem, inhæret propter aliud: vt ſcilicet euitet malum, quòd ſi non adhæreat ei, imminet. ei verò cui adhæret propter amorẽ, adhæret propter ſeipſum. quod autẽ eſt propter ſe, principalius eſt eo quod eſt propter aliud. adhæſio igitur amoris ad deum, eſt potiſsimus modus ei adhærendi. hoc igitur eſt potiſsimè intentum in diuina lege.

2 Item, finis cuiuſlibet legis, & præcipuè diuinæ eſt homines facere bonos. homo autem dicitur bonus ex eo quòd habet voluntatem bonam per quam reducit in actum quicquid boniin ipſo eſt. voluntas autem bona eſt ex eo quòd vult bonum, & præcipuè maximum bonum quod eſt finis. quantò igitur huiuſmodi bonum magis voluntas vult, tantò magis homo eſt bonus: ſed magis vult homo id quod vult propter amorem, quàm id quod vult propter timorem tantùm †. nam quod vult propter timorem tantùm, dicitur mixtum inuoluntario: ſicut aliquis vult in mari proiectionem mercium propter timorem: ergo amor ſummi boni, ſcilicet dei, maximè facit bonos, & eſt maximè intentum in diuina lege.

† Vt dicit Philoſophus tertio Ethi. cap. 2.

3 Præterea, bonitas hominis eſt per virtutem. virtus enim eſt quæ bonum facit habentem: vnde & lex intendit homines facere virtuoſos: & præcepta legis ſunt de actibus virtutum: ſed de conditione virtutis eſt vt virtuoſus & firmiter & delectabiliter operetur: hoc autem facit maximè amor. nam ex amore aliquid firmiter & delectabiliter facimus. amor igitur boni eſt vltimum intentum in lege diuina.

4 Adhuc, legiſlatores imperio legis editæ mouent eos quibus lex datur. in omnibus autem quæ mouentur ab aliquo primo mouente, tantò aliquid perfectius moúetur, quantò magis participat de motione primi mouentis, & de ſimilitudine ipſius. deus autem qui eſt legis diuinæ dator, omnia facit propter ſuum amorem. qui igitur hoc modo tendit in ipſum, ſcilicet amando, perfectiſsimè mouetur in ipſum. omne autem agens intendit perfectionum in eo quod agit: hic igitur eſt finis totius legiſlatoris, vt homo deum amet. Hinc eſt quod dicitur primæ ad Timotheum primo: Finis præcepti charitas eſt. Et Matthæi vigeſimo ſecundo dicitur quòd primum & maximum mandatum in lege eſt, Diliges dominum deum tuum. Inde eſt quòd lex noua tanquam perfectior dicitur lex amoris: lex autem vetus, tanquam imperfectior, timoris.

Super cap. 116.

SEcundo loco oſtendit San. Thomas qualis ſit adhæſio quam diuina lex intendit. Circa hoc autem duo facit. Primò, oſtendit quòd talis adhæſio eſt per amorem. Secundò, quòd eſt etiã per fidẽ, capite decimo octauo. Quia autem in dei amore amor proximi continetur.

Primò, probat quòd diuina lex hominem ad dei amorem ordinat.

Secundò, quòd ad amorem proximi, capite ſequẽti.

QVANTVM ad primum ponit hanc concluſionem. Intentio diuinæ legis principaliter ordinat ad amandum deum. Et arguit primò ſic. Homo principaliter adhæret deo per amorem, ergo &c. Patet conſequentia, quia intentio diuinæ legis principaliter eſt ad hoc, vt homo deo adhæreat. antecedens verò probatur, quia cum intellectu & voluntate ſolùm homo adhærere deo poſſit, non autem ſecundum inferiores vires, adhæſio quæ eſt per intellectum, completionem recipit per eam quæ eſt per voluntatem, per quam homo quodammodo quieſcit in eo quod intellectus appræhendit, voluntas autem ei cui inhæret propter timorem, inhæret propter aliud, vt ſcilicet euitet malum ſibi imminens ſi non adhæreat: ei verò cui adhæret propter amorem, adhæret propter ſeipſum, quod autem eſt propter ſe, principalius eſt eo quod eſt propter aliud.

Quomodo adhæſio per voluntatem eſt maior adhæſione per intellectum.

AD huius rationis euidentiam conſiderandum eſt, quòd actum quo voluntas alicui adhæret, dupliciter conſiderare poſſumus. Vno modo per præcisionem ab actu intellectus apprẽhendentis rem volitam. alio modo vt actũ intellectus includit, inquantum non eſt niſi rei cognitæ. Si accipiatur per præcisionem ſecundum quòd ab actu intellectus formaliter diſtinguitur: ſic per voluntatem non maximè homo deo adhæret abſolutè loquendo, ſed magis per intellectum, cùm cognitio fiat per hoc quòd cognitũ recipitur in cognoſcente, & intellectus in actu ſit intellectum in actu: velle autem ſit inclinatio in rem volitam. Si verò accipiatur per inclusionem actus intellectus, ſic maior adhæſio eſt per voluntatem quàm per intellectum. magis enim deo adhæret qui deum in ſeipſo habet per cognitionem, & in eo per amorem aliquo modo quieſcit, quàm qui tantùm cognoſcit deum, & ipſum non amat. & hoc modo accipit ſan. Thomas maiorem eſſe adhæſionem per voluntatẽ ea quæ eſt per intellectum: quod patet ex eo quòd ait adhæſionem quæ eſt per intellectum, accipere complementum per eam quæ eſt voluntatis. ex hoc enim dat intelligere quòd maior eſt adhæſio per voluntatem & intellectũ ſimul, quàm adhæſio quæ eſt per ſolũ intellectum, quia illa quæ eſt per intellectum tantùm, caret complemento ſuæ perfectionis, quæ verò per intellectum eſt & voluntatem, habet ſuæ perfectionis complementum.

Secundò, Amor ſummi boni maximè facit bonos, ergo &c. Probatur conſequentia, quia finis cuiuſlibet legis & maximè diuinæ eſt homines facere bonos. antecedens verò probatur ſic. Homo dicitur bonus ex eo quòd habet bonam voluntatem per quam reducit in actu quicquid boni, ſcilicet ſuperadditi eſt in ipſo. voluntas autem bona eſt ex eo quòd vult bonum, & præcipuè maximum bonum, quod eſt finis. ergo quantò magis huiuſmodi bonum voluntas vult: tantò magis homo eſt bonus. ſed magis vult homo quod vult propter amorem, quàm id quod vult propter timorem tantùm, cum volitum per timorem mixtum ſit inuoluntario, ergo &c.

Tertiò, Bonitas hominis eſt per virtutem, cùm hæc bonum faciat habentem: vnde & lex intendit facere virtuoſos, & præcepta legis ſunt de actibus virtutum. ergo amor boni eſt vltimum intentum in lege diuina. probatur conſequentia, quia de conditione virtutis eſt, vt virtuoſus & firmiter & delectabiliter operetur, quod maximè facit amor.

ADVERTE, quòd hæc ratio ſupponit intentionem legis eſſe vt homines bonos efficiat. ſic enim cùm homo ſit bonus ex eo quòd per amorem virtutis operatur, quia bonus eſt per virtutem, virtus autem exigit vt per amorem operetur, alioquin non operaretur firmiter & delectabiliter, quod eſt de ratione virtutis: optimè ſequitur intentionem legis diuinę eſſe, vt homo diligat, & maximè ſummum bonum qui eſt deus.

Quartò, Legiſlatores imperio legis editæ mouent eos quibus lex datur. ergo intendunt vt perfectiſſimè moueantur. ergo intentio totius legiſlatoris eſt vt homo deum amet. probatur prima conſequentia, quia omne agens intendit perfectionem in eo quod agit, ſcilicet quantum poteſt, & quantũ natura effectus exigit. Secunda verò probatur, quia qui tendunt in deum ipſum amando, perfectiſſimè mouentur in ipſum. huius autẽ ratio eſt, quia in omnibus quę mouentur ab aliquo primo mouente, tanto aliquid perfectius mouetur quanto magis participat de motione & ſimilitudine primi mouentis: deus autem qui eſt diuinæ legis dator, omnia facit propter amorem ſuum.

CONFIRMATVR authoritate primæ ad Timotheum primo, & Matthæi vigeſimo ſecundo. Ex his infert ſan. Thomas conuenienter legem nouam tanquam perfectiorem dici legem amoris, veterem verò legem tanquam imperfectiorem dici timoris legem.

Virtum lex veteris debet at dici lex timoris, lex autẽ noua lex amoris.

CIRCA hoc corollarium, dubium occurrit. Lex enim vetus ita eſt lex hominibus à deo data, ſicut lex noua quæ eſt lex euangelii. ſed oſtenſum eſt legem diuinam ad amorem dei homines ordinare, non autem ad timorem. ergo lex vetus non debet dici magis lex timoris quàm amoris: aut ſi timoris lex dicenda eſt, falſum eſt quòd lex diuina ad amorem ordinet, vniuerſaliter loquendo.

AD huius euidentiam conſiderandum eſt ex doctrina ſancti Thomæ prima ſecundæ, quæſtione centeſima ſeptima, articulo primo, quòd lex vetus & noua non ſic diſtinguuntur quaſi ſint duæ leges omnino duos habẽtes fines, imò ipſarum vnus eſt finis, ſcilicet vt homines ſubdantur deo, ſed diſtinguitur ſicut perfectum & imperfectum in eadem ſpecie. lex enim vetus imperfectior eſt lege noua, & remotius ordinat ad finem legis. & ideo lex vetus quæ dabatur imperfectis, dicebatur lex timoris, quia inducebantur homines ad obſeruantiam præceptorum & ſubiectionem dei per pœnarum comminationem: lex autem noua quæ datur perfectioribus, dicitur lex amoris, quia cum eius

principalitas conſiſtat in ipſa gratia cordibus indita, non propter timorem pœnarum, ſed propter amorem virtutis & dei, inducit homines ad præceptorum obſeruantiam. vnde etſi præcepta charitatis darentur in lege veteri, non tamen ipſa lex ad hoc inclinabat, vt propter amorem diuina obſeruarentur præcepta. in lege autem noua dantur præcepta charitatis, & per ipſam legem quæ principaliter conſiſtit in gratia ſpiritus ſancti, fidelium cordibus indita, inclinatur homo per ſe tanquam ad aliquid proprium, vt propter amorem dei illi ſit ſubiectus, illique per amorem inhæreat. Quod ergo dictum eſt legem diuinam ad hoc tendere, vt homo deum diligat, intelligendum eſt de lege diuina ſecundum ſuam perfectionem ſumpta, non autem de ipſa ſecundum quòd imperfectioribus datur: & ideo infert ſanctus Thomas quòd lex noua tanquam perfectior dicitur lex amoris, ac ſi diceret: cùm dictum eſt legem diuinam ad amorem dei intendere, intelligitur de lege perfecta, qualis eſt lex noua, & lex euangelii in cordibus hominum deſcripta. vnde dicitur lex amoris. non autem intelligitur de lege imperfecta, qualis eſt lex vetus in tabulis deſcripta, quæ lex timoris dicitur. Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

Quòd diuina lege ordinamur ad dilectionem proximi. Cap. 117.

EX hoc autem ſequitur quòd diuina lex dilectionem proximi intendat. Oportet enim vnionem eſſe affectus inter eos quibus eſt vnus finis communis. communicant autem homines in vno vltimo fine beatitudinis ad quem diuinitus ordinantur: oportet igitur quòd vniantur homines adinuicem mutua dilectione.

2 Adhuc, quicunque diligit aliquem, conſequens eſt vt etiam diligat dilectos ab eo, & eos qui cõiuncti ſunt ei. homines autem dilecti ſunt à deo quibus ſuiipſius fruitionem quaſi vltimum finem præduiſpoſuit. oportet igitur vt ſicut aliquis ſit dilector dei, ita etiam fiat dilector proximi.

3 Amplius, cùm homo ſit naturaliter animal ſociale, indiget ab alijs hominibus adiuuari ad conſequendum proprium finem: quod conuenientiſsimè fit dilectione mutua inter homines exiſtente. ex lege igitur dei quæ homines in vltimum finem dirigit, præcipitur in nobis mutua dilectio.

4 Item, ad hoc quòd homo diuinis vacet, indiget trãquillitate & pace: ea verò quæ pacem perturbare poſſunt, præcipuè per dilectionem mutuam tolluntur. cũ igitur lex diuina ad hoc ordinet homines, vt diuinis vacent: neceſſarium eſt quòd ex lege diuina in hominibus mutua dilectio procedat.

5 Præterea, lex diuina profertur homini in auxilium legis naturalis. eſt autem omnibus hominibus naturale vt ſe inuicem diligant: cuius ſignum eſt quòd quodam naturali inſtinctu homo cuilibet homini etiam ignoto ſubuenit in neceſsitate, puta reuocando ab errore viæ: erigendo à caſu, & alijs huiuſmodi: ac ſi omnis homo omni homini eſſet familiaris & amicus: igitur ex diuina lege mutua dilectio hominibus præcipitur.

Hinc eſt quod dicitur Ioannis decimo quinto: Hoc eſt præceptum meum, vt diligatis inuicem. Et primæ Ioannis quarto: Hoc mandatum habemus à deo: vt qui diligit deum, diligat & fratrem ſuum. Et Matthæi vigeſimo ſecundo dicitur, quòd ſecundum mandatum eſt, Diliges proximum tuum, &c.

Super cap. 117.

CVm oſtenſum ſit quòd homo per diuinam legem ordinatur ad deum, vult nunc oſtendere ſanctus Thomas quòd per ipſam etiam ad proximi amorem ordinatur, & arguit primò ſic. Communicant homines in vno vltimo fine beatitudinis, ad quem diuinitus, hoc eſt, per diuinam legem ordinantur. ergo oportet vt vniantur adinuicem mutua dilectione. probatur conſequentia, quia oportet vnionem eſſe affectus inter eos quibus eſt vnus finis communis.

ADVERTE quòd efficacia huius rationis in hoc conſiſtit, quòd intendens aliquem finem, intendit etiam id quod talem finem concomitatur. Lex autem diuina intendit homines ad amorem dei ordinare tanquam ad finem: conuenientiamque hominum ad hunc vltimum finem concomitatur mutua hominum dilectio, ſicut & in omnibus aliis videmus quòd communitantia in vno fine mutuò ſe diligunt, vt homines vnius artis, ergo & diuina lex mutuam hominum dilectionem intendit.

Secundò, Homines dilecti ſunt à deo, quibus ſuiipſius fruitionem quaſi vltimum finem prædiſpoſuit. ergo oportet vt ſicut aliquis eſt dilector dei, ita &

 Probatur prima conſequentia, quia quicunque diligit aliquem, conſequens eſt vt etiam diligat dilectos ab eo, & omnes qui coniuncti ſunt ei.

Quomodo fruitio vniuerſalis finis hominis ſit.

ADVERTE hic, ne errandi occaſionem ſumas, quòd non ſic accipiendum eſt quod hic dicitur, deũ prædiſpoſuiſſe fruitionem ſui hominibus tanquam vltimũ finem, quaſi ſubſtantia vltimi finis ſit ipſa dei fruitio, vt à viſione præcindit, ſed quia fruitio eſt complementum vltimi finis. ſicut decor complet iuuentutem. Aut etiam dicendum, quòd nomine vltimi finis non accipit S. Thomas ipſam ſolam beatitudinis ſubſtantiam, ſed ipſam beatitudinem omni ex parte. i. tã accidentaliter quàm eſſentialiter cõpletam: & nomine fruitionis non accipit ipſum actum voluntatis præciſum, ſed aggregatum ex viſione dei & delectatione. tunc enim veriſſimum eſt quòd completa beatitudo & vltimus finis conſiſtit in fruitione dei, id eſt diuinæ eſſentiæ viſione, & delectatione talem viſionem concomitante, vt in præcedentibus eſt oſtenſum.

Tertiò, Homo indiget ab aliis hominibus iuuari ad conſequendũ vltimum finem, cùm ſit animal ſociale: ſed hoc fit conuenientiſſimè mutua dilectione inter homines exiſtente. ergo ex lege quæ homines in vltimum finem dirigit, præcipitur nobis mutua dilectio.

ADVERTE fundamentum huius rationis eſſe, legem diuinam quæ homines mouet & inducit ad vltimi finis conſecutionem, ordinari etiam ad illud quod maximè conuenientis eſt ad conſequendum finem: ſtatuens enim finem ordinat etiam ea quæ ad finis conſecutionem maximè conueniunt. mutua autem dilectio inter homines conuenientiſſimè confert ad vltimi finis conſecutionem, quia ea exiſtente vnus homo ab aliis maximè iuuatur in conſecutione finis, ideo lex diuina ordinatur etiam ad proximi dilectionem.

Quartò, Lex diuina ad hoc ordinat homines, vt diuinis vacent. ergo &c. Probatur conſequentia, quia ad hoc quòd homo diuinis vacet, indiget trãquillitate & pace. ea verò quæ pacem perturbare poſſunt, præcipuè per dilectionem mutuam tolluntur.

Quintò, Eſt omnibus hominibus naturale vt ſe inuicem diligant, vt multis ſignis conſtat. ergo &c. Probatur conſequentia, qua lex diuina profertur homini in auxilium legis naturalis.

ADVERTENDVM ex doctri. ſan. Thom. q. 99. arti. 6. quòd lex diuina data fuit hominibus propter defectum legis naturalis, quæ propter exuberantiam peccatorum erat obſcurata. & primò data fuit lex vetus tanquam imperfecta, deinde lex noua tanquam perfecta, vt homines per imperfectam legem ad perfectam manuduceretur. iccirco inquit ſanct. Thom. hoc loco, quòd lex diuina datur homini in auxilium legis naturalis. Confirmatur concluſio auth. Ioan. 15. & primæ Ioan. quarto. & Matth. 22.

Quòd per diuinam legem homines ad rectam fidem obligantur. Caput. 118

EX hoc autem apparet quòd per diuinã legem homines ad rectam fidem obligantur. Sicut enim amationis corporalis principium eſt viſio quæ eſt per oculum corporalem: ita etiam dilectionis ſpiritualis initium eſſe oportet viſionem intelligibilem diligibilis ſpiritualis. viſio autem illius intelligibilis ſpiritualis quod eſt deus, in præſenti haberi non poteſt à nobis niſi per fidem: eo quòd naturalem rationem excedit: & præcipuè ſecundum quod in eius fruitione noſtra beatitudo conſiſtit: igitur ex lege diuina in fidem rectam inducimur.

2 Item, lex diuina ad hoc ordinat hominem, vt ſit totaliter ſubditus deo. ſed ſicut homo ſubditur deo amãdo quantum ad voluntatem, ita ſubditur deo credendo quantum ad intellectum: non autem credendo aliquid falſum: quia à deo qui eſt veritas, nullum falſum homini proponi poteſt. vnde qui credit aliquod falſum, non credit deo. ex lege igitur diuina ordinantur homines ad fidem rectam.

3 Adhuc, quicunque errat circa aliquid quod eſt de eſſentia rei, non cognoſcit illam rem: ſicut ſi aliquis apprehenderet animal rationale æſtimans hoc eſſe hominem, non cognoſceret hominem. ſecus autem eſſet ſi erraret circa aliquod accidentium eius: ſed in compoſitis qui errat circa aliquod principiorum eſſentialium: etſi non cognoſcat rem ſimpliciter: tamen cognoſcit eam ſecundum quid: ſicut qui exiſtimat hominem eſſe animal irrationale, cognoſcit eum ſecũdum genus ſuum. in ſimplicibus autem hoc non poteſt accidere: ſed quilibet error totaliter excludit cognitionem rei. deus autem eſt maximè ſimplex: ergo quicunque errat circa deum, non cognoſcit deum: ſicut qui credit deum eſſe corpus, nullo modo cognoſcit deum: ſed apprehendit aliquid aliud loco dei. ſecundum autem quòd aliquid cognoſcitur, ſecundum hoc amatur & deſideratur. qui ergo errat circa deum: nec amare poteſt deum, nec deſiderare ipſum vt finẽ. cũ igitur lex diuina ad hoc tẽdat, vt homines amẽt & deſiderẽt deum: oportet 9 ex lege diuina homines obligẽter ad rectã fidẽ habẽdã de deo.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Amplius, falsa opinio ita se habet in intelligibilibus sicut vitium virtuti oppositum in moralibus. nam bonum intellectus est verum. sed ad legem diuinam pertinet vitia prohibere: ergo ad eam etiam pertinet falsas opiniones de deo & de his quæ sunt dei excludere.

Auth. fac. scripturæ.

Exclusio erroris.

Hinc est quod dicitur Hebræorum vndecimo: Sine fide impossibile est placere deo. & Deuteronomij sexto antequam alia præcepta legis ponantur, præstituitur recta fides de deo, cùm dicitur: Audi Israël: dominus deus tuus vnus est. Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium, quòd nihil refert ad salutem hominis cum quacunque fide seruiat deo.

Super cap. 118.

POstquam ostendit san. Thomas quòd lex diuina ad dei amorem hominem ordinat, consequenter ostendit quòd etiam ipsum ordinat ad fidem. Et ponit hanc conclusionem. Per diuinam legem homines ad rectam fidem obligantur, probatur primò sic. Dilectionis spiritualis inuitum esse oportet visionem intellectualem, declaratur ex similitudine amationis corporalis. Sed visio illius spiritualis intelligibilis qui est deus, haberi non potest à nobis, nisi per fidem, & præcipuè secundum quòd in eius fruitione nostra beatitudo consistit, eò quòd naturalem rationem excedat: igitur, &c.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quòd cùm superiùs ostensum est legem diuinam inducere homines ad amorem secundum suum statum perfectum, id est, secundum quòd data est tempore gratiæ, illud intelligendum est de amore dei quo diligitur tanquam vltimus nostræ beatitudinis finis. ad huius autem cognitionem non possumus ascendere nisi per fidem qua credimus deum esse nostræ vltimæ beatitudinis obiectum, ideo lex diuina quæ primò nos ad dei amorem inducit, secundariò etiam ad rectam inducit fidem, sine qua deum amare non possemus, & hoc est huius rationis fundamentum.

ADVERTENDVM vlterius, quòd amor propriè dicitur in appetitu sensitiuo, licet etiam ad appetitum intellectum transferatur, vt habetur tertio Sententiarum, distinctione vigesima septima, quæstione secunda, articulo primo: dilectio autem dicitur in appetitu intellectiuo, quia ergo amor rei corporalis ad appetitum sensitiuum pertinet, inquantum huiusmodi: amor verò rei spiritualis ad voluntatem, amorem rei corporalis vocauit sanct. Thomas amationem, quo significatur exitus in actum amoris sensitiui, amorem verò rei spiritualis dilectionem appellauit.

ATTENDENDVM etiam cùm dicitur amationis corporalis principium esse visionem quæ est per oculum, aut quòd non loquitur san. Thomas de amatione corporali vniuersaliter, sed de aliqua, de ea scilicet qua aliquis in rem visam inclinatur, aut nomine visionis per oculum, omnem sensitiuam apprehensionem intelligit. ponit autem visionem per oculū, quia per hanc præcipuè homines ad amorem inducuntur.

Secundò, Lex diuina ad hoc ordinat hominē, vt sit totaliter subditus deo, ergo &c. Probatur conseq. quia sicut subditur homo deo amando quantum ad voluntatem, ita credendo quantum ad intellectū, non autem aliquod falsum credendo, quia à deo qui est veritas, nullum falsum homini proponi potest, tanquam scilicet credendum.

Lex diuina non inducit ad credendū aliquod falsum.

SED occurrit dubium. Videtur enim quòd lex diuina inducat ad credendum aliquod falsum. Nam cùm deus præcepit Abrahæ vt suum filium interficeret, per hoc inducebatur Abraham ad credendum filium suum esse à se occidendū, quod tamen erat falsum, ergo &c. Dicitur quòd per illud præceptū non inducebatur Abraham ad credendum filium suū esse à se interficiendū, nisi sub hac conditione, nisi præceptum reuocaretur: & hoc verum erat, non autem falsum. Nam verè erat ab ipso interficiendus, nisi deus præceptum reuocasset. Quomodo autem fidei non possit subesse falsum, ostendit sanctus Thomas 2.2. quæst. prima. ar. 3. & tertio Senten. distinct. 24. q. 1. ar. 1.

Tertiò, Qui errat circa deum, nō cognoscit deum, sed apprehendit aliquid loco dei. ergo qui errat circa deum, nec amare ipsum potest, nec desiderare. Probatur, consequentia prima, quia secundum quòd aliquid cognoscitur, secundum hoc amatur & desideratur. antecedens verò probatur ex differentia inter composita & simplicia, quia in compositis qui errat circa aliquod principium essentialium, etsi rem non cognoscat simpliciter, cognoscit tamen eam secundum quid, puta secundum genus. in simplicibus autem, cuiusmodi est deus, quilibet error, scilicet circa essentialia, totaliter excludit rei cognitionem.

In simplicibus error circa essentialia totaliter rei cognitionem excludit.

AD huius rationis euidentiam considerandum primò, quòd omnibus simplicibus cōmune est vt ex pluribus partibus eorum essentia nō componatur. ideo quantus in rebus simplicibus creatis accipiatur genus & differentia inquantum in ipsis esse differt ab essentia secundum propinquitatem, ad quod & remotionem illa accipiuntur, vt in superioribus est ostensum: in ipsis tamen generi & differentiæ diuersæ partes non correspondent, sicut in rebus materialibus accidit, in quibus genus sumitur à materia, & differentia à forma. ideo non potest errare quis circa differentiam ipsarū remanente cognitione ipsarum secundum genus quantū est ex parte rei, quia remota differentia ab ipsis quantum ad id quod est in re, non remanet aliquid ipsius à quo sumatur genus, cùm ab eodem verumque sumatur. vnde si quis existimaret intelligentiam mouentem orbem Saturni, esse substantiam corpoream, nullo modo apprehenderet ipsam intelligentiæ substantiam, quia ipsum genus substantiæ non sumitur ab alio ad essentiam eius pertinente, quàm eius differentia quæ est incorporeum: & ideo errore circa differentiam eius existente non remanet aliquid apprehensum de ipsa ex parte rei quod generi eius correspondeat. Etsi enim tunc videatur aliquid eius apprehendi, quia de ipsa apprehenditur substantia quæ est sibi communis & aliis, hoc tamen non est verū, quia substantia non est eius genus, nisi logicè & secundum rationis apprehensionem, non autem Metaphysicè & ex parte rei.

Quicunque errat circa

CONSIDERANDVM secundò, quòd substantiæ creatæ simplices à prima substantia quæ simplicissima est differunt, quòd in ipsis aliquid accidentale est, in prima autem substantia nullū est accidens, sed quicquid in ipsa est, eius est essentia: ideo quia vt hic dicitur, esi errore circa accidentia rei stat rei cognitio, potest circa accidentia substātiæ simplicis creatæ errare quispiam manente eius cognitione circa substantialia. quia verò in simplicibus error circa vnum essentialium tollit omnino rei cognitionem, ideo omnis error circa deum cui omnia sunt essentialia, totaliter ipsius cognitionem aufert, propterea absolutè inquit sanctus Thomas quòd quicunque errat circa deū, ipsum non cognoscit.

deū, ipsum non cognoscit.

Quartò, Ad legem diuinam pertinet vitia prohibere. ergo & falsas opiniones excludere de deo & de iis quæ dei sunt, ergo &c. Probatur consequentia, quia cùm bonum intellectus sit verum, ita se habet falsa opinio in intelligibilibus, sicut vitium virtuti oppositum in moralibus.

CONFIRMATVR conclusio authoritate Apostoli Hebræ. 11. & Deuter. 6. Per hoc autem excluditur error dicentium nihil referre ad hominis salutem quacunque fide seruiat deo.

ADVERTENDVM, quòd error hic adductus optimè ex dictis excluditur. si enim recta fides per legem diuinam inteditur, & hæc ipsa recta fides nobis præcipitur, vbi recta fides non fuerit, lex diuina non seruatur, & per consequens ad salutem peruenire non poterit. Constat autem quòd non omnis fides est recta, cùm vna dicat alteri contraria, ideo impossibile est vt in quacunque fide homo saluetur, sed tantùm in recta saluari quis potest.

Quòd per sensibilia quædam mens nostra dirigitur in deum. Cap. 119.

QVia verò connaturale est homini vt per sensus cognitionem accipiat, & difficillimum est sensibilia transcendere, prouisum est diuinitus homini vt etiam in sensibilibus rebus diuinorum ei commemoratio fieret: vt per hoc hominis intentio magis reuocaretur ad diuina. Ille etiam cuius mens non est valida ad diuina in seipsis contemplanda: & propter hoc instituta sunt sensibilia sacrificia quę homo deo offert: nō propter hoc quòd deus eis indigeat, sed vt repræsentetur homini, quòd seipsum & omnia sua debet referre in ipsum sicut in finē, & sicut in creatorem, & gubernatorem, & dominum vniuersorum. Adhibentur etiam homini quædā sanctificationes per quasdam res sensibiles quibus homo lauatur, aut vngitur, aut pascitur, aut potatur, cū sensibilium verborum prolatione: vt homini repræsentetur, per sensibilia intelligibilium donorum processium in ipso ab extrinseco fieri à deo, cuius nomen sensibilibus vocibus exprimitur. Exercentur etiam ab hominibus quædam sensibilia opera, non quibus deum excitent, sed quibus seipsos prouocent in diuina: sicut prostrationes, genuflexiones, vocales clamores, & cantus: quę non fiunt quasi deus his indigeat, qui omnia nouit: & cuius voluntas est immutabilis: & affectum mentis & etiam motum corporis non propter se acceptat, sed propter nos facimus: vt per hæc sensibilia opera intentio nostra dirigatur in deum, & affectio accēdatur: simul etiam per hoc deum profitemur animæ & corporis auctorem, cui & spiritualia & corporalia obsequia exhibemus. Propter hoc non est mirum si hęretici qui corporis nostri deum esse auctorem negant, huiusmodi corporalia obsequiæ deo fieri reprehendunt. In quo etiam apparet quòd se homines esse nō meminerunt, dum sensibilium sibi repræsentationē necessariam non iudicant ad interiorem cognitionem & affectionem. nam experimēto apparet quòd per corporales actus anima excitatur ad aliquam cognitionem vel affectionem: vnde manifestum est cōuenienter etiam corporalibus quibusdam nos vti ad mentis nostræ eleuationem in deum. In his autem corporalibus deo exhibendis cultus dei consistere dicitur. Illa enim colere dicimur, quibus per nostra opera studium adhibemus. Circa deum autem exhibemus studium nostro actu: non quidem vt proficiamus ei: sicut eum alias res nostris operibus colere dicimur: sed quiæ per huiusmodi actus proficimus in deum: & quia per interiores actus directè in deū tendimus, ideo interioribus actibus propriè deum colimus: sed tamen & exteriores actus ad cultum dei pertinent, inquantum per huiusmodi actus mens nostra eleuatur in deū: vt dictum est. Hinc est quòd dei cultus religio nominatur: quia huiusmodi actibus quodammodo homo se ligat vt ab eo non euagetur: & quia etiam quodam naturali instinctu se obligatum sentit vt deo suo modo reuerentiam ei impendat, à quo est sui esse & omnis boni principium. Hinc est etiam quòd religio nomen accepit pietatis: nam pietas est per quam honorem debitum parētibus impendimus: vnde conuenienter quòd deo parenti omnium honor exhibetur, pietatis esse videtur: propter hoc qui his quæ ad diuinum cultum pertinent, aduersantur, impij dicuntur. Quia verò deus non solùm est nostri esse causa & principium, sed totum nostrum esse in potestate ipsius est: & totum quod in nobis est, ipsi debemus: ac per hoc quòd verè dominus noster est, id quod in honorem dei exhibemus, seruitium dicitur. est autem deus dominus non per accidens, sicut omnis homo, sed per naturam: ideo aliter debetur seruitiū deo, & aliter homini cui per accidens subdimur, & qui habet aliquod particulare in rebus dominium, & id à deo deriuatur. vnde seruitium quod debetur deo, specialiter apud Græcos latria vocatur.

Super cap. 119.

POstquam determinauit sanctus Thomas de præceptis quæ ad præcepta decalogi præsupponuntur, incipit de ipsis decalogi præceptis determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò, determinat de præceptis quibus homo ordinatur ad deum. Secundò, de præceptis quibus ad proximum ordinatur, ca. 122. Circa primum duo facit. Primò, ostendit quòd per diuinam legem ordinatur homo ad cultum diuinum. Secundò, ostendit quòd ille cultus nulli alii est exhibendus, ca. sequenti. Circa primum tria facit. Primò, ostendit cōuenienter per diuinam legem huiusmodi cultū qui in quibusdam corporalibus rebus consistit, esse ordinatum. Secundò, quorundam opinionem reprehendit. Tertiò, ponit congruentiam nominum quibus huiusmodi cultus nominatur. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem: Conuenienter homini diuinitus prouisum est, vt etiam in sensibilibus rebus diuinorum fides acciperetur. probatur: Connaturale est homini vt per sensus accipiat cognitionem, & difficillimum est transcendere sensibilia. ergo hominis cuius mens non est valida ad diuina in seipsis contemplanda, reuocanda erat intentio ad diuina, quod est legis intentio per sensibiles res. Quomodo autem per sensibilia in diuina lege contenta eleuaretur mens hominis in Deum, ostendit sanctus Thomas per singula genera discurrendo. Sacrificia enim sensibilia quæ deo homo offert, sunt instituta non quia eis deus indigeat, sed vt homini repræsentetur quòd seipsum & omnia sua debet referre in deum sicut in finem, tanquam in creatorē & gubernatorem & dominum vniuersorum. Sanctificationes per res sensibiles quibus homo lauatur aut vngitur, & huiusmodi, etsi sensibilium verborum prolatione, sunt institutæ vt homini per sensibilia repræsentetur donorum intelligibilium in ipso processum ab extrinseco fieri, & à deo cuius nomē sensibilibus vocibus exprimitur. Prostrationes verò, genuflexiones, & huiusmodi sunt instituta nō vt per huiusmodi excitetur deus quasi deus eis indigeat, sed vt seipsos homines prouocent ad diuina, & simul cùm hoc profiteamur deum animæ & corporis auctorem esse, cui & corporalia & spiritualia obsequia exhibemus.

Quantum ad secundum inquit sanctus Thomas non esse mirum si hæretici qui corporis nostri deū esse auctorem negant, huiusmodi corporalia obsequia deo fieri reprehendunt. Sed & ipsi reprehenduntur, quia non meminerunt se homines esse, dum sensibilium sibi repræsentationem necessariam esse non iudicant ad interiorem cognitionem & affectionē cuius oppositum experimento apparet. Quantum ad tertium quinque nominum rationes assignat S. Thomas, quibus exhibitionem horū corporalium deo nuncupamus. Dicitur enim primò cultus dei, quia colere dicimur quibus per nostra opera studium exhibemus: circa deum autem exhibemus studium nostro actu non ad eius profectum, sed ad nostrum: addit quoque quòd interioribus actibus proprie deū colimus, quia per ipsos directè tendimus, exteriores tamē actus & ipsi ad cultū dei pertinent, inquantū per ipsos mens nostra eleuatur in deum. Dicitur secundò huiusmodi cultus, religio, quia homo huiusmodi actibus se quodammodo ligat ne à deo euagetur, & etiam quia quod naturali instinctu se obligatum sentit vt deo suo modo reuerentiam impendat. Dicitur tertiò ipsa religio, pietas, quia deo parenti omnium per ipsam honor exhibetur: & propterea dicuntur impij qui iis quæ ad diuinū cultū pertinent, aduersantur. Dicitur quartò id quod in honorem exhibemus, seruitium, quia totum nostrum esse in potestate dei est: & totum quod in nobis est, ipsi debemus, propter quod verè dominus noster est. Dicitur quintò, latria, quia enim deus est dominus, non per accidens, sicut omnis homo qui scilicet dominium habet, sed per naturam: ideo aliter debetur seruitium deo, & aliter homini cui per accidens subdimur, inquantum aliquod particulare in rebus dominiū habet, & suum dominium deriuatur à deo, supra scilicet naturæ debitum: ideo seruitium quod deo debetur, apud Græcos specialiter latria vocatur.

Quòd exhibitio honoris deo per sensibilia & etiā per interiorē vene rationē conuenienter dei cultus nominat.

CIRCA nomen hoc, diuinus cultus, siue dei cultus, aduertendum est ex doctrina sancti Thomæ 2.2. q. 81. art. quòd colere dicimur aliqua, quando ea vel recordatione vel honorificatione vel præsentia frequentamus, sicut agricolæ dicuntur, quia agros colunt, & eos sua præsentia & opera frequentant: & incolæ dicuntur, quia colunt loca quæ inhabitant. in hunc sensum intelligenda sunt verba ipsius hoc loco, cùm ait quòd colere dicimur ea quibus per nostra opera studium adhibemus: sensus enim est, quòd ea dicimur colere quæ nostris operibus, studio, & diligentia frequentamus. sed aliqua nostris operibus frequentamus ad illorum profectum, sicut colimus agros vt fructificent: deum autem non dicimur nostris operibus frequentare ad ipsius profectum & vtilitatem, sed cum recordatione & honorificatione frequētamus, quia per huiusmodi actus proficimus in deum, vt dictum est suprà. propter hoc exhibitio honoris quem deo per sensibilia exhibemus, sed in primis per interiorem ipsius recordationem & venerationem, conuenienter dei cultus nominatur, quia est frequens recordatio dei & honorificatio.

Conclusio contraria præd. propositio.

Homini cōuenit dominiū per accidens, deo verò per naturam.

CIRCA id quod dicitur hominem esse dominum per accidens, deū verò per naturam, attendendum est quòd aliter loquendi est de dominio quo vnus alium regulat & dirigit in operibus suis: & aliter de dominio quo quicquid est in subdito, est domini & illi debetur. Item aliter loquendum est de aptitudine ad dominandum, & aliter de actuali dominatione. Si loquamur de dominio primo modo, sic quantum ad aptitudinem & conuenientiā dominationis aliqui homines non per accidens, sed per naturam sunt domini. Vigentes enim ingenio naturaliter sunt domini, vt dicitur Prouerb. 11. Qui stultus est, sapienti seruiet. Et est Philosophi in sua Politica. Quantum verò ad actualem dominationem non est aliquis per naturam dominus, sed per accidens, inquantum aliqui eligunt vnius directioni & gubernationi subiecti esse: & sæpenumero videmus eos qui ingenio vigent, subdi & regulari, crassos verò & rudes regere ac gubernare. Si verò loquamur de dominio secundo modo, sic manifestum est quòd homini per accidens cōuenit. videmus enim eum qui alicuius alterius verè dominus erat, & cuius alter erat seruus, fieri alterius seruum, quod est signum huiusmodi dominium non esse secundum naturam, cùm naturalia non varientur, sed magis per accidens & præter naturam homini conuenire. De hoc ergo secundo dominio loquitur sanctus Thomas hoc loco, quod patet ex eo quòd de dei dominio loquens inquit, quoniam totum quod in nobis est, ipsi debemus, ac per hoc verè dominus noster est. Potest etiam intelligi de actuali dominatione quam etiam diximus homini per accidens conuenire. Primum tamen melius est.

dens, deo verò per naturam.

De nomine latræ.

CIRCA nomen latriæ considerandum est, quòd non sic dei cultum significat apud Theologos quasi hæc sit propria nominis significatio. Vt enim Suidas & alii Græci dicunt, latria est seruitus siue seruitium pro mercede. Deducitur enim originaliter ab hoc nomine latron, quod præmium & mercedem significat. Sed puto à catholicis Græcis nomen hoc assumptum esse ad significandum particulariter dei cultum seruitiumque quod deo impenditur, quia deo seruitium animo syncero exhibentes, magnum præmium, magnamque mercedem expectant.

Quòd latriæ cultus soli deo est exhibendus. Caput. 120.

FEruntautem aliqui qui latriæ cultum non solùm primo rerum principio exhibendum existimauerunt, sed omnibus etiam creaturis quę supra homines sunt. Vnde quidam licet opinarentur deum esse vnum primum & vniuersale rerum principium, latriam tamen exhibendam æstimauerunt, primò quidem post summum deum substantijs intellectualibus cælestibus, quas deos etiam vocabant: siue essent substantiæ omnino à corporibus separatæ: siue essent animæ orbium aut stellarum. Secundò, etiam quibusdam substantijs intellectualibus quas vnitas esse credebant corporibus aëreis, quos dęmones esse dicebant: & tamen quia supra homines eos esse credebant, sicut corpus aëreum est supra terrestre: huiusmodi etiam substantias colendas diuino cultu ab hominibus ponebant: & in comparatione ad homines deos illos esse dicebant, quasi medios inter homines & deos: & quia animas bonorum per hoc quòd à corpore separantur, in statum altiorem quàm sit status præsentis vitæ, transire credebant, etiam animabus mortuorū quas heroicas aut manes vocabant, diuinum cultum exhibendum esse opinabantur. Quidam verò deum esse animā mundi æstimantes, crediderunt quòd toti mundo & singulis eius partibus esset cultus diuinitatis exhibendus: non tamen propter corpus, sed propter animā, quam deum esse dicebant: sicut & homini sapienti honor exhibetur, non propter corpus, sed propter animā.

Quidam verò etiam ea quæ infra hominem sunt secundum naturam, homini tamen colenda esse dicebant diuino cultu: inquātum in eis participatur aliquid virtutis superioris naturæ: & cùm quasdam imagines per homines factas sortiri crederent aliquam virtutem supernaturalem, vel ex influentia cælestium corporum, vel ex præsentia aliquorum spirituum, dicebant his imaginibus diuinum cultum esse exhibendum: quas etiam imagines deos vocabant: propter quod & Idololatræ sunt dicti: quia latriæ cultum idolis, id est, imaginibus impendebant. Est autem irrationabile ponentibus vnum tantùm principium separatum, cultum diuinum alteri exhibere. Cultum enim deo exhibemus, vt dictum est, non quia ipse hoc indigeat, sed vt in nobis firmetur etiam per sensibilia opinio vera de deo: opinio autē de hoc quòd deus sit vnus supra omnia excelsatus, per sensibilia firmari nō potest in nobis nisi per hoc quòd ei aliquod separatum exhibemus, quòd dicimus cultum diuinum. patet ergo quòd vera opinio de vno principio debilitatur, si cultus diuinus pluribus exhibeatur.

2 Præterea, sicut dictum est suprà, huiusmodi cultus exterior

Universidad de Deusto
Biblioteca

exterior homini necessarius est ad hoc quòd anima hominis excitetur in spiritualem reuerentiam dei: ad hoc autem quòd animus hominis ad aliquid moueatur, multum operatur consuetudo. nam ad consueta facilius mouetur. habet autem hoc humana consuetudo, quòd honor qui exhibetur ei qui summum locum in republica tenet, puta regi vel imperatori, nulli alij exhibetur. est igitur animus hominis exercitandus ad hoc quòd estimet esse vnum summum rerum principium, per hoc quòd ei exhibeat quod nulli alteri exhibetur: & hoc dicimus latriæ cultum.

3 Item, si cultus latriæ alicui deberetur quia est superior, & non quia summus: cùm hominum vnus alio sit superior, & etiam angelorum: sequeretur quòd vnus homo exhibere latriam alteri deberet, & angelus angelo: & cùm ille inter homines qui superior est quantum ad vnum, sit inferior quantum ad aliud: videtur quòd mutuò sibi homines latriam exhibere deberent; quod est inconueniens.

4 Adhuc, secundum hominum consuetudinem pro speciali beneficio spiritualis retributio debetur: est autem quoddam speciale beneficium quod homo à deo summo percipit scilicet creationis suæ. ostensum est Cap.2. enim in secundo libro †, quòd solus deus creator est. debet ergo homo aliquid speciale deo reddere in recognitionem beneficij specialis: & hoc est latriæ cultus.

5 Amplius, latria seruitium dicitur: seruitium autem domino debetur. Dominus autem propriè & verè est qui alijs præcepta operandi dispensat, & à nullo regulam operandi sumit. qui enim exequitur quod à superiori fuerit dispositum, magis est minister quam dominus. deus autem qui est summum rerum principium, per suam prouidentiam omnia ad debitas actiones disponit, vt suprà ostensum est. vnde & in sacra scriptura & angeli & superiora corpora ministrare dicuntur & deo cuius ordinationem exequuntur, & nobis, in quorum vtilitatem actiones eorum proueniunt. nō est igitur cultus latrię qui summo debetur domino, exhibendus nisi summo rerum principio.

6 Item, inter alia quæ ad latriam pertinent, singulare videtur esse sacrificium. nam genuflexiones, prostrationes, & alia huiusmodi honoris indicia etiam hominibus exhiberi possunt; licet alia intentione quàm deo. sacrificium autem nullus offerendum censuit alicui, nisi quia eum deum æstimauit, aut æstimare se finxit. Exterius autem sacrificium repræsentatiuum est interioris veri sacrificij: secundum quòd mens humana seipsam deo offert. Offert autē se mens nostra deo, scilicet quasi suæ creationis principio, quasi suæ operationis auctori, quasi suæ beatitudinis fini: quę quidem conueniunt soli summo rerum principio. ostensum est autem† suprà, quòd animę rationalis causa creatrix solus deus summus est. ipse enim solus hominis voluntatem potest inclinare ad quodcunque voluerit, vt suprà †ostensum est. Patet etiam ex superioribus quòd in eius solius fruitione vltima hominis consistit felicitas. soli igitur summo deo homo sacrificium & latriæ cultum offerre debet, non autem substantijs quibuscunque spiritualibus. Licet autem positio quæ ponit deum summum non esse aliud quàm animam mundi, magis à veritate recedat, vt suprà ostensum est: Illa verò quæ ponit deum separatum esse, & ab ipso existere omnes alias intellectuales substantias siue separatas siue corpori coniunctas, sit vera. Hæc tamen potentia rationabilius mouetur ad exhibendum latriæ cultum diuersis. exhibendo enim latriæ cultum diuersis rebus, videntur vni summo deo latriam exhibere: ad quem secundum eorum positionem diuersæ partes mundi comparantur, sicut ad animam hominis diuersa corporis membra. Sed etiam ei ratio obuiat. Dicunt enim mundo non esse exhibendū latriæ cultū ratione corporis, sed ratione animæ: quam deum esse dicunt. Licet autem corpus mundi diuisibile sit in partes diuersas, anima tamen indiuisibilis est. non est igitur diuinitatis cultus diuersis rebus exhibendus, sed vni tantùm.

†Cap.89. & 80. huius lib.

Discutit de opin. prædi.

2 Adhuc, si mundus ponitur animam habere quę totum animet, & omnes partes ipsius; non potest hoc intelligi de anima nutritiua vel sensitiua: quia harū partium animæ operationes nō competunt omnibus partibus vniuersi. dato etiam quòd mundus haberet animam sensitiuam, vel nutritiuam, nō propter huiusmodi animas deberetur ei latriæ cultus; sicut nec brutis animalibus nec plantis. relinquitur ergo quòd hoc quòd dicunt deum cui debetur latria, esse animam mūdi, intelligatur de anima intellectuali: quæ quidē anima non est perfectio determinatarum partium corporis, sed aliquo modo respicit totum: quod etiam in nostra anima quæ est ignobilior, patet. nō enim intellectus habet aliquod organum corporale, vt probatur in tertio de anima†. non igitur exhibendus esset cultus diuinitatis diuersis partibus mundi, sed toti mūdo, propter animam eius, secundum eorum radicem. †Tex.co.6.

3 Amplius, si secundum eorum positionem vna tantùm sit anima quæ totum mundum animat, & partes omnes ipsius: mundus autem nō dicitur deus nisi propter animam; erit ergo vnus tantū deus: & sic cultus diuinitatis nō debetur nisi tantùm vni. si verò sit vna anima totius, & diuersæ partes iterū habeant diuersas animas; oportet eos dicere quòd animæ partium sub anima totius ordinentur. eadem enim est proportio perfectionum & perfectibilium. existentibus autem pluribus substātijs intellectualibus ordinatis, illi tantùm debetur latrię cultus, quæ summum locum in eis tenet. vt ostensum est contra aliam positionem. non erit igitur exhibendus latrię cultus partibus mūdi, sed solùm toti.

4 Præterea, manifestum est quasdam partes mundi non habere animam propriam: eis igitur non erit exhibendus latriæ cultus: & tamen ipsi colebant animas & mundi elementa, scilicet terram, aquam, ignem, & alia huiusmodi inanimata corpora.

5 Item, manifestum est quòd superius non debet inferiori latriæ cultum: homo autem superior est ordine naturæ ad minus omnibus inferioribus corporibus, quantò perfectiorem habet formam: non igitur ab homine esset exhibendus latriæ cultus inferioribus corporibus, si propter proprias eorum animas eis cultus deberetur. Eadem etiam inconuenientia sequi necesse est, si quis dicat quòd singulæ partes mundi habeant proprias animas, nō autem totum habet aliquam animam communem. Oportebit enim quòd suprema pars mundi habeat animam nobiliorem, cui soli secundum præmissa debetur latriæ cultus. His autem positionibus irrationabilior est illa quæ dicit imaginibus esse latriæ cultum exhibendum. Si enim huiusmodi imagines habent virtutem aut aliquam dignitatem ex corporibus cælestibus, non propter hoc debetur eis latriæ cultus, cùm nec ipsis corporibus cælestibus debeatur; nisi fortè propter eorum animas, vt quidam posuerunt. hæ autem imagines ponuntur virtutem aliquam consequi ex corporibus cælestibus secundum eorum corporalem virtutem.

Cōtra alias positiones.

Contra positionem dicentem imaginibus latriam exhibendum.

2 Præterea, manifestum est quòd non consequuntur ex cælestibus corporibus tam nobilem perfectionem sicut est anima rationalis: sunt ergo infra gradū dignitatis cuiuslibet hominis: non igitur ab homine debetur eis aliquis cultus.

3 Adhuc, causa potior est effectu: harum autem imaginum factores sunt homines. non igitur homo debet eis aliquem cultum. Si autem dicatur quòd huiusmodi imagines habent aliquam virtutem aut dignitatem ex hoc quòd eis adhærent aliquæ spirituales substantiæ: hoc etiam non sufficit, quum nulli spirituali substantiæ debeatur latriæ cultus nisi soli summæ.

4 Præterea, nobiliori modo anima rationalis adhæret corpori hominis, quàm aliqua spiritualis substantia adhæreat prædictis imaginibus. adhuc igitur homo remanet in maiori dignitate quàm prędictæ imagines.

5 Adhuc, quū huiusmodi imagines interdum ad aliquos noxios effectus fiant: manifestum est quòd si per aliquas spirituales substantias effectū sortiantur, quòd illæ

Cap.87. secundi li.

illæ spirituales substantiæ sint vitiosæ; quod etiam manifestius probatur per hoc quòd responsionibus decipiunt, & aliqua contraria virtuti exigunt à suis cultoribus: & sic sunt bonis hominibus inferiores: non ergo eis debetur latriæ cultus. Manifestum est ergo ex dictis quòd latriæ cultus soli vni summo deo debetur.

Auth. fac. scripturæ.

Hinc est quod dicitur Exo.22. Qui immolat dijs, occidetur, præter domino soli. & Deut.6. Dominum deum tuum adorabis, & illi soli seruies. & Romanorum 1. dicitur de Gentilibus: Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt, & mutauerunt gloriam incorruptibilis dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, & volucrum & quadrupedum & serpentū. & infrà: Qui commutauerunt veritatem dei in mendacium, & coluerunt & seruierūt creaturę potius quàm creatori, qui est super omnia deus benedictus in secula. Quia ergo indebitum est quòd latriæ cultus alteri exhibeatur quā primo rerum principio, ad indebita autē incitare non est nisi rationalis creaturæ malè dispositæ: manifestum est quòd ad prædictas indebitas culturas instinctu dæmonum homines prouocati fuerunt, qui se etiam loco dei hominibus colendos exhiberunt, diuinum appetentes honorem. Hinc est quod dicitur in Psal. Omnes dij gentium dæmonia. & primæ Corinth.10. Qui immolant gentes dæmonijs & non Deo. Quia igitur est principalis legis diuinæ intentio vt homo deo subdatur, & ei singularem reuerentiam exhibeat, non solùm corde, sed etiam ore & opere corporali: ideo primitus Exo.20. vbi lex diuina proponitur, interdicitur cultus plurium deorum, vbi dicitur: Non habebis deos alienos coram me, & non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem. Secundò indicitur homini ne irreuerenter diuinum nomen ore pronunciet, ad confirmationem scilicet alicuius falsi: & hoc est quod dicitur: Non assumes nomen dei in vanum. Tertiò indicitur requies secundum aliquod tempus ab exterioribus exercitijs, vt mens diuinæ contemplationi vacet. & ideo dicitur: Memento vt diem sabbati sanctifices.

Super cap. 120.

Secundo loco ostendit sanctus Thomas quòd diuinus cultus non est alij exhibēdus quàm primo omnium principio. Circa hoc autē duo facit. Primò, falsas quasdam opiniones adducit. Secundò, eas impugnat.

Quantum ad primum ait quòd fuerunt quidam qui latriæ cultum non solùm primo rerum principio exhibendum existimauerunt, sed etiam omnibus creaturis quæ suprà homines sunt. Quidam enim existimauerunt latriam exhibendam post summū deum primò substantiis intellectualibus cælestibus quas deos vocabant, siue essent omnino separatæ, siue essent animæ orbium aut stellarū: secundò dæmonibus, quos dicebant esse substantias intellectuales corporibus aēreis vnitas, & deos in comparatione ad homines esse ponebant, tanquā videlicet medios inter homines & deos. tertiò animabus bonorum defunctorum, quos heroas aut manes dicebant. quidam verò dixerunt diuinitatis cultum toti mundo & singulis eius partibus exhibendum esse, non ratione corporis, sed ratione animæ. existimabant enim deum esse animam mundi. quidam verò vlterius existimauerunt quibusdam imaginibus esse diuinum cultū exhibendum, eò quòd eas fortiri crederent quasdam virtutes supernaturales, vel ex influentia cælestium corporum, vel ex præsentia aliquorum spirituum. vnde & isti dicti sunt idololatræ, quia latriæ cultum idolis, id est imaginibus impendebant. Quantum ad secundum, huiusmodi opiniones impugnat S. Thomas. Et primò primam, secundò secundā, tertiò tertiam. Circa primam ostendit quòd irrationabile est ponentibus vnū tantùm principium separatum, cultum diuinum, id est, illum honorem, illamque reuerentiam quæ deo per sacrificia & huiusmodi res exhiberetur, alteri exhibere. & arguit primò sic. Opinio de hoc quòd deus sit vnus suprà omnia exaltatus, per sensibilia firmari nō potest in nobis nisi per hoc quòd ei aliquod separatum exhibemus, quod dicimus cultum diuinum. ergo &c. Probatur consequentia, quia si cultum deo exhibemus, vt dictum est in nobis, firmatur etiam per sensibilia vera opinio de deo.

Secundò, cultus huiusmodi exterior homini necessarius est, vt suprà diximus ad hoc quòd anima hominis excitetur in spiritualem reuerentiam dei. hoc autem fit si deo exhibeatur quod nulli alteri exhibetur. ergo &c. Minor probatur, quia ad hoc vt animus hominis moueatur, multum valet consuetudo. habet autem hoc humana consuetudo, quòd honor qui exhibetur supremo in republica, puta regi vel imperatori, nulli alii exhibetur.

Tertiò, si cultus latriæ alicui deberetur quia est superior, nō quia summus, sequeretur quòd angelus angelo, & vnus homo alteri, & quod mutuò sibi homines latriam exhibere deberent: hoc est inconueniens. ergo &c. Probatur sequela, quia vnus angelus altero angelo, & vnus homo altero superior est; & homo qui superior est quantū ad vnū, est inferior quantum ad aliud.

Quartò, est quoddam speciale beneficium quod à summo deo recipit, scilicet creationis. ergo debet homo in eius recognitionem aliquid speciale deo reddere: & hic est latriæ cultus, probatur consequentia, quia secundum hominum consuetudinem pro speciali beneficio restributio debetur.

Quintò, solus deus est dominus omnium, ergo &c. Probatur consequētia, quia latria seruitiū dicitur: seruitiū autem domino debetur. antecedens verò probatur, quia dominus verè & propriè est qui alijs præcepta operādi dispēsat, & à nullo regulā operandi sumit. alij enim ministri dicuntur: deus autem qui est summū rerū principiū, per suam prouidentiā omnia ad debitas actiones disponit: vnde & in sacra scriptura & angeli & superiora corpora ministrare dicuntur. Sextò, sacrificium est solùm summo deo exhibendum, licet genuflexiones, prostrationes, & alia huiusmodi honoris indicia hominibus exhiberi possint, alia tamen intentione quàm deo. ergo & latria, probatur consequentia, quia inter alia quæ ad latriam pertinent, singulare est sacrificium. antecedens verò probatur. Sacrificium est deo offerendum, vt patet ex omnium opinione. sed exterius sacrificium est repræsentatiuum interioris veri sacrificii, secundum quòd ipsa humana seipsam deo offert. ergo alij soli est exterius sacrificium offerendum, cui sese meris humanā offert sacrificio: sed soli summo deo sese offert: ergo &c. Probatur minor subsumpta. Offert se mens nostra deo quasi suæ creationis principio, actionis actori, & beatitudinis fini. sed hæc omnia soli summo rerum principio conueniunt, vt ex superioribus patet. ergo &c.

ATTENDENDVM hoc loco, quòd sanctus Thomas argumentatur ex sacrificijs quę verè & iustè deo exhibentur per diuinam legem, vultque ista sacrificia soli summo deo esse exhibenda, & non alijs. de his enim verum est quòd repræsentant interius sacrificium quo anima sese deo offert tanquam creationis principio, &c. Si enim de sacrificijs per idololatras factis esset sermo, posset aliquis dicere quòd repræsentant sacrificium quo mens sese et cui sacrificatur offert, non tanquam creationis principio, sed tanquam aliquid numinis & diuinitatis habenti.

Quomodò latrię cultus nulli alij à deo est exhibendus.

ADVERTENDVM secundò, quòd ex verbis quibus sanctus Thom. ait prostrationes & alia huiusmodi quæ ad latriam pertinent, hominibus exhiberi posse, potest haberi sensus conclusionis hic probatæ. Cùm enim dicitur latriæ cultum nulli alij quàm deo exhiberi debere, intelligendum est quātum ad omnia quæ ad latriam pertinent, licet quantum ad aliqua pertinentia ad latriam possit alicui alij exhiberi. item quantum ad ea exteriora quæ alteri exhiberi possunt, intelligendum est quòd non exhibeantur alteri ea intentione qua exhibentur deo scilicet vt alteri exhibeantur tanquam primæ causæ, & tanquam bonorum omnium authori. Sic enim propriè ad cultum diuinum & ad latriam spectant. Secundò, impugnat sanctus Thomas secundam opinionem. Et primò comparat eam ad primam positionem, dicens quòd licet magis à veritate recedat ista positio quæ deū nihil aliud esse quàm animam mundi dicit, & ea quæ ponit deum separatum esse, & ab ipso omnes substantias intellectuales existere, sit vera. isti tamen rationabilius mouentur ad exhibendum latriæ cultum diuersis, quia exhibendo diuersis rebus videntur vni summo deo exhibere, ad quem secundum eorum positionem diuersæ partes comparantur, sicut ad animam hominis diuersa corporis membra.

Secundò, contra ipsam positionem arguit primò sic. Secūdum ipsos mundo est latriæ cultus exhibendus, non ratione corporis, sed ratione animæ, quā deum esse dicunt. ergo non diuersis rebus, sed vni tantùm est exhibendus. probatur consequentia, quia anima indiuisibilis est. Possent autem ad hanc rationem dicere, quòd diuersis quidem rebus est latriæ cultus exhibendus, sed tamen ratione vnius in omnibus existentis. Sed hæc responsio nulla est, quia satis est San. Thom. habere quòd aēri inquantum aēr est, non est latriæ cultus exhibendus, nec igni, nec aliis partibus vniuersi, secundum quòd vna ab altera distinguitur, sed vni tantùm quod in omnibus existit, & per cōsequens inconuenienter dicitur omnibus partibus vniuersi esse diuinum cultum exhibendum. Secundò, cùm dicunt deum esse animam mundi cui debetur latria, necesse est vt intelligant de anima intellectiua, tum quia operationes sensitiuæ & vegetatiuæ non competunt omnibus partibus vniuersi, tum quia etiam si illas haberent, propter eas non eis deberetur latriæ cultus, sicut nec brutis, nec plantis. ergo secundum ipsārū radicem non diuersis partibus mundi, sed toti mundo esset latriæ cultus exhibendus. probatur consequentia, quia anima intellectiua non est perfectio determinatarum partium corporis, sed aliquo modo respicit totum, vt patet de nostra anima. Tertiò, secundum eorum positionem, aut est tantùm vna anima quæ totum mundum & eius omnes partes animat, aut vna totius, & diuersarum partiū diuersę: si primum, sequitur quòd diuinitatis cultus vni tantùm debeatur, cùm mundus non dicatur deus nisi propter animam. si secundum, etiam idem sequitur, quia oportet vt animæ partium ordinentur sub anima totius. eadem enim est proportio perfectionum & perfectibilium. existentibus autem pluribus substantijs intellectualibus ordinatis, illi tantùm debetur latriæ cultus, quæ summum locum in eis tenet, vt ostensum est contra aliam positionem. Item manifestum est quasdam partes non habere animam propriam. ergo eis non erit latriæ cultus exhibendus, & tamen ipsi inanimata corpora debeant. Item homo superior est ordine naturæ ad minus omnibus inferioribus corporibus, cùm perfectiorem habeat formam: non ergo illis esset ab homine exhibendus latriæ cultus, si propter eorum formas eis latriæ cultus deberetur. probatur cōsequentia, quia superius non debet inferiori latriæ cultum. Eadem inconuenientia sequentur, inquit san. Thomas, si quis dicat partes singulas mundi habere proprias animas, non autem totum aliquam communem. oportebit enim supremam mundi partem habere animam nobiliorem, cui soli secundum præmissa debetur latriæ cultus. Tertiò, contra tertiam positionem de imaginibus quam dicit sanctus Thomas irrationabiliorem esse, arguit, primò sic. Corporibus cælestibus non debetur latriæ cultus, nisi forte propter eorum animas: ergo neque imaginibus, quia aliquam virtutem habeant aut dignitatem ex corporibus cælestibus secundum eorum corporalem virtutem, vt isti dicebant. Secundò, sunt infra gradum cuiuslibet hominis, quia non consequuntur ex corporibus cælestibus tam nobilem perfectionem, sicut est anima rationalis, ergo &c.

Tertiò, harum imaginum factores sunt homines, ergo &c. Probatur consequentia, quia causa potior est effectu. Si dicatur quòd habent aliquam virtutem aut dignitatem ex hoc quòd eis adhærent aliquæ spirituales substātiæ, hoc non sufficit, tum quia nulli spirituali substantiæ debetur latriæ cultus nisi soli summæ, tum quia nobiliori modo anima rationalis adhæret corpori hominis quā spiritualis substantia imaginibus, & sic adhuc homo remanet in maiori dignitate scilicet tanquam nobiliori forma constituitus in esse: tum quia cùm huiusmodi imagines interdū ad aliquos noxios effectus fiant, tum quia cùm huiusmodi substantias effectum sortiantur, quòd illæ manifestum est si per spirituales substantias effectum sortiantur, quòd illæ sunt viciosæ, & per consequens sunt bonis hominibus inferiores.

Malis angelis non est à bonis hominibus diuinus cultus exhibēdus.

ADVERTENDVM, quòd si diuinus cultus deberetur alicui ab hominibus, non deberet illi nisi ratione cuiusdam excellentiæ in bonitate suprà homines. ideo si aliquæ substantiæ etiam intellectuales in bonitate non excellant homines, imò sint illis inferiores, sicut substantiæ intellectuales quibus imagines prædictæ suum sortiuntur effectum quæ malæ sunt & vitiosæ, sunt

Universidad de Deusto
Biblioteca

sunt bonis hominibus in bonitate inferiores: sequitur 9. à bonis hominibus nō est illis subtitatius diuinus cultus exhibēdus. & secundū hoc procedit vltima ratio hic inducta. Confirmatur intentū principale auth. Exau. 22. & ad. Ro. 5.

Ex his infert S. Thom. duo corrolaria. Vnum est, q. ad prædictas indebitas culturas instinctu dæmonū homines prouocati fuerunt, pater, quia ad indebita excitare non est nisi rationalis creaturæ malè dispositæ. Confirmatur auth. Psal. & 1. Corin. 10. Alterū est, quòd quia principalis intentio diuinæ legis est vt homo deo subdatur, & ei singularis reuerentia exhibeatur, non solum corde, sed & ore & opere corporali. ideo primitus interdicitur plurium deorū cultus: secundò indicitur ne irreuerenter diuinū nomē ore pronunciet ur, per ipsum falsum confirmando: tertiò, vt mens diuinæ contemplationi vacet, indicitur requies per aliquod tēpus ab exterioribus exercitiis Exod. 20.

Latria soli deo primò & per se est exhibenda, secundariò verò & per aliud, etiam alii exhiberi potest.

CIRCA latriæ adorationem soli deo exhibendam, considerandum est quòd ipsam esse soli deo exhibendam, intelligitur primò & per se, quia secundario & per aliud non inconuenit vt alicui alii exhibeatur: sicut & honor regi exhibendus, eius legato exhibetur ratione regis, cuius personam repræsentat. Sic enim inquit san. Tho. tertia quæst. 25. & tertio sen. distinct. 9. est adoranda imago Christi, & crux adoratione latriæ, inquantum Christum crucifixum repræsentant, ita quòd vno actu adorationis adoratur ipse Christus & crux, aut eius imago, inquantum Christum repræsentant, sed ille actus primò & per se ad Christum terminatur, secundario autem & rationes Christi repræsentati terminatur ad crucem aut ad imaginem. Notat autem san. Tho. in locis præallegatis, quòd imago dupliciter considerari potest. Vno modo inquantū est talis res, puta lignum aut lapis. Alio modo inquantum est imago, id est inquantum stat sub respectu repræsentatiui. Si consideretur primo modo, non est adoranda adoratione latriæ, cum sit quid irrationale, cui conuenire non potest vt per se & actu separato ab alterius adoratione adoretur, id quod sibi conueniret si inquantum est talis res adoraretur. Si verò secundo modo consideretur: sic non inconuenit ipsam adorari latria, quia cùm (vt dicitur ab Arist. in libro de memoria & reminiscētia) vnus & idē sit motus in imaginem inquantū est imago, & in rē cuius est imago, eadē est adoratio qua adoratur imago Christi, inquātū est Christi imago, & qua ipse Christus adoratur: & per consequens, sicut adoratio qua Christus adoratur, est latria, ita & adoratio qua adoratur eius imago inquantum huiusmodi, latria est.

Quomodo imago Christi sit latria adoranda.

Nec valent argumenta Holchot arguētis non debere adorari Christi imaginem latria, tum quia latria soli deo debetur, nulla autem imago est deus, tum quia idem honor deberetur deo & creaturæ, tum quia taliter adorans confiteretur aliud à deo esse deum: honorans enim aliquem latria, confiteretur illud esse deum. Constant enim ex prædictis soli deo deberi latriam primò & per se, alii autem à deo non inconuenire exhiberi latriam per aliud, id est inquantum est dei imago, seu eius repræsentatuum. Constat etiam non esse inconueniens eundem honorem deberi deo & creaturæ, tum quia taliter adorans confiteretur aliud à deo esse deum: honorans enim aliquem latria, confiteretur illud esse deum. Constant enim ex prædictis soli deo deberi latriam primò & per se, alii autem à deo non inconuenire exhiberi latriam per aliud, id est inquantum est dei imago, seu eius repræsentatuum. Constat etiam non esse inconueniens eundem honorem deberi deo & creaturæ, sed deo primò & per se, creaturæ inquantum est dei repræsentatiua. Non sequitur etiam vt adorās imaginem dei confiteatur aliquid aliud à deo esse deum. non enim adorans aliquid latria confitetur illud esse deum, nisi ad illud primò & per se eius adoratio terminetur. Per hæc etiam patet responsio ad Durandum arguentem quòd nunquam reuerentia exemplaris vel signati debetur signo vel imagini, quia quantumcunque sit idem motus animæ in imaginem, & in rem significatā, nunquā tamen dicit anima imaginem inquantum imaginem esse idem cum exemplari. Patet enim quòd non ideo dicimus latriā deberi imagini dei, inquantum est eius imago, quia anima dicat vnum esse alterum, sed quia eodem actu adorationis quo adoratur imago dei inquantum eius imago, adoratur ipse deus tanquam id quod primò & per se adoratur: ipsa verò imago ratione dei cuius est repræsentatiua, adoratur. non est autem inconueniens imaginem dei simul cum ipso deo latria adorari, sicut non est inconueniens simul regem & eius legatum honorari, dum ipse legatus inquātum personam regis repræsentat honoratur. esset autē inconueniens si imago dei per se adoraretur latria actu quo deus non honoraretur, quia tunc adoraretur vt talis res, non autem vt dei imago.

EX his patet etiam responsio ad ea quæ obiicit Ioannes Mirādula in sua apologia. Arguit enim primò: Imago vt sic est distincta ab imaginato. ergo si vt sic terminat adorationem latriæ, sequitur quòd aliquid aliud à deo adorabitur latria. Secundò, si imago & imaginatum sunt vnum totale obiectum adorationis, aut huius totalis obiecti altera pars est ipsa imago quæ est ens creatum respectiuum, aut non. Si primum, sequitur quòd aliqua res creata de genere relationis saltem partialiter terminabit adorationem latriæ, quod videtur malè catholicum. si secundum, ergo non debet dici ex illis duobus fieri vnum obiectum totale. Tertiò, authoritas Philosophi non intuat, quia intendit Philosophus quòd motus recordatiuus quo anima recordatione movetur in imaginem vt imago, terminatur etiam ad imaginatum: & etiam habet veritatem ad hunc sensum, quòd habens conceptum diffinitiuum vnius intelligit esse aliud. Quòd autem omnis motus animæ maximè voluntatis, sit idem in imaginem & in imaginatū, hoc nullo modo intendit Philosophus. patet à simili, quia sæpe dicit S. Thomas quòd idem est motus voluntatis quo fertur in finem, & in ea quæ sunt ad finem, est vult ea propter finem, & tamen certum est secundum eum quòd ille motus vt attingit finem, est fruitio: vt autem attingit ea quæ sunt ad finem, est vsus, & non fruitio.

AD primum enim patet ex dictis quòd non est inconueniens, vt aliud à deo terminet secundario & per aliud adorationem latriæ, inquantum videlicet illud adoratur vt habens ad illud respectum repræsentatiui. Ad secundum similiter dicitur, quòd sunt vnum totale obiectū adorationis, cuius obiecti vna pars est ratio quòd adorario simul ad aliam terminetur: neque est inconueniens quòd res creata respectum includens, & sic aliquo modo ad genus relationis spectans, terminet secundariò & ratione alterius, latriæ adorationem. Nec hoc est malè catholicum, imò dicere oppositum magis est à catholica fide alienum, cùm secundum catholicæ ecclesiæ ritum videamus crucī fieri genuflexiones, prostrationes, supplicationes, & alia huiusmodi quæ ad latriæ adorationem pertinent. Ad tertium dicitur primò quòd dictum Philosophi maximè ad propositum facit, quia vbi vnum propter alterum, ibi est vnum tantùm: & sic vbi vnum propter alterum adoratur, ibi est vnū tantum totale quod adoratur, & per consequens vnus actus adorationis ad vtrūque terminatur: & vniuersaliter apud Aristotelem, verum est quòd est vnus motus animę in imaginem inquantum imago est, & in imaginatum, quicunque motus animæ sit ille, qua tunc vt vnum animę obiectum considerantur: & per consequens vno actu anima fertur in vtrunque, dum actualiter simul in ipsa fertur. Dicitur secundò, quòd dictum sancti Thomæ non obstat, imò propositum confirmat, quia ipse vult eundem esse actum voluntatis quo quis vult finem, & ea quæ sunt ad finem, inquantum vult ea propter finem: vt habetur in quæstionibus verit. quæstione vigesimatertia, articulo vltimo, & prima secundæ, quęstione duodecima, articulo quarto: licet ille actus vt terminatur ad finem, aliquando habeat nomen fruitionis: vt verò terminat ad ea quę sunt ad finem, habeat nomen vsus. In proposito verò actus ille vnus adorationis quo adoratur deus & eius imago simul, non potest esse latria respectu vnius: respectu verò alterius alia adoratio, quia ipsi actus quibus vtrung; extrinsecus aut intrinsecus adoratur, sunt actus in quibus propriè latria consistit.

Quòd diuina lex ordinat hominem secundum rationem circa corporalia & sensibilia.

Caput. 121.

SIcut autem per corporalia & sensibilia mens hominis eleuari potest in deum, si quis eis in reuerentiam dei debito modo vtatur: ita etiam eorum indebitus vsus mentem vel à deo totaliter abstrahit, dum in inferioribus rebus constituitur voluntatis finis: vel mentis intentionem à deo retardat: dum vltrà quàm necesse sit ad huiusmodi res afficimur. est autem diuina lex ad hoc principaliter data, vt homo adhæreat deo. pertinet igitur ad legem diuinam ordinare hominem circa corporalium & sensibilium affectionem & vsum.

2 Adhuc, sicut mens hominis ordinatur sub deo, ita corpus sub anima ordinatur, & inferiores vires sub ratione. pertinet autem ad diuinam prouidentiam, cuius quidem ratio homini à deo proposita diuina lex est, vt singula suum ordinem teneant. est igitur sic homo ordinandus lege diuina, vt inferiores vires rationi subdātur, & corpus animæ, & exteriores res ad necessitatem homini deseruiant.

3 Amplius, quælibet lex rectè proposita inducit ad virtutem. virtus autem in hoc consistit, quòd tam interiores affectiones quàm corporalium rerum vsus ratione regulētur. est igitur hoc lege diuina statuendum.

4 Præterea, ad vnumquenque legislatorem pertinet ea lege statuere, sine quibus lex obseruari non potest: cùm autem lex rationi proponatur, homo legem non sequeretur nisi alia omnia quæ pertinent ad hominem, rationi subderentur: pertinet igitur ad legem diuinam præcipere, vt omnia quæ sunt hominis, rationi subdantur. Hinc est quod dicitur Rom. 12. Rationabile obsequium vestrum. & 1. Thess. 4. Hæc est voluntas dei, sanctificatio vestra. Per hoc autem excluditur quorundam error, dicentium illa solùm esse peccata, quibus proximus aut offenditur aut scandalizatur. Auth. sacræ scripturæ. Exclusio errors.

Super cap. 121.

POstquam determinauit sanctus Thomas de diuina lege quantū ad præcepta quibus homo ordinatur ad deum, vult de ipsa determinare quantum ad præcepta ordinantia hominem in proximum. Circa hoc autem duo facit: primò præmittit quoddam necessarium, secundò prosequitur intentum, cap. 128. Præmittit autem quod ad legem dei pertinet ordinare hominem circa corporalia & sensibilia. Sed circa hoc duo facit. Primo, ostendit in generali quòd ad legem diuinam pertinet ordinare hominem circa corporalium & sensibiliū affectionem & vsum. Secundò, quomodo ordinet hominem circa venereorum & ciborum vsum, particulariter ostendit cap. sequēti. Quantum ad primum arguit primò sic: Corporalium & sensibilium indebitus vsus mentem vel à deo totaliter abstrahit, dum in ipsis constituitur voluntatis finis: vel mentis intentionem à deo retardat, dum vltrà quàm necesse est ad huiusmodi res afficimur. ergo ad legem diuinam pertinet hominem circa rerum huiusmodi affectionem & vsum ordinare. Probatur consequentia, quia diuina lex ad hoc est principaliter data, vt homo adhæreat deo.

ADVERTENDVM est quòd cùm vltimus finis sit tantùm vnus, quando mens vni rei tanquam vltimo fini adhæret, nihil aliud pro tunc tanquam vltimum finem amare potest. Propterea bene inquit san. Thomas, quòd indebitus corporalium vsus mentem à deo totaliter abstrahit, dum in ipsis constituitur voluntatis finis, quia videlicet dum in re corporea finit voluntatis constituitur, ita quòd nihil vlterius desideratur, aut amatur, sed res ipsa corporea amatur super omnia, mens omnino deum deserit ipsum non amando, quod per mortale peccatum fit. quando verò ad huiusmodi res non tanquam ad vltimum finem afficimur, sed est tantùm aliqua circa ipsas inordinatio manente habituali ordine ad deū tanquā ad finem. sicut accidit dum quis venialiter peccat, non abstrahitur mens à deo totaliter, est ipsum tanquā finem habitualiter habeat, sed retardatur à deo mentis intentio, quia per huiusmodi inordinatas affectiones circa corporalia profectus ille spiritualis impeditur quo homo magis per amorē actualē adhæret deo: & consecutio gloriæ, quæ in dei visione consistit, per huiusmodi inordinationē retardatur, vt dicitur de malo q. 7. ar. 2. ad 14. Secundò, Pertinet ad diuinam prouidentiam vt singula suū ordinē teneāt: sed lex diuina est ratio prouidētiæ à deo homini proposita. ergo ad ipsam pertinet ordinare sic hominē, vt in eo singula suum ordinem

Quomodo sensibilium indebitus vsus mentem à deo abstrahit.

ordinem teneant: sed sicut mens hominis ordinatur sub Deo, ita corpus sub anima ordinatur, & inferiores vires sub ratione, ergo sic est homo ordinandus diuina lege, vt interiores vires rationi subdantur, & corpus animæ, & exteriores res ad necessitatem homini deseruiant, ergo &c.

Lex actuū humanorū est ratio diuinæ prouidentiæ homini proposita & manifestata.

ADVERTENDVM quòd (sicut patuit ex præcedentibus) diuina prouidentia est ratio ordinis omnium rerum in finem, & per consequens, eum omnia ad hominem quomodocunque pertinentia sub diuina prouidentia cadant, ipsa prouidentia est etiam rerum humanarum ratio & quia lex nihil aliud est quam ratio & regula qua aliquorum actus diriguntur, ideo conuenienter dicitur quòd lex actuum humanorum est ratio diuinæ prouidentiæ homini à Deo proposita & manifestata. Aduertendum etiam, quia in conclusione apponitur vna particula quæ non videtur in præmissis assumpta, scilicet & vt exteriores res ad necessitatem homini deseruiant, quòd aut in textu deficit scriptorum vitio illa particula, in præmissis autem subintelligitur, cùm dicitur quod corpus sub anima ordinatur. sicut enim corpus hominis sub anima ordinatur tanquam ipsa imperfectius, ita exteriores res corporales sub homine continentur, cuius forma est anima intellectiua. Tertiò, Quælibet lex rectè proposita inducit ad virtutem. ergo &c. probatur consequentia quia virtus in hoc consistit, quòd tam interiores affectiones quàm corporalium rerum vsus ratione regulentur.

ADVERTE, quòd ideo dicit Sanctus Thomas legem rectè propositam inducere ad virtutem, non autem absolutè legem, quia possunt esse aliquæ leges per tyrannos propositæ quæ non inducant ad virtutem, sed ad malum: sed illæ non sunt leges rectæ, imò peruersæ, & malè institutæ. Quartò, Cùm lex rationi proponatur, homo legem non sequeretur nisi alia omnia quæ pertinent ad hominem, rationi subderentur. ergo ad legem diuinam pertinet præcipere vt omnia quæ sunt hominis, rationi subdantur. probatur consequentia, quia ad vnumquemque legislatorem pertinet ea lege statuere sine quibus lex seruari non potest.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quòd cùm gubernare sit superioris respectu inferioris non detur alicui lex secundum quam debet aliud regulare & gubernare, nisi illud eius imperio supponatur. frustra enim daretur alicui lex secundum quam aliquod regnum gubernaret, nisi ipsum regnum ei supponeretur. quia ergo lex diuina proponitur à Deo, & datur humanæ rationi ad hoc, vt omnes actus hominis inquantum homo est regulet & gubernet, necesse est vt ipse homo quantum ad omnia sua rationi subiiciatur, & consequenter quantum ad omnem affectionem & vsum rerum corporalium. Et hoc est huius rationis fundamentum. Confirmatur conclusio authoritate apostoli Romanorum 12. & 1. Thessalon. quarto. Excluditur verò per hoc error dicentium illa sola esse peccata, quibus proximus aut offenditur aut scandalizatur.

Opinio erronea.

ADVERTENDVM quòd hic error optimè ex dictis excluditur. cùm enim peccatum sit contra diuinam legem & contra rationem operati, diuina autem lex, & humana ratio modum circa rerum sensibilium affectionē & vsum imponat, non solùm quis peccat si proximum offendat aut scandalizet, sed etiam si indebitè & contra rationis ordinem sensibilibus afficiatur, aut eis vtatur indebitè.

Qua ratione fornicatio simplex secundum legem diuinam sit peccatum; & quod matrimonium sit naturale. Caput 122.

Improbatio.

EX hoc autem apparet vanam esse rationem quorundam dicentium fornicationem simplicem non esse peccatum. Dicunt enim: Sit aliqua mulier à viro soluta, quæ sub nullius potestate vel patris vel alicuius alterius existat, si quis ad eam accedat ea volente, non facit illi iniuriam, quia sibi placet, & sui corporis habet potestatem: & alteri non facit iniuriam, quia sub nullius potestate esse ponitur: non videtur igitur esse peccatum. Non autem videtur esse responsio sufficiens si quis dicat quòd facit iniuriam Deo. Non enim Deus à nobis offenditur nisi ex eo quod cōtra nostrum bonum agimus, vt dictum est. hoc autem non apparet contra hominis bonum: vnde ex hoc non videtur Deo aliqua iniuria fieri. Similiter etiam non videtur sufficiens responsio quod per hoc fiat iniuria proximo qui scandalizatur. Contingit enim de aliquo quod secundum se non est peccatum, aliquem scandalizari, & sic fit peccatum per accidens. nunc autem non agimus an fornicatio simplex sit peccatum per accidens, sed per se. Oportet igitur ex superioribus solutionem inquirere. Dictum est enim quòd deus vniuscuiusque curam habet secundum id quod est ei bonum. est autem bonum vniuscuiusque quòd finē suum consequatur: malum autem eius est quod à debito fine diuertat. sicut autem in toto, ita & in partibus cōsiderari oportet: vt scilicet vnaquæque pars hominis & quilibet actus eius finem debitum sortiatur. semen autem etsi sit superfluum quantum ad indiuidui conseruationem, est tamen necessarium quantum ad propagationem speciei, alia verò superflua, vt egestio, vrina, sudor, & similia, ad nihil necessaria sunt: vnde ad bonum hominis pertinet solùm quòd emittatur: non solùm autem hoc requiritur in semine, sed vt emittatur ad generationis vtilitatem, ad quam coitus ordinatur. frustra autem esset hominis generatio, nisi & debita nutritio sequeretur: quia generatum non remaneret debita nutritione subtracta. sic igitur ordinata debet esse seminis emissio, vt sequi possit & generatio conueniens, & geniti educatio. Ex quo patet quòd contra hominis bonum est omnis emissio seminis tali modo quòd generatio sequi non possit: & si ex proposito hoc agatur, oportet esse peccatum. Dico autem modum ex quo generatio sequi non potest secundum se: sicut omnis emissio seminis sine naturali cōiunctione maris & fœminę: propter quòd huiusmodi peccata contra naturam dicuntur. Si autem per accidens generatio ex emissione seminis sequi non posset, hoc non est contra naturam, nec peccatum: sicut si contingat mulierem sterilem esse.

Similiter etiam oportet contra bonum hominis esse si semen taliter emittatur, quòd generatio sequi possit, sed educatio conueniens impediatur. Est enim considerandum quòd in animalibus in quibus sola fœmina sufficit ad prolis educationem, mas & fœmina post coitum nullo tempore commanent, sicut patet in canibus. Quæcunque verò animalia sunt in quibus fœmina non sufficit ad educationē prolis, mas & fœmina simul post coitum commanent, quousque necessarium est ad prolis educationem & instructionem: sicut patet in quibusdam auibus, quarū pulli non statim postquam nati sunt possunt cibum sibi quærere. cùm enim auis non nutriat lacte pullos (quod in promptu est velut à natura præparatū, sicut in quadrupedibus accidit) sed oporteat quod cibum alienum pullis quærat, & præter hoc in cibando eos foueat: non sufficeret ad hoc sola fœmella: vnde ex diuina prouidētia est naturaliter inditum mari in talibus animalibus, vt commaneat fœmellæ ad educationem fœtus. manifestum est autem quod in specie humana fœmina minimè sufficeret sola ad prolis educationē, cùm necessitas humanę vitę multa requirat quę per vnum solum parari non possunt. est igitur conueniens secundū naturam humanam vt homo post coitum mulieri commaneat, & non statim abscedat, indifferenter ad quamcunque accedens, sicut apud fornicantes accidit. Non autem huic rationi obstat quod aliqua mulier suis diuitijs potens est vt sola nutriat fœtum: quia rectitudo naturalis in humanis actibus non est secundū ea quæ per accidens contingunt in vno indiuiduo, sed secundum ea quæ totam speciem consequuntur. Rursus considerandum est quod in specie humana proles non indiget solùm nutritione quantum ad corpus, vt in alijs animalibus, sed etiam instructione quantum ad animam. nam alia animalia habent naturaliter suas prudentias, quibus sibi prouidere possunt: homo autem ratione viuit, quem per longi temporis experimentum ad prudentiā peruenire oportet: vnde necesse est vt filij à parentibus quasi iam expertis instruantur. nec huiusmodi instructionis sunt capaces mox geniti, sed post lōgum tempus, & præcipuè quum ad annos discretionis perueniunt. Ad hanc etiam instructionem longū tempus requiritur: & tunc etiam propter impetus passionū quibus corrumpitur æstimatio prudentię, indigent non solùm instructione, sed etiā repressione. ad hoc autem mulier sola non sufficit, sed magis in hoc requiritur opus maris, in quo est ratio perfectior ad instruendum, & virtus potentior ad castigandū. oportet igitur in specie humana non per paruum tempus insistere promotioni prolis sicut in auibus, sed per magnum spacium vitæ. vnde cùm necessariū sit marem fœminæ commanere in omnibus animalibus quousque opus patris necessarium est proli: naturale est homini quod non ad modicū tempus, sed diuturnam societatem habeat vir ad determinatam mulierem. hanc autem societatē matrimonium vocamus. Est igitur matrimoniū homini naturale: & fornicarius coitus qui est præter matrimonium, est contra hominis bonum: & propter hoc oportet ipsum esse peccatū, nec tamen oportet reputari leue peccatū esse, si quis seminis emissionem procuret præter debitum generationis & educationis finem, propter hoc quod aut leue aut nullum peccatum est, si quis

Universidad de Deusto
Biblioteca

aliqua sui corporis parte vtatur ad aliũ vsum, quàm ad eum ad quem est ordinata secundum naturam: vt si quis, verbi gratia, manibus ambulet; aut pedibus operetur aliquid manibus operandum: quia per huiusmodi inordinatos vsus bonum hominis non multum impeditur: inordinata verò seminis emissio repugnet bono naturæ, quod est conseruatio speciei: vnde post peccatũ homicidij quo natura humana iam in actu existẽs destruitur, huiusmodi genus peccati videtur secundum locum tenere, quo impeditur generatio humanæ naturæ. Hæc autem quæ præmissa sunt, diuina authoritate firmantur. quòd enim emissio seminis ex qua proles sequi non potest, sit illicita, patet. dicitur enim Leuitici decimooctauo: Cum masculo nõ commiscearis coitu fœmineo: & cum omni pecore non coibis. Et primæ Corinthiorum sexto: Neque molles neque masculorum cõcubitores regnum Dei possidebunt. Quod etiam fornicatio & omnis coitus præter propriam vxorem sit illicitus, patet. dicitur enim Deuteronomij vigesimotertio: Non erit meretrix de filiabus Israël, neque scortator de filijs Israël. Tobiæ quarto: Attende tibi à fornicatione, & præter vxorem tuam non patiaris, &c. Et primæ Corinthiorum sexto: Fugite fornicationem, & cæ. Per hoc autem excluditur error dicentium in emissione seminis non esse maius peccatum quàm in aliarum superfluitatum emissione, & dicentium fornicationem non esse peccatum.

Auth. fac. scrip.

Exclusio erroris.

Super cap. 122.

VIso in communi quod per diuinam legem ordinatur homo secundum rationem circa corporalia & sensibilia, videndum est in particulari quomodo ordinetur circa venereorum & ciborum vsum, circa quæ homo maximè afficitur. Ex primo videndum est de vsu venereorum. Secundò de ciborum vsu, cap. 128. Quantum ad primũ duo facit S. Thomas. Primò ostendit secundum diuinã legem, fornicationem esse peccatum, & matrimonium naturale. Secundò, matrimonii conditiones declarat cap. sequentibus. Quantum ad primum tria facit. Primò proponit rationem quorundam dicentium fornicationem non esse peccatum. Secundò veritatem determinat. Tertiò quandam obiectionem excludit.

Primo ergo ait quòd quidam arguunt fornicationem non esse peccatum, quia si quis ad mulierem soluram à viro, & sub nullius potestate existentem ea volente accedat, nec illi facit iniuriam, quia sibi placet, & sui corporis habet potestatem: nec alteri quia sub nullius potestate esse ponitur. ergo non est peccatum. Nec sufficit dicere quòd Deo iniuriam facit, quia Deus non offenditur à nobis nisi ex eo quod contra bonum nostrum agimus: hoc autem nõ apparet contra hominis bonum. Non sufficit etiam dicere quòd fiat iniuria proximo, qui per hoc scandalizatur, quia contingit de aliquo quòd secundum se non est peccatum aliquem scandalizari, & sic per accidens peccatum esse: nunc autem agimus an fornicatio sit per se peccatum.

Secundò, determinat veritatem, & ponit duas conclusiones. Prima est: Fornicarius coitus est peccatum: & intelligitur secundum se, & non tantùm quia prohibitus, probatur. Contra hominis bonum est omnis emissio seminis secundum quam generatio sequi non potest secundum se: aut si sequi potest generatio, conueniens prolis educatio impediatur. Et si ex proposito agatur, oportet esse peccatum. sed sic accidit in fornicario coitu. ergo &c. maior probatur. Bonum vniuscuiusque est, vt finem suum consequatur: malum verò quod à debito fine diuertat: & hoc sicut in toto, ita & in partibus considerari oportet. sed semen est necessarium ad speciei propagationem, cùm tamen aliã superflua ad nihil necessaria sint, vt egestio, vrina, sudor, & huiusmodi. ergo ad bonum hominis pertinet vt emittatur ad generationis vtilitatem, & etiam vt sequi possit conueniens geniti educatio, quia generatum non remaneret debita nutritione subtracta. ergo &c. minor verò probatur, scilicet quod per fornicarium coitum impediatur conueniens geniti educatio. Conueniens est secundum humanam naturam, ad educationem scilicet prolis, vt homo post coitum mulieri commaneat, & non statim abscedat, indifferenter ad quamcunque accedens, quia fœmina minimè sufficeret sola ad prolis educationem, cùm necessitas humanæ vitæ multa requirat quæ per vnum solum parari nõ possint. videmus autem in animalibus in quibus fœmina non sufficit ad educationem prolis, quòd mas & fœmina simul post coitum commanent quousque necessarium est ad prolis educationem & institutionem. sed fornicator non commanet fœminæ sed statim abscedit indifferenter ad quamcunque accedens, ergo &c. Nec obstat huic probationi, quod aliqua mulier suis diuitiis potens est vt sola nutriat fœtum, quia rectitudo naturaliter in humanis actibus non est secundum ea quæ per accidens in vno individuo contingunt, sed secundum ea quæ totam speciem consequuntur.

Fornicator inquantum huiusmodi, potest ad quamcunque accedere.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quod actui fornicario secundum se conuenit vt homo non teneatur post coitum fœminæ commanere. quum per ipsum nullo vinculo ad hoc artetur, inquantum fornicator est: & quantum est ex ipsa ratione fornicarii actus, non prohibetur quis ad quamcunque aliam accedere. ideo quantum est ex se, est impeditiuus conuenientis educationis prolis, quæ conuenienter non fit, nisi post coitum masculus fœminæ commaneat, & consequenter secundum se est contra hominis bonum, & est peccatum. Vnde quantuis aliquis fornicator diu post coitum cõmaneat mulieri, & iuuet ad prolis educationem: hoc non tollit quin actus fornicarius sit peccatum, quia per accidens est vt hic commaneat mulieri: secundum se autem illi actui non conuenit vt habeat fornicator fœminæ commanere, quia nulla ex ipsius ad hoc facta obligatio, & quia (vt hic dicitur) in actibus humanis consideratur rectitudo aut obliquitas à ratione secundum id quod illis conuenit per se, non autem secundum illud quod sibi per accidens conuenit. ideo absolutè dicendum est actum omnem fornicarium, malum hominis esse, vtpote impeditiuum finis ad quem per se & ex natura sua seminis emissio ordinatur, & esse peccatum non obstantibus iis quæ quandoque hunc actum in aliquo homine per accidens concomitantur. Ratio ergo Sancti Thomæ procedit ex propositionibus quæ formaliter & per se sunt veræ, ex quibus rationes efficaciam habent, licet per accidens aliquando falsæ esse videantur. Vnde ista propositio quam assumit, scilicet fornicator statim abscedit indifferenter ad quamcunque accedens, vera est per se loquendo de fornicatore, & quantum ad id quod conuenit fornicatori inquantum fornicator est, licet in aliquo fornicatore per accidens possit esse falsa, ratione scilicet alicuius adiuncti fornicationi, ex quo fornicator inducitur ad commanendum fœminæ post coitum. Secunda conclusio est: Matrimonium est hominis naturale: intellige vt dicitur 4. sententiarum distinctione 26. q. 1. ar. 1. non quia ex necessitate naturæ sequatur, sed quia ad ipsum est naturalis inclinatio quæ mediante libero arbitrio completur: probatur. Naturale est homini quod non ad modicum tempus, sed diuturnam societatem habeat vir ad determinatam mulierem. ergo matrimonium est homini naturale. probatur consequentia, quia hanc societatem matrimonium vocamus. antecedens verò probatur, necessarium est marem fœminæ commanere in omnibus animalibus quousque opus patris necessarium est proli, sed in homine opus patris est necessarium proli per magnum spatium vitæ, quia filii indigent institutione quantum ad animam, cuius non sunt capaces nisi post longum tempus, & præcipuè cùm ad annos discretionis perueniunt, & ad quam longum tempus requiritur. indigent etiam propter impetus passionum quibus corrumpitur æstimatio prudentiæ, repressione. ad hoc autem mulier sola non sufficit, sed magis requiritur opus patris, in quo est & ratio perfectior ad intruendum, & virtus potentior ad castigandum, ergo &c.

Diuturna societas viri ad mulierẽ matrimonium vocatur

ADVERTENDVM quod S. Tho. concludere intendens matrimonium esse homini naturale, assumpsit quod necessarium est marem fœminæ commanere quoadusque opus patris est necessarium proli: propter quod aliqui videri possent ipsum non bene argumentari. Sed si diligenter inspiciatur, optimè procedit ratio. Non enim facit hoc loco S. Tho. differentiam inter necessarium & naturale, quia satis constat quod in omnibus animalibus necessarium est id esse secundum naturæ inclinationem. vnde dicere aliquid esse omnibus animalibus necessarium, & illud esse naturale, pro eodem conuenienter accipi possunt, breuitati autem studens S. Tho. potius vsus est in illa propositione nomine necessarij quàm nomine naturalis: quia causa finalis quare alicui data est naturalis inclinatio ad aliquid, est quia illud est rei necessarium: ideo dum dicitur aliquid esse necessarium animalibus, dicitur implicitè, & naturaliter eius, & causa naturalitatis explicatur.

Fornicatio peccatum est: quia vergit in nocumẽtum naturæ, & est in actus suo fini improportionatus & contrarius.

CIRCA illam propositionem, diuturnam societatem viri ad mulierem matrimonium vocamus, aduertendum quod matrimonium potest sumi dupliciter pro nunc. Vno modo vt est in officium naturæ, tanquam videlicet ordinatum ad prolis generationem & educationem, quod est principale in matrimonio. Alio modo vt est ecclesiæ sacramentum. propositio ergo S. Th. intelligenda est de matrimonio primo modo sumpto, quod commune est omni statui hominum. isto enim modo matrimonium nihil aliud est quàm obligatio viri ad commanendum determinatæ mulieri propter prolis generationem & educationem: matrimonium autem secundo modo acceptum suprà hoc addit rationem significatiui coniunctionis Christi & Ecclesiæ.

Tertiò, remouet Sanctus Thomas quandam obiectionem contra primam conclusionem. Posset enim aliquis ex ratione adducta reputare leue peccatum esse si quis seminis emissionem procuret præter debitum generationis, & educationis finem: quia aut leue aut nullum peccatum est si quis aliqua sui corporis parte ad alium vtatur vsum præter eum ad quem est ordinata secundum naturam, vt si quis manibus ambulet, aut pedibus operetur aliquid manibus operandum. Respondet autem quod non est simile de istis inordinatis vsibus & de inordinata seminis emissione: quia per illos hominis bonum non multum impeditur, hoc verò repugnat bono naturæ, quod est conseruatio speciei. ex quo infertur quod huiusmodi genus peccati post peccatum homicidii secundum locum tenere videtur.

Ex ista responsione attendendum est quòd nõ est accipiendum pro tali ratione quare fornicatio aut quæcunque seminis emissio ex qua generatio prolis aut educatio conueniens sequi non potest, sit peccatum: quia quandocunque alicuius partis corporis vsus non est secundum naturæ ordinem, tunc est peccatum. constat enim hoc in vsu manuum & pedum non esse vniuersaliter verum: sed oportet addere quòd talis inordinatus vsus sit talis vt ex ipso malum naturæ sequatur, quia videlicet aut totaliter bonum naturæ per ipsum tollitur, aut impeditur. tunc enim quia emissio seminis ex qua aut generan proles non potest, aut non conuenienter educari, est contra bonum prolis generandæ, & sic est contra naturæ bonum quæ ex generatione prolis & educatione conseruatur, argui potest illam esse peccatum secundum se. propterea Sanctus Thomas secunda secundæ q. 154. artic. 2. & 3. nulla alia ratione ostendit fornicationem esse peccatum mortale, nisi quia inordinationem importat quæ vergit in nocumentum vitæ eius qui est ex tali concubitu nasciturus. quod enim committitur directè contra vitam hominis, est peccatum mortale.

SED non videtur ex hac responsione satisfieri dubitationi propter duo. primò quia S. Tho. in principio determinationis suæ assumit hanc propositionem, quòd bonum vniuscuiusque est tam in toto quàm partibus vt finem suum consequatur, malum verò quod à fine debito diuertat. sed si quis vtatur parte corporis ad aliud quàm sit ordinata, pars à fine debito diuertitur, ergo ita fit contra hominis bonum, si quis vtatur parte aliqua ad alium vsum quã ad eum ad quem est ordinata: sicut si semen emittatur modo quo generatio aut educatio prolis sequi non possit. vtroque enim modo impeditur hominis finis quantum ad partem. ergo ita vnum erit peccatum sicut aliud. Secundò, si ideo talis seminis emissio peccatum est, quia est contra bonum prolis procreandæ, & contra speciei conseruationem, sequitur quòd nullus poterit continentiam absque peccato seruare: quia etiam per continentiam impeditur species conseruatio quantum est ex parte hominis continentis.

AD primum horum dupliciter potest responderi. Primò quòd vtique dum parte quacunque quis vtitur ad aliũ vsum quàm est à natura institutum, fit aliquo modo contra hominis bonum inquantum à fine debito diuertitur. non tamen fit contra magnum hominis bonum, vt illud sit peccatum. in inordinata autem seminis emissione fit contra magnum hominis bonum, quia fit contra educationem hominis nasciturj, & contra speciei conseruationem, ideo non est simile de aliis inordinatis vsibus, & de inordinata seminis emissione. hoc autem videtur esse de mẽte S. Th. in prædicta responsione: quia non

non facit differentiam inter hæc, quasi in illis nullo modo fiat contra hominis bonum, in isto autem fiat, sed quia per illa non multum impeditur hominis bonum, per hoc autem multum impeditur.

Potest secundò responderi quòd non est malum hominis, quòd quis prætermissa operatione & vsu partis à natura intento, vtatur parte ad alium vsum: quia omni corporis parte potest homo vti vt instrumento etiam ad alium vsum quàm sit a natura institutus: sed bene malum hominis est, si operatio naturalis & vsus proprius partis totaliter fiat, quòd non sit conueniens fini quem natura per talem vsum & operationem intendit, imò illi contrariatur. sicut accidit in inordinata seminis emissione, vnde quod inquit S. Th. malum vniuscuiusque esse quòd à debito fine diuertat, intelligendum est nõ per cessationem propriæ operationis & vsus, vbi res non est ad continuam aliquã operationem instituta, sed per inconuenientiam & improportionem propriæ operationis & proprij vsus ad finem à natura intentum.

Ad secundum dicitur quòd aliter loquendum est de eo qui cessat à speciei propagatione per cessationem ab opere speciei ad propagationem ordinato, & aliter de eo qui operationem ad speciei propagationem ordinatam operatur, modo quo talis propagatio sequi non potest: quia ille non producit actũ debito ordine priuatum, nec agit contra bonum naturæ, cùm talis propagatio sufficienter per alios expleatur. sed iste bene agit contra bonum naturæ, & illi iniuriatur: quia actionem quam agit, suo debito fine priuat, in præiudicium prolis quæ inde nasci posset, aut quæ est nascitura. nam (vt habetur ex doctrina Sancti Thomæ secunda secundæ, quæst. 152. art. 2. & 4. sent. dist. 26. ar. 2.) ad id ad quod natura inclinat tanquam ad perfectionem multitudinis necessarium, non obligatur quilibet homo per modum præcepti, vbi per alios satisfit: alias quilibet ad agriculturam obligaretur, quæ est communitati necessaria. sed sufficit vt aliqui de multitudine illud exequantur: vbi autem quis naturæ operationem exercet, tenetur illam sic exercere vt naturæ finis non impediatur quantum est ex ipso modo agendi per se.

Post peccatum homicidii inordinata seminis emissio secundũ locum tenet.

CIRCA id quod infert Sanctus Thomas ex responsione, attendendum est quòd cùm inordinata seminis emissio ideo sit peccatum, quia per se actus inordinatus est, & est contra bonum speciei humanæ, grauitas ipsius inter alia peccata quibus fit contra bonum hominis, attendenda est secundum malum quod inde sequitur humanæ speciei: malum autem quòd fit humanæ speciei per ipsam, vt hic dicitur, est impedimentum generationis aut educationis prolis nascituræ, quæ nondum actu speciem participat: malum verò quod per homicidium fit, est priuatio educationis & vitæ hominis iam nati, & actu speciem participantis. quia ergo magis malum naturæ humanæ est nocumentum in vita & educatione hominis iam nati, & actu speciem participantis quàm hominis nascituri, & in potentia tantùm speciem habentis, vtpote qui ex multis causis impediri potest: & hoc maius malum est quàm nocumentum in exterioribus rebus. ideo conuenienter dictum est post peccatum homicidii, huiusmodi genus peccati secundum locum tenere, scilicet inter peccata quæ sunt contra hominis bonum. Confirmatur prima conclusio authoritate diuina Leuitici quidem 18. & 1. Corinth. 6. quantum ad hoc quod omnis emissio seminis ex qua proles sequi non potest, sit illicita. Deuterono. verò 23. & Tobiæ 4. & 1. Corinth. 6. quantum ad hoc quòd fornicatio & omnis coitus præter propriam vxorem sit illicitus. Per hoc autem excluditur error dicentium in emissione seminis non esse maius peccatum quàm in aliarum superfluitatum emissione, & dicentium fornicationem non esse peccatum.

Idem 4. se. d. 33. q. 2. ar. 2.

ADVERTENDVM autem quòd Sanctus Thomas ex dictis relinquit solutam aduersariorum rationem. Constat enim illam consequentiam non valere: non fit in fornicatione iniuria mulieri, nec alicui alii homini in cuius potestate fit, ergo non est peccatum. Nam fit actus ex se inordinatus: & sit contra hominis bonum, vt est ostensum: & ideo est peccatum.

Conuenienter diuina lege fornicatio est prohibita.

ADVERTENDVM etiam quòd per illam propositionem in principio determinationis positam, scilicet deus vniuscuiusque curam habet secundum id quod est ei bonum, vult inferre San. Thomas per diuinam legem conuenienter esse prohibitam fornicationem, & omnem inordinatam seminis emissionem. Cùm enim Deus gubernet vnumquodque ordinando ipsum ad id quod est ei bonum, & per consequens remouendo quòd est ei malum, & bonum sit homini vt omnem seminis emissionem taliter procuret vt sit generationi & educationi prolis conueniens, pertinet ad diuinam legem secundum quam homo gubernatur, vt emissionem seminis illi fini improportionatum prohibeat.

CONTRA rationem Sancti Thomæ, qua probat fornicationem esse peccatum, instatur à quibusdam multipliciter: sed rationes eorum procedit ex his quæ per accidens in fornicario actu possunt inueniri. Ratio autem Sa. Thomæ fundatur in eo quod per se conuenit fornicationi: ex quo ratio peccati sumenda est: ideo rationem Sancti Thomæ non infringunt: quia autem eas sigillatim Reuerendissimus cardinalis Caietanus in secunda secundæ, quæstione 154. articulo secundo, sufficientissimè soluit, in eis soluendis nunc nobis elaborandum non est.

Quòd matrimonium debet esse indiuisibile.

Cap. 123.

SI quis autem rectè consideret: prædicta ratio non solùm ad hoc producere videtur, vt societas maris & fœminæ quam matrimoniũ appellamus, sit diuturna, sed etiam quòd sit per totam vitam. Posset solutiones enim ad conseruationem naturalis vitæ ordinantur: & quia naturalis vita quæ conseruari nõ potest in patre perpetuo, quasi quadam successione secundum speciei similitudinem conseruatur in filio secũdum naturam: est conueniens vt in his quæ sunt patris, succedat & filius. naturale est igitur vt solicitudo patris ad filium maneat vsque ad finem vitæ suæ. si igitur solicitudo patris de filio causat etiam in auibus commanentiam maris & fœminæ: ordo naturalis requirit quòd vsque ad finem vitæ in humana specie pater & mater simul commaneant. Videtur etiam æquitati repugnare si prædicta societas dissoluatur. fœmina enim indiget mare non solùm propter generationem, sicut in alijs animalibus: sed etiam propter gubernationem: quia mas est & ratione perfectior, & virtute fortior: mulier verò ad viri societatẽ assumitur propter necessitatem generationis. cessante igitur fœcunditate mulieris & decore, impeditur ne ab alio assumatur. Si quis igitur mulierem assumens tempore iuueturis quo & decor & fœcunditas ei adsunt, eam dimittere posset postquam ætate prouecta fuerit: damnum inferret mulieri contra naturalem æquitatem.

2 Item, manifestè apparet inconueniens si mulier virum dimittere posset: cùm mulier naturaliter viro subiecta sit tanquam gubernatori. non est autẽ in potestate eius qui alteri subijcitur, vt ab eius regimine discedat. contra naturalem igitur ordinem esset si mulier virum deserere posset. si ergo vir deserere posset mulierem, non esset æqua societas viri ad mulierem, sed seruitus quædam ex parte mulieris.

3 Præterea, naturalis quædam solicitudo inest hominibus de certitudine prolis: quod propter hoc necessarium est, quia filius diuturna patris gubernatione indiget. quæcunque igitur certitudẽ in prolis impediunt. sunt contra naturalem institutum humanæ speciei. si autem vir posset mulierem dimittere, vel mulier virum, & alteri copulari, impediretur certitudo prolis, dum mulier à primo cognita, postmodum à seruo cognosceretur: est igitur contra naturalem institutum speciei humanæ quòd mulier à viro separetur. sic igitur non solùm diuturnam, sed indiuiduam oportet esse in humana specie maris & fœminæ coniunctionem.

4 Amplius, amicitia quantò maior est, tantò debet esse firmior & diuturnior; inter virum autem & vxorem maxima amicitia esse videtur. adunantur enim non solùm in actu carnalis copulæ, quæ etiam inter bestias quãdam suauem amicitiam facit: sed ad totius domesticæ cõuersationis consortium: vnde in signum huius homo propter vxorem, & patrem & matrem dimittit, vt dicitur Ge. 2. inconueniens est igitur quòd matrimoniũ sit omnino dissolubile. Vlterius autem considerandum est quod inter naturales actus sola generatio ad bonũ commune ordinatur: nam comestio & aliarum superfluitarum emissio ad indiuiduum pertinent, generatio verò ad conseruationem speciei. vnde cùm lex instituatur ad bonũ commune, ea quæ pertinent ad generationem prolis, oportet legibus ordinari & diuinis & humanis. leges autem positæ oportet quòd ex naturali instinctu procedant, si humanæ sunt: sicut & in scientijs demõstratiuis omnis humana inuentio ex principijs naturaliter cognitis initium sumit. si autem diuinæ sunt: nõ solùm instinctum naturæ explicant, sed etiam defectus naturalis instinctus supplent: sicut ea quæ diuinitus reuelantur, superãt naturalis rationis capacitatem. cũ igitur instinctus naturalis sit in specie humana ad hoc quòd coniunctio maris & fœminæ sit indiuidua, & quod sit vna vnius: oportuit hoc lege humana ordinatũ esse. lex autem diuina supernaturalem quandam rationẽ apponit ex significatione inseparabilis coniunctionis Christi & Ecclesiæ: quæ est vna vnius. sic igitur inordinationes circa actum generationis non solùm instinctui naturali repugnant, sed etiam leges diuinas & humanas trãsgrediuntur: vnde ex hoc etiam magis circa hoc peccatur ex inordinatione quàm circa sumptionem cibi aut alterius huiusmodi. quia verò necesse est ad id quod est optimũ in homine, alia omnia ordinari: cõiunctio maris & fœminæ non solùm sic est ordinata legibus secundum quod ad prolem generandã pertinet, vt est in alijs animalibus: sed etiam secundum quod conuenit ad bonos mores: quos ratio recta disponit vel quantum ad hominem secũdum se, vel secundũ quod homo est pars domesticæ familiæ aut ciuilis societatis: ad quos quidem bonos mores pertinet individua cõiunctio maris & fœminæ, sic enim fidelior amor vnius ad alterum erit, dũ cognoscunt se indiuisibiliter coniunctos. erit etiam v-

Universidad de Deusto
Biblioteca

triusque solicitior cura in rebus domesticis, dum se perpetuo commansuros in earundem rerum possessione æstimant. subtrahuntur etiam ex hoc discordiarum origines, quas oporteret accidere si vir vxorem dimitteret, inter eum & propinquos vxoris: & fit firmior inter affines dilectio. tolluntur etiam adulteriorum occasiones, quæ darentur si vir vxorem dimittere posset: aut econuerso. per hoc enim daretur via facilior solicitandi matrimonia aliena. Hinc est quòd dicitur Matthæi 19. & primæ Corinthiorum septimo. Ego autem dico vobis, vxorem à viro non discedere. Per hoc autem excluditur consuetudo dimittentium vxores; quod tamen in veteri lege permissum fuit Iudæis propter eorum duritiam, quia scilicet proni erant ad occisionem vxorum. permissum ergo fuit minus malum ad excludendum maius malum.

Auth. sac. scrip. Exclusio erroris.

Super cap. 123.

POstquam ostendit Sanct. Thomas quòd matrimonium est homini naturale, vult de matrimonii conditionibus determinare: et ponit quatuor conditiones in istis quatuor capitulis. Prima est quòd matrimonii debet esse indiuisibile & indissolubile, siue debet per totam vitam durare. quod idem est. circa hanc autem declarãdam duo facit. primò probat quòd secundum naturæ inclinationem matrimonium debet esse indissolubile. secundò probat quòd talis indissolubilitas consequenter humanis & diuinis legibus est instituta. Quantum ad primum arguit primò sic: Naturale est vt solicitudo patris ad filium maneat vsque ad finem vitæ suæ: ergo naturalis ordo requirit quòd vsque ad finem vitæ in humana specie pater & mater simul commaneant. probatur consequentia, quia etiam in auibus solicitudo patris de filio causat commanentiam maris & fœminæ. antecedens verò probatur: quia cùm naturalis vita quę in patre perpetuò conseruari non potest, quasi quadam successione conseruetur in filio, conueniens est secundum naturam vt in his quæ sunt patris, scilicet possessionibus ad conseruationẽ vitæ naturalis ordinatis, succedat & filius.

ADVERTENDVM est quòd quia educatio prolis & eius gubernatio non sit conuenienter à patre, nisi etiã opus matris concurrat, cùm proles communiæ illorum bonum sit, & vtroque indigeat, quandiu durat solicitudo patris de filio, ex natura inclinatur pater ad commandẽdum matri sine qua non esset conueniens educatio filii: & ideo si secundum naturam solicitudo patris de filio est per totam patris vitam in qua pater filio thesaurizat: est secundum naturæ inclinationem vt etiam per totum tempus vitę fœminę commaneat. & hoc est huius rationis fundamentum.

Secundò, est contra naturalem æquitatem prædictæ societatis dissolutio, ergo &c. probatur antecedens. Fœmina indiget mare non solùm propter generationem, sed etiam propter gubernationem, quia mas est, ratione perfectior, & virtute fortior: mulier verò ad viri societatem assumitur propter necessitatem generationis: sed cessante fœcunditate & decore mulieris impeditur ne ab alio assumatur, ergo damnum inferretur mulieri contra naturalem æquitatem si dimitteretur à viro.

ADVERTENDVM est quòd naturalis æquitas habet vt ex beneficio benefactor gratiam & commodum ab eo cui fit beneficium reportet, nõ autem damnum. ideo contra naturalem æquitatem est vt benefactori damnum ex suo beneficio inferatur. si autem mulier post suam fœcunditatem & decorem quam in viri beneficium dedit præbendo se illi ad generationem sociam, dimitteretur à viro, illi ex suo beneficio damnum inferretur: quia indigens viro tanquam gubernatore post fœcunditatis & decoris tempus non inueniret à quo assumeretur, & à quo gubernaretur: ideo talis dimissio contra naturalem æquitatem esset: & in hoc ratio consistit.

Tertiò, contra naturalem ordinem esset, si mulier virum deserere posset. ergo si vir mulierem posset deserere, non esset æqua societas viri ad mulierem, sed seruitus quædam ex parte mulieris, antecedens probatur, quia non est in potestate eius qui alteri subditur, vt ab eius regimine discedat. mulier autem est naturaliter viro subiecta tanquam gubernatori.

Quartò, quæ certitudinem prolis impediunt, sunt contra naturalem instinctum humanæ speciei. sed fi vir mulierem posset dimittere, & mulier virum, & alteri copulari, impediretur certitudo prolis, ergo &c. probatur maior quia cùm filius diuturna gubernatione patris indigeat, inest naturalis solicitudo hominibus de certitudine prolis. timor verò probatur, quia mulier à primo cognita, post modum à secundo cognosceretur.

SED videtur hæc ratio inefficax esse. Non enim tollitur certitudo prolis nisi antequam nascatur proles, mulier ab altero cognoscatur. nam postquam nata est proles, si mulier ab alio cognoscatur, non tollitur propter hoc prolis prius natæ certitudo: & sic non concluditur per hanc rationem perpetua & indissibilis societas maris ad fœminam, sed tantùm societas & indissolutio ante prolis generationem. Respondetur quòd ista ratio non concludit directè oportere societatem viri & mulieris per totam vitam durare, sed esse quandam obligationem mutuam inter illos, vt mulier sic primo viro obligata sit, quòd alteri quàm ipsi copulari non possit. & consequenter, si debeat esse æqua societas, nec vir alteri misceri, quia per concubitum mulieris cum alio viro certitudo prolis tolleretur. Ex hoc autem quòd mulier & vir sibi mutuò obligantur tempore quo generationi sunt apti, relinquit Sanctus Thomas manifestum ex præcedentibus rationibus oportere etiam per totam vitam huiusmodi societatem durare.

Quinto, inter virum & vxorem maxima amicitia esse videtur propter adunationem eorum non solùm in actu carnalis copulæ, quæ etiam inter bestias quandam suauem amicitiam facit, sed etiam ad totius domesticæ conuersationis consortium: cuius signum est quòd propter vxorem homo patrem & matrem dimittit, vt dicitur Gen. 2. ergo &c. probatur consequentia, quia amicitia quantò maior est, tantò debet esse firmior & diuturnior.

Secundo loco ostendit Sanctus Thomas quòd oportuit lege humana & diuina ordinari vt matrimonũ sit indissolubile: & etiam quòd sit vna vnius. Probat autem hoc dupliciter. primò, ea quæ pertinent ad generationem prolis, oportet legibus & diuinis & humanis ordinari. sed leges humanæ ex naturali instinctu prouenium, vt ex demonstratiuis scientiis ostenditur. diuinæ autem leges non solùm naturæ instinctum explicant, sed etiam defectus naturalis instinctus supplent: ergo his legibus debet circa generationem ordinari id quod est secundum naturalem instinctum. sed naturalis instinctus in specie humana est, quòd coniunctio maris & fœminę sit individua, & vnius sit vna: ergo hoc debuit humana lege ordinari. huic autem lex diuina quandam supernaturalem rationem apponit ex significatione inseparabilis coniunctionis Christi & Ecclesiæ, si est vna vnius, assumptum probatur, quia lex instituitur ad bonum commune: inter naturales autem actus sola generatio ad bonum commune ordinatur. f. ad speciei conseruationem. Ex ista ratione infert San. Thomas quòd quia inordinationes circa actum generationis non solùm instinctui naturali repugnant, sed etiam leges diuinas & humanas transgreditur, magis circa hoc peccatur ex inordinatione quàm circa sumptionem cibi, aut alterius huiusmodi.

Leges humanæ ex naturali instinctu procedunt.

CIRCA id quod dicitur leges humanas ex naturali instinctu procedere, considerandum est ex doct. Sa. Tho. 1.2.q.95.ar.2. quòd hoc intelligitur non de iniusta lege quæ propriè non est dicenda lex, imò legis corruptio, sed de iusta. cùm enim dicatur aliquid iustum ex eo quòd est rectum secundum regulam rationis: prima autem regula rationis sit lex naturæ: omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum à lege naturæ derivatur. Quomodo autem diuersimodè leges aliquæ à naturali lege deriuentur ostendit ibidem Sanctus Thomas.

Indiuisibilitati matrimonii adiungitur significatio inseparabilis coniunctionis Christi & Ecclesiæ.

CIRCA id quod dicitur diuinam legem indiuisibilitati coniunctionis maris & fœminæ quæ per legem humanam est ordinata, apponere supernaturalem quandam rationem ex significatione inseparabilitatis coniunctionis Christi & Ecclesiæ, si est vna vnius, duo sunt attendenda: vnum est ex doctr. S.Th.4.d.33.q.2.ar.1. quod inseparabilitas viri & mulieris aliter consideratur in matrimonio secundum quòd est in officium naturæ, quo modo determinatio eius ad legem humanam pertinet. & aliter secundum quòd est Ecclesiæ sacramentum, secundum quem modum ad diuinam pertinet legem. Primo enim modo inseparabilitas non est de prima intentione matrimonii, quia nõ ordinatur ad prolis procreationem & educationem ac instructionem quousque ad perfectam ætatem peruenerit, quod est de prima intentione naturæ: hoc enim absque tali perpetua societate esse posset: sed ordinatur ad hoc quod ei prouideatur in posterum per totam eius vitam, per hæreditatis scilicet & aliorum bonorum dimissionem: quod videtur esse de secunda intentione naturæ. secundo autem modo inseparabilitas est de prima matrimonii intentione. intenditur enim primo in matrimonio secundum quòd est institutum Ecclesiæ sacramentum, vt per ipsum indiuisibilitas coniunctionis Christi & Ecclesiæ significetur: & hæc significatur per matrimonii indiuisibilitatem: & quia per diuinam legem instituta sunt sacramenta. ideo conuenienter dicitur hanc rationem significationis esse indiuisibilitati matrimonii appositam. Alterum est quod quia aliquando dispensatum fuit diuinitus super pluralitate vxorum, & posset etiam dispensari si fieret dispensatio super vxorum pluralitate, & per consequens matrimonii societas non esset indiuidua matrimonii sacramentum non significaret indiuisibilitatem coniunctionis Christi & Ecclesiæ, quia non significaret coniunctionem Christi & Ecclesiæ inquantum est vna, licet posset significare talem coniunctionem inquantum in Ecclesia est graduum distinctio, vt inquit Sanctus Thomas 4. distinct. 33. artic. 2. Sed si est tantùm vna vnius, vt est per Christi legem institutum, talis indiuisibilitas coniunctionis Christi & Ecclesiæ significatur per huiusmodi matrimonii indiuisibilitatem. ideo addidit Sanctus Thomas, si est vna vnius.

Secundò, coniunctio maris & fœminæ non solùm est ordinata legibus secundum quòd ad prolem generandam pertinet, sed etiam secundum quod pertinet ad bonos mores quos recta ratio disponit. sed ad bonos mores pertinet individua coniunctio maris & fœminæ, quia si est amor fidelior vnius ad alterum, est vtriusque solicitior cura in rebus domesticis, subtrahuntur discordiarum origines inter virum & propinquos vxoris: & firmior fit inter affines dilectio, tolluntur etiam adulteriorum occasiones, ergo &c. probatur maior, quia ad id quod est optimum in homine, alia omnia ordinari oportet.

Confirmatur conclusio auth. Matth. 19. & 1. Cor. 7. Excluditur verò per hoc consuetudo dimittentium vxores: & licet hoc in veteri lege fuerit Iudęis permissum, hoc fuit propter duritiam eorum ad euitandum maius malum, quia videlicet proni erant ad occisionem vxorum.

De libello repudii permisso Iud.

AD huius euidentiam considerandum est ex doctrina Sancti Thomæ 4. sent. ar. allegato, quæstiuncula secunda, quòd duplex opinio fuit de libello repudii permisso Iudæis. Quidam enim dixerunt quòd Iudæi repudiando vxores non peccabant, sed eis erat ex permissione diuina licitum: quia hoc esse peccatum non est per legem aut prophetas indicatum. & habet hęc opinio fundamentum ex verbis Chrysostomi inquientis quòd à peccato abstulit culpam legislator quando repudium permisit. Alii verò dixerunt quòd dantes libellum repudii, à peccato non excusabantur, quantus excusarentur à pœna secundum leges infligenda. vnde dicunt quod libellum repudii Moses Iudæis permisit propter magis malum cohibendum. scilicet vxoricidium: sicut permissum fuit eis fuit extraneis fœnerari, ne fratribus suis fœnerarentur. Sed licet (vt ibi dem inquit S. Tho.) prima opinio probabilis sit, secunda tamen communius tenetur. & ideo ipsam videtur sequi hoc loco, dum inquit quòd permissum fuit minus malum ad maius malum excludendum.

Auth. sac. scrip. Exclusio erroris. Plato in li. 4. & 5. de repub.

Quòd matrimonium debeat esse vnius ad vnam.

Caput 124.

CONsiderandum autem videtur quòd innatum est mentibus omnium animalium quæ coitu vtuntur, quòd consortium in compari non compatiuntur: vnde propter coitum pugnæ in animalibus existunt; & quidem quantum ad omnia animalia est vna cõmunis ratio: quia quodlibet animal desiderat liberè frui voluptate coitus, sicut & voluptate cibi: quæ quidem libertas impeditur per hoc quòd ad vnam plures accedant: aut econuerso: sicut in libertate cibo fruendi impeditur aliquod animal si cibum quem

quę ipsum sumere cupit aliud animal vsurpet: & ideo similiter propter cibum & propter coitum animalia pugnant. In omnibus autem est ratio specialis, quia vt dictum est, homo naturaliter desiderat certus esse de prole. quæ quidem certitudo omnino tolleretur si plures essent vnius. ex naturali igitur instinctu procedit quod sit vna vnius: sed in hoc differentia consideranda est. quantum enim ad hoc q9 vna fœmina à pluribus maribus nõ cognoscatur, vtraque prædictarum rationum cõcurrit: sed quantum ad hoc quòd vnus mas plures fœminas non cognoscat, non facit ratio secunda. non enim certitudo prolis impeditur si vnus mas plures fœminas cognoscat. facit autem contra hoc ratio prima. nam sicut libertas vtendi fœmina tollitur à mare si fœmina habeat alium: ita & eadem libertas à fœmina tollitur si mas habeat plures: & ideo quia certitudo prolis est principale bonum quod ex matrimonio quæritur, nulla lex aut consuetudo humana permisit quod vna esset plurium vxor. Fuit etiam hoc inconueniens reputatum apud antiquos Romanos, de quibus refert Valerius Maximus† quod credebant nec propter sterilitatem fidem coniugalem debere dissolui.

† li. 2. de memorabilibus dictis, ca. 1.

2 Item, in omni animalis specie in quo patri ineſt aliqua solicitudo de prole, vnus mas non habet nisi vnam fœminam: sicut patet in omnibus auibus quæ simul nutriunt pullos. non enim sufficeret vnus mas auxilium præstare in educatione prolis pluribus fœminis. In animalibus autem in quibus maribus nulla est solicitudo de prole, indifferenter mas habet plures fœminas, & fœmina habet plures mares: sicut in canibus, gallinis, & huiusmodi. cùm autem masculo inter omnia animalia sit magis cura de prole in specie humana: manifestum est quod naturale est homini quòd vnus mas vnam fœminam habeat, & econuerso.

3 Adhuc, amicitia in quadam æqualitate consistit. si igitur mulieri non licet habere plures viros, quia hoc est contra certitudinem prolis, liceret autem viro habere plures vxores: non esset liberalis amicitia vxoris ad virum, sed quasi seruilis: & hæc etiam ratio experimento comprobatur: quia apud viros habentes plures vxores quasi ancillæ haberentur.

† Cap. 5.

4 Præterea, amicitia intensa nõ habetur ad multos, vt patet per Philoso. in 8. Eth. † si igitur vxor habet vnum virum tantùm, vir autem plures vxores, non erit æqualis amicitia ex vtraque parte: non igitur amicitia liberalis, sed quodammodo seruilis.

5 Amplius, sicut dictum est, matrimonium in hominibus oportet ordinari secundũ quòd competit ad bonos mores: est autem contra bonos mores quòd vnus habeat plures vxores: quia ex hoc consequitur discordia in domestica familia: vt experimẽto patet. nõ est igitur conueniens quòd vnus homo habeat plures vxores. Hinc est quòd dicitur Genes. 2. Erunt duo in carne vna. Per hoc autem excluditur consuetudo habentium plures vxores, & opinio Platonis qui posuit vxores debere esse communes: quem in noua lege secutus est Nicolaus vnus ex septem diaconibus.

Super cap. 124.

SEcunda matrimonii conditio est, vt sit vnius ad vnam. Licet autem hæc conclusio in præcedenti cap. sit aliquatenus tacta: quia tamen non est ibi probata: sed magis supposita: ideo hoc loco probat eam S. Th. arguit autem primò sic. Quodliber animal desiderat frui libere voluptate coitus, sicut & voluptate cibi: sed hæc libertas impeditur per hoc quòd ad vnam plures accedunt, aut econuerso: ergo ex naturali instinctu procedit quòd sit vna vnius. minor declaratur & ex libertate fruendi cibo quæ impeditur si cibum quem vnum animal sumere cupit, aliud animal vsurpet. & signo hoc quòd similiter propter cibum & propter coitum animalia pugnant. Secundò & est ratio specialis in hominibus. Homo naturaliter desiderat certus esse de prole, sed hæc certitudo omnino tolleretur si plures essent vnius, ergo &c. Addit autem S. Th. quòd differentia est in hoc quod est pluris non est vnius: quia ad hoc quòd vna fœmina à pluribus non cognoscatur vtraque dictarum rationum concurrit: quantum verò ad hoc quòd vnus mas plures fœminas non cognoscat, concurrit tantùm prima ratio, non autem secunda. certitudo enim prolis propter hoc non tollitur: sed bene tollitur à fœmina libertas vtendi viro, quod prima ratio tangebat: ex quo infertur quod quia certitudo prolis est principale bonũ quod ex matrimonio quæritur, nulla lex aut consuetudo humana permisit quòd vna esset plurium vxor. vnde & hoc apud antiquos Romanos fuit inconueniens reputatum, teste Valerio.

Certitudo prolis est principale bonũ quod quæritur ex matrimonio.

CIRCA id quod dicitur certitudinem prolis esse principale bonum quòd quæritur ex matrimonio, attendendum est quòd illud non dicitur quia si principalis finis matrimonii absolutè sumptus sit prolis certitudo: non enim certitudo prolis est finis principalis, sed prolis generatio & educatio. sed quia sine ipsa non potest esse educatio prolis, quod est principalis finis matrimonii. simul cum procreatione. Vnde cùm dicitur esse principale bonum matrimonii intelligendum est non tanquam eius principalis finis, sed tanquam principalem finem necessariò concomitans.

Nulla lege ad septimum, quòd vnum virum habere plures vxores non est contra primæ præcepta naturæ, sed contra secunda quæ ex primis deriuantur: quia nec tollit totaliter nec impedit aliqualiter primum finem quem natura ex matrimonio intendit. f. procreationem prolis & eius educationem, cùm vnus homo sufficiat pluribus vxoribus fœcundandis, & educandis filiis ex eis natis: sed bene secundum finem qui est consortium unicatio operum quæ sunt in vita necessaria, multum impedit, eò quòd non facilè possit esse pax in familia vbi vni viro plures vxores coniunguntur. vnam autem vxorem habere plures viros est contra prima præcepta legis naturæ, quia quantum ad aliquid tollitur bonum prolis omnino, scilicet quantum ad eius educationem quę per prolis incertitudinem respectu patris remouetur. quantum verò ad aliquid impeditur. scilicet quantum ad procreationem: quia vix potest accidere si mulier post primam impręgnationem iterum ab alio impregnetur, quin corruptio accidat quantum ad vtrumque fœtum vel quantum ad alterum. quia ergo non ita circa prima legis naturæ præcepta quæ sunt quasi communes conceptiones in speculatiuis ratio obscuratur, sicut circa secunda ipsius præcepta: ideo licet aliqua lex humana aut consuetudo apud aliquos obtineant vt vnus vir plures vxores habere possit, nulla tamen lege aut consuetudine, vt hic dicitur, permissum est vt vna mulier plures habeat maritos.

Secundò, masculo inter omnia animalia maximè est cura de prole in specie humana, ergo naturale est homini vt vnus mas vnam fœminam habeat, & econuerso. probatur consequentia, quia in omni animalis specie in qua patri est cura de prole, vnus mas non habet nisi vnam fœminam non enim sufficeret vnus mas auxilium præstare in educatione prolis pluribus fœminis.

CIRCA hoc vltimum dictum attendendum est quòd hoc non habet veritatem nisi in maribus quæ sunt alterius speciei ab homine. de homine enim dictum est de mente Sancti Thomæ, quòd vnus sufficit pluribus vxorum filiis educandis, sed tunc videtur quòd ratio nihil concludat de homine. negaretur enim consequentia, & diceretur ad probationem, quòd non oportet si in aliis animalibus in quibus patri ineſt solicitudo de prole, vnus mas non habet nisi vnam fœminam, quòd hoc etiam sit in homine: & ratio huius est: quia in aliis vnus mas non sufficit plurium filiis educandis, in homine autem sufficit.

Respondetur quòd hæc ratio ex quadam similitudine procedit. sicut enim solicitudo quæ ineſt patri de prole, est aliis animalibus ratio quòd vna sit vnius: ita & in hominibus: sed vnam esse vnius est illis secundum primam naturæ inclinationem, quia aliter non posset proles educari, quòd est primum bonum intentum à natura: in homine autem est ex secunda inclinatione naturæ, quia ex solicitudine de prole, naturali instinctu prouenit vt vir & vxor commaneat, & consequenter vt intuicem in operibus vitæ necessariis communicent, quod non conuenienter fieret si vnus vir plures vxores haberet, quia pax in familia impederetur. Vnde sic vult Sanctus Thomas arguere: sicut quum in coniunctione maris & fœminæ naturaliter inclinantur animalia, prima intentio est naturæ ad prolis educationem, ita secunda intentione naturæ ab illa prima prouenient inclinatur homo ad communicationem mutuam operum vitæ inter marem & fœminam. sed alia animalia (quia ex pluralitate fœminarum impeditur vnius prolis educatio) à natura habent primò vt vnus mas vnam tantùm fœminam habeat. ergo quùm etiam ex pluralitate vxorum vnius viri dicta operum vitæ communicatio impediatur, est ex secundo instinctu naturæ vt vnus vir vnam tantùm vxorem habeat. & etiam econuerso vna vnum habeat virum, quia etiam & multò magis tolleretur pax in familia si vna esset plurium.

Vtrum Plato voluerit vxores esse communes.

Quartò, si mulieri non licet habere plures viros, liceret autem viro habere plures vxores, non esset liberalis amicitia vxoris ad virum, sed quasi seruilis: sed hoc est inconueniens, ergo &c. probatur consequentia, ex ratione, quia amicitia in quadam æqualitate consistit: & experimento quia apud viros plures vxores habentes, vxores quasi ancillæ habentur.

ADVERTENDVM est quòd probatio consequentiæ ad hoc tendit, quòd sicut se habet vir ad vxorem in amicitia, ita & vxor se habet ad virũ eadem proportione seruata, quia amicitia in quadam æqualitate scilicet proportionis consistit: sed vxore non potente habere plures viros, si vir plures habeat vxores, videtur se habere vir ad illas tanquam ad ancillas, & omnino subiectas, ergo & amor ipsarum ad virum erit seruilis, non liberalis.

Quintò, & est præcedentis rationis confirmatio: amicitia intensa non habetur ad multos, vt patet octauo Ethicorum: ergo si vxor habet vnum tantùm virum, vir verò habeat plures vxores, non erit æqualis amicitia ex vtraque parte, ergo non liberalis, sed quasi seruilis: quia videlicet vxor intensè diliget virum, non autem vir vxorem.

Sextò, est contra bonos mores, quòd vnus habeat plures vxores, ergo &c. probatur consequentia, quia matrimonium in hominibus debet ordinari secundum quòd ad bonos mores pertinet. antecedens verò probatur, quia ex hoc sequitur discordia in familia, vt experimento patet.

AD hanc dicit Durandus apud Capreolum quarta distinctio. 33. quòd nihil valet quia per accidens est vt non sit pax vbi sunt plures vxores, ex eo scilicet quòd quandoque sunt litigiosæ, sed ipse non videt quòd licet quandoque in aliquo casu pluralitas vxorum pacem compatiatur, tamen pro statu naturæ corruptæ eam vt in pluribus impedit, quum zeloypiam & plura alia inconuenientia paratas. aut autem & lex non consideret solùm ea quæ sunt per se & necessaria, sed etiam ea quæ vt in pluribus accidunt. Confirmatur conclusio authoritate Gen. 2.

Per hoc verò excluditur consuetudo habentium plures vxores, & opinio Platonis ponentis vxores debere esse communes, & etiam Nicolai qui vnus ex septem diaconibus fuit.

SED circa hoc dubium occurrit. Videtur enim superius dictis contradicere, vbi dictum est quòd nulla lex aut consuetudo humana permisit vt vna esset plurium vxor. Si enim Plato voluit vxores esse communes, constat quòd voluerit volui vnam esse plurium.

Respondetur quòd opinio Platonis quæ hic refertur, accipitur non secundum veritatem, sed secundum quod Aristoteles Platoni in secundo Politi

Universidad de Deusto
Biblioteca

eorum imponit. Vt enim inquit Sanct. Thom. in quarto de Regimine principũ, cùm Socrates & Plato fuerint super omnes philosophos virtutibus diti, non videtur credibile eos talem communitatem instituisse qualem illis Aristoteles imponit, vt scilicet mulieres quantum ad concubitum omnibus communes essent, quia hoc est magis bestiale quàm humanum: sed ipsi voluerunt vxores esse omnibus communes quantum ad effectum amoris, & mutuam dilectionem, non autem quantum ad concubitum. Nicolaus autem diaconus illud posuit non quia ita bonum esse iudicaret, sed authoritati Platonis innixus, quem existimauit ex Aristotelis relatione voluisse vxores quantum ad concubitum, esse communes.

Vtrum possit quis ex dispensatione aut quasi alia causa habere plures vxores.

CONTRA prædictam conclusionem argui potest multipliciter. Primò, quando finis secundarius præuidetur fini principali, negligendus est finis secundarius propter principalem: sed aliquando pacifica habitatio cum vna vxore præiudicat generationi qui est finis principalis, quia illa vxor est sterilis, ergo &c. Secundo, licet ex causa renuntiare iuri suo non minus in parte quàm in toto: sed per hoc quòd vir emittit votum castitatis, in totum præiudicatur alteri: per hoc verò quòd contrahitur cum secunda, solùm in parte: ergo si de licentia vxoris & eius consensu licet viro emittere castitatis votum, pari ratione propter sterilitatem vxoris de licentia primæ vxoris licet accipere secundam. Tertio, papa potest dispensare in solenni voto continentiæ propter defectum hæredis ergo poterit dispensare vt princeps habens sterilem mulierem ea viuente aliam accipiat.

AD huius euidentiam considerandum est quòd quum habere plures vxores sit contra naturæ præcepta secundaria, eius solus est hoc præceptum tollere, & in hoc dispensare, qui naturæ est institutor, & naturæ talem dedit inclinationem, taliaque præcepta. eius enim est soluere legem, cuius est condere. & ideo cùm solus Deus sit naturæ institutor, ipse in hoc dispensare potest, & ad ipsum solum pertinet hæc dispensatio, non autem ad aliquem alium nisi ex diuina commissione.

De voti dispensatione, et præcepto iuris naturalis.

NEC obstat huic quòd in votis dispensari potest, quorum tamen admipleto est de iure diuino & naturali. non enim cùm prælatus dispensat in voto, dispensat in præcepto iuris naturalis, vel diuini: vt inquit Sanctus Thomas secunda secundæ, quæst. 88. artic. 10. sed determinat in casu aliquo hoc non esse materiam congruam voti, quòd prius erat materia congrua: & ideo neque propria authoritate, neque authoritate alicuius hominis potest quis plures simul habere vxores.

AD primum ergo dicitur quòd maior est falsa, si intelligatur quòd à quocunque sit negligendus propria authoritate finis secundarius. si autem intelligatur quòd ex dispensatione diuina sit negligendus, conceditur: & eadem ratione conceditur quòd authoritate diuina quis possit plures vxores habere.

Ad secundum dicitur primò quòd non tantùm ex hoc non potest vnus vir habere plures vxores, quia vna habeat in virum plenum ius, sed quia hoc est contra naturalis iuris præcepta & diuinis: contra quæ nullus absque diuina dispensatione licitè agere potest: & ideo quantumcunque vna vxor iurisdictioni quam habet in viri corpus renunciare voluerit, remanet tamen naturæ præceptum contra quod agere nemini licet. Dicitur secundò quòd non est simile de voto continentiæ facto de vxoris licentia, & de alterius vxoris acceptione. sicut enim nõ repugnat legi naturę vt aliquis particularis homo matrimonium non contrahat, ita non repugnat vt ab actu matrimoniali de vxoris licentia abstineat: habere autem aliam vxorem præter primam, legi naturæ mentis humanæ impressæ repugnat: ideo potest vir consentiente vxore castitatem vouere: non autem plures habere vxores.

Ad tertium dicitur primò quòd assumptum apud S. Thom. est falsum, vt patet secunda secundæ, quæ. 88. art. 7. licet & quarto sententiarum, dist. 38. q. 1. arti. 4. alterius fuerit opinionis. Dicitur secundò quòd illo admisso adhuc non sequitur intentum: quia, vt dictum est superius, in dispensatione voti non dispensatur in præcepto iuris naturalis aut diuini, sed tantùm declaratur in tali casu illud non esse conuenientem materiam voti: in dispensatione verò plurium vxorum fieret contra ius naturale & ius diuinum.

ALIA argumenta facit Aureolus, quibus probat quòd habere plures vxores sit contra prima naturæ præcepta, & quòd nullo modo ibi cadere possit dispensatio etiam à Deo: vide apud Capreolum loco allegato.

Quòd matrimonium non debet fieri inter propinquos. Cap. 125.

PROpter huiusmodi etiam causas rationabiles ordinatũ est legibus quòd certæ personæ à matrimonio excludãtur, quæ secundum originem sunt coniunctę: nam cùm in matrimonio sit diuersarum personarum coniunctio: illę personæ quæ debent se reputare quasi vnum propter eandem originem, conuenienter à matrimonio excluduntur: vt dum se per hoc vnum esse recognoscunt, feruentius se diligant.

2 Item, cùm ea quæ inter virum & vxorem aguntur, quandam naturalem verecundiam habeant: ab his mutuò agendis illas personas prohiberi oportuit, quibus propter coniunctionem sanguinis reuerentia debetur. quæ quidem ratio videtur in veteri lege inducta, propter hoc quod dicitur: Turpitudinem sororis tuæ non discooperias: & similiter de alijs.

3 Præterea, ad corruptionẽ bonorum morum pertinet quòd homines sint nimis dediti voluptatibus coitus: quia cùm hæc voluptas maximè mentem absorbeat, impediretur ratio ab his quæ rectè agenda essent. sequeretur autem nimius voluptatis vsus, si liceret homini per coitum coniungi illis personis quibus commorandi habet necessitatem, sicut sororibus & aliis propinquis: quia talibus occasio coitus subtrahi nõ posset. conueniens igitur fuit bonis moribus vt talis coniunctio legibus inhiberetur.

4 Adhuc, delectatio coitus maximè corrumpit estimationẽ prudentiæ: multiplicatio igitur talis delectationis repugnat bonis moribus. talis autẽ delectatio augetur per amorem personarum quę cõiunguntur. esset igitur contrariũ bonis moribus propinquis coniungi, quia in eis coniungeretur amor qui est ex cõmunione originis, coniunctione amoris cõcupiscentiæ: & multiplicatio amore necesse est magis animam delectationibus subdi.

5 Amplius, in societate humana hoc est maximè necessarium, vt sit amicitia inter multos: multiplicatur autẽ amicitia inter homines, dum personæ extraneæ per matrimonia colligantur. conueniens fuit igitur legibus ordinari quòd matrimonia contraherentur cum extraneis personis, & non cum propinquis.

6 Adhuc, inconueniens est vt illis personis aliquis socialiter coniungatur, quibus naturaliter debet esse subiectus: naturale autem est quòd aliquis parentibus sit subiectus: ergo inconueniens esset quod cum parẽtibus ali quis matrimonium cõtraheret, cùm in matrimonio sit quędam coniunctio socialis. Hinc est quod dicitur Leu. 18. Omnis homo ad proximam sanguinis sui non accedat. Per hoc autem excluditur consuetudo eorum qui propinquis suis se carnaliter commiscent. Sciendum est autem quod sicut naturalis inclinatio est ad ea quę sunt vt in pluribus, ita & lex posita est secundum id quod in pluribus accidit. non est autem prædictis rationibus cõtrarium, si in aliquo aliter posit accidere. non enim propter bonum vnius debet prætermitti bonũ multorum, cùm bonũ multitudinis semper sit diuinius quã bonũ vnius. ne tamen defectus qui in aliquo posset accidere, omnino absque medela remaneat, refidet apud legislatores & eis similes authoritas dispensandi in eo quòd communiter est statutum, secundum quod est necessarium in aliquo casu particulari; & siquidem lex sit humana, per homines similem potestatem habentes dispẽsari potest. si autem lex sit diuinitus posita, authoritate diuina dispensatio fieri potest: sicut in veteri lege ex dispensatione indultum videtur vxores plures habere, & concubinas; & vxoris repudium.

Auth. fac. scrip. Exclusio eorum.

Super cap. 125.

TErtia matrimonii conditio est quòd non debet fieri inter propinquos: & ideo propter causas rationabiles ordinatum est legibus quòd certæ personæ à matrimonio excludantur, quæ secundum originem sunt coniunctæ. Et primò arguitur sic. Id ex quo personæ quæ per eandem originem sunt vnum, occasionem habent ferueretius diligendi, rationabiliter ordinatur: sed hoc euenit ex eo quòd à matrimonio excluduntur. ergo &c. probatur minor: quia cùm in matrimonio sit diuersarum personarum coniunctio, dum dictæ personæ excluduntur à matrimonio, se non esse diuersas omnino, sed esse vnum recognoscunt, vnitas autem inter aliquos dilectionem causat.

Secundò, ea quæ inter virum & vxorem aguntur, quandam naturalem verecundiam habent: ergo ab iis mutuò agendis illas personas prohiberi oportuit quibus propter sanguinis coniunctionem reuerentia debetur. & hæc ratio tangitur in veteri lege, cùm dicitur, turpitudinem sororis tuæ non discooperias. consequentiam non probat S. Tho. sed relinquit manifestã, quia ea quę verecundè fiunt, cauetur ne fiant erga personas quibus reuerentia debetur.

Tertiò, si liceret homini per coitum coniungi personis quibus commoran di habet necessitatem, sicut sororibus & aliis propinquis, sequeretur nimius voluptatis vsus, quia talibus occasio coitus subtrahi non posset. sed ad corruptionem bonorum morum pertinet quòd homines sint nimis dediti voluptatibus coitus. ergo &c.

Quartò, & est confirmatio præcedentis: multiplicaretur delectatio coitus, sed hæc multiplicatio repugnat bonis moribus, cùm talis delectatio maximè corrumpat bonum prudentiæ. ergo &c. probatur sequela: quia in eis multiplicaretur amor, dum amor qui est ex communione originis & connutritione, amori concupiscentiæ iungeretur: multiplicato autem amore, necesse est magis animam delectationibus subdi. Sed videtur quod ista ratio assumat contrarium eius quòd dictum est in prima ratione. Ibi enim dicebatur quòd ex eo quòd personæ coniunctæ repelluntur à matrimonio, occasionem habent se feruentius diligendi. hoc autem dicitur, quòd si inter illas esset matrimonium, multiplicaretur amor, quæ contraria videntur. Potest dici quòd in prima ratione loquitur S. Th. de honesto amore & ordinato: hic autem de inhonesto & inordinato amore, ex quo nimius & inordinatus delectationis vsus proueniret, loquitur.

Quintò, multiplicatur amicitia inter homines, dum personæ extraneæ per matrimonia coniunguntur, ergo conueniens fuit legibus ordinari vt matrimonia cum extraneis contraherentur, & non cũ propinquis. probatur consequentia, quia in societate humana necessarium est vt sit amicitia inter multos.

Sextò, naturale est quòd aliquis parentibus sit subiectus, ergo inconueniens esset quòd cum parentibus quis matrimonium contraheret. probatur consequentia, quia in matrimonio est quædam communicatio socialis. Confirmatur conclusio auth. Leui. 18. Per hoc autem excluditur consuetudo se carnaliter propinquis commiscentium.

ADVERTENDVM est quòd non omnes istæ rationes ex eodem fundamento procedunt. Cùm enim matrimonii finis sit triplex, primarius scilicet bonum prolis, secundarius scilicet concupiscentiæ repressio, & per accidens scilicet amicitiæ multiplicatio, & hominum confœderatio, vt inquit Sa. Thom. 4. d. 40. secunda ratio & vltima procedunt ex eo quòd matrimonium cum iis qui coniunguntur sanguine, aliqualiter impedit matrimonii finem primarium: impeditur enim ne conuenienti modo proli concipiendæ vacetur ob reuerentiam aut subiectionem vnius ad alterum. Tertia & 4. procedunt ex eo quòd impediretur secundarius finis. prima verò & quinta procedunt ex eo quòd finis per accidens impediretur.

Quomodo aliquæ personæ à matrimonio repelluntur.

ATTENDENDVM vlterius, vt habetur loco allegato, quòd in lege naturali solus pater & mater à matrimonio repellebantur, reliqui verò gradus propter humani generis propagationem permittebantur. de lege verò diuina est vt illæ personæ quas oportet in eadem domo conseruari, repellantur à matrimonio, quæ Leui. decimo octauo enumerantur: sed secundum legem humanam plures alii consanguinitatis gradus sunt prohibiti, ex quo patet quòd consanguinitas quantum ad aliquas personas impedit matrimonium de iure naturali, quantum ad aliquas de iure diuino, quãtum verò ad aliquas de iure humano. propter hoc aliquæ prædictarum rationum probant de iis tantùm qui iure naturali prohibentur, vt pater & mater, aliquæ verò de iis qui iure diuino prohibentur. f. de iis quos simul necesse est coniungi: sed aliæ etiam de iis qui humanis legibus prohibentur. f. de omnibus vsque ad quartum gradum inclusiuè.

Notat autem Sa. Tho. primò quòd quia sicut naturalis lex est ad ea quæ sunt vt in pluribus, ita & lex posita est secundum id quod in pluribus accidit. non est prædictis rationibus contrarium si in aliquo aliter possit accidere, puta quòd minuatur in aliquo concupiscentia si copuletur soror, quia propter bonum vnius non debet multorum bonum prætermitti.

Notat secundò, quòd ne defectus qui in aliquo posset accidere, absque medela remaneat, residet apud legislatores & eis similes, similem scilicet potestatem habentes, authoritas dispensandi in eo quòd communiter est statutum, secundum quod in aliquo particulari casu est necessarium: apud homines quidem, si lex sit humana: apud Deum verò, si lex sit diuina. sicut in veteri lege ex dispensatione indultum est plures vxores habere & concubinas, & vxoris repudium.

Quid nomine concubinæ intelligatur in scriptura quando plures habere concubinas permittebatur.

ADVERTENDVM est quòd nomine concubinæ non intelligitur hic illa quæ non est matrimonio iuncta, vt dicitur 4. dist. 33. q. 1. art. 3. sed quæ aliquid habebat de ratione vxoris, inquantum videlicet erat matrimonio iuncta, & aliquid habeat de ratione concubinæ inquantum sibi non dabatur familiæ dispensatio, & non erat cum illa communicatio operum vitæ tanquam cum socia, quòd ad secundarium finem matrimonii pertinet, in quo per diuinam ordinationem cum aliquibus dispensabatur.

SED occurrit dubium. nam his quæ ex diuina dispensatione erant indulta, connumeratur hoc loco vxoris repudium, cùm tamen dictum sit superius quòd Sanctus Thomas ad hanc opinionem declinat, quòd non poterant Iudæi absque peccato vxorem dimittere. Potest ad hoc dupliciter dici. Primò, quod dicitur hic fuisse indultum vxoris repudium, non quia repudiantes vxorem non peccarent, sed quia legis pœnam euitabant, vt superius dicebatur, & sic non contrariatur supradictis. Secundò, quòd quum duplex de hoc sit opinio, superius Sanctus Thomas locutus est secundum illam opinionem quę sibi magis placebat, hic autem exemplificat ad mentem etiam alterius opinionis, eo quòd etiam ipsa probabilis sit.

4 Item, illud sine quo non potest esse aliquid quod est bonum & optimum, non est secundum se malum, sed perpetuitas speciei non conseruatur in animalibus nisi per generationem, quæ est ex commixtione carnali. im possibile est igitur quod commixtio carnalis sit secundum se mala. Hinc est quod dicitur 1. Cor. 7. Mulier non peccat si nubat. Per hoc autem excluditur error quorũdam dicentium omnem carnalem coniunctionem esse illicitam: vnde totaliter matrimonium & nuptias damnant: quorum quidam hoc ideo dicunt, quia credunt tẽporalia non à bono, sed à malo principio esse.

Auth. fac. scrip. Exclusio errorũ.

Super cap. 126.

QVarta conditio matrimonii est, quod licitè actus coniugalis exerceatur, nec est diuina lege prohibitus. hoc autem probat S. Th. ostendendo inconueniens esse dicere quòd omnis carnalis coniunctio sit peccatum: & arguit primo sic. Lege diuina solùm illa sunt prohibita quæ rationi aduersantur: sed non omnis carnalis coniunctio aduersatur rationi, imo sicut contra rationem est vt ea quis vtatur contra bonum prolis: ita secundũ rationem est quod aliquis ea vtatur secundum quod congruit ad prolis generationẽ & educationem, ergo &c.

Secundò, quorundam membrorum corporis vsus est carnalis commixtio, ergo est eorum finis, ergo &c. probatur prima consequentia. quia cùm membra corporis sint quædam animæ instrumenta, finis cuiuslibet ipsorum est eius vsus, sicut & cuiuslibet alterius instrumenti. Secunda verò probatur: quia illud quod est finis aliquarum naturalium rerum, non potest esse secundum se malum, cùm talia ex diuina prouidentia ordinentur ad finem.

Tertiò, omnibus animalibus inest naturalis inclinatio ad coniunctionem carnalem, ergo &c. probatur consequentia. quia cùm naturales inclinationes insint rebus à Deo, impossibile est vt inclinatio alicuius speciei sit ad id quod est secundum se malum.

Quartò, perpetuitas speciei non conseruatur in animalibus nisi per generationem quæ est ex commixtione carnali, ergo &c. probatur consequentia. quia illud sine quo non potest esse aliquid quod est bonum & optimum, non est secundum se malum. Confirmatur auth. 1. Cor. 7. Excluditur autem per hoc error matrimonium & nuptias damnantium. s. Manichæorum: quia credebant corporalia non à bono, sed à malo principio esse.

CONTRA hanc conclusionem argui posset: quia nullus de aliquo verecundatur nisi quia malum est. Videtur autem quòd homo de carnali commixtione tanquam de aliquo turpitudinem habente verecundetur. Sed dicitur de menre S. Th. 4. sen. 26. q. 1. art. 3. & d. 31. q. 2. ar. 1. quòd huiusmodi carnalis commixtio habet quidem in se quandam turpitudinem: sed illa turpitudo est turpitudo pœnæ, inquantum ex primi parentis peccato effectum est vt inferiores vires & membra corporis rationi non obediant: non autem est turpitudo culpæ: & ideo de tali actu homo erubescit non sicut de culpa, sed sicut de quolibet alio defectu: quia etiam quandam similitudinem mali & actus inordinati habet propter concupiscentiæ corruptionem: ideo assignantur aliqua bona excusantia illum, facientia. s. vt malus non sit, quamuis mali quandam similitudinem habeat: hæc autem bona sunt proles & fides.

Quare verecundia est de carnali commixtione cùm sit actus licitus.

Quòd non omnis carnalis commixtio sit peccatum. Caput 126.

SIcut autem contra rationem est vt aliquis carnali coniunctione vtatur contra id quod conuenit proli generandæ & educandæ: ita etiam secundum rationem est quòd aliquis carnali coniunctione vtatur secũdum quod congruit ad generationem & educationem prolis. lege autem diuina hęc solùm prohibita sunt, quæ rationi aduersantur, vt ex supradictis patet. inconueniens est igitur dicere quòd omnis carnalis coniunctio sit peccatum.

2 Adhuc, quum membra corporis sint quædam animæ instrumenta, cuiuslibet membri finis est vsus eius, sicut & cuiuslibet alterius instrumenti: quorundam autem membrorum corporis vsus est carnalis commixtio: carnalis igitur commixtio est finis quorundam membrorum corporis. id autem quod est finis aliquarum naturalium rerum non potest esse secundum se malum: quia ea quæ naturaliter sunt ex diuina prouidentia, ordinantur ad finem, vt ex supradictis patet. impossibile est igitur quòd carnalis commixtio sit secundum se mala.

3 Amplius, naturales inclinationes insunt rebus à deo qui cuncta mouet. impossibile est igitur quòd naturalis inclinatio alicuius speciei sit ad id quod est secundum se malum. sed omnibus animalibus perfectis inest naturalis inclinatio ad coniunctionem carnalem. impossibile est igitur quòd carnalis commixtio sit secundum se mala.

Quòd nullus cibi vsus est peccatum secundum se. Cap. 127.

SIcut autem venereorum vsus absque peccato est si secundum rationem fiat: ita etiam & vsus ciborum. fit autem vnumquodque secundum rationẽ, quando ordinatur secundum quòd congruit debito fini: finis autem debitus sumptionis ciborum est conseruatio corporis per nutrimẽtum. quicunque igitur cibus hoc facere potest, absque peccato potest sumi. nullius igitur cibi sumptio secundum se est peccatum.

2 Adhuc, nullius rei vsus secundum se malus est, nisi res ipsa secundum se mala sit. nullus autem cibus secundum naturam malus est: quia omnis res secundum suã naturam bona est, vt suprà ostensum est. potest autem aliquis cibus esse alicui malus inquantum contrariatur salubritati ipsius secundum corpus. nullius igitur cibi sumptio secundum quòd est talis res, est peccatum secundũ se: sed potest esse peccatum si præter rationem aliquis ipso vtatur secundum suam salutem.

3 Amplius, vti rebus ad hoc ad quod sunt, non est secundum se malum: sunt autem plantæ propter animalia: animalium verò quædã propter alia: & omnia propter hominem: sicut ex superioribus patet: vti igitur vel plantis vel animalium carnibus vel ad esum vel ad quicquid aliud sunt homini vtilia, non est secundum se peccatum.

4 Item, defectus peccati ab anima deriuatur ad corpus, & non econuerso: peccatum enim dicimus secundum quòd deordinatur voluntas: cibi autem immediatè ad corpus pertinent: non ad animam: non igitur ci-

Universidad de Deusto
Biblioteca

borum sumptio secundum se potest esse peccatum: nisi quatenus repugnat rectitudini volūtatis:quod quidem contingit vno modo propter repugnantiam ad propriū finem ciborum, sicut cùm aliquis propter delectationem quæ est in cibis, vtitur cibis cōtrariantibus corporis saluti vel secundum speciē ciborum, vel secundum quantitatem. Alio modo secundum quòd repugnat conditioni eius qui vtitur cibis, vel eorum cum quibus conuersatur: puta cùm quis accuratius cibis vtitur,quàm sua facultas sustineat: & aliter quàm eorum mores habeant cum quibus conuiuit. Tertio modo secundum quòd cibi sunt aliqua lege prohibiti propter aliquam causam specialem:puta in veteri lege quidam cibi prohibebantur propter significationem: in Aegypto prohibebatur antiquitus comestio carnis bouinæ:ne agricultura impediretur: vel etiam secundum quod aliquæ regulæ prohibent aliquibus cibis vti ad concupiscentiam refrænandam. Hinc est quòd dominus dicit Mat.15. Quod intrat in os,nō coinquinat hominem. Et 1.Cor.10. dicitur:Omne quod in macello vænit,manducate,nihil interrogantes propter cōscientiam.& 1. Ti.4. dicitur:Omnis creatura Dei bona est, & nihil reijciendum quod cum gratiarum actione percipitur. Per hoc autem excluditur quorundam error,qui vsum quorundam ciborum secundum se dicunt esse illicitum:de quibus Apo.dicit ibidem:In nouissimis temporibus discedent quidam à fide,prohibentes nubere, abstinere à cibis quos deus creauit ad percipiendum cum gratiarum actione. Quia verò vsus ciborum & venereorum non est secundum se illicitus, sed solùm secundum quod exit ab ordine rationis, illicitus esse potest:ea verò quæ exterius possidentur, necessaria sunt ad sumptionem ciborum,ad educationem prolis,& sustentationem familiæ & ad alias corporis necessitates:cōsequens est quod nec secundum se etiam diuitiarum possessio est illicita, si ordo rationis seruetur:ita. s. quòd iustè homo possideat quæ habet: & quòd in eis finem voluntatis suæ nō constituat:& quod eis debito modo vtatur ad suam & aliorum vtilitatem. Hinc est quod Apost. 1. Tim. vlt. diuites non condemnat, sed eis certam regulam diuitijs vtendi tradit,dicens: Diuitibus huius seculi præcipe non sublime sapere,neque sperare in incerto diuitiarum,sed in deo viuo qui præstat nobis omnia abūdè ad fruēdū: bene agere,diuites fieri in bonis operibus, facilè tribuere,cōmunicare.& Eccl.31. Beatus diues qui inuentus est sine macula,& qui post aurum non abijt,nec sperauit in pecuniæ thesauris. Per hoc etiam excluditur quorundam error, qui(vt Augustinus dicit in libro de hæresibus)apostolicos se arrogantissimè vocauerūt, eò quòd in suam communionem non acciperent vtentes coniugibus,& res proprias possidentes,quales habet catholica ecclesia & monachos & clericos plurimos: sed ideo isti hæretici sunt,quoniam se ab ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere qui vtuntur his rebus quibus ipsi carent.

Auth.fac. scrip.

Exclusio erroris.

Auth.fac. scrip.

Exclusio erroris.

Super cap. 127.

POstquam ostendit S.Th. quomodo per diuinam legem ordinatur homo circa vsum venereorum, consequenter vult ostēdere quomodo circa ciborum vsum ordinetur. Et ponit primò hanc conclusionem: Nullus cibi vsus secundum se est peccatum. Probatur primò sic: Finis debitus sumptionis ciborum est conseruatio corporis per nutrimentum:ergo quicunque cibus hoc facere potest, absque peccato potest sumi,ergo nullius cibi sumptio est secundum se peccatum. probatur prima consequentia: quia sit vnumquodque secundum rationem quando ordinatur secundum quòd congruit debito fini. quod autem sit secundum rationem,fit absque peccato. consequentia verò secunda relinquitur pro manifesta: quia cùm nomine cibi intelligatur quicquid in corporis nutrimentum transire potest, omnis cibus inquantum huiusmodi, potest corpus nutriendo conseruare:& ideo si quicunque cibus hoc facere potest,absque peccato sumi potest, optimè sequitur quòd omnis cibus absque peccato potest sumi, & sic sequitur quod nullius cibi sumptio sit secundum se peccatum.

Secundò, nullius cibus secundum suam naturam malus est: quia omnis res secundum suam naturam est bona, vt superius est ostensum, licet possit esse alicui malus, inquantum saluti corporis ipsius contrariatur,ergo nullius cibi sumptio inquantum est talis res,est secundum se peccatum,licet esse possit si aliquis præter rationem ipso contra suam salutem vtatur. probatur consequentia: quia nullius rei vsus secundum se malus est nisi res ipsa secundum se mala sit.

Tertiò,vti rebus ad hoc ad quod sunt, non est secundum se malum: sed omnia sunt propter hominem:ergo vti rebus vel ad esum, vel ad quicquid aliud homini sunt vtilia,non est secundum se peccatum.

Quartò,cibi immediatè ad corpus pertinent, non ad animam: ergo &c. probatur cōsequentia,quia defectus peccati ab anima deriuatur ad corpus,nō autē econuerso.peccatum enim dicimus secundū quod deordinatur voluntas.

CIRCA probationem consequentiæ occurrit dubium. Videtur enim peccatum originale à carne deriuari ad animā. cùm ipsa anima ex vnione ad carnem peccati originalis maculam contrahat,ergo non videtur vniuersaliter verum quod ab anima deriuetur defectus peccati ad corpus,non autem econuerso. Respondetur quòd dupliciter possumus intelligere peccatum originale deriuari à carne ad animam. vno modo,quia prius inficiat carnem quæ simul cùm anima constituit humanam naturam tanquam pars. & hoc modo falsum est.quia vt declarat S.Th. in plerisque locis, singulariter autem in quæ. de malo q.4.ar.3.peccatum originale est subiectiuè tantum in anima rationali,inquantum est pars naturæ humanæ.nec valet quod dicitur ipsam ex vnione ad carnem peccati originalis maculam contrahere: quia hoc non dicitur quasi ipsa caro prius infecta animam inficiat, sed quia anima non contrahit illam maculam nisi inquantum est actu pars humanæ naturæ: non fit autem actu pars humanæ naturæ,nisi per vnionem ad carnem. Alio modo quia prius est in carnali semine ex quo homo generatur, quàm in anima sit.& sic verum est quòd in semine tanquam in causa instrumentali,non autem verum est quòd sit in ipso tanquam in causa principali,vel tanquam in subiecto.Probatio autem S. Th. intelligitur quod defectus peccati deriuatur ab anima ad corpus tanquam à causa principali & à subiecto peccati, non autem econuerso à corpore ad animam:& sic obiecto nulla est. Secūda conclusio est,ciborū sumptio potest esse peccatum inquātum repugnat rectitudini voluntatis. Declarat autē hoc multipliciter fieri. f.aut propter repugnantiam ad proprium finem ciborum, sicut cum quis propter delectationem vtitur cibis saluti corporis contrariis,aut propter repugnantiam ad conditionem eius qui vtitur cibis,vel eorum cum quibus conuersatur, aut propter repugnantiam ad legem ex aliqua causa speciali aliquos cibos prohibētē, vel ad regulam prohibentem aliquibus cibis vti ad concupiscentiam refrenandam.intelige vbi hoc esset per regulam ad peccatum obligantem prohibitum.

Vtrum peccatum originale à corpore ad animam deriuetur.

Confirmatur conclusio auth. domini Mat.15. & Apost. 1.Cor.10.& 1.ad Timoth.quarto. Per hoc autem excluditur quorundam error qui aliquorum ciborum vsum secundum se dicunt esse illicitum, de quibus Apostolus loquitur ibidem.Ex prædictis infert Sanct.Tho.quod nec etiam diuitiarum possessio secundum se est illicita,si ordo rationis seruetur. probatur: quia ea quæ exterius possidentur, necessaria sunt ad ciborum sumptionem, ad educationem prolis, ad familiæ sustentationem, & alias corporis necessitates.ista autem non sunt illicita,nisi secundum quod exeunt ab ordine rationis. Confirmatur,quia Apostolus primæ Timothæi vltimo diuites non condemnat, sed eis certam regulam diuitiis vtendi tradit. Excluditur per hoc error quorundam qui vt Augustin. in libro de hæresibus refert,apostolicos se arrogantissimè vocauerunt,eò quòd in suam communionem non acciperent vtentes coniugibus,& res proprias possidentes:qui ideo sunt hæretici, quoniam se ab ecclesia separantes putant nullam spem habere eos qui iis rebus vtuntur quibus ipsi carent.

Auth.fac. scrip.

Quomodo liceat habere diuitias.

CIRCA rerum possessionem & diuitiarum considerandum ex doctrina San.Tho.secunda secundæ,quæst.66. artic.2. quòd in hoc duo possumus considerare, scilicet procurationis & dispensationis potestatem, & ipsarum possessionum ac diuitiarum vsum. quantum ad primum licitum est homini quòd propria possideat, quia hoc modo & solicitius & ordinatius res procurantur,& status hominum est magis pacificus, quantum verò ad secundum non licet habere diuitias quasi proprias, sed haberi debent tanquam communes,vt scilicet de facili homō eas communicet in necessitates aliorum. vtrumque istorum tangit S.Th.hoc loco. primum,cùm ait,quòd nec diuitiarū possessio secundum se est illicita.hoc enim pertinet ad procurationis & dispensationis potestatem.secundum verò, cùm ait,si ordo rationis seruetur.hoc enim non solùm ad rerum possessionem quæ iusta esse debet refertur,sed etiam ad vsum pertinet. Vnde in eius explanatione ponit & quod eis debito modo vtatur ad suam & aliorum vtilitatem. Si autem insteatur, quia secundum ius naturale omnia sunt communia: & per consequens contra ius naturale est possessionum aut diuitiarum proprietas: Respondetur ex doctrina San.Tho.ibidem,& prima secundæ,quæst.94.art.5.ad tertium,quòd non dicitur communis omnium possessio esse de iure naturali, quia ad hoc natura inclinet, sed quia natura distinctionem possessionum non induxit, sicut possumus dicere quòd hominem esse nudum est de iure naturali,quia natura non dedit ei vestitum,sed ars aduenit; & ideo possessionum proprietas non est contra ius naturale, sicut nec hominem esse vestitum, sed est aliquid per humanam inuentionem iuri naturali superadditum.

Quomodo secundum legem Dei homo ad proximum ordinatur.

Caput 128.

EX his ergo quæ dicta sunt, manifestum est quòd secundum legem diuinam homo inducitur vt ordinem rationis seruet in omnibus quę in eius vsum venire possunt. inter omnia autem quæ in vsum hominis veniunt, præcipua sunt etiam alij homines:homo autem naturaliter animal sociale est: indiget enim multis quæ per vnum solum parari non possunt:oportet igitur quòd ex lege diuina instituatur homo vt secundum ordinem rationis se habeat ad alios homines.

2 Adhuc,finis diuinæ legis est vt homo deo adhæreat: iuuatur autem vnus homo in hoc & alio tam quātum ad cognitionem,quàm etiam quātum ad affectionem: iuuant enim se homines mutuò in cognitione veritatis, &

& vnus alium prouocat ad bonum, & retrahit à malo. Vnde Prou.27.dicitur: Ferrum ferro acuitur, & homo exacuit faciem amici sui. Et Eccles. 4. Melius est duos esse quàm vnum.habent enim emolumentum societatis suæ: si vnus ceciderit,ab altero fulcietur.væ soli,quia cùm ceciderit, non habet subleuantem se. & si dormierint duo, fouebuntur mutuò. vnus quomodo calefiet? & si quispiam præualuerit contra vnum, duo resistunt ei. oportuit igitur lege diuina ordinari societatem hominum adinuicem.

3 Amplius, lex diuina est quædam ratio diuinæ prouidentiæ ad homines gubernandos.ad diuinam autem prouidentiam pertinet singula quæ ei subsunt,sub debito ordine continere, vt scilicet suum locum & gradum teneat vnumquodque. Lex igitur diuina sic homines adinuicem ordinat, vt vnusquisque suum ordinem teneat, quod est homines pacem habere adinuicem. Pax enim hominum nihil aliud est quàm ordinata concordia,vt Augustinus dicit.

4 Item, quantumcunque aliqua ordinantur sub aliquo, oportet illa concorditer esse ordinata adinuicem. aliàs se inuicem impedirent in consecutione finis communis: sicut patet in exercitu qui concorditer ordinatur ad victoriam, quæ est finis ducis. vnusquisque autē homo per legem diuinam ordinatur ad Deum. oportuit igitur per legem diuinam inter homines,ne se inuicem impedirent, ordinatam concordiam esse, quæ est pax.

Auth.facr. scripturæ.

5 Hinc est quod in Psal.dicitur: Qui posuit fines tuos pacem. Et Dominus dicit Ioā.16. Hæc locutus sum vobis,vt in me pacem habeatis. Tunc autem ordinata concordia inter homines seruatur, quādo vnicuique quod suum est redditur:quod est iustitiæ. Et ideo dicitur Isaiæ 32. Opus iustitiæ pax. Oportuit igitur per legē diuinam iustitiæ præcepta dari, vt vnusquisque alteri redderet quod suum est, & abstineret à nocumentis ei inferendis. Inter homines autem maximè est aliquis parentibus debitor: & ideo inter præcepta legis quæ nos ad proximum ordinant, Exod. 20. ponitur: Honora patrem tuum & matrem tuam. in quo intelligitur præcipi vt tam parētibus quàm etiam alijs vnusquisque reddat quod debet:secundum illud Rom.13. Reddite omnibus debita. Deinde ponuntur præcepta quibus præcipitur abstinendum esse à nocumentis proximo inferendis:vt neque factis eum offendamus in persona propria,quia dictū est:Non occides. neque in persona coniuncta,quia scriptum est:Nō mœchaberis. neque etiam in exterioribus rebus,quia scriptum est:Non furtum facies. Prohibemur etiam ne contra iustitiam proximum verbo offendamus, quia scriptū est: Non loqueris contra proximū tuum falsum testimonium. Et quia Deus etiam cordium iudex est, prohibemur ne corde proximum offendamus, concupiscendo. s. vxorem aut aliquam rem eius. Ad huiusmodi autem iustitiam obseruandam quæ lege diuina statuitur,dupliciter homo inclinatur.vno modo ab interiori:alio modo ab exteriori.ab interiori quidem, dum homo voluntarius est ad obseruandum ea quæ præcipit lex diuina: quod quidem fit per amorem hominis ad Deum & proximum. qui enim diligit aliquem, sponte & delectabiliter ei reddit quod debet, & etiam liberaliter superaddit: vnde tota legis impletio ex dilectione dependet, secundum illud Apost.Rom.13. Plenitudo legis est dilectio. Et Dominus dicit Matth. 22. quòd in duobus præceptis. s. in dilectione Dei & proximi vniuersa lex pendet. Sed quia aliqui interius non sunt sic dispositi, vt ex seipsis sponte faciant quod lex iubet: ab exteriori trahendi sunt ad iustitiam legis implendam: quod quidem fit dum timore pœnarum non liberaliter,sed seruiliter legem implent. Vnde dicitur Isa. 26. Cùm feceris iudicia tua in terra. s. puniendo malos:iustitiam discent omnes habitatores orbis. Alij verò sic sunt dispositi vt ex seipsis sponte faciant quod lex iubet. Secundi igitur sibiipsi sunt lex:habentes charitatem quæ eos loco legis inclinat, & liberaliter operari facit. Lex igitur exterior non fuit necessarium quòd propter eos poneretur:sed propter illos qui ex seipsis non inclinantur ad bonum. vnde dicitur primæ Timothe. primo: Iusto lex non est posita, sed iniustis. quod non est sic intelligendum, quasi iusti non teneantur ad legem implendam,vt quidam malè intellexerunt: sed quia isti inclinantur ex seipsis ad iustitiam faciendam etiam sine lege.

Iusti ex seipsis etiam sine lege cogente ad obseruandā iustitiam inclinantur.

Super cap. 128.

POstquam ostendit Sanctus Thomas hominem per diuinam legem circa corporalia ordinari, vult id quod fuit erat principale intentum prosequi. s. ostendere quibus præceptis homo ad proximum ordinetur. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit hominem per quædam præcepta ordinari ad proximū. Secundò ostendit quòd ea quæ præcipiuntur,sunt etiam secundum naturam recta,cap.seq. Circa primum tria facit. Primo ostendit ex præcedentibus hominem ordinari per diuinam legem ad habendum pacem & concordiam cum proximo. Secundò, quibus præceptis ad hoc ordinetur. Tertiò,quomodo multipliciter ad præceptorum obseruantiam inclinetur. primum probat primo sic. Secundum præducta ordinatur homo per diuinam legem vt ordinem rationis seruet in omnibus quæ in eius vsum venire possunt, ergo oportet vt ex diuina lege instituatur,vt homo secundum ordinem rationis se habeat ad alios homines. Probatur consequentia,quia inter omnia quę in vsum hominis veniunt, præcipua sunt alii homines, cùm homo animal sociale sit.

Secundò,finis diuinæ legis est vt homo, Deo adhæreat.sed in hoc iuuatur vnus homo ex alio tam quantum ad cognitionem,quàm etiam quantum ad affectionem,ergo,&c. Minor probatur, quia iuuant se homines mutuò in cognitione veritatis,& vnus aliud prouocat ad bonum,vt ostenditur Prouer. 27.& Eccles.ult.4.

Tertiò,ad diuinam prouidentiam pertinet singula quæ ei subsunt,sub debito ordine continere, vt.f.suum ordinem & gradum teneat vnumquodque, ergo & diuina lex sic homines ordinare debet, vt vnusquisque suum ordinem teneat,quod est homines habere pacem inter se secundum August. Probatur consequentia,quia lex diuina est quędam ratio diuinæ prouidentiæ ad homines gubernandos.

Quartò,quandocunque aliqua ordinantur sub aliquo,oportet illa concorditer esse ordinata adinuicem,aliàs se impedirent in consecutione finis cōmunis, vt patet in exercitu. sed vnusquisque homo per diuinam legem ordinatur ad Deum,ergo,&c. Confirmatur authoritate Psal.& Ioh 6.

ADVERTENDVM quod hominem se habere secundum ordinem rationis ad alios homines,& inter homines esse concordiam ordinatam & pacem,pro eodem accipit Sanctus Thomas. Nam ratio vnum hominē ad concordiam cum aliis hominibus ordinat, cùm omnium sit vnus communis finis.quæ enim ad vnum finem communem ordinantur,ad illius consectionem concordes sunt. & ideo prima ratio de ordine rationis vnius hominis ad alios concludit,reliquæ verò de hominum societate & concordia. Secundò ostendit Sanctus Thomas præceptorum conuenientiam quibus homo ad proximum ordinatur, & arguit sic: tunc ordinata concordia inter homines seruatur,quandocunque quod suum est redditur.quod est iustitiæ,vt dicitur 1.Ioā.3. ergo per legem diuinam oportuit iustitiæ præcepta dari vt vnusquisque rederet vnicuique quod suum est,& abstineret à nocumentis ei inferendis.sed præcepta quæ ordinant hominem ad proximum,sunt huiusmodi,ergo,&c. Probatur minor: nam in præcepto de honore parentum posito Exod.20. intelligitur præcipi vt tam parentibus quàm aliis vnusquisque reddat quod debet,iuxta Apostoli monitionem Rom.13. in præceptis verò,non occides,non mœchaberis, non furtum facies, præcipitur abstinendum esse à nocumento factis inferendo proximo aut in persona propria,aut in persona coniuncta,aut in exterioribus rebus. In præcepto autem, non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium,prohibetur ne verbo contra iustitiam proximus offendatur. Quia verò Deus etiam cordium iudex est, prohibemur duobus aliis præceptis ne etiam corde proximum offendamus,concupiscendo scilicet eius vxorem,aut aliquam aliam eius rem.

Iam præcepta ad præcepta decalogi reducuntur.

ADVERTENDVM est ex doctrina Sancti Thomæ prima secundæ, quæstione centesima in multis articulis, quòd licet in decalogo non ponantur nisi præcepta superius enumerata, sunt tamen in diuina lege multa alia præcepta moralia,vt patet in Deuter.& Leuit. Sed si rectè consideretur, omnia ad præcepta decalogi ordinem habent: nam præcepta de dilectione Dei & proximi se habent ad illa vt principia communia & ex se manifesta ad conclusiones: & ideo in hoc referuntur præcepta decalogi vt conclusiones in principia:& idem dicendum est de præcepto fidei. hoc enim quod est credere in Deum, est primum & per se notum habenti fidem. Alia verò præcepta moralia quæ in sacra scriptura enumerantur, ad præcepta decalogi reducuntur per modum cuiusdam additionis ad ipsa, vt latè declarat Sanctus Thom. loco præallegato, articulo vndecimo, discurrendo per singula. Tertio loco ostendit Sanctus Thomas quomodo multipliciter homo ad obseruantiam præceptorum inclinatur,& ait quòd aliqui ad hoc ab intrinseco inclinantur, dum scilicet voluntariè obseruant legis præcepta per amorem ad Deum & proximum:vnde ex dilectione tota legis impletio dependet,vt dicitur Romanorum 13.& Matthæi vigesimosecundo. intellige quia qui diligit Deū & proximum,omnia legis præcepta sponte & delectabiliter implet. Aliqui verò non ab intrinseco & sponte faciunt quod lex iubet,sed timore pœnarum: & non liberaliter sed seruiliter legem implent: quod ostenditur Isaiæ vigesimosexto. Ex hoc infert Sanctus Thomas cùm ii qui ab interiori inclinantur ad legis obseruantiam, sibiipsis sint lex, habentes charitatem quæ eos loco legis inclinat,& liberaliter operari facit,non fuit necessarium quòd propter eos lex poneretur, sed propter illos qui ex seipsis non inclinantur ad bonum. Vnde primæ ad Timotheum primo dicitur quòd lex iusto non est posita,sed iniustis, non quidem quia iusti non teneantur ad legem implendam: sed quia seipsis etiam sine lege ad iustitiam faciendam inclinantur.

AD huius euidentiam considerandum est ex doctrina Sancti Thomæ loco præallegato, quòd eti omnia moralia præcepta sint de lege naturæ,præcepta decalogi à primis præceptis quæ sunt de dilectione Dei & proximi,tanquam conclusiones immediatè dependent:& ideo talia sunt, quòd statim in mente cuiuslibet popularis cadere possunt: alia verò moralia præcepta non sunt

Universidad de Deusto
Biblioteca

sunt à Deo cuilibet manifesta, sed per diligentem inquisitionem sapientũ inueniuntur rationi consentire: & ista continentur in præceptis decalogi sicut conclusiones in principijs: ex quo patet quòd omnia præcepta moralia aliquo modo in præceptis dilectionis continentur: & ideo bene dictum est quòd iusti ex seipsis etiam sine lege cogente ad obseruandam iustitiam inclinantur. ex eo enim quòd charitatem habent qua Deum & proximum diligunt, in qua omnia præcepta virtualiter continentur, ex charitate ad omnia implenda præcepta inclinantur, etiam nulla alia existente lege. Cætera quæ ad decalogi præcepta spectant, latè determinat Sanctus Thomas loco prælegato, & secunda secundæ, quæstione centesima vigesimasecunda, & tertio sententiarum distinctione trigesimaseptima.

Quòd in actibus humanis sunt aliqua recta secundum naturam, & non solùm quasi lege posita. Cap. 129.

EX præmissis autẽ apparet quòd ea quæ diuina lege præcipiuntur, rectitudinem habent, non solùm quia sunt lege posita, sed etiam secundum naturã. Ex præceptis enim legis diuinæ mens hominis ordinatur sub Deo: & omnia alia quæ sunt in homine, sub ratione. hoc autem naturalis ordo requirit, quòd inferiora superioribus subdantur. sunt igitur ea quæ lege diuina præcipiuntur, secundum se naturaliter recta.

2 Præterea, homines ex diuina prouidentia sortiuntur naturale iudicatorium rationis, vt principium propriarum operationum: naturalia autem principia ad ea ordinantur quę sunt naturaliter. sunt igitur aliquę operationes naturaliter homini conuenientes, quæ sunt secundum se rectæ, & non solùm quasi lege positæ.

3 Præterea, quorumcunque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas quæ illi naturæ conueniant. propria enim operatio vniuscuiusque naturam ipsius sequitur. constat autem hominum naturam esse determinatam: oportet igitur operationes esse aliquas secundum se homini conuenientes.

4 Adhuc, cuicunque est aliquid naturale, oportet etiã esse naturale id sine quo illud haberi non potest. natura enim non deficit in necessarijs. est autem homini naturale quòd sit animal sociale: quod ex hoc ostenditur, quòd vnus homo solus non sufficit ad omnia quę sunt humanæ vitæ necessaria. ea igitur sine quibus societas humana conseruari non potest, sunt homini naturaliter conuenientia. huiusmodi autem sunt, vnicuique quod suum est conseruare, & ab iniurijs abstinere. sunt igitur aliqua in humanis actibus naturaliter recta.

5 Amplius, suprà ostensum est quòd omnis homo naturaliter hoc habet quòd vtatur rebus inferioribus ad suæ vitæ necesitatem. est autem aliqua mensura determinata secundum quam vsus prædictarum rerum humanæ vitę est conueniens: quę quidem mensura si prętermittatur, fit homini nocium, sicut apparet in sumptione inordinata ciborum. sunt igitur aliqui actus humini naturaliter conuenientes.

6 Item, secundum naturalem ordinem corpus homi nis est propter animam: & inferiores virtutes animæ propter rationem: sicut & in alijs rebus materia est propter formam, & instrumenta propter principalem agentem. ex eo autem quòd est ad aliud ordinatum, dicitur ei auxilium prouenire: non autem aliquod impedimentum. est igitur naturaliter rectum, quòd sic procuretur ab homine corpus, & inferiores vires animæ, vt ex hoc & actus rationis, & bonum ipsius minimè impediatur, magis autem iuuetur. si autem secus accideret, erit naturaliter peccatum. vinolentiæ igitur & comessationes, & inordinatus venereorum vsus per quæ actus rationis impeditur, & subdi passionibus quæ liberum iudicium rationis esse non sinunt, sunt naturaliter mala.

7 Prætereà, vnicuique naturaliter cõueniunt ea quibus tendit in suum finem naturalem. quæ autem econtrario se habent, sunt ei naturaliter incõuenientia. ostẽsum est enim suprà† quòd homo naturaliter ordinatur in Deum sicut in finem. ea igitur quibus homo inducitur in cognitionem & amorem Dei, sunt naturaliter recta. quæcunque verò econtrario se habent, sunt naturaliter homini mala. Patet igitur quòd bonum & malum in humanis actibus non solùm sunt secundum legis positionem, sed etiam secundum naturalem ordinem. Hinc est quòd in Psalm. dicitur quòd iudicia Domini sunt vera, iustificata in semetipsis. Per hoc autem excluditur positio dicentium quòd iusta, & recta sunt secundum legem posita. Exclusio erroris.

† Cap. 112. huius lib.

Super cap. 129.

QVia posset aliquis existimare, imò aliqui tenuerunt ea quæ lege diuina præcipiuntur, esse solum hac ratione recta, quia sunt lege posita, vult Sanct. Thom. ostendere quòd huiusmodi non solùm rectitudinem habent, quia sunt lege posita, quia per legem statuta & ordinata sunt. sed etiam secundum naturam, & arguit primò sic. Ex præceptis legis diuinæ mens hominis ordinatur sub Deo: & omnia alia quæ sunt in homine, sub ratione. ergo ea quæ lege diuina præcipiuntur, sunt secundum se naturaliter recta. Probatur consequentia, quia naturalis ordo requirit vt inferiora superioribus subdantur.

Secundò, homines ex diuina prouidentia naturale iudicatorium rationis sortiuntur vt principium propriarum operationum: ergo sunt aliquę operationes naturaliter homini conuenientes, quæ sunt secundum se rectæ. Probatur consequentia: quia naturalia principia ad ea ordinantur quæ sunt naturaliter.

Tertiò, hominum est natura determinata, ergo oportet esse aliqtas operationes secundum se homini conuenientes. Probatur consequentia: quia quorunciunque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas, quæ illi naturæ conueniant, cùm operatio vniuscuiusque, ipsius naturam sequatur.

ADVERTENDVM quòd ratio hæc supponit tanquam manifestum, ea quæ alicui naturæ ex se conueniunt, esse ex seipsis bona & recta: quia natura non inclinat ad malum, sed potius ad bonum, quòd significatur cùm dicitur illud esse naturæ conueniens: & ideo cùm per rationem hanc concludum sit hominem habere aliquas operationes secundum se illi conuenientes, satis manifestum relinquitur aliquas hominis operationes secundum suam naturam bonas esse.

Quartò, est homini naturale quòd sit animal sociale, ergo & naturale est quòd vnicuique conferuet quod suum est, & quòd ab iniuriis abstineat, ergo, &c. Probatur antecedens, quia vnus homo non sufficit ad omnia quæ sunt humanæ vitæ necessaria. Consequentia verò probatur, quia cuicunque aliquid est naturale, etiam id sine quo conseruari non potest, est naturale, cùm natura non deficiat in necessarijs. humana autem societas conseruari non potest, nisi vnicuique conseruetur quod suum est, & ab iniurijs abstineatur.

Quintò, omnis homo naturaliter habet quòd vtatur rebus inferioribus ad suæ vitæ necessitatem: sed in vsu rerum est aliqua determinata mensura humanæ vitæ conueniens, quæ si prætermittatur, fit homini nocumentum: sicut in inordinata ciborum sumptione apparet: ergo sunt aliqui actus hominis naturaliter conuenientes.

ADVERTENDVM quòd ista ratio fundatur super hoc manifesto principio: id in homine naturaliter est rectum, quod determinatam mensuram à natura institutam non excedit, quia tale est secundum rationem: omne autem quod est secundum rationem, est rectum.

Sexto, secundum naturalem ordinem corpus hominis est propter animam, & inferiores animæ vires propter rationem. declaratur similitudine materiæ & instrumenti. ergo est naturaliter rectum vt sic procurentur ab homine corpus & inferiores animæ vires, quòd ex hoc actus rationis & bonum ipsius minimè impediantur. si autem secus accideret, erit naturaliter peccatum. Consequentia probatur, quia ex eo quòd ad aliud ordinatur, dicitur rei auxilium prouenire, non autem impedimentum.

EX hac ratione infert Sanctus Thomas vinolentas comessationes, ac inordinatos venereorum vsus per quæ actus rationis impeditur: & subdi passionibus quæ liberum iudicium rationis esse non sinunt: esse naturaliter mala. ista ratio habet pro fundamento, quòd illud est naturaliter rectum, quod secundum naturæ ordinem & institutionem fit: econtrario autem naturaliter malum est id quo naturæ ordo peruertitur aut impeditur.

Septimò, homo ordinatur naturaliter in Deum sicut in finẽ, ergo ea quibus homo inducitur in cognitionem & amorem Dei, sunt naturaliter recta. naturaliter autem mala, quæ econtrario se habent. Probatur consequentia: quia vnicuique naturaliter conueniunt ea quibus tendit in suum finem naturalem. quæ autem econtrario se habent, sunt ei naturaliter inconuenientia.

EX prædictis infert Sanctus Thomas quòd bonum & malum in humanis actibus non solùm sunt secundum legis positionem, sed etiam secundum naturalem ordinem, quod authorit. Psalm. confirmatur. Per hoc autem excluditur error dicentium iusta & recta esse solùm secundum legem posita. Aduertendum quòd Sanctus Thomas in nonnullis prædictarum rationum hoc solùm concluserit, quòd sint in humanis actibus aliqua secundum naturam recta: quia hoc sufficiebat sibi ad excludendum positionem illorum qui ponebant ea quæ lege diuina præcipiuntur, non esse recta, nisi quia sunt lege posita, eò quòd dicebant non esse aliquid rectum & iustum, nisi secundum quòd est lege positum & institutum. per hoc enim quòd ostenditur aliqua esse recta secundum naturam, constat fundamentum positionis eorum destructum esse.

De consilijs quæ dantur in lege diuina. Cap. 130.

QVia verò optimum hominis est vt mente Deo adhæreat, & rebus diuinis: impossibile autem est quòd homo intensè circa diuersa occupetur: ad hoc quòd liberius feratur in Deum mens hominis, dantur in diuina lege consilia quibus Idem 1.2. q. 108. art. 4.

bus homines ab occupationibus præsentis vitæ quantum possibile est retrahantur terrenam vitam agentes. Hoc autẽ non est ita necessarium homini ad iustitiam, vt sine eo iustitia esse non possit. non enim virtus & iustitia tollitur si homo secundum ordinem rationis corporalibus & terrenis rebus vtatur: & ideo huiusmodi diuinæ legis admonitiones dicuntur consilia, & non præcepta: inquantum suadetur homini vt propter meliora minus bona prætermittat. occupatur autem humana solicitudo secundum communem modum humanæ vitæ erga tria. primò quidẽ circa propriã personam quid agat, aut vbi cõuersetur. secundò autem circa personas sibi coniunctas, præcipuè vxorem & filios. tertiò circa res exteriores procurandas quibus homo indiget ad sustentationem vitę. Ad amputandam igitur solicitudinem circa res exteriores datur homini in lege diuina consiliũ paupertatis: vt scilicet res huius mundi abijciat, quibus animus eius solicitudine aliqua implicari posset. hinc est quòd Dominus dicit Matthæi 19. Si vis perfectus esse, vade & vende omnia quæ habes, & da pauperibus: & veni, sequere me. Ad amputãdam autem solicitudinem vxoris & filiorum datur homini consilium de virginitate vel continentia. hinc est quòd dicitur primæ Corinthiorum septimo: De virginibus autem præceptum Domini non habeo: consilium autem do. & huiusmodi consilij rationem assignans subdit: Qui sine vxore est, solicitus est quæ Domini sunt, quomodo placeat Deo. qui autem cum vxore est, solicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat vxori: & diuisus est. Ad amputandam autem solicitudinem hominis etiam circa seipsum datur consilium obedientię per quam homo dispositionem suorum actuum committit superiori. propter quòd dicitur Hebręorum vltimo: Obedite præpositis vestris, & subiacete eis. ipsi enim peruigilant quasi rationem pro animabus vestris reddituri. Quia verò summa perfectio humanę vitę in hoc consistit, quòd mens hominis Deo vacet: ad hãc autem mentis vacationem prædicta tria maximè videtur disponere: conuenienter ad perfectionis statum pertinere videntur, non quasi ipsæ sint perfectiones: sed quia sunt dispositiones quædam ad perfectionem quę consistit in hoc quòd Deo vacetur: & hoc expressè ostendunt verba Domini paupertatem suadentis, cùm dicit: si vis perfectus esse, vade & vende omnia quæ habes, & da pauperibus: & sequere me. quasi in sua sequela vitam perfectionis constituens. Possunt etiam dici perfectionis effectus & signa. cùm enim mens vehementer amore & desiderio alicuius rei afficitur, consequens est quòd alia postponat. ex hoc igitur quòd mens hominis amore & desiderio feruenter in diuina fertur, in quo perfectionem constare manifestum est: consequitur quòd omnia quæ ipsum possunt retardare quo minus feratur in deum, abijciat, si non solùm rerũ curam, & vxoris & prolis affectum, sed etiam suiipsius: & hoc signant verba scripturæ. dicitur enim Canticorum octauo: Si dederit homo omnem substantiam domus suę ad mercandam dilectionem, quasi nihil computabit eam. Et Matthæi decimotertio: Simile est regnum cælorum homini negotiatori quærenti bonas margaritas: inuenta autem vna preciosa margarita, abijt & vendidit omnia quæ habuit, & comparauit eam. Et ad Philippen. tertio: Quę mihi aliquando fuerunt lucra, arbitratus sum vt sterco ra, vt Christum lucrifacerem. Quia igitur prædicta tria dispositiones ad perfectiones sunt, & effectus & signa: conuenienter qui prædicta tria Deo vouẽt, in statu perfectionis esse dicuntur. perfectio autem ad quam prædicta disponunt in vacatione mentis circa Deum consistit. vnde & prædictorum professores religiosi dicuntur: quasi se Deo & sua in modum cuiusdam sacrificij dedicantes, & quantum ad res per paupertatẽ, & quantum ad corpus per continentiam, & quantum ad voluntatem per obedientiam. Religio igitur in cultu diuino consistit, vt suprà dictum est.

Super cap. 130.

POstquam ostendit Sanctus Thomas quid de necessitate præcepti diuina lex intendat, vtile de eius intentione quantum ad cõsilia determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò conuenientiam quorundam consiliorum ad quæ omnia alia consilia reduci videntur, ostendit. Secundò contra impugnantes obseruantiam hotã consiliorum disputat, capitibus sequentibus. Circa primum tria facit. Primò adducit ipsa legis consilia & eorũ conuenientiam. Secundò ostendit quomodo ea quæ consultuntur, ad perfectionem se habeant. Tertiò quædam corollaria infert.

QVANTVM ad primum ponitur hęc conclusio, conuenienter in lege diuina datur consilium de paupertate Matth. 19. de castitate 1. Corinth. 7. & de obedientia ad Hebræos 7. probatur sic. Conuenienter datur in diuina lege consilia quibus homines ab occupationibus præsentis vitæ quantũ possibile est retrahantur terrenam vitam agentes, ergo conuenienter dantur prædicta consilia. Probatur antecedens, conuenienter datur homini ea consilia quibus habenius Deo vacent, cùm optimum eius sit Deo adhærere & rebus diuinis, ergo & ea conuenienter dantur quibus ab occupationibus præsentis vitæ retrahantur, cùm impossibile sit vt homo circa diuersa intensè operetur. Consequentia verò probatur, quia occupantur homines secundum communem modum humanæ vitæ circa propriam personã quid agant, aut vbi conuersentur: circa personas sibi coniunctas, præcipuè circa vxores & filios: circa exteriores res procurandas quibus homo indiget ad sustentationem vitæ. huiusmodi autem occupationes per tria prædicta amputantur. primum quidem per obedientiam, per quam homo dispositionem suorum actuum superiori committit. secundum per virginitatem vel continentiam, per quam homo secundum Apostolum solicitus est quæ Domini sunt. tertium verò per paupertatem, per quam homo res humanas abijcit, quibus animus solicitudine aliqua impijcari solet. Notat autem Sanctus Thomas quòd hæc dicuntur consilia & admonitiones, inquantum suadetur homini vt propter meliora minus bona prætermittat. non autem dicuntur præcepta, quia non ita necessaria est homini ad iustitiam illorum obseruatio, vt sine hoc iustitia esse non possit.

Secundò ostendit quomodo prædicta ad perfectionẽ se habeant, & ponit duplicem modum. Primus est quòd ad perfectionis statum pertinet non tanquam perfectiones, sed tanquam dispositiones ad perfectionem. Probatur, quia summa perfectio humanæ vitæ in hoc consistit, quòd mens hominis Deo vacet. ad hoc autem prædicta tria maximè videntur disponere, quod ostenditur dum Dominus paupertatem suadens ait, Si vis perfectus esse.

ADVERTE quod Dominus in illa authoritate dum ait, Si vis perfectus esse, vade &c. vende, &c. dat intelligere paupertatem non esse ipsam perfectionem, sed quandam ad ipsam dispositionem: dum verò ait, veni & sequere me, dat intelligere perfectionem in sequela ipsius, quæ scilicet est per amorem charitatis, consistere. Secundus modus est quòd possunt ad perfectionem pertinere tanquam effectus & signa. declaratur, quia cùm mens vehementer amore alicuius afficitur, consequens est quòd alia postponat: & sic cùm mens hominis amore & desiderio feruentur in diuina fertur, in quo perfectio consistit, sequitur vt omnia quæ ipsum retardare possunt, quo minus feratur in Deum, abiiciat. Confirmatur hoc authorit. Cantic. 8. Matth. decimotertio & Philippen. 3.

In quo perfectio Christianæ vitæ consistat.

Tertiò infert Sanctus Thomas duo corollaria. Vnum est, quòd qui prædicta tria Deo vouent, conuenienter in statu perfectionis esse dicuntur. Probatur, quia ista tria dispositiones ad perfectionem sunt, & effectus & signa.

Secundum est quòd prædictorum professores religiosi dicuntur conuenienter, quasi se Deo & sua in modum cuiusdam sacrificii dedicantes. Probatur, perfectio ad quam prædicta disponunt, in vacatione mentis circa Deum consistit, ergo, &c. Probatur consequẽtia, quia religio in diuino cõsistit cultu.

Quomodo vouentes obedientiam paupertatẽ & castitatẽ in statu perfectionis sunt.

CIRCA id quod dicitur ista non esse perfectiones, sed dispositiones ad perfectionem, considerandum est ex doctrina Sancti Thomæ 2. 2. quæst. 184. quòd perfectio rei potest dupliciter accipi. Vno modo simpliciter & primo. Alio modo secundum quid & secundario. Perfectio simpliciter & primo consistit in complemento subsistantiæ & naturæ rei, sicut animal perfectum dicitur cui nihil deficit de iis quæ ad naturam spectant animalis: perfectio autem secundum quid & secundario, in iis quæ subsistanuæ adiacent, puta in colore aut aliquo huiusmodi consistit. Quia ergo vita Christiana specialiter in charitate consistit. Ideo perfectio Christianæ vitæ simpliciter & primo secundum quoddam charitatis complementum attenditur, perfectio autem secundum quid & secundariò attenditur etiam secundum alias virtutes. tria igitur prædicta dicuntur non esse perfectiones, non quia non sint aliquod bonum Christianæ vitæ, sed quia non primò & simpliciter in ipsis Christianæ vitæ perfectio, secundum quam simpliciter dicitur homo perfectus in vita Christiana, consistit, sed secundum quid tantum & secundariò, inquantum per ipsa disponitur homo ad eam quæ est simpliciter Christianæ vitæ perfectio, scilicet ad hoc vt mens totaliter feratur in Deum per affectum.

Qui religiosi dicantur conuenienter & profitẽtur.

CIRCA secundum corollarium attendendũ ex doctrina Sancti Thomæ in eodem libro quæst. 184. quòd religio est, vt superius etiam est dictum, per quam quis aliquid ad Dei seruitium & cultum exhibet. ideo per quandam excellentiam qui se totaliter mancipant diuino seruitio, quasi holocaustum Deo offerentes, religiosi dicuntur. Propterea rectè infert Sanctus Thomas illos conuenienter religiosos dici quæ prædicta tria profitentur, ex hoc quòd est. ex hoc enim quòd illa profitentur, constat quòd se totos Deo offerunt vt totaliter illi adhæreant, in quo religio consistit.

Ratio-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Rationes impugnantium voluntariam paupertatem.

Caput 131.

FEruerunt autem aliqui paupertatis propositum improbantes, contra euangelicam doctrinam, quorum primus Vigilantius inuenitur: quem tamen postmodum aliqui sunt secuti, dicentes se esse legis Doctores, non intelligentes neque quę loquuntur, neque de quibus affirmant. quia ad hoc his & similibus rationibus sunt inducti. naturalis enim appetitus requirit vt vnumquodque animal sibi prouideat in necessarijs suæ vitæ. vnde animalia quæ non quolibet tempore anni necessaria suæ vitæ inuenire possunt, quodam naturali instinctu ea quæ sunt suæ vitæ necessaria congregant illo tempore quo inueniri possunt, & ea conseruant: sicut patet de apibus & formicis: homines autem ad suæ vitę cõseruationem multis indigent, quę non omni tempore inueniri possunt. ineſt igitur naturaliter homini quòd congreget & conseruet ea quæ sunt sibi necessaria. est igitur contra legem naturalem omnia congregata dispergere per paupertatem.

2 Adhuc, naturalem affectum habent omnia ad ea quibus esse suum conseruatur, inquantum omnia esse appetunt: sed per substantiam exteriorum bonorum vita hominis conseruatur. sicut igitur ex naturali lege vnusquisque suam vitam conseruare tenetur, ita & exteriorem substantiam. sicut est ergo contra legem naturę, quòd aliquis sibi manum injiciat: ita quòd aliquis necessaria vitæ sibi subtrahat per voluntariam paupertatem.

3 Amplius, naturaliter homo est animal sociale, vt suprà dictum est. societas autem inter homines conseruari non posset nisi vnus alium iuuaret: est igitur naturale hominibus quòd vnus alium in necessitatibus iuuet. ab hoc autem auxilio ferendo se faciunt impotẽtes qui exteriorem substantiam abijciunt, per quam plurimum alijs auxilium ferturi: est igitur contra naturalem instinctum, & contra amicitiæ & charitatis bonum, quòd homo per voluntariam paupertatem omnẽ substantiam mundi abijciat.

4 Item, si habere substantiam huius mundi, malum est: bonum est autẽ proximos liberare à malo: malum autem eos in malum ducere: consequens est quòd dare alicui indigenti substantiam huius mundi, sit malum: auferre autem habenti, bonum sit: quod inconueniens est. est igitur bonum habere substantiam huius mundi. eam igitur per voluntariam paupertatem totaliter abijcere, malum est.

5 Prætereà, occasiones malorum vitandæ sunt. est autem paupertas occasio mali: quia propter eam ad furta, adulationes, periuria, & his similia aliqui inducuntur: non est igitur paupertas voluntariè assumenda: sed magis ne adueniat vitanda.

6 Amplius, cùm virtus consistat in medio, vtraque extrema corrumpunt. Est autẽ virtus liberalitas quædam quæ dat danda, & retinet retinenda: vitium autem est in minus illiberalitas, quæ retinet retinenda, & non retinenda. est autem & vitium in plus, quòd omnia dentur: quod faciunt qui voluntariè paupertatem assumunt: est ergo hoc vitiosum, & prodigalitati simile. Hæ autem rationes authoritate sacræ scripturæ confirmari videntur. dicitur enim Prouerb. 30. Mendicitatem & diuitias ne dederis mihi: sed tribue tantùm victui meo necessaria: ne fortè saciatus illiciar ad negandum: & dicam, quis est Dominus? & egestate compulsus furer: & periurem nomen Dei mei.

Super cap. 131.

POstquam ostendit Sanct. Thom. conuenientiam consiliorum quæ in diuina lege traduntur, vult eos qui horum consiliorum obseruationem impugnant, disputare. Circa hoc autem tria facit. Primò disputat contra impugnantes voluntariam paupertatem. Secundò, contra impugnantes perpetuam continentiam, cap. 136. Tertiò, contra impugnantes obedientiæ votum, cap. 138.

Circa primum tria facit. Primò rationes impugnantium voluntariam paupertatem adducit. Secundò, veritatem determinat, cap. 133. Tertiò, obiectionibus respondet, cap. 134. Circa primum duo facit. Primò ponit obiectiones contra voluntariam paupertatem absolutè. Secundò ponit obiectiones contra particulares modos in paupertate viuendi, cap. seq.

Quantum ad primum ait quòd Vigilantius & quidam alii eius sectatores hæretici paupertatis propositum iis rationibus improbarunt. Primò, homines ad suæ vitæ conseruationem multis indigent, quæ non omni tempore inueniri possunt, ergo ineſt homini vt ea congreget & conseruet: vt patet ex aliis animalibus, ergo est contra legem naturalem congregata dispergere per paupertatem. Secundò, per substantiam exteriorum bonorum vita hominis conseruatur: ergo sicut ex naturali lege vnusquisque suam vitam conseruare tenetur, ita & exteriore substantiam, ergo contra legem naturę est quòd aliquis sibi necessaria subtrahat. Tertiò, est naturale hominibus vt vnus alium in necessitatibus iuuet. sed ab hoc auxilio ferendo se faciunt impotentes qui exteriorem substantiam abiciunt, ergo, &c. Quarto, si habere substantiam huius mundi malum sit, sequitur quòd alicui indigenti dare substantiam huius mundi sit malum, & auferre habenti sit bonũ, hoc est inconueniens, ergo bonum est habere substantiam huius mundi, ergo, &c.

Quintò, paupertas est occasio mali, scilicet furti, adulationis, periurii, & huiusmodi, ergo vitanda. Sextò, cùm virtus in medio consistat, vitium in plus circa exteriora est quòd omnia dentur, sicut vitium in minus est quòd retineantur retinenda & non retinenda: sed hoc faciunt qui voluntariè paupertatem assumunt, ergo, &c. Confirmatur authoritate Prouerb. 30.

Rationes impugnantium particulares modos viuendi in paupertate. Cap. 132.

VIdetur autem hæc quæstio magis vrgere siquis specialius exequatur modos quibus necesse est viuere eos qui voluntariam paupertatem sectantur. est enim vnus modus viuendi, quòd possessiones singulorum vendantur: & de precio omnes communiter viuant; quod quidem sub Apostolis seruatum videtur in Hierusalem. Dicitur enim Act. 4. Quotquot possessores agrorum aut domorum erant, vendentes afferebant precia eorum quæ vendebant: & ponebant ante pedes Apostolorum: & di. sin. prout cuique opus erat. Hic autem modus non videtur efficaciter prouidere humanæ vitæ. Primò quidem, quia non est facile quòd plures habentes magnas possessiones hanc vitam assumant: & si conferatur inter multos precium quod ex possessionibus paucorum diuitum assumptum est, non sufficiet in multum tempus. deinde quia possibile & facile est huiusmodi precium vel fraude dispensatorum, vel furto aut rapina deperire. remanebunt igitur illi qui talem paupertatem sectantur, absque sustentatione vitæ.

Primus modus viuendi in paupertate.

Improbatio huius primi modi erronea.

2 Item, multa accidentia sunt quibus homines coguntur locum mutare. non igitur erit facile prouidere his quos oportet fortè per diuersa loca dispergi, de precio assumpto de possessionibus in commune redacto. Est autem alius modus vt possessiones habeant communes, ex quibus singulis prouideatur prout cuique opus fuerit: licut in monasteriis plurimis obseruatur: sed nec huiusmodi modus videtur conueniens. possessiones enim terrenæ solicitudinẽ afferunt, & propter procurationem fructuum, & propter defensionem earum contra fraudes & violentias: & tantò maiorem & à pluribus oportet haberi solicitudinem, quantò maiores possessiones esse oportet quæ sufficiant ad plurium sustentationem. deperit igitur hoc modo finis voluntariæ paupertatis ad minus quantum ad multos, quos oportet esse circa procurandas possessiones solicitos.

Secũdi modi viuendi in paupertate, improbatio erronea.

2 Item, communis possessio solet esse causa discordiæ. non enim videntur litigare qui nihil habent commune, vt Hispani & Persę: sed qui simul habent aliquid commune: propter quod etiam inter fratres sunt iurgia. discordia autem maximè impedit vacationẽ meritis circa diuina, vt dictum est. videtur igitur iste modus viuendi impedire finem voluntarię paupertatis. Adhuc autem est tertius modus viuendi, vt de laboribus manuum

Tertius modus.

nuum suarum viuant qui voluntariam paupertatem sectantur: quem quidem viuendi modum Paulus Apostolus sequebatur, & alijs obseruandum suo exemplo & institutione dimisit. dicitur enim 2. Thess. 3. Non gratis panem manducauimus ab aliquo: sed in labore & fatigatione, nocte & die operantes, ne quem vestrum grauaremus: non quasi non habuerimus potestatem: sed vt nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos. nam & cùm essemus apud vos, hoc denunciabamus vobis: quoniã si quis non vult laborare, non manducet. Sed nec iste modus viuendi videtur esse conueniens. labor enim manualis necessarius est ad sustentationem vitæ, secundum quòd per ipsum aliquid acquiritur: vanum autem videtur quòd quis relinquẽs illud quod necessarium est, iterum acquirere laboret. si igitur post voluntariam paupertatem est necessarium iterum acquirere vnde aliquis sustentetur per laborẽ manualem: vanum fuit illa dimittere omnia quæ habebat ad sustentationem vitæ.

Improbatio erronea.

2 Adhuc, voluntaria paupertas ad hoc consulitur, vt per eam aliquis disponatur ad expeditius sequendum Christum, per hoc quòd à solicitudinibus secularibus liberatur: maiorem autem solicitudinem requirere videtur quòd aliquis proprio labore sibi victum acquirat, quàm quòd his quæ habuit, vtatur ad sustentationem vitæ, & præcipuè si habuit possessiones moderatas, aut etiam aliqua mobilia ex quibus in promptu erat vt sumeret victus necessaria: non igitur viuere de laboribus manuum videtur esse conueniens proposito assumentium voluntariam paupertatem.

3 Adhuc autem accidit, quòd etiam Dominus solicitudinem terrenorum à discipulis remouens, sub similitudine volucrum & liliorum agri, videtur eis laborem interdicere manualem. Dicit enim: Respicite volatilia cæli: quoniam neque serunt, neque congregant in horrea. Et iterũ: Considerate lilia agri quomodo crescunt: & non laborant neque nent. Videtur autem hic modus viuendi insufficiens: nam multi sunt perfectionem vitæ desiderantes, quibus non suppetit facultas aut ars vt possint labore manuum vitã transigere: quia non sunt in his nutriti nec instructi. sic enim melioris conditionis essent ad perfectionem vitæ capessendam rustici & opifices, quàm qui sapientiæ studio vacauerunt, & in diuitijs & in delitijs quas propter Christum deseruẽt, sunt nutriti. Contingit etiam aliquos voluntariam paupertatem assumentes infirmari, aut aliàs impediri quo minus operari possent: sic ergo remanerent destituti necessarijs vitæ.

Quòd non sufficies.

4 Item, non modici temporis labor sufficit ad necessaria vitæ quærenda: quod patet in multis qui totum tempus ad hoc expendunt, vix tamen sufficientem sustentationem acquirere possunt: si autem voluntariam paupertatẽ sectantes oporteret labore manuali victum acquirere: sequeretur quòd circa huiusmodi laborem maius tempus suæ vitæ consumerent: & per cõsequens impedirentur ab alijs magis necessarijs actionibus, quę etiam magnum tempus requirunt: sicut sunt studium sapientiæ, & doctrina, & huiusmodi alia spiritualia exercitia: & sic paupertas voluntaria magis impediret perfectionem vitæ, quàm ad ipsam disponeret. Si quis autem dicat quòd labor manualis necessarius est ad tollendum ocium: hoc non sufficit ad propositum, melius enim esset tollere ocium per occupationes in virtutibus moralibus quibus deseruiunt organicæ diuitię, puta in eleemosynis faciendis, & alijs huiusmodi, quàm per laborem manualem.

Responsio. Improbatio.

3 Prætereà, vanum esset dare consilium de paupertate ad hoc solùm quòd homines pauperes facti abstinerent ab ocio, vitam suam laboribus manualibus occupantes, nisi ad hoc daretur quòd nobilioribus exercitijs vacarent quàm illis quæ sunt secundum vitam communem hominum. Si verò aliquis dicat quòd necessarius est labor manualis ad carnes concupiscentias domandas: hoc non est ad propositũ. quærimus enim vtrum sit necessarium quòd victum per manualem laborem voluntariam paupertatem sectantes acquirant.

Responsio. Improbatio.

4 Prætereà, possibile est multis alijs modis domare concupiscentias carnis, scilicet per ieiunia, vigilias, & alia huiusmodi: labore etiam manuali ad hunc finem vti possent etiam diuites qui non habent necesse laborare propter victum quęrendum. Inuenitur autem & alius modus viuendi: vt scilicet voluntariam paupertatem sectantes viuant de his quæ ab alijs inferuntur, qui ad hanc perfectionẽ voluntariæ paupertatis proficere volunt, diuitias retinentes. Et hunc modum videtur Dominus cum suis Discipulis obseruasse. Legitur enim Lucæ 8. quòd mulieres quædam sequebantur Christum: & ministrabant illi de facultatibus suis. Sed iste etiam modus viuendi non videtur conueniens. non enim videtur rationabile quòd aliquis dimittat sua, & viuat de alieno.

Quartus modus viuẽdi in paupertate.

Improbatio erronea.

2 Prætereà, inconueniens videtur quòd aliquis ab aliquo accipiat, & nihil ei rependat, in dando enim & recipiendo æqualitas iustitię seruatur. Potest autem sustineri quòd illi de his quæ ab alijs inferuntur, viuãt, qui eis seruiunt in aliquo officio: propter quod & ministri altaris, & prædicatores qui doctrinam & alia diuina populo dant, non inconuenienter videntur ab eis sustentationẽ vitę accipere. dignus est enim operarius cibo suo: vt Dominus dicit Matth. 10. propter quod Apostolus dicit 1. Cor. 9. quòd Dominus ordinauit, vt hi qui Euangelium annunciant, de Euangelio viuant: sicut qui altari seruiunt, cum altari participant. Illi ergo qui in nullo officio populo ministrant, inconueniens videtur si à populo necessaria vitæ accipiant.

3 Item, ille modus videndi videtur esse alijs damnosus. sunt enim quidam quos ex necessitate oportet aliorum beneficijs sustentari: qui propter paupertatem & infirmitatem sibi non possunt sufficere: quorum beneficia oportet quòd diminuantur, si illi qui voluntariè paupertatem assumunt, ex his quæ ab alijs dantur, debeant sustentari: cùm homines non sufficiant, nec sint prompti ad subueniendum magnę multitudini pauperum. vnde & Apostolus 1. Timoth. 5. mandat quòd si aliquis habet viduam ad se pertinentem, eam sustentet: vt Ecclesia sufficiat his quæ verè viduæ sunt. est igitur inconueniens vt homines paupertatem eligentes hunc modum viuendi assumant.

4 Adhuc, ad perfectionem virtutis maximè requiritur animi libertas. hac enim sublata de facili homines alienis peccatis communicant, vel expressè consentiendo, aut per adulationem leniendo, vel saltè dissimulando. huic autem libertati magnum præiudicium generatur ex prędicto modo viuẽdi. non enim potest esse quin homo videatur offendere eum cuius beneficijs viuit: prædictus igitur modus viuendi impedit perfectionem virtutis quæ est finis voluntariæ paupertatis: & ita non videtur competere voluntariè pauperibus.

5 Amplius, eius quod ex alterius voluntate dependet, facultatem non habemus: sed ex voluntate dantis dependet quòd ex proprijs det. nõ igitur sufficienter prouidetur in facultate sustentationis vitæ voluntarijs pauperibus per hunc modum viuendi.

6 Prætereà, necesse est quòd pauperes qui ex his quæ ab alijs dantur, sustentari debent, necessitates suas alijs exponant, & necessaria petant. huiusmodi autem necessitas reddit contemptibiles mendicantes, & etiam graues. homines enim superiores se æstimant illis qui per eos sustentari necesse habent: & cum difficultate dant plurimi. oportet autem eos qui perfectionem vitę assumunt, in reuerentia haberi & diligi, vt sic homines eos facilius imitentur, & virtutis statum æmulentur. si autem contrarium accidat, etiam virtus ipsa cõtemnitur. est igitur nociuus modus ex mendicitate viuẽdi in his qui propter perfectionem virtutis voluntariè paupertatem assumunt.

7 Prætereà, perfectis viris non solùm sunt vitanda mala: sed etiam ea quæ mali speciem habent. Nam Apostolus dicit Romano 12. Ab omni specie mali abstinete vos. Et Philosophus dicit quòd virtuosus non solùm

Lib. 2. Ethi. cap.

debet

debet fugere turpia, sed etiã quæ turpia videntur. mendicitas autem habet speciem mali, cùm multi propter quæstum mendicent. non est igitur hic modus viuendi perfectis viris assumendus.

Responsio.

Improbatio.

8 Item, ad hoc datur consilium de paupertate voluntaria, vt mens hominis à solicitudine terrenorum remota liberius Deo vacet. hic autem modus ex mendicitate viuendi, habet plurimum solicitudinis. maioris enim solicitudinis videtur esse acquirere aliena, quàm proprijs vti: non ergo videtur conueniens esse hic modus viuendi paupertatem voluntariam assumentibus. Si quis autem mendicitatem laudare velit propter humilitatem, videtur omnino irrationabiliter loqui. laudatur enim humilitas secundum quòd contemnitur terrena altitudo quæ consistit in diuitijs, honoribus, fama, & huiusmodi. non autem secundum quòd contemnitur altitudo virtutis: respectu cuius oportet nos magnanimos esse. esset igitur vituperanda humilitas, si quis propter humilitatem aliquid faceret quod altitudini virtutis derogaret. Derogat autem ei mendicitas: tum quia virtuosius est dare quàm accipere: tum quia habet speciem turpis lucri, vt dictum est: non est igitur propter humilitatem mendicitas laudanda. Fuerunt etiam aliqui qui perfectionem vitæ sectantibus dicebant nullam solicitudinem esse habendam, neque mendicando, neque laborando, neque sibi aliquid reseruando: sed oportere eos à solo Deo sustentationem vitę expectare: propter quod dicitur Matth. 6. Nolite soliciti esse animę vestræ quid manducetis aut bibatis: aut corpori vestro quid induamini. Et iterum: Nolite in crastinum cogitare. Hoc autem videtur omnino irrationabile. stultum enim est velle finem, & prætermittere ea quæ sunt ordinata ad finem. ad finem autem comestionis ordinatur solicitudo humana: per quam sibi victum procurat. qui igitur absque comestione viuere non possunt, aliquam solicitudinem de victu quærẽdo debent habere.

Alia opinio erronea.

Improbatio.

2 Præterea, solicitudo terrenorum non est vitanda nisi quia impedit contemplationem æternorum. non potest autem homo mortalem carnem gerens viuere quin multa agat quibus contemplatio interrumpatur, sicut dormiendo, comedendo, & alia huiusmodi facien do: neque igitur prætermittenda est solicitudo eorum quæ sunt necessaria ad vitam, propter impedimentum contemplationis. Sequitur etiam mira absurditas. Pari enim ratione potest dicere quòd non velit ambulare, aut aperire os ad edendum, aut fugere lapidem cadentem, aut gladium irruentem: sed expectare quòd Deus operetur: quòd est Deum tentare. non est igitur solicitudo victus totaliter abijcienda.

Super cap. 132.

SEcundò ponit obiectiones contra particulares modos paupertatis. Vnus modus est quòd possessiones singulorum vendentur, & de precio omnes communiter viuãt, quòd ab Apostolis in Hierusalem seruatum videtur, vt patet Actuum 4. Contra hunc arguitur, tum quia qui talem paupertatem sectantur, remanebunt absque sustentatione vitæ, tum quia non est facile vt plures habentes etiam magnas possessiones hanc vitam assumãt, & etiam possessionum precium non sufficeret in multum tempus: tum quia possibile est & facile huiusmodi precium fraude dispensatorum vel furto aut rapina deperire: tum quia cùm accidat homines locum mutare, non erit facile prouidere de huiusmodi precio iis quos oportet fortè per diuersa loca dispergi. Secundus modus est, vt possessiones habeant communes quibus singulis prouideatur, vt in pluribus monasteriis. Contra hunc instatur: quia videtur impedire finem voluntariæ paupertatis, tum quia multos oportet circa procurandas possessiones esse solicitos, tum quia cõmunis possessio solet esse causa discordię, discordia autem maximè impedit vacationem mentis circa diuina. Tertius modus est, vt de laboribus manuum suarum viuant: quẽ modum Apostolus sequebatur, & aliis suadebat, secundæ Thess. tertio. Contra hunc arguitur. Primò, quia vanum videtur esse quòd quis relinquẽs id quod est necessarium ad sustentationem vitæ, iterum acquirere laboret. Secundò, quia hoc non videtur conueniens proposito assumentium voluntariam paupertatem. maiorem enim solicitudinẽ requirere videtur quòd aliquis proprio labore sibi victum quærat, quàm quòd iis quæ habet vtatur, præcipuè si habeat moderatas diuitias. Tertiò, quia Dominus sub similitudine volucrum & liliorum campi videtur Apostolis laborem intercidere manualem.

Quartò, quia hic modus videtur insufficiens, tũ quia multi sunt qui nulla arte possunt labore manuum vitam transigere: & sic melioris conditionis essent ad perfectionem vitæ capescendam rustici & artifices, quàm sapientes & diuites: & etiam contingit aliquos paupertatem voluntariam assumentes iustitmari. aut aliàs ab opere manuali impediri: tum quia cũ non modici temporis labor sufficiat ad necessaria vitæ quærenda, voluntariam paupertatem huiusmodi sectantes circa laborem manuum maius tempus suæ vitæ consumerent, & sic ab aliis spiritualibus exercitiis impedirentur, & per consequens voluntaria paupertas magis impediret perfectionem vitæ quàm ad ipsam disponeret. Si diceretur laborem manuum ad tollendum otium necessarium esse, hoc non sufficit, tum quia melius tolleretur otium per occupationes in virtutibus moralibus quibus diuitiæ organicæ deseruiunt, tum quia vanum esset dare consilium de paupertate propter vitandum otium, nisi daretur ad hoc vt homines nobilioribus exercitijs vacarẽt, quàm illis qui sunt secundum communem vitam hominum. Si etiam diceretur quòd talis labor est necessarius ad concupiscentias domandas, hoc non est ad propositum, quia quærimus vtrum sit necessarium quòd voluntariè pauperes victũ labore manuum quærant: & propterea possibile est multis aliis modis carnis concupiscentias domari: & diuites etiam ad hunc finem labore manuum vti possent.

Quartus modus est, vt viuant de iis quæ ab aliis inferuntur: quem modum videtur Dominus cum suis Discipulis obseruasse, vt patet Luc. 8. contra hunc arguitur primò, quia nõ videtur rationabile quòd aliquis dimittat sua, & viuat de alieno. Secundò, quia videtur inconueniens quòd aliquis ab alio recipiat, & nihil ei rependat. Posset enim sustineri vt illi viuant hoc modo qui alijs seruiunt in aliquo officio, puta ministrando alteri, prædicando, & similia faciendo, vt ostenditur Matth. decimo, & primæ Cor. nono. sed quòd alii qui in nullo officio populo ministrant, ab ipso necessaria vitæ recipiant, inconueniens videtur. Tertiò, ille modus viuendi est aliis damnosus qui propter paupertatem & infirmitatem sibi non possunt sufficere: quia ex his deberent sustentari quæ voluntariam paupertatem eligentibus dantur, ergo &c. Probatur consequentia ex Apostolo primæ Tim. quinto. Quartò, iste modus viuendi impedit perfectionem virtutis, quia impedit animi libertatem quæ maximè ad virtutem requiritur, propterea quòd hæc sublata de facili homines alienis peccatis communicent, aut consentiendo, aut per adulationem leniendo, aut dissimulando, ergo, &c. Quintò, ex voluntate dantis dependet quòd ex propriis det. ergo per hunc modum non sufficienter prouideretur voluntariis pauperibus. Sextò, hic modus reddit voluntarios pauperes contemptibiles, quia necesse est vt necessitates suas aliis exponãt, & necessaria petant, homines autem superiores se existimant illis qui per ipsos sustentari necesse habent, & cum difficultate dant plurimi. hoc autem est inconueniens, quia oportet eos qui perfectionem vitæ assumunt, in reuerentia haberi. ergo &c. Septimò, mendicitas habet speciem mali, cùm multi propter quæstum mendicent. ergo est vitanda, patet consequentia ex Apostolo Romano. 12. & Aristot. author. Octauo, hic modus habet plurimum solicitudinis, quia maioris solicitudinis videtur esse acquirere aliena quàm propriis vti. ergo, &c.

Si quis autem mendicitatem laudet propter humilitatem, videtur irrationabiliter loqui, quia non laudatur humilitas secundum quòd contemnitur altitudo virtutis, respectu cuius oportet nos magnanimos esse, & illi derogatur. per mendicitatem autem derogatur illi, tum quia virtuosius est dare quàm accipere, tum quia habet speciem turpis lucri. ergo, &c. Vltimus modus est aliquorum dicentium perfectionem vitæ sectantibus nullam habendam esse solicitudinem, sed oportere eos à solo Deo sustentationem vitæ expectare, quod videtur dici Matth. 6. Sed contra hoc arguitur. Primò, quia ad finem comestionis ordinatur solicitudo humana, stultum est autem velle finem, & prætermittere ea quæ sunt ad finem ordinata. Secundò, Solicitudo non est vitanda, nisi quia impedit contemplationem æternorum, sed non potest homo viuere mortalem carnem gerens quin multa agat. ergo neque prætermittenda est solicitudo necessariorum ad vitam propter impedimentum contemplationis. Tertiò, Pari ratione posset homo dicere quòd non velit ambulare, aut aperire os ad edendum, & similia, sed expectare quòd Deus operetur, sed hoc est tentare Deum, ergo, &c.

Quomodo paupertas sit bona.

Cap. 133.

VT autem præmissorum veritas manifestetur: quid de paupertate sentiendum sit, ex diuitijs consideremus. Exteriores quidẽ diuitiæ sunt necessariæ ad bonum virtutis, cùm per eas sustentemus corpus, & alijs subueniamus. oportet autem quòd ea quæ sunt ad finem, ex fine bonitatem accipiant. necesse est ergo, quòd exteriores diuitiæ sint aliquod bonum hominis: non tamen principale, sed quasi secundarium. nam finis principaliter est bonum: alia verò secundum quòd ordinantur in finem. Propter hoc quibusdam visum est quòd virtutes sint maxima bona hominis, exteriores autem diuitiæ quædam minima bona. oportet autem quòd ea quæ sunt ad finem, modum accipiant secundum exigentiam finis. in tantùm igitur diuitię bonę sunt, inquantum proficiunt ad vsum virtutis. si verò iste modus excedatur, vt impediatur vsus virtutis: non iam inter bona computanda sunt, sed inter mala. Vnde accidit quibusdam bonum esse habere diuitias, qui eis vtuntur ad virtutes: quibusdam verò malum est eas habere, qui per eas à virtute retrahuntur vel nimia solicitudine, vel nimia affectione ad ipsas, vel etiam mentis elatione ex eis consurgente.

Sed cùm sint virtutes actiuę vitæ, & contemplatiuę: aliter vtræque diuitijs exterioribus indigent. nam virtutes contemplatiuę indigent ad solam sustentationem naturæ: virtutes autem actiuæ indigent & ad hoc & ad subueniendum alijs cum quibus conueniendum est.

Vnde

Vnde & contemplatiua vita etiam in hoc perfectior est, quia paucioribus indiget: ad quam quidem vitam videtur pertinere quòd totaliter homo diuinis rebus vacet: quam quidem perfectionem doctrina Christi homini suadet. Vnde hanc perfectionem sectantibus minimum de exterioribus diuitijs sufficit: quantum scilicet necesse est ad sustentationem naturæ. Vnde & Apostolus dicit 1. Timoth. 6. Habentes solùm alimenta, & quibus tegamur, his contenti simus. Paupertas igitur laudabilis est: inquantum hominem liberat ab illis vitijs quibus aliqui per diuitias implicantur. Inquantum autem solicitudinem tollit quæ ex diuitijs consurgit, est vtilis quibusdam, qui scilicet sunt ita dispositi, vt circa meliora occupentur. quibusdam verò nociua, qui ab hac solicitudine liberati, in peiores occupationes cadunt. Vnde Gregorius in sexto Moralium. Sæpe qui occupati bene humanis vsibus viuerent, gladio suæ quietis extincti sunt. Inquantum verò paupertas bonum quod ex diuitijs prouenit, scilicet subuentionem aliorum, & sustentationem propriam impedit: simpliciter malum est: nisi inquantum subuentio qua in temporalibus proximis subueniunt, per maius bonum potest recompensari, scilicet per hoc quòd homo diuitijs carens liberius potest diuinis & spiritualibus vacare. Bonum autem sustentationis propriè adeò necessarium est, quòd nullo alio bono recompensari potest. nullius enim boni obtentu debet homo sibi sustentationem vitę subtrahere. paupertas igitur talis laudabilis est cùm homo à solicitudinibus terrenis liberatus liberius diuinis & spiritualibus vacat: ita tamen, quod cum ea remaneat facultas homini per licitum modum sustentandi seipsum: ad quod non multa requiruntur. & quantò modus viuendi in paupertate minorem solicitudinem exigit, tantò paupertas est laudabilior: non autem quantò paupertas fuerit maior. non enim paupertas secundũ se bona est: sed inquantum liberat ab illis quibus homo impeditur quo minus spiritualibus intendat. vnde secundum modum quo homo per eã liberatur ab impedimentis prędictis, est mensura bonitatis ipsius. & hoc est commune omnibus exterioribus, quæ intantum bona sunt, inquantum proficiunt ad virtutem: non autẽ secundum seipsa.

Super cap. 133.

POstitis obiectionibus eorum qui voluntariam paupertatem impugnant, vult Sanctus Thomas veritatem determinare, & ostendere quomodo paupertas voluntaria bona sit, & quomodo mala. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quomodo diuitiæ ad bonum & malum se habeant. Secundò, quomodo paupertas bona sit, aut mala. Quantum ad primum quatuor conclusiones ponit. Prima est, Diuitiæ sunt aliquod bonum hominis, sed secundarium. Probatur, sunt necessariæ ad bonum virtutis, cùm per eas sustentemus corpus, & aliis subueniamus, ergo, &c. Probatur consequentia, quia oportet vt ea quæ sunt ad finem, ex fine bonitatem accipiant.

ADVERTENDVM, quòd ex ista propositione sufficienter probatur vtraque pars conclusionis. Si enim quæ ordinantur ad finem, accipiunt ex fine bonitatem, oportet id quod ad bonum ordinatur, esse quoddam bonum inquantum huiusmodi, oportet etiam quòd sit secundarium bonum, quia vt hic dicitur, finis est principale bonum, alia verò ad ipsum ordinata sunt secundaria bona.

Secunda conclusio est, diuitiæ intantum bonæ sunt, inquantum proficiunt ad vsum virtutis, si autem iste modus excedatur, vt impediatur vsus virtutis, iam non inter bona computanda sunt, sed inter mala. Probatur: Diuitiæ ordinantur ad bonum virtutis tanquam ad finem, & tanquam secundarium bonum ad principale. sed ea quæ sunt ad finem, modum accipiunt secundum exigentiam finis. ergo intantum bonæ sunt, inquantum ordinantur ad vsum virtutis. maior patet ex primo dicto, & etiam ex opinione dicentium quòd virtutes sunt maxima bona hominis, diuitiæ verò minima bona. Ex hac conclusione infert Sanctus Thomas, quòd accidit quibusdam bonum esse habere diuitias, qui scilicet eis vtuntur ad virtutes, quibusdam verò malum esse, scilicet qui per eas à virtute retrahuntur.

Tertia conclusio est: Aliter virtutes contemplatiuæ diuitijs indigent, & aliter actiuæ. Declaratur, quia contemplatiuæ eis indigent ad solam sustentationem naturæ, actiuæ autem vltra hoc etiam ad subueniendum aliis, cum quibus conuiuendum est. Ex hoc sequitur contemplatiuam vitam etiam in hoc actiua perfectiorem esse, quia paucioribus indiget.

Quare vita contemplatiua in vsu exterium rerum est vita actiua perfectior.

ADVERTENDVM ex Philosopho 10. Ethicorum quòd tantò aliqua vita est secundum se & absolutè perfectior, quantò homo in illa magis sibi sufficiens est, vtpote ad sui perfectionem & conseruationem ex seipso sufficientiam habens. tantò autem aliquid sibiipsi magis sufficiens est, quantò minus alijs ad suum esse & ad sui conseruationem indiget. Ideo optimè inducit Sanctus Thomas contemplatiuam vitam esse actiua vita perfectiorem in vsu exteriorum rerum, ex eo quòd paucioribus indiget.

ADVERTENDVM vlterius, quòd actiua vita consistit in exercitio virtutum moralium. nam ad hanc vitam Philosophus decimo Ethicorum virtutes morales ordinat, ad has autem diuitiæ organicæ deseruiunt, ita quòd sine ipsis multæ virtutum moralium exerceri non possunt. Nam cõstat quòd liberalitate quis vti non potest, cui non adsit quod sit dandum: ideo bene dicitur actiuam vitam diuitijs indigere etiam ad subueniendum aliis. Actiua vitæ diuitijs indiget etiã ad subueniendum aliis.

Quarta conclusio est, Sectantibus eam perfectionẽ quã doctrina Christi suadet, scilicet vt homo totaliter diuinis rebus vacet, minimum de exterioribus diuitijs sufficit, scilicet quantum necesse est ad vitæ sustentationem. Probatur, quia hęc perfectio ad vitam contemplatiuã pertinere videtur, ad quam minimum de exterioribus rebus sufficit. Confirmatur etiam authoritate Apostoli 1. Timoth. 6. Quantum ad secundum ostendit ex præcedentibus, quomodo paupertas sit bona aut mala, & dicit quinque. Primum est, quod est laudabilis, inquantum liberat hominem ab illis vitiis quibus aliqui per diuitias implicantur. Secundum est, quòd inquantum solicitudinem tollit quæ ex diuitijs consurgit, est quibusdam vtilis, iis scilicet qui ita sunt dispositi, vt circa meliora occupentur, scilicet circa diuinorum contemplationem: quibusdam verò est nociua, iis scilicet qui ab hac solicitudine liberati in peiores occupationes cadunt, patet per Gregorium in sexto Moral. Tertium est, quòd inquantum impedit sustentationem aliorum & propriam, simpliciter malum est, nisi talis subuentio per maius bonum recompensari possit, quod quidem fieri potest de subuentione qua proximis in temporalibus subuenitur. potest enim compensari per hoc quòd homo diuitijs carens liberius potest diuinis & spiritualibus vacare, non autem potest fieri de sustentatione propria, quia nullius boni obtentu debet homo sibi sustentationem vitę subtrahere. Quartum quod et præcedentibus infertur, est quòd tunc laudabilis est paupertas, quando homo à solicitudinibus terrenis liberatus liberius diuinis & spiritualibus vacat, remanente licito modo sustentationis vitæ.

Quintum est, quòd quanto modus viuendi in paupertate minorem solicitudinem exigit, tanto laudabilior est paupertas, non autem quantum paupertas fuerit maior. Probatur, quia cùm paupertas non sit secundum se bona, sicut nec alia exteriora, sed inquantum ad virtutem proficit, secundum modum quo homo per ipsam liberatur ab impedientibus vacationem circa diuina est mensura bonitatis ipsius.

CIRCA hoc vltimum dictum considerandum est, quòd ex ipso habere possumus non esse malum vt religiosi tantas diuitias habeant quantæ ad rerum sustentationem contenientem requiruntur, quando carentia diuitiarum auget solicitudinem circa temporalium acquisitionẽ, & impedit ne mens diuinis rebus vacare possit. quia vt hic dicitur, paupertas secundum se bonum non est, sed tantùm quando remouet solicitudinem impedientem à diuinorum contemplatione: & ideo quando solicitudinem circa temporalia & impedimenta contemplationis non minuit, imò auget, non solùm non est bona, imò est mala. Et quia hac tempestate frigescente in hominibus charitate, & religionibus quę paupertatem voluntariam sectantur, multiplicatis, non possunt religiosi ab aliis sustentationem vitæ acquirere, nisi cum maxima solicitudine & mentis distractione qua à spirituallium contemplatione eos retrahi necesse est, iccireo conuenientius fortassis est vt habeant in communi vnde vitæ necessaria habere possint, quàm vt mendicitati deni operam. Cõueniens est vt religiosi tantas diuitias habeant quantæ ad rerum sustentationem contenientem requiruntur, quando carentia diuitiarum auget solicitudinem circa temporalium acquisitionẽ, & impedit ne mens diuinis rebus vacare possit. quia vt hic dicitur, paupertas secundum se bonum non est, sed tantùm quando remouet solicitudinem impedientem à diuinorum contemplatione: & ideo quando solicitudinem circa temporalia & impedimenta contemplationis non minuit, imò auget, non solùm non est bona, imò est mala. Et quia hac tempestate frigescente in hominibus charitate, & religionibus quę paupertatem voluntariam sectantur, multiplicatis, non possunt religiosi ab aliis sustentationem vitæ acquirere, nisi cum maxima solicitudine & mentis distractione qua à spirituallium contemplatione eos retrahi necesse est, iccireo conuenientius fortassis est vt habeant in communi vnde vitæ necessaria habere possint, quàm vt mendicitati deni operam.

Solutio rationum suprà inductarum contra paupertatem.

Cap. 134.

IIs autẽ visis rationes prædictas quibus paupertas impugnatur, dissoluere non est difficile. Quanuis enim homini naturaliter insit appetitus congregandi ea quę sunt necessaria ad vitam, vt prima ratio proponebat: non tamen hoc modo, quòd oporteat quemlibet circa hoc opus occupari. nec enim in apibus omnes eidẽ vacant officio: sed quædam colligunt mel, quædã ex cera domos constituunt: reges etiam circa hæc opera non occupantur. Et similiter necesse est in hominibus esse. quia enim multa necessaria sunt ad hominis vitam, ad quæ vnus homo per se sufficere non posset: necessarium est per diuersos diuersa fieri: puta vt quidam sint agricultores: quidam animalium custodes: quidam ædificatores, & sic de alijs: & quia vita hominum non solùm indiget corporalibus, sed magis spiritualibus: necessarium est etiam vt quidam vacent spiritualibus rebus ad meliorationem aliorum: quos oportet à cura temporalium absolutos esse. hęc autem distributio diuersorum officiorum in diuersas personas fit diuina prouidentia secundũ quòd quidam magis inclinantur ad hoc officium quàm ad alia. Sic ergo patet quòd qui temporalia relinquunt, non sibi subtrahunt sustentationem vitæ, vt secunda ratio proponebat. remanet enim eis spes probabilis suæ vitæ sustentandæ vel ex labore proprio, vel ex aliorum beneficijs: siue accipiant ea in possessionibus communibus, siue in victu quotidiano. sicut enim quod per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus, vt Philosophus dicit: ita & quod ab amicis habetur, à nobis aliqualiter habetur. Oportet autem inter homines ad inuicem esse amicitiam: secundum quòd sibi inuicem subseruiunt vel in spiritualibus vel in terrenis officijs.

Ad primam rationem facta est in ca. 131.

Ad secundã rationem.

Ad tertiam.

Est

Universidad de Deusto
Biblioteca

Est autē maius subuenire alteri in spiritualibus quàm in temporalibus: quantò spiritualia sunt temporalibus potiora, & magis necessaria ad finem beatitudinis consequendum. vnde qui subtrahit sibi facultatem subuenendi alijs in temporalibus per voluntariam paupertatem, vt acquirat spiritualia per quæ vtilius potelt alijs subuenire: non facit contra bonum societatis humanę,
Ad quartā. vt tertia ratio concludebat. Patet etiam ex prædictis quòd diuitię quoddam bonū hominis sunt, secundum quòd ordinantur ad bonum rationis; nō autem secundum se: vnde nihil prohibet paupertatem melius esse si per eam ad perfectius bonum aliquid ordinatur. Et sic
Ad quintā. soluitur quarta ratio. Et quia neque diuitiæ, neque paupertas, neque aliquid exteriorum est secundum se hominis bonum, sed solùm secundum quòd ordinantur ad bonum rationis: nihil prohibet ex quolibet eorum aliquod vitium oriri, quādo non veniunt in vsum hominis secundum regulam rationis: nec tamen propter hoc sunt simpliciter mala iudicanda, sed malus vsus eorum: & sic neque paupertas est abijciēda propter aliqua vitia quæ ex ea accidentaliter quandoque pro-
Ad sextam. cedunt: vt quinta ratio ostendere videbatur. Hinc etiam considerandum est quòd medium virtutis nō accipitur secundum quantitatem exteriorū quæ in vsum veniunt: sed secundum regulam rationis. vnde quandoque contingit quod illud quod est extremum secundum quantitatem rei exterioris, secundum regulam rationis est medium. neque enim est aliquis qui ad maiora tendat quàm magnanimus, vel qui in sumptibus magnificum magnitudine superet. medium ergo dicitur non quantitate sumptus aut alicuius huiusmodi: sed inquantum non transcendit regulam rationis: nec ab ea deficit: quæ quidem regula non solùm metitur quantitatem rei quæ in vsum venit: sed conditionem personæ & intentionem eius, opportunitatem loci & temporis, & alia huiusmodi: quæ in actibus virtutum requiruntur. non igitur aliquis per voluntariam paupertatem contrariatur virtuti, quanuis omnia deserat. Nec hoc prodigaliter facit: cū hoc faciat debito fine & alijs conditionibus debitis seruatis. Plus enim est seipsum morti exponere: quod tamen aliquis per virtutem fortitudinis operatur debitas circunstantias seruans: quā omnia sua relinquere debito fine. & sic soluitur ratio sexta.

Quod autem ex verbis Salomonis inducitur, non est contrarium. manifestum est enim quòd loquitur de coacta paupertate, quæ furandi solet esse occasio.

Super cap. 134.

Determinata veritate respondet Sanctus Thomas rationibus superius inductis. Circa hoc autem duo facit. Primò soluit rationes inductas contra paupertatem absolutè. Secundò soluit eas quæ modos particulares viuendi in paupertate impugnant, capitulo sequenti.

Quantum ad primum. Ad primam rationem quæ procedebat ex naturali appetitu in homine congregandi necessaria vitæ, respondet, & dicit primò, quòd ex hac natura multa necessaria sunt ad hominis vitam, oportet per diuersos diuersa fieri, vt scilicet quidam sint agricultores, quidam animalium custodes, & sic de aliis. oportet etiam vt quidam vacent spiritualibus rebus ad aliorum meliorationem, quia vita hominum non solùm corporalibus indiget, sed magis spiritualibus. declaratur ex apibus in quibus non omnes eidem vacant officio. Dicit secundò, quòd hæc distributio officiorum in diuersas personas fit à diuina prouidentia, secundum quòd quidam magis inclinantur ad hoc officium quàm ad alia.

Duplex est inclinatio naturalis in id in quod est necessarium vnicuique.

A D euidentiam huius responsionis considerandum est, quòd naturaliter inclinatio ad id quod necessarium est, vnicuique est duplex: quædam ad id quod necessarium est vnicuique, ita quòd ab alio sibi satisfieri non potest: sicut vnicuique animali est naturalis inclinatio ad comestionem, & talis inclinatio naturæ ita est vnicuique indita, quòd quodlibet individuum naturæ naturali necessitate fertur per seipsum in id ad quod natura inclinat. quædam verò est quæ inclinat quidem ad aliquid quod vnicuique est necessarium, sed tamen in hoc vni per alterum subueniri potest, sicut homini sitienti est naturalis inclinatio ad quærendum potum, qui tamen per alium sibi quæri & ministrari potest: & hæc naturalis inclinatio non est ita vnicuique naturæ indita vt naturali necessitate occupet se circa opus ad quod natura inclinat, sed sufficit quòd aut per seipsum in illud feratur, aut sibi per aliud inducatur subueniatur. talis est naturalis inclinatio ad congregationem eorum quæ sunt necessaria in vita. quando enim alicui per nullum alium hominem possunt congregari necessaria vitæ, ille in ipsam naturali necessitate fertur: sed quando per alium congregantem potest sibi de necessariis vitæ prouideri, in talem congregationem non fertur naturali necessitate, sed manente ipsa naturali inclinatione potest homo in alijs occupari operibus, quibusdam aliis diuitiarum congregationi insistentibus eisque prouidentibus de necessarijs vitæ propter quod inquit Sanctus Thom. 2.2. quæstion. 187. articulo tertio ad primum, quòd ad illa præcepta legis naturæ quæ pertinent ad bonū multorum, non tenetur singuli, sed sufficit quòd vnus vacet vni officio, & alius alteri: puta quòd quidam sint opifices, quidam agricolæ. Idem etiam ex iis quæ infrà dicet capit. 136. haberi potest. Ex quo patet conuenienter dictum esse à Sanct. Thom. quòd non est hoc modo naturalis inclinatio homini ad congregandum necessaria vitæ, quòd oporteat quemlibet circa hoc occupari, & ideo consequentia illa qua miserebatur esse contra legem naturæ congregata dispergere, falsa est. Ad secundam respondet adiungendo quòd vlumatè infertur, sed dicit quòd qui temporalia relinquunt, non sibi subtrahunt necessaria vitæ, quia remanet sibi spes probabilis suæ vitæ sustentandę, vel ex labore proprio, vel ex aliorum beneficijs. quod enim ab amicis habetur, aliqualiter a nobis habetur.

ADVERTE quòd ex hac responsione negatur illa consequentia. Per substantiam exteriorem vita hominis conseruatur: ergo sicut vitam suam, ita & exteriorem substantiam tenetur vnusquisque conseruare per seipsum, sufficit enim quòd per alios conseruetur, à quibus probabilis est spes habēdi quantum necesse fuerit. Ad tertiam dicit, quòd qui subtrahit sibi per voluntariam paupertatem facultatem subuenendi alijs in temporalibus, vt acquirat spiritualia per quæ potest alijs subuenire, non facit contra bonum societatis humanæ, quia maius est subtinere alteri in spiritualibus quàm in temporalibus. Ex hoc patet illam propositionem assumptam, naturale est hominibus quòd vnus alium in necessitatibus iuuet, intelligendum esse de necessitatibus aut spiritualibus, aut temporalibus, & ideo consequentia nulla est. Ad quartam dicit, quòd diuitiæ quoddam hominis bonum sunt secundum quod ad bonum rationis ordinantur, non autem secundum se: & ideo nihil prohibet paupertatem melius quiddam esse, si per eam ad perfectius bonum aliquid ordinatur.

ADVERTENDVM, quòd per hanc responsionem vult Sanctus Thomas concedere primam conclusionē, quæ infertur. s. quòd bonum est habere substantiam huius mundi, intelligendum tamen secundum quòd ad bonum rationis ordinatur: sed vltimam consequentiam negat, scilicet ergo abijcere substantiam per voluntariam paupertatē, malum est. Non enim malum est abijcere minus bonum propter maius bonum. Ad quintam dicit, quòd paupertas non est abijcienda tanquam secundum se malum propter aliqua vitia quę ex ea accidentaliter quandoque proueniant, quia cum nec diuitiæ neque paupertas sint secundum se hominis bonū, sed bonum quòd ad bonum rationis ordinantur, nihil prohibet ex aliquo eorum aliquod vitium oriri, quando non veniunt in vsum hominis secundum regulam rationis. Ex hoc patet antecedens illud falsum esse, paupertas est occasio mali. s. secundum sensum quo sensu intelligendum est occasiones malorum vitandas esse, licet quandoque vsus ipsius malus sit, quia nō secundum regulam rationis est. Ad sextam dicit primò, quòd medium virtutis accipitur non secundum quantitatem exteriorum quæ in vsum hominis veniunt, vt pater in magnanimo & magnifico, sed secundum rationis, inquantum nec eam transcendit, nec ab ea deficit. Dicit secundò, quòd regula rationis non solum metitur quantitatē rei quę in vsum venit, sed conditionem personæ, & intentionem eius, & opportunitatem loci & temporis, & alia huiusmodi. Dicit tertiò applicando dicta ad propositum, quòd quanuis quis per voluntariam paupertatem omnia deserat, non tamen contrariatur virtuti nec prodigaliter facit, cum hoc faciat debito fine & alijs conditionibus debitis seruatis. ostenditur hoc per comparationem ad eum qui se morti ex virtute fortitudinis exponit.

Media virtutis accipitur non secundum quantitatem rei, sed secundum regulam rationis.

ADVERTENDVM ex doctrina Sancti Thomæ 1.2. quæstion. 64. quòd primum quod hic dicitur, non est sic intelligendum quasi in nulla virtute medium virtutis accipiatur secundum quantitatem rei. in iustitia enim medium rationis est medium rei, sed quia non in omnibus virtutibus medium accipitur secundum rei quantitatem, sed secundum adæquationem ad regulam rationis. Ad authoritatem Salomonis dicit, quòd loquitur de coacta paupertate, quæ furandi solet esse occasio.

Solutiones obiectionum contra particulares modos viuendi in paupertate. Cap. 135.

Declarat quomodo primus modus viuendi in paupertate sit conueniens.

Post hoc autem considerandum est de modis quibus oportet viuere eos qui paupertatem voluntariam sectantur.

Et primus quidem modus, scilicet quòd de precio possessionum venditarum omnes communiter viuant, sufficiens est, non tamen ad longum tempus: & ideo Apostoli hunc modum viuendi fidelibus in Hierusalem instituebant: quia prę uidebāt per Spiritū Sanctum, quòd non diu in Hierusalem simul commorari deberēt: tum propter persecutiones & iniurias eis inferendas à Iudæis: tum etiam propter instantem destructionem ciuitatis & gentis. vnde non fuit necessarium nisi ad modicum tempus fidelibus prouidere. & propter hoc transeuntes ad gentes in quibus firmanda & perduratura erat Ecclesia, hunc modum viuendi non leguntur instituisse. Non autem est contra hunc modum viuendi fraus quæ potest per dispensatores committi. hoc enim est commune in omni modo viuendi in quibus aliqui adinuicem conuiuunt; in hoc autem tantò minus quantò difficilius contingere videtur quòd perfectionem vitæ sectantes fraudem committant. Adhibetur etiam contra hoc remedium per prouidam fidelium dispensatorū institutionē. vnde sub Apostolis Alecti sunt Stephanus & alij qui ad hoc officium idonei reputabātur.

Solutio prima impro-bationis.

Est

Conuenientia secundi modi, solutio improbationis.

Est autem & secundus modus viuendi conueniens voluntariam paupertatem sectātibus: vt scilicet de possessionibus communibus viuant. Nec per hunc modum aliquid deperit perfectioni ad quam tēdunt paupertatem voluntariam assumentes. Potest enim fieri per vnius vel paucorum solicitudinem, vt possessiones modo debito procurentur: & sic alij absque temporalium solicitudine remanentes liberè possunt spiritualibus vacare: quod est fructus voluntariæ paupertatis. Nec etiam illis deperit aliquid de perfectione vitæ, qui hanc solicitudinem pro alijs assumunt. Quod enim amittere videntur in defectu quietis, recuperant in obsequio charitatis, in quo etiam perfectio vitæ consistit. Nec etiam pręter hunc modum viuendi concordia tollitur occasione communium possessionum. Tales enim debent voluntariam paupertatem assumere, qui temporalia contemnant: & tales pro temporalibus communibus discordare non possunt: præsertim cùm ex temporalibus nihil præter necessaria vitæ debeant expectare: & cùm dispensatores oporteat esse fideles. Nec propter hoc quòd aliqui hoc modo viuendi abuntantur: hic modus viuendi potest improbari: cùm etiam bonis mali vtantur malè; licut & malis boni bene vtuntur.

Declarat cō uenientiam tertii modi.

Tertius etiam modus viuendi paupertatem voluntariam assumentibus conuenit: vt scilicet de labore manuum viuant. Non enim vanum est temporalia dimittere, vt iterum acquirantur per laborem manuum: sicut prima ratio in contrarium proponebat: quia diuitiarum possessio & solicitudinem requirebat in procurando vel saltem in custodiendo: & affectum hominis ad se trahebat. quod non accidit dum obsequijs per laborem manuū quotidianum victum acquirere studet.

Ad secundū improbationem.

Patet autem quòd ad acquirendū per laborem manuum victum quantum sufficit ad naturæ sustentationem, modicum tempus sufficit, & modica solicitudo necessaria est: sed ad diuitias congregandas, vel superfluum victum quærendum per laborem manuum, licut seculares artifices intendunt, oportet multum tempus impendere, & magnam solicitudinem adhibere. in quo patet solutio secundæ rationis. Considerandum est autem quòd dominus in euangelio non laborem prohibuit, sed solicitudinem mentis pro necessarijs vitæ. non enim dixit: nolite laborare: sed nolite soliciti esse. quod à minori probat. Si enim ex diuina prouidentia sustentantur aues & lilia quæ inferioris conditionis sunt: & non possunt laborare illis operibus quibus homines sibi necessarium victum acquirunt; multò magis prouidebit hominibus qui sunt dignioris conditionis, & quibus dedit facultatem per proprios labores victū quærendi; vt sic non oporteat anxia solicitudine de necessarijs vitæ affligi. Vnde patet quòd per verba domini quę inducebantur, huic modo viuendi non derogatur.

Ad auth. euangelii.

Ad rationē in sufficientiæ.

Nec etiam iste modus viuendi potest reprobari per hoc quòd non sufficiat; quia hoc vt in paucioribus accidit, quòd aliquis non possit tantùm labore manuum acquirere, quod sufficiat ad necessarium victum, vel propter infirmitatem, vel propter aliquid huiusmodi. Non est autem propter defectum qui in paucioribus accidit, aliqua ordinatio repudianda: hoc enim & in naturalibus & etiam in voluntarijs ordinationibus accidit: nec est aliquis modus viuendi per quem ita prouideatur homini, quin quandoque possit deficere. Nam & diuitiæ furto aut rapina possunt auferri: sicut & qui de labore manuum viuit, potest debilitari: remanet tamen aliquod remedium circa prædictum modum viuendi; vt scilicet ei cuius labor ad proprium victum non sufficit: subueniatur vel per alios eiusdem societatis qui plus laborare possunt, quàm eis necessariū sit; vel etiam per eos qui diuitias possident secundum legem charitatis & amicitiæ naturalis, qua vnus homo alteri subuenit indigenti. Vnde & cū Apostolus dixisset 2. Thess. 3. Qui non vult operari, non manducet: propter alios qui sibi non sufficiunt ad victum quærendum proprio labore, subdit admonitionem ad alios dicens: Vos autem nolite deficere bene facientes. Cùm etiam ad victum necessarium pauca sufficiant: nō oportet eos qui modicis sunt contenti, magnum tempus occupare in necessarijs quærendis labore manuum: & ita non impediuntur multum ab alijs operibus spiritualibus propter quæ paupertatem voluntariam assumpserunt. Et præcipuè cum manibus operando possunt de deo cogitare, & eum laudare, & alia huiusmodi facere: quę sin gulariter sibi viuentes obseruare oportet: sed ne omnino in spiritualibus operibus impediātur, possunt etiam aliorum fidelium beneficijs adiuuari. Licet autem voluntaria paupertas non assumatur propter ocium tollendum, aut carnem macerandam opere manuali: quia hoc & diuitias possidentes facere possunt: non tamen est dubium quin labor manualis ad prædicta valeat, etiam sub modica victus necessitate: tamen ocium per alias occupationes vtiliores potest auferri, & carnis cōcupiscentia validioribus remedijs edomari: vnde propter huiusmodi non imminet necessitas laborandi his qui aliàs habent vel habere possunt vnde licitè viuant. sola enim necessitas victus cogit manibus operari. Vnde & Apostolus dicit 2. Thess. 3. Qui non vult operari, non manducet. Quartus etiam modus viuendi de his quæ ab alijs inferuntur, est conueniens illis qui voluntariam paupertatem assumunt. Non enim hoc est inconueniens, vt qui sua dimisit propter aliquid quod in vtilitatem aliorum vergit, de his quæ ab alijs dantur, sustentetur. nisi enim hoc esset; societas humana permanere non posset. si enim aliquis circa sua propria tātùm solicitudinem gereret, non esset qui communi vtilitati deseruiret. optimum est igitur bonorum societati, quòd illi qui prætermissa propriorum cura vtilitati communi deseruiunt; ab his quorum vtilitati deseruiūt, sustententur. propter hoc enim & milites de stipendijs aliorum viuunt: & rectoribus reipublicæ de cōmuni prouidetur. Qui autem voluntariam paupertatem assumunt, vt Christum sequantur: ad hoc vtique omnia dimittunt, vt communi vtilitati deseruiant, sapientia & eruditione & exemplo populum illustrantes, vel oratione & interceſsione sustentantes.

Quartus modus conueniens esse declaratur ad primum improbationem.

Ex quo etiam patet quòd non turpiter viuunt de his quæ ab alijs dantur: ex quo ipsi maiora rependunt: ad sustentationem temporalia accipientes, & in spiritualibus alijs proficientes. Vnde & Apostolus dicit 2. Cori. 8. Vestra abundantia, scilicet in temporalibus, illorum inopiam suppleat. & in eodem: Vt & illorū abundantia, scilicet in spiritualibus, vestrę inopię sit supplementum. Qui enim alterum iuuat, particeps fit operis eius in bono & in malo. Dum autem exemplis suis alios prouocant ad virtutes, fit vt hi qui eorum exemplis proficiūt, minus ad diuitias afficiātur, dum vident alios propter perfectionem vitæ diuitias omnino deserere. quātò autem aliquis minus diuitias amat, & est virtuti magis intentus: tantò facilius diuitias in aliorum necessitates distribuit. vnde qui paupertatem voluntariam assumentes de his quæ ab alijs dantur, viuunt: magis fiunt alijs pauperibus vtiles, alios ad misericordiæ opera verbis & exemplis prouocando, quàm fiant damnosi ad sustētationem vitæ aliorum beneficia accipientes. Patet etiam quòd homines in virtute perfecti, quales esse oportet qui paupertatem voluntariam sectantur, diuitias contemnentes, libertatem animi non perdunt propter aliqua modica quæ ad sustentationem vitæ ab alijs accipiunt: cùm homo libertatē animi non perdat nisi propter ea quę in affectu suo dominantur. vnde propter ea quæ homo contemnit, si fibi dentur, libertatem nō perdit. Licet autem sustentatio eorum qui viuunt de his quæ ab alijs dantur, ex voluntate dantium dependeat: non tamen propter hoc insufficiens est ad sustentādam vitam pauperum Christi. non enim dependet ex voluntate vnius, sed ex voluntate multorum. non est autem probabile quòd in multitudine fidelis populi non sint multi qui prompto animo subueniant necessitatibus eorum quos in reuerentia habent propter perfectionem virtutis. Non est autem inconueniens, si etiam necessitates suas exponant, & necessaria petant vel pro alijs

Ad secundū improbationem.

Ad tertium.

Ad quartā.

Ad quintā.

Ad sextam.

Universidad de Deusto
Biblioteca

aliis vel pro se.hoc enim & Apostoli fecisse legũtur:non solũm ab illis quibus prædicabant,necessaria accipientes(quod magis potestatis erat quàm mendicitatis propter ordinationẽ domini, vt qui euangelio deseruiunt, de euangelio viuant) sed etiã pro pauperibus qui erant in Hierusalem: qui sua dimittentes in paupertate viuebant: nec tamen gentibus prædicabant: sed eorum spiritualis conuersatio poterat illis valere à quibus sustentabantur.vnde & Apostolus talibus non ex necessitate sed ex voluntate dantium persuadet eleemosynis subueniendum:quod nihil est aliud quàm mendicare. hæc autem mendicitas non reddit homines contemptibiles si moderatè fiat ad necessitatem,non ad superfluitatem,& sine importunitate;considerata conditione personarum à quibus petitur,& loci & temporis:quod necesse est obseruari ab his qui perfectionem vitæ sectantur. Ex quo etiam patet quòd talis mendicitas non habet aliquam speciem turpitudinis quã haberet si cum importunitate & indiscretè fieret ad superfluitatem vel voluptatem. Manifestum est autem quòd mendicitas cum quadam abiectione fit. sicut enim patiẽtibilius est quàm agere:ita accipere quàm dare; & regi obedire quã gubernare & imperare: quanuis propter aliquid adiunctum posset recõpensatio fieri.Ea verò quæ abiectionis sunt,sponte assumere,ad humilitatem pertinet, non quidem simpliciter: sed secundum quòd necessarium est.cùm enim humilitas sit virtus, nihil indiscretè operatur.non est igitur humilitatis,sed stultitiæ, si quis quodcũque abiectum assumpserit:sed si id quod necessarium est fieri propter virtutem, aliquis propter abiectionem non recusat:puta si charitas exigat quòd proximis aliquod abiectum officiũ impendatur: hoc propter humilitatem aliquis non recuset. si igitur necessarium est ad perfectionem pauperis vitæ sectandam, ꝙ aliquis mendicet: hanc abiectionem ferre humilitatis est. Quandoque etiam abiecta assumere virtutis est. Et si nostrum hoc officium non requirat vt alios nostro exemplo prouocemus, quibus incumbit, vt id facilius ferant.nam & dux interdum militis officio fungitur,vt alios prouocet. quandoque etiam abiectis vtimur per virtutem vt medicina quadam:puta si alicuius animus ad immoderatam excellentiam sit pronus, vtiliter debita moderatione seruata abiectis vtitur vel sponte vel ab alijs impositis ad elationem animi comprimendam, dum per hæc quæ gerit,sibiipsi quodammodo parificat etiã infimos homines qui circa vilia officia occupantur.

Ad septimã.

Adimprobationem datę rẽspõsionis.

Contra aliã erroneã opi.

Est autem omnino irrationabilis error illorum qui putant omnem sibi solicitudinem à domino interdictam de victu quærendo. Omnis enim actus solicitudinẽ requirit. si igitur homo nullam solicitudinem de rebus temporalibus habere debet: sequitur quòd nihil temporale agere debeat:quod neque possibile neque rationabile est obseruari.deus enim vnicuique rei ordinauit actiones secundum proprietatẽ suæ naturæ. homo autem ex spirituali & corporali natura cõditus est. necessarium est igitur secundum diuinam ordinationem vt corporales actiones exerceat, & spiritualibus intendat. & tantò perfectior est,quantò plus spiritualibus intendit. non est igitur modus perfectionis humanæ quòd nihil corporale agatur: quia cùm corporales actiones ordinentur ad ea quæ sunt necessaria ad conseruationẽ vitæ:si quis eas prætermittit, vitam suã negligit. quam quilibet conseruare tenetur. Expectare autem à deo subsidium in quibus se aliquis potest per propriã actionem iuuare. prętermissa propria actione,est insipientis, & deum tentantis. hoc enim ad diuinam bonitatẽ pertinet,vt rebus prouideat, nõ immediatè omnia faciendo,sed alia mouendo ad proprias actiones,vt suprà dictum est. non est igitur expectandum à deo vt omni actione propria qua sibi aliquis subuenire potest, prætermissa,deus ei subueniat.hoc enim diuinæ ordinationi repugnat,& bonitati ipsius.Sed quia licet in nobis sit agere,non tamen in nobis est vt actiones nostrę debitum finẽ consequantur propter impedimenta quę possunt contingere;hoc dispositioni diuinæ subiacet,quid cuique ex actione sua proueniat. præcipit ergo dominus nos non debere esse solicitos de eo quod ad nos non pertinet, scilicet de euentibus nostrarũ actionum: non autem prohibuit nos esse solicitos de eo quod ad nos pertinet,s.de nostro opere.non igitur contra præceptum domini agit qui de ijs quę ab ipso agenda sunt, solicitudinem habet;sed ille qui solicitus est de his quæ possunt emergere, etiam si ipse proprias actiones exequatur: ita quòd debitas actiones prætermittat ad obuiandum huiusmodi euentibus,contra quos debemus in dei prouidentia sperare:per quam etiam aues & herbæ sustentantur. talem enim solicitudinem habere,videtur pertinere ad errorem gentilium qui diuinã prouidentiam negant: propter quod dominus concludit, quòd non simus soliciti in crastinum.per quod nõ prohibuit quin conseruemus ea quæ sunt nobis in crastinum necessaria suo tempore: sed ne de futuris euentibus solicitaremur cum quadam desperatione diuini auxilij. Vel ne præoccupet hodie solicitudinẽ quæ erit habenda in crastino: quia quælibet dies suam solicitudinem habet.vnde subditur: Sufficit enim diei malitia sua. Sic igitur patet quòd diuersis modis conuenientibus viuere possunt qui voluntariam paupertatem sectantur:inter quos ille laudabilior est, qui magis à solicitudine temporalium & occupatione circa ea hominis animum reddit immunem.

Super cap. 135.

Ad authoritatem euangelicã quomodo habeat intelligi.

SEcundo loco respondet sanct. Thomobiectionibus factis contra particulares modos viuendi in paupertate. Ad primum eorũ quæ obiciebantur contra primũ modum qui est vt viuatur de precio possessionum venditarum, respondet quòd vtique ille modus non est sufficiens ad longum tempus. & ideo apostoli in Hierusalem tãtum hunc modũ viuendi fidelibus instituerunt, quia præuidebant per spiritum sanctum, quòd non diu simul in Hierusalem cõmorari debebant,propter persecutiones & propter ciuitatis destructionem: vnde ad gentes transeuntes, in quibus firmanda & perduratura erat ecclesia,hunc modum viuendi non legitur instituisse. Ad secundum dicit,quòd non obstat fraus quę per dispensatores committi potest,quia hoc est commune omni modo viuendi in quo aliqui adinuicem conuiuunt: sed difficilius contingere videtur vt perfectionem vitæ sectantes fraudem committant. Dicit secundò, quòd huic remedium adhibetur per prouidam fidelium dispensatorum institutionem.

ADVERTE quòd S. Tho. intendit negare consequentiam, & etiã antecedens,in hoc quòd dicit facilè esse vtin hoc modo viuendi fraus cõmittatur per dispensatores. Tertium non soluit,quia ex responsione ad primum patet eius solutio. Ad id quod obiicitur contra secundũ modum qui est vt viuatur de cõmunibus possessionibus,negat assumptum. Ad cuius primam probationem dicit primò, quòd per vnius vel paucorum solicitudinem possunt debito modo possessiones procurari,aliis liberè spiritualibus vacantibus. Dicit secundò, quòd nec assumentibus hanc solicitudinem pro aliis deperit aliquid de perfectione vitæ,quia quod videntur amittere,recompensatur per obsequium charitatis,in quo etiam perfectio vitæ consistit. Ad secundam probationem negat assumptum in proposito, quia temporalia contemnentes, pro temporalibus communibus, ex quibus nihil præter necessaria vitæ debent expectare, discordare non possunt, & præsertim cùm dispensatores oporteat esse fideles. Dicit secundò negando consequentiam,quòd cũ etiam bonis mali vtantur malè, non potest hic modus improbari ex eo quòd aliqui eo abutantur. Ad primum contra tertium viuendi modũ qui est,vt ex laborare manuum viuatur,negatur assumptum,quia diuitiarum possessio & solicitudinem requirebat in procurando vel etiã custodiendo, & affectum hominis ad se trahebat, hoc autem non accidit dum quis labore manuũ sibi quotidianũ victum quærit. Ad secundum negat assumptum:ad cuius probationem dicit quòd ad diuitias quidem congregandas vel superfluum victũ ex labore manuũ, oportet multum tempus impendere & magnam solicitudinem adhibere,non autem ad acquirendum quantũ sufficit ad vitæ sustentationẽ. Ad auth. domini in euangelio dicit, quòd per illa verba non prohibuit dominus laborem manuum,sed anxiam & affluentiam mentis solicitudinem pro necessariis vitæ:quod ostenditur,quia non dixit nolite laborare,sed nolite solliciti esse. Hoc autem à minori dominus probat ex prouidentia diuina qua sustentantur aues & lilia quæ non possunt laborare illis operibus quibus homines sibi necessarium victum acquirunt. Ad quartum negat assumptum. Ad cuius primam probationem dicit, quòd in paucioribus accidit quòd aliquis non possit labore manuũ sibi necessarium victũ acquirere - non est autẽ propter defectũ qui in paucioribus accidit, aliqua ordinatio repudianda,quia hoc & in naturalibus & etiam in voluntariis ordinationibus accidit. Vnde & diuitiæ furto aut rapina possunt auferri:sicut qui de labore manuũ viuit,potest debilitari. Dicit secundò,quòd circa hoc remanet aliquod remedium,vt scilicet ei qui laborare non potest, prouideatur vel per alios eiusdem societatis,vel etiam per eos qui diuitias possident secundum legem charitatis:& amicitiæ naturalis,quod ostenditur ex admonitione Apostoli 2. Thes.3.Ex iis patet quòd negatur consequentia. Ad secundam probationem dicit primò,ꝙ eos qui modicis sunt contenti quæ ad victum necessarium sufficiunt,nõ oportet magnum tempus occupare in necessariis quærendis labore manuũ. Dicit secundò,quòd non multum impediuntur ab aliis operibus spiritualibus,præcipuè cùm manibus operando de deo cogitare possint,& eum laudare,ac alia huiusmodi facere quæ singulariter sibi viuentes obseruare oportet. Dicit tertiò,quòd ne nimium in spiritualibus impediantur, possunt etiam aliorum fidelium beneficiis adiuuari. Cùm impugnantur responsiones ibi datæ, eius impugnationes admittit sanct. Tho.addit tamen quòd licet voluntaria paupertas propter ocium tollendum,aut concupiscentiã domandam,opere manuali non assumatur, non est tamen dubium quin labor manualis ad prædicta valeat etiam sub modica victus necessitate, id est, etiam si non indigeat quis multum laborare propter necessaria vitæ acquirenda: sed tamẽ cũ ocium per alias occupationes vtiliores possit auferri, & carnis concupiscentia validioribus remediis edomari,propter huiusmodi non imminet necessitas laborandi iis,quia aliis habent aut habere possunt vnde viuant, sed sola victus necessitas cogit manibus operari,quod ostenditur 2. Thess.3.

De necessitate operis manualis.

A D horum intelligentiam duo sunt aduertenda ex doctrina S.Thom.2. 2.q.187.ar.3. Primum est,quòd sub opere manuali intelliguntur omnia mũdana officia ex quibus homines licitè victum lucrantur,siue manibus,siue pedibus,siue lingua lucrentur.quia enim manus organum organorum est, per opus manuum omnis operatio intelligitur qua victum licitè aliquis lucrari potest. Secundum est quòd cũ operari manibus ordinetur ad victum quærendum,& ad ocium tollendum,ac concupiscentiam refrenandam: secũdum quòd ordinatur ad victum quærendum,cadit sub necessitate præcepti,prout est necessarium ad talem finem: quia quod ordinatur ad finem, à fine necessitatem habet, vt scilicet intantum sit necessarium, inquantum finis sine eo esse non potest: & ideo qui non habet aliunde vnde viuere possit, tenetur manibus operari. qui autem alias habet vnde licitè viuere possit, non tenetur sub præcepto.secundum autem quòd ordinatur ad ocium tollendum,vel ad corporis macerationem, non cadit sub necessitate præcepti secundum se consideratum,quia potest multis aliis modis vel caro macerari,vel ocium tolli. Primum horum dictorum intellexit S. Thom. cũ dixit quòd sola victus necessitas cogit manibus operari:alterum verò cũ dixit, quòd quia ociũ per alias vtiliores occupationes potest auferri, & carnis concupiscentia validioribus remediis edomari,non imminet necessitas operandi iis qui aliàs habent,aut habere possunt vnde viuant. Ad primum contra quartum viuendi modum qui est vt viuatur de iis quæ ab aliis inferuntur,negat assumptum, quia voluntariam paupertatem assumentes vt Christum sequantur, ad hoc omnia dimittunt,vt communi vitæ deseruiant,sapientiã,eruditionẽ,& exemplo populum illustrantes, vel oratione & intercessione sustentantes. Non est autem inconueniens vt qui sua dimisit propter aliquid quod in aliorum vsilitatem vergit,de iis quæ ab aliis dantur sustentetur. declaratur exemplo militum, & rectorum reipublicæ. Ad secundum dicit primò.quòd isti maiora reprendit, scilicet spiritualia præ temporalibus,vt patet ex Apostolo 2. Cor.8. Dicit secundò,quòd voluntariam paupertatem assumẽtes, suis exemplis alios ad virtutes prouocant,ad contemptum scilicet diuitiarum.

ADVERTENDVM, quòd per hoc secundum dictum vult sanct. Thom.respondere et quod in obiectione dicebatur, posse scilicet sustineri vt qui populo seruiunt in aliquo officio, ab alijs necessaria vitæ recipiant, non autem de alijs qui in nullo officio ministrant populo. Patet enim quòd etiã isti sunt alijs sua voluntaria paupertate vtiles, dũ suo exemplo eos ad bonum prouocant, eosque suis orationibus iuuant. licet in nullo particulari officio illis ministrent, & ideo possunt ab alijs necessaria vitæ recipere.

Ad tertium dicit, quòd isti sunt magis vtiles aliis pauperibus quàm damnosi, quia alios ad misericordiæ opera verbis & exemplis prouocant, inducẽdo ad diuitiarum contemptum. Quanto enim aliquis minus diuitias amat, & est intentus virtuti, tanto facilius diuitias in aliorum necessitates distribuit.

Ad quartum negat antecedens,quia sustentatio pauperũ non dependet à voluntate vnius, sed ex voluntate multorum: non est autem probabile q̃ in multitudine fidelis populi non sint multi qui prompto animo subueniãt necessitatibus eorum quos in reuerentia habent propter perfectionẽ virtutis.

Ad sextum dicit primò, quòd non est inconueniens si tales pauperes necessitates suas alijs exponant,& necessaria tam pro se quàm pro alijs petant,quia & Apostoli hoc fecisse legũtur,non solũm ab iis quibus prædicabant,necessaria accipientes,tanquam ex potestate, sed etiam ex mendicitate pro pauperibus qui erant in Hierusalem accipientes. Dicit secundò,quòd hæc mendicitas non reddit homines contemptibiles si moderatè fiat, scilicet ad necessitatem,non ad superfluitatem,& sine importunitate, cõsiderata conditione personarum à quibus petitur, & loci & temporis: quod obseruari necesse est ab iis qui perfectionem vitæ sectantur.

Ad septimũ negat antecedẽs.mendicitas enim nõ habet aliquã speciẽ turpis lucri, nisi cũ importunitate & indiscretè fiat ad superfluitatẽ vel voluptatem.

Ad octauum non respondet S. Thomas,quia ex solutionibus superius datis patet eius solutio. patet enim falsum esse quòd maior solicitudo requiratur ad acquirendum aliena quantum ad sustentationem vitæ sufficit, quàm ad diutiarum congregationem aut conseruationem, quæ requiritur si quis debeat diutius longo tempore vti.

AD impugnationem illius responsionis quæ ponit laudandam esse mendicitatem propter humilitatem, dicit primò, quòd mendicitas cum quadam abiectione fit, quia sicut pati ignobilius est quàm agere: ita accipere quàm dare,licet propter aliquid adiunctum possit recompensatio fieri. Dicit secundò, quòd ad humilitatem pertinet ea quæ abiectionis sunt sponte assumere, non quidem simpliciter,sed secundum quòd necessarium est,quia cùm humilitas sit virtus,nihil indiscretè operatur. Dicit tertiò, quòd humilitatis est si quis id quod necessarium est fieri propter virtutem, non recusat propter abiectionem, puta si charitas exigat quòd proximis aliquod abiectum officium impendatur. Ex quo infertur quòd si necessarium est ad perfectionem pauperis vitæ sectandam quòd aliquis mendicet,hanc abiectionem ferre humilitatis est. Dicit quartò. quòd etiam quandoque abiecta assumere virtutis est, etiam si nostrum officium hoc nõ requirat,aut vt alios nostro exemplo prouocemus quibus incumbit vt id facilius ferant, sicut dux quandoque militis officio fungitur:aut propter medicinam, puta si alicuius animus ad immoderatam excellentiam sit pronus,vtiliter debita moderatione seruata vtitur abiectis vel sponte vel ab aliis impositis ad elationem animi comprimendam.

ADVERTENDVM, quòd ex dictis vult S. Thomas negare illam propositionem,per mendicitatem derogatur virtuti.& cùm probatur primò, quia virtuosius est dare quàm accipere, patet ex dictis quòd si sumatur accipere absolutè,id verum est.sed si sumatur cum aliqua adiuncta,scilicet quòd propter virtutem aliquis illa abiectione vtatur quæ coniungitur acceptioni ab alio,non est verum. Cùm etiam probatur,quia habet speciem turpis lucri, patet hoc falsum esse, quando mendicitas quæ cum quadam abiectione fit,propter virtutem assumitur. Vltimo loco errorem existimantiũ omnem

solicitudinem à domino interdictam de victu quærendo, qui etiam superius est improbatus, dicit S. Thomas omnino irrationabilem esse. Primò,quia sequeretur hominem nihil temporale debere agere, cũ omnis actus solicitudinem requirat,scilicet ad hoc vt bene & laudabiliter fiat:hoc autem neq; possibile neque rationabile est obseruari,tum quia cùm corporales actiones ordinentur ad ea quæ sunt necessaria ad conseruationem vitæ, si quis eas prætermittit, vitam suam negligit, quam quilibet conseruare tenetur: tum quia expectare à deo subsidium in iis in quibus se aliquis potest per propriã actionem iuuare, prætermissa propria operatione, insipientis est, & deum tentantis,diuinæque ordinationi repugnatur, & bonitati ipsius quia rebus deus prouidet,non immediate omnia agendo,sed alia ad proprias actiones mouẽdo. Quomodo autem intelligenda sint domini verba,exponit inquiens, quòd cũ in nobis sit agere, non autem in nobis sit vt nostræ actiones debitum consequantur effectum propter impedimenta quæ possunt contingere; præcipit dominus nos non debere esse solicitos de eo quod ad nos non pertinet, sed ad diuinam ordinationem, scilicet de euentibus nostrarum actionum, nõ autem prohibuit nos esse solicitos de eo quod ad nos pertinet, scilicet de nostro opere.Ex quo sequitur cũ contra domini præceptum non agere,qui de agendis ab ipso solicitudinem habet, sed eum qui solicitus est de iis quæ possunt emergere,etiam si ipse proprias operationes exequatur, ita quòd ad obuiandum huiusmodi euentibus debitas actiones prætermittit. hoc enim ad errorem gentilium pertinere videtur, qui diuinam negabant prouidentiam. Propterea dominus concludit, quòd non simus soliciti in crastinum,non ita scilicet quòd non conseruemus ea quæ sunt nobis in crastinum necessaria, sed ne de futuris euentibus solicitemur cũ desperatione diuini auxilii,vel ne præoccupet nos solicitudo quæ erit habenda in crastino:vnde subditur. Sufficit enim diei malitia sua.Ex omnibus prædictis infert S.Thomas,quòd patet diuersis modis posse viuere eos qui voluntariam paupertatem sectantur:tantò autem aliquem modum laudabiliorem esse,quanto magis à solicitudine temporalium & occupatione circa ea animum hominis reddit immunem. De hac materia paupertatis voluntariæ san.Tho.2.2.loco præallegato, & in tractatu contra impugnantes religionem diffuse pertractat.

De errore illorum qui perpetuam continentiam impugnant.

Caput. 136.

Prima ratio pro erronea opi. contra cõtinentiã.

SIcut autem contra paupertatis perfectionem,ita & contra continentiæ bonum quidam peruersi sensus homines sunt locuti. Quòd quidem bonum continẽtiæ his & similibus rationibus excludere nituntur. Viri enim & mulieris coniunctio ad bonum speciei ordinatur.diuinius autem est bonum speciei quã bonum individui.magis ergo peccat qui omnino abstinet ab actu quo conseruatur species, quã peccaret si abstineret ab actu quo conseruatur individuum, sicut sunt comestio,potus,& alia huiusmodi.

2 Adhuc, ex diuina ordinatione dantur homini membra ad generationem apta, & etiam vis concupiscibilis incitans,& alia huiusmodi ad hoc ordinata. videtur igitur contra diuinam ordinationem agere, qui omnino ab actu generationis abstinet.

3 Item, si bonum est quòd vnus contineat:melius est quòd multi: & optimum quòd omnes. sed ex hoc sequitur quòd genus humanum deficiat. non igitur bonum est quòd aliquis homo omnino contineat.

4 Amplius, castitas, sicut & aliæ virtutes, in medio consistit.sicut igitur contra virtutem agit, qui omnino concupiscentias insequitur,& intemperatus est:ita contra virtutem agit, qui omnino à concupiscentijs abstinet,& insensibilis est.

5 Præterea, non est possibile quin in homine concupiscentiæ venereorum oriantur,cũ naturales sint: resistere autem omnino concupiscentijs,& quasi continuã pugnam habere, maiorem inquietudinem animo tribuit, quã si aliquis moderatè concupiscentijs vteretur. cùm igitur inquietudo animi maximè perfectioni virtutis repugnet,videtur perfectioni virtutis aduersari ꝙ aliquis perpetuam continentiam seruet. Hæc igitur contra perpetuam continentiam obijci videntur. quibus etiam adiungi potest præceptum domini quod primis parentibus legitur esse datũ Gen.primo & 9. Crescite & multiplicamini, & replete terram. quod non est remotum,sed magis videtur à domino in euangelio esse confirmatum Mat.19.vbi dicitur: Quos deus coniunxit,homo non separet.de coniunctione matrimonij loquens.contra autem hoc præceptum expresse faciũt qui

Auth.fac. scripturæ.

Universidad de Deusto
Biblioteca

perpetuam continentiã ſeruant. videtur igitur non eſſe licitum perpetuã continentiam ſeruare. Hæc autẽ non difficile eſt ſoluere ſecundũ ea quæ præmiſſa ſunt. Conſiderandum enim eſt quòd alia ratio eſt habẽda in his quæ ad neceſſitatem vniuſcuiuſque hominis pertinẽt; atq; alia in his quæ pertinent ad multitudinis neceſſitatem. In his enim quæ ad vniuſcuiuſque neceſſitatem pertinent, oportet q; cuilibet prouideatur. huiuſmodi autem ſunt cibi & potus, & alia quæ ad ſuſtentationem indiuidui pertinẽt. vnde neceſſarium eſt quòd quilibet cibo & potu vtatur. In his autem quæ neceſſaria ſunt multitudini, non oportet q; cuilibet de multitudine attribuatur, neque etiã eſt poſsibile. patet enim multa neceſſaria multitudini hominũ; vt ſunt cibus, potus, indumentũ, domus, & alia huiuſmodi, quæ impoſsibile eſt q; per vnum procurentur: & ideo diuerſorum oportet eſſe diuerſa officia; ſicut etiam in corpore diuerſa membra ad diuerſos actus ordinãtur. Quia igitur generatio non eſt de neceſsitate indiuidui, ſed de neceſsitate totius ſpeciei; non eſt neceſſarium quòd omnes homines actibus generationis vacẽt, ſed quidam ab his actibus abſtinentes alijs officijs mancipentur; puta militiæ vel contemplationi. Ex quo patet ſolutio ad ſecundum. ex diuina enim prouidentia dantur homini ea quæ ſunt toti ſpeciei neceſſaria; nec tamen oportet quòd quilibet homo quolibet illorum vtatur. data eſt enim homini induſtria ædificandi, virtus ad pugnandum; nec tamen oportet quòd omnes ſint ædificatores, aut milites. Similiter licet ſit homini diuinitus prouiſa virtus generatiua, & ea quæ ad actum eius ordinantur: non tamen oportet q; quilibet actui generationis intendat. Vnde etiam patet ſolutio ad tertium. Ab his enim quæ ſunt multitudini neceſſaria, quanuis quantum ad ſingulos melius ſit q; abſtineat melioribus deditus; non tamẽ eſt bonum q; omnes abſtineant: ſicut & in ordine vniuerſi apparet. quanuis enim ſubſtantia ſpiritualis ſit melior q; corporalis, non tamen eſſet melius vniuerſum in quo eſſent ſolùm ſubſtantiæ ſpirituales, ſed imperfectius. & quanuis ſit melius oculus pede in corpore animalis, nõ tamen eſſet perfectum animal niſi haberet oculum & pedem. ita etiam nec multitudo humani generis haberet ſtatum perfectum niſi eſſent aliqui intendentes generationis actibus, & aliqui ab his abſtinentes, & contemplationi vacantes. Quod autem quartò obijcitur quòd neceſſe eſt virtutem in medio eſſe, ſoluitur per id quod ſuprà iam de paupertate dictũ eſt. medium enim virtutis non accipitur ſemper ſecundum quantitatem rei quæ ordinatur ratione, ſed ſecundum regulam rationis quæ debitum finem attingit, & circũſtantias conuenientes metitur: & ſic ab omnibus venereorum delectationibus abſtinere præter rationem, vitium inſenſibilitatis dicitur. ſi autem ſecundum rationem fiat; virtus eſt quæ etiam communem hominis modum excedit. facit enim homines eſſe in diuinę quadam ſimilitudinis participatione. vnde virginitas angelis dicitur eſſe cognata. Ad quintum dicendum q; ſolicitudo & occupatio quã habent hi qui coniugio vtũtur de vxoribus, filijs, & neceſſarijs vitæ acquirendis, eſt cõtinua; inquietatio autem quã homo patitur ex pugna concupiſcentiarum, eſt ad aliquam horam: quæ etiã minoratur per hoc quòd eis aliquis non conſentit. nam quantò magis aliquis delectabilibus vtitur, tantò magis creſcit in eo delectabilis appetitus. Debilitantur enim concupiſcentiæ per abſtinentiã & alia exercitia corporalia, quæ conueniunt his qui continentiæ propoſitum habent. Vſus etiam corporalium delectabilium magis abducit mentem à ſua altitudine, & impedit à contemplatione ſpiritualium, quã inquietudo quę prouenit in reſiſtendo cõcupiſcentijs horum delectabilium: quia per vſum delectabilium, & maximè venereorum, mens maximè carnalibus inhæret; cùm delectatio faciat quieſcere appetitum in re delectabili. & ideo his qui ad contẽplationem diuinorum & cuiuſq; veritatis intendunt, maximè nociuum eſt venereis deditos eſſe, & maximè vtile ab eis abſtinere. Nihil autem prohibet, quanuis vniuerſaliter dicatur vni homini melius eſſe continentiam ſeruare, quã matrimonio vti, quin alicui illud melius ſit. Vnde & dominus facta de continentia mentione dicit. Non omnes capiunt verbum hoc; ſed qui poteſt capere, capiat. Ad id autem quod de præcepto primis parentibus dato vltimò poſitum eſt: patet reſponſio per ea quæ dicta ſunt. præceptum enim illud reſpicit inclinationẽ naturalem quæ eſt in hominibus ad conſeruandam ſpeciem per actum generationis: quod tamen non eſt neceſſarium per omnes exequi, ſed per aliquos: vt dictum eſt. Sicut autem non expedit cuilibet omni tempore actui generationis vacare, ita nec expedit ab eo omni tẽpore abſtinere, maximè quando neceſſaria erat multiplicatio generationis, vel propter hominum paucitatẽ, ſicut in principio quando humanũ genus cœpit multiplicari; ſiue propter paucitatem fidelis populi, quando oportebat ipſum per carnalem generationem multiplicari, vt fuit in veteri teſtamento. & ideo conſilium de continentia perpetua obſeruanda reſeruatum eſt temporibus noui teſtamenti, quando ſpiritualis populus per ſpiritualem generationem multiplicatur.

Reſponſio ad primam rationem.

Ad ſecundã.

Ad tertiam.

Ad quartã.

Ad quintã.

Super cap. 136.

POſtquam diſputauit ſanctus Thomas cõtra impugnantes paupertatem voluntariam, vult conſequenter cõtra eos qui perpetuam continentiam impugnant diſputare. Circa hoc autem duo facit. Primò, diſputat contra impugnantes perpetuam continentiam. Secundò, contra eos qui matrimonium virginitati præferebant, cap. ſeq.

Quantum ad primum primò, ratione ſimilitudinis impugnantium perpetuam continentiam, & eas ſoluit. Arguebãt igitur primò ſic. Bonum ſpeciei eſt diuinius quàm bonum indiuidui. ergo magis peccat qui omnino abſtinet ab actu quo conſeruatur ſpecies, quàm peccaret ſi abſtineret ab actu quo conſeruatur indiuiduum, ſed commixtio maris & fœminæ ad bonũ ſpeciei ordinatur, ergo &c. Reſpondet S. Tho. q; in iis quæ ad vniuerſiſque neceſſitatem pertinent, ad ſuſtentationem ſcilicet indiuidui, oportet q; cuilibet prouideatur: & ideo oportet quòd quilibet cibo & potu vtatur, in iis autem quæ neceſſaria ſunt multitudini, nõ oportet, neque poſſibile eſt q; cuilibet de multitudine attribuatur, quia multa ſunt neceſſaria homini, vt cibus, potus, & huiuſmodi, quæ impoſſibile eſt vt per vnũ procurentur, & ideo diuerſorum oportet eſſe diuerſa officia, ſicut & in corpore diuerſa membra ad diuerſos actus ordinantur. quia igitur generatio non eſt de neceſſitate indiuidui, ſed ſpeciei, non eſt neceſſe, q; omnes homines illi vacẽt.

ET eſt aduertendũ ſenſum huius reſponſionis eſſe, q; quædam ſunt ordinata ad indiuidui conſeruationẽ, ſine quibus indiuiduũ conſeruari nõ poſſet, ſicut eſt vſus cibi & potus, & iſta neceſſe eſt vt à quolibet indiuiduo habeantur: quædam verò ſunt ordinata ad multitudinis bonum, ſine quibus ſcilicet multitudo conſeruari non poſſet, vt eſt generationis actus, & iſta nõ eſt neceſſe à quolibet indiuiduo fieri, ſed ſufficit q; aliqui de multitudine illi operi intendant aliis in aliis officiis occupatis. Vnde negatur cõſequẽtia, quia nõ eſt ſimilis ratio de iis quæ ad neceſſitatem indiuidui pertinent, & de iis quæ pertinent ad neceſſitatem ſpeciei. Niſi enim illis intendat hic homo ſingularis, ipſe conſeruari non poteſt: non autem ſi iſtis non vacet, non poterit ſpecies conſeruari, ſunt enim alii quorum opere conſeruari poteſt.

SED occurrit dubium. Nã ſan. Tho. in vtroque membro ſuæ diſtinctionis vtitur cibo & potu pro exemplis, & ſic videtur q; vti cibo & potu ſit vnicuique neceſſariũ, & non ſit vnicuiq; neceſſarium. Reſpondetur q; eſt idem exemplum materialiter, non autẽ formaliter. Dupliciter enim poteſt conſiderari cibus & potus. Vno modo quantũ ad vſum, & ſic pertinet ad primũ membrũ. vnde dixit ſan. Tho. neceſſariũ eſt q; quilibet homo cibo & potu vtatur. Alio modo quantũ ad procurationem & præparationẽ, & ſic pertinet ad ſecundum membrũ. non enim neceſſe eſt perire indiuiduũ ſi ipſum ſibi nõ procuret & præparet cibum & potũ, quia poteſt illi per alios præpararis: ſed bene multitudo periret ſi nullus eſſet qui cibũ procuraret & potum. Vnde dixit S. Tho. q. multa ſunt neceſſaria multitudini hominum, vt cibus, potus, indumentum, domus, & huiuſmodi, quæ impoſſibile eſt vt per vnum procurentur.

Secundò, Ex diuina ordinatione dantur homini membra ad generationem apta, & vis concupiſcibilis inſtans, & alia huiuſmodi, ergo &c. Reſpondetur ex dictis, q; licet homini ſint diuinitus prouiſa ea quæ ad generationis actum ordinantur, tanquã toti ſpeciei neceſſaria, nõ tamen oportet q; quilibet actui generationis intendat. Nã data eſt homini induſtria ædificandi, & virtus ad pugnandum, nec tamen oportet quòd omnes ſint ædificatores, aut milites.

Tertiò, Si bonum eſt quòd vnus contineat: ergo melius quòd multi. ergo optimum quòd omnes, hoc eſt inconueniens, ergo &c. Ex prædictis reſpondet, quòd ab iis quæ ſunt multitudini neceſſaria, cuiuſmodi eſt generationis actus, quanuis melius ſit quantum ad ſingulos quòd abſtineat melioribus deditus, non tamen eſt bonum quòd omnes abſtineant. declaratur & ex ordine vniuerſi, & ex corpore animalis, in quibus nõ eſſet melius vt totum eſſet quale eſt nobilior pars. Vnde patet conſequentiam illam nullam eſſe.

Quartò, Caſtitas, ſicut aliæ virtutes, in medio conſiſtit. ergo contra virtutẽ agit qui omnino concupiſcentiis abſtinet. Reſpondet ex iis quæ dicta ſunt ſuperius de paupertate, quòd cùm medium virtutis non accipiatur ſecundum quantitatem quæ ratione ordinatur, id eſt, cui ratio habet modum imponere, ſed ſecundum regulam rationis quę debitum finem attingit, & circunſtantias conuenientes metitur, ab omnibus venereorum delectationibus abſtinere præter rationem, inſenſibilitatis vitium dicitur, ſi autem ſecundum rationem fiat, virtus eſt, quæ etiam communem hominis modum excedit, vnde virginitas angelis dicitur eſſe cognata.

Quintò, Reſiſtere omnino concupiſcentiis, & quaſi continuam pugnam habere, maiorem inquietudinem animo tribuit, quàm ſi eis aliquis moderatè vteretur. ergo perfectioni virtutis aduerſatur, quia inquietudo animi maximè perfectioni virtutis repugnat. Reſpondet S. Thomas & dicit primò, quòd ſolicitudo & occupatio quam habent coniugati de vxoribus & aliis, eſt continua: inquietudo autem ex pugna concupiſcentiarum, eſt ad aliquam horam, quæ etiam minoratur ex hoc quòd eis aliquis non conſentit, & per abſtinentiam & alia exercitia corporalia. Dicit ſecundò, quòd vſus corporalium delectabilium magis abducit mentem à ſua altitudine, & impedit à contemplatione ſpiritualium quàm inquietudo in reſiſtendo concupiſcentiis: quia cùm delectatio faciat appentum quieſcere in re delectabili per vſum delectabilium, & maximè venereorum: mens maximè carnalibus inhæret. Dicit tertiò, quòd nihil prohibet, quanuis vniuerſaliter dicatur vni homini melius eſſe cõtinentiam ſeruare quàm matrimonio vti, quin alicui illud melius ſit: quod oſtenditur ex verbis domini qui in Matthæo facta de continentia mentione, dicit. Non omnes capiunt verbũ hoc; ſed qui poteſt capere, capiat. Circa hoc vltimum dictũ, aduertendũ quòd ſicut lex vniuerſaliter ſtatuit quid ſit agẽdum, quia illud pro maiori parte bonũ eſt & vtile, tamen in aliquo caſu melius eſt legem non ſeruare: ſicut lex ſtatuit depoſitum eſſe reſtituendum, & tamen ſi quis depoſuerit gladium, & poſtea ſit effectus furioſus, non eſt ei reſtituẽdus gladius: ita vniuerſaliter dicitur melius eſſe vnicuique ſingulariter conſiderato q; contineat, quia pro maiori parte ita eſt, & tamen alicui melius erit matrimonio vti, quia ex ſua naturali cõplexione minor ei erit inquietudo mẽtis in matrimonio quàm in continentia, & magis potent contemplationi & ſpiritualibus vacare: & hoc eſt q; in hoc vltimo dicto intendit S. Thomas. Patet autem ex iſta reſponſione ſanctũ Tho. velle negare antecedens per primum dictum, per ſecundum autem etiam negare conſequentiam.

Alicui melius eſt matrimonio vti quàm abſolutè melius ſit cõtinere.

Vltimo, adducitur præceptum domini primis parentibus datum, cùm dicitur Geneſis 1. & 9. Creſcite & multiplicamini. & Matthæi 19. Sed inquit ſan. Thomas primò ex prædictis patere reſponſionem. cũ enim illud præceptum reſpiciat naturalem inclinationem in hominibus ad conſeruandam ſpeciem per actum generationis, non eſt neceſſarium per omnes executioni mandari, ſed per aliquos. Dicit ſecundò, quòd non expediebat ab actu generationis omni tempore abſtinere, maximè quando neceſſaria erat multiplicatio generationis vel propter hominum paucitatem, ſicut in principio humani generis, vel propter paucitatem fidelis populi quando oportebat ipſum per carnalem generationem multiplicari, vt fuit in teſtamento veteri. & ideo conſilium de continentia perpetua reſeruatum fuit temporibus noui teſtamenti, quando ſpiritualis populus per ſpiritualem generationem multiplicatur, ſcilicet per baptiſmum.

Vtrũ fuerit licitum tempore legis Moyſi virginitatem ſeruare.

CIRCA hoc quòd dictum eſt non licuiſſe omni tempore ab actu generationis abſtinere, quia videbatur non licuiſſe in principio generis humani nec in veteri teſtamento, dubitatur, quia oppoſitum huius videtur dici quarto Sententiarum diſtinctione tricelima tertia, quæſtione tertia, articulo ſecundo ad ſecundum, vbi ait ſan. Thomas quòd non peccaſſet virginitatem ſeruãs etiam tempore Moyſi. Reſpondetur, quòd de tempore legis Moyſi dupliciter loqui poſſumus, aut ſcilicet quantum ad tempus ſequens ſufficientem multiplicationem fidelium, aut quantum ad tempus in quo neceſſe erat multiplicari fideles per carnalem generationem, nondum facta ſufficienti multiplicatione eorundem deum. Primo modo intelligitur quod dicitur in quarto Sententiarum. Vnde ait ibidem, quòd facta multiplicatione colentium deum ſufficienti non peccaſſet virginitatem ſeruans etiam tempore Moyſi. Secundò, modo intelligitur quod dicitur hoc loco. Vnde & hic ait, quòd non expediebat ab actu generationis abſtinere, quando neceſſaria erat multiplicatio generationis propter paucitatem fidelis populi, vt fuit in veteri teſtamento. intelligę quantum ad aliquod tempus veteris teſtamenti. loco etiam prælegato ad primum ait, quòd ſuperfluum eſſet ſi quis ſeruare vellet virginitatem quãdo non deberet, ſicut tempore legis Moyſi, intellige ſimiliter quantum ad aliquod tempus illius legis. Simili modo intelligendum eſt quod dicitur quarto Sententiarum, diſtinctione quadrageſima nona, quæſtione quinta, articulo tertio ad tertium. vbi dicitur quòd tempore legis Moyſi quando cultus dei etiam per carnalem actum propagandus erat, non erat omnino laudabile à commixtione carnis abſtinere.

Super cap. 137.

SEcundo loco impugnat ſan. Thom. hæreſim Iouiniani non improbantis quidem perpetuam continentiam, ſed ei ſtatum matrimonii æquantis. Contra enim ipſum arguit ex præcedentibus ſic. Per continentiã homo redditur habilior ad mentis eleuationem in ſpiritualia & diuina, & quodammodo ſupra ſtatũ hominis ponitur in quadam ſimilitudine angelorũ. ergo ſtatus continentiæ eſt perfectior ſtatu matrimonii.

ADVERTE, quòd fundamentum huius rationis eſt, quia bonũ animæ præfertur bono corpori, & bonum contemplatiuæ vitæ præfertur bono actiuæ, & ſimiliter bonũ diuinũ eſt potius bono humano, & hæc omnia excellentiora bona virginitati conueniunt. Huic autem inquit ſanct. Thom. non obſtat quòd aliqui perfectiſſimæ virtutis viri matrimonio vſi ſunt, vt Abraham, Iſaac, & Iacob, tum quia quanto virtus mentis eſt fortior, tanto minus poteſt per quæcunque à ſua altitudine deiici, tũ quia non minus contemplationem veritatis & diuinorũ amauerunt matrimonio vtentes: ſed ſecundum quòd conditio temporis requirebat, matrimonio vtebantur ad multiplicationem populi fidelis: tum quia perfectio alicuius perſonæ non eſt ſufficiens argumentum ad perfectionem ſtatus, cũ aliquis perfectiori mẽte poſſit vti minori bono, & alius maiori bono imperfectiori mente.

Quomodo aliqui coniugati ſint perfectiores aliquibus continentibus.

AD euidentiam primi dicti iſtius reſponſionis aduertendi eſt, quòd vt ex ſuperioribus patet, continentia laudabilis eſt, inquantum per ipſam homo ad diuinorũ contemplationem redditur habilior. poteſt autem contingere quòd aliquis in matrimonio exiſtens propter mentis virtutẽ & ſtabilitatem, ex vſu matrimonii non deiiciatur à diuinorum contemplatione, ſed illi magis vacet, quàm aliquis in cælibatu viuens, & ſic iſte perfectioris virtutis eſt quàm ſeruans continentiam, non quia matrimonii perfectius ſit continentia, ſed quia iſte qui matrimonio vtitur magis adhæret deo per contemplationem, quàm ille qui in cælibatu viuit. & ſic dicuntur Abraham, Iſaac, & Iacob perfectiſſimæ virtutis fuiſſe, licet matrimonio vſi fuerint, quia maximè vacationi diuinorum intendebant, nec propter matrimonii vſum ab ea deiiciebantur: eo q; mentem ſtabilem ac firmam in diuinis rebus haberent, & firmiorem, quàm multi habeant continentes.

AD euidentiam ſecundi dicti, conſiderandum eſt ex doctrina ſan. Th. 2.2. quæſt. 152. artic. 4. ad primum & ad ſecundum, quòd licet virginitas ſit melior quàm caſtitas coniugalis, poteſt tamen coniugatus melior eſſe quàm virgo, ſi ille ſcilicet habeat animum magis paratum ad caſtitatem ſeruandam ſi oporteret, quàm is qui eſt actu virgo. Prædicti autem habuerunt animũ ſic diſpoſitum quòd parati erant virginitatem ſeruare ſi fuiſſet tempori congruũ, ideo non fuerunt continentibus inferiores, ſed aliquibus etiam ſuperiores fuerunt. Vnde Auguſtinus in libro de bono coniugali dicit Ioannis cælibatũ & Abrahæ coniugium pro temporum diſtributione Chriſto militaſſe, ſed continentiam Ioannem in opere, Abraham verò in ſolo habitu habuiſſe. Hoc eſt quod ſignificauit S. Thomas cùm ait, quòd non minus contemplationi diuinorum amauerunt matrimonio vtentes, ſed ſecundum temporis exigentiam matrimonio vtebantur.

AD euidentiam tertij dicti aduertendum eſt, quòd ſtant ſimul quòd aliquis imperfectiorem ſtatum ſequatur quàm alius, & tamen ille perfectior ſit: quia poteſt eſſe quòd ille qui eſt in ſtatu perfectiori, aliquam aliam excellentiorem virtutem habeat quàm ille qui eſt in ſtatu perfectiori. tunc enim ille perfectior dicetur, non ratione perfectioris ſtatus in quo viuat, ſed ratione perfectioris virtutis quam habet, licet in ſtatu ſit ſecundum ſuam naturã imperfectiori; hoc volunt ſignificare S. Thomas cùm inquit, quòd cũ perfectiori mentẽ aliquis poſſit vti minori bono quàm alius maiori, puta ex maiori charitate, perfectio alicuius perſonæ non eſt ſufficiens argumentum ad perfectionem ſtatus.

Contra eos qui matrimonium virginitati æquabant.

Caput 137.

Error Iouiniani.

FEruerunt autem & alij qui licet continentiam perpetuam non improbarent, tamen ei ſtatum matrimonij æquabant, quæ eſt hæreſis Iouiniani. Sed huius erroris falſitas ſatis ex prædictis appareret, cùm per continentiam homo reddatur habilior ad mentis eleuationem in ſpiritualia & diuina, & quodammodo ſupra ſtatum hominis ponatur in quadam ſimilitudine angelorum. Nec obſtat quòd aliqui perfectiſſimæ virtutis viri matrimonio vſi ſunt, vt Abraham, Iſaac, & Iacob: quia quantò virtus mentis eſt fortior tantò minus poteſt per quæcunque à ſua altitudine deijci. nec tamen quia ipſi matrimonio vſi ſunt, minus contemplationem veritatis & diuinorum amauerunt: ſed ſecundum quòd conditio temporis requirebat, matrimonio vtebantur ad multiplicationem populi fidelis. nec tamen perfectio alicuius perſonæ eſt ſufficiens argumentum ad perfectionem ſtatus, cùm aliquis perfectiori mẽte poſsit vti minori bono, quàm alius maiori bono imperfectiori mente. non igitur quia Abraham vel Moyſes perfectior fuit multis qui continentiam ſeruant, propter hoc ſtatus matrimonij eſt perfectior quàm ſtatus continentiæ, vel ei æqualis.

De errore eorum qui vota impugnant.

Caput 138.

QVibuſdam autem viſum eſt ſtultum eſſe obligare ſe voto ad obediendum alicui, aut ad quodcunque ſeruandum. Vnumquodque enim bonum quantò liberius agitur, tantò virtuoſius eſſe videtur. quantò autem ex maiori neceſſitate quis ad aliquid obſeruandum aſtringitur, tantò minus liberè id agere videtur. videtur igitur derogari laudabilitati virtuoſorum actuum per hoc q; ex neceſſitate obedientiæ vel voti fiunt. Videntur autem huiuſmodi homines neceſsitatis rationẽ ignorare. Eſt enim duplex neceſsitas: quędam coactionis; & hęc laudẽ virtuoſorum actuum diminuit: quia voluntario cõtrariatur. coactũ enim eſt quod eſt voluntati contrariũ. eſt autẽ quædã neceſsitas ex interiori inclinatione procedẽs: & hæc laudẽ virtuoſi actus non minuit, ſed auget. facit enim voluntatẽ magis intensè tendere in actũ virtutis. patet enim q; habitus virtutis quantò fuerit perfectior, tantò vehementius voluntatẽ facit tendere in bonum virtutis, & minus ab eo deficere. q; ſi ad finẽ perfectionis deuenerit, quandã neceſsitatem infert ad bene agendum: ſicut eſt in beatis, qui peccare nõ poſſunt, vt infrà † patebit. nec tamen propter hoc aut libertati voluntatis aliquid deperit, aut actus bonitati. Eſt autẽ & alia neceſsitas ex fine: ſicut cũ dicitur alicui neceſſe habere nauem, vt tranſeat mare. patet autem q; nec huiuſmodi

† Lib. 4.

Universidad de Deusto
Biblioteca

necessitas libertatē voluntatis diminuit, nec actuū bonitatem: quin potius quod quis agit quasi necessariū ad finē, ex hoc ipso laudabile est: & tantò laudabilius, quantò finis fuerit melior. necessitas autem obseruandi quæ quis voluit, aut obediendi ei cui se suppositum, nō est necessitas coactionis: sed nec etiā ex interiori inclinatione prouenies, sed ex ordine ad finē. est enim necessarium volenti hoc vel illud agere: si debet votum impleri, aut obedientia seruari. cùm igitur hi fines laudabiles sint, vtpote quibus homo se deo subijcit: necessitas prædicta nihil diminuit de laude virtutis. Est autem vlterius considerandum quòd dum implentur aliqua quæ quis vouit, vel quæ sibi præcipiuntur ab eo cui se subdidit, propter deum, maiori laude & remuneratione sunt digna. Contingit autem vnū actum duorū vitiorū esse: dum actus vnius vitij ad finem alterius vitij ordinatur: vt cùm quis furatur vt fornicetur: actus quidē secundum speciem suam est auaritiæ, secundū intentionē verò luxuriæ. Eodem autē modo & in virtutibus contingit q̄, actus vnius virtutis ad aliā virtutē ordinatur: sicut cùm quis dat sua, vt cum altero amicitiam habeat charitatis: actus quidem ex sua specie est liberalitatis. ex fine autem charitatis. huiusmodi autē actus maiorem laudem habet ex amore virtutis. ſ. ex charitate, q̄ ex liberalitate. vnde & si remittatur in eo q̄, liberalitatis est ex eo quòd ad charitatē ordinatur: laudabilior & maiori mercede dignus erit quàm si liberalius ageretur nō in ordine ad charitatem. Ponamus ergo aliquem opus aliquod virtutis agentem, puta ieiunantem, vel continentem se à venereis: & quidem si absque voto hoc faciat, erit actus vel castitatis vel abstinentiæ. si autem ex voto: refertur vlterius ad aliam virtutem, cuius est deo aliquid vouere, scilicet ad religionem, quę potior est castitate vel abstinentia: vtpote faciens nos rectè habere ad deum. erit ergo actus continentiæ vel abstinentiæ laudabilior in eo quod ex voto facit: etiam si non ita delectetur in abstinentia vel continentia, ex eo quòd delectatur in potiori virtute quæ est religio.

2 Item, id quod potissimum est in virtute, est debitus finis. nam ex fine principaliter ratio boni manat. si ergo finis fuerit eminentior, etiam si in actu aliquis se remissius habeat: erit eius actus virtuosior: sicut si aliquis proponat propter bonum virtutis longam viam agere, alius autem breuem: laudabilior erit qui maius aliquid propter virtutem intendit: licet in progressu viæ lentus procedat. Si autem aliquis facit aliquid propter deum: illum actum deo offert. sed si ex voto hoc faciat: nō solum actum, sed etiam potentiam offert deo. & sic patet quòd propositum suum est ad aliquid maius deo exhibēdum. erit ergo actus eius virtuosior ratione maioris boni intēti, etti in executione alius videatur feruētior,

3 Pręterea, voluntas præcedens actum manet virtute in tota consecutione actus, & ipsum laudabilem reddit, etiam quando de proposito voluntatis propter quod actum incipit, in executione operis non cogitabat. non enim oportet quòd qui propter deum aliquod iter arripuit, in qualibet parte itineris de deo cogitet actu. patet autem quòd ille qui vouit se aliquid facturum, intētius illud voluit quàm qui simpliciter facere disponit: quia non solùm facere voluit, sed voluit se firmare, vt nō deficeret à faciēdo. ex hac igitur volūtatis intentione redditur executio voti cum intentione quadam laudabilis: etiam quando voluntas vel nō actu fertur in opus, vel fertur remisse. sic ergo laudabilius fit quod ex voto fit quàm quod fit sine voto: cæteris tamen paribus.

Super cap. 138.

POstquam disputauit sanctus Thomas cōtra Vigilātium voluntariam paupertatem impugnantem, & contra eos qui perpetuam impugnant continentiam, vult contra eos qui vota impugnant & obedientiam, disputare.

Circa hoc autem duo facit. Primò, adducit eorum rationem, & soluit. Secundò, cōtra eos arguit. Dicitur ergo primò, quòd quibusdam visum est stultum esse obligare se voto ad obediendum alicui, aut ad quodcunque seruandum, hac scilicet ratione quia videtur derogari laudabilitati virtuosorum actuum per hoc quòd ex necessitate obedientiæ vel voti fiunt.

Vnumquodque enim bonum quantò liberius agitur, tantò virtuosius esse videtur. quanto autem aliquis ad aliquid obseruandum astringitur maiori necessitate, tanto minus liberè id agere videtur. Respondet autem sanctus Thomas, quòd isti videntur rationem necessitatis ignorare. Et duo dicit. Primò, quòd cùm sit triplex necessitas, scilicet coactionis, & ex interiori inclinatione procedens, & ex fine, necessitas coactionis laudem virtuosorū actuum diminuit, quia voluntario contrariatur, non autem aliæ duæ necessitates: imò necessitas ex interiori inclinatione procedens ipsam auget, quia facit voluntatem intensè tendere in actum virtutis: & si habitus virtutis ad finē perfectionis deuenerit, quandam necessitatem infert ad bene agendum, vt in beatis, nec tamen propter hoc aliquid libertati voluntatis deperit, nec bonitati actus. Idem est de necessitate finis. quod enim quis agit tanquam necessarium ad finē, ex hoc ipso laudabile est, & tantò laudabilius quantò finis fuerit melior.

Dicitur secundò, quòd necessitas obseruandi quæ quis vouit aut obediendi ei cui se supponit, est tantum necessitas finis. est enim necessarium volenti hoc vel illud agere si debet votum impleri, aut obedientia seruari, & ideo cùm ii fines laudabiles sint, vtpote quibus homo se deo subiicit, necessitas prædicta nihil diminuit de laude virtutis. Ex ista responsione patet, quòd admissa minore de necessitate coactionis, alia propositio subintellecta, scilicet quòd talis sit necessitas voti obseruandi & obedientiæ implendæ, falsa est.

Si autem intelligatur ipsa minor de altera aliarum duarum necessitatum, falsa est, quia huiusmodi necessitas neque libertatem neque voluntarium tollit.

Vtrū necessitas naturalis inclinationis cum arbitrii libertate.

SED occurrit circa hoc dubium. Vt enim dicitur in q. de malo q. 16. art. 5. libertum arbitrium dicitur eo quòd in diuersa possit, sed homo non potest in diuersa respectu eius boni ad quod ex interiori inclinatur ex necessitate, vt patet per Philosophū secundo Ethicorum. ergo non videtur bene dictum quòd aliquis operans optus castitatis vel abstinentiæ in ordine adreligionem, in ipso opere non delectetur, vt ratio videtur supponere. Ad hoc potest etiam tripliciter responderi.

Vtrū in opere virtutis possit non delectari.

Primò, Quòd non asserit illud S. Thomas, sed sub conditione loquitur, inquiens ita esse etiā si non delectetur operans in ipsa castitate vel abstinentia.

Secundò, quòd non loquitur hic de illis actibus secundum quòd ab habitu castitatis & abstinentię prouenium, sed secundum quòd materialiter sunt opera castitatis & abstinentiæ. sicut & aliquis quandoque operatur iusta, non tamen ex habitu & virtute iustitiæ. Tertiò, ex doctri. S. Tho. 2. 2. q. 123. arti. 8. ad 2. de mente Philo. 3. Ethic. responderi potest, quòd non in omnibus virtutibus operari delectabiliter existit, nisi inquantum quis attingit finem. possunt enim opera virtutum secundum sui naturam esse tristia, licet propter finem sint delectabilia.

Secundò, Si aliquis facit aliquid propter deum, illum actum deo offert. Si autem ex voto hoc faciat, non solùm actum offert deo, sed etiam potentiam. ergo propositum suum est ad aliquid maius deo offerendum. ergo ille actus erit virtuosior, etsi in executione alius videatur feruētior. probatur vltima consequentia, quia cùm potissimum in virtute sit finis, si finis fuerit eminentior, quantus in actu aliquis se remissius habeat, erit eius actus virtuosior: sicut si aliquis proponat propter bonum virtutis longam viam agere, alius autē breuem, laudabilior erit qui maius aliquod propter virtutem intendit, licet in progressu viæ lentus procedat.

Vouens, nō solùm actū, sed etiā potentiam deo offert.

QVVM dicitur vouentem non solùm actum, sed etiam potentiam deo offerre, adtendendum est illud sic intelligendum esse, quòd vouens non solùm dat deo actum ad quem se voto obligauit, sed etiam deo potestatem agendi offert, quia de cætero nō potest licitè facere contra id quod vouit, & ideo dicitur maius aliquid deo offerre quàm non ex voto agens: sicut plus daret homini qui daret ei arborem cum fructibus, quàm qui fructus tantùm daret.

CIRCA

CIRCA hanc rationem duplex dubium occurrit. Primum est, quia quum assumatur quòd si finis fuerit eminentior, actus erit virtuosior, non subsumitur vt debet subsumi, quòd finis ex voto aliquid agentis sit eminentior, sed quòd vouens maius aliquid agere propter deum proponit. hoc autem non pertinet ad finem, sed ad id quod ordinatur ad finem. Vnde & exemplum etiam quod assumitur ad manifestationem illius propositionis, non videtur ad propositum. quòd enim vnus proponat longiorē viam agere propter virtutem, quàm alius, non ostendit ipsum agere propter eminentiorem finem, cùm vtriusque finis sit virtus, sed quod ad eundem finem maius aliquid ordinat.

Secundum est, quia non videtur hæc consequentia valere. Faciens aliquid ex voto maius aliquid offert deo, quàm faciens non ex voto: ergo actus eius est virtuosior. Nam (vt patet Marci 12. & Lucæ 21.) magis laudatur à domino vidua paupercula quæ duo æra minuta in gazophylacium misit, quàm diuites qui multum miserunt.

Quomodo nobiliorem finē intēdit qui aliquid agit ex voto, quā qui agit absque voto.

AD primum dicitur, quòd de fine dupliciter loqui possumus. Vno modo de ipsa re absolutè quæ est finis: alio modo de eo quod quis intendit circa rem quæ est finis: sicut finis auari est pecuniæ possessio aut visus. Ad hoc quòd vna operatio sit altera virtuosior aut laudabilior, sufficit quòd altero illorum modorum habeat eminentiorem finem. dicitur ergo quòd optimè subsumitur de fine in hac ratione, sed secundo modo. Res enim quæ in proposito est finis materialiter, est deus: ipsa autem subiectio ad deum est finis tanquam id quod circa deum intenditur, qui potest dici finis tanquam rei quæ est finis assecutio: & quia maiorem subiectionem ad deum intendit qui aliquid agit propter deum ex voto, quàm qui agit non ex voto: ideo eminentior est finis sui operis, quàm finis operis non operantis ex voto. Vnde S. Thomas secunda secundæ hanc rationem pertractans, ait quòd ille qui aliquid vouet & facit, magis se subiicit deo quàm qui facit solùm. Exemplum etiam est ad propositum. Nam licet longitudo viæ absolutè sumpta habeat rationem ordinati ad finem, tamen labor intentus per ipsam ad acquirendam virtutem habet rationem finis proximi: & ideo quia proponens longam viam agere propter virtutem, intendit maiorem laborem in acquirenda virtute, quàm proponens brevem viam agere: ideo eminentiorem finem intendit. Ad secundum dicitur quòd facere aliquid maius propter deum, cæteris paribus est virtuosius, quia maiorem dei dilectionem ostendit: sicut qui maius aliquid & difficilius propter amicum operatur, ostendit se illum magis diligere: ideo qui magis se subiicit deo, virtuosius operatur. Non obstat autem vidua illa, quia licet id quod obtulit, parum fuerit & minus, quàm id quod diuites offerebant considerata rei quantitate absolutè, erat tamen magnum per comparationem ad ipsam quæ paupercula erat. vnde considerata eius paupertate maius offerebat quàm diuites. hoc autem ostendit dominus quum ait quòd omnes ex eo quod abundabat illis, miserunt, hæc verò de penuria sua omnia quæ habuit misit. Et sic patet quòd non erat paritas ex parte offerentium. Tertiò, ille qui vouit se aliquid facturum, intentius, id est, maiori intentione illud voluit quam qui simpliciter facere disponit. ergo ex hac intentione redditur executio voti cum intentione quadam laudabilis, etiam quando voluntas vel nō actu fertur in opus vel remisse. ergo laudabilius fit quod ex voto fit, quàm quod fit sine voto, cæteris tamen paribus antecedens probatur, quia vouens non solum facere voluit, sed voluit se firmare vt non deficeret à faciendo. consequentia verò prima probatur, quia voluntas præcedens actum manet virtute in tota consequutione actus, & ipsum laudabilem reddit, etiam quando de tali proposito voluntatis in executione operis non cogitatur.

Laudabilius est aliquid agere ex voto, quā sine voto.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quòd cùm quis aliquid vouet, voluntatis intentio in duo fertur, scilicet in id quod se facturum vouet, & in immobilitatem voluntatis ac firmitatem. vult enim voluntatem suam esse firmatam ac stabilitam in eo faciendo, ita quòd non liceat sibi deinceps ab illo proposito resilire. propter hoc dicitur quòd vouens se aliquid facturum, intentius in illud fertur quàm non vouens & agens, cuius voluntas non fertur nisi in actum: & quia hæc intentio vouentis laudabilis est, laudabiliorque quàm intentio proponentis se aliquod bonum facturum, sed non vouentis, & manet virtute in executione operis, etiam quando de tali proposito voluntatis non cogitatur. ideo actus ipse in executione ex illa intentione prima vouentis qua disposuit se firmiter & immobiliter operari, aliquam laudabilitatem habet, quam non habet optus factum non ex voto. propterea optimè infert sanctus Thomas ex illa prima intentione vouentis, actum factum ex voto laudabiliorem esse, quàm sit actus qui non est factus ex voto.

Notanda sunt autem verba vlti. Sanct. Thom. ſ. cæteris paribus. Ex hoc enim datur intelligi quòd de eodem actu loquendo, puta abstinentiæ, castitatis, & huiusmodi, est laudabilius illud facere ex voto, quàm facere sine voto, eisdem & æqualibus circunstantiis concurrentibus: sed vbi cætera non sint paria, puta quòd vnus maiori charitate ageret id quod sine voto agit, quàm alius agat id ad quod voto obligatur, & similia, non est necesse laudabilius esse agere ex voto quàm agere sine voto. Hanc materiam plenissimè pertractat sanctus Thomas secunda secundæ, loco prælegato, & in tractatu de perfectione vitæ spiritualis, cap. 12.

Quòd merita & peccata non sunt paria.

Caput. 139.

Item 1. 2. q. 73. art. 2.

Quòd merita nō sunt paria.

†Cap. 130.

Cap. 120.

EX his autem manifestum est quòd neque omnia bona opera, neque omnia peccata sunt paria. Consilium enim non datur nisi de meliori bono. dantur autem consilia in lege diuina de paupertate, continentia, & alijs huiusmodi, vt suprà † dictum est. Hæc igitur meliora sunt quàm matrimonio vti, & temporalia possidere: secundum quæ tamen contingit virtuosè agere ordine rationis seruato, vt suprà † ostensum est. non igitur omnes actus virtutum sunt pares.

2 Adhuc, actus speciem recipiunt ex obiectis: quantò igitur obiectum est melius, tātò & actus erit virtuosior secundum speciem suam. finis autem melior est his quę sunt ad finem: quorum tantò aliquid melius est, quantò est fini propinquius. inter actus igitur humanos ille est optimus qui in vltimum finem, scilicet deum, immediatè fertur: post quem tantò actus melior est secundum suam speciem, quantò obiectum est deo propinquius.

3 Amplius, bonum in actibus humanis est secundum quòd ratione regulantur. contingit autem aliquos alijs ad rationem magis accedere, quando actus qui sunt ipsius rationis, magis habent de bono rationis quàm actus inferiorum virium quibus ratio imperat. sunt igitur inter actus humanos aliqui alijs meliores.

4 Item, præcepta legis optimè ex dilectione implentur, vt suprà dictum est. contingit autem aliquem alio ex maiori delectatione quod faciendum est facere. erit igitur virtuosorum actuum vnus alio melior.

5 Præterea, si ex virtute actus hominis boni redduntur, contingit autem intentionē etiam eandem maiorem esse in vno quàm in alio: oportet ergo quòd humanorum actuum sit vnus alio melior.

6 Item, si ex virtutibus actus humani boni redduntur: oportet meliorem esse actum qui est melioris virtutis. contingit autem virtutem vnam altera meliorem esse, puta magnificentiam liberalitate, & magnanimitatem moderantia. erit igitur humanorū actuū vnus alio melior. Hinc est quod dicitur 1. Cor. 7. Qui matrimonio iungit virgines suas, bene facit: qui autem non iungit, melius facit. Et eisdem etiam rationibus apparet q̄, non omnia peccata sunt paria: cùm per vnū peccatum magis discedatur à fine quàm per aliud: & magis perturbatur ordo rationis, & maius nocumentum proximo inferatur. Hinc est quod dicitur Ezechiel. 16. Scelleratiora fecisti illis in omnibus vijs tuis. Per hoc autem excluditur quorundam error, dicentium omnia merita & peccata paria esse. Quòd tamē omnes virtuosi actus sint æquales, ex hoc videbatur aliquam rationem habere, quia omnis actus virtuosus est ex fine boni. vnde si omnium bonorum actuum est idem finis boni, oportet omnes æqualiter bonos esse. licet autem sit vnus finis vltimus boni: actus tamē qui ex illo bonitatem habent, diuersum bonitatis gradum accipiunt. Est enim in his bonis quæ ad vltimū finem ordinantur, differentia graduum, secūdum quòd quædam sunt alijs meliora, & fini vltimo propinquiora. vnde in voluntate & actibus eius gradus bonitatis erit secundū diuersitatem bonorum ad quæ terminatur voluntas & eius actus, licet vltimus finis sit idem. Similiter etiam quòd omnia peccata sunt paria, videtur ex hoc habere rationem, quia peccatum in actibus humanis accidit ex hoc solo quod aliquis præterit regulam rationis qui in modico à ratione recedit, sicut qui in magno. videtur igitur peccatum æquale, siue in modico siue in magno peccetur. Huic autem rationi videtur suffragari quod in humanis iudicijs agitur. nā si alicui statuatur limes quem non transgrediatur, nihil refert apud iudicem siue multum siue modicum sit transgressus: sicut non refert ex quo pugil limites campi exiuit, vtrum parum an longius progrediatur. ex quo igitur regulam rationis pertranssijt, non refert vtrum in modico vel in magno ipsam transierit.

Auth. fac. scripturæ.

Quòd omnia peccata non sint paria.

Exclusio erroris.

Ratio contrariæ opinionis de paritate meritorum.

Sed si quis diligenter inspiciat, in omnibus quorum perfectio & bonum in quadam commensuratione cōsistit: quantò magis à debita commensuratione recedit, tantò maius erit malū: sicut sanitas consistit in debita cōmensuratione humorum: & pulchritudo in debita proportione membrorum: veritas autem in commensuratione intellectus vel sermonis ad rē. patet autem quòd quantò est maior inæqualitas in humoribus, tantò est maior infirmitas: & quantò est maior inordinatio in membris, tantò est maior turpitudo. & quantò magis à veritate receditur, tantò est maior falsitas. non enim est tam magna falsitas æstimantis tria esse quinq;,

Improbatio.

Universidad de Deusto
Biblioteca

sicut eius qui æstimat tria esse centum. bonum autem virtutis in quadam commensuratione consistit. est enim medium secundum debitam limitationem circūstantiarum inter contraria vitia constitutum. quantò igitur magis ab hac harmonia receditur, tantò est maior malitia. Non est autem simile virtutem transgredi, & terminos à iudice positos transire. nam virtus est secundum se bonum. vnde virtutem transgredi est secundum se malum: & ideo oportet quòd magis à virtute recedere sit maius malum. transgredi autem terminum à iudice pōsitum non est secundum se malum, sed per accidens, inquantum scilicet est prohibitum.

In his autem quæ sunt per accidens, non est necessārium quòd si simpliciter sequitur ad simpliciter, & magis sequatur ad magis: sed solùm in his quæ sunt per se. non enim sequitur si album est musicum, quòd magis album sit magis musicum. sequitur autem si album est disgregatiuum visus, quòd magis album sit magis disgregatiuum visus.

Est autem hoc inter peccatorum differentias attendendum, quòd quoddam est mortale, & quoddam veniale. mortale autem est quod animam spirituali vita priuat: cuius quidem vitæ ratio ex duobus sumi potest secūdum similitudinem vitæ naturalis. viuit enim corpus naturaliter per hoc quòd animæ vnitur, quæ est ei principium vitæ. corpus autem viuificatum per animam ex se ipso mouetur, sed corpus mortuum, vel immobile manet, vel ab exteriori tantum mouetur. sic igitur & voluntas hominis cūm per rectam intentionem vltimo fini coniungitur, quod est eius obiectum, & quodammodo forma, viua est: & cùm per dilectionem deo & proximo inhæret, ex interiori principio mouetur ad agendum. recta autem intentione vltimi finis & dilectione remota, fit anima velut mortua, & non mouetur ex seipsa ad agendum recta: sed vel omnino ab eis agendis desistit: vel ad ea agendum solùm ab exteriori inducitur, scilicet metu pœnarum. quæcunque igitur peccata intentioni vltimi finis & dilectioni opponuntur, mortalia sunt. si verò his saluis aliquis in aliquo recto ordine rationis deficiat, non erit mortale peccatum, sed veniale.

Super cap. 139.

EX prædictis infert san. Thom. vnum corollarium, videlicet quòd neque omnia bona opera, neque omnia peccata sunt paria. Circa hoc autem tria facit. Primò, probat conclusionem. Secundò, adducit rationes ad oppositum & soluit. Tertiò, infert quandam distinctionem de peccato. Circa primum duo facit.

Primò, probat quòd non omnes actus virtutum sunt pares. Secundò, quòd nec omnia peccata paria sunt.

Quantum ad primum arguit primò sic. Dantur consilia de continentia, pauperrtate, & huiusmodi. ergo hæc meliora bona sunt quàm matrimonio vti, & temporalia possidere, secundum quæ contingit virtuosè agere ordine rationis seruato. ergo non omnes actus virtutum sunt pares. probatur prima consequentia, quia consilium non datur nisi de meliori bono.

Consilium est de melioribono.

AD euidentiam huius rationis considerandum est ex doctri. san. Tho. 1. 2. q. 108. ar. 4. & quol. 5. arti. 19. quòd præcepta differunt à consiliis, quia cùm præceptum importet rationem debiti, non autem consilium, præcepta danrur de iis quæ necessaria sunt ad consecutionem finis æternæ beatitudinis, consilia autem sunt de illis per quæ melius & expeditius potest homo consequi finem prædictum, licet absque eis possit quis ad finem pertinere. Vnde in obseruatione consiliorum includitur præceptorum obseruatio, non autem econuerso: qui enim omnia dimittit, non rapit aliena nec furatur: non autem econtrario, qui non rapit aliena, omnia dimittit. quia ergo melius bonum est obseruare præcepta, sine quibus ad beatitudinem peruenire non potest, & vltra hoc aliquid aliud per quod ad beatitudinem melius & facilius potest peruenire, quàm sola obseruare præcepta: ideo bene dicitur & hic & alibi à san. Thom. quòd consilium est de meliori bono. Ex hoc patet malè dictum esse à Scoto in secundo sent. distinct. 21. distinguit peccatum veniale à mortali: quia mortale est contra præceptum, veniale verò contra consilium. Patet enim quòd non tenetur quis seruare cōsilia, cùm sine iis finem consequi possit, & per consequens quòd ea non obseruare nullum est peccatum, alioquin peccaret qui non dat omnia sua pauperibus, & qui castitatem omnimodam non seruat. hæc enim nobis consuluntur.

Secundò, Quantò obiectum est melius, tantò & actus est virtuosior secundum speciem suam, quia actus speciem recipiunt ex obiectis. Finis etiam melior est iis quæ sunt ad finem, & horum tantò aliquid est melius quantò propinquius est fini, ergo inter actus humanos ille est optimus qui in vltimum finem scilicet deum immediatè fertur, post quem tantò actus est melior secundum suam speciem, quantò obiectum est deo propinquius.

Tertiò, Contingit aliquos actus magis aliis ad rationem accedere, ergo &c. Probatur antecedens, quia actus rationis magis habent de bono rationis quàm actus inferiorum virium quibus ratio imperat. consequens verò probatur, quia bonum in actibus humanis est secundum quòd ratione regulantur.

ADVERTE, quòd nomine actus rationis intelliguntur non solùm actus intellectus, vt distinguuntur à voluntate, sed omnes actus practici intellectiuæ partis, secundum quòd tota mens humana ratio dicitur.

Quartò, Contingit aliquem magis alio ex maiori dilectione quod agendum est agere. ergo &c. Probatur consequentia, quia præcepta legis optimè ex dilectione implentur.

Quintò, Contingit intentionem etiam eandem maiorē esse in vno quàm in alio. ergo &c. Probatur consequentia, & est manifesta si ex voluntate, actus humani boni redduntur.

ADVERTE ex doctrina san. Thom. 1. 2. q. 12. quòd nomine intentionis intelligitur actus voluntatis circa finem, siue vltimum, siue proximum, secundum quòd est terminus alicuius quod in ipsum ordinat. non solùm enim ex hoc dicimur intendere sanitatem, quia ipsam volumus, sed qua volumus ad eam per aliquid aliud peruenire. Cùm ergo inquit sanctus Thomas quòd contingit eandem intentionem maiorem esse in vno quàm in alio, non intelligit de eadem numero actu voluntatis tendentis in finem, sed de eodem secūdum speciem. Eundem enim finem vult per aliqua media assequi vnus maiori feruore & intensione voluntate quàm alius: & hoc est eandem intentionem esse maiorem in vno quàm in alio: & quia cæteris paribus maior & feruentior intentio voluntatis circa bonum est melior. ideo actus humani quia voluntate boni redduntur, tantò meliores sunt cæteris paribus, quanto maiori intentione voluntatis fiunt.

Sextò, contingit vnam virtutem altera meliorem esse, ergo &c. Patet consequentia quia si ex virtutibus actus humani boni redduntur, oportet meliorem esse actum qui est melioris virtutis.

ADVERTENDVM quòd in istis duabus rationibus vtitur sanctus Thomas conditionali ad probationem consequentiæ, vt ex modo loquendi dei intelligere rationem esse ex se manifestam. Conueniens enim est in his quę certissimè tenemus & ab omnibus conceduntur, hoc modo loquendi vti. Dicimus enim quandoque, si est verum quòd deus sit iustus, iste non euadet impunitus: ac si diceremus, quia verissimum est deum esse iustum, iste iustorum scelerum pœnas dabit. Confirmatur conclusio authoritate 1. Corin. 7.

Secundò, ostendit sanctus Thomas quòd non omnia etiam peccata sunt paria, & ait quòd hoc eisdem rationibus apparet. Primò cùm per vnum peccatum magis discedatur à fine quàm per aliud, in quo ratio secundæ rationi supernus dictæ correspondens. Sicut enim bonum in actibus humanis attenditur secundùm accessum ad finem, ita malitia secundum recessum à fine attenderur. Secundò, cùm magis peruertatur ordo rationis, in quo tangitur ratio tertiæ rationi correspondens. Sicut enim bonum in actibus humanis est secundum rationem esse, ita malum est contra rationem esse.

Tertiò, cùm maius nocumentum proximo inferatur. in quo tangitur ratio quartæ rationi correspondens. sicut enim optimè præcepta ex dilectione implentur, ita contra ipsa fit quando contra dilectionem agitur aut dei, aut proximi, nocumentum proximo inferendo. Confirmatur auth. Ezech. 6. Per hoc excluditur error dicentium omnia mendia & peccata paria esse.

ADVERTENDVM est, quòd ista opinio (vt recitat sanctus Thom. prima secundæ, quæst. 73. ar. 2. & secundo sent. dist. 42. quæst. 3. & in quæstionibus de malo, quæst. 2. art. 9.) fuit primò Stoicorum, quam imitatus est etiam Cicero in Paradoxis. Putauerunt enim Stoici virtutem omnino in indiuisibili consistere: & ideo quantumcunque ab hoc indiuisibili discedatur, nihil de bonitate remanere: & sic cùm per quodlibet peccatum ab hoc indiuisibili discedatur, existimauerunt omnia peccata esse paria.

Stoici & Cicer. putauerunt virtutē in indiuisibili consistere, & omnia peccata esse paria.

HOC autem fundamentum eneruat sanctus Thomas secundo sententiarum, tum quia falsum est virtutem omnino in indiuisibili consistere, vt patet per Aristotelem secundo Ethicorum: tum quia licet illud verum esset, non tamen ratio bonitatis in indiuisibili consistit, quia contingit perfectionem perfectioni superaddi, quarum vnaquæque rationem bonitatis causat: & ideo si duæ perfectiones subtrahantur, minor remanet bonitas, quàm si subtrahatur vna tantùm. Hunc errorem quidam hæretici imitati dixerunt nullam inæqualitatem esse, nec inter peccata, nec inter merita, nec inter præmia, nec inter suppliciа.

Quantum ad secundum adducit sanctus Thomas rationes quibus prædictus error confirmari posset. Quòd enim omnes virtuosi actus sint æquales, hac ratione videbitur posse confirmari, quòd omnium bonorum actuum est idem finis boni. Quòd verò omnia peccata sint paria, hac ratione, quia peccatum in actibus humanis accidit ex hoc solo quòd aliquis præterit regulam rationis: ita autem præterit regulam rationis qui in immodico à ratione recedit, sicut qui in magno. Confirmatur, quia si alicui stattuatur limes quem non transgrediatur, nihil refert apud iudicem siue multum, siue modicum sit transgressus.

AD primum inquit sanctus Thomas negando consequentiam, quòd licet sit vnus finis vltimus boni, tamen actus qui ex illo bonitatem habent, diuersum bonitatis gradum accipiunt secundum quòd quædam sunt aliis meliora, & fini vltimo propinquiora: vnde & in actibus voluntatis gradus bonitatis erit secundum diuersitatem bonorum ad quæ terminatur voluntas & eius actus.

ADVERTENDVM quòd finem boni vocat S. Thom. hoc loco finem bonitatis quę est in actibus, ex ordine scilicet ad quem actus habet quòd sit bonus. Finis autem vltimus à quo omnia habent bonitatem, est vnus, scilicet deus. sed fines proximi sunt multi qui inter se gradum bonitatis habent ex diuersa appropinquatione ad vltimum finem: & ideo ex vnitate vltimi finis omnium bonorum non potest argui quòd omnia bona sint æqualia, nec per consequēs quòd omnes actus virtuosi qui circa huiusmodi bona sunt, æquales sint in bonitate. Ad secundum dicit, quòd in omnibus quorum perfectio & bonum in quadam commensuratione consistit, quantò magis à debita cōmensuratione receditur, tantò maius erit malum: declaratur in sanitate, pulchritudine, & veritate. bonum autem virtutis in quadam commensuratione consistit. est enim medium secundum debitam limitationem circumstantiarum inter contraria vitia constitutum, ideo quantò magis ab hac harmonia receditur, tantò est maior malitia. Ex hac responsione vult sanctus Thomas negare consequentiam, si minor propositio intelligatur, vt videtur intelligenda, secundum similitudinem tantum, scilicet quòd sicut qui in modico à ratione recedit, regulam rationis præterit, ita & qui in magno. Si autem intelligeretur secundum æqualitatem, scilicet quòd tantùm præterit regulam rationis qui in modico à ratione recedit, quantum præterit qui recedit in magno, falsa esset ipsa minor. Ad confirmationem dicit, quòd non est simile virtutem transgredi, & terminos à iudice positos: quia cùm virtus sit secundum se bonum, ipsam transgredi est secundum se malum: transgredi verò terminum

minum à iudice positum, non est secundum se malum, sed per accidens, inquantum scilicet est prohibitum. in his autem quæ sunt per se, necesse est vt sicut simpliciter sumitur ad simpliciter, ita magis sequatur ad magis, non autem in his quę sunt per accidens.

Quantum ad tertium ponit sanctus Thomas vnam distinctionem de peccatis, scilicet q̄ quoddam peccatum est mortale, quoddam verò est veniale. Peccatum mortale est quod animam spirituali vita priuat: & quia spiritualis vita animæ consistit in hoc, quòd voluntas per dilectionem deo & proximo inhæreat, vt declaratur ex similitudine corporalis vitæ. ideo quęcunque peccata intentioni vltimi finis & dilectioni opponuntur, mortalia sunt. Si verò his saluis aliquis in aliquo recto ordine rationis deficiat, veniale peccatum erit.

Differentia inter peccatum mortale & veniale.

AD euidentiam huius distinctionis, aduertendum primò ex doctrina sancti Thomę 1. 2. q. 72. secundo sent. dist. 42. & de malo, quęst. 7. quòd ista nomina, mortale & veniale, important differentias reatus peccati. Dicitur enim peccatū veniale, quod est dignum venia, id est, quod non excludit terminationem pœnę: mortale autem, quod est dignum morte, id est, pœnā æternam meretur, & terminationem pœnę excludit. vnde quia reatus non est ipsa essentia peccati, sed ipsam consequitur, mortale & veniale non sunt differentię essentiales peccati, sed accidentales, prout omnis differentia quæ non est de essentia rei, dicitur illi accidentalis. sed licet istę differentiæ sint extra essentiam peccati, inter se tamen essentialiter distinguuntur: sicut albedo & nigredo sunt inter se essentialiter distincta, & tamen accidentaliter tantùm diuidunt animal, cùm per album & nigrum diuiditur. Considerandum secundò, quòd istę differentiæ, mortalis & venialis, aliquando consequuntur ipsam specificam differentiam peccatorū secundum se, aliquando autem non consequuntur differentiam specificam, sed in vna & eadem specie peccati inueniuntur. quando differentiam peccatorum specificam consequuntur, ipsa peccata dicuntur talia ex genere. Vnde dicitur quòd aliquod peccatum ex genere est mortale, aliquod verò est ex suo genere veniale, non quidem quòd ista sit diuisio generis in species, sed analogi in ista significata: & quia genus & species peccati sumitur ex obiecto, illud dicitur ex suo genere mortale, siue dignum morte æterna, quod est circa materiam repugnantem fini humanorum actuum, qui est charitas siue dilectio dei & proximi, quia tollit principium vitę spiritualis, scilicet charitatem. quo remoto non potest anima ex principio intrinseco sanari. illud verò dicitur ex genere veniale, quod est circa materiam quæ huic fini non contrariatur, licet habeat aliquam deordinationem, dum caret debito ordine ad finem. tale enim non remouet principium vitæ spiritualis, ideo quantum est ex se sanari potest. Quando autem mortale & veniale non consequuntur differentiam specificam peccatorū, sed in vna & eadem specie peccati inueniuntur, non dicitur peccatum vtrunque horum ex suo genere, sed dicitur esse vnū ex suo genere, alterū verò ex parte peccantis, & per accidens. Quum enim contingit aliquem peccare circa materiā charitati repugnantem, non ex deliberatione, sicut contingit in subitis motibus, tunc tale peccatum est veniale ex parte agentis, licet aliud peccatum sibi simile in specie, sit peccatum mortale. Vnde tale peccatum quod in particulari consideratum, est veniale per accidens propter actus imperfectionem, dicitur esse de genere peccati mortalis. Similiter cùm accidit aliquem peccare circa materiam non repugnantem charitati, constituendo in ipso finem vltimum, vel ipsum ordinādo ad aliquod peccatū mortale ex suo genere, puta quum quis ordinat verbum ociosum ad adulterium committendum, tunc tale peccatum est quidem de genere peccati venialis, sed propter peruersam intentionem agentis est mortale per accidens.

Considerandum tertiò, quòd cùm multa accidant peccato substanti huic differentiæ accidentali quę est mortale, & multa accidant peccato substanti huic accidenti quod est veniale, hoc loco inuestigauit sanctus Thomas solas essentiales rationes peccatorum, ad quas originaliter mortalis & venialis differentiæ cōsequuntur per se, vt possint dici talia ex suo genere & secundum quas habeant distingui essentialiter nō solùm ipsæ differentiæ quæ his nominibus, mortale & veniale, formaliter importantur, sed etiam ipsa peccata quæ huiusmodi substant differentiis: & quia istæ rationes sunt esse actum voluntarium circa materiam repugnantem charitati, & esse actum voluntarium circa materiam non repugnantem charitati: ideo hanc solam distinctionem mortalis & venialis peccati assignauit omnibus aliis prætermissis. sic enim cōstat quòd mortale & veniale non solùm formaliter, sed etiam materialiter sumpta habent oppositionem adinuicem, nec possunt in vnam speciem peccati conuenire, quamuis ex parte agentis in eadem specie aliquid sit mortale, & aliquid veniale. Ex quo patet posse dici ad argumenta Aureoli recitata à Capreolo. 43. d. 2. sen. quòd vtraque verum concludunt, licet non bene. Est enim verum quòd istæ differentiæ, mortale & veniale, inter se essentialiter distinguuntur. est etiam verum quòd illa peccata quę per se illis differentiis subsūtāt, quę scilicet ex suo genere dicuntur talia, essentialiter sunt distincta. non est autem verum de ipsis, secundum quòd ex parte agentis peccatum mortale aut veniale sunt distincta.

Quòd actus hominis puniuntur & præmiantur à deo.

Cap. 140.

EX præmissis autem manifestum est q̄ actus hominis puniuntur vel præmiantur à deo. Eius enim est punire vel præmiare, cuius est legem imponere. legis enim latores per præmia & pœnas obseruantiam legis inducunt. Sed ad diuinam prouidentiam pertinet vt legem hominibus ponat, vt ex suprādictis patet. ergo ad deum pertinet homines punire vel præmiare. cap. 114.

2 Præterea, vbicunque est aliquis debitus ordo ad finem, oportet quòd ordo ille ad finē ducat. recessus autem ab ordine finē excludat. ea enim quę sunt ex fine, necessitatem sortiuntur ex fine; vt scilicet ea necesse sit esse si finis debeat sequi: & eis absque impedimēto existentibus finis consequatur. deus autem imposuit actibus hominum ordinem aliquē in respectu ad finē boni, vt ex prędictis patet. oportet igitur quòd si ordo ille rectè positus est, quòd incedentes per illum ordinē, finem boni consequantur: quod est præmiari. recedentes autem ab illo ordine per peccatum à fine boni excludi: quod est puniri.

3 Adhuc, sicut res naturales ordini diuinæ prouidentię subduntur, ita & actus humani, vt ex prædictis patet. vtrobique autem conuenit debitum ordinē seruari, vel etiam prætermitti. hoc tamen interest q̄ obseruatio vel transgressio debiti ordinis est in potestate humanæ voluntatis constituta, nō autē in potestate naturaliū rerum est quòd à debito ordine deficiant, vel ipsum sequantur. oportet autem effectus causis per conuenientiam respōdere. sicut igitur res naturales cùm in eis debitus ordo naturalium principiorum & actionum seruatur, sequitur ex necessitate naturæ cōseruatio, & bonum in ipsis: corruptio autem & malum cùm à debito & naturali ordine receditur: ita etiā in rebus humanis oportet quòd cùm homo voluntariè seruat ordinē legis diuinitus impositæ, consequatur bonum non velut ex necessitate, sed ex dispēsatione gubernātis: quod est præmiari: & econuerso malum, quum ordo legis fuerit prætermissus; & hoc est puniri. cap. 90.

4 Amplius, ad perfectam dei bonitatē pertinet quòd nihil inordinatum in rebus relinquat: vnde in rebus naturalis videmus contingere quòd omne malum sub ordine alicuius boni concluditur: sicut corruptio aeris est ignis generatio: & occisio ouis est pastus lupi. cùm igitur actus humani diuinæ prouidentiæ subdantur, sicut & res naturales: oportet malum quod accidit in humanis actibus sub ordine alicuius boni concludi: hoc autem conuenientissimè fit per hoc quòd peccata puniuntur. sic enim sub ordine iustitiæ quæ ad æqualitatem reducit, comprehenduntur ea quę debitam quantitatem excedunt. excedit autem homo debitum suæ quātitatis gradum, dum voluntatem suam diuinæ voluntati præfert satisfaciendo ei contra ordinem dei. quæ quidem inæqualitas tollitur, dum contra volūntatem suam homo aliquid pati cogitur secundū ordinationem. oportet igitur quòd peccata humana puniantur diuinitus; & eadem ratione bona facta remunerationem accipiant.

5 Item, diuina prouidentia non solùm dispōnit rerum ordinē, sed etiam mouet omnia ad ordinis ab eō dispositi executionem, vt suprà ostēsum est. voluntas autem à suo obiecto mouetur, quod est bonum vel malū. ad diuinam igitur prouidentiā pertinet, quòd hominibus bona proponat in præmiū, vt voluntas ad rectè volendū moueatur; & mala proponat in pœnā, ad hoc quòd inordinationem vitet.

6 Præterea, diuina prouidentia hoc modo res ordinauit, quòd vna alteri profit: conuenientissimè autē homo proficit ad finem boni tam ex bono alterius hominis quàm ex malo, dum excitatur ad bene agendū per hoc quòd videt bene operantes præmiari: & dū reuocatur à malè agendo per hoc quòd videt malè agentes puniri. ad diuinam igitur prouidentiam pertinet quòd mali puniantur, & boni præmientur. Hinc est quod dicitur Exo. 20. Ego sum deus tuus, visitans iniquitatem patrum in filios, & faciens misericordiam his qui diligunt me, & custodiunt prędicta mea. & in Psalm. Reddes vnicuique iuxta opera sua. & Rom. 2. Reddet vnicuique secundum opera sua: his quidē qui sunt secundum patientiam boni operis, gloriam & honorem: his autem qui non acquiescunt veritati, credunt autem iniquitati, iram & indignationē. Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium quòd deus nō punit; dicebant enim Marchion & Valentinus alium esse deum bonum, & alium esse deum iustum, qui punit. Auth. fac. scripturę. Exclusio erroris.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 140.

POstquam ostendit san. Tho. quòd ad diuinam prouidentiam pertinet hominibus leges dare, vult vlterius ostendere q̃ ad ipsam pertinet homines punire vel pręmiare. Circa hoc autẽ duo facit. Primò ostendit quòd actus hominis puniuntur vel pręmiantur à deo. Secundò de pœna & pręmio determinat cap. sequẽti. Quantum ad primũ arguit primò sic. Ad diuinam prouidentiam pertinet vt legẽ hominibus ponat. ergo ad deum pertinet homines punire vel pręmiare. probatur consequentia, quia est eius punire vel pręmiare cuius est legẽ imponere, cũ legislatores pręmia & pœnas obseruantiã legis inducant. Secundò, Deus imposuit actibus hominũ ordinem aliquẽ in respectu ad finẽ boni, id est ad finẽ à quo omnia bonitatem habent. ergo si ordo ille est rectè positus, quòd incedetes per illum, finẽ boni consequantur. s. oportet ab ipso deo, q̃ est pręmiari: recedentes verò ab illo per peccatum, à finẽ boni excludi, quod est puniri. probatur consequẽtia, quia vbicunque est aliquis ordo debitus ad finẽ, oportet q̃ ordo ille ducat ad finẽ, recessus verò ab ordine finẽ excludat, cùm ea quę ad finem ducunt, necessitatem consequantur ex fine.

Tertiò, Cùm in rebus naturalibus debitus ordo naturalium principiorum & actionum seruatur, sequitur ex necessitate naturæ conseruatio & bonum in ipsis, corruptio autem & malum eũ à debito & naturali ordine receditur: ergo & in rebus humanis oportet quòd homo voluntariè seruet aut prætermittit ordinẽ diuinę legis, consequatur bonũ aut malum, non ex necessitate sed ex dispensatione gubernantis, quod est pręmiari vel puniri. probatur consequẽtia, quia obseruatio & transgressio ordinis diuinæ prouidentiæ, cui & res naturales & actus humani subduntur, est in potestate humanę voluntatis constituta, non autem in potestate naturalium rerum: oportet autem effectus causis per conuenientiam respondere.

SED videtur quòd ista ratio non concludat. sicut enim in naturalibus bonum aut malum quod sequitur, in ipsam naturam tãquam in principium refertur, quia non est in potestate naturalium rerum sequi ordinẽ suum, aut ab ipso recedere. ita si debent effectus causis correspondere in humanis actibus, sequitur quòd bonum & malum debeat referri in ipsam voluntatẽ, non autem in dispositionem gubernantis, quia obseruatio & transgressio debiti ordinis est in potestate humanę voluntatis constituta. & sic non sequitur quòd dei sit præmiare aut punire.

AD hoc dicitur, quòd hæc ratio supponit bonum & malum quod ex actione prouenit, in omnibus esse ex dispositione gubernantis, sed in aliquibus scilicet in naturalibus sic esse ordinatum, vt illis bonum aut malum ex necessitate naturę proueniat, in aliquibus verò, id est in voluntariè agentibus sic esse dispositum, vt non ex necessitate naturę proueniant, sed ex voluntate gubernantis sibi dispensationem boni & mali reseruantis. non enim in voluntariè agentibus conueniens est vt idem sit qui meretur, & retribuit, sed retributio ad superiorem pertinet: & ideo cũ homo non ex naturali principio sed voluntate in suas operationes feratur, sequitur quòd bonum sibi proueniat & malum non ex necessitate naturæ, sed ex voluntate gubernantis.

Quartò actus humani diuinę prouidentiæ subduntur: ergo oportet malum quòd in eis accidit, sub ordine alicuius boni concludi: sed hoc conuenientissimè fit per hoc q̃ peccata puniuntur, ergo &c. probatur prima consequentia, quia ad diuinã bonitatẽ pertinet quòd nihil ordinatum in rebus relinquat. declaratur in naturalibus. minor verò subsumpta probatur, quia sic ea quæ debitam quantitatẽ excedunt, comprehenduntur sub ordine iustitię, declaratur, quia homo debitum suæ quantitatis gradum excedit voluntatem suam diuinę preferendo: quę quidem inęqualitas tollitur, dum contra voluntatem suam aliquid secundum voluntatem diuinam pati cogitur.

Quintò, diuina prouidentia mouet omnia ad executionem ordinis ab eo dispositi: sed voluntas à suo obiecto quod est bonum vel malum mouetur, ergo pertinet ad diuinã prouidentiam bona illi proponere in pręmium, vt ad rectè procedendum moueatur: & mala in pœnam, ad hoc quòd inordinationem viter.

Quomodo deus voluntatẽ mouet.

AD huius rationis euidentiam considerandum est vt ex superioribus patet, quòd voluntas à suo obiecto mouetur, non quidem per modum efficientis, sed per modum finis. finis autẽ non mouet nisi voluntati sit proportus: ideo cùm deus vnumquodque ad executionem operis moueat secundum quòd eius conditio exigit, conueniens est vt moueat voluntatem illi bonum & malum proponendo, quamuis etiam interius ipsam possit effectiuè mouere. Sextò, conuenientissimè homo proficit ad finẽ boni ex bono & malo alterius, dum excitatur ad bene agendum per hoc quòd videt bene operantes pręmiari, & dum à malo reuocatur per hoc quòd videt malè agentes puniri: ergo ad diuinam prouidentiam vtrumque pertinet. probatur consequentia, quia diuina prouidentia hoc modo res ordinauit, q̃ vna alteri profit, confirmatur auth. Exo. 20. Psal. 81 & Ro. 2. Per hoc excluditur error dicentium quòd deus non punit, scilicet Marchionis & Valentini dicentium alium esse deum bonum, & alium deum iustum qui punit.

De differentia & ordine pœnarum.

Cap. 141.

QVia verò (sicut ex prædictis patet) pręmium est quod voluntati proponitur quasi finis quo excitatur ad bene agendum: e contrario pœna voluntati proponitur vt à malo retrahatur quasi aliquid fugiendum & malum sicut de ratione pręmij est quòd sit bonum, & voluntati consonum: ita de ratione pœnæ est quòd sit malum, & contrarium voluntati: malum autem est priuatio boni: vnde oportet quòd secundum differentiam & ordinem bonorum sit etiam ordo & differentia pœnarum. Est autem summum bonum hominis fœlicitas, quę est vltimus finis eius. quantò ergo aliquid est huic fini propinquius, tãtò pręeminet magis hominis bonum. huic autem propinquissimum est virtus, & si quid aliud est quod ad bonam operationẽ hominum proficiat qua peruenitur ad beatitudinem. cõsequitur autem & debita dispositio rationis & virium ei subiectarum, post hoc autem & corporis incolumitas, quę necessaria est ad expeditam operationem: demum autem ea quę exterius sunt, quibus quasi adminiculantibus vtimur ad virtutem. erit igitur maxima pœna hominẽ à beatitudine excludi: post hanc autem, virtute priuari, & perfectione quacunque naturalium virtutum animę ad bene agendum: de hinc naturaliũ potentiarũ animæ deordinatio: post hoc autem corporis nocumentum: demum autem exteriorum bonorum sublatio. Sed quia de ratione pœnę est nõ solùm quòd sit priuatiua boni, sed etiam quòd sit contraria voluntati: non autẽ cuiuslibet hominis voluntas existimat bona secũdum quòd sunt: contingit interdum quòd id quod est maioris boni priuatiuum, est minus contrarium volũtati: & propter hoc minus pœnale esse videtur: & inde est q̃ plures homines qui bona sensibilia & corporalia magis ę̃stimant & cognoscunt quàm intelligibilia & spiritualia, plus timent corporales pœnas quàm spirituales: secundum quorum æstimationem contrarius ordo videtur pœnarum ordini supradicto. apud hos enim maxima pœna ęstimãtur lęsiones corporis, & damna rerum exteriorum: deordinatio autem animę, & damnũ virtutis, & amissio fruitionis diuinæ, in qua consistit vltima hominis felicitas, aut modicum aut nihil reputãtur ab eis. Hinc autem procedit quod hominum peccata à deo puniri non æstimant: quia vident plerunque peccatores incolumitate corporis vigere, & exteriori fortuna potiri: quibus interdum hominem virtuosi priuãtur. quam rectè considerantibus mirum videri non debet. cùm enim omnia exteriora ad interiora ordinẽtur, corpus autem ad animam: intantum exteriora & corporalia bona sunt homini bona, inquantum ad bonũ rationis proficiunt. secundum verò quòd bonum rationis impediunt, homini vertuntur in malum: nouit autem rerum dispositor deus mẽsuram virtutis humanę: vnde interdũ homini virtuoso corporalia & exteriora bona ministrat in adiutorium virtutis: & in hoc ei beneficium pręstat: interdum verò ei prædicta subtrahit, eò quòd considerat homini esse illi ad impedimentũ virtutis & fruitionis diuinę: ex hoc autem exteriora bona vtũtur homini in malum, vt dictum est. vnde & eorum amissio eadem ratione homini vertitur in bonũ. sic igitur omnis pœna malum est: non est autem malum homine exterioribus & corporalibus bonis priuari secundum quòd expedit ad profectum virtutis: non erit hoc homini virtuoso pœna si priuetur exterioribus bonis in adiumentum virtutis. ecõtrario autem erit malis in pœnã, si eis exteriora bona concedũtur quibus prouocantur ad malum. Vnde & Sap. 14. dicitur quòd creaturæ dei in odium factę sunt, & in tentationem animæ hominum, & in muscipulam pedibus insipientium.

Quia verò de ratione pœnæ est nõ solùm quòd sit malum, sed etiam quòd sit contrarium voluntati: amissio corporalium & exteriorum bonorum etiam quãdo est homini in profectum virtutis, & nõ in malum, dicitur pœna, abusiuè, ex eo quòd est contra volũtatem: ex inordinatione autẽ hominis contingit quòd homo non æstimet res secundum quòd sunt, sed corporalia spiritualibus præferat. inordinatio autem talis aut est culpa, aut ex aliqua culpa præcedente procedens. vnde consequenter patet quòd pœna non sit in homine etiã secundum quòd est cõtra voluntatem nisi culpa præcedente. Hoc etiam ex alio patet, quia ea quæ sunt secundum se bona, nõ verterẽtur homini in malum per abusum, nisi aliqua inordinatione in homine existẽte. Item quòd oporteat ea quæ voluntas acceptat, eò quòd sunt naturaliter bona, homini subtrahi ad profectum virtutis, prouenit ex aliqua hominis deordinatione, quæ vel est culpa, vel sequitur culpam. manifestum est enim q̃ per peccatum præcedẽs fit quædam inordinatio in affectu humano vt facilius postmodum ad peccatum inclinetur.

clinetur. non ergo est absque culpa etiam quòd oportet hominem adiuuari ad bonum virtutis per id quod est ei quodãmodo pœnale. i. inquantũ est absolutè contra voluntatem ipsius, licet quandoque sit volitum secundum quòd ratio respicit finem: sed de hac inordinatione in natura humana existente ex peccato originali, posterius dicetur: nunc autem id tãtum manifestum sit, quòd deus punit homines pro peccatis: & quòd nõ punit absque culpa.

Super cap. 141.

POstquam ostendit sanctus Thomas quòd dei est punire & pręmiare, nunc de ipsa pœna & pręmio determinat. Circa hoc autẽ duo facit. Primò determinat de ipsis absolutè. Secundò in ordine ad peccatum, cap. 143. Circa primũ duo facit. Primò ostendit differentiam & ordinem pœnarum. Secundò earum inæqualitatẽ declarat, cap. sequenti.

Quantum ad primum duplicẽ pœnarum ordinem ponit. Primus est ordo secundũ se, & est talis, quod maxima pœna est hominem à beatitudine excludi, post hanc, virtute priuari, & perfectione quacunque naturalium virtutum animæ ad bene agendum. deinde naturalium potentiarum animæ deordinatio, post hoc corporis nocumentum, demum exteriorum bonorũ sublatio. declaratur, quia cum de ratione pœnę sit quòd sit malum & contrarium voluntati malum verò sit priuatio boni, oportet secundum differentiam & ordinem bonorum esse differentiam & ordinem pœnarum: ordo autem bonorum est, quòd summum hominis bonũ est felicitas, quę est vltimus eius finis: deinde virtus tanquam huic fini propinquissimum. & si quid aliud est quod ad bonam operationem hominum proficiat qua peruenitur ad beatitudinem. deinde debita dispositio rationis & virium ei subiectarum: deinde corporis incolumitas quæ est ad expeditam operationem necessaria: demum exteriora bona quibus adminiculantibus vtuntur ad virtutem.

Non de ordine per se bonorum.

ADVERTENDVM quòd hic quæritur ordo inter bona & mala non secundum durationem aut secundum viam generationis, sed secundum naturam & viam perfectionis, vt fœlicet dicatur primum bonum id quod est simplicius, & primum malũ id quod omnia hominis mala excedit. Iste autẽ ordo inter bona accipitur secundum ordinem finis, & eorum quæ sunt ad finem: finis enim primum locum tenet, inter ea autem quæ ordinantur ad finem, tanto aliquid propinquius est, tanto, vt hic dicitur inter homines præminet bona: & quia finis hominis in operatione consistit qua deo coniungitur, & ad illum finem per actionẽ peruenitur: tantò aliquid est fini propinquius, & ieccirco perfectius, quanto fuerit operationi qua ad beatitudinem perducitur immediatius. & quia virtus propinquior & immediatior est operationi huiusmodi quàm debita dispositio rationis & vitiũ ei subiectarũ, cùm requiratur tanquam forma perfectiua rationis & aliarum potentiarũ ei subiectarum, ad hoc vt debita & conueniens finis eliciatur operatio: ideo virtus præminet rationis dispositioni eodem modo: quia bonum rationis & virium subiectarum propinquius se habent ad huiusmodi operationem quàm bona corporis, & bona corporis quàm bona exteriora, quorum bona corporis ad bona animæ ordinentur, & bona exteriora ad corporis bona. ideo bonum rationis præminet bono corporis: & bonum corporis bono rerum exteriorum, loquẽdo semper de per se ordine bonorum. Secundus ordo pœnarum est secundum aliquorum hominum existimationem, quorum voluntati minus cõtrarium est quod est maioris boni priuatiuũ, & per consequens minus pœnale videtur, cùm de ratione pœnę sit quòd sit contraria voluntati. apud hos enim maxima pœna existimãtur læsiones corporis, & damna rerum exteriorum, inordinatio autem animę, damnum virtutis, & amissio fruitionis diuinæ, aut modicum, aut nihil reputantur ab eis: propter quod cùm bona sensibilia & corporalia magis existimẽt & cõgnoscant quàm intelligibilia & spiritualia, & magis timeant corporales pœnas quàm spirituales: hinc etiam procedit quòd hominum peccata à deo puniri non existimant, quia vident plerunque peccatoribus bene esse quantum ad huiusmodi, virtuosis autem malè. Sed inquit san. Th. quòd non debet rectè considerantibus mira talis diuina dispositio videri. Et notat tria. primum est quòd cùm bona exteriora & corporalia intantum sint homini bona, inquantum ad bonum rationis proficiunt, mala autem inquantum illud impediunt: deus qui nouit mensuram virtutis humanæ, interdum homini virtuoso huiusmodi bona ministrat in adiutorium virtutis, interdum verò ei prædicta subtrahit ne sint illi impedimentum virtutis & fruitionis diuinæ. ex quo sequitur cũ pœna malum sit, quòd non est homini virtuoso pœna, huiusmodi bonis in adiumentum virtutis priuari: sed e contrario malis est in pœnam si eis talia concedũtur quibus prouocantur ad malum. quod ostẽditur autho. Sap. 14. Secũdum est quòd amissio corporalium & exteriorum bonorum etiam quando est homini in profectum virtutis, & non in malum, dicitur abusiuè pœna, ex eo quòd est cõtra voluntatẽ. Tertium est, quòd pœna non est in homine nisi aliqua culpa præcedente. probatur, quia & secundum quòd est contra voluntatem, & secundum quòd est malum hominis, & secundum quòd est homini ad profectum virtutis, ex aliqua inordinatione hominis contingit: talis autem inordinatio aut est culpa, aut ex aliqua præcedente culpa procedit. Maior declaratur quantum ad omnes partes. quantum ad primam quidem: quia quòd homo non æstimet res secundum quòd sunt, sed corporalia spiritualibus præferat, ex inordinatione hominis contingit: quantum verò ad secundam: quia ea quę sunt secundũ se bona, non verterentur homini in malum per abusum nisi aliqua inordinatione in homine existente. quantũ verò ad tertiam: quia quòd oporteat ea quę voluntas acceptat tanquã naturaliter bona homini subtrahi ad profectum virtutis, ex aliqua hominis inordinatione prouenit. Minor verò promittitur inferius declaranda, verumtamen quantum ad tertiam partem spectat ostenditur, quia per peccatum præcedens fit quædam inordinatio in affectu humano vt facilius postmodum ad peccatum inclinetur.

Tribus modis ex rebus corporalibus & exterioribus pœna homini aduenit.

AD huius tertii dicti euidentiam considerandum est quòd ex prius dictis supponit san. Th. tribus modis contingere homini pœnam ex rebus corporalibus & exterioribus. Primò ex eorum subtractione contra hominis voluntatem. talis enim subtractio pœnalis est, inquantum est contra voluntatem, quia de ratione pœnę est quòd contra voluntatem sit. Secundò ex eorum concessione quando hoc homini vertitur in malum, pœnalis est, quia de ratione pœnę propriè dictę est quòd sit malum. Tertiò ex eorũ subtractione ad profectum virtutis. talis enim subtractio inquãtum ad virtutem proficit, licet propriè loquendo in beneficium hominis cedat, & non sit propriè pœna talis, tamen improprie & abusiuè pœnalis est: quia est contra hominis voluntatem absolutè. licet vt hic dicitur, quandoque sit volita secundum quòd ratio respicit finem. Primum modum tetigit dum probauit pœnam secundum quòd est contra voluntatem, ex inordinatione procedere ex qua falsa prouenit existimatio. intendit enim quòd subtractio huiusmodi bonorum iccirco contra voluntatem est, & consequenter pœnalis, quia homo falsò æstimat corporalia & exteriora bona spiritualibus eminere, & ea plùris facit quàm debeat: & quia talis falsa existimatio ex aliqua inordinatione procedit. idem de ipsa pœna dicendum est. Secundum modum tetigit dum dixit quòd ea quæ sunt secundum se bona, non verterentur homini in malum per abusum nisi aliqua inordinatione in homine existente. Concessio enim horum bonorum in malum vertitur homini, & iccirco est ei pœna, quia rebus concessis abutitur ad malum. Tertium modum tetigit dum dixit quòd ex inordinatione hominis prouenit vt oporteat ea quæ voluntas acceptat, subtrahi ad profectum virtutis.

Quomodo primari bonis sensibilibus est contra homins voluntatẽ, quandoque verò secundum volũtatem.

CIRCA id quod dicitur esse contra voluntatem hominis absolutè priuari corporalibus & exterioribus bonis, licet quandoque sit volitum secundum quòd ratio respicit finẽ, considerandum est quòd nihil prohibet aliquid secundum se esse contrariũ voluntati, & tamen in ordine ad aliquem finem esse volitum. Cùm enim obiectum voluntatis sit bonum & appetibile, quod secundum se appetibile non est, sed habet aliquid contrarium appetibilitati, repugnat voluntati sed quia contingit quòd secundum se appetibile non est, habere appetibilitatem ex ordine ad aliquem finem. sicut contingit de medicina amara in ordine ad sanitatem. ideo euenit vt quod secundum se considerationem voluntati contrarium tãquam malum aliquod, sit volitum ex ordine ad finem quem aliquis magis amat quàm aliud bonum quod per malum priuatur. Quia ergo subtractio prædictorum bonorum secundum se mala est, vtpote hominem bonis ad ipsum ordinatis priuans, ideo absolutè contra hominis voluntatem dicitur, sed tamen quia quandoq; ad profectum virtutis ordinatur, quã homo magis ipsis corporalibus & exterioribus bonis amat, iccirco eam vt ad hunc finem ratio ordinat, voluntas acceptat.

Considerandum vltimò quòd per hunc discursum optimè satisficit sanct. Th. moræ dubitationi. Cùm enim dicebatur hominum peccata à deo non puniri, quia peccatores plerumque corporalibus & exterioribus bonis abundant, patet ex prædictis quòd ex hoc non dicuntur non puniri peccata, imò magis puniri: quia concessio huiusmodi bonorum malis & peccatoribus cedit in pœnam, dum eis prouocentur ad malum. Cùm etiam confirmatur, quia ipsis bonis virtuosi quandoque priuantur, & sic videntur absque culpa puniri: patet ex prædictis, primò quòd illud proprie non est virtuosis hominibus pœna, cùm hoc cedat eis in bonum, id est, in profectum virtutis. patet secundò quòd inquantum talium bonorum subtractio est eis aliquo modo pœnalis, vtpote contra voluntatem, non infertur nisi propter aliquam culpam præcedentem saltem originalem. & sic deus non punit ipsos absque culpa.

Pœna non infertur nisi pro culpa.

EX hoc patet responsio ad Durandum, quem adducit Capreolus 36. dist. 2. sent. Arguit enim quòd non semper pœna infligatur pro culpa: quia quandoque infligũtur iustis pœnæ vt merita per patientiam augeantur, vt in Iob accidit: quandoque etiam ad gloriam dei manifestandam, vt in cęco nato. in istis enim patet quòd pœna non infligitur pro culpa: sed ad hoc dicitur ex præcedentibus, quòd illæ pœnæ, quæ tamen impropriè pœnæ dicuntur, pro aliqua culpa inferuntur: quia non oporteret augeri merita, aut gloriam dei manifestari per huiusmodi pœnalitates, nisi aliqua inordinatione naturæ præcedente quæ ex peccato originali processit. Vnde in statu innocentiæ nõ oportuisset hominẽ ad profectum virtutis & huiusmodi per talis pœnalitates tuiari, neq; per eas dei gloria esset manifestata, vt habetur ex doctrina sancti Thomę 1. 2. q. 87. art. 7. & 2. sent. dist. 36. q. 1. art. 4. Non obstat etiam quod obiicit, dicens peccato originali non deberi pœnam sensitiuã. Dicitur enim quòd hoc verum est post hanc vitam, non autem in hac vita, vbi multæ pœnalitates conseruntur se habent ad peccatum originale, licet illi directè non debeantur: sed de hoc infertus erit sermo, cùm de peccato originali agetur.

Quòd non omnia præmia & pœnæ sunt æquales. Cap. 142.

CVm autem diuina iustitia id exigat, q̃ ad æqualitatẽ in rebus seruandam pro culpis pœnæ reddantur, & pro bonis actibus præmia: oportet si est gradus in virtuosis actibus & in peccatis, vt ostensum est, quòd sit etiam gradus pręmiorum & pœnarum. aliter enim non seruaretur æqualitas, si nõ plus peccanti maior pœna, aut melius agenti maius pręmium redderetur. Eiusdem enim rationis esse videtur quòd differenter tribuatur secundũ differentiam boni & mali, & secundum differẽtiam boni & melioris, vel mali & peioris.

2 Pręterea, talis est æqualitas distributiuæ iustitiæ, vt inæqualia inęqualibus reddantur: non ergo esset iusta recompensatio per pœnas & pręmia, si omnia præmia & omnes pœnæ essent æquales.

3 Adhuc, præmia & pœnę à legislatore proponuntur vt homines à malis ad bona trahantur, vt ex supradictis patet. oportet autem homines nõ solùm trahi ad bona, sed etiam retrahi à malis, sed etiã bonos allici ad meliora, & malos retrahi à peioribus: quod nõ fieret si præmia & pœnæ essent æqualia. oportet igitur & pœnas &

Universidad de Deusto
Biblioteca

nas & præmia inæqualia esse.

4 Amplius, sicut per dispositiones naturales aliquis disponitur ad formã,ita per opera bona & mala aliquis disponitur ad pœnas & præmia : sed hoc habet ordo quẽ diuina prouidentia statuit in rebus,quòd magis disposita perfectiorẽ formam consequuntur:ergo secundũ diuersitatẽ bonorum operum vel malorũ,oportet quòd sit diuersitas pœnarum & præmiorum.

5 Item,contingit excessum esse in operibus bonis & malis dupliciter.Vno modo secundũ numerum:prout vnus alio habet opera plura bona vel mala : alio modo secundum qualitatem operum, prout vnus alio vel melius vel peius opus habet. oportet autem quòd excessui qui est secundum numerum operum,respondeat excessus præmiorum vel pœnarum:aliàs non fieret recompensatio in diuino iudicio pro omnibus quæ quis agit,si aliqua mala remanerent impunita,& aliqua bona irremunerata. pari ergo ratione excessui qui est secundum inæqualitem operum, inæqualitas præmiorum & pœnarũ respondet.Hinc est quod dicitur Deuteron.25.Pro mẽsura peccati erit & plagarum modus. & Isa.27.In mensura contra mensurã cùm abiecta fuerit vindicabo eam.Per hoc autẽ excluditur error quorundam dicentium in futuro omnia præmia & pœnas esse æquales.

Auth.fac. scripturę.

Exclusio erroris.

Super cap. 142.

VIsa differentia pœnarum,viõque earum ordine, ostendit sanctus Thomas quòd non omnia præmia & omnes pœnæ sunt æquales, & arguit primò sic: Est gradus in virtuosis actibus & in peccatis, ergo & præmiorum & pœnarum.probatur consequentia, quia diuina iustitia exigit q; ad æqualitatem in rebus seruandam pro culpis pœnæ reddantur,& pro bonis actibus præmia. Eiusdem autem rationis esse videtur quòd differerer retribuatur secundum differentiam boni & mali,& secundum differentiam boni & melioris,vel mali & peioris. Secundò,& est confirmatio præcedentis,si illud esset,non esset iusta recompensatio per pœnas & præmia,quia æqualitas distributiuæ iustitiæ exigit vt inæqualia inæqualibus reddantur, ergo &c. Tertiò, oportet homines non solùm trahi ad bona,& retrahi à malis, propter quod præmia & pœnæ à legislatore proponuntur, sed etiam bonos ad meliora allici,& malos retrahi à peioribus: sed hoc nõ fieret si præmia & pœnæ essent æqualia,ergo &c. Quartò,per opera bona & mala aliquis disponitur ad pœnas & præmia , sed secundum ordinem diuinæ prouidentiæ magis dispositi perfectiorẽ formam consequuntur,ergo &c. Quintò,excessui qui est secundum numerum operum , oportet respondere excessum præmiorum vel pœnarum,aliàs non fieret recompensatio in diuino iudicio pro omnibus quæ quis agit:ergo & excessui qui est secundum qualitatem operum,prout videlicet vnus alio vel melius,vel peius opus habet, inæqualitas præmiorũ vel pœnarum respondet.Confirmatur auth. Deut.25. & Isa.27. Per hoc excluditur error dicentium in futuro omnia præmia & pœnas esse æqualia.

De pœna quæ debetur peccato mortali & veniali per respectum ad vltimum finem.

Cap. 143.

ESt autẽ ex prædictis manifestum q; dupliciter cõtingit peccare. Vno modo sic, quòd totaliter intentio mẽtis auertatur ab ordine ad deum,qui est vltimus finis bonorũ:& hoc est peccatum mortale. Alio modo sic,quòd manente ordine humanæ mentis ad vltimũ finẽ,impedimentum aliquod afferatur quo retardatur ne liberè tendat in finẽ:& hoc dicitur peccatũ veniale. Si ergo secundũ differẽtiam peccatorũ oporteret esse differentiam pœnarũ:consequens est quòd ille qui mortaliter peccat,sit puniendus sic,quòd excidat ad hominis fine:qui autẽ peccat venialiter,non ita quòd excidat,sed ita quòd retardetur, aut difficultatem patiatur in adipiscendo finem.sic enim iustitiæ seruatur æqualitas,vt quomodo homo peccãdo volũtariè à fine se diuertitita pœnaliter contra suam voluntatẽ in finis adeptione impediatur.

2 Adhuc,sicut est voluntas in hominibus, ita est inclinatio naturalis in rebus naturalibus. si autẽ ab aliqua re naturali tollatur inclinatio eius ad finem , omnino finem illum consequi non potest: sicut corpus graue cùm grauitatem amiserit per corruptionem,& factum fuerit leue, non perueniet ad medium; si autem fuerit in suo motu impeditum,inclinatione ad finem manente:remoto prohibente perueniet ad finem:in eo autem qui peccat mortaliter , omnino auertitur intentio voluntatis à fine vltimo: in illo autẽ qui venialiter peccat, manet intentio cõuersa ad finem; sed aliqualiter impeditur ex hoc quòd plus debito inhæret his quæ sunt ad finem.igitur ei qui peccat mortaliter, hæc pœna debetur.vt omnino excludatur à cõsecutione finis:ei autem qui peccat venialiter,quòd difficultatem aliquam patiatur antequàm ad finem perueniat.

3 Amplius, quum aliquis consequitur aliquod bonũ quod non intendebat, est à fortuna & casu.si igitur ille cuius intentio est auersa à fine vltimo , finem vltimum assequatur,erit hoc à fortuna & casu:hoc autẽ incõueniens est,quia vltimus finis est bonum intellectus: fortuna autem intellectui repugnat, quia fortuita absque ordinatione intellectus proueniunt. inconueniens autem est quòd intellectus suum finem consequatur non per viam intelligibilem:non ergo cõsequetur finem vltimum qui peccans mortaliter habet intentionẽ auersam ab vltimo fine.

4 Item, materia non consequitur formam ab agente , nisi fuerit ad formam dispolita conuenienter:finis autem & bonum est perfectio voluntatis,sicut forma materiæ:voluntas igitur non consequetur vltimum finem nisi fuerit dispolita conuenienter: disponitur autem ad finẽ voluntas per intentionem & desiderium finis:non igitur consequetur finem cuius intentio à fine auertitur.

5 Præterea,in his quæ sunt ordinata ad finem,talis habitudo inuenitur , quòd si finis est vel erit,necesse est ea quæ sunt ad finem,fore:si autem ea quæ sunt ad finem, non sunt,nec finis erit.si enim finis esse potest etiã non existentibus illis quæ sunt ad finem, frustrà per huiusmodi media quæritur finis.ostensum est autẽ quod omnes quòd homo per opera virtutum in quibus præcipuum est intentio finis debiti, consequitur suum vltimum finem, qui est felicitas.si ergo aliquis contra virtutem agat ab intentione vltimi finis auersus,conueniens est quòd vltimo fine priuetur. Hinc est quòd dicitur Matth.7. Discedite à me omnes qui operamini iniquitatem.

Super cap. 143.

POstquam determinauit sanctus Thomas de pœna & præmio secundũ se, determinat nunc de ipsis in ordine ad peccatum & bona opera. Circa hoc autẽ duo facit. Primò,determinat de pœna quę in finis priuatione cõsistit,quę dicitur pœna damni. Secũdò,de pœna quę est experientia alicuius nociui,quę dicitur pœna sensus,cap. 145. Circa primum duo facit. Primò, ostendit peccato mortali deberi excludone omnino ab vltimo fine, veniali verò difficultatem peruenièdi ad ipsum. Secundò ostendit pœnã qua quis vltimo fine priuatur, oportere interminabilem esse,cap.sequenti.

Quantum ad primum arguit primò sic: Secundum differentiam peccatorum oportet esse differentiam pœnarum,sed per peccatum mortale totaliter intentio mẽtis auertitur ab ordine ad deum, qui est vltimus finis bonorum: per peccatum verò veniale manente ordine humanæ mentis ad vltimum finem, impedimentum aliquod afferetur quo retardatur ne liberè tendat in finem.ergo mortaliter peccans sic puniendus est, quòd excidat ab hominis fine: venialiter autem peccans, quòd retardetur, aut difficultatem patiatur in adipiscendo finem.

Per peccatũ mortale auertitur totaliter mens ab ordine ad deũ, non autem per veniale.

AD euidentiam huius rationis considerandum est quòd homo mortaliter non peccat , nisi quando creaturam præfert deo , ipsum plus amando quàm deum: quod quidem apparet quando magis eligit aliquid aliud quàm viuere secundum deum, & illi inhærere. nam si magis amaret deum , magis eligeret viuere secundum ipsum ac eius præcepta quàm quocunque temporali bono potiri : sicut quia homo magis propriam vitam amat quàm voluptatem, à maxima etiam voluptate retrahitur , si eam existimet esse suæ vitæ infallibiliter peremptiuam: venialiter autem homo peccat quando circa ea quæ sunt ad finem , inordinatè se habet , inquantum eis plus vel minus debito intendit , saluato tamen ordine & inclinatione ad debitum finem : quia videlicet licet alicui rei nimis afficiatur,nõ tamen pro ea vellet deum offendere,contra eius præceptũ aliquid agendo: vnde assimilatur venialiter peccans ei qui ad aliquem quidem terminum tendit , sed nimis in via moratur. propter hoc bene dicitur hic q; per peccatum mortale auertitur totaliter intentio mentis ab ordine ad deum qui est vltimus finis: per veniale autẽ non, sed affertur impedimentum quo homo retardatur ne liberè tendat in finẽ, quia videlicet per peccatum mortale constituit homo finem in creatura eam plus quàm deum amãdo,& recedit ab amore tam habitu quàm actu,quo tenetur deum super omnia diligere. per peccatum autẽ veniale remouetur fortassis aut diminuitur actualis dilectio dei super omnia , dum nimis alicui creaturæ homo afficitur , nihil actu de deo cogitando , & sic impeditur ab actuali dei dilectione , non tamen remouetur habitualis dilectio dei , cùm per ipsum nõ remoueatur charitas qua deus semper habitualiter ab habente ipsum

ipsum super omnia diligitur. Secundò arguitur ex eodem fundamento : sicut est voluntas in hominibus,ita est inclinatio naturalis in rebus naturalibus. sed si à re naturali tollatur inclinatio eius ad finẽ omnino , finem illum consequi non potest.si autẽ fuerit à suo motu impedita manẽte inclinatione ad finem,remoto prohibente perueniet ad finẽ, vt declaratur in graui. ergo ita est in hominibus.sed eius qui peccat mortaliter, voluntatis intentio omnino auertitur à fine vltimo:intentio autem peccantis venialiter manet conuersa ad finem , sed aliqualiter impeditur dum plus debito inhæret iis quæ sunt ad finem. ergo peccanti mortaliter debetur vt omnino excludatur a finis consecutione , peccanti autem venialiter vt difficultatem patiatur antequàm ad finem perueniat.

Per peccatũ mortale excluditur quis à finis consecutione, per veniale autẽ retardatur.

ADVERTENDVM quòd per peccatum mortale dicitur quis excludi à finis consecutione , per veniale autem impediri & retardari, quia cũ per mortale homo patiatur defectum principii perducentis ad finem, scilicet charitatis : nunquam ad illum finem quantum est ex intrinseco peruenire potest,per veniale autem homo patitur quandam indecentiam actus quo pergẽdum erat ad finem: & obligatur ad temporalis pœnæ solutionem: & ideo nisi remota indecentia illa & soluta pœna non potest homo ad beatitudinem quæ est vltimus finis peruenire,quòd est à consecutione finis retardari. Tertiò,si ille cuius intentio auersa est ab vltimo fine,ipsum assequatur finem,erit hoc à casu & à fortuna:quia cũ quis consequitur quod nõ intendebat, est à casu & à fortuna,sed hoc est inconueniens:quia vltimus finis est bonum intellectus:inconueniens est autẽ quòd intellectus suum finem non consequatur per viam intelligibilem,sed à fortuna,ergo &c.

ADVERTENDVM quòd vltimus finis hominis,vt in superioribus est ostensum,nihil aliud est quàm dei qui est summa veritas, cognitio & visio per essentiam: cognitio autẽ veritatis est bonum & perfectio intellectus, ideo bene dicitur quòd vltimus finis est bonum intellectus.

ADVERTENDVM est etiam quòd cùm vnaquæque res suum finem habeat inclinationem secundum suæ naturæ conditionem, conueniens est vt vnaquæque etiam secundum modum suæ naturæ finem consequatur: nam naturalia finem consequuntur : sensitiua verò inquantum huiusmodi sensibiliter , id est ex sensibili apprehensione. eadem ratione conueniens est vt intelligibilia suum bonum & suum finem intelligibiliter , id est ex apprehensione intelligibili & intentione voluntatis eam consequente assequantur : & quia fortuna repugnat intelligibili cognitioni , & intentioni eius quod quis assequitur : ideo conueniens non est vt intelligibilia inquantum huiusmodi suum finem à fortuna consequantur: quod sanè euenire si mortaliter peccãs cuius intentio à fine vltimo omnino auertitur, ipsum vltimum finem, præter suam intentionem assequeretur. & hoc est huius rationis fundamentum.

Intelligibilia inquantum huiusmodi suum finem non consequuntur à fortuna.

Aũ quis præter intentionem vltimi finẽ assequi possit.

SED occurrit circa hoc dubium. videtur enim quòd venialiter peccans quandoque vltimum finem assequatur præter intentionem.nam si aliquis in ipso actu peccati venialis , puta cùm verbum ociosum dicit , moriatur nihil de deo cogitando , expiata culpa assequetur beatitudinem , & præter intentionem.quia non est mortuus cũ hac intentione, ergo à fortuna quis poterit beatitudinem consequi. Respondetur quòd licet iste non sit mortuus cum intentione actuali perueniendi ad vltimum finem, habebat tamen habitualem intentionem sui ex charitate in ipso existente, & virtualem etiam intentionem ex eo quod ex quolibet se & sua ordinauit in deum,& contraria intentio non recessit : & sic non à fortuna sed ex intentione finem assequitur. Quartò , finis & bonum est perfectio voluntatis , sicut forma materiæ, ergo ipsum non consequitur nisi fuerit conuenienter dispolita:ergo non consequitur ipsum si intentio ab ipso auertitur. probatur prima consequentia ex similitudine materiæ & formæ : secunda verò quia voluntas disponitur ad finem per intentionem & desiderium eius.

Quintò, homo per opera virtutum in quibus præcipuum est intentio finis debiti,consequitur felicitatem. ergo si quis contra virtutem agat ab intentione vltimi finis auersus , conueniens est quòd vltimo fine priuetur. Probatur consequentia, quia in ordinatis ad finem,existente aut futuro fine necesse est ea quæ sunt ad finem fore , & ipsis non existentibus finis non erit : aliquin frustrà per huiusmodi media finis quæritur.

An frustrà per aliquod medii finis quæratur,si fine illo finis haberi potest.

CIRCA HOC vltimum dictum dubium occurrit: nam contingit aliquem finem posse haberi sine aliquo determinato medio, & tamẽ non frustrà per illud medium quæritur.sicut per vnam potionem aliquis quærit sani tatem quam alia via posset acquirere, & tamen frustrà non adhibetur, cùm per ipsam fiat sanus.& vniuersaliter quando finis per plura media acquiri potest,nullum illorum mediorum adhibetur frustrà quando sequitur effectus. Respondetur quòd hic loquitur sanctus Thomas de mediis ad finem necessariis , sine quibus finis haberi non potest : sicut se habet intentio finis debiti ad felicitatem. De talibus enim verum est quòd si finis esse potest illis non existentibus,frustrà per illa quæritur finis, scilicet tanquam per ea quæ ad finem necessaria sunt: obiectio autem procedit de medio non necessario ad finem,licet & ipsum ad finem perducere possit. Confirmatur conclusio authoritate Matthæi septimo.

Quòd per peccatum mortale vltimo fine aliquis in æternum priuatur.

Cap. 144.

OPortet autem hanc pœnam qua quis priuatur vltimo fine, esse interminabilem. Priuatio enim alicuius non est nisi quando natum est haberi (non enim catulus mox natus dicitur visu priuatus) vltimum autem finem non est homo aptus natus consequi in hac vita,vt † probatum est. Priuatio ergo huiusmodi finis oportet quòd sit pœna post hanc vitam: sed post hanc vitam non remanet homini facultas adipiscendi vltimum finem. Anima enim indiget corpore ad consequutionem sui finis inquantum per corpus perfectionem acquirit & in scientia , & in virtute : anima autem postquam fuerit à corpore separata, non redit iterum ad hunc statum quòd per corpus perfectionem accipit, sicut dicebant transcorporationem ponentes,contra quos superius disputatum est. necesse est igitur quòd ille qui hac pœna punitur,vltimo fine priuetur,& in æternum priuatus remaneat.

† cap.45.

2 Adhuc, si quis priuatur eo quod est in natura eius vt habeatur,impossibile est illud reparari, nisi fiat resolutio in præiacentem materiam, vt iterum aliud de novo generetur: sicut quum animal amittit visum aut alium sensum. impossibile est autem quòd id quod iam generatum est , iterum generetur , nisi primum corrumpatur: & tunc ex eadem materia poterit aliud iterum generari,non idem numero , sed specie. Res autem spiritualis,vt anima vel angelus, non potest resolui per corruptionem in aliquam præiacentem materiam vt iterum generetur illud idem specie. si igitur priuetur eo quod est in natura ipsius vt habeant , oportet quòd in perpetuum maneat talis priuatio.est autem in natura animę & angeli ordo ad vltimum,qui est deus. si ergo ab hoc ordine decidat per aliquam pœnam , in perpetuum talis pœna manebit.

3 Item, naturalis æquitas hoc habere videtur, quòd vnusquisque priuetur bono contra quod agit . ex hoc enim reddit se tali bono indignum:& inde est quòd secundum ciuilem iustitiã,qui contra rempublicam peccat,societate reipublicę priuatur omnino vel per mortem, vel per exilium perpetuum: nec attenditur quãta fuerit mora temporis in peccando : sed quid sit contra quod peccauit.eadem autem est comparatio totius vitæ præsentis ad rempublicam terrenam, & totius æternitatis ad societatem beatorum,qui(vt suprà ostensum est) vltimo fine æternaliter potiuntur. qui ergo contra vltimum finem peccat,& contra charitatem per quam est societas beatorum & tendentium in beatitudinem, in æternum debet puniri, quanuis aliqua breui tempore mora peccauerit.

4 Præterea, apud diuinum iudicium voluntas pro facto computatur: quia sicut homines vident ea quę exterius aguntur, ita deus inspicit hominum corda : qui autem propter aliquod temporale bonum auersus est ab vltimo fine, qui in æternum possidetur: præposuit fruitionem temporalem illius boni temporalis , æternæ fruitioni vltimi finis.vnde pater quòd multo magis voluisset in æternum illo bono temporali frui:ergo secundum diuinum iudicium ita puniri debet,ac si æternaliter peccasset. nulli autem dubium est quin pro æterno peccato æterna pœna debeatur:debetur igitur ei qui ab vltimo fine auertitur,pœna æterna.

5 Adhuc, eadem iustitiæ ratione pœna peccatis redditur,& bonis actibus præmium:præmium autem virtutis est beatitudo, quæ quidem est æterna,vt suprà ostensum est:ergo & pœna qua quis à beatitudine excluditur,debet esse æterna. Hinc est quod dicitur Matthæi 25. Ibunt hi in supplicium æternum : iusti autem in vitam æternam. Per hoc autem excluditur error dicentium pœnas malorum quandoque esse terminandas.

Auth.fac. scripturę. Exclusio erroris.

Origo erroris.

Quæ quidem positio ortum habuisse videtur à positione quorundam philosophorum,qui dicebãt omnes pœnas purgatorias esse, & ita quandoque terminãdas. videbatur autem hoc persuasibile,tum ex humana cõsuetudine:pœnæ enim humanis legibus inferuntur ad emendationem vitiorum: vnde sicut medicinæ quædam sunt.tum etiã ratione. Si enim pœna non propter aliud inferretur à puniente , sed propter se tantùm, sequitur quòd in pœnis propter se delectetur; quod bonitati diuinæ non congruit.oportet igitur pœnas propter aliud inferri : nec videtur alius conuenientior finis quàm emendatio vitiorum: videtur igitur conuenienter dici omnes pœnas purgatorias esse : & per consequens quandoque terminandas:quum etiã illud quod est purgabile, accidentale sit ratione creaturę, & possit remoueri absque consumptione subtantiæ. Est autem concedendum quòd pœnæ inferuntur à deo non propter se , quasi deus in ipsis delectetur,se propter aliud , scilicet propter ordinem imponendum creaturis ; in quo bo-

Responsio ad rationẽ vnde sumpsit originẽ prædictus error.

Universidad de Deusto
Biblioteca

quo bonũ vniuersi consistit. Exigit autẽ hoc ordo rerũ, vt proportionaliter omnia diuinitus dispensentur: propter quod dicitur in libro Sapientiæ, quòd deus omnia facit in pondere, numero, & mensura. sicut autẽ præmia proportionaliter respondent actibus virtuosis: ita pœna peccatis: & quibusdam peccatis proportionãtur pœnæ sempiternæ, vt ostensum est. infligit igitur deus pro quibusdam peccatis pœnas æternas, vt debitus ordo seruetur in rebus: qui eius sapientiam demonstrat. Si quis tamen concedat omnes pœnas ad emendationem vitiorum induci, & non propter aliud: non tamen propter hoc cogitur ponere omnes pœnas purgatorias & terminabiles esse: nam & secũdum leges humanas aliqui morte puniuntur: non quidẽ ad emẽdationem sui, sed aliorum. Hinc est quod Prou. 19. dicitur: Pestilente flagellato stultus sapiẽtior erit. Quidam etiã secũdum humanas leges à ciuitate perpetuo exilio excludũtur, vt eis subtractis ciuitas purior reddatur. Vnde dicitur Prouerbiorum 22. Eiice derisorem, & exibit cum eo iurgium: cessabunt causæ & contumeliæ.

Auth. fac. scripturę.

Nihil igitur prohibet etiam si pœnę non nisi ad emendationem morum adhibeantur, quin secundũ diuinũ iudicium aliqui debeant à societate bonorum perpetuò separari, & in æternum puniri, vt ex perpetuæ pœnæ timore homines peccare desistant: & bonorum societas purior ex eorum separatione reddatur, sicut dicitur Apo. 20. Non intrabit in eam (id est, in Hierusalem cælestem, per quam designatur societas bonorum) aliquid coinquinatum, & faciens abominationem & mendacium.

Super cap. 144.

SEcundo loco ostendit sanctus Thomas eam pœnã qua quis vltimo fine priuatur, interminabilẽ esse. Circa hoc autem duo facit. Primò, propositum ostendit. Secundò, quædam obiecta refellit. Arguit igitur primò sic: Priuatio vltimi finis nõ est pœna nisi post hanc vitam, sed post hanc vitam non remanet homini facultas illius adipiscendi, ergo &c. probatur maior, quia vltimum finem non est homo natus consequi in hac vita, vt est supra ostensum: priuatio autem alicuius non est nisi quando natum est haberi. minor verò probatur, quia anima indiget corpore ad consecutionem sui finis, inquantum per ipsum perfectionem in scientia & virtute acquirit: postquam autem fuerit separata, nõ redit iterum ad hunc statum quòd per corpus perfectionem acquirat.

ADHVIVS rationis euidentiam considerandum est q. in ipsa attendit sanctus Thomas communem hominis conditionem, quę est vt per actus virtutum, qualescunque esse possint in nobis virtutes sine gratia & charitate, homo gratia & charitate priuatus, & liberi arbitrii vsum habens, se ad horum susceptionem à deo præparet: ipso tamen deo ad hoc animam mouente. & sic per opera charitate informata, ad vltimi finis consequutionem perueniat. Constat autem quòd hoc absque corpore fieri non potest, quum anima non acquirat eiusmodi virtutes quarum in seipsa naturalia habet semina, nisi actibus corporeis multiplicatis: & voluntatis sufficiens motus ad susceptionem gratiæ & iustificationis esse non possit, nisi viribus animę per huiusmodi exercitia debitè dispositis & regulatis: ideo quum post hanc vitam non sit status acquirendi virtutes per corporeos actus, licet quandoque anima sit corpori reunienda, cùm ille non sit status viæ & perfectionis acquirendæ, sed termini, optimè constat hominem post hanc vitam, gratiam & charitatem adipisci non posse, & per consequens quòd in perpetuum vltimo fine priuatus manebit: & hoc est huius rationis fundamentum. Secundò, in natura animę & angeli est ordo ad vltimum finem, qui est deus: ergo nebit. Propter consequentia, quia si quis priuatur eo quod est in natura ecentem materiam, vt iterum de nouo idem specie generetur. patet in animasi amittente vsum. res autem spirituales, vt anima vel angelus, non potest in materiam præsentem per aliquam corruptionem resolui.

Vtrum anima post hãc vitam ordine ad vlt. finẽ priuetur, si eã mortali decedat.

CIRCA ISTAM rationem dubitatur. Quum enim dicitur in antecedente quòd in natura animæ & angeli est ordo ad vltimum finem, qui est deus, aut intelligitur de ordine qui est ex gratia & charitate secundum quę homo ad beatitudinem ordinatur: aut de ordine solius naturæ, quomodo dicimus naturam spiritualem ex se esse beatitudinis capacem. si accipiatur primo modo, tunc falsum est antecedens. nam charitas & gratia non sunt perfectiones naturales hominis, vt ordo ad deum in ipsis fundatus possit dici à natura inesse spirituali substantiæ. Si verò secũdo modo accipiatur, falsum est quod ratio supponit, scilicet quòd anima post hanc vitam illo ordine priuetur, quæ cũ mortali decesserit. nam cum ille ordo fundetur & radicetur in natura animæ: manente natura, manet & ipse ordo: in damnatis autem constat quòd natura animæ manet.

Respondetur quòd intelligitur de ordine solius naturæ, & non de ordine consequente perfectionem superadditam naturæ: quomodo autem ordo huiusmodi possit dici naturalis, ostensum est in superioribus.

SED ATTENDENDVM EST, quòd de tali ordine, qui nihil aliud est quàm habilitas quædam animæ ad susceptionem gratiæ, & diuinæ fruitionis mediante gratia, dupliciter loqui possumus. Vno modo quantum ad ipsam habitudinem secundum se, & secundum suam radicem: alio modo quantum ad exitum ipsius ad actum. Primo modo non potest tolli, vt ostendit sanctus Thomas 1. quæst. 48. art. 4. & prima secundæ, quæst. 85. ar. 1. & 2. de malo, quæst. 2. art. 12. & secundo Sententiarum, dist. 34. Secundo autem modo tolli potest.

Attendendum secundò quòd hunc exitum istius ordinis ad actum tolli, dupliciter possumus intelligere. Vno modo propter defectum ipsius ordinis: alio modo propter aliquod extrinsecũ impediens: sicut quòd aer non possit illuminari, possemus intelligere aut propter defectũ potentiæ siue habilitatis aeris ad lucem, aut propter aliquod obstaculum impediens, aut propter solis absentiam. Ordo ergo animę ad vltimum finem qui est deus, non potest tolli quantum ad exitum ad actum propter defectum ipsius habilitatis animæ ad gratiam & beatitudinem: quia ista habilitas semper manet in anima quantum ad suam radicem: & sic decedens cũ peccato mortali non priuatur tali ordine, sed bene potest tolli propter aliquod impedimẽtum, scilicet propter peccatum mortale, inter hominem & deum per modum obstaculi interpositum, & propter subtractionem influxus diuini: & quia obstaculum peccati in damnatis est perpetuum, & subtractio etiã diuini influxus est perpetua: ideo ordo animæ ad beatitudinem nunquam in damnatis in actum exit: & sic priuatio talis ordinis modo prædicto in eis erit perpetua. Quòd autem hoc sit de mente sancti Thomę, patet, quia in quæstionibus de malo, loco allegato ad sextum, ait quòd impossibilitas ad gratiam quæ est in damnatis, non est ex totali subtractione habilitatis naturæ ad bonum, sed ex obstinatione voluntatis in malo, & ex immobilitate diuinæ sententiæ ne eis in perpetuum gratia apponatur. Et prima secundæ, loco prædicto ad tertiũ, ait quòd in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem: quòd autem non reducatur in actum, contingit, quia deest gratia secundum diuinam iustitiam: & dat exemplum. de cæco, in quo remanet aptitudo ad videndum in ipsa radice naturę inquantum est animal naturaliter habens visum: sed non reducitur in actum, quia deest causa quæ possit reduce in actum formando organum. sensus ergo rationis est, quòd quia is qui cum mortali decedit, per pœnam siue per diuinam punitionem priuatur ordine naturali ad beatitudinem quantum ad exitum ad actum sic exigente diuina iustitia, oportet (id est, decens & iustum est) vt tali ordine in perpetuum priuetur, propter defectum scilicet causæ agentis, non quidem quę non possit, absolutè loquendo, illum ordinem ad actum reducere, sed quæ immobili voluntate statuit non dare beatitudinem decedenti in mortali, sicut non potest habilitas naturæ hominis cæci ad actum reduci propter defectum causæ non potentis hoc facere.

ET ATTENDENDVM quòd hæc ratio ex quadam similitudine & proportione ad ea quę omnino naturalia sunt, procedit. Sicut enim quando quis priuatur eo quod sibi naturaliter & per actionem agentis naturalis debet conuenire, non potest per agens naturale illud reparari, sicut ostenditur de eo qui amittit visum: ita quando anima priuatur per iustam sententiam ordine sibi naturali ex parte subiecti, sed supernaturali ex parte obiecti & agentis, qualis est ordo ad supernaturalem beatitudinem, conuenientis est vt talis ordo nunquam reparetur per agens voluntarium, cuius erat talem ordinem ad actum reducere.

Vtrũ ordo ad gratiã & gloriã amissus, post hãc vitã possit reparari.

SED TVNC resultat dubium: sicut enim in natura animę est vt habeat ordinem ad beatitudinem, ita in eius natura est vt ordinem habeat ad gratiam: quia sicut est susceptiua & capax beatitudinis à deo, ita est & gratiæ capax: sed constat quòd ordo animę ad gratiã reparatur in hac vita, quo tamen homo iustè propter peccatum mortale priuatus fuerit. ergo & ordo ad beatitudinem reparari potest: & sic ratio non concludit.

ADHOC dicitur primò quòd peccans mortaliter quantum est ex se, priuatur etiam gratia irreparabiliter: & per consequens ordine ad ipsam quantum ad exitum ad actum. facit enim se mortaliter peccans indignum & diuina gratia, & beatitudine ad quam per ipsam poterat peruenire, ponendo peccati mortalis obstaculum inter se & deum, quod per se remotiere non potest. Dicitur secundò, quòd licet quantum est ex parte peccantis, priuatio gratiæ perpetua esse debeat: quia tamen deus quandiu status mortalis vitæ durat, voluit ex misericordia vt homo sit viator, possitque ad gratiam redire: ideo gratia quã quis per peccatum priuatur, reparabilis est quantum est ex parte dei volentis eam præparanti se dare, & hominem ad huiusmodi præparationem mouentis: in statu autem animæ post hanc vitam, quia est status termini & non viæ, non solùm ordo ad beatitudinem reparari non potest, sed nec etiam ordo ad gratiam. quia ergo sanctus Thomas loquitur de priuatione vltimi finis post hanc vitam, quando scilicet est homini in pœnã, & in illo statu ratione ipsius status nõ conuenit reparatio ordinis amissi: circo concluſit, talem ordinem qui quantum est ex parte peccantis, irreparabilis est, absolutè reparari non posse.

Tertiò, naturalis æquitas habet vt vnusquisq; priuetur bono contra quod agit. probatur, tum quia reddit se tali bono indignum, tum exẽplo agẽtis contra rempublicam. ergo qui contra vltimum finem peccat, & contra charitatẽ per quã est societas beatorum & tendentium. ad beatitudinem, in æternum debet puniri, quanuis aliqua breui temporis mora peccauerit.

Quomodo debeat pœna culpæ correspondere.

ATTENDENDVM quòd per vltima verba & per ea quę rationi interposita sunt, vult san. Tho. vnam obiectionem excludere. Posset enim aliquis arguere, quòd licet quis mereatur per peccatum mortale priuari beatitudine cõtra quam agit, non tamen debet perpetuò ipsa priuari, sed ad tempus: quia pœna debet correspondere peccato, peccatũ autem non est perpetuum, sed quandoque breui temporis mora perficitur. Respondet S. Tho. quòd pœnam non oportet respondere peccato quantum ad durationem, quod patet etiam in humanis legibus. Nam qui contra rempublicam peccat, societate reipublicæ per ciuilem iustitiam priuatur omnino, vel per mortẽ, vel per exilium perpetuum, quia non consideratur quanta fuerit mora temporis in peccando, sed quid sit contra quod peccauit. Est autem (vt hic dicitur) eadẽ comparatio totius vitæ præsentis ad rempublicam terrenam, & totius æternitatis ad societatem beatorum: & ideo sicut per totam vitam præsentem republica priuatur qui contra ipsam agit: ita societate beatorum priuari æternaliter debet qui contra ipsam peccat. Quod autẽ dicitur pœnam debere correspondere peccato, intelligitur secundum acerbitatem, vt dicitur 1.2. quæst. 87. articulo tertio ad primum.

Quarto, mortaliter peccans ita puniri debet, ac si æternaliter peccasset, ergo &c. patet consequentia. quia nulli dubium est quin pro æterno peccato pœna æterna debeatur. antecedens verò probatur, quia apud diuinum iudicium voluntas pro facto computatur, quia autẽ propter temporale bonum auersus est ab vltimo fine qui in æternum possideretur, præposuit illius fruitionẽ fruitioni vltimi finis, & sic patet quòd multò magis voluisset in æternum illo bono temporali frui.

Voluntas apud diuinum iudicium pro facto computatur.

CIRCA istam propositionem, apud diuinum iudicium voluntas pro facto computatur, considerandum est ex doctrina sancti Tho. 1.2. quæst. 20. artic. 4. quòd intelligitur quando voluntas perfecta est & completa, & non cessatur ab actu exteriori nisi propter impossibilitatem faciendi. propter hoc enim q. voluntate existente perfecta homo cessat ab actu exteriori propter impotentiam faciendi, nihil diminuitur de merito aut de culpa: & ideo quia deus corda hominum intuetur, & non solùm actuum exteriorum remunerator est sed etiam interiorum: ideo quantum ad inflictionem pœnæ aut dationem præmii, apud ipsum tantùm præmiatur voluntas huiusmodi sine operę, quantũ præmiaretur etiam si opus adesset, cæteris paribus ex parte voluntatis: apud humanum autem iudicium non est sic. quia enim homines ea tantùm quę exterius aguntur, intuentur, ideo solùm de exterioribus actionibus habent iudicare, & per consequens illas tantùm præmiare habent vel punire.

Quintò, præmium virtutis scilicet beatitudo est æterna, ergo & pœna qua quis à beatitudine excluditur, debet esse æterna. probatur consequentia: quia eadem iustitiæ ratione pœna peccatis redditur, & bonis actibus præmium.

ADVERTE quòd ad iustitiam distributiuam pertinet mala & bona vnicuique æqualiter secundum proportionem dare, id est vt quantò quis virtuosius operatur, tanto sibi magis de bono tribuatur. & quantò quis magis peccat, tanto magis affligatur pœna. propter hoc inquit san. Tho. eadem iustitiæ ratione pœnam peccatis reddi, & bonis actibus præmium. Confirmatur conclusio auth. Matth. 25. Per hoc excluditur opinio dicentium pœnas malorum esse quandoque terminandas. quæ opinio processisse videtur à quibusdã philosophis dicentibus omnes pœnas purgatorias esse, & per consequens terminandas. Quantum ad secundum adducit san. Th. rationes quasdam pro prædicta positione, & eas soluit. Prima est quia pœnæ humanis legibus inferuntur ad emendationem vitiorum. secunda est quia oportet pœnam propter aliud inferri, alioquin deus propter se delectaretur in pœnis, quod diuinæ derogat bonitati, non videtur autem aliis conuenientior finis pœnę propter aliud inferuntur, non autem propter emendationẽ vitiorum, sed propter ordinem imponendum creaturis, qui exigit vt proportionaliter ipsis bonis actibus respondent, ita pœna malis respondeat, & quibusdam malis pœna sempiterna, vt est ostensum.

Exclusio erroris.

AD primum verò dicit quòd si quis concedat omnes pœnas non ad aliud quàm ad emendationem vitiorum induci, non tamen cogitur ponere omnes pœnas purgatorias esse & terminandas, vt ratio infert: quod ostenditur, quia sicut secundum humanas leges aliqui morte puniuntur, non quidem ad emendationem sui, sed aliorum, vt etiam patet Prouerbiorum 19. Aliqui etiam à ciuitate per exilio excluduntur ad maiorem ciuitatis puritatem secundum consilium Prouerbiorum 22. ita etiam secundũ diuinum iudicium nihil prohibet aliquos à societate bonorũ perpetuò separari & in æternum puniri, vt homines timore eiusmodi pœnę peccare desistant, & societas bonorum purior ex eorum separatione reddatur, vt dicitur Apocal. 20.

Nõ omnes pœnæ sunt purgatorię.

EX hac responsione vult habere sanctus Thomas id quod prima secundæ, quæst. 87. art. 2. & 3. & alibi exp. esse ponit, scilicet quòd pœna non semper est ad emendationem eius cui punitur, nec est semper ei medicinalis, sed bene est ad aliorum emendationem, vt saltem metu pœnæ peccare desistant: & ideo non oportet ponere omnes pœnas purgatorias esse tanquam sine medicinæ eius cui punitur ad eius salutem ordinatæ, sed sunt quædam pœnæ quæ punitiones tantùm sunt, & solùm rationem pœnę habent, sicut latro suspenditur non ad eius emendationem, sed vt alii timore pœnę desistant à furto.

Quòd peccata puniuntur etiam per experientiam alicuius nociui.

Cap. 145.

NOn solùm autem qui cõtra deum peccant, puniendi sunt per hoc q. à beatitudine perpetuò excludantur, sed etiam per experimentum alicuius nociui. Pœna enim debet proportionaliter culpæ respondere, vt suprà ostensum est. in culpa autem non solùm auertitur mens ab vltimo fine, sed etiam indebitè conuertitur in alia quasi in fines. non solùm ergo puniendus est qui peccat, per hoc quòd excludatur à fine, sed etiã per hoc quòd ex aliis rebus sentiat nocumentum.

De pœna malorum post mortem, secundum Auic.

2 Amplius, pœnę inferuntur pro culpis, vt timore pœnarum homines à peccatis retrahantur, vt suprà dictum est. nullus autem timet amittere id quod nõ desiderat adipisci: qui ergo habent voluntatẽ auersam ab vltimo fine, non timent excludi ab illo. non ergo per solam exclusionem ab vltimo fine à peccando reuocarentur: oportet igitur peccantibus aliam pœnam adhiberi, quam timeant peccantes.

3 Item, si quis eo quod est ad finem, inordinatè vtitur, non solùm fine priuatur, sed etiam aliud nocumentum incurrit, vt patet in cibo inordinatè assumpto, qui non solùm sanitatem non affert, sed etiam ægritudinem inducit: qui autem in rebus creatis finem constituti, eis non vtitur secundum quòd debet, referendo scilicet ad vltimum finem: non ergo solùm debet puniri per hoc quòd beatitudine careat, sed etiã per hoc quòd aliquod nocumentum ab ipsis experiatur.

4 Præterea, sicut rectè agentibus debentur bona, ita peruersè agẽtibus debẽtur mala. sed illi qui rectè agũt, in fine ab eis intento percipiunt perfectionem & gaudium: econtrario ergo debetur hæc pœna peccãtibus, vt ex his in quibus sibi finem constituunt, afflictionem accipiant & nocumentum. Hinc est quòd diuina scriptura peccatoribus comminatur non solùm exclusionem à gloria, sed etiam afflictionem ex aliis rebus. Dicitur enim Matthæi 25. Discedite à me maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo & angelis eius. & in Psalm. Pluet super peccatores laqueos ignis & sulphur, & spiritus procellarũ pars calicis eorum. Per hoc autẽ excluditur opinio Algazelis, qui posuit quòd peccatoribus hæc sola pœna reddetur, quòd affligẽtur pro amissione vltimi finis.

Auth. fac. scripturę.

Super cap. 145.

POstquam ostendit S. Th. peccato mortali deberi pœnã quę est beatitudinis priuatio, ostẽdit consequẽter quòd contra deum agentes sunt puniendi etiam per experientiam alicuius nociui. Circa hoc autẽ duo facit. Primò ostẽdit propositũ. Secundò vnum corollarium infert, cap. seq. Quantum ad primũ arguit primò sic: In culpa nõ solum auertitur mens ab vltimo fine, sed etiam inde bite couertitur in alia quasi in fines: ergo sic peccans non solùm est punendus per hoc q. excludatur à fine, sed etiam per hoc quòd ex aliis rebus sentiat nocumentum: patet consequentia, quia pœna debet proportionaliter culpæ respondere.

Rationabiliter auersioni debita pœna respondet carentia diuinæ visionis, vt. f. sicut desiquis peccando dereliquit, ita à deo derelinquatur, non ni ab vlt. fini pro pœna careatur. ab vlt. fine, non timent ab illo excludi. ergo per solam exclusionem ab vlt. finem

Universidad de Deusto
Biblioteca

†cap.79.

2 Adhuc,homines qui in terris super alios constituuntur,sunt quasi diuinæ prouidentiæ executores.deus enim per suę prouidentiæ ordinem per superiora inferiora exequitur, vt ex supradictis† patet.nullus autem ex hoc quòd exequitur ordinem diuinæ prouidentiæ, peccat:habet autē hoc ordo prouidentię, vt boni præmientur,& mali puniantur,vt ex supradictis patet:non igitur homines qui aliis præsunt, peccant ex hoc quòd bonos remunerant,& puniunt malos.

3 Amplius, bonum non indiget malo,sed econuerso: illud igitur quòd est necessarium ad conseruationem boni,non potest esse secundum se malum:ad conseruationem autem concordiæ inter homines necessarium est quòd pœnę malis infligantur. punire igitur malos non est secundum se malum.

4 Item,bonum cōmune melius est quàm bonum particulare vnius.subtrahendū est igitur bonum particulare,vt conseruetur bonum commune: vita autē quorundam pestiferorum impedit commune bonū, quod est cōcordia societatis humanę: subtrahēdi igitur sunt huiusmodi homines per mortem ab hominum societate.

5 Præterea, sicut medicus in sua operatione intendit sanitatē, quæ consistit in ordinata concordia humorū, ita rector ciuitatis intendit in sua operatione pacē, quę consistit in ciuium ordinata concordia: medicus autē abscindit membrum putridum bene & vtiliter si per ipsum immineat corruptio corporis. Iustè igitur & absq; peccato rector ciuitatis homines pestiferos occidit, ne pax ciuitatis turbetur. Hinc est quod dicit Apost.1. Corinth.5. Nescitis quia modicum fermentum totā massam corrumpit? & post pauca subdit: Auferte malū ex vobisipsis.Rom.13. dicitur de potestate terrena, q. non sine causa gladium portat,dei enim minister est,vindex in irā ei qui malè agit.&1.Pet.2. dicitur:Subiecti estote omni humanæ creaturæ propter deum:siue regi quasi præcellenti,siue ducibus tanquam ab eo missis ad vindictam malefactorum,laudē verò bonorum. Per hoc autem excluditur error quorundam,dicentium vindictas corporales nō licere fieri: qui ad sui fulcimentum erroris inducunt quod dicitur Exod.20. Non occides. Inducunt etiam quod dicitur Matth.13.quòd dominus ministris volentibus zizaniam colligere de medio tritici,respondit:Sinite vtraque crescere vsque ad messem. Per zizaniam autē filij nequam intelliguntur:per messem autem,seculi finis:vt ibidem dicitur.non igitur mali subtrahēdi sunt de medio bonorum per occisionem. Inducunt etiam quòd homo quandiu in mūdo est, potest in melius transmutari: non ergo est per occisionē subtrahendus à mundo,sed ad pœnitentiam reseruandus. Hæc autem friuola sunt: nam in lege quæ dicit: Non occides: postmodū subdit: Maleficos non patieris viuere. Ex quo datur intelligi occisionē hominum iniustam,prohibitam esse:quod etiam ex verbis domini apparet Matthæi 5. nam quum dixissetis: Audistis quia dictum est antiquis: Non occides:subiunxit: Ego autem dico vobis: Qui irascitur fratri suo, & cæt. Ex quo dat intelligere illam occisionem esse prohibitam, quæ procedit ex ira, non autem illam quæ procedit ex zelo iustitiæ. Quod etiam dominus dicit: Sinite vtraque crescere vsque ad messem: qualiter intelligendum sit, apparet per illud quod sequitur: Ne fortè colligentes zizania, eradicetis simul & triticum.Ibi ergo interdicitur malorum occisio,vbi hoc sine periculo bonorum fieri non potest: quod plerūque contingit, quando mali nondum discernuntur à bonis per manifesta peccata:vel quando timetur periculū ne mali multos bonos post se trahant. Quòd verò mali quādiu viuunt,emendari possunt, non prohibet quin iustè possint occidi: quia periculum quod de eorū vita imminet,est maius & certius,quàm bonum quòd de eorum emendatione expectatur. habent etiam in ipso mortis articulo facultatem vt per potentiam conuertantur ad deum:quòd si adeò sunt obstinati,quòd etiam in mortis articulo cor eorum à malitia non recedit, satis probabiliter æstimari potest quòd nunquam à malitia resipiscant.

Auth.sac. scripturę.

Exclusio erroris.

Improbatio rationis contrariæ opin.

Super cap. 146.

EX prædictis infert san.Tho.hoc corollarium, quòd iudices puniendo malos non peccant.Circa hoc autē duo facit.primò probat propositum. secundò quasdam obiectiones excludit.

Quantum ad primum præmittit quòd quia pœnas à deo inflictas paruipendunt aliqui, eo quòd dediti sensibilibus ea tantùm quę vident curant, per diuinam prouidentiam ordinatum est vt sint in terris homines qui per pœnas sensibiles & presentes alios ad obseruantiam iustitiæ cogant.tunc arguit primò sic. Iustum est malos puniri: quia per pœnam culpa ordinatur: ergo iudices non peccant dum malos puniunt. probatur consequentia, quia nullus peccat per hoc quòd iustitiam facit. Secundò homines qui in terris super alios constituuntur, sunt quasi diuinæ prouidentiæ executores: ergo non peccant bonos remunerando, & malos puniendo. probatur consequens: quia nullus peccat ex eo quòd exequitur ordinem diuinæ prouidentiæ: habet autem ille ordo vt boni præmientur, mali verò puniantur. Tertiò, ad conseruationem concordiæ inter homines necessarium est quòd pœnæ malis infligantur, ergo illud non est secundum se malum,ergo &c.probatur consequentia,quia quod est necessarium ad conseruationem boni,non potest esse secundum se malum. Quartò, vita quorundam impedit commune bonum.s. societatis humanæ concordiam, ergo subtrahendi sunt per mortem ab hominum societate. probatur consequentia: quia subtrahendum est bonum particulare,vt conseruetur bonum commune. Quinto, medicus abscindit membrum putridum bene & vtiliter si per ipsum immineat corruptio corporis, ergo & rector ciuitatis homines pestiferos iustè & absque peccato occidit ne pax ciuitatis turbetur.probatur consequentia,quia sicut medicus intendit ordinatam humorum concordiam, ita rector ciuitatis intendit ciuium ordinatam concordiam.

ADVERTENDVM quòd quelibet persona singularis ad totam communitatē comparatur sicut pars ad totum. omnis autē pars est propter totum,ideo si saluti totius expediat partis abscissio. ipsa laudabiliter ascinditur: & secundum hoc fundamentum ratio hęc precedit. Confirmatur autho.1.Cor.5.Ro.13.& 1.Pet.2.

Quomodo licitum sit per pœnas punire malos.

ADVERTENDVM ex doctr.Sa.To.2.2.q.108.ar.1.q.1 in illatione pœnarum considerandus est punientis animus: quia si eius intentio principaliter feratur in malū eius qui punitur,& ibi quieiscat, non est omnino licitum: quia ad odium pertinet in malo alterius delectari: si verò intentio feratur ad bonum ad quod per pœnam peccantis pertinetur, potest iusta esse punitio, aliis circunstantiis obseruatis,vt.s. puniens authoritatē habeat puniendi,& vt discrete fiat punitio,& huiusmodi.iccirco S.T. in omnibus rationibus supradictis aliquid tetigit quod ad rectam iudicis intentionē pertinet. Quantum ad secundum inquit per hoc excludi errore quorundam dicentiū vindictas corporales non licere inferri: inducebant autem primò auth. Exo.20.dicentem: Non occides.

Secundò auth.Mat.13.vbi dominus dixit de zizania & tritico, Sinite vtraque crescere vsq; ad messem. Tertiò, quia quādiu homo in mundo est, potest in melius transmutari. Ad primum autem dicit q. per illa verba,iniusta tantùm hominis occisio prohibetur,vt patet ex superioribus verbis,& ex verbis domini Mat.5. Ad secundum dicit q. ibi interdicitur malorum occisio,vbi hoc sine periculo bonorum fieri non potest, quod plerunque fit,quando mali nondū discernuntur à bonis per manifesta peccata,vel quando timetur periculum ne mali multos bonos post se trahant,intellige,quia si multos habeant sequaces, possent boni pro ipsorum defensione insurgere, & sic periculo mortis exponi.

Ad tertium dicit primò q. periculū quod de malorum vita imminet,& malus & certius est quā bonum quod de eorū emendatione expectatur. Dicit secundò q. habet in ipso mortis articulo facultatem conuertendi se ad deum per potentiā,quod si non faciant,probabile est quòd nunquam à malicia resipiscant.

Idem 1.2.q. 109.ar.5.

ADVERTENDVM quòd (vt dicebatur superius) tunc hominem occidere licet,quando pernicios⁹ius est reipublicæ.tunc autē reipublicæ pernicios⁹ius est, quando ipsius vita bonum commune impedit, concordiam. f.& pacem societatis: & quia bonum cōmune prępōderat bono particulari,ideo & malum quod bonum commune priuat,maius est quā malum quod priuat bonum particulare, & magis habet de ratione mali quā bonum vnius particularis habeat de ratione boni. propter hoc inquit Sa.Th. quòd periculum quod ex vita hominis huiusmodi pernicios⁹i imminet, maius est, quā bonum quod de eorum emendatione expectatur.

Quòd homo indiget diuino auxilio ad beatitudinem consequendam. Cap. 147.

QVia verò ex superioribus manifestum est quòd diuina prouidentia aliter disponit creaturas rationales quàm res alias secundum quòd in conditione naturæ propriè ab alijs differunt, restat ostendendum quòd etiam ex dignitate finis altioris gubernationis modus à diuina prouidentia eis adhibetur.manifestum est autem quòd secūdum conuenientiam suæ naturæ ad altiorem participationem finis perueniunt. quia enim intellectualis natura sunt, per suam operationem intelligibilem veritatem attingere possunt: quod aliis rebus non competit quæ intellectu carent,& secundum quòd ad intelligibilem veritatem naturali operatione perueniunt,manifestum est eis aliter prouideri diuinitus quàm aliis rebus: inquantū homini datus est intellectus & ratio per quæ veritatem & discernere & inuestigare possit. Datę sunt etiam ei vires sensitiuæ & interiores & exteriores, quibus ad inuestigandam veritatem adiuuetur:datus est etiam ei loquelæ vsus,per cuius officium veritatē quam aliquis mente concipit, alteri manifestare possit: vt sic homines seipsos iuuent in cognitione veritatis, sicut & in alijs rebus necessarijs vitæ,cùm sit homo animal naturaliter sociale. sed vlterius vltimus finis hominis in quadam veritatis cognitione constitutus est,quæ naturalem facultatem ipsius excedit, vt scilicet ipsam primā veritatem videat in seipsa,sicut suprà ostensum est. hoc autem inferioribus creaturis non competit, vt scilicet ad finem peruenire possint qui eorum facultatem naturalem excedat.oportet igitur vt etiam ex hoc fine attendatur diuersus gubernationis modus circa homines & alias inferiores creaturas. ea enim quæ sunt ad finem, necesse est fini esse proportionata.si igitur homo ordinatur in finem qui eius facultatem naturalem excedit,necesse est ei aliquod auxilium diuinitus adhiberi superna turale per quod tendat in finem.

†ca.52.huius lib.

2 Adhuc,res inferioris naturæ in id quod est proprium superioris naturæ non potest produci nisi virtute illius superioris naturæ:sicut luna quæ ex se non lucet,fit lucida virtute & actione solis:& aqua quæ per se non calet, fit calida virtute & actione ignis: videre autē ipsam primam veritatem in seipsa, ita transcendit facultatem humanæ naturæ,quod est proprium solius dei,vt suprà †ostensum est. indiget igitur homo auxilio diuino ad hoc quòd in dictum finem perueniat.

3 Item, vnaquæque res per operationem suam vltimum finem consequitur:operatio autem virtutem sortitur ex principio operante:vnde per actionem seminis generatur aliquid in determinata specie: cuius virtus in semine præexistit.non potest igitur homo per operationem sui suam peruenire in vltimum finem suum,qui transcendit facultatem naturalium potentiarum, nisi eius operatio ex diuina virtute efficaciam capiat ad finem prędictum.

Exclusio erroris.

4 Amplius,nullum instrumentum secundum virtutem propriæ formæ potest ad vltimam perducere perfectionem,sed solùm secundum virtutem principalis agentis:quanuis secundum propriam virtutem aliquam dispositionem facere possit ad vltimam perfectionem.a ferra enim secundum rationem propriæ formæ est sectio ligni:sed forma scāni est ab arte quæ vtitur instrumento:similiter resolutio & cōsumptio in corpore animalis est à calore ignis:sed generatio carnis,& determinatio augmenti,& alia huiusmodi sunt ab anima vegetabili, quæ vtitur calore igneo sicut instrumento: subdēo autem,qui est primus intellectus & volens,ordinātur omnes intellectus & voluntates sicut instrumenta sub principali agente. oportet igitur quòd eorum operationes efficaciam non habeant respectu vltimæ perfectionis quæ est adeptio finalis beatitudinis, nisi per virtutem diuinam. indiget igitur rationalis natura diuino auxilio ad consequendum vltimum finem.

5 Præterea,homini sunt impedimenta plurima perueniēdi ad finem.Impeditur enim debilitate rationis quæ de facili trahitur in errorem per quem à recta via perueniendi in finem excluditur. Impeditur etiam ex passionibus partis sensitiuæ,& ex affectionibus quibus ad sensibilia & inferiora trahitur:quibus quantò magis inhæret,longius ab vltimo fine distat. hæc enim infra hominem sunt:finis autem superior eo existit.Impeditur etiā plerunque corporis infirmitate ab executione virtuosorum actuum quibus ad beatitudinem tenditur: indiget igitur auxilio diuino homo, ne per huiusmodi impedimenta totaliter ab vlti.fine deficiat. Hinc est quod dicitur Ioan.6. Nemo potest venire ad me,nisi pater qui misit me,traxerit illum. &15. Sicut palmes non potest ferre fructum à semetipso nisi manserit in vite. sic nec vos nisi in me manseritis.Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt quòd per solum liberum arbitrium homo poterat dei gloriam promereri.

Exclusio erroris.

Super cap. 147.

POstquam ostendit S.Tho.quòd diuina prouidentia aliter disponit creaturas rationales quàm res alias, secundum quòd in conditione naturæ propriæ ab alijs differunt, vult vlterius ostendere quòd etiam secūdum quòd ab alijs dignitate finis distinguuntur,altioris gubernationis modus eis à diuina prouidētia adhibetur. Et quidem quantum ad finem naturalem manifestū esse dicit, quòd ad altiorem finis participationem perueniunt,cùm solæ per suam operationē intelligibilem veritatem attingere possint.manifestum etiam esse ait quantum ad hunc naturalem finem eis aliter diuinitus prouideri quàm aliis rebus, inquantum est datus homini intellectus,& vires sensitiuæ quibus ad inuestigandum veritatem adiuuetur,& loquelæ vsus quo homines se in cognitione veritatis iuuent:quæ scilicet aliis non sunt data, sed quantum ad vltimum hominis finem qui in quadam veritatis cognitione constitutus est, quæ naturalem eius facultatem excedit,in quo homo inferiores creaturas excedit: vult ostendere quòd etiam ex hoc attenditur diuersus gubernationis modus circa homines & circa alias creaturas inferiores. Et ostendit quòd homo auxilio quodam supernaturali ad hunc finem dirigitur, quòd alias respectu proprii finis non conuenit. Circa hoc autem tria facit. Primò ostendit quòd homo indiget diuino auxilio ad consequendum huiusmodi finem supernaturalem. Secundò,quòd eo indiget ad perseuerandum in bono,ca.155. Tertiò,quòd eo indiget ad resurgendum à peccato,ca.156. Circa primum tria facit. Primò ostendit propositum. Secundò ostendit quid tale auxilium sit,ca.150. Tertiò de ipsius effectibus determinat,ca.151. Circa primum duo facit. Primò ostendit prędicti auxilij necessitatem. Secundò, ostendit hominem non posse ipsum promereri,ca.149. Circa primum duo facit. Primò, ostendit propositum. Secundò,quandam falsam opinionem excludit,ca.sequenti.

Quantum ad primum ostendit quòd homo ad beatitudinem consequendam diuino indiget auxilio,& arguit primò sic: Ea quæ sunt ad finem, necesse est fini esse proportionata.ergo si homo ordinatur ad finem qui eius facultatem naturalem excedit, necesse est ei aliquod auxilium supernaturale diuinitus exhiberi per quod tendat in finem.

Necesse est quid quo possit ad illum finem operari,aliàs nunquam operaretur propter finem,oportet autem id quo res ad finem operatur, esse fini proportionatum. ni aliquod non enim vnumquodque omni fini conueniens est, sicut non omni arti quę cunque instrumenta deseruiunt, sed vnaquæque sua determinata habet instrumenta:& ideo sicut ad consequendum finem sibi connaturalem data sunt homini naturalia principia,quæ sunt intellectus & volūtas,atq; vires sensitiuæ,vt dictum est suprà,ita ad consequendum supernaturalem finem, qui scilicet naturæ humanæ facultatem excedit,necesse est vt detur homini aliquod supernaturale principium,cùm per naturalia principia ad ipsum peruenire nō possit,& hoc vocatur diuinum auxilium,quia est aliquid diuinitus homini cōcessum quo homo iuuatur ad supernaturalem finem consequendum.

AD eundemtiam huius rationis considerandum est quòd omni rei ordinatæ ad aliquem finem sua operatione consequendum, necesse est inesse aliquid quo possit ad illum finem operari,aliàs nunquam operaretur propter finem,oportet autem id quo res ad finem operatur, esse fini proportionatum. ni aliquod non enim vnumquodque omni fini conueniens est, sicut non omni arti quę cunque instrumenta deseruiunt, sed vnaquæque sua determinata habet instrumenta:& ideo sicut ad consequendum finem sibi connaturalem data sunt homini naturalia principia,quæ sunt intellectus & volūtas,atq; vires sensitiuæ,vt dictum est suprà,ita ad consequendum supernaturalem finem, qui scilicet naturæ humanæ facultatem excedit,necesse est vt detur homini aliquod supernaturale principium,cùm per naturalia principia ad ipsum peruenire nō possit,& hoc vocatur diuinum auxilium,quia est aliquid diuinitus homini cōcessum quo homo iuuatur ad supernaturalem finem consequendum.

Necesse est auxilium sit ad finis supernaturale consequendum indigeat.

Secundò, videre primam veritatem in seipsa, ita transcendit facultatem humanæ naturæ,quòd est proprium solius Dei,ergo &c.probatur consequentia,quia res inferioris naturæ in id quod est proprium superioris naturæ non potest produci nisi virtute illius superioris naturæ. declaratur in luna, quæ non fit lucida nisi virtute solis,& in aqua quæ non calet nisi ignis virtute.

ADVERTENDVM quòd videre primam veritatem in seipsa,dicitur esse proprium solius Dei, non quia nullo modo alteri possit conuenire, sed quia per naturam conuenit Deo,non autem alicui alii.

Tertiò,vnaquęque res cuius scilicet est operari siue agere,per suam operationem finem vltimum consequitur.sed operatio virtutem sortitur ex principio operante, vt patet in seminis operatione, ergo in finem supernaturalem non potest homo per suam operationem peruenire,nisi eius operatio ex diuina virtute efficaciam capiat.

ADVERTENDVM fundamentum huius rationis esse, quòd per propria naturalia principia non potest homo elicere operationem quæ perducatur ad finem facultatem naturalium principiorum transcendentem. si enim per naturalia principia talem operationem posset elicere, iam finis facultatem naturalium principiorum non transcenderet.ideo necesse est vt operatio qua ad finem perducitur,ab aliquo alio principio naturalibus principiis superaddito habeat efficaciam:alioquin cùm operatio ex principio operante efficaciam habeat,nunquam per operationem suam homo ad illum finem posset peruenire.

Quartò, sub Deo qui est primus intelligens & volens,ordinantur omnes intellectus & voluntates siue instrumenta sub principali agente, ergo eorum operationes efficaciam non habent respectu vltimæ perfectionis quæ est adeptio finalis beatitudinis nisi per diuinam virtutem, ergo &c. probatur prima consequentia, quia nullum instrumentum secundum virtutem propriæ formę potest ad vltimam perducere perfectionem,sed solùm secundum virtutem principalis agentis,quamuis ad eam secundum propriam virtutem aliquam dispositionem facere possit.declaratur in ferra,& calore animalis.

Quinto, homini sunt impedimenta plurima peruenięndi ad finem, scilicet debilitas rationis, passiones,& affectiones partis sensitiuæ, & corporis infirmitas: ergo indiget auxilio diuino, ne per huiusmodi impedimenta totaliter ab vltimo fine deficiat. Confirmatur auth.Ioan.6. & 15. Excluditur autem per hoc Pelagianorum error, dicentium hominem per solum liberum arbitrium posse Dei gloriam promereri.

Quomodo homo diuino auxilio ad beatitudinem consequendam indigeat.

ADVERTENDVM autem circa istam conclusionem, quòd non iccirco ponimus hominem indigere diuino auxilio ad consequendam beatitudinem quasi Deus non possit de potentia absoluta dare beatitudinem non habenti tale auxilium,quam inferius gratiam nominabit, aut non possit hominem sine tali gratia ordinare & acceptare ad beatitudinem, hoc enim diuinæ potentiæ non repugnat, sed quia sine tali auxilio quæ est gratia, homo non potest consequi beatitudinem tanquam formaliter & intrinsecè dignus beatitudine,& tanquam opera sua sine tali auxilio sint formaliter vitæ æternæ meritoria.si enim à Deo huiusmodi opera acceptentur tanquam pro quibus deus velit beatitudinem dare non existente gratia in homine,erunt dignis vita æternia extrinsecè,id est,per diuinam acceptationem tantùm,non autem intrinsecè,quasi videlicet in seipsis habeant aliquid quo formaliter digna sint tali præmio:ex quo patet argumenta Scoti in 17.dist.1.non procedere contra mentem Sancti Thomæ,quum procedant contra primum sensum, non autem contra secundum.vide apud Capreolum in eadem distinctione prima.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quòd per auxilium diuinæ gratiæ homo non cogitur ad virtutem. Cap. 148.

POsset autem videri alicui quòd per diuinum auxilium aliqua coactio homini inferatur ad bene agendum, ex hoc quòd dictum est: Nemo venit ad me, nisi pater qui misit me, traxerit eum. & ex hoc quod dicitur Roman. 8. Qui spiritu Dei aguntur, hi filij Dei sunt. & 2. Cor. 5. Charitas Christi vrget nos. trahi enim & agi & vrgeri, coactionem importare videntur. Hoc autem non esse verum manifestè ostenditur. diuina enim prouidentia rebus omnibus prouidet secundum modum eorum, vt suprà ostensum est. est autem proprium homini & omni rationali creaturæ quòd voluntariè agat, & suis actibus dominetur, vt ex supradictis patet. huic autem coactio contrariatur: non igitur Deus suo auxilio hominem cogit ad rectè agendum.

2 Adhuc, diuinum auxilium sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi, quòd in nobis nostra opera operatur: sicut causa prima operatur operationes causarum secundarum: & agens principale operatur actionem instrumenti. vnde dicitur Isa. 26. Omnia opera nostra operatus es in nobis domine. causa autem prima causat operationem causæ secundæ secundum modum ipsius: ergo & Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est vt voluntariè & non coactè agamus: non igitur diuino auxilio aliquis cogitur ad rectè agendum.

De hoc vide suprà, ca. 89. huius libri.

3 Amplius, homo per voluntatem ordinatur in finem. obiectum enim voluntatis est bonum & finis. auxilium autem diuinum nobis ad hoc præcipuè impenditur, vt consequamur finem. ejus ergo auxilium nō excludit à nobis actū voluntatis: sed ipsum præcipuè in nobis facit. Vnde & Apost. dicit ad Phil. 2. Deus est qui operatur in nobis velle & perficere pro bona voluntate. coactio autem excludit in nobis actum voluntatis. coactè enim agimus cuius contrarium volumus. non ergo deus suo auxilio nos cogit ad rectè agendum.

4 Item, homo peruenit ad vltimum suum finem: per actus virtutum. felicitas enim virtutis præmiū ponitur: actus autem coacti non sunt actus virtutum: nā in virtute præcipuum est electio, quæ sine voluntario esse nō potest, cui violentum contrarium est: non igitur diuinitus homo cogitur ad rectè agendum.

5 Præterea, ea quæ sunt ad finem, debent esse fini proportionata: finis autem vltimus, qui est felicitas non competit nisi voluntariè agentibus, qui sunt domini sui actus: vnde neque inanimata neque bruta animalia felicia dicimus, sicut nec fortunata aut infortunata nisi secundum metaphoram: auxilium igitur quod homini datur diuinitus ad felicitatem consequendam, non est coactiuum. Hinc est quod Deute. 30. dicitur: Considera quòd hodie proposuerit dominus in conspectu tuo vitam & bonum: & econuerso mortem & malum: vt diligas dominum Deum tuum, & ambules in vijs eius: si autem auersum fuerit cor tuum, & audire nolueris, prædico tibi hodie quòd pereas, &c. & Eccles. 15. dicitur. Ante hominem est vita & mors, bonum & malum: quòd placuerit ei, dabitur illi.

Auth. sacrip.

Super cap. 148.

QVia posset alicui videri ex auth. Ioa. 6. & Apo. ad Ro. 8. & 2. Cor. 5. quòd per prædictum diuinum auxilium aliqua coactio inferatur homini ad bene agēdum, vult S. Tho. hanc falsam existimationem excludere. & ponit hanc conclusionem: Per auxilium diuinæ gratiæ homo non cogitur ad virtutem. Et arguit primò sic. Proprium est homini & omni rationali creaturæ, quòd voluntariè agat, & suis actibus dominetur, ergo Deus suo auxilio hominem non cogit ad rectè agendum. probatur conseq. quia diuina prouidentia rebus omnibus prouidet secundum modum earum.

Secundò, diuinum auxilium sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi, quod Deus in nobis nostra opera operatur sicut causa prima, vt patet etiam Isaiæ 26. Sed causa prima causat operationem causæ secundæ secundum modum ipsius, ergo & Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum qui est vt voluntariè & non coactè agamus, ergo &c. Ista ratio differt à præcedenti: quia illa procedit ex vniuersali modo gubernationis diuinæ prouidentiæ, ista autem procedit ex modo agendi causæ primæ circa actiones causæ secundæ.

Tertiò, auxilium diuinum nobis ad hoc præcipuè impenditur, vt consequamur finem, ergo non excludit à nobis actum voluntatis, sed ipsum præcipuè in nobis facit, quòd etiam Apost. ad Philip. secundo confirmat, dum ait, Deus est qui operatur in nobis velle &c. probatur prima consequentia, quia homo per voluntatem ordinatur in finem. Secunda verò, quia coactio excludit in nobis actum voluntatis, cùm coactè agamus id cuius contrarium volumus.

Quartò, actus coacti non sunt actus virtutum cùm principium in eis sit electio quæ sine voluntario esse non potest, ergo &c. Probatur conseq. quia homo per actus virtutum peruenit ad vltimum finem.

Quintò, finis vltimus qui est felicitas, non competit nisi voluntariè agentibus, qui sunt domini sui actus: vnde neque inanimata neque bruta felicia dicimus, ergo &c. probatur consequentia, quia quæ sunt ad finem, debent finī esse proportionata. Confirmatur author. Deuteron. 30. & Eccle. 15. Ad authoritates in principio capituli adductas, quibus videbatur probari quòd homo per gratiam ageretur ad bene operandum. non respondet S. Tho. quia ex dictis solutio patet. ex eo enim quòd Deus omnibus secundum modum suæ naturæ prouidet, vt dictum est: habetque natura rationalis vt liberè agat: consequitur quòd trahi, vrgere, & similia, non dicunt coactionem. sed tantùm inclinari & moueri ad bonum libertate seruata.

Quòd prædictum auxilium homo promereri non potest. Cap. 149.

EX prædictis autem manifestè ostenditur quòd auxilium diuinū homo promereri non potest. Quæli bet enim res ad id quod supra ipsam est, materialiter se habet: materia autem non mouet seipsam ad suam perfectionem: sed oportet quod ab alio moueatur. homo igitur non mouet seipsum ad hoc quòd adipiscatur diuinum auxilium quod supra ipsum est: sed potius ad hoc adipiscendum à Deo mouetur. motio autem mouentis præcedit motum mobilis ratione & causa. non igitur propter hoc datur nobis auxilium diuinum, quia nos ad illud per bona opera promouemur: sed potius nos ideo per bona opera proficimus, quia diuino auxilio præuenimur.

Idem 1. 2æ. 114. art. 5.

2 Adhuc, agens instrumentale non disponit ad perfectionem inducendam à principali agente nisi secundum quòd agit ex virtute principalis agentis: sicut calor ignis non magis præparat materiam ad formam carnis, nisi inquantum agit in virtute animæ: sed anima nostra operatur sub Deo sicut agens instrumentale sub principali agente. non igitur potest se anima præparare ad suscipiendum effectum diuini auxilij: nisi secundum quòd agit ex virtute diuina. præuenitur igitur diuino auxilio ad bene operandum magis quàm diuinum auxilium præueniat quasi merendo illud, vel se præparando ad illud.

3 Amplius, nullum agens particulare potest vniuersaliter præuenire actionem primi vniuersalis agentis: eò quòd omnis actio particularis agentis originem habeat ab vniuersali agente: sicut in iltis inferioribus omnis motus præuenitur à motu cælesti: sed anima humana ordinatur sub Deo sicut particulare agens sub vniuersali: impossibile est ergo esse aliquem rectum motum in ipsa quem non præueniat actio diuina. vnde & Ioannis decimoquinto, Dominus dicit: Sine me nihil potestis facere.

4 Item, merces proportionatur meritò, cùm in retributione mercedis æqualitas iustitiæ. obseruetur: effectus autem diuini auxilij qui facultatem naturę excedit, non est proportionatus actibus quos homo ex naturali facultate producit: non igitur per huiusmodi actus potest homo prædictum auxilium mereri.

5 Præterea, cognitio præcedit voluntatis motum: cognitio autem supernaturalis finis est homini à deo, cùm per rationem naturalem in ipsum attingere homo non possit: eò quòd facultatem naturalem excedat: oportet ergo quòd motus voluntatis nostræ in vltimum finem auxilium diuinum præueniat. Hinc est quòd dicitur ad Titum 3. Non ex operibus iustitiæ quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam saluos nos fecit. & Ro. 9. Non est volentis, scilicet velle: nec currentis, scilicet currere: sed miserentis Dei: quia scilicet oportet quòd ad bene

Auth. sacrip.

ad bene volendum & operandum homo diuino præueniatur auxilio: sicut consuetum est quòd effectus aliquis non attribuitur proximo operanti, sed primo mouēti. attribuitur enim victoria duci, quę labore militū perpetratur. non ergo per huiusmodi verba excluditur liberum voluntatis arbitrium, sicut quidam malè intellexerunt, quasi homo non sit dominus suorum actuum interiorum & exteriorū: sed ostenditur deo esse subiectū. Et Thre. 5. dicitur: Conuerte nos domine ad te, & conuertemur. per quòd patet quòd cōuersio nostra ad deum præuenitur auxilio dei nos conuertentis. Legitur tamen Zachar. 1. ex persona dei dictum: Conuertimini ad me, & conuertar ad vos: non quin dei operatio nostram conuersionem præueniat, vt dictum est, sed quia conuersionem nostrā qua ad ipsum conuertimur adiuuat subsequenter eam roborando vt ad effectum perueniat: & stabiliendo vt finem debitum consequatur. Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dicebant huiusmodi auxilium propter merita nobis dari: & quòd iustificationis nostræ initium ex nobis sit: consummatio autem à Deo.

Exclusio erroris.

Super cap. 149.

POstquam ostendit S. Thom. hominem diuino indigere auxilio ad beatitudinem consequendam: vult nunc ostendere quòd tale auxilium homo promereri non potest. Et primo probat propositum. Secundò, remouet quoddam dubium. Arguit itaque primò sic: Homo non mouet seipsum ad hoc vt adipiscatur diuinum auxilium, sed potius ad hoc à Deo mouetur: ergo non propter hoc no bis datur, quia nos ad illud per bona opera promouemur, sed nos potius ideo per bona opera proficimus, quia diuino auxilio prævenimur. Probatur antecedens, quia quælibet res ad id quòd supra ipsam est, materialiter se habet: materia autem non mouet seipsam ad suam perfectionem. sed oportet quòd ab alio moueatur. consequentia verò probatur, quia motio mouentis præcedit motum mobilis ratione & causa.

Motio mouentis præcedit motū mobilis ratione et causa.

CIRCA hoc vltimum dictum aduertendum quòd motio mouentis dupliciter potest intelligi præcedere motum mobilis ratione. Vno modo sicut id dicitur esse ante prius ratione, quòd in eius diffinitione cadit: & sic iuxta diffinitionem motus ponitur in tertio Physicorum, consistat quòd mouere non est prius ratione quàm moueri: sed posset hoc modo dici prius ratione, si acciperetur diffinitio motus complectens omnes eius causas. diceretur enim quòd motus est actus existentis in potentia, inquantum huiusmodi à mouente causatur in mobili. Alio modo sicut quòd prius cadit in intellectu de vno in aliud procedente, dicitur prius ratione: & hoc modo mouentis motio est prius motu mobilis. prius enim intelligimus motum ab agente & mouente procedere quàm recipiatur in mobili. dicitur etiam præcedere causa, id est, causalitate. non quia sit vera causa effectiua motus mobilis, quia cùm eadem res sit motio mouentis & motus mobilis quantum ad id quod in recto dicunt, vnum non potest esse alterius causa effectiua realiter, sed eo modo quo id quod alterī secundum modum considerandi præsupponitur, vt sic dicitur prius causalitate: potest etiam dici quòd intelligitur hoc de motione & motu quantum ad habitudines quibus inter se formaliter distinguuntur, non quidem sic quòd vna sit alterius causa, sed quia vna est conditio agentis, alia ved

Universidad de Deusto
Biblioteca

sed ostenditur Deo esse subiectum. Confirmatur etiam authoritate Hieremiæ Threnor. 5. Conuerte nos, &c. Secundò excludit quandam obiectionem. Videtur enim oppositum dici Zachariæ primo, vbi ex persona Dei dicitur. Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos. ex quo videtur quod nostra conuersio Dei operationem præueniat. Sed respondet Sanctus Thomas, quòd illud dicitur non quin Dei operatio nostram conuersionem præueniat, sed quia conuersionem nostram quæ ad ipsum conuertimur, adiuuat subsequenter eam roborando vt ad effectum perueniat, & stabiliendo vt finem debitum consequatur.

Verũ prius nos conuertamur ad Deũ quàm Deus cõuertatur ad nos.

ADVERTENDVM, quòd per istam responsionem intelligit Sanctus Thomas dupliciter Deum se habere ad nostram conuersionem. Vno modo animam hominis interius mouendo & instigando ad hoc vt ad Deum cõuertatur, & sic conuersio Dei ad hominem, præuenit nostram in ipsum conuersionem. Alio modo roborando ipsam nostram conuertionem ad hoc vt peccati remissionem & gratiam consequatur, qui est eius effectus. & etiam stabiliendo & firmando ipsam ad debitum finem, scilicet beatitudinem consequendam. Si enim homo in sua conuersione perseuerauerit, finem beatitudinis cõsequetur: & sic conuersio Dei ad nos non præuenit nostram conuersionem, sed ipsam concomitatur, aut etiam aliquo modo sequitur, secundum scilicet quòd vnus effectus gratiæ alium subsequitur, vt ostenditur 1.2.q.111.ar.3. Per hoc Pelagianorum error excluditur dicentium huiusmodi auxilium propter merita nobis dari, atque etiam quòd iustificationis nostræ initium ex nobis sit, id est, ex virtute sola naturæ, consummatio autem gratiæ, scilicet infusio & peccati remissio est à Deo.

SED remanet dubium ex dictis. Cùm enim ostensum sit hominem non posse mereri gratuam virtute naturæ, cùm ad quælibet bona opera diuino præueniatur auxilio, remanet dubium virum homo per opera facta ab ipso diuino auxilio diuinaque motione instigato, ipsam gratiam mereatur, saltem de congruo. Capreolus in quarto distinctione decimaquarta, quæstione secunda ad argumenta Henrici, tenet similiter de mente Sancti Thomæ, quòd propriè loquendo nulla dispositio præcedens habitum gratiæ potest dici meritum, nec de congruo, nec de condigno. Sed non videtur hoc mihi esse de mente Sancti Thomæ. Nam licet non sit ibi meritum de condigno propter inæqualitatem operum nostrorum ad gratiam, non video tamen quomodo non sit ibi meritum congrui, cùm secundum mentem Sancti Thomæ 1.2.q.114. artic.3. meritum congrui accipiatur secundum æqualitatem proportionis: vt scilicet homini agenti secundum suam virtutem, Deus recompenset secundum excellentiam suæ virtutis. Secundum hoc enim congruum videtur vt homini præparanti se ad gratiam secundum quòd à Deo mouetur, Deus gratiam infundat. quæ autem adducit Capreolus ex 1. 2.q.112. & q.114. & ex secundo Sententiarum dist.27. non cogunt. Nam diligenter inspicienti apparet quod in locis illis intendit Sanctus Thomas de merito duntaxat condigni, non autem de merito congrui imò in secundo Sententiarum expresse concedit ibi esse meritum congrui.

Quòd prædictum auxilium gratia nominatur, & quid sit gratia gratum faciens.

Caput 150.

QVia verò hoc quod datur alicui absque suis meritis præcedentibus, gratis ei dicitur dari, cùm diuinum auxilium homini exhibitum omne meritum humanum præueniat, vt ostensum est: consequitur quòd hoc auxilium homini gratis impendatur: & ex hoc conuenienter gratiæ nomen acceperit. vnde & Apostolus dicit Romanorum 11. Si gratia est, iam nõ ex operibus: alioquin gratia iam non est gratia. est autem & alia ratio propter quam prædictum Dei auxilium gratiæ nomen accepit. dicitur enim aliquis alicui esse gratus, quia est ei dilectus: vnde & qui ab aliquo diligitur, dicitur gratiam eius habere. est autem de ratione dilectionis, vt diligens, bonum velit ei quem diligit & operetur; & quidem Deus bona vult & operatur circa omnem creaturam. ipsum enim esse creaturæ, & omnis eius perfectio, est à Deo volente & operante, vt suprà † ostensum est. vnde dicitur Sapientiæ 11. Diligis omnia quæ sunt: & nihil odisti eorum quæ fecisti. sed specialis ratio diuinæ dilectionis ad illos consideratur, quibus auxilium præbet ad hoc quod consequantur bonum quod ordinem naturę eorum excedit. scilicet perfectam fruitionem non alicuius boni creati, sed suipsius. hoc igitur auxilium conuenienter dicitur gratia, non solùm quia gratis datur, vt ostensum est; sed etiam quia hoc auxilio homo speciali quadam prærogatiua redditur Deo gratus. vnde & Apostolus dicit Ephes. 1. Prædestinauit nos in adoptione filiorum secundum propositum voluntatis suæ in laudem gloriæ suæ, in qua gratificauit nos in dilecto filio suo. Oportet autem hanc gratiam aliquid in homine gratificato esse quasi quandam formam & perfectionem ipsius.

† l.1.c.29. & 30. & 2. lib.c.15.

Quòd gratia in homine sit forma & perfectio eius.

Quod enim in aliquem finem dirigitur, oportet quòd habeat continuum ordinẽ in ipsum, nam mouens continuè, mutat quousque mobile per motum finem sortiatur, cùm igitur auxilio diuinæ gratiæ homo dirigatur in vltimum finem, vt ostensum est: oportet quòd continuè homo isto auxilio potiatur quousque ad finem perueniat. hoc autem non esset si prædictum auxilium participaret homo secũdum aliquem motum aut passionem, & non secundum aliquam formam manentem & quasi quiescentem in ipso. motus enim & passio talis non esset in homine nisi quando actu conuerteretur in finem: quod non continuè ab homine agitur: vt præcipuè patet in dormientibus. est ergo gratia gratum faciens aliqua forma & perfectio in homine manens etiam quando non operatur.

2 Adhuc, dilectio dei est causatiua boni quod in nobis est: sicut dilectio hominis prouocatur & causatur ex aliquo bono quod in dilecto est: sed homo prouocatur ad specialiter aliquem diligendum propter aliquod speciale bonum in dilecto præexistens. ergo vbi ponitur specialis dilectio dei ad hominem: oportet quòd consequenter ponatur aliquod speciale bonum homini à deo collatum. cùm igitur secundum prædicta gratia gratum faciens designet specialẽ dilectionem dei ad hominem: oportet quòd aliqua specialis bonitas & perfectio per hoc homini ineſſe designetur.

3 Amplius, vnumquodque ordinatur in finem sibi conuenientem secundum rationem suæ formæ. diuersarum enim specierum diuersi sunt fines: sed finis in quem homo dirigitur per auxilium diuinæ grꝛciæ est supra naturam humanã: ergo oportet quòd homini superaddatur aliqua supernaturalis forma & perfectio per quam conuenienter ordinetur in finem prædictum.

4 Item, oportet quòd homo ad vltimum finem per proprias operationes perueniat: vnumquodque autem operatur secundum propriam formam. oportet igitur ad hoc quòd homo perducatur in vltimum finem per proprias operationes, quòd superaddatur ei aliqua forma ex qua eius operationes aliquam efficaciam accipiãt promerendi vltimum finem.

5 Præterea, diuina prouidentia omnibus prouidet secũdum modum suæ naturæ, vt ex supradictis † patet. est autem hic modus proprius hominibus, quòd ad perfectionem suarum operationum oportet eis ineſſe supernaturales potentias quasdam perfectiones & habitus quibus quasi connaturaliter & faciliter & delectabiliter bonum & bene operentur. igitur auxilium gratię quod homo à deo consequitur ad perueniendum in vltimum finem, aliquam formam & perfectionem homini ineſſe designat. Hinc est quòd gratia dei in scriptura quasi lux quædam designatur. dicit enim Apostolus Ephes. 5. Eratis aliquando tenebræ; nunc autem lux in domino. Decenter autem perfectio per quam homo promouetur in vltimum finem, quæ in dei visione consistit: dicitur lux, quæ est principium viuendi. Per hoc autem excluditur opinio quorundam dicentium quòd gratia dei nihil in homine ponit: sicut nihil in aliquo ponitur ex hoc quod dicitur gratiam regis habere sed solùm in rege diligente. Patet ergo eos fuisse deceptos ex hoc quòd non attenderunt differentiam inter dilectionem diuinam & humanam. diuina enim dilectio est causatiua boni quòd in aliquo diligit; non semper autem humana.

† Cap. 44.

Exclusio errorꝛ.

causa deceptionis.

Super cap. 150.

POstquam ostendit. San. Thomas necessarium esse nobis diuinum quoddam auxilium ad beatitudinem consequendam, quòd nostris operibus promereri non possimus, vult declarare quid illud auxilium sit. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit quo nomine vocetur, secundò quid sit. Quantum ad primum ait quòd dictum auxilium nominatur gratia, propter duo. Primo, quia datur gratis & absque propriis meritis præcedentibus: quæ ratio tangitur Roma. 11. Secundò, quia hoc auxilio speciali quadam prærogatiua homo redditur Deo gratus, inquantum præter dilectionem quo deus omnem creaturam diligit volendo & operando esse & perfectionem omnis creaturæ, specialis ratio diuinę dilectionis ad illos consideratur quibus auxilium præbet ad consecutionem supernaturalis boni, scilicet fruitionis suipsius vt ostenditur ad Ephe. primo. dicitur enim quis alicui esse gratus, quia est ei dilectus. vnde & qui ab aliquo diligitur, dicitur eius gratiam habere.

AD

Quare auxilium ad beatitudinẽ cõsequendam gratiæ nuncupantur.

AD huius euidentiam considerandum est ex doctrina S. Tho. secundo sententiarum di. 28. artic. 1. ad secundum, quòd quamuis omnes naturales bonitates creaturis collatæ, gratiæ dici possint, quia gratis à Deo dantur, effectus tamen diuinæ dilectionis qua hominem ad diuinam fruitionem diligit, antonomaticè gratia dicitur: sicut & ipsa dilectio antonomaticè dicitur dilectio, quia non solùm diligitur homo a Deo sicut ab artifice opus suum diligitur, sed perfecta quadam dilectione, quæ quasi amicitiæ similis est, inquantum trahit ipsum in societatem suæ fruitionis, vt in eo sit ipsius gloria & beatitudo, quo Deus beatus est. Propter hoc bene dicitur quòd quia homo redditur Deo gratus per diuinum illud auxilium speciali quadam prærogatiua, ideo ipsum auxilium gratia nominatur.

Quantum ad secundum ponit hanc conclusionem. Gratia hic est aliquid in homine gratificato existens tanquam forma quædam, & perfectio eius. probatur multiplici ratione.

Prima ratio est, auxilio diuinæ gratiæ homo dirigitur in vltimum finem, ergo oportet quòd continuè isto auxilio potiatur quousque ad finem perueniat. ergo talis gratia gratum faciens est aliqua forma & perfectio in homine manens, etiam quando non operatur. probatur prima consequentia, quia quod in finem aliquem dirigitur, oportet quòd habeat continuum ordinem in ipsum: cum motus continuè moueat quousque mobile per motum finem sortiatur. secunda verò, quia oppositum consequentis infert oppositum antecedentis. si enim participaretur ab homine secundum aliquem motum & passionem, & non secundum aliquam formam manentem & quasi quiescentem in ipso, non esset in homine nisi quando actu conuerteretur in finem: & sic cùm non continuè hoc ab homine agatur, sequitur quod isto auxilio homo non potiatur continuè quousque perueniat in finem: quòd est oppositum antecedentis.

Dupliciter cõtingit rẽ in fine dirigi & ordinari.

AD euidentiam huius rationis considerandum est quòd dupliciter rem aliquam contingit in finem dirigi. Vno modo per aliquem actum, secundum quòd actualiter mouetur ad acquisitionem finis, sicut lapis deorsum dirigitur, cùm actu mouetur deorsum. Alio modo per actum primum qui habet habitualem inclinationem & ordinem siue conuenientiam ad finem, sicut cùm lapis non mouetur actu deorsum, propter grauitatem tamen in ipso existentem dicitur dirigi & inclinari ad locum deorsum. Vtroque modo Deus creaturam ad finem mouere potest: sed differentia est, quia motio rei qua à Deo dirigitur ad finem per actualem tendentiam ad finem, non est in re nisi quando res actualiter per proprium operationem in ipso à Deo causatam mouetur ad finem. forma autem qua habitualiter res inclinatur ad finem & sit fini conueniens & proportionata, est in creatura etiam quando creatura non actualiter mouetur ad finem, sicut in graui est gratuitas etiam quando nõ actualiter mouetur deorsum. Quia ergo homo potest ad supernaturalem beatitudinem à Deo dirigi, & per actualem motionem qua appetitum ad finis amorem & desiderium mouet, & peradquam formam ab eo causatam qua homo quasi habitualiter ordinatur in beatitudinem: si dirigatur in beatitudinem per solam motionem appetitus à Deo ad actualem operationem, cùm talis non sit in homine continua, vt patet in homine dormiente, sequitur quòd nec directio huiusmodi ad finem sit continua. Propter hoc bene hic infertur quòd si homo diuinum auxilium participaret secundum aliquem motum aut passionem, scilicet secundum motum voluntatis in ipsa à Deo causatum, non continuè homo potiretur diuino auxilio quousque ad finem perueniret, quia talis motus aut passio non esset in homine nisi quando actu conuerteretur in finẽ, per actualem videlicet appetitum finis: quod constat non agi ab homine continuè.

Quomodo is qui ad beatitudinẽ à Deo dirigitur continuè dirigatur.

CIRCA probationem verò primæ consequentiæ aduertendum, quòd sicut motus dicitur continuus qui nulla quiete interrumpitur, ita continuus ordo ad finem dicitur ordo non interruptus quousque ad finem perueniatur. Si enim sit ordo ad finem in aliquo, & postmodum ille ordo cesset, deinde recuperetur, non dicitur continuus ordo ad finem: sed cùm aliquid ordinatur ad finem, non interrumpitur quousque ordo, sed perueniat ad finem nulla facta ordinis interruptione: dicitur ille ordo continuus. Ad hunc ergo sensum intelligitur quod ait Sanctus Thomas id quod in aliquem finem dirigitur, oportere habere continuum ordinem ad ipsum: quia videlicet necesse est vt ad finem habeat ordinem nullo modo interruptum quousque ad ipsum perueniat.

SED tunc duplex resultat dubium: vnum contra ipsam propositionem. Videtur enim ex hoc sequi quòd semel directus à Deo in beatitudinem per gratiæ infusionem, nunquam ipsam gratiam possit amittere quousque ad beatitudinem perueneriit: cùm tamen catholicè teneatur per peccatum mortale amitti gratiam, recuperarique per pœnitentiam posse. Alterum est contra huius propositionis probationem. nam ex hoc quòd mouens continuè mouet quousque mobile per motum ad finem perueniat, non habetur nisi quòd homo directus per diuinam motionem in beatitudinem, mouetur tali motione quousque in ipsam perueniat: & sic habetur quod continuè homo diuino auxilio, quæ est diuina motio, potiatur: non autem quòd potiatur aliqua forma permanente & quiescente, vt intendebatur.

AD primi dubii solutionem considerandum est, quòd cùm in directione qua aliquid ab alio dirigitur in finem per aliquid in ipso causatum quod sit fini proportionatum, tria concurrant, scilicet actio agentis qua rem dirigit & mouet ad finem, forma moti & directi qua formaliter dirigi dicitur, & habitudo consequens, quæ est habitudo ordinati & directi ad finem, manente ipsa directione actiua agentis & dirigentis, necesse est ipsam formam directi & habitudinem consequentem manere, & non interrumpi: quia actio motientis non est sine actu mobilis & fine moti habitudine ad id quod mouetur. Sensus ergo propositionis Sancti Thomæ est quòd si aliquid in finem dirigitur non per solam præordinationem dirigentis, sicut prædestinatus dicitur esse in mente diuina ab æterno in vitam æternam directus & ordinatus, sed per actum aliquem receptum à dirigente in eo qui dirigitur, quo sit vita æterna dignus, necesse est vt manente directione actiua qua in finem dirigitur maneat continuè habitudo ad finem & actus in eo qui dirigitur receptus, super quo talis habitudo fundatur. sic enim cùm homo Deo gratus, quandiu est gratus, actione diuina dirigatur & ordinetur ad beatitudinem, etiam quando non conuertitur in ipsam beatitudinem per actum liberi arbitrii, primò sequitur quod forma illa qua in talem finem dirigitur, continuè in ipso maneat, etiam quando non actu operatur conuertendo se ad finem, & per consequens quòd talis actus non est in homine per modum motus aut passionis, sed magis per modum formæ permanentis.

Ad dubium ergo dicitur quòd illud non sequitur quod infertur, non enim intendit Sanctus Thomas, quòd ordinatum ad finem absolutè loquendo habeat continuum ordinem ad finem quousque finem consequatur, sed vt dictum est, quòd manente directione agentis est continuus ordo ad finem quousque ipsum consequatur: cõtingit autem ipsam directionem hominis ad beatitudinem interrumpi per peccatum, inquantum Deus cessat à causatione illius formæ & actus quo homo dirigebatur in finem, & sic etiam contingit ipsum ordinem interrumpi. Posset etiam breuius dici quod intelligitur quantum est ex ipsa ratione directionis secundum se considerata. Dirigens enim rem aliquam ad finem sua motione, quantum est ex se, non cessat quousque rem ad finem perduxerit, & per consequens talis habitudo & ordo rei directæ secundum se non habet quod interrumpatur: cùm hoc tamen fiat quòd per aliquod impedimentum superueniens possit ipsa directio & ipse ordo impediri, sicut potest superueniente vento impediri sagitta ne ad signum intentum à sagittante perueniat. eodem modo dicitur quòd ipsa directio hominis Deo grati ad beatitudinem secundum se continua est, & ordo huiusmodi hominis ad ipsam directi quantum est ex se habet vt continuè duret quousque homo beatitudinem consequatur: potest tamen aliquis ordo talisque directio per peccatum impediens interrumpi.

Ad secundum dicitur quòd ex illa ratione non concluditur quòd homo sola diuina motione absque formæ permanentis impressione continuè potiatur, sed solùm quòd oportet in homine sic directo esse aliquem actum, & ordinem ipsum actum consequentem continuum esse manente ipsa actiua directione: vel etiam quantum est ex se: ex hoc autem sequitur quòd cùm homo non semper actu conuertatur in finem per actum secundum exercitium, semper tamen à Deo sit in ipsum directus, etiam quando non actu operatur quousque per peccatum talis directio cesset, talis actus in homine ad beatitudinem directo non potest esse sola motio diuina qua liberum arbitrium in Deum actualiter mouet: quia illa non continuè manet, sed aliqua forma in homine manens, etiam quando actu operatur.

Secunda ratio est, homo prouocatur ad diligendum aliquem specialiter propter speciale bonum in ipso præexistens: ergo vbi ponitur specialis dilectio Dei ad hominem, oportet quòd ponatur aliquod bonum speciale hominis à Deo collatum, ergo &c. probatur prima consequentia, quia dilectio Dei est causatiua boni quod in nobis est, sicut dilectio hominis prouocatur & causatur ex aliquo bono quod est in dilecto. Secunda verò, quia gratia gratum faciens designat specialem Dei dilectionem.

SED videtur ista ratio concludere hoc solùm, quòd gratia gratum faciens sit aliquid in homine, non autem quòd sit forma permanens: quod est intentum. Respondetur, quod licet prima fronte videatur illud concludi: si tamen diligenter inspiciatur, propositum concluditur. sicut enim homo ad amorem specialem alterius hominis prouocatur ex aliqua eius perfectione in ipso permanente, aut vera, aut existimata, non autem ex aliquo in ipso existente per modum transeuntis, ita Deus specialiter creaturam rationalem diligendo causat in ipsa aliquam formam permanentem qua possit dici formaliter Deo gratus.

Tertia ratio est, finis in quem homo dirigitur per auxilium gratiæ, est supra naturam humanam, ergo oportet vt homini superaddatur supernaturalis forma qua conueniẽter in ipsum ordinetur. probatur consequentia, quia vnumquodque ordinatur in finem sibi conuenientem secundum rationem suæ formæ: cuius signum est, quòd diuersarum specierum diuersi sunt fines.

Quarta ratio est, Oportet quòd homo ad vltimum finem per proprias operationes perueniat, ergo oportet quod ei superaddatur aliqua forma ex qua operationes eius efficaciam habeant promerendi vltimum finem. probatur consequentia, quia vnumquodque operatur secundum propriam formam.

Quinta ratio est. Modus proprius hominis est, quòd ad perfectionem suarum operationum oportet supra naturales potentias ei ineſſe perfectiones aliquas & habitus quibus quasi connaturaliter faciliter & delectabiliter bonum & bene operetur, ergo &c. probatur consequentia, quia diuina prouidentia omnibus prouidet secundum modum suæ naturæ. Confirmatur quia ad Ephes. 5. Gratia dicitur lux, quia per ipsam homo promouetur ad Dei visionem. lux enim est principium videndi. Per hoc autem excluditur opinio dicentium gratiam nihil in homine ponere, sicut nec in eo qui dicitur gratiam regis habere: qui decepti sunt non attendentes differentiam inter dilectionem diuinam & humanam. illa enim est causatiua boni quod in aliquo diligit, non autem humana.

Quid sit gratia gratum faciẽs.

ADVERTENDVM, quòd licet dilectio humana non sit vniuersaliter causatiua boni quod in aliquo diligit, oportet tamẽ in dilecto esse aliquã perfectionem qua alius ad eum diligendum prouocetur. & sic in illo qui dicitur gratiam regis habere, oportet aliquam perfectionem ponere ex qua dilectio regis originem habeat, licet non specialem dilectionem & acceptionem qua Deus hominem ad vitam æternam accepit. Vide apud Capreolum in 17. di. primi.

ADVERTENDVM etiam quòd ex supradictis manifestè relinquitur quid sit gratia gratum faciens, id est, quæ hominem Deo gratum reddit ad beatitudinem consequendam. Est enim forma quædam & perfectio existens in creatura rationali per quam homo formaliter redditur Deo gratus & dilectus, & per quam est homo dignus vita æterna, & est ad eam capessendam ordinatus: sicut gratis est gratuitate formaliter gratis, & ad locum deorsum per ipsam ordinatur. & cùm non sit forma substantialis, quia adueniat non potest esse completum rei, manifestè relinquitur quod sit accidens & qualitas quædam & in prima specie qualitatis, vt dicitur prima secundæ, quæstione centesimadecima, articulo tertio, & veritat. quæstione vigesimaseptima, articulo secundo, & secunda Sententiarum distinctione vigesimasexta, articulo quarto, non quidem quòd propriè possit dici habitus, de quo locutus est Philosophus in prædicamentis, cùm non immediatè ordinetur ad operationem, nec sit in potentia animæ, sed in eius essentia, sed est veluti dispositio & habilitas quædam respectu gloriæ, quæ est gratia consummata. Vide potest dici habitus ad essendum, inquantum hominem constituit in quodam esse supernaturali faciens ipsum formaliter vita æterna dignum. Quomodo autem distinguatur à virtute, vide apud Capreolum in secunda distinctione vigesima sexta, & argumenta Scoti cum eorum solutionibus. Item primo sententiarum decima septima dist. quæstione prima.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quòd gratia gratum faciens causat in nobis dilectionem Dei.

Caput 151.

EX præmissis autem manifestũ sit quod per auxilium gratiæ diuinæ gratum faciens hoc homo consequitur, quod Deum diligat. Gratia enim gratum faciens est in homine diuinæ dilectionis effectus: proprius autem diuinę dilectionis effectus in homine esse videtur, quod deum diligat. hoc enim est principium in intentione diligentis, vt à dilecto redametur. ad hoc enim præcipuè studium diligẽtis tendit, vt ad sui amorem dilectum attrahat: & nisi hoc accidat, oportet dilectionem dissolui, igitur ex gratia gratum faciente hoc in homine consequitur, quòd Deum diligat.

2 Adhuc, eorum quorum est vnus finis, oportet aliquam vnionem esse inquantum ordinatur ad finẽ: vnde & in ciuitate homines per quandam concordiam ad unantur vt possint consequi reipublicæ bonum: & milites in acie oportet vniri & concorditer agere ad hoc quod victoriam quę est communis finis, consequantur. finis autem vltimus ad quem homo per auxilium diuinæ gratiæ perducitur, est visio Dei per essentiam, quæ propria est ipsius dei: & sic hoc finale bonum communicatur homini à deo. non potest igitur homo ad hunc finem perduci nisi vniatur deo per conformitatem voluntatis, qui est proprius effectus dilectionis. nam amicorum proprium est idem velle & nolle, & de eisdem gaudere & dolere. per gratiam ergo gratum facientem homo constituitur dei dilector: cùm per eam homo dirigatur in finem ei communicatum à Deo.

3 Amplius, cùm finis & bonum sit proprium obiectum appetitus siue affectus, oportet quòd per gratiam gratum facientem, quę hominem dirigit in vltimum finem, affectus hominis principaliter perficiatur. principalis autem perfectio effectus est dilectio: cuius signum est, quod omnis motus affectus ab amore deriuatur. nullus enim desiderat aut sperat aut gaudet nisi propter bonum amatum: similiter autem neque aliquis refugit aut timet aut tristatur aut irascitur nisi propter id quod contrariatur bono amato. principalis ergo effectus gratiæ gratum facientis est vt homo deum diligat.

4 Item, forma per quam res ordinatur in aliquem finem, assimilat quodammodo rem illam fini: sicut corpus per formam grauitatis acquirit similitudinem & conformitatẽ ad locum ad quem naturaliter mouetur. ostensum est autem quòd gratia gratum faciens est quędam forma in homine per quam ordinatur ad vltimum finem, qui deus est: per gratiam ergo homo Dei similitudinem consequitur. similitudo autem est dilectionis causa. omne enim simile diligit sibi simile: per gratiam ergo homo dei efficitur Dei dilector.

5 Præterea, ad perfectionem operationis requiritur quòd aliquis constanter & promptè operetur. hoc autem præcipuè facit amor, propter quam etiam difficilia & grauia leuia videntur. cùm igitur ex gratia gratum faciente operẽtur hominis operationes perfectas fieri, vt ex dictis patet: necessarium est quòd per eandem gratiã Dei dilectio constituatur in nobis. Hinc est quod dicit Apostolus Romanorum quinto, Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis. Dominus autem dilectoribus suis visionem suam repromittit dicens Ioannis decimoquarto. Qui diligit me, diligetur à patre meo: & ego diligam eum, & manifestabo ei meipsum. vnde patet quòd gratia quæ ad finem diuinæ visionis dirigit, dilectionem Dei causat in nobis.

Super cap. 151.

POstquam ostendit Sanctus Thomas quid sit gratia, consequenter vult ostendere qui effectus eam concomitentur. Circa hoc autẽ duo facit. Primò determinat de effectibus gratiæ gratum facientis. Secundò de effectibus gratuitæ voluntatis diuinę: qui dicuntur gratię gratis datæ, capite centesimo quinquagesimoquarto.

Quantum ad primum ponit tres conclusiones primam, in hoc capite: secundam capite sequenti: tertiam capite centesimo quinquagesimotertio. Prima est per auxilium gratię gratum facientis hoc homo consequitur, quod Deum diligat, intellige dilectione charitatis qua Deus diligitur vt obiectum supernaturalis beatitudinis. Et arguit primò sic. Proprius diuinæ dilectionis effectus in homine esse videtur, quòd Deum diligat. ergo ex gratia gratum faciente hoc in homine cõsequitur quòd Deum diligat. probatur antecedens, quia hoc est præcipuum in intentione diligentis, vt à dilecto redametur, cùm ad hoc præcipuè studium diligentis tendat, vt ad sui amorem dilectum trahat. consequentia verò probatur, quia gratia gratum faciens est in homine diuinæ dilectionis effectus.

Proprius effectus gratiæ est dilectio Dei.

ADVERTENDVM, quòd cùm tam gratia quàm Dei dilectio hic dicatur esse diuinæ dilectionis effectus, proprius tamen eius effectus dicitur dilectio, quia est primum & principale quod Deus per suam dilectionem intendit. gratia enim est quasi intrinsecus diuinæ dilectionis effectus, eique immediatus, quia nomine diuinæ dilectionis qua Deus hominem specialiter diligit, importatur tam ipse actus diligendi quàm gratia quæ hominem formaliter Deo gratum & dilectum facit. dilectio autem hominis qua Deum amamus, est id propter quòd Deus nobis gratiam impertit, quia ad hoc nobis dat gratiam, vt in eius amorem eleuemur, & ideo dilectio est principale quod intenditur in hac vita per gratiæ collationem.

Secundò, Finis vltimus ad quem homo per auxilium diuinæ gratiæ perducitur, est visio dei per essentiam quæ est propria ipsius, & cõmunicatur homini à Deo. ergo non potest homo ad hunc finem perduci nisi vniatur Deo per conformitatem voluntatis, qui est proprius effectus dilectionis: ergo per gratiam gratum facientem homo constituitur Dei dilector. probatur prima consequentia, quia eorum quorum est vnus finis, oportet aliquam vnionem esse, inquantum ordinantur ad finem, vt patet in ciuibus & in militibus. Secunda verò, quia per gratiam homo dirigitur in finem ei communicatum à Deo.

Conformitas voluntatis est prius dilectionis effectus.

ATTENDENDVM ex doctrina S. Tho. 1.2. quæst. 28. articulo 2. quòd in amore amicitiæ, amans, bona vel mala amici reputat quasi sua, & voluntatem amici sicut suam, vt quasi in sito amico videatur bona vel mala pati & propter hoc dicitur 9. Ethicorum, & secundo Rhetoricorum, quòd amicorum est eadem velle, & in eodem tristari & gaudere. Iccirco bene hic dicitur quòd conformitas voluntatis est proprius effectus dilectionis, scilicet eius quæ ad amicitiam pertinet.

Tertiò, Principalis perfectio affectus, est dilectio. ergo principalis effectus gratiæ gratum facientis est vt homo Deum diligat. probatur antecedens hoc signo, quòd omnis motus affectus ab amore deriuatur, vt patet discurrendo per omnes. consequentia verò probatur, quia cùm finis & bonum sit proprii obiectum affectus, oportet quòd per gratiam gratum facientem quæ hominem dirigit in vltimum finem, affectus hominis principaliter perficiatur.

Quomodo per gratiam perficiatur affectus.

ADVERTENDVM quòd non sic intelligendum est oportere per gratiam perfici affectum quasi ipsa sit forma & perfectio in voluntate existens: sed quia oportet ex ipsa originari dilectionem quæ est prima affectus perfectio, tanquam ex eo per quod homo dirigitur originaliter & fundamentaliter in vltimum finem.

Quartò, Gratia gratum faciens est quædam forma in homine per quam ordinatur ad vltimum finem qui est Deus, ergo per eam homo Dei similitudinem consequitur, ergo per eam efficitur Dei dilector. probatur prima consequentia, quia forma per quam res ordinatur in aliquem finem: assimilat quodammodo rem illam fini, vt patet in grauitate.

Forma per quam res ordinatur in finem assimilat quodammodo rem illam fini.

ADVERTENDVM, quòd non dicit Sa. Tho. formam assimilare simpliciter rem fini, sed quodammodo, quia inter illa non est propriè similitudo quæ dicit conuenientiam in forma: sed est quædam similitudo proportionis, inquantum forma est proportionata ad inducendum finem, & sic finis in ea aliquo modo virtualiter continetur.

Quintò, Vt ex dictis patet, oportet ex gratia hominis operationes perfectiores fieri, ergo necesse est quòd per eam Dei dilectio constituatur in nobis. probatur consequentia, quia ad perfectionem operationis requiritur quòd aliquis constanter & promptè operetur. hoc autem præcipuè facit amor per quem etiam difficilia & grauia leuia videntur. Confirmatur authoritate Apostoli Rom. 5. Charitas Dei, &c. & Ioannis 14. Qui diligit me, &c.

Per gratiã homo Dei dilector efficitur.

AD euidentiam supradictæ conclusionis considerandum est, quòd cùm per gratiam dicitur homo effici Dei dilector, hoc non est sic intelligendum quasi gratia sit forma dilectionis Dei formaliter causatiua, eo modo quo per habitum iustitię elicitur iustitię actus. nec etiam quia sit effectiuè propriè charitatis productiua qua Deus à nobis diligitur, sed quia naturaliter præcedit habitum charitatis, illique præsupponitur, & quia secundum diuinam ordinationem eam charitas inseparabiliter concomitatur, & ad eam quasi naturali quadam concomitantia resultat, sicut passio subiectum proprium concomitatur. Vnde potest dici gratia esse causa charitatis eo modo quo inter effectus essentialiter ordinatos, quorum scilicet secundus præsupponit primum, effectus primus dicitur causa secundorum per modum cuiusdam naturalis resultantiæ ab ipso procedentium. hoc autem non est propriè esse causam effectuam, sed impropriè, aut etiam esse instrumentum principalis agentis omnes illos effectus simul producentis secundum durationem, sed ordine quodam secundum naturam. Propter hoc non proposuit Sanctus Thomas gratiam gratum facientem esse causam dilectionis qua Deum diligimus, sed quod per auxilium diuinæ gratiæ hoc homo consequitur quòd Deum diligat, quod idem dictum est ac si diceretur quòd ad gratiam concomitantia naturali & necessaria secundum ordinem diuinæ prouidentiæ charitas consequitur. Idem dicendum est de fide, & spe, de quibus inferius est sermo.

Quòd

Quòd diuina gratia causat in nobis fidem.

Caput 152.

†Cap. 148.

EX hoc autem quòd diuina gratia charitatem in nobis causat, necessarium est quòd etiam in nobis fides per gratiam causetur. Motus enim quo per gratiam in vltimum finem dirigimur, est voluntarius, non violentus, vt suprà † ostensum est. voluntarius autem motus in aliquid esse non potest nisi sit cognitum. oportet igitur quod per gratiam in nobis cognitio vltimi finis præstituatur ad hoc quod voluntariè dirigamur in ipsum. hæc autem cognitio non potest esse secundum apertam visionem in statu isto, vt suprà † probatum est. oportet igitur quod sit cognitio per fidem.

†Cap. 48. huius libri.

2 Amplius, in quolibet cognoscente modus cognitionis consequitur modum proprię naturę: vnde alius modus cognitionis est angeli, hominis, & bruti animalis, secundum quòd eorum naturæ diuersę sunt, vt ex præmissis patet. sed homini ad consequendum vltimum finem additur aliqua perfectio super propriam naturam scilicet gratia, vt ostensum est. oportet igitur quod etiã super cognitionem naturalem hominis addatur in eo aliqua cognitio quæ rationem naturalem excedat: & hæc est cognitio fidei, quæ est de his quæ non videntur per rationem naturalem.

3 Item, quandocunque ab aliquo agente mouetur aliquid ad id quod est proprium illi agẽti, oportet quòd à principio ipsum mobile subdatur impressionibus agentis imperfectè quasi alienis & nõ proprijs sibi, quousque fiant ei propriæ in termino motus: sicut lignum ab igne primò calefit: & ille calor non est proprius ligno: sed præter naturam ipsius: in fine autem quando iam lignum ignitum est, fit ei calor proprius & connaturalis: & similiter cùm aliquis à magistro docetur, oportet quod à principio conceptiones magistri recipiat, non quasi eas per se intelligens: sed per modum credulitatis, quasi supra suam capacitatem existentes: in fine autem quando iam edoctus fuerit, eas poterit intelligere. Sicut autem ex dictis patet, auxilio diuinæ gratiæ dirigimur in vltimum finem: vltimus autem finis est manifesta visio primæ veritatis in seipsa: vt suprà † ostensum est. oportet igitur quòd antequam ad istum finem veniatur, intellectus hominis deo subdatur per modum credulitatis diuina gratia hoc faciente.

†Cap. 25. huius lib.

4 Præterea, in principio huius operis positæ sunt vtilitates propter quas necessarium fuit diuinam veritatem hominibus per modum credulitatis proponi. Ex quibus etiam concludi potest quod necessarium fuit fidem esse diuinæ gratiæ effectum in nobis. Hinc est quòd Apostolus dicit Ephes. 2. Gratia saluati estis per fidem, & hoc non ex vobis: dei enim donum est. Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dicebant quòd initium fidei in nobis non erat à deo, sed à nobis.

Super cap. 152.

SEcunda conclusio est. Ex hoc quod diuina gratia charitatem in nobis causat, necessarium est quòd etiam in nobis fides per gratiam causetur. Probatur primò sic. Motus quo per gratiam in vltimum finem dirigimur, est voluntarius, non violentus. ergo oportet vt per gratiam in nobis cognitio vltimi finis præstituatur. ergo &c. probatur prima consequentia, quia voluntarius motus in aliquid esse non potest nisi sit cognitum. Secunda verò, quia illa finis cognitio non potest esse secundum apertam visionem in statu isto.

ADVERTE quòd hæc ratio ex hoc fundamento procedit, quòd causa alicuius effectus ab ea naturaliter resultantis est etiam causa effectus ipsum naturaliter antecedentis. sic enim cùm cognitio vltimi finis naturaliter antecedat eius dilectionem quæ gratiam concomitatur, necesse est vt gratia etiam fidei sit causa, sicut est causa charitatis.

Secundò, Homini ad consequendum vltimum finem additur aliqua perfectio supra propriam naturam, scilicet gratia, ergo oportet vt etiam ei supra naturalem cognitionem addatur aliqua cognitio quæ naturalem rationem excedat. hæc autem est cognitio fidei, ergo &c. probatur prima consequentia, quia in quolibet cognoscente modus cognitionis consequitur modum propriæ naturæ, vt apparet in diuersitate naturarum.

ADVERTE quòd ista ratio ostendit concomitantiam necessariam fidei ad gratiam, quia sicut modum naturalem rei habentis cognitionem consequitur naturalis cognitio, eo quòd naturæ sit proportionata cognitio qua res in suas operationes dirigitur, ita modum naturæ eleuatæ per gratiam supra naturalem modum debet consequi cognitio quæ supra naturalem cognitionem sit. De necessaria concomitantia fidei ad gratiam.

Tertiò, Auxilio diuinæ gratiæ dirigimur in vltimum finem, quæ est manifesta visio primæ veritatis in seipsa, ergo oportet quòd antequam ad istum finem veniatur, intellectus hominis Deo subdatur per modum credulitatis diuina gratia hoc faciente. probatur consequentia, quia quandocunque ab aliquo agente mouetur aliquid ad id quod est proprium illi agẽti, oportet quod à principio mobile subdatur impressionibus agentis imperfectè quasi alienis & non proprijs sibi, quousque fiant ei propriæ in termino motus. declaratur in calefactione ligni ab igne, & in eruditione discipuli à magistro.

ADVERTE quòd ista ratio ex hoc fundamento procedit, quòd actio agentis perfecti accipitur in imperfecto, primò quidem imperfectè, deinde perfectè quousque res ad perfectionem perueniat. ista enim est naturalis conditio rei tendentis de imperfecto ad perfectum, vt & in omnibus rebus naturalibus apparet & in traditione doctrinæ.

Quintò, Idem concludi potest ex vtilitatibus, propter quas ostensum est in principio huius operis necessarium fuisse vt diuina veritas per modum credulitatis hominibus proponeretur.

Confirmatur authoritate Apostoli ad Ephes. 2. Gratia saluati, &c. Per hoc autem Pelagianorum error excluditur, dicentium initium fidei à nobis esse non à Deo.

Quòd diuina gratia causat in nobis spem futuræ beatitudinis.

Cap. 153.

EX eisdem etiam ostendi potest quòd oportet in nobis per gratiam spem futuræ beatitudinis causari. Dilectio enim quæ est ad alios, prouenit in homine ex dilectione hominis ad seipsum, inquantum ad amicum aliquis se habet sicut ad se. Diligit autem aliquis seipsum inquantum vult sibi bonum, sicut alium diligit inquantum vult ei bonum. oportet ergo quòd homo per hoc quod circa proprium bonum afficitur, perducatur ad hoc quod afficiatur circa bonum alterius: per hoc igitur quod aliquis ab alio sperat bonum, fit homini via vt illum diligat à quo bonum sperat secundum seipsum quando diligens bonum eius vult, etiam si nihil inde ei prouenit. cùm igitur per gratiam gratũ facientem causetur in homine quòd deum propter se diligat: consequens fuit, vt etiam per gratiam homo spem de deo adipisceretur. amicitia verò qua quis alium secũdum se diligit, etsi non sit propter propriam vtilitatem, habet tamen multas vtilitates consequentes, secundum quod vnus amicorum alteri subuenit, vt sibijpsi: vnde oportet quod cùm aliquis alium diligit, & cognoscit se ab eo diligi, quod de eo spem habeat. per gratiam autem ita constituitur homo dei dilector secundum charitatis affectum, quod etiam instruitur per fidem quod à deo prædiligatur: secundum illud quod habetur 1. Ioannis 4. In hoc est dilectio, non quasi nos dilexerimus deum: sed quoniam ipse prior dilexit nos. consequitur igitur ex dono gratiæ quod homo de Deo spem habeat. Ex quo etiam patet quod sicut spes est præparatio hominis ad veram Dei dilectionem: ita & econuerso ex charitate homo in spe confirmatur.

2 Amplius, in omni diligente causatur desiderium vt vniatur suo dilecto inquantum possibile est: & hinc est quòd delectabilissimum est amicis conuiuere. si ergo per gratiã homo dei dilector constituitur, oportet quod in eo causetur desiderium vnionis ad deum secundum quòd possibile est: fides autem quæ causatur ex gratia, declarat possibilem esse vnionem hominis ad deum secundum perfectam fruitionem in qua beatitudo consistit. huius igitur fruitionis desiderium in homine consequitur ex dei dilectione: sed desiderium rei alicuius molestat animam desiderantis, nisi adsit spes de consequendo. conueniens igitur fuit vt in hominibus in quibus dei dilectio & fides causatur per gratiam, quòd etiam causetur spes futuræ beatitudinis adipiscendæ.

3 Item, in his quæ ordinantur ad aliquem finem desideratum, si aliqua difficultas emerserit, solatium affert spes de fide consequenda: sicut amaritudinem medicinæ aliquis leuiter fert propter spem sanitatis. in processu au-

su autem quo in beatitudinem tendimus, quæ est finis omnium desideriorum nostrorũ, multa difficilia immi nent sustinẽda. nam virtus per quam ad beatitudinem itur, circa difficilia est. ad hoc igitur vt leuius & promptius homo in beatitudinem tenderet, necessarium fuit ei spem de obtinenda beatitudine adhibere.

4 Prætereà, nullus mouetur ad finem ad quem æstimat esse impossibile peruenire: ad hoc ergo quòd aliquis pergat in finem aliquem, oportet quòd afficiatur ad finem illum tanquam possibilem haberi: & hoc est affectus spei. cùm igitur per gratiam homo dirigatur in vltimum finem beatitudinis, necessarium fuit vt per gratiam imprimeretur humano affectui spes de beatitudine consequenda. Hinc est quod dicitur primæ Petri primo: Regenerauit nos in spem viuam in hereditatem immarcescibilem conseruatam in cælis. Et Roma. 8. dicitur: Spe salui facti sumus.

Super cap. 153.

TErtia conclusio est: Oportet per gratiam in nobis spem futuræ beatitudinis causari. probatur: Primò ex eo quòd per gratiam causatur in nobis charitas & fides, & procedit ex duplici capite, ex eo scilicet quòd spes charitatem antecedit, & ex eo quòd charitatem sequitur spei confirmatio. Vtroque enim modo sequitur quòd gratia quæ est charitatis causa & fides, fit etiam causa spei. quia vt dicebatur superius, quod est causa alicuius per modum naturalis sequelæ ab ipso originati, est etiam causa eius quod antecedit ad ipsum: & similiter quod est causa alicuius, est etiam causa eius quod ad ipsum naturaliter consequitur.

Ex primo itaque capite arguit sic: Causatur in homine per gratiam gratum facientem quòd Deum propter se diligat, ergo sequitur vt per ipsum homo spem de Deo adipiscatur. Probatur consequentia, quia per hoc quòd aliquis ab alio sperat bonum, fit hominis via ad hoc vt illum diligat secundum seipsum, volendo scilicet ei bonum, etiam si nihil sibi inde proueniat. hoc autem probatur, quia cùm dilectio quæ est ad alios, proueniat in homine ex dilectione quæ est ad seipsum, oportet quod homo per hoc quòd circa proprium bonum afficitur, perducatur ad hoc quòd afficiatur circa bonum alterius.

Ex spe parat ur via ad dilectionem charitatis.

Ex secundo verò capite arguitur sic: Per gratiam ita constituitur homo Dei dilector secundum charitatis affectum, quòd etiam instruitur per fidem quòd à Deo præliguatur, vt habetur primæ Ioannis quarto. ergo sequitur ex dono gratiæ quòd homo de Deo habeat. Probatur consequentia, quia cum amicitia multas habeat vtilitates consequentes, quanuis propter proprium vtilitatem non sit, oportet cùm aliquis alium diligit, & cognoscit se ab eo diligi, quòd de eo spem habeat.

AD etiendiam huius rationis considerandum est ex doctrina Sancti Thomæ 2.2. quæst. 17. articulo octauo, & de veri. quæst. de spe. articulo tertio, quòd cùm duplex sit amor. s. imperfectus quo quis amat aliquid non propter ipsum, sed illius bonum sibi ipsi proueniat, & perfectus quo aliquis secundum se amatur: spes ad primum amorem spectat, cùm ille sperer qui aliquod obtinere intendit. ad charitatem verò quæ inhæret Deo secundum seipsum, pertinet primus amor. & quia via generationis imperfectum præcedit perfectum, via verò perfectionis & formæ perfectum naturaliter est prius imperfecto: ideo conuenienter dictum est per hoc quòd aliquis ab alio sperat bonum, parari viam ad hoc vt illum secundum seipsum diligat, & quòd ex charitate homo in spe confirmatur, tanquam videlicet ex priore naturaliter & secundum perfectionem.

Affici ad aliquẽ finem tanquã possibilem haberi est effectus spei.

Secundò, Ex gratia homo dilector Dei constituitur, ergo causatur in eo desiderium vnionis ad Deum secundum quòd possibile est: fed fides quæ causatur ex gratia, declarat possibilem esse vnionem hominis ad Deum secũdum perfectam fruitionem, ergo & desiderium fruitionis diuinæ à gratia & à dilectione causatur, ergo & spes futuræ beatitudinis adipiscendę. Probatur prima consequentia, quia in omni diligente causatur desiderium vt vniatur sito dilecto quantum possibile est. vltima verò, quia desiderium rei alicuius molestat animum desideratis, nisi adsit spes de consequendo.

ADVERTE quòd fundamentum huius rationis est, quòd à gratia causatur dilectio & fides, ab iis autem duobus causatur spes diuinæ fruitionis obtinendæ, à dilectione quidem inquantum ab ipsa causatur desiderium possibilis vnionis ad Deum, à fide autem inquantum ostenditur per ipsam talem vnionem quæ est secundum perfectam fruitionem, possibilem esse.

Tertiò, In processu quo in beatitudinem desiderium tanquã in vltimum finem tendimus, multa difficilia imminent sustinenda, cùm virtus per quam ad eam tendimus, circa difficilia sit. ergo ad hoc vt leuius & promptius homo in beatitudinem tenderet, necessarium fuit ei spem de ea obtinenda adhibere. Probatur consequentia, quia in iis quæ ordinentur ad aliquem finem defideratum si aliqua difficultas emerserit, solatium affert spes de fine consequẽdo, vt patet in desiderante sanitatem.

Quartò, Per gratiam homo dirigitur in vltimum finem, ergo, &c. Probatur consequentia, quia cùm nullus moueatur ad finem ad quem æstimat esse impossibile peruenire, ad hoc quòd aliquis pergat in finem aliquem, oportet vt afficiatur ad illum tanquam possibilem haberi, & hic est affectus spei.

Vtrum gratia præcedat fidem, charitatem, & spem, tanquam eius aliquo modo causa, vt ostensum est in præcedentibus, sed magis gratia sequatur ad ista. Vt enim ostendit Sanctus Tho. in 1.2. quæstione 3. & ver. quæst. 29. ad iustificationem impii requiritur motus liberi arbitrii in Deum secundum finem & charitatem, & spem tanquem dispositio ad susceptionem gratiæ, sed dispositio præcedit formam, ergo prædicta gratiam præcedunt. fidem, spem, & charitatẽ tanquã eius aliquo modo causa.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd hoc loco intendit Sanctus Thomas ponere ordinem gratiæ ad virtutes supradictas qui conuenit eis per se, non autem ordinem qui conuenit eis per accidens ratione conditionis subiecti, quòd autem gratia infundatur homini adulto existenti in peccato, & per consequens cui conueniat se per actum liberi arbitrii ad gratiam præparare, per accidens est, cùm etiam in non adulto per baptismum gratia infundatur absque liberi arbitrii præparatione & dispositione: ideo accidit gratiæ quòd ad ipsam comparentur actus illarum virtutum per modum dispositionis & præparationis cuiusdam. per se autem conuenit gratiæ vt sit radix & fundamentum illarum virtutum, & earum aliquo modo forma, & per consequens quòd illas naturæ ordine præcedat, sicut animæ essentia suas præcedit potentias: & ideo hic ponitur gratia tanquam ipsas virtutes naturæ ordine præcedens: & falsum est quòd motus liberi arbitrii sit per se dispositio ad gratiam. Sed tamen quia etiam in adulto peccatore dum iustificatur, insun dantur in eodem instanti gratia atque virtutes supradictæ quæ theologales dicitur, oportet etiam inter illas naturæ ordinem inuestigare. Vbi aduertendum est ex doctrina Sancti Thomæ de veri. quæstione 29. articulo octauo, quòd ordo naturæ potest attendi dupliciter inter ista, scilicet secundum rationem causæ materialis, in quo ordine imperfectum est prius perfecto tanquam materiæ propinquius: & secundum ordinem causæ formalis, in quo ordine prius est quod est formalius & perfectius. Primo modo motus liberi arbitrii naturaliter præcedit gratiæ infusionem, sicut dispositio materialis formam. Secundo verò modo gratia præcedit motum liberi arbitrii, sicut dispositio quæ est necessitas ad formam ipsam concomitans, in rebus naturalibus aliquo modo præcedit formam substantialem in genere causæ materialis, inquantum se tenet ex parte materiæ, sed ex parte causæ formalis est econuerso, quia forma substantialis perficit & materiam & accidentia materialia.

Vtrum motus liberi arbitrii gratiæ infusionem præcedat.

SED resultat dubium. Nam Sanctus Thomas 1.2. quæst. 113. articulo octauo ad secundum, loquens de motu liberi arbitrii inquantum est dispositio ad gratiam, ait quòd naturæ ordine præcedit consecutionem gratiæ, sequitur autem gratiæ infusionem: hic autem dictũ est de mente ipsius quòd præcedit gratiæ infusionem.

Respondetur quòd nulla est repugnantia in dictis Sancti Thomæ si diligenter considerentur. De gratiæ enim infusione dupliciter loqui possumus. Vno modo vt se tenet ex parte agentis tantum, distinguiturque a motu patientis, qui dicitur gratiæ susceptio, eo modo quo actio distinguitur a passione formaliter. Alio modo vt ex parte patientis se tenet, sicut calefactio potest accipi pro actione calefacientis tantum, & potest accipi pro passione calefacti, siue pro susceptione caloris. Si accipiatur secundo modo, sic gratiæ infusio ordine naturæ motum liberi arbitrii sequitur, & ad hunc sensum locutus sum superius. Si autem primo modo accipiatur, sic præcedit, & ad hunc sensum loquitur in prima secundæ, sub aliis verbis: potest dici quod dupliciter ista considerari possunt. Vno modo ex parte agentis, & sic gratiæ infusio præcedit, quia prius est actionem ab agente procedere quàm aliquam dispositionem, simul præsertim existentem, cum forma in mobili suscipi. Alio modo ex parte mobilis, & sic gratiæ infusio sequitur, quia prius natura est subiectum ad formam disponi, quàm susciperе formam. Quòd autem hoc sit ad mentem Sancti Thomæ patet ex verbis eius, in quibus ait quòd dispositio subiecti præcedit susceptionem formæ ordine naturæ, sequitur tamen actionem agentis per quam etiam ipsum subiectum disponitur: & ideo motus liberi arbitrii præcedit consecutionem gratiæ, sequitur autem gratiæ infusionem. Patet enim quòd in iis verbis supponit Sanctus Thomas vna actione infundi gratiam & dispositionem ad ipsam, & quòd accipit infusionem gratiæ pro actione tantum qua Deus gratiam infundit, quæ naturaliter & dispositionem subiecti & formæ susceptionem præcedit, sicut actio præcedit naturaliter passionem: & sic considerat ordinem istorum ex parte agentis, cùm dicit gratiæ infusionem præcedere dispositionem subiecti & motum liberi arbitrii: cùm autem dicit dispositionem subiecti & motum liberi arbitrii præcedere susceptionem gratiæ, constat quòd loquitur de infusione gratiæ ex parte susceptis, & quòd considerat ordinem dispositionis & formæ ex parte mobilis siue susceptiui, in quo naturaliter prius recipitur dispositio ad formam quàm ipsa forma. Vnde patet quòd intentio Sancti Thomæ in prima secundæ non discordat ab aliis quæ in quæstionibus de veritate dicit, & quod superius annotauimus, scilicet quòd secundum ordinem causæ materialis motus liberi arbitrii præcedit gratiæ infusionem, quam in prima secundæ vocat gratiæ susceptionem: secundum verò ordinem causæ formalis gratiæ infusio, quæ scilicet nominat actionem, motum liberi arbitrii præcedit.

De donis gratiæ gratis datæ, in quo & de diuinationibus dæmonum. Caput 154.

QVia verò ea quæ homo per se non videt, cognoscere non potest nisi ea recipiat ab eo qui videt: fides autem est de his quæ non videmus: oportet cognitionem fidei eorum de quibus est fides, ab eo deriuari, qui ea per se videt: hic autem Deus est, qui seipsum perfectè comprehendit, & naturaliter suam essentiam videt: de Deo enim fidem habemus. oportet igitur ea quæ per fidem tenemus, à Deo in nos peruenire: cùm autem quæ à Deo sunt, ordine quodam agantur: vt suprà † ostensum est: in manifestatione eorum quæ sunt fidei, ordinem quendã obseruari oportuit, scilicet vt quidam immediatè à Deo reciperent: alij verò ab his: & sic per ordinem vsque ad vltimos. in quibuscunque autem est aliquis ordo, oportet quòd quantò aliquis est propinquius primo principio, Idem 1.2. q. 111. artic. 4. Declarat quod donũ sapientiæ. †Cap. 97. huius libri.

pio, tantò virtuosius inueniatur: quod in hoc ordine manifestationis diuinæ apparet. inuisibilia enim quorum visio beatos facit, de quibus fides est, primò à Deo reuelantur Angelis beatis per apertam visionem, vt ex † supradictis patet. deinde Angelorum interueniente officio manifestat quibusdam hominibus: non quidem per apertam visionem, sed per quandam certitudinem prouenientem ex reuelatione diuina: quæ quidem reuelatio fit quodam interiori & intelligibili lumine mentem eleuante ad percipiendum ea ad quæ per lumen naturale intellectus pertingere non potest. sicut enim per lumen naturale intellectus redditur certus de his quæ lumine illo cognoscit, vt de primis principijs: ita de his quæ supernaturali lumine apprehendit, certitudinem habet. hæc autem certitudo necessaria est ad hoc quòd alijs proponi possint ea quæ diuina reuelatione percipiuntur. non enim cum securitate alijs proferimus de quibus certitudinem non habemus. cum prædicto autem lumine mentem interius illustrante adsunt aliquando in diuina reuelatione aliqua exteriora vel interiora cognitionis auxilia: vtpote aliquis sermo exterius sensibiliter auditus, qui diuinæ virtute formetur: aut per imaginationem interius Deo faciente perceptus: siue etiam aliqua corporaliter visa exterius à Deo formata: vel etiam interius in imaginatione descripta: ex quibus homo per lumen interius menti impressum cognitionem accipit diuinorum: vnde huiusmodi auxilia sine interiori lumine ad cognitionem diuinorum non sufficiunt: lumen autem interius sufficit sine istis. Hæc autem inuisibilium Dei reuelatio ad sapientiam pertinet, quæ proprie est cognitio diuinorum. Et ideo dicitur Sapientiæ 7. Quòd sapientia Dei per nationes in animas sanctas se transfert: neminẽ enim diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat. Et Ecclesiastici 15. dicitur: Implenit eum Dominus spiritu sapientię & intellectus.

De dono scientiæ.

Sed quia inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur: per diuinam gratiam non solùm reuelantur hominibus diuina, sed etiam aliqua de rebus creatis: quod ad scientiam pertinere videtur. Vnde dicitur Sapientiæ 7. Ipse dedit mihi horum quæ sunt scientiam veram, vt sciam dispositionem orbis terrarum, & virtutes elementorum. Et 2. Paralip. 1. Dominus dixit ad Salomonem: Scientia & sapientia data sunt tibi. Ea verò quæ homo cognoscit, in notitiam alterius producere conuenienter non potest nisi per sermonem. quia igitur illi qui à Deo reuelationem accipiunt secundum ordinem diuinitus institutum, aliquos instruere debẽt; necessarium fuit vt etiam his gratia locutionis daretur: secundum quòd exigeret vtilitas eorum qui erant instruendi. Vnde dicitur Isaiæ 50. Dominus dedit mihi linguam eru. vt sciam sustentare eum qui lapsus est verbo. & Dominus discipulis dicit Luc. 21. Ego dabo vobis os & sapientiam cui non po. resi. & contradi. omnes aduersarij vestri. Vnde & propter hoc etiam quando oportuit per paucos virtutem fidei in diuersis gentibus prædicari, instructi sunt quidam diuinitus vt linguis varijs loquerentur: sicut dicitur Actuum 2. Repleti sunt omnes Spiritu Sancto, & cœperunt loqui varijs linguis, prout Spiritus Sanctus dabat eloqui illis.

De dono linguarum.

Sed quia sermo propositus, confirmatione indiget ad hoc quòd recipiatur, nisi sit per se manifestus: ea autem quæ sunt fidei, sunt humanæ rationi immanifesta: necessarium fuit aliquid adhiberi quo confirmaretur sermo prædicantium fidem. Non autem confirmari potest per aliqua principia rationis per modum demonstrationis: cùm ea quæ sunt fidei, rationem excedant: oportuit igitur aliquibus indicijs confirmari prædicantium sermonem: quibus manifestè ostenderetur huiusmodi sermonem processisse à Deo: dum prædicantes talia operarentur sanando infirmos, & alias virtutes operando, quæ non posset facere alius nisi Deus. Vnde Dominus Discipulos ad prædicandum mittens dixit Matth. 10. Infirmos curate: mortuos suscitate: leprosos mundate: dæmones eijcite. Et Marci vltimo dicitur: Illi autem profecti prędicauerunt, vbique Domino cooperante, & sermonem confirmante, sequentibus signis.

De dono miraculorum.

Fuit autem & alius confirmationis modus: vt dum prædicatores veritatis vera inuenirentur dicere de occultis quæ postmodum manifestari possunt: eis crederetur vera dicentibus de his quæ homines experiri non possunt. vnde necessarium fuit donum prophetiæ per quod futura, & ea quæ communiter homines latent, Deo reuelante possent homines cognoscere, & alijs indicare: vt sic dum in his inuenirentur vera dicere: in his quæ sunt fidei, eis crederetur. Vnde Apostolus dicit 1. ad Corinth. 14. Si autem omnes prophetent: intret autem quis infidelis vel idiota, conuincitur ab omnibus, dijudicatur ab omnibus. occulta enim cordis eius manifesta fiunt: & ita cadens in faciẽ adorabit Deum, pronuncians quòd Deus verè in vobis sit. Non autem per hoc prophetiæ donum sufficiens testimonium fidei adhiberetur, nisi esset de his quæ à solo Deo cognosci possunt: sicut & miracula talia sunt, quòd solus Deus ea potest operari. † Huiusmodi autem præcipuè sunt in rebus inferioribus occulta cordium, quæ solus Deus cognoscere potest, vt suprà † ostensum est, & futura contingentia, quæ etiam soli diuinæ cognitioni subsunt: quia ea in seipsis videt, cùm sint ei præsentia ratione suæ æternitatis: vt suprà † ostensum est. Possunt tamen aliqua futura contingentia etiam ab hominibus præcognosci: non quidem inquantum futura sunt, sed inquantum in causis suis præexistunt: quibus cognitis vel secundum seipsa, vel per aliquos effectus earum manifestos, quæ signa dicuntur: de aliquibus effectibus futuris potest ab homine præcognitio haberi: sicut medicus præcognoscit mortem vel sanitatem futuram ex statu virtutis naturalis quã cognoscit pulsu, vrina, & huiusmodi signis. huiusmodi autem cognitio futurorum partim quidem certa est: partim quidem incerta. Sunt enim quædam causæ præexistentes ex quibus futuri effectus ex necessitate consequuntur: sicut præexistente compositione ex contrarijs in animali ex necessitate sequitur mors: quibusdam verò causis præexistentibus sequuntur futuri effectus non ex necessitate, sed vt frequenter: sicut ex semine hominis in matricem proiecto vt in pluribus sequitur homo perfectus: quandoque tamen monstra generantur propter aliquod impedimẽtum superueniens operationi supernaturalis virtutis. Primorum igitur effectuum præcognitio infallibiliter certa habetur: horum autem quę posterius dicta sunt, non est præcognitio infallibiliter certa. Cognitio autem quæ de futuris habetur ex reuelatione diuina secundum gratiam prophetalem, est omnino certa: sicut & diuina præcognitio est certa. non enim Deus præcognoscit futura solùm prout sunt in suis causis, sed infallibiliter secũdum quòd sunt in seipsis: sicut superius † ostensum est. vnde & cognitio prophetica per eundem modum datur homini de futuris cum certitudine perfecta. Nec tamen hæc certitudo repugnat contingentiæ futurorum: sicut nec certitudo scientiæ diuinæ, vt suprà † ostensum est. Reuelantur tamẽ aliquando aliqui futuri effectus Prophetis, non secundum quòd sunt in seipsis, sed secũdum quòd sunt in causis suis: & tunc nihil prohibet si causæ impediantur ne perueniant ad suos effectus, quòd etiam Prophetæ prænunciatio immutetur: sicut Isaias prophetauit Ezechiæ ægrotanti: Dispone domui tuæ, quia morieris, & non viues. qui tamen sanatus est. Et Ionas Propheta prænunciauit, quòd post 40. dies Ninive subuerteretur, nec tamen est subuersa. prænunciauit enim Isaias mortem futuram Ezechię secundum ordinem dispositionis corporis, & aliarum causarum inferiorum ad istum effectum: & Ionas subuersionem Niniue secundum exigentiam meritorum: vtrobique tamen aliter euenit secundum operationem Dei liberantis & sanantis. Sic igitur prophetica denunciatio de futuris, sufficiens est fidei argumentum: quia licet homines aliqua de futuris præcognoscant, non tamen de futuris contingentibus est præcognitio cum certitudine: sicut est præcognitio prophetię: etsi enim aliquando fiat prophetæ reuelatio secundum ordinem causarum ad

†Cap. 79. & 80. huius libri.

De dono prophetiæ.

†Capit. 69. primi lib.

†Cap. 88. huius libri.

†Li. 1. c. 51.

†Cap. 57. prim. lib.

†Cap. 68. pri. li. & 86.

Universidad de Deusto
Biblioteca

aliquem effectum: simul tamen vel postea fit eidem reuelatio de euentu futuri effectus qualiter sit immutandus: sicut Isaiæ reuelata fuit sanatio Ezechię: & Ionæ liberatio Niniuitarum.

Declarat diuinationem quæ est à dæmonibus. †Capit. 103. huius lib.

Maligni autem spiritus veritatem fidei corrumpere molientes, sicut abutuntur operatione miraculorum, vt errorem inducant, & argumentum verę fidei debilitent, tamen non verè miracula faciendo, sed ea quę hominibus miraculosè apparent, vt suprà † ostensum est: ita etiam abutuntur prophetica prænunciatione: non quidem verè prophetando, sed prænunciando aliqua secundum ordinem causarum homini occultarum: vt videantur futura prægnoscere in seipsis: & licet ex causis naturalibus effectus contingentes proueniant, prædicti tamen spiritus subtilitate intellectus sui magis possint cognoscere quàm homines: quia cognoscunt quando & qualiter effectus naturalium causarum impediri possint: & ideo in prænunciando futura mirabiliores & veraciores apparẽt quàm homines quantumcunque scientes. Inter causas autem naturales suprema & à cognitione nostra magis remotæ sunt vires cęlestium corporum, quas prædictis spiritibus cognitas esse secundum proprietatem suę naturæ ex superioribus patet. cùm ergo omnia inferiora corpora secundum vires & motum superiorum corporum disponantur: possunt prædicti spiritus multo magis quàm aliquis astrologus prænunciare ventos & tempestates futuras, corruptiones aëris, & alia huiusmodi, quæ circa mutationes inferiorum corporum accidunt ex motu superiorum corporum causata: & licet cælestia corpora super partem intellectiuam animæ directè non possint imprimere, vt suprà † ostensum est. plurimi tamen sequuntur impetus passionũ, & inclinationes corporales in quas efficaciam habere cælestia corpora manifestum est. solùm enim sapientum, quorum est paruus numerus, est huiusmodi passionibus obuiare: & inde est quòd etiam de actibus hominum multa prædicere possunt: licet quandoque & ipsi in prænunciando deficiant propter arbitrij libertatem. Ea verò quæ prægnoscunt, prænunciant quidem non mente illustrando, sicut in reuelatione diuina: non enim eorum intentio est vt mens humana perficiatur ad veritatem cognoscendam: sed magis quòd à veritate auertatur: prænunciant autem quandoque quidam secundum imaginationis immutationem vel in dormiendo, sicut cùm per somnia, aliquorum futurorum indicia monstrant: siue etiam vigilando: sicut in arreptitijs & phreneticis patet, qui aliqua futura prænunciant: aliquando verò per aliqua exteriora indicia: sicut per motus & garritus auium, & per ea quæ apparent in exis animalium, & in punctorum quorundam descriptione: & in similibus quæ forte quadam fieri videntur: aliquando autem visibiliter apparendo, & sermone sensibili prænunciando futura.

†Cap. 84. huius libri.

Opinio.

Et licet horum vltimũ manifestè per malignos spiritus fiat, tamen alia quidam reducere conantur in aliquas causas naturales. Dicunt enim quòd cùm corpus cæleste moueat ad aliquos effectus in istis inferioribus: ex eiusdem corporis impressione in aliquibus rebus illius effectus signa quædã apparent. cæleste enim impressionẽ diuersę res diuersimodè recipiunt. secundum hoc ergo dicunt quòd immutatio quæ fit à corpore cęlesti in aliqua re, potest accipi vt signum immutationis alterius rei: & ideo dicunt quòd motus qui sunt præter deliberationem rationis, vt visa somniantium, & eorum qui sunt mente capti, & motus & garritus auium, & descriptiones punctorum, cùm quis non deliberat quot puncta debeat scribere: sequuntur impressionem corporis cælestis: & ideo dicunt quòd huiusmodi possunt esse signa effectuum futurorum qui ex motu cælesti causantur. Sed quia hoc modicam rationem habet: magis æstimandum est quòd prænunciationes quę ex huiusmodi signis fiunt, ab aliqua intellectuali substantia originem habeant: cuius virtute disponuntur prædicti motus præter deliberationem existentes, secundum quòd congruit obseruationi futurorum.

Improbatio.

Et licet quandoque hæc disponantur voluntate diuina ministerio bonorum spirituum, quia & à deo multa per somnia reuelantur, sicut Pharaoni, & Nabuchodonosor: & sortes quę mittuntur in sinum, quandoque etiam à Domino temperantur, vt Salomon dicit: † tamen plerumque ex operatione spirituum malignorum accidunt: vt & sancti Doctores dicunt, & etiam ipsi gentiles censuerunt. † dicit etiam Maximus Valerius, quòd obseruatio auguriorum & somniorum, & huiusmodi, ad religionem pertinent qua idola colebantur. Et ideo in veteri lege simul cum idolatria hæc omnia prohibebantur. dicitur enim Deuteronomij decimo octauo: Nec imitari velis abominationes illarum gentium (quę scilicet idolis seruiebant) nec inueniatur in te qui lustret filium suum aut filiam ducens per ignem: aut qui ariolos scisciteur, aut obseruet somnia atque auguria: nec sit maleficus, nec incantator: neque pythones consulat, nec diuinos: & quærat à mortuis virtutem. Attestatur autem prædicationi fidei propheti per alium modum: inquantum scilicet aliqua fide tenẽda prædicantur quę temporaliter aguntur: sicut natiuitas Christi, passio, & resurrectio, & huiusmodi: & ne huiusmodi ficta à prædicantibus esse credantur, aut casualiter euenisse: ostenduntur longè antè per Prophetas prædicta. Vnde Apostolus dicit Romanorum primo: Paulus seruus Iesu Christi, vocatus Apostolus, segregatus in Euangeliũ Dei quod antè promiserat per Prophetas suos in scripturis sanctis de filio suo, qui factus est ei ex semine Dauid secundum carnem. Post gradum autem illorum qui immediatè reuelationem à Deo recipiunt, est necessarius alius gratię gradus. Quia enim homines reuelationem à Deo accipiunt non solùm pro præsenti tempore, sed etiam ad institutionem omnium futurorum: necessarium fuit vt non solùm ea quæ ipsis reuelantur, sermone narrarentur præsentibus: sed etiam scriberentur ad institutionem futurorum: vnde & oportuit aliquos esse qui huiusmodi scripta interpretarentur: quòd diuina gratia esse oportet: sicut & ipsa reuelatio per gratiam Dei fuit. Vnde Genesis quadragesimo dicitur: Nunquid non Dei est interpretatio?

†In proœmiis cap. 16.

Cap. primo primi libri. De memorabilibus.

De hoc supra lib. primo, capi. 6. & dicti est.

De dono interpretationis sermonum.

De dono discretione spirit.

Sequitur autem vltimus gradus: eorum scilicet qui ea quæ alijs sunt reuelata, & per alios interpretata, fideliter credunt: hoc autem Dei donũ esse, superius ostensum est. Quia verò per malignos spiritus aliqua similia fiunt his quibus fides confirmatur tam in signorum operatione, quàm in futurorum reuelatione, vt suprà dictum est: ne per huiusmodi homines decepti mendacio credant, necessarium est vt adiutorio diuinæ gratiæ instruantur de huiusmodi spiritibus discernendis, secundum quòd dicitur primæ Ioannis quarto: Nolite omni spiritui credere: sed probate spiritus si ex Deo sunt. Hos autem gratiæ effectus ad institutionem & confirmationem fidei ordinatos Apostolus enumerat primæ ad Corinthios duodecimo, dicens: Alij per spiritum datur sermo sapientiæ: alij autem sermo scientiæ secundum eundem spiritum: alteri fides in eodem spiritu: alij gratia sanitatum in vno spiritu: alij operatio virtutum: alij prophetia: alij discretio spirituum: alij genera linguarum: alij interpretatio sermonum. Per hoc autem excluditur error quorundam Manichæorum qui dicunt corporalia miracula non esse à Deo facta. Simul etiam excluditur eorum error quantum ad hoc quòd dicunt Prophetas non esse spiritu Dei locutos. Excluditur etiam error Priscillæ & Montani, qui dicebant Prophetas tanquam arreptitios non intellexisse quæ loquebantur: quod diuinæ reuelationi non congruit, secundum quam mens principalius illuminatur. In præmissis autem gratiæ effectibus consideranda est quædam differentia. Nam etsi omnibus gratiæ nomen competat, quia gratis absque præcedenti merito conferuntur: solus tamen dilectionis effectus vlterius nomen gratiæ meretur ex hoc quòd gratum Deo facit. Dicitur enim Prouerbiorum octauo: Ego diligentes me diligo. vnde fides & spes & alia quæ ad finem ordinantur, possunt esse in peccatoribus qui non sunt Deo grati: sola autem dilectio

Enumeratio donorũ.

Exclusio erroris Manichæorum.

Priscillæ & Montani.

Prima differencia inter prædicta dona.

De gratia virtutum & sanitatum.

dilectio est proprium donum iustorum: quia qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo. vt dicitur primæ Ioannis quarto.

Secunda differencia.

Est autem & alia differentia in prædictis effectibus gratiæ consideranda. Nam quidam eorum sunt ad totam vitam hominis necessarij: vtpote sine quibus salus esse non potest: sicut credere, sperare, diligere, & præceptis Dei obedire: & ad hos effectus necesse est habituales quasdam perfectiones hominibus inesse, vt secũdum eas agere possint cùm fuerit tempus. Alij verò effectus sunt necessarij non per totam vitam; sed certis temporibus & locis: sicut facere miracula, prænunciare futura, & huiusmodi: & ad hos non dantur habituales perfectiones: sed impressiones quædã fiunt à Deo, quæ cessant actu cessante: & eas oportet iterari cùm actus iterati fuerit opportunum: sicut Prophetæ in qualibet reuelatione nouo lumine illustrantur: & in qualibet miraculorum operatione oportet adesse nouã efficaciam diuinæ virtutis.

Super cap. 154.

Differentia inter gratiã gratis datã, & gratiam gratum facientem.

POstquam determinauit Sanctus Thomas de effectibus gratiæ gratum facientis, vlterius de effectibus qui gratiæ gratis datæ nominantur, determinat, & eos enumerando eorum rationem reddit. Circa hoc autem duo facit. Primò eos enumerat, eorumque rationem reddit. Secundò ostendit quasdam differentias inter effectus huiusmodi, comprehendendo etiam superius enumeratos.

QVANTVM ad primum, considerandum est ex doctrina Sancti Thomæ prima secundæ quæstione, centesima vndecima, articulo primo, & veri. quæstione vigesimaseptima, articulo quinto; quòd gratia secundum quod nominat donum aliquod quod homini à Deo supra conditionem naturæ & supra meritum gratis conceditur, dituidituir: quia quædam est per quam homo illam habens Deo coniungitur, & illi est gratus, & hæc vocatur gratia gratum faciens. quædam verò est per quam vnus homo cooperatur alteri ad hoc vt reducatur ad Deum, non autem per ipsam redditur gratus, ad beatitudinem scilicet consequendam: & hæc retinet sibi commune nomen, & vocatur gratia gratis data. Prima gratia non multiplicatur in vno, sed est tantùm vna. Secunda verò multiplicatur, & ideo ponuntur multa dona ipsius. Et de iis in præsenti capite determinatur.

PRIMA ergo gratia gratis data est sapientia, quæ est cognitio diuinorum, ad quam dicit Sanctus Thomas pertinere intuitibilium dei reuelationem, id est, eorum ad quæ mens humana per lumen naturale intellectus pertingere non potest, de qua fit mentio Sapientiæ 7. & Eccle. 17.

Reuelationis diuinæ gradus quidã & ordo.

HVIVS autem gratiæ necessitatem manifestat rorando quinque. Primum est, quòd ea quæ per fidem de Deo tenemus, oportet in nos à Deo peruenire, quia ea quæ homo per se non videt, qualia sunt ea quæ per fidem tenemus, cognoscere non potest, nisi ea recipiat ab eo qui videt, hic autem est Deus qui seipsum comprehendit, & naturaliter suam essentiam videt. Secundum est, quòd cùm ea quæ à Deo sunt, ordine quodam agantur, in manifestatione eorum quæ sunt fidei, ordinem quendam obseruari oportuit, vt scilicet quidam immediatè à Deo reciperent, alii verò ab iis, & sic per ordinem vsque ad vltimos. Tertium est, quòd in quibuscunque est aliquis ordo, quantò aliquid est principio primo propinquius, tantò virtuosius inuenitur: iccirco in diuinæ manifestationis ordine intuitibilia de quibus est fides, primò à Deo Angelis beatis reuelantur per apertam visionem, deinde interueniente Angelorum officio quibusdam hominibus manifestantur non per apertam visionem, sed per quandam certitudinem ex diuina reuelatione interiori quodam & intelligibili lumine mentem eleuante proueniente, sicut per lumen naturale intellectus redditur certus de iis quæ illo lumine cognoscit. Quartum est, quòd hæc certitudo necessaria est ad hoc quòd aliis proponi possint ea quæ diuina reuelatione percipiuntur, alioquin non proponerentur cum securitate. Quintum est, quòd cum prædicto lumine adsint aliquando in diuina reuelatione aliqua exteriora vel interiora cognitionis auxilia, aut audita scilicet aut visa, diuina virtute formata, quæ exteriori sensui vel imaginatione percipiuntur, quæ quidem auxilia sine interiori lumine ad cognitionem diuinorum non sufficiunt: lumen autem interius sufficit sine istis.

Alia auxilia ad diuinorũ cognitionẽ data sine interiori lumine non sufficiunt.

CIRCA hoc quintum dictum aduertendum est, vt ex superioribus patet, quòd cùm duo concurrant ad cognitionem humanam, scilicet repræsentatio rerum, & iudicium de rebus repræsentatis: repræsentatio fit per speciem receptionem, iudicium verò per lumen intelligibile: & quia iudicium est cognitionis completium, ideo principale in cognitione est intellectuale lumen, sine quo iudicium fieri non potest. Propterea bene dicitur quòd prædicta auxilia non sufficiunt sine interiori lumine ad diuinorum cognitionem, sed bene lumen interius sufficit sine illis. Pharao enim per visa in somnis non intellexit quid repræsentabatur: quia carebat supernaturali lumine. Ioseph autem lumine supernaturali illustratus cognouit quid talia somnia præsignarẽt, cui tamen non fuerant talia immissa somnia.

Nihil profit hæc prophetæ prænunciationem quandoque immutari.

ADVERTENDVM vlterius quòd ex hoc discursit vir Sanctus Thomas & necessitatem huius doni habere, & modum ipsius: necessitatem quidem, quia cùm gratia gratis data ordinetur ad hoc vt homo alteri cooperetur ad salutem, exterius docendo vel persuadendo, oportet hominem de rebus diuinis, quas aliis vult tradere, certitudinem per diuinam reuelationem habere, quod sibi per donum sapientiæ comuenit. modum autem, quia à Deo in homines ordinatè per reuelationem descendit. Secunda est scientia ad quam pertinere videtur diuina reuelatio de rebus creatis, de qua fit mentio Sapientiæ septimo, & 2. Paralippom. 1. Huius necessitatem ostendit Sanctus Thomas, quia intuitibilia Dei per ea quæ facta sunt conspiciuntur. Tertia est donum linguarum, de quo fit mentio Isaiæ quinquagesimo, & Lucæ vigesimo primo. Huius necessitas ostenditur, quia ea quæ homo cognoscit, in notitiam alterius conuenienter producere non potest nisi per sermonem. vnde quando oportuit per paucos virtutem fidei in diuersis gentibus prædicari, instructi sunt quidam diuinitus vt variis linguis loquerentur, vt patet Actuum secundo. Quarta est gratia miraculorum, de qua fit mentio Matthæi decimo, & Marci vltimo. Necessitas huius ostenditur, quia sermo propositus nisi sit per se manifestus, confirmatione indiget. ea autem quæ sunt fidei, sunt humanæ rationi immanifesta, vnde cùm manifestari non potuerint per principia demonstrationis, oportuit aliquibus indiciis, operando scilicet ea quæ nullius alius posset facere nisi Deus, prædicantium sermonem confirmari, ostendique quòd à Deo processerit. Quinta est prophetiæ gratia, cuius duplicem necessitatem ponit: quarum ad primam necessitatem dicit primò, quòd ad hoc vt prædicatoribus vera dicentibus de iis quæ sunt fidei crederetur, necessarium fuit donum prophetiæ per quod futura & ea quæ communiter homines latent, Deo reuelante possent cognoscere, & alijs indicare, quia dum inuenirentur vera dicere de occultis, quæ postmodum manifestari possunt, eis crederetur vera dicentibus de iis quæ homines experiri non possunt. Ad quod facit quod dicitur primæ Corinthiorum decimoquarto: Si autem omnes prophetent, &c. Secundò dicit quòd per donum prophetiæ non adhibetur sufficiens fidei testimonium nisi esset de iis quæ à solo Deo cognosci possunt, quæ sunt occulta cordium in infernoribus, & futura contingentia. Sed quia posset aliquis dicere quòd prophetica denunciatio de futuris non est sufficiens fidei argumentum, quia etiam homines naturaliter aliqua de futuris prægnoscũt: subiungit Sanctus Thomas, quòd differentia est inter prægnitionem futurorum ab hominibus naturaliter habitam, & eam quæ est secundum gratiam prophetalem, quia aliqua quidẽ futura ab hominibus cognosci possunt etiam contingentia, inquantum in suis causis præexistunt, quibus aut secundum seipsas aut per manifestos effectus cognitis, quæ signa dicuntur, de aliquibus effectibus futuris potest ab homine præcognitio haberi: sicut medicus prænoscit mortem aut sanitatem futuram: sed tamen huiusmodi futurorum prænoscitio infallibiliter certa habetur de effectibus tantùm qui ex præexistentibus causis de necessitate consequuntur, non autem de effectibus qui ex suis causis non de necessitate sed vt frequenter euenunt. Omnis autem cognitio de futuris quæ habetur ex reuelatione diuina secundum gratiam prophetalem, est omnino certa, sicut & diuina præcognitio qua futura Deus infallibiliter cognoscit, secundum quòd in seipsis sunt: nec ista certitudo contingentiæ futurorum repugnat; sicut nec certitudo diuinæ scientiæ; nec etiam ipsam tollit, quia Prophetæ aliquando prænunciant quæ non euenturum sunt, sicut Isaias de morte Ezechiæ prophetatur, & Ionas de subuersione Niniue, quæ tamen non euenerunt, quia aliquando reuelantur aliqui futuri effectus propheris non secundum quòd sunt in seipsis, sed secundum quod sunt in causis suis, & tunc nihil prohibet si causæ impediuntur ne perueniant ad suos effectus, quòd etiam prænunciatio Prophetæ immutetur, & ita fuit in prænunciatione mortis Ezechiæ, & subuersionis Niniue, quorum vtrum erat secundum causarum inferiorum dispositionem, alterum verò secundum meritorum exigentiam. Addit autem Sanctus Thomas, quòd licet aliquando ita fiat, simul tamen vel postea fit prophetæ reuelatio de euentu futuri effectus, qualiter sit immutandus, sicut factum fuit Isaiæ & Ionæ.

Quòd solus Deus cogitationes cordis cognoscere potest.

POSSET etiam aliquis arguere propheticam denunciationem non esse sufficiens fidei argumentum, quia dæmones aliqua vera prænunciant: sed respondet Sanctus Thomas, & dicit primò, quòd maligni spiritus sicut operatione miraculorum abutuntur, vt argumenta fidei debilitent, non verè miracula faciendo, sed ea quæ hominibus miraculosa apparent: ita & prophetica abutuntur prænunciatione, non quidem verè prophetando, sed prænunciando aliqua secundum ordinem causarum homini occultarum, inquantum hæc subtilitate sui intellectus magis possunt quàm homines cognoscere, quia cognoscunt quando & qualiter effectus naturalium causarum impediri possint, & inquantum vires cælestium corporum à nostra cognitione magis inter causas naturales remotas, secundum quas corpora inferiora disponuntur, cognoscunt. propter quod possunt magis quàm aliquis Astrologus prænunciare ventos, & alia huiusmodi quæ circa mutationes corporum inferiorum ex motu superiorum corporum accidunt. Et etiam de actibus hominum multa vera prædicere possunt, inquantum plurimi impetus passionum & inclinationes corporales sequuntur, in quas efficaciam habere cælestia corpora manifestum est, licet quandoque in prænunciando deficiant propter humani arbitrii libertatem. Dicit secundo, quòd ea quæ prægnoscunt, prænunciant, non mentem illustrando, sicut in reuelatione diuina, sed quandoque secundum immutationem imaginationis, sicut in dormientibus, in arreptitijs, & in phreneticis accidit: aliquando verò per aliqua exteriora indicia, vt per motus & garritus auium, & per ea quæ in exis animalium apparent, & in quorundam punctorum descriptione. aliquando verò visibiliter apparendo, & sermone sensibili prænunciando futura. Dicit tertiò, quòd licet hoc vltimum manifestè per malignos spiritus fiat, quando scilicet aduenium inuocati, alia tamen quidam reducere conantur in corpora cælestia, dicentes quòd motus qui sunt præter deliberationem, vt prænominati, sequuntur impressionem corporis cælestis, & ideo possunt esse signa effectuum futurorum qui ex motu cælesti causantur, quia ex eiusdem corporis impressione in aliquibus rebus effectus futuri signa quædam apparent. Sed inquit Sanctus Thom. quòd quia hoc modicam rationem habet, magis existimandum est hæc ab aliqua intellectuali substantia habere originem, cuius virtute disponuntur motus nõ deliberati secundum quòd congruit obseruationi futurorum: & licet quandoque hæc disponantur voluntate diuina ministerio bonorum spirituum, tamen plerunque ex operatione malignorum spirituum accidunt, vt & Sancti Doctores dicunt, & Gentiles, vt Valerius Maximus refert, censuerunt. Et ideo hæc omnia Deut. 18. simul cũ idolatria prohibebantur. Secunda necessitas prophetiæ est, quia cum aliqua fide tenenda prædicentur quæ temporaliter aguntur, sicut natiuitas Christi & huiusmodi, ne ficta à prædicantibus aut ex casu euenisse credantur, ostenduntur longè antè per Prophetas prædicta, vt facit Apostolus ad Rom. 8.

Cognitiones cordiũ solus Deus cognoscere potest.

CIRCA id quod de occultis cordium siue de cogitationibus inquit Sanctus Thomas quoniam ea solus Deus cognoscere potest, aduertendum est vt dicitur prima quæstione 57. articulo quarto de veri. quæstione octaua, articulo 13. & mal. quæstio. 16. quòd intelligendum est de cognitione cogitationum intellectus & affectionum voluntatis in seipsis, vt scilicet cogitatio est in intellectu, & affectio in voluntate. solus enim Deus videt esse actuale taliũ quod in ipsis potentijs habent: non autem de cognitione ipsorum in suo effectu. Nam admittit Sanctus Thomas quòd per aliquam corporis transmutationem ex cogitatione proueniente cogitatio cognosci potest non solùm ab Angelis, sed etiam ab hominibus: sicuti cùm ex eo quòd aliquis pericula sibi imminentia cogitat, excitatur passio timoris, & ex illa pallor subitus apparet in facie, & ex hoc subito faciei pallore cognosci potest quòd cogitat timorosa. Rationem autem assignat Sanctus Thomas, quare à solo Deo, inter cognoscentia extrinseca à cogitante, in seipsis cognoscuntur, quia videlicet quòd aliquis

aliquis actu cogitet, ex sola voluntate dependet. vnusquisque enim pro suo arbitrio habitibus & speciebus in se existentibus vtitur. ea autem quæ ex sola voluntate dependent, aut in sola voluntate sunt, soli Deo sint cognita, cùm voluntas soli Deo subiaceat, & ipse solus in ea operari possit, eò quòd sit eius principale obiectum vt vltimus finis.

CIRCA autem hanc rationem vt bene intelligatur (à Durando enim qui eam impugnat secundo libro sen. male est intellecta) aduertendum quòd eius fundamentum est hoc, vt explicat Sanctus Thomas de verit. loco allegato. Species enim intellectus angelici, & multo magis intellectus humani habent, loquendo de iis quæ ad Angelum pertinent, solum res in natura existentes, id est, naturas creatas repræsentare, & ea quæ ad ipsas dependentiam habent aut connexionem. dicuntur autem ad naturam creatam habere dependentiam & connexionem ea ad quæ aliqua natura creata determinationem habet, ideo ea quæ extra hunc ordinem sunt, quia videlicet neque inter naturas creatas, neque inter ea ad quæ natura creata determinationem habet connumerantur, non habent per species angelicas repræsentari, & consequenter ab Angelo naturaliter cognosci non possunt, cùm cognitio naturalis Angeli vlera repræsentationem suarum specierum non se extendat. vnde & secundo sententiarum, distinctione tertia, quæstione tertia, articulo tertio ad quartum, inquit Sanctus Thomas quòd Angeli per species sibi à creatione inditas cognoscunt causas habentes ordinem in natura, & omne illud quod in causis illis determinatur vel simpliciter, vel vt frequenter. Cùm igitur ea quæ ex sola voluntate procedunt, cuiusmodi sunt cogitationes, neque sint in seipsis naturaræ & quidditates subsistentes, neque ad aliquam naturam tanquam ad causam ad illa determinata dependentiam habeant, alioquin non ex sola voluntate quæ causa libera est ad oppositа se habens, dependerent, sequitur quòd huiusmodi sub naturali cognitione Angeli non cadunt. Ratio ergo S. Thom. sic est explananda: Ea quæ ex sola voluntate procedunt, id est, ea quæ à voluntate liberè operante prouenium, & à nulla alia causa quæ ad ipsa fit determinata, dependentiam habent, soli Deo sunt cognita, id est, à nullo alio distincto à volente præterquam à Deo cognoscuntur: sed cogitatio actualis à sola voluntate dependet, quia licet cogitatio prouenat ab intellectu, nõ tamen intellectus est ad ipsam cogitationem ex se determinatus, sed ad ipsam ex solo imperio voluntatis determinatur, ergo & cogitatio intellectus soli Deo est nota. Consequentia eum minori nota est, eò quòd constat vnicuique quòd speciebus & habitibus in se existentibus vtitur cùm voluerit. Maior verò quæ duas habet exponentes, hanc scilicet ea quæ ex sola voluntate operantis dependent, Deo sunt cognita: & hanc, talia nulli alii sunt cognita, per aliam exclusiuam: probatur, quantum quidem ad affirmatiuam illius exclusiuæ. probatur sic: Deo sunt cognita quæcunque sunt ab eo causata, sed motus voluntatis est à Deo causatus tam effectiuè quàm finaliter: effectiuè quidem, quia voluntas Deo subest quantum ad causalitatem. quod autem est causa effectiua voluntatis, est etiam causa operationis ipsius, sicut & quod est causa naturæ, est etiam causa naturalis ipsius operationis. finaliter verò quia Deus est principale obiectum voluntatis, vtpote vltimus finis existens, voluntas autem ab obiecto per modum finis mouetur habet, ergo, &c. Quantum verò ad negatiuam probatur per negatiuam illius exclusiuæ sic: Angelus eos tantùm effectus causatum creatarum naturaliter cognoscit, qui ad aliquam naturalem causam, id est, ad ipsos determinatam connexionem habent & dependetiam: sed motus voluntatis ad nullam causam naturalem connexionem habet, neque inquam tanquam causam efficientem, neque tanquam ad causam finalem. ergo, &c. Probatur minor, quantum quidem ad causam efficientem, quia voluntas à nulla causa naturali producitur, imò à nulla causa creata. à quocunque autem agente extrinseco producitur motus voluntatis, ab ipso producitur & voluntas, cùm in eandem causam referantur motus qui est à principio extrinseco, & ipsum intrinsecum principium, iuxta ea quæ dicuntur prima secundæ, quæstione nona, articulo sexto. Quantum verò ad finalem probatur, quia illud monet naturaliter voluntatem per modum finis, ad quod voluntas est determinata: ad nullum autem bonum creatum voluntas determinatur, sed tantùm ad bonum in communi, & consequenter ad id in quo ratio vniuersalis boni inuenitur, sicut est Deus, si cognoscatur in ipso ratione beatitudinis inueniri, quia solum bonum in communi est primum & per se obiectum voluntatis, potentia autem ad solum primum & per se obiectum determinationem & inclinationem habet, ergo, &c. Secundum hanc itaque huius rationis interpretationem patet quòd obiectiones Durandi vanæ sunt.

Cùm enim inquit quòd sequeretur omnia à Deo immediatè creata à solo Deo cognosci, si voluntatis actus à solo Deo cognoscitur, quia soli Deo voluntas subditur quantum ad causalitatem, patet quòd non arguitur ad intentum rationis. Non enim vult Sanctus Thomas hanc vniuersalem propositionem assumere: Omne quod à solo Deo producitur, soli Deo est cognitum. sed hãc: Omnis operatio & omnis effectus creaturę qui à nulla causa naturaliter agente procedit, sed tantùm à libera voluntate & à Deo, soli Deo, supple & volenti, & ei cui volens manifestare voluerit, est cognitus. Cùm etiam inquit quòd tunc motus cæli quia ex sola voluntate Angeli procedit, soli Deo esset cognitus, si quæ ex sola voluntate dependent, soli Deo sunt cognita, patet quòd falsum assumit. non enim ex sola voluntate Angeli motus cæli dependet, sed etiam ex natura cæli quæ ad hunc motum recipiendum naturaliter inseinatur. Si autem insteretur quia saltem sequetur quòd motus lapidis sursum à solo Angelo causatus, soli Deo erit notus. is enim ex sola voluntate Angeli producitur, cùm lapis ad ipsum non habeat inclinationem, imò ad motum oppositum inclinetur. Respondetur quòd licet motus violentus lapidis nõ sit secundum lapidis naturam, motus tamen sursum qui est violentus lapidi, est alteri corpori naturalis, scilicet igni. Ad hoc autem vt aliquid ad Angelum non spectans naturaliter cognoscatur ab Angelo, non oportet vt illud sit naturale ei cui cognoscitur ineste, alioquin nullum prædicatum per accidens Angelus de re cognosceret, sed sufficit quòd ad aliquam naturam connexionem habeat quæ ad ipsum est determinata. Per speciem enim illius naturæ primò cognoscitur ab Angelo, vt ad ipsum talis natura est determinata, per speciem verò eius cui per accidens ineſt, cognoscitur, vt illi per accidens inhærens. Nam species angelica repræsentat singulare cum omnibus conditionibus in ipso existentibus, dummodo sint de iis quæ ad aliquam causam naturalem ordinem habent. Similiter cùm infert Durandus quòd tunc à solo Deo cognoscerentur opera extrinseca per imperium nostræ voluntatis producta, eodem modo respondetur. Dicitur enim quòd illa non procedunt ex sola voluntate, sed à voluntate mediante aliqua causa naturali & determinata prouenium.

Quomodo sit intelligendum cogitationes cordis.

CIRCA autem conclusionem ipsum aduertendum, quòd dupliciter potest intelligi cogitationes cordis esse Angelo incognitas, & occultas in seipsis. Primò, quòd nullo modo sint illi cognitæ, quantũ ad an est siue quantum ad esse actuale ipsarum, puta si ego de lapide cogito, quòd non cognoscit me de lapide cogitare. Secundò, quòd licet cognoscat quid cogito quantum ad id quòd primò per speciem repræsentatur, non tamen cognoscit determinatè & in particulari quam conditionem de illo considerem, puta quòd cognoscit quidem me considerare de lapide, sed non cognoscit an considerem de ipsius forma, an de eius duritie, & sic de aliis lapidis conditionibus. Alii quì Thomistæ ad primum sensum conclusionē intelligunt, tum quia in quæstionibus veri. dicitur absolutè quòd motus voluntatis alterius non potest esse Angelo notus, tum quia in quæstionibus de malo dicitur, quòd licet vnus Angelus cognoscat species intelligibiles quæ sunt in intellectu alterius Angeli, non potest tamen vsum specierum cognoscere, tum quia prima parte dicitur quòd Angeli non cognoscunt cogitationes, quia ex sola voluntate dependet quòd aliquis actu aliqua consideret. Alii verò, sicut Heruæus in secundo Sententiarum, conclusionem ad secundum sensum interpretantur. Et potest habere hæc positio fundamentum ex verbis Sancti Thomæ in quæstionibus de veritate. Ibi enim in responsionibus ad argumenta videtur velle, nõ quòd nullo modo cognoscantur ab Angelo cogitationes cordis, sed quòd non cognoscantur determinatè & assignat rationem, quia ex vna specie, intellectus in diuersas cogitationes prodit, & ex vna habituali notitia multę actuales considerationes progrediuntur. Ex his enim velle videtur, quòd licet Angelus possit videre quòd ego vtor hac specie intellectuali, puta specie leonis, non tamen potest determinatè cognoscere quid ego de Leone cogitem, cùm per speciem Leonis multas de ipso possim cogitationes habere. Sed licet concluso ad hunc secundum sensum defendi aliquo modo possit, & ego propter verba Sancti Thomæ, allegata in quæstionibus de veritate eam aliquando tenuerim, tamen diligentius considerando verba & mentem Sancti Thomæ videtur mihi quòd primus sensus in doctrina eius sit sequendus. Nam manifestum est quòd ita ex sola voluntate dependet quòd ego de homine cogitem, sicut quòd hoc in particulari de ipso considerem: & ideo si propter hoc quòd ex sola voluntate hoc in particulari cogito de homine, cogitatio mea est occulta: eadem ratione & cogitatio quæ de homine absolutè cogito, occulta erit. Nec obstat quòd intellectus informatus specie intelligibili hominis videtur ad naturam hominis cognoscendam esse determinatus. Dicitur enim quòd licet per talem speciem intellectus sit ad notitiam habitualem hominis determinatus, non est tamen determinatus ad notitiam actualem, sed ad ipsam est omnino indifferens, & ex sola voluntate dependet quòd per talem speciem ad actualem considerationem exeat. Propter verba autem adducta ex quæstionibus de veritate conſiderandum est quid importet ista determinatio in seipsis, & prout cogitationes sunt in intellectu, & affectiones in voluntate, cùm inquit Sanctus Thomas quòd non cognoscuntur in seipsis, siue vt cogitationes sunt in intellectu, & in voluntate affectiones. cognoscere enim aliquam considerationem in seipsa, & prout est in intellectu, est videre esse quod habet in intellectu: videre autem esse quod habet aliqua particularis consideratio in intellectu, non est videre solum ordinem ipsius ad principale eius obiectum per speciem repræsentatum, sed est videre ordinem ipsius ad omnia quæ actu considerat intellectus per ipsam, alioquin non videretur in seipsa secundum quòd est. Ideo impugnat quòd ego considerem de homine quantum ad eius effigiem & figuram, & quòd Angelus videat ipsam consideration em in seipsa, & secundum quòd est in intellectu, & tamen cognoscat tantùm me de homine considerare, non autem de hominis figura. esse enim particulare quod habet in intellectu, non determinatur tantùm per hominem, sed etiam per hominis figuram, & per hoc ab omni alia consideratione distinguitur. Similiter si considerem de hominis quidditate per abstractionem ab omnibus conditionibus individuantibus, non videtur talis cogitatio in seipsa & secundum quòd est in intellectu, nisi videatur quòd ego de quidditate hominis cogito, & cum tali abstractione. Vult ergo Sanctus Thomas quòd quia species vna intellectualis potest esse plurium cogitationum circa principale repræsentatum eliciuna, ex hoc quòd Angelus videt speciem in intellectu alterius, non oportet vt videat aliquam cogitationem actu existentem in intellectu, secundum quòd est in intellectu, quia vt sic omnis cogitatio est determinata, per id autem quod secundum se est ad multa indeterminatum, non potest vnum illorum in seipso cognosci. Potest quidem Angelus in communi cognoscere quid sit cogitatio de homine, & similiter in cõmuni potest aliqua signa extrinseca cognoscere quòd homo de tali re considerat, sed actualem considerationem, secundum quòd est in intellectu siue in seipsa, videre non potest, vt explicauimus, propterea quòd omnino voluntaria sit.

CIRCA propheriam considerandum primò ex doctrina Sancti Thomæ secunda secundæ, quæstione centesima septuagesima prima, articulo sexto, quòd cùm cognitio addiscentis sit similitudo cognitionis docentis, cognitionis veritas eadem est in discipulo & in docente. vnde cùm prophetia sit quædam cognitio ex diuina reuelatione in intellectu Prophetæ prouenions per modum doctrinæ, necesse est eandem veritatem esse cognitionis diuinæ, cognitionisque propheticæ. propter hoc bene dictum est supra, quòd prophetica cognitio de futuris est omnino certa, sicut & diuina præcognitio.

CONSIDERANDVM secundò, quòd quamuis diuina cognitio futura respiciat, & secundum quòd in seipsis sunt ea præsentialiter intuendo, & secundum quòd sunt in suis causis, causarum ordinem ad effectus cognoscendo, semperque ista duplex cognitio diuino intellectui coniungatur, non tamen semper coniungitur in reuelatione diuina, sed quandoque prophetica reuelatio est impressa similitudo diuinæ præscientiæ vt respicit futura in seipsis, & tunc res euentiunt sicut propheratur. quandoque verò est similitudo diuinæ præscientiæ prout ordinem causarũ ad effectus notat: & tunc quandoque aliter euenit quàm propheretur, quia quandoque impeditur causa contingens ne effectum producat, ad cuius productionem erat disposita. & tunc sensus prophetiæ non est quòd ita omnino eueniet, sed quòd dispositio inferiorum causarum est ad hoc quòd eueniat, quod cùm verum sit, nihil de certitudine depent prophetiæ, etiam si effectus non sequatur. Propterea bene dictum est, quòd cùm reuelantur aliquando Propheris effectus futuri secẽdum quòd sunt in causis suis, nihil prohibet Prophetæ prænunciationẽ immutari.

CONSIDERANDVM tertiò, quòd Sanctus Thomas iccirco ait malignos spiritus futurorum prædictione nõ verè prophetare, quia vt dicitur secunda secundæ, quæstione centesima sexagesimaquarta, & veri. quæstione quodecima, ad prophetiam propriè pertinet prænunciatio certa de iis quæ à solo Deo cognosci possunt, vt supernus est dictum, cuiusmodi sunt occulta cordium, & futura contingentia, quæ secundum se procul sunt à cognitione humana, cùm veritatem determinatam non habeant. De iis enim non prænunciant secundum quòd in seipsis sunt tanquam ab iis præsentialiter cognita, sed solùm secundum ordinem causarum ad effectus, quemodo, vt supernus est ostensum, futura contingentia certitudinem non habent: & ideo licet in horum prænunciatione mirabiliores & veraciores appareant quàm homines quantumcunque scientes, vt hic dicitur, quia subtilitate ingenii perspicacius & causas, & ea quæ possunt impedire, cognoscunt, tamen nec eorum cognitio nec eorum prænunciatio infallibilem continent veritatem.

Dæmones dum aliqua prænunciãt non illuminant mentem.

CIRCA id quod dicitur malignos spiritus prænunciando quæ cognoscunt, humanam mentem non illuminare, aduertendum quòd hoc non dicitur quasi naturali sua virtute mentem illuminare non possint. Nam vt dicitur in quæstionibus de malo, quæstione decimasexta, articulo duodecimo, cùm lumen naturale intellectus humani naturaliter sit infra lumen angelicum, potest per ipsum lumen angelicum confortari lumen intellectus humani ad perfectius iudicandum. sicut in rebus corporalibus virtus superior inferiorem adiuuat & confortat. sed quia cum naturali sua virtute dæmones propter malitiam voluntatis abutantur, non intendunt, vt hic etiam dicitur, hominem ad veritatis cognitionem iuuare, sed magis ab ipsa abducere, & ideo non prænunciant illuminando, quia tunc ex tali illuminatione mens confortata ad veritatem cognoscendam perspicacior esset.

Quomodo fides ad gratiam gratis datam pertineat.

ATTENDENDVM vltimò quòd Sanctus Thomas non adducit rationem contra opinionem dicentium: licirco motus qui præter deliberationem fiunt, futurorum euentuum signa esse, ex eo quòd motum corporum cælestium eorumque impressionem sequuntur, quia hoc in superioribus est improbatum, vbi ostensum est ad quæ virtus cælestis corporis se possit extendere. sed hoc tantùm dicit modicam, id est, debilem & nullius valoris rationem habere, ostendiqúe esse falsum authoritate Sanctorum & Gentilium, & ex eo quòd in sacra scriptura simul cũ idololatria omnia ista reprobantur, quòd non esset si ex corporum cælestium impressione futurorum euentuum signa esse possent.

Quomodo donum sapientiæ ad donũ fidei se habeat.

Sexta est sermonis interpretatio, de quo sit mentio Genes. 40. Huius autem necessitas ostenditur, quia cùm homines reuelationem à Deo accipiant non solùm pro præsenti tempore, sed etiam ad instructionem futurorum hominum, necesse fuit reuelata non solùm præsentibus sermone narrari, sed etiam ad instructionem futurorum scribi: & ideo sicut ipsa reuelatio per gratiam Dei facta fuit, ita oportuit & per diuinam gratiam aliquibus dari vt huiusmodi scripta interpretentur.

SED occurrit dubium, cùm inquit Sanctus Thomas post gradum illorum qui immediatè reuelationem à Deo suscipiunt, oportere esse alium gratiæ gradum: videtur enim velle propheriæ reuelationem, de qua superius immediatè mentionem fecit, immediatè à Deo recipi. Huius autem oppositum videtur dictum esse in principio capitis huius, vbi ostensum est ministerio Angelorum interueniente reuelationem diuinam ad homines peruenire.

RESPONDETVR quòd non intendit Sanctus Thomas hoc loco diuinam reuelationem in homines ministerio Angelorum non fieri, sed quòd aliqui homines à Deo huiusmodi reuelationem recipiunt non mediantibus aliis hominibus, præter quem gradum oportet alios esse qui non accipiant hominesque illuminationem immediatè à Deo siue ab Angelis, sed mediantibus aliis hominibus, quorum reuelationes scripris mandatas interpretari per diuinam gratiam possunt.

Septima est fides gratis, cuius necessitas in manifestatione diuinorum ostenditur: quia oportuit aliquos esse qui ea quæ sunt aliis reuelata, & per alios interpretata, fideliter credant, quod quidem esse donum Dei superius est ostensum.

De gratia virtutum & sanitatum.

SED circa hoc donum duplex occurrit dubium. Primum est, quia hic enumerantur dona tantùm gratiæ gratis datæ: superius autem ostensum est fidem esse effectum gratiæ gratum facientis. Secundum est, quia sapientiæ donum est etiam de iis quæ fidei sunt, cùm sit de diuinis quæ humanã transcendunt rationem, & per consequens fide tantùm tenentur.

AD primum horum dicitur de mente Sancti Thomæ loco præallegato in 1.2. quòd dupliciter accipitur fides: vno modo prout est virtus hominem in seipso iustificans, & sic ad gratiam gratum facientem pertinet. Alio modo vt importat quandam supereminentem certitudinem fidei ex qua homo sic idoneus ad instruendum alios de iis quæ ad finem pertinent: & sic inter dona gratiæ gratis datæ quæ ad aliorum vtilitatem ordinantur, est connumerata. Potest etiam dici, vt dicitur secunda secundæ quæst. 4. articulo quinto ad quartum, quòd fides quæ est gratia gratis data, importat quandam fidei excellentiam, sicut constantiam fidei, &c. Ad secundum dicitur, quòd dupliciter possumus loqui de pertinentibus ad fidem. Vno modo vt omnia quæ humanam cognitionem excedunt, dicantur ad fidem pertinere, & sic non est differentia inter donum sapientiæ, & fidem, nisi forte sicut infimus differt à suo superiori, cùm vtraque cognitio sit de diuinis quæ humanã excedunt reuelationem. vnde Sanctus Thomas in principio capituli volens determinare de donis quibus diuina per reuelationem cognoscuntur, diuinorum cognitionem vocat fidei cognitionem. Alio modo vt ea dicantur ad fidem pertinere quæ sunt tantùm credita, & sunt tanquam principia in Catholica doctrina: & sic fides ponitur donum distinctum à sapientiæ dono, quia sapientiæ versatur non circa ipsa principia, modo. f. scientifico, sed circa conclusiones quæ ex illis principiis deducuntur. Potest etiam dici quòd ad donum sapientiæ pertinet cognitio diuinorum quæ sit per diuinam reuelationem, Angelorum tantùm ministerio, quæ potest & fidei cognitio dici, inquantum est supra facultatem intellectus nostri: ad donum autem fidei pertinet ea cognitio diuinorũ quã fideliter credimus aliis hominibus reuelata, & per alios interpretata.

Differentia dilectionis ab aliis gratiæ donis.

ADVERTENDVM autem quòd vltimum gradum tenere inquit Sanct. Thom. donum fidei, non quia sit vltimum simpliciter inter dona huiusmodi, sed quia est vltimum inter dona pertinentia ad cognitionem diuinorum propherica reuelatione habitam.

Octaua est discretio spirituum. Huius necessitas ostenditur, quia cùm per malignos spiritus aliqua similia fiant iis quibus fides confirmatur, ne homines per huiusmodi decepti credane mendacio, necessarium est vt de huiusmodi spiritibus discernendis per diuinam gratiam instruantur, iuxta monitionem primæ Ioannis quarto. Confirmatur istorum donorũ numerus auth. Apost. 1. Corinth. 12.

ADVERTENDVM, quòd Apostolus distinguit gratiam sanitatum ab operatione virtutum, quorum vnum ad salutem corporum pertinet, alterum verò ad solam diuinę potestatis manifestationem, sicut quòd sol stet, aut tenebrosus fiat, quia specialem rationem indicendi ad fidem habet. Ad hanc enim quis magis promptus redditur, dum videt se beneficium sanitatis consequi ex fide. Sanctus Thomas autem vtramque gratiam superius simul posuit, cùm dixit oportuisse prædicantium sermonem confirmari sanando infirmos, & alias virtutes operando, quia vtraque ad miraculorum gratiam pertinet, qua quis diuina virtute operatur quæ solus Deus facere potest, ideo hic ponuntur tantùm octo gratiæ gratis datæ: in prima secundæ autem ponuntur nouem, quia ibi distinguitur gratia miraculorum à gratia sanitatum.

Quomodo sapientia & scientia differant.

ATTENDENDVM etiam quòd sapientia & scientia enumerantur inter gratias gratis datas, secundum quòd important quandam scientiæ & sapientiæ abundantiam qua homo potest non solùm in seipso sapere & discernere, sed etiam alios instruere, & contradicentes reuincere, non autem prout ter gratias per ipsa mens est bene mobilis per Spiritum Sanctum ad ea quæ sunt sapientiæ & scientiæ, quia sic sunt Spiritus Sancti dona. Excluditur autem per connumerationem hoc error quorundam Manichæorum dicentium miracula non esse à Deo facta, sed à Dæmonibus. Excluditur etiam error Priscillæ & Montani dicentium Prophetas tanquam arreptitios nõ intellexisse quæ loquebantur: quod diuinæ illuminationi repugnat. Quantum ad secundum Sanctus Thomas complectendo omnes gratiæ effectus suprà enumeratos ponit inter ipsos duplicem differentiam. Prima est, quòd quamuis omnibus gratiæ nomen conueniat, quia gratis absque præcedenti merito conferuntur, solus tamen dilectionis effectus etiam propter hoc nomen gratiæ meretur, quòd gratuum Deo facit. ista ad quod dicitur Proverbiorum octauo. Vnde de fides & spes etiam in peccatoribus esse possunt, dilectio autem in solis iustis, vt habetur primæ Ioannis quarto.

AD huius differentiæ euidentiam duo sunt consideranda. Vnum est quòd fides & spes licet concomitentur gratiam gratum facientem in eo qui habet, quia infunduntur simul cum ipsa gratia, tamen possunt sine dilectionis gratia in aliquo inueniri: & tunc dicuntur informes. Charitas autem sic grata concomitatur, quòd non solùm simul infunditur quum alicui infunditur gratia, siue sed etiam gratia esse non potest, gratia autem facit hominem Deo formaliter gratum, vt superius est ostensum: ideo bene dicitur solam dilectionem inter dona gratuita mereri nomen gratiæ etiam ob hoc quòd gratum Deo facit. Alterum est, quòd non ideo hoc dicitur de dilectione & charitate, quasi sic primum per hoc homo redditur Deo gratus. ostensum est enim hoc gratiæ conuenire quæ est aliquo modo charitatis causa: sed quia secundario reddit hominem Deo gratum & dilectum, vtpote quæ non possit in anima absque gratia gratum faciente esse.

SECVNDA differentia est, quòd quia quidam dicitorum effectuum sunt ad totam vitam hominis necessarii, vtpote sine quibus salus esse non potest, sicut credere, sperare, diligere, & præceptis Dei obedire, ad hos necesse est habituales quasdam perfectiones hominibus inesse secundum quas agere possint cùm fuerit tempus. Ad alios verò, quia non sunt necessarii, per totam vitam nõ dantur habituales perfectiones, sed impressiones quædam à Deo quæ cessant actu cessante, & reiterantur cùm actus fuerit opportunus.

QVO modo verò lumen propheticum non adsit homini per modum habitus permanentis, ostendit Sanctus Thomas secunda secundæ, quæstione centesima sexagesima quarta, & veri. quæstione duodecima: simuliter quomodo virtus miracula faciendi non sit forma permanens in homine, ostensum est in præcedentibus, & ostenditur secunda secundæ, quæstione centesima septuagesima octaua, & de potentia quæstione sexta. Virtus enim ad miracula facienda, & lumen propheticum non adsunt homini, nisi ad præsentiam Dei agentis, sicut nec lumen est in aere nisi ad præsentiam solis, & non radicantur in homine: sed tunc tantùm ipsi adsunt cum opus fuerit, vnde Propheræ non pro libito futura prænunciant prophetica prænũciatione, nec sancti viri quãn docunque voluerint, miracula operantur, sed tunc tantùm quando Deo placuerit per hominem reuelare futura & diuina, aut miracula facere.

Quòd homo indiget diuino auxilio ad perseuerandum in bono.

Caput 155.

INdiget etiam homo diuinæ gratiæ auxilio ad hoc quòd perseueret in bono. Idem 1.2. q. 109. arti. 10.

Omne enim quod de se est variabile: ad hoc quòd figatur in vno, indiget auxilio alicuius mouentis immobilis. homo enim variabilis est, & de malo in bonum, & de bono in malum: ad hoc igitur quòd immobiliter perseueret in bono, quod est perseuerare, indiget auxilio diuino.

2 Adhuc, ad illud quod excedit vires liberi arbitrij, indiget homo auxilio diuinę gratię: sed virtus liberi arbitrij non se extendit ad hunc effectum qui est perseuerare finaliter in bono: quod sic patet, potestas enim liberi arbitrij est respectu eorum quæ sub electione cadunt: quod autem eligitur, est aliquod particulare operabile: particulare autem operabile est quod est hic & nunc. quod igitur cadit sub potestate liberi arbitrij, est aliquid vt nunc operandum: perseuerare autem nõ dicit aliquid vt nunc operabile: sed continuationem operationis per totum tempus. iste igitur effectus qui est perseuerare in bono, est supra potestatem liberi arbitrij. indiget igitur homo ad perseuerandum in bono auxilio diuinæ gratiæ.

3 Amplius, licet homo per voluntatem & liberum arbitrium sit Dominus sui actus: non tamen est Dominus suarum naturalium potentiarum: & ideo licet liber sit ad volendum vel ad non volendum aliquid: non tamen volendo facere potest quòd voluntas in eo quod vult, ad id quod vult vel eligit, immobiliter se habeat: hoc autem requiritur ad perseuerantiam, vt scilicet voluntas in bono immobiliter permaneat. perseuerantia igitur non est in potestate liberi arbitrij. oportet igitur adesse homini auxilium diuinæ gratiæ ad hoc vt perseueret.

Universidad de Deusto
Biblioteca

4 Præterea, si sunt plura agentia successiuè, quorum scilicet vnum agat post actionem alterius: continuitas actionis istorum non potest causari ex aliquo vno istorum: quia nullum eorum semper agit, nec ex omnibus: quia non simul agunt: vnde oportet quòd causetur ab aliquo superiori quod semper agat: sicut Philosophus probat in octauo Physicorum, † quòd continuitas generationis in animalibus causatur ab aliquo superiori sempiterno: ponamus autem aliquem perseuerantem in bono: in eo igitur sunt multi motus liberi arbitrij in bonum tendentes sibi inuicem succedentes vsque ad finem. huius igitur continuationis boni quod est perseuerantia, nõ potest esse causa aliquis istorum motuum: quia nullus eorũ semper durat: nec omnes simul: quia cùm non simul sint, non possunt simul aliquid causare. relinquitur ergo quòd ista continuatio causetur ab aliquo superiori. indiget igitur homo auxilio superioris gratiæ ad perseuerandum in bono.

† Tex. cõ. 49. & infra.

5 Item, si sint multa ordinata ad vnum finem, totus ordo eorum quousque peruenerint ad finem, est à primo agente dirigente in finem: in eo autem qui perseuerat in bono, sunt multi motus & multæ actiones pertingentes ad vnum finem. oportet igitur quòd totus ordo istorum motuum & actionum causetur à primo dirigente in finem. ostensum est autem quòd per auxilium diuinæ gratiæ diriguntur in vltimum finem. igitur per auxilium diuinæ gratiæ est totus ordo & continuatio bonorum operũ in eo qui perseuerat in bono.

Hinc est quod dicitur ad Philippẽses primo: Qui cœpit in vobis opus bonum, perficiet vsque in diem Iesu Christi. Et primæ Petri vltimo: Deus omnis gratiæ qui vocauit nos in æternam gloriam suam, modicum passos, ipse perficiet, confirmabit, solidabitque. Inueniuntur etiam in sacra scriptura multæ orationes quibus à Deo petitur perseuerantia: sicut in Psalmista: Perfice gressus meos in semitis tuis, & non moueantur vestigia mea. Et 2. ad Thessal. 2. Deus Pater noster exhortetur corda vestra, & cõfirmet in omni opere & sermone bono. hoc etiam ipsum in oratione dominica petitur, maximè cùm dicitur: Adueniat regnum tuum. Non enim nobis adueniet regnum Dei, nisi in bono fuerimus perseuerantes: deriſorium autem esset aliquid à Deo petere cuius ipse dator non esset: est igitur perseuerantia hominis à Deo. Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt quòd perseuerandum in bono sufficit homini liberum arbitrium, nec ad hoc indiget auxilio gratiæ. Sciendum tamen est quòd cùm ille qui gratiam habet, petat à Deo vt perseueret in bono: sicut liberum arbitrium non sufficit ad istum effectum qui est perseuerare in bono, sine exteriori Dei auxilio: ita nec ad hoc sufficit aliquis habitus nobis infusus. Habitus enim qui nobis infunduntur diuinitus secundum statum præsentis vitæ, non auferunt à libero arbitrio totaliter mobilitatem ad malum: licet per eos liberum arbitrium aliqualiter stabiliatur in bono: & ideo cùm dicimus hominem indigere ad perseuerandum finaliter auxilio gratię: non intelligimus quòd super gratiam habitualem prius infusam ad bene operandum alia desuper infundatur ad perseuerandum: sed intelligimus quòd habitis omnibus habitibus gratuitis, adhuc indiget homo diuinæ prouidentiæ auxilio exterius gubernantis.

Super cap. 155.

POstquam ostendit Sanctus Thomas hominem diuino indigere auxilio ad vltimum finem consequẽdum, ostendit quòd ipso etiam ad perseuerandum in bono indiget. Circa hoc autem duo facit. Primò ostẽdit propositum. Secundò remouet quoddam dubium. Quantum ad primum arguit primò sic: Homo est variabilis de bono in malum, & econuerso, ergo ad hoc quòd immobiliter perseueret in bono, indiget auxilio mouentis immobilis.

Secundò, Virtus liberi arbitrii non se extendit ad huiusmodi perseuerantiam, ergo, &c. Patet consequentia, quia ad illud quod excedit vires liberi arbitrii, indiget homo auxilio diuinæ gratiæ. Antecedens verò probatur. Potestas liberi arbitrii est respectu eorum quæ sub electione cadunt. quod eligitur, est aliquod particulare operabile, hoc autem est quod est hic & nunc. ergo quod sub potestate liberi arbitrii cadit, est aliquid vt nunc operandum. perseuerantia autem hoc non dicit, sed dicit continuationem operationis per totum tempus, ergo, &c.

Vtrum perseuerantia possit sub electione cadere.

CIRCA hanc rationem dubitatur, quia videtur velle Sanctus Thomas quòd perseuerantia non possit cadere sub electione, cùm non sit aliquid particulare vt nunc operandum. Huius autem oppositum tenet prima secundæ, quæstione centesima nona, & secunda secundæ, quæstione centesima trigesimaseptima.

Respondetur, quòd perseuerantia secundum quòd se tenet ex parte effectus, dupliciter potest accipi. Vno modo vt consideratur per modum cuiusdam vnius, inquantum dicit quandam continuationem. Alio modo per modum plurium, inquantum plura bona continuata includit. Primo modo potest habere rationem eligibilis, quia consideratur tanquam quoddam particulare operabile vt nunc operandum aliquo modo, inquantum scilicet ad eius inceptionem, & sic potest sub liberi arbitrii facultate, & sub voluntatis proposito cadere. Secundo modo non potest sub vno proposito cadere, quia ipsa opera continuata vt plura sunt, non simul possunt voluntati offerri, nec habent rationem vnius eligibilis, & vnius particularis operabilis. Et ad hũc sensum procedit hæc ratio. Potest secundò dici quòd facultas liberi arbitrii duplex est. Vna ad eligendum, alia ad exequendum, quarum prima quandoque inuenitur sine secunda, quia vt dicitur 2.2. loco prælleg ato, plerunque cadit in nostra potestate electio, sed non executio. Cùm ergo hic sit sermo de facultate prima, oportet propositiones assumptas ad hũc sensum referre: ideo ista propositio quod eligitur, est aliquod particulare operabile & nunc, intelligitur de eo quod eligitur tanquam possibile per liberum arbitrium executioni mandari. & ad hunc sensum verum est quòd perseuerare non cadit sub electione. Cùm hoc tamen stat quòd cadere potest sub electione simpliciter, tanquam scilicet operabile diuino auxilio. Aliquando enim eligimus quod ex nobis ipsis tantùm exequi non possiumus, sed cum amicorum auxilio.

Tertiò, Homo volendo non potest facere quòd voluntas immobiliter se habeat ad id quod vult: ergo perseuerantia non est in facultate liberi arbitrii, ergo, &c. Probatur antecedens, quia homo per liberum arbitrium licet sit dominus sui actus, non tamen est dominus suarum naturalium potentiarum. Prima verò consequentia probatur, quia ad perseuerantiam requiritur quòd homo immobiliter in bono permaneat.

Quartò, In perseuerante in bono sunt multi motus liberi arbitrii in bonum sibi inuicem succedentes vsque ad finem continuationis, quorum nõ potest esse causa aliquis ipsorum, quia nullus ipsorum semper durat: nec omnes simul, quia non simul sunt. ergo ista continuatio causatur ab aliquo superiori, ergo, &c. Patet ista ratio ex processu Aristot. 8. Physicorũ, quo probat continuationem generationis in animalibus ab aliquo superiori causari.

Quintò, in eo qui perseuerat in bono, sunt multi motus & multæ actiones pertingentes ad vnum finem, ergo oportet vt totus ordo ipsorum causetur à primo dirigente in finem, ergo per auxilium diuinæ gratiæ est perseuerantia in bono. Probatur prima consequentia, quia si sint multa ordinata ad vnum finem, totus ordo eorum quousque peruenerint ad finem, est à primo dirigente in finem. Secunda verò ostenditur, quia per auxilium diuinæ gratiæ diriguntur bona opera in finem vltimum. Confirmatur primò authoritate Apostoli ad Philippenses 1. Et 1. Petri vltimo. Confirmatur secundò, quia & in sacra scriptura inueniuntur multæ orationes ad perseuerantiam, vt in Psal. Perfice gressus, &c. Et 2. Thessal. 2. Et in oratione Dominica petitur cùm dicitur: Adueniat regnum tuum, quod non adueniet nisi fuerimus perseuerantes. Per hoc excluditur Pelagianorum error dicentium ad perseuerandum in bono sufficere homini liberum arbitrium.

Quantum ad secundum, quia posset aliquis dicere quòd licet libertum arbitrium non sufficiat per se ad perseuerandum in bono, sufficit tamen habitualis gratia: hoc excludit Sanctus Thom. duabus rationibus. Prima est, quia etiam ille quia gratiam habet, petit à Deo vt perseueret in bono. Secunda est, quia habitus infusi secundum statum præsentis vitę non auferunt à libero arbitrio totaliter mobilitatem ad malum, licet aliqualiter per eos stabiliatur in bono. Ex quo infert Sanctus Thomas quòd prædictum auxilium gratia ad perseuerandum non est habitualis gratia superaddita gratiæ habituali prius infusæ ad bene operandum, sed est auxilium diuinæ prouidentiæ exterius operantis, habitis etiam ab homine omnibus habitibus gratuitis.

Tribus modis accipi potest perseuerantia.

AD euidentiam eorum quæ in hoc capite dicuntur, aduertendum ex doctrina Sancti Thomæ primæ secundæ, quæstione centesima nona, articulo decimo: & secunda secundæ, quæstione centesima trigesima septima, quòd perseuerantia tribus modis accipi potest, scilicet pro habitu mentis quo homo firmiter stat ne remoueatur ab eo, quod est secundum virtutem propter tristitias irruentes. pro habitu secundum quem homo habet propositum perseuerandi in bono vsque ad finem: & pro continuatione quadam boni vsque ad finem vitæ, quæ scilicet consistit in actuali executione bonorum operum absque interruptione. Hoc igitur tertio modo accipitur perseuerantia hoc loco, non autem duobus primis modis, quia illis modis accepta perseuerantia simul cum gratia infunditur. sicut & cæteræ virtutes, non autem isto tertio modo, quia multis datur gratia quibus continuatio bonorum operum vsque ad finem vitæ non datur: & ideo ad hanc homo indiget non quidem habituali gratia alia à prima, sed auxilio diuino siue diuina motione ipsum dirigente, & protegente contra tentationum incursus.

Verum perdonum gratiæ aliquis perseuerare possit in bono.

SED occurrit dubium, quia Sanctus Thomas loco prælleg ato ad tertium inquit, quòd nunc per gratiam Christi multi accipiunt, & donum gratiæ quo perseuerare possunt, & vlterius datur eis quòd perseuerent. Ex hoc enim arguitur sic: Per donum habitualis gratiæ homo perseuerare potest, ergo ad perseuerandum non indiget alio auxilio præter gratiam habitualem. Patet consequentia, quia ex oppositio consequentis infertur oppositum antecedentis. Sequitur enim: homo indiget alio auxilio præter gratiam ad perseuerandum, ergo non potest per gratiam perseuare. Respondetur quòd aliud est habere potentiam ad perseuerandum, aliud habere actum perseuerandi qui est bonorum operum continuatio: sicut aliud est habere potentiam intelligendi, & aliud actu intelligere. quia aliquando aliquis habet potentiam ad aliquid, & tamen non potest exire in actum nisi alio mouente ad operationem. quantumcunque enim aliquis habeat potentiam intellectiuam perfectam habitu quomodo dicitur posse intelligere, non potest tamen ad actum consideritionis exire nisi adsit voluntatis intentio. Cùm ergo dicitur, quòd homo per gratiam habitualem perseuerare potest in bono, intelligitur quòd per ipsam habet potentiam perseuerandi in bono, sicut ipsa est omnis boni operis principium, non autem quòd per ipsam absque alio auxilio possit homo in actum exire continuationis bonorum operum. Patet hanc esse Sanct. Thom. mentem ex suo modo loquendi, quo ait multos accipere donum gratiæ quo perseuerare possunt, & vlterius eis dari quòd perseuerent. Nam primum dictum ostendit potentiam perseuerandi conuenire homini ex gratia, secundum verò ostendit executionem operationis conuenire homini non tantùm ex gratia, sed etiam quodam alio auxilio concurrente. Ex quo patet consequentiam adductam falsam esse. Ad cuius probationem negatur assumptum. Non enim sequitur: Homo indiget alio auxilio præter gratiam ad perseuerandum quantum ad executionem operis, ergo non potest per gratiam perseuerare, id est, per gratiam non habet potentiam perseuerandi, imo stante simul quòd homo indigeat auxilio diuino extrinseco ad executionem perseuerantiæ siue continuationis bonorum operum, & quòd per gratiam habeat potentiam perseuerandi.

Quòd ille qui decidit à gratia per peccatum, potest iterum per gratiam reparari.

Cap. 156.

Idem 1.2.q. 109.artic.7.

EX his autem apparet quòd per auxilium gratiæ homo etiam si non perseueraverit, sed in peccatum ceciderit, potest reparari ad bonum. Eiusdem enim virtutis est continuare salutem alicuius, & interruptam reparare. sicut enim per virtutem naturalem continuatur sanitas in corpore: ita per eandem virtutem naturalẽ sanitas interrupta reparatur. homo autem perseuerat in bono, auxilio diuinæ gratiæ, vt ostensum est. igitur si per peccatum lapsus fuerit, eiusdem gratiæ auxilio poterit reparari.

Deus dispositionem naturalem in subiecto corporeo nõ requirit.

2 Adhuc, agens quod requirit dispositionem in subiecto, potest suum effectum imprimere in subiectum qualitercunque dispositum, & propter hoc Deus qui in agendo non requirit subiectum dispositum, potest absque dispositione subiecti formã naturalem inducere: vtpote dum cęcum illuminat: & mortuum viuificat, & sic de similibus: sed sicut non requirit dispositionem naturalem in subiecto corporeo, ita non requirit meritum in voluntate ad gratiam conferendã: quia sine meritis datur. (vt ostensum est) ergo gratiam gratũ facientem per quem peccata tolluntur, Deus alicui conferre potest etiam postquam à gratia cecidit per peccatum.

3 Amplius, ea sola homo recuperare amissa non potest, quæ per generationem ei aduenerunt: sicut potentias naturales & membra: eò quòd homo non potest iterum generari. auxilium autem gratiæ datur homini non per generationẽ, sed postquam iam est: potest igitur post amissionem gratiæ per peccatum iterum reparari ad peccata delenda.

4 Item, gratia est quædam habitualis dispositio in anima, vt ostensum est. sed habitus acquisiti per actus si amittantur, possunt iterũ reacquiri per actus per quos acquisiti sunt: multo igitur magis gratia Deo coniungens, & à peccato liberãs, si amittatur, diuina operatione reparari potest.

5 Præterea, in operibus Dei non est aliquid fruſtra: sicut nec in operibus naturæ. hoc enim & natura habet à Deo. fruſtra autem aliquid moueretur nisi posset peruenire ad finem motus: necessarium est ergo quod natum moueri ad aliquem finem, sit possibile venire in illum finem, sed homo postquam in peccatum cecidit, quandiu status huius vitæ durat, remanet in eo aptitudo vt moueatur ad bonũ: cuius signa sunt desiderium de bono, & dolor de malo, quæ adhuc in homine remanent post peccatum. est igitur possibile hominem post peccatum iterum redire ad bonum quod gratia in homine operatur.

Quomodo potentia ad bonum supernaturale est naturalis aut obedientialis.

6 Amplius, nulla potentia passiua inuenitur in rerum natura quę non possit reduci in actum per aliquam potentiam actiuam naturalem. multo igitur minus est aliqua potentia in anima humana quæ non sit reducibilis in actum per potentiam actiuam diuinam: manet autem in anima humana etiam post peccatum potentia ad bonum: quia per peccatum non tolluntur potentiæ naturales quibus anima ordinatur ad suum bonum: potest igitur per diuinam potentiam reparari in bono: & sic auxilio gratiæ homo potest consequi remissionem peccatorum. Hinc est quod dicitur Isaiæ 1. Si fuerint peccata vestra vt coccinum, quasi nix dealbabuntur. Et Prouerbiorum 10. Vniuersa delicta operit charitas. Hoc etiam quotidie à Domino non fruſtra petimus dicentes: Dimitte nobis debita nostra. Per hoc autem excluditur error Nouatianorum, qui dixerunt quòd de peccatis quibus post baptismum peccat homo, veniam consequi non potest.

Super cap. 156.

POstquam ostendit Sanctus Thomas hominem diuinæ gratia ad perseuerandum in bono indigere, vult vlterius ostendere quòd ipsa etiam ad resurgendum à peccato indigeat. Circa hoc autẽ duo facit. Primò ostendit propositum. Secundò quoddam dubium excludit, cap. 159. Circa primum tria facit. Primò ostendit quòd homo si in peccatum ceciderit, durante scilicet statu vitæ, potest per auxilium gratiæ reparari. Secundò, quòd hoc fine gratia fieri non potest, capite sequenti. Tertiò, qualiter homo à peccato liberetur, cap. 158.

Quantum ad primum arguit primò sic: Homo perseuerat in bono auxilio diuinæ gratiæ: ergo si per peccatum lapsus fuerit, eiusdem gratiæ auxilio reparari potest. Probatur consequentia, quia eiusdem virtutis est continuare salutem alicuius, & interruptam reparare, vt patet de virtute naturali respectu sanitatis.

Secundò, Deus non requirit meritum in voluntate ad gratiam conferendam, cùm sine meritis detur: sicut non requirit dispositionem naturalem in subiecto corporeo, ergo potest gratiam per quam peccata tolluntur, conferre alicui etiam postquam à gratia cecidit per peccatum. Probatur consequentia, quia agens quod non requirit dispositionem in subiecto, potest sui effectum imprimere in subiectum qualitercunque dispositum.

CIRCA istam propositionem, Deus non requirit dispositionem naturalem in subiecto corporeo, aduertendum ex doctrina Sancti Thomæ, 1. 2. quæstione 112. articulo secundo, quòd intelligitur de dispositione præcedente diuinam actionem, & quam ipse non causet, non autem de dispositione concomitante formam, & ab ipso Deo simul cum forma causatam. Cùm enim oporteat formam & materiam esse proportionata, quia nõ omnis forma omni materiæ conuenit. (non enim anima intellectiua est recipibilis in materia lapidis tanquam illius forma) necesse est ad hoc vt materia recipiat formam, quòd disponatur dispositionibus quibus illi formæ proportionatur. sed differentia est inter Deum & agens naturale, quia agens naturale antequam induat formam, præexigit in materia aliquas dispositiones ad formam: Deus autem non præexigit in materia dispositiones, sed simul causatur potest formam & dispositiones, sicque simul & materiam informare potest, & ipsam ad formam disponere. Nec obstat quòd non infundit animam rationalem, nisi materia fuerit per naturale agentis dispositæ, quia hoc non est propter necessitatem (quasi videlicet aliter agere non possit, cùm primum hominem absque naturalis agentis dispositione anima intellectiua informauerit, & etiam in resuscitatione hominis materia non prædisponatur ab agente naturali) sed vt aliquam causalitatem homini circa alterius hominis productionem communicet.

Tertiò, Auxilium gratiæ datur homini non per generationem, sed postquam iam est, ergo, &c. Probatur consequentia, quia hæc solo homo amissa recuperare non potest quæ per generationem ei aduenerunt, eò quòd homo non potest iterum generari.

Quartò, Habitus acquisiti per actus si amittantur, possunt per similes actus reacquiri, ergo multò magis gratia potest diuina operatione reparari. Probatur consequentia, quia gratia est quædã habitualis dispositio in anima.

Quintò, In homine postquam in peccatum cecidit, quandiu status huius vitæ durat, remanet aptitudo vt moueatur ad bonum: cuius signum est, quòd remanet in eo boni desiderium, & dolor de malo, ergo, &c. Probatur consequentia, quia quod natum est moueri ad aliquem finẽ, potest in illum finem peruenire, alioquin fruſtra moueretur. in operibus autem Dei nihil est fruſtra, sicut neque in operibus naturæ.

Sexto, In anima humana etiam post peccatum manet potentia ad bonum, quia per peccatum non tolluntur potentiæ naturales quibus anima ordinatur ad suum bonum, ergo, &c. Probatur consequentia, quia cùm nulla potentia passiua inueniatur in rerum natura quæ non possit reduci in actum per aliquam potentiam actiuam naturalem, multò minus est aliqua potentia in anima humana quæ non sit reducibilis in actum per potentiam actiuam diuinam.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quòd cùm duplex sit potentia animæ ad bonum, scilicet ad bonum naturale, & ad bonum supernaturale. hic loquitur Sanct. Thom. de potentia animæ ad bonum supernaturale, quia loquitur de potentia ad susceptionem gratiæ, & ad meritum per diuinam virtutem actiuam reducenda in actum: & quia potentia ad supernaturalia propriè potentia obedientialis est, non autem naturalis, ideo cùm dicitur quòd anima est in potentia ad bonum, & est reducibilis ad actum per diuinam potentiam, intelligendum est de potentia obedientiali. Nec obstat quòd probat Sanct. Thom. post peccatum remanere in anima potentiam ad bonum, ex eo quòd per peccatum non tolluntur potentiæ naturales quibus anima ordinatur ad bonum, quia dupliciter possumus loqui de potentia humodi. Vno modo quantum ad ipsam qualitatem animæ quæ dicitur eius potentia secundum quam est boni supernaturalis capax, verbi gratia de ipso intellectu & voluntate. Alio modo de ordine ipsius qualitatis ad bonum. Si primo modo accipiamus, sic talis potentia est naturalis, quia est qualitas naturam animæ in separabiliter concomitans: vnde potest dici naturalis in ordine ad animam. si verò secundo modo, sic non est naturalis, sed obedientialis in ordine ad bonum. quia autem ista habitudo secundum quã dicitur anima intellectiua in potentia obedientiali ad bonum, fundatur super animæ potentia quæ est eius naturalis qualitas, iccirco ostendit Sanct. Tho. huiusmodi potentiam obedientialem manere post peccatum, quia peccatum non tollit ipsas naturales potentias animæ, qualitates scilicet naturales: non autem quia potentia quantum ad ordinem ad bonum supernaturale sit naturalis. Confirmatur primò auth. Isa. primo, & Prouer. 10. Confirmatur secundò, quia hoc continuè petimus, dicentes: Dimitte nobis debita nostra. Per hoc excluditur Nouatianorum error, dicentium de peccatis post Baptismum commissis hominem veniam consequi non posse.

Quòd

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quòd homo à peccato liberari non potest nisi per gratiam.

Cap. 157.

Idem 1.2.q. 113.artic.2. & de virt. q.28.art.2.

EX eisdem etiam ostendi potest quòd homo à peccato mortali resurgere non potest nisi per gratiam. Per peccatum enim mortale homo ab vltimo fine auertitur: in vltimum autem finem homo non ordinatur nisi per gratiam. per solam igitur gratiam homo potest à peccato resurgere.

2 Adhuc, offensa non nisi per dilectionem tollitur: sed per peccatum mortale homo offensam Dei incurrit. dicitur enim quòd Deus peccatores odit: inquãtum vult eos priuare vltimo fine quem his quos diligit præparat. non ergo homo potest à mortali peccato resurgere nisi per gratiam, per quam fit quædam amicitia inter Deum & hominem. Probatur consequentia, quia offensa non nisi per dilectionem tollitur. Ad hoc etiam induci possunt rationes superius inductæ de necessitate gratiæ. Confirmatur authoritate Hieronymi quadrageſimo tertio, & Psalm. 84. Per hoc autem excluditur Pelagianorum error, dicentium hominem posse per liberum arbitrium à peccato resurgere.

A D euidentiam eorum quæ hic dicuntur, considerandum est ex doctrina Sancti Thomæ prima secundæ, quæstione 113. articulo septimo, & vers. quæstione vigesima octaua, articulo secundo, quòd hominem resurgere à peccato non est idem quòd ipsum cessare à peccando, sed reparari ad ea quę per peccatum amisit. Ista autem sunt tria. Primum est auersio ab incommutabili bono quòd quis poterat habere, & quantum ad hoc procedit prima ratio. Secundum est offensa qua homo peccando Deum offendit, dum creaturam ipsi præponit, eam magis diligendo quàm Deum, & qua Deus dicitur peccatori infensus non ordinando illum per suam dilectionem ad bona æterna. Tertium est reatus siue obligatio ad pœnam, & præcipuè ad pœnam damni, qui est carentia diuinæ visionis siue æternæ gloriæ. Et secundum hæc procedit secunda ratio.

An absque gratia peccatum remitti possit.

ADVERTENDVM autem quòd licet quantum ad verba videatur Scotus in 4. distinct. quæstione sexta, contradicere Sanct. Thom. volens quòd absque gratia possit peccatum remitti, absolutè loquendo, quantum tamen ad sensum non contradicit, quia ipse loquitur de remissione peccati solùm quantum ad reatum, siue obligationem ad pœnam sensibilem. Sanctus Thomas autem loquitur de remissione peccati secundum quòd importat reparationem omnium bonorum quæ quis peccando amisit.

Qualiter homo à peccato liberatur.

Cap. 158.

QVia verò homo non potest ad vnum oppositorum redire nisi recedat ab alio: ad hoc quòd homo auxilio gratiæ ad statum rectitudinis redeat, necessarium est quòd à peccato per quod à rectitudine declinauerat, recedat: & quia homo in vltimum finem dirigitur, & ab eo auertitur præcipuè per voluntatem: non solùm necessarium est quòd homo exteriori actu à peccato recedat peccare desinens, sed etiã quòd recedat voluntate ad hoc quòd per gratiam à peccato resurgat. Voluntate autem homo à peccato recedit, dum & de præterito pœnitet, & futurum vitare proponit. Necessarium est igitur quòd homo à peccato resurgens, & de peccato præterito pœniteat, & futura vitare proponat. Si enim homo non proponeret desistere à peccato, non esset peccatum secundum se contrarium voluntati: si verò vellet desistere à peccato, non tamen doleret de peccato præterito, non esset illud idem peccatum quod fecit, contrarium voluntati: est autem contrarius motus quo ab aliquo receditur, motui quo ad illud peruenitur: sicut dealbatio contraria est denigrationi. vnde oportet quòd per contraria voluntas recedat à peccato, his per quę in peccatum inclinata fuit. fuit autem inclinata in peccatum per appetitum & delectationem circa res inferiores: oportet igitur, quòd à peccato recedat per aliqua pœnalia quibus affligatur propter hoc quòd peccauit. sicut enim per delectationem tracta fuit voluntas ad consensum peccati, sic per pœnas confirmatur in abominatione peccati.

2 Item, videmus quòd etiam bruta animalia à maximis voluptatibus retrahuntur per dolores verberum. oportet autem eum qui de peccato resurgit, non solùm detestari peccatum præteritum, sed etiam vitare futurum. est igitur conueniens vt affligatur pro peccato. vt sic magis confirmetur in proposito vitandi peccata.

3 Præterea, ea quæ cum labore & pœna acquirimus, magis amamus, & diligentius conseruamus. vnde illi qui per proprium laborem acquirunt pecunias, minus eas expendunt quàm qui sine labore accipiunt, vel à parentibus, vel quocunque alio modo. sed homini resurgenti à peccato, hoc maximè necessarium est, vt statum gratiæ & Dei amorem diligenter conseruet, quem negligenter per peccatum amisit: est ergo conueniens vt laborem & pœnam sustineat pro peccatis commissis.

4 Adhuc, ordo iustitiæ hoc requirit, vt peccato pœna reddatur: ex hoc autem quòd ordo seruatur in rebus, sapientia Dei gubernantis apparet. pertinet igitur ad manifestationem diuinæ bonitatis, & Dei gloriam, quòd pro peccato pœna reddatur: sed peccator peccando, contra ordinem diuinitus institutum facit, leges dei prætergrediendo: est igitur conueniens vt hoc recompenset in seipso puniendo quod prius peccauerat. sic enim totaliter extra inordinationem constituetur.

Pulchra declaratio.

Per hoc ergo patet, quòd postquam homo per gratiam remissionem peccati consecutus est, & ad statum gratiæ reductus, remanet oblitus ex Dei iustitia ad aliquam pœnam pro peccato commisso: quam quidem pœnam si propria voluntate à se exegerit, per hoc Deo satisfacere dicitur: inquantum cum labore & pœna ordinem diuinitus institutum exequitur, pro peccato se puniendo, quem peccãdo transgressus fuerat, propriam voluntatem sequendo.

Si autem à se hanc pœnam non exigat, cùm ea quæ diuinæ prouidentię subiacẽt, inordinata remanere non possint: hæc pœna infligetur ei à Deo: nec talis pœna satisfactoria dicetur: cùm non fuerit ex electione patientis: sed dicetur purgatoria: quia alio puniente quasi purgabitur, dum quicquid inordinato fuit in eo, ad debitum ordinem reducetur. Hinc est quod Apostolus dicit 1. ad Corinth. 11. Si nosmetipsos diiudicaremus, non vtique iudicaremur: dum iudicamur autem, à Domino corripimur, vt non cum hoc mundo damnemur. Considerandum tamen, quòd cùm mens à peccato auertitur, tam vehemens potest esse peccati displicentia, & inhæsio mentis ad deum, quòd non remanebit obligatio ad aliquam pœnam. Nam (vt ex prędictis colligi potest) pœna quam quis patitur post peccati remissionẽ, ad hoc necessaria est, vt mens firmus bono inhæreat, homine per pœnas castigato. pœnæ enim medicinæ quædam sunt. Et vt etiam ordo iustitiæ seruetur dum qui peccauit, sustinet pœnam: dilectio autem ad Deum sufficit mentẽ hominis firmare in bono, præcipuè si vehemens fuerit: displicentia autẽ culpæ præteritæ cùm fuerit intensa, magnum affert dolorem: vnde per vehementiam dilectionis Dei, & odij peccati præteriti, excluditur necessitas satisfactoriæ vel purgatoriæ pœnæ: & si non sit tanta vehementia, quòd totaliter pœnam excludat, tamen quantò vehementius fuerit, tantò minus de pœna sufficiet. Quod verò per amicos facimus, per nosipsos facere videmur: quia amicitia ex duobus facit vnum per effectum, & præcipuè dilectio charitatis: & ideo

Quomodo aliquis potest satisfacere pro alio.

ideo sicut per seipsum, ita & per alium potest aliquis satisfacere deo: præcipuè cùm necessitas fuerit. nam & pœnam quam amicus propter ipsum patitur, reputat aliquis ac si ipse pateretur: & sic pœna ei non deest dum patienti amico compatitur: & tantò amplius, quantò ipse est ei causa patiendi. Et iterum affectio charitatis in eo qui pro amico patitur, facit magis satisfactionem deo acceptam, quàm si pro se pateretur. hoc enim est promptæ charitatis, illud autem est necessitatis: ex quo accipitur quòd vnus pro alio satisfacere potest, dummodo vterque in charitate fuerit. Hinc est quod Apostolus dicit ad Galatas sexto: Alter alterius onera portate: & sic adimplebitis legem Christi.

Auth. fac. scripturæ.

Super cap. 158.

ERtiò ostẽdit sanctus Thomas quid requiratur ex parte hominis præter gratiam ad omnimodam liberationem à peccato. Et ponit duas conclusiones, quarum prima est: Conueniens est hominem à peccato recedẽtem per aliquas pœnas affligi propter peccatum commissum. Sed antequam hanc conclusionem probet, præmittit quòd necesse est vt homo à peccato resurgens, & de peccato præterito pœniteat, & futura vitare proponat: quia oportet quòd voluntate à peccato recedat cùm per voluntatem homo auertatur & dirigatur in vltimum finem. Voluntate autem homo à peccato recedit, dum & de præterito pœniteat, & futurum vitare proponit: alioquin peccatum præteritum & etiam peccatum simpliciter non esset voluntati contrarium. Hoc suppositio arguit primò sic: Necesse est quòd homo per contraria iis per quæ voluntas in peccatum fuit inclinata, recedat à peccato: ergo oportet quòd à peccato recedat per aliqua pœnalia quibus affligatur propter hoc quòd peccauit, vt per pœnas confirmetur in abominatione peccati. Probatur antecedens, quia motus quo ab aliquo receditur, est contrarius motui quo ad illud peruenitur, sicut dealbatio denigrationi, consequentia verò probatur, quia voluntas fuit inclinata in peccatum per appetitum & delectationem circa res inferiores.

Vtrum de ratione pœnæ sit vt voluntati contrarietur.

Secundò, oportet eum qui à peccato resurgit, non solùm detestari præteritum peccatum, sed etiam vitare futurum: ergo conueniens est ad hoc quòd magis confirmetur in proposito vitandi peccata, vt affligatur pro peccato, probatur consequentia, quia videmus etiam bruta animalia per dolores verberum à maximis voluptatibus retrahi.

ADVERTENDVM quòd cùm duo requirantur ad hoc vt homo à peccato recedat, scilicet detestatio præteriti peccati, & propositum vitandi futura: ex primo procedit prima ratio ad offendendum conueniens esse vt homo pro peccato aliqua pœna affligatur, ex secundo verò procedit secunda.

Tertiò, homini resurgenti à peccato hoc maximè necessarium est, vt statum gratiæ & dei amorem diligenter conseruet, quem negligenter per peccatum amisit: ergo &c. probatur consequentia, quia quæ cũ labore & pœna acquirimus, magis amamus, & cum diligentia conseruamus, vt patet in pecuniis labore proprio acquisitis.

Quartò, peccator peccando contra ordinem diuinitus institutum facit, ergo conueniens est vt hoc recompenset in seipso puniendo quod prius peccauerat. probatur consequentia, tum quia sic totaliter extra inordinationem constituitur, tum quia pertinet ad manifestationem diuinæ bonitatis, & dei gloriam, quòd peccato pœna reddatur, quorum sufficet vtrumque decens est & conueniens. Ex hoc infert sanctus Thomas quòd postquam homo consecutus est remissionem peccati, & ad statum gratiæ est reductus, remanet obligatus ex iustitia diuina ad aliquam pœnam: quam si propria voluntate à se exegerit, per hoc deo satisfacere dicitur, inquantum cum labore & pœna ordinem diuinitus institutum exequitur pro peccato se puniendo. si autem non à se hanc pœnam exigat, infligetur ei à deo, nec satisfactoria dicetur, cùm non fuerit ex electione patientis: sed dicetur purgatoria, quia alio puniente quasi purgabitur per reductionem inordinationis ad debitum ordinem. Confirmatur auth. Apost. 1. Corinth. 11.

Quomodo pœna ratione satisfactionis habeat.

SED circa dicta dubium occurrit. Nam (vt ponit sanct. Thomas, prefertim prima secundę, quæst. 87.) de ratione pœnæ est quòd sit contra voluntatem: non ergo verum videtur quòd homo satisfaciat deo ex eo quòd voluntarię à se pœnam exigat.

Respondetur ex doctrina ipsius in prælegata quæstione, & quæst. 6. & quarto sen. dist. 21. quæst. 1. artic. 1. quòd dupliciter dicitur aliquid contra voluntatem esse. Vno modo, quia est contra voluntatem absolutè consideratam. Alio modo, quia est contra voluntatem conditionatam. contingit enim aliquid esse contrarium voluntati absolutè, & tamen vt nunc & in casu siue ex aliqua conditione adiuncta voluntarium esse, sicut proiectio mercium in mare est contraria voluntati absolutè, consideratio tamen periculo est voluntaria. Et quia vnumquodque dicitur simpliciter esse secundum quòd est in actu, secundum quid autem secundum quòd est in consideratione tantùm: ideo quod est voluntarium, secundum quòd est nunc, & secundum occurrentes circumstantias, dicitur simpliciter voluntarium: licet secundum quòd est in consideratione qua per se extra casum & alias occurrentes circumstantias consideratur, sit inuoluntarium. Pœna ergo secundum se considerata, contra voluntatem absolutam est: potest tamen esse voluntaria ex suppositione, inquantum homo qui peccando deum offendit, vult hanc offensam per aliquam pœnam recompensare. in tali enim casu pœna est simpliciter voluntaria. secundum quid autem contra voluntatem. Vnde cùm dicitur quòd de ratione pœnę est vt sit contra voluntatem, intelligitur de voluntate absoluta, non autem de voluntate conditionata: sic autem non tollitur quin per pœnam voluntarię assumptum homo satisfaciat Deo.

ADVERTENDVM tamen ex loco prælegato, q. non solùm pœna quam quis à se sponaneus exigit, satisfactoria est, sed etiam pœna à deo illata, quam quis patienter suffert. Vnde quod hic dicitur eam pœnam non esse satisfactoriam quę peccatori à deo infligitur, intelligendum est de ea quam quis patienter non sustinet, quia illa nullo modo est ex electione patientis, sed bene ista quæ patienter sustinetur, inquantum quis eligit ipsam patienter ferre ad purgationem peccatorum.

Quomodo pœna ratione satisfactionis habeat.

ADVERTENDVM etiam quòd pœna satisfactoria diminuit aliquid de ratione pœnę, quia de ratione pœnæ inquantum pœna, est quòd sit contrarietur voluntati: de ratione autem satisfactoriæ pœnæ, est quod sit voluntariè assumpta, non quidem absolutè & secundum se, sed considerata dei offensa quam recompensare per pœnam oportet. vnde talis pœna inquantum est aliquo modo inuoluntaria, habet aliquid de ratione pœnæ: inquantum verò est voluntaria, habet rationem satisfactoriæ pœnę: propterea vtrumque complectens sanct. Thom. quòd inquam pœna satisfactoria voluntaria sit, & sit aliquo modo pœna, inquit hominem voluntariè à se exigendo pœnam, deo satisfacere, inquantum cum labore & pœna ordinem diuinitus institutum exequitur pro peccato se puniendo, scilicet voluntariè. Quia autem aliquis posset existimare ex dictis quòd homo fic post remissionem peccati obligaretur ad satisfactoriam aut purgatoriam pœnam, quòd nullo modo possit simul & culpa & pœna remoueri: hoc volens San. Thom. excludere, ait quòd in auersione mentis à peccato, tam vehemens potest esse peccati displicentia, & inhæsio mentis in deum, quòd non remanet aliqua obligatio ad pœnam, quia dilectio ad deum sufficit firmare mentem hominis in bono, præcipue si vehemens fuerit. displicentia autem culpæ præteritæ cùm fuerit intensa, magnum affert dolorem: propter quę duo ponebatur pœna necessaria: & ideo per vehementiam dilectionis dei, & odit peccati præterti, excluditur necessitas satisfactoriæ & purgatoriæ pœnæ. Quod si non sit tanta vehementia quòd totaliter pœnam excludat, tamen quanto vehementior fuerit, tanto minus de pœna sufficiet.

De obligatione ad pœnam post peccati remissionem.

AD euidentiam eius quod hic dicitur de obligatione ad pœnam post peccati remissionẽ, considerandum est ex doctrina sancti Thomæ quarto sent. dist. 14. q. 2. artic. 1. quòd qui aliquem offendit, rem eius illi subtrahendo, & contra æqualitatem amicitiæ faciet, & contra æqualitatem iustitiæ: & ideo in reconciliatione oportet vtriusque recompensationẽ fieri. Sed sicut quandoque hæc duo in offensione diuiduntur, sicut cùm quis amicitiam violat, non autem iustitiam, quia nihil amico præter debitum affectum subtrahit: quandoque verò sunt coniuncta, vt dum violando amicitiam etiam aliquod subtrahit ab amico: ita in recompensatione hæc aliquando diuiduntur, sicut quium quis offensum verbis placat nondum restituta re subtracta. in hoc enim est amicitię æqualitas restituta, non autem æqualitas iustitiæ. aliquando verò sunt coniuncta, sicut quando & reconciliat quis amicum, & simul rem subtractam restituit. Quia ergo peccator per effectum peccati amicitiam dei violauit, propter quod gratiam amittit, & dei incurrit offensam, & per inobedientiam diuinæ legis honorem debitum deo subtraxit, ex quo meretur pœnam, quod pœnæ meritum dicitur reatus: ideo in auersione hominis à peccato, quandoq; fit recompensatio æqualitatis amicitiæ tantùm, inquantum remittitur sibi à deo offensa, gratiaque restituitur: sed non remittitur reatus. quia nondum pœna est soluta. quandoque verò simul fit recompensatio æqualitatis tam iustitiæ quàm amicitiæ, inquantum & restituitur gratia, remittiturque offensa, & soluitur pœna per vehementiam contritionis. Volens itaque sanctus Thomas vtrumque horum ostendere, dixit primò, quòd post remissionem peccati, & gratiæ consecutionem, homo remanet obligatus ad pœnam ex diuina iustitia: & est sensus, quòd ex sola peccati remissione quantum ad offensam, & ex gratiæ restitutione, non intelligitur esse amota obligatio ad pœnę solutionem, sed quandoque vnum est fine alio.

Quomodo ex contritione potest omnes obligatio ad pœnã remitti.

Dixit verò secundò quòd etiam quandoque non remanet obligatio ad aliquam pœnam, quia videlicet cum gratię susceptione ex vehementia contritionis simul totius pœnę debitæ fit solutio.

ADVERTENDVM secundò ex doctrina sancti Thomę 4. dist. 17. q. 2. art. 3. quòd intensio contritionis potest attendi & ex parte charitatis quę peccati displicentiam causat, & ex parte doloris sensibilis, quem voluntas in contritione excitat. Quantum ad primum, tantum potest intendi charitas in actu, quòd contritio inde sequens mereatur amissionem culpæ, & absolutionem ab omni pœna. Quantum etiam ad secundum, tantum potest ille dolor intendi, quòd cùm ille pœna quædam sit, sufficit ad deletionem culpæ & pœnæ. vtrunque istorum modorum dat intelligere san. Tho. cùm ait per vehementiam dilectionis dei, & odii peccati, excludi necessitatem satisfactoriæ vel purgatoriæ pœnę.

Secunda conclusio est. Vnus homo pro alio satisfacere potest, dum vterque in charitate fuerit. Probatur. Quod per amicos facimus, per nosipsos facere videmur, cùm amicitia ex duobus faciat vnum, per effectum, præcipuè dilectio charitatis: ergo sicut per seipsum, ita & per alium potest aliquis satisfacere deo, præcipuè cùm necessitas fuerit. Confirmatur primò, quia peccatori etiam pœna non deest, dum amico parcit propter ipsum compatitur. Confirmatur secundò, quia talis satisfactio pro alio est deo magis accepta quàm si pro se quis pateretur. hoc enim est promptæ charitatis, illud autem necessitatis. Confirmatur tertiò author. Apostoli ad Galat. 6.

Quomodo vnus homo pro altero deo satisfacere possit.

ADVERTENDVM cùm inquit san. Tho. vnum hominem pro alio satisfacere posse, addendo, præcipuè si necessitas adsit, quòd illud non dicit quasi non valeat satisfactio, nisi ille pro quo satisfit, sit impotens ad satisfaciendum, & sic fit necessitas, quia vt dicitur quarto sententiarum distinct. 20. etiam si aliquis esset potens, ipse à debito immunis esset alio satisfaciente pro ipso. Sed quia magis est satisfactoria existente necessitate, & etiam quia cum pœna satisfactoria sit etiam in remedium sequentis peccati, & quantum ad hoc satisfactio vnius alteri non prosit. non est permittendum, vt in loco prælegato dicitur, vt aliquis pro alio pœnitentiam faciat. nisi appareat in pœnitente corporalis vel spiritualis defectus propter quem sit incompetens ad sustinendum.

ADVERTENDVM etiam quòd de ratione satisfactionis propriè dictæ est vt sit opus meritorium, vt dicitur quarta distinctione decimaseptima, quæstione secunda, articulo quarto, meritum autem non est sine charitate, cùm charitas sit principium merendi. ideo bene dictum est quòd vnus pro alio satisfacere potest, dummodo vterque sit in charitate.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quòd rationabiliter homini imputatur si ad deum non conuertatur, quanuis hoc sine gratia non possit.

Cap. 159.

CVm autem, sicut ex præmissis habetur. in finem vltimum aliquis dirigi non possit nisi auxilio diuinæ gratiæ sine qua etiam nullus potest habere ea quę sunt necessaria ad tendendum in vltimum finem, sicut est fides, spes, dilectio, & perseuerantia: potest alicui videri quòd non sit homini imputandum si prædictis careat: præcipuè cũ auxilium diuinę gratię mereri non possit, nec ad deum conuerti, nisi Deus eum conuertat: nulli enim imputatur quod ab alio dependet. Quòd si hoc concedatur, plura inconuenientia consequi manifestum est. sequetur enim quòd ille qui fidem non habet, nec spem, nec dilectionem dei, nec perseuerantiam in bono, non sit pœna dignus: cùm expresse dicatur Ioan. 3. Qui incredulus est filio, non videbit vitam, sed ira dei manet super eum. & cùm nullus ad beatitudinis finem sine præmissis perueniat, sequetur vlterius quòd aliqui homines sunt qui nec beatitudinem consequantur, nec pœnam patiantur à deo: cuius contrarium ostenditur ex eo quod dicitur Math. 25. quòd omnibus in diuino iudicio existentibus dicetur: Venite, possidete paratum vobis regnum. vel Discedite in ignem æternum.

Dubitatio.

Ad huius dubitationis solutionem considerandum est, quòd licet aliquis per motum liberi arbitrij diuinam gratiam nec promereri nec acquire possit: potest tamẽ seipsum impedire ne eam recipiat, dicitur enim de quibusdam Iob. 21. dixerunt deo: Recede à nobis, & scientiam viarum tuarum nolumus. Iob. 24. Ipsi fuerunt rebelles lumini. & cùm hoc sit in potestate liberi arbitrij impedire diuinæ gratiæ receptionem, vel non impedire: non immeritò in culpam imputatur ei qui impedimentum præstat gratiæ receptioni. deus enim quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare. vult enim omnes homines saluos fieri: & ad cognitionem veritatis venire: vt dicitur 1. ad Tim. 2. Sed illi soli gratia priuantur, qui in seipsis gratiæ impedimentum præstant: ficut sole mundum illuminante in culpam imputatur ei qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequatur: licet videre non possit nisi lumine solis præueniatur.

Solutio præmissæ dubitationis.

Super cap. 159.

QVia ex prædictis posset aliquis errandi occasionem sumere, vult sanctus Thomas dubium quoddam remouere. Circa hoc autem duo facit. Primò remouet ipsum dubium.

Secundò, quoddam in responsione assumptum exponit, cap. sequenti. Dubium est hoc: Posset enim alicui videri, cùm nullus in finem vltimum dirigi possit nisi auxilio diuinæ gratiæ, vt ostensum est, sine qua etiam haberi non possint necessaria ad tendendum in ipsum, quòd non sit homini imputandum, si prædictis careat, quia nulli imputatur quod ab alio dependet: auxilium autem gratiæ homo mereri non potest, nec etiam sine eo potest ad deum conuerti. hoc autem falsissimum esse constat, quia sequetur quòd carens fide, spe, & huiusmodi, non sit pœna dignus: contra id quod dicitur Iob. 3. Qui incredulus est, &c. sequetur etiam cùm nullus ad beatitudinis finem sine præmissis perueniat, quòd aliqui sint homines qui nec beatitudinem consequantur, nec patiantur pœnam à deo, cuius contrarium ostenditur Matth. 25. ergo &c. Respondet autem sanctus Thomas quòd licet homo per motum liberi arbitrii nec gratiam promereri possit, nec ad deum conuerti, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat, vt ostenditur Iob. 21. & 24. Ideo non immeritò imputatur in culpam ei qui impedimentum præstat gratię receptioni, quia deus quantum est in se, paratus est omnibus gratiam dare, vt patet 1. Tim. 2. illi autem soli priuantur gratia, qui in seipsis gratiæ impedimentum præstant. declaratur exemplo claudentis oculos sole mundum illuminante.

Quomodo homini imputatur si gratiam nõ habeat, quia tuis à solo deo eam habere possit.

EX hac responsione vult habere sanctus Thomas quòd illa propositio: Nulli imputatur quod ab alio dependet, falsa est quando non est ex parte eius à quo illud dependet, quin illud habeatur, sed ex parte recipientis ponentis impedimentum voluntarię illius receptioni. sic autem accidit quando quis gratiam non accipit, ideo nõ est absque eius imputatione.

AD huius euidentiam considerandum est quòd cùm duplex sit auxilium quo ad beatitudinis consecutionem indigemus, scilicet habitualis gratia, & diuina motio tam intrinsecè quàm extrinsecè facta qua ad bonũ dirigimur, & ad gratię præparationem excitamur: primum auxilium deus non omnibus dat, absolutè loquendo, postquam peccauerunt, sed bene omnibus se ad ipsum præparantibus ex diuina motione concedit. secundum autem auxilium omnibus impendit: & nulli quantũ ad hoc est absens deus, cùm nullus sit qui ab eo non moueatur ad bonum, & ad gratiæ præparationem, iuxta illud Apoc. 3. Ego sto ad ostium, & pulso, &c. Sed quia diuina prouidentia vnumquodque secundum naturæ suæ conditionem gubernat & mouet, homo autem est lib. arb. potestque diuinam motionem sequi, & non sequi. inde est quòd aliqui diuinam hanc motionem sequentes, se ad gratiam præparant: aliqui verò ipsam non sequentes, non se præparant ad gratiam, sed magis illi impedimentum præstant peccando. Dicitur ergo deus paratus esse quantum in se est omnibus gratiam habitualem dare, quia eam omnibus se ad illam præparantibus vult dare, nulliq́ue deest auxilium suum, ipsum quandoque mouens & instigans ad hoc vt se ad gratiam præparet: & ideo bene hic dicitur quòd meritò homini imputatur si gratiam & virtutes eam concomitantes non accipiat. Quòd enim non recipiat aliquid ab eo qui paratus est dare, & qui quandoque ad accipiendum instigat, non est absque eius imputatione. Quòd si auxilium illud fine quo homo non potest aliquod bonum agere, & sine quo non potest quis se ad gratiam præparare, non esset omnibus commune, sed alicui deesset, fortassis aliquam haberet apparentiam si is qui dicto auxilio caret, gratiam non acquirat: quia nulli videtur imputandum si non habeat quod sine auxilio alterius acquirere non potest, si sibi auxilium illud non adsit. Sed nec hoc omnino veritatem habet, quia si quis propria voluntate in malum aliquod cadat à quo per se liberari non potest, si non liberetur, non est absque eius imputatione. debebat enim cauere ne in illud malum incideret à quo sciebat se propria virtute liberari non posse. sicut non est absque imputatione quòd aliquis non exeat ex puteo ex quo non potest exire nisi ab alio adiuuetur, quando propria voluntate in illum se deiecit. Homo autem qui peccat, propria voluntate cadit, per quod gratia priuatur quam per se acquirere non potest: ideo meritò sibi imputatur si gratiam non habeat, etiam deficiente sibi diuino auxilio ad gratiæ præparationem necessario. Vnde propositio assumpta veritatem habet duntaxat quando is qui sic priuatur, non fuit ob aliquam suam culpam causa talis priuationis, vt patet cap. sequenti. Sed si ipse sua culpa fuit huiusmodi carentię & priuationis causa, falsa est.

Quòd homo in peccato existens, sine gratia peccatum vitare non potest.

Cap. 160.

QVod autem dictum est in potestate liberi arbitrij esse ne impedimentũ gratiæ præstet, competit his in quibus naturalis potentia integra fuerit. Si autem per inordinationem præcedentem declinauerit ad malum, non erit omnino in potestate eius nullum impedimentum gratiæ præstare. Etsi enim ad aliquod momentum ab aliquo peccati actu particulari possit abstinere propria potestate: si tamen diu sibi relinquitur, in peccatum cadet, per quod gratiæ impedimentum præstatur. Quum enim mẽs hominis à statu rectitudinis declinauerit, manifestum est quòd recesserit ab ordine debiti finis. illud igitur quod deberet esse in affectu præcipuum tãquam vltimus finis, efficitur minus dilectũ illo ad quod mẽs inordinatè conuersa est sicut in vltimum finem. Quandocunque igitur occurrerit aliquid conueniens inordinato fini, repugnans fini debito, eligetur, nisi reducatur ad debitum ordinem, vt finem debitum omnibus præferat, quod est gratiæ effectus. dum autem eligitur aliquid quod repugnat vltimo fini, impedimẽtum præstat gratiæ quę dirigit in finem. vnde manifestum est q̃ post peccatum nõ potest homo abstinere ab omni peccato antequam per gratiam ad debitum ordinem reducatur.

Idem 1. 2. q. 109. ar. 8.

2 Præterà, cùm mens inclinata fuerit ad aliquid, non se iam habet æqualiter ad vtrunque oppositorum, sed magis ad illud ad quod est inclinata. illud autẽ ad quod mens magis se habet, eligit, nisi per rationis discussionẽ ab eo quadam solicitudine abducatur: vnde & in repętinis signum interioris habitus præcipuè accipi potest. non est autem possibile mentem hominis continuè in ea vigilantia esse, vt per rationem discutiat quicquid debet velle vel agere: vnde consequitur quòd mens aliquando eligat id ad quod est inclinata, inclinatione manente: & ita si inclinata fuerit in peccatum, non stabit diu quin peccet, impedimentum gratiæ præstans, nisi ad statum rectitudinis reducatur.

3 Adhuc, etiam operantur impetus corporalium passionum, & appetibilia secundum sensum, & plurimæ passiones & occasiones malè agendi, quibus de facili homo prouocatur ad peccãdum, nisi retrahatur per firmam inhæsionẽ ad vltimum finem, quam gratia facit.

Vnde

Vnde apparet stulta Pelagianorum opinio, qui dicebant hominem in peccato existentem sine gratia posse vitare peccata. Cuius contrarium apparet ex hoc quod Psalmista petit: Dum defecerit virtus mea, ne derelinquas me. Et dominus orare nos docet: Et ne nos inducas in tentationem: sed libera nos à malo. Quanuis autem illi qui in peccato sunt, vitare non possint per propriam potestatem quin impedimẽtum gratiæ prętent vel ponant, vt ostensum est, nisi auxilio gratię præueniãtur: nihilominus tamẽ hoc eis imputatur ad culpã, quia hic defectus ex culpa præcedente in eis relinquitur: sicut ebrius ab homicidio non excusatur quod per ebrietatem committit, quam sua culpa incurrit. Præterea, licet ille qui est in peccato, nõ habeat hoc in propria potestate, quòd omnino vitet peccatum: habet tamẽ potestatem nunc vitare hoc vel illud peccatum, vt dictum est: vnde quodcunque committit, voluntariè committit: & ita non immeritò ei imputatur ad culpam.

Super cap. 160.

QVia in responsione ad dubium præcedens dictum est in potestate liberi arbitrii esse præstare impedimentum gratiæ vel non præstare, vult sanctus Thomas ipsam propositionem declarare. Circa hoc autem duo facit.

Primò, declarat propositum. Secundò, ostendit quòd non obstante impedimento peccati ad gratiæ sti sceptionem, aliquos tamen deus à peccato liberat, aliis in peccato relictis, cap. seq. Quantum ad primum, inquit quòd cùm dictum est in libertate arbitrii esse ne impedimentum præstet gratię, hoc competit iis in quibus naturalis potentia integra fuerit, non autem ei qui per inordinationem præcedentem declinauit ad malum: quia etsi ad aliquod momentum ab aliquo actu particulari peccati possit abstinere propria potestate: si tamen diu sibi relinquatur, in peccatum cadet, per quod gratiæ impedimentum præstatur.

Vnde proueniat existenti in peccato impossibilitas omnia peccata vitãdi.

Duplicitèr integritas liberi arbitrii considerari potest.

AD euidentiam primæ partis huius dicti, considerandum est quòd per naturalem potentiam in eligit sanctus Thomas liberi arbitrii potentiam, quæ etiam voluntas dicitur, nullo peccato nullaq; inordinatione vitiatam, sicut erat in primo parente antequam peccaret. patet hæc interpretatio, quia integritatem hanc conditidit in ordinationi peccati.

CIRCA autem hanc integritatem considerandum est primò quòd dupliciter eam in libero arbitrio considerare possumus. Vno modo, secundum quòd liberum arbitrium est virtus humanæ animæ absolutè, ita quòd consideretur ipsius integritas quę sibi ex natura humana præcisè & nudè conseruata conuenit.

Alio modo secundum quòd per iustitiam originalem erat perfecta, vt erat in primo parente: licet enim nullus vnquam hominis status fuerit in quo nõ fuerit homo aut sub iustitia originali, aut sub peccato, quia primus homo cum iustitia originali fuit creatus, & post eius peccatum tam ipse quàm alii omnes sub peccato fuerunt, nihil tamen prohibet cùm talis iustitia originalis fuerit aliquid naturæ humanæ superadditum, considerari posse naturam & absque tali dono, & absque peccato, & quantum ad ea quæ sibi secundum se conueniunt, vt à tali dono abstrahit & à peccato. Considerandum est cũdò, quòd homo dupliciter considerari potest. Vno modo, inquantum animal est: alio modo, inquantum est homo, id est, vt rationem habet. Integritas naturalis hominis inquantum homo est, habet vt appetitus sensitivus ratione reguletur, illiq́ue subiiciatur: propter quod inquit Philosophus tertio de anima, quòd appetitus sensitiuus sequitur rationalem, sicut sphęra mouetur à sphæra. Et quia iustitia originalis in homine illum ordinem naturalem virtutum animæ naturæ manutenebat: ideo idem est loqui de integritate liberi arbitrii quæ sibi conuenit ex conditione naturæ hominis inquantum est homo, & de integritate quę sibi conuenit natura existente sub originali iustitia. Propter hoc statum naturę integræ vocat sanctus Thomas statum naturæ existentis sub iustitia originali, in quo statu primi parentes fuerunt, siue fuerint in gratia conditi, siue non. statum verò naturę corruptæ statum peccati vocat. Vult ergo quòd in statu naturę integrę, siue in statu quo homo erat sub iustitia originali, in facultate liberi arbitrii erat præstare impedimentum gratiæ, & non præstare.

Qui est in peccato nõ potest vitare peccati potẽtia pro pinqua, sed bene potentia remota.

AD euidentiam secundę partis considerandum primò quòd non loquitur sanctus Thomas de potentia liberi arbitrii remota, qua dicitur homo posse non præstare impedimentum gratię inquantum suppósito diuino auxilio potest se ad gratiam præparare: & sic ea habita potest non peccare. sed loquitur de potentia propinqua qua dicitur liberum arbitrium posse aliquid immediatè sine se solo, siue etiam ex conditionibus sibi superadditis, sicut dicimus hominem posse iustè operari ex habitu iustitiæ quo voluntas ad actus iustitiæ habet inclinationẽ. Sic enim intelligitur dictum sancti Thomę, scilicet quòd liberum arbitrium suppósita inordinatione peccati prætériti, & iis quę ad ipsam consequuntur, non habet in potestate sua vitare peccatum, potentia scilicet propinqua: & sic non est in eius facultate non præstare impedimentum gratiæ.

Existens in peccato potest vitare omnia peccata diuisim, non autem coniunctim.

CONSIDERANDVM secundò, quòd dupliciter possumus intelligere aliquem posse vitare omne peccatum aut non posse. Vno modo diuisim, considerando scilicet vnumquodque peccatum secundum se. Alio modo coniunctim, considerando videlicet omnia simul. sensus ergo propositionis sancti Thomę est (vt etiam declaratur prima secundę, quæst. 109. art. 8.) quod homo in peccato existens & gratia carens potest quidem vitare omnia peccata diuisim, quia ostensũ quocunque peccato in particulari secundum se, verum est dicere, hoc peccatum vitare potest: & hoc significauit cùm dixit quòd ad aliquod momentum, id est, ad breue tempus potest ab aliquo peccati actu particulari abstinere, non potest autem omnia coniunctim vitare, ita videlicet quòd nec hoc nec illud committat, singulis enumeratis: sed necessę se est vt hoc committat aut illud: & hoc significauit cùm dixit si diu sibi relinquatur, in peccatum cadet. Istis suppositis probat sanct. Th. dictum suum quantum ad secundam partem de qua principaliter intendit loqui. Et arguit primò sic. Mens hominis à statu rectitudinis declinando recedit ab ordine vltimi finis, ergo ille efficitur minus dilectus eo ad quod mens inordinatè conuersa est sicut in vltimum finem: ergo quandocunque occurrerit aliquid conueniens inordinato fini repugnans fini debito, eligetur, nisi per gratiam ad debitum ordinem reducatur. ergo post peccatum non potest homo abstinere ab omni peccato nisi per gratiam reparetur. probatur vltima consequentia, quia dum eligitur aliquid quod repugnat vltimo fini, impedimẽtum gratię præstatur, & consequenter peccatur.

CONTRA istam rationem instari potest dupliciter. Primò, quia videtur quòd ex falso fundamento procedat, scilicet quòd is qui mortaliter peccat, afficiatur illi bono ad quod peccando conuertus est tanquam vltimo fini, etiam cessante peccato, quousque affectus eius per gratiam ordinetur. hoc enim falsum esse videtur, quia potest esse vt aliquis habens habitum acquisitum temperantiæ, semel contra habitus inclinationem peccet, deinde amplius tale peccatum non committere deliberet. Constat enim quòd iste non habebit post peccatum pro vltimo fine aliquid temperantię contrarium, imò magis habebit pro fine id ad quod inclinat temperantia quæ remansit isto etiam peccante, cùm non corrumpatur habitus ex vnico actu contrario.

Secundò, quia non videtur vera illa propositio, quandocunque occurrerit aliquid conueniens inordinato fini repugnans fini debito, eligetur. Si enim hoc verum sit, sequitur quòd existens in peccato non possit singula peccata vitare, quia videlicet conueniens fini in ordinato necessariò eligetur semper quando occurrerit. hoc autem repugnat superius dictis & dicendis, ergo &c.

AD euidentiam primi dubii considerandum est, quod cùm loquamur hic de potentia propinqua liberi arbitrii ad vitandum peccatum aut committendum absolutè, assignatur ista prima ratio impossibilitatis vitandi omnia peccata, ex remotione illius dispositionis quæ ipsum liberum arbitrium erat ad vitandum peccatum inquantum peccatum est, proxima dispositione inclinatum, & ex positione contrariæ dispositionis qua ad peccandum inclinatur, quia videlicet per peccatum remouetur inhæsio voluntatis ad deum tanquam ad vltimum finem, per quam voluntas inclinabatur ad ea quæ illi fini sunt conuenientia, cùm à fine omnia opera regulentur, & per consequens ad vitandum peccatum per quod quis ab illo vltimo fine auertitur. Ponitur verò adhæsio eius ad bonum commutabile tanquam ad vltimum finem, qui scilicet amatur plus quàm deus, per quàm adhæsionem inclinatur in id quod est conueniens illi fini quod est mortale peccatum. Nam si vo luntas situe liberum arbitrium per peccatum caret dispositione qua poterat absolutè vitare peccatum, habetque dispositionem inclinantem in peccatum, consequens est vt aliquando peccet: sicut & habens habitum non potest diu stare quin secundum illum habitum operetur: & sic ille qui peccatit, manente illa privatione & illa dispositione, non potest omne peccatum vitare, licet aliquod particulare peccatum vitare possit.

Quomodo intelligitur q̃ quandocunque existenti in peccato aliquid occurrerit conueniẽs, inordinato fine illud eligitur.

Considerandum secundò ex doctrina san. Tho. veri. quæstione vigesima quarta, articul. 12. quòd ista dispositio quę relinquitur in peccante mortaliter, non semper est habitus vitii quo peccat: quia ex vno actu non generatur habitus, sed est quædam habitualis adhæsio voluntatis ad finem inordinatum, id est ad commutabile bonum: cuius adhæsionis vis & inclinatio in ea manet quousque bono incommutabili vt vltimo fini adhæreat, quod quidem non fit nisi per gratiam. Ex quo habetur quòd licet aliquis cesset à peccato, dispositaque non amplius illud peccatum committere ex aliqua deliberatione, propter hoc tamen non tollitur habitualis illa inclinatio voluntatis ad indebitum finem, scilicet ad bonum commutabile, siue ad bonum delectabile secundum sensum, quia ista non tollitur nisi voluntas quæ per peccatum ab incommutabili bono discessit, iterum in debito ordine constituatur, & in adhæsione ad debitum finem: hoc autem non fit per solum actum liberi arbitrii disponentis non peccare amplius illo peccato, sed requiritur diuina gratia, cuius est hominem in statu debitæ rectitudinis constituere. Ad obiectionem ergo contra rationem san. Th. dicitur quòd non supponitur falsum. non enim supponitur quòd peccans mortaliter, post peccatum afficiatur continuè illi particulari bono ad quod peccando conuertus est, sed quòd manet inclinatio ad bonum commutabile in generali, & auersio ab incommutabili bono, quod in omni mortali peccato includi manifestum est. qui enim fornicatur, non necessariò afficitur actu vel habitu post peccatum delectationi veneteæ, quia vt arguebatur, si talis habeat habitum temperantiæ, faciliter reducitur ad abstinentiam huiusmodi delectationis, necesse est tamen manere auersionem à deo, & inclinationem ad bonum creatum conueniens appetenti, nisi fiat reparatio debiti ordinis per gratiam. Ex quo enim quis bonum incommutabile pro creato & commutabili repudiauit, & non potest bono illi incommutabili propria virtute iterato tanquam vltimo fini suarum operationum adhærere, relinquitur vt bonum commutabile & creatum sibi conueniens pro vltimo fine habituliter habeat. oportet enim vnum esse vniuscuiusque hominis vltimum finem, in quem sua omnia dirigat, cùm à fine omnia regulentur. Vnde quantumcunque per habitum temperantiæ qui commisit fornicationem, ad propriam temperantię finẽ redeat: per hoc tamen non tollitur quin mens priuata maneat ordine ad debitum finem, sitque inclinata ad bonum creatum sicut ad vltimum finem. Potest etiam dici, quòd licet per habitum temperantiæ iste qui fornicatus est redeat ad finem proprium temperantiæ tanquam ad proximum finem, inquantum disponit ab indebita Venere deinceps abstinere, cùm hoc tamen remanet in voluntate inclinatio ad venereum delectationem tanquam ad vltimum finem, derelicta ex eo quòd in delectatione venerea vltimum sibi finem peccando statuit. ista enim inclinatio remanet quousque per alterius vltimi finis siue debiti siue indebiti electionem remoueatur. Efficacior est autem ista inclinatio ad inducendum in peccatum, quàm habitus temperantiæ ad impedimentum propter naturę corruptionem, & propter inordinationem voluntatis, quia cùm vltimus finis sumnẽ & necessariò ametur, quanto cunque occurrit aliquid fini conueniens indebito, voluntas in illud fertur, nisi magna deliberatione retrahatur.

Ad secundum dubium respondetur quòd illa propositio intelligenda est cum hac condicione, nisi homo seipsum multa deliberatione cohibeat, vt est cum hac condicione, nisi homo seipsum multa deliberatione cohibeat, vt patet de veri. quæst. prælegata. possuit autem eam sanctus Thomas hic absolutè, quia considerat quid secundum se conueniat existenti in peccato sequtur, quia considerat quid secundum se conueniat existenti in peccato secundum illam inclinationem ad indebitum finem: sibi enim conuenit secundum illam inclinationem ad indebitum finem: sibi enim conuenit secundum quòd se vt quandocunque sese obtulerit aliquid inordinato fini conueniens, illud eligat. Si autem contingat non eligere, hoc est ex aliquo alio retrahente.

Universidad de Deusto
Biblioteca

hente. Vbi aduertendum est, quòd licet is qui ex illa habituali inclinatione ad indebitum finem peccat, aliquali deliberatione peccet, inquantum iam est in eius electione determinatus finis, & perpendit id quod eligitur, peccatum mortale esse: ista tamen deliberatio non sufficit ad retrahendum homi nem à peccato, quia ille qui bono incommutabili repudiato, conmutabili bono inhæsit, iam non existimat malum à bono incommutabili auerti, sed requiritur tanta deliberatio vt perueniat considerando ad aliquid quod non possit non existimare malum: quę si non adsit, homo in peccatum secun sum illam inclinationem fertur. ideo optimè dicitur quòd quandocunque occurrerit aliquid conueniens inordinato fini repugnans fini debito, illud eli gitur, scilicet considerata per se conditione habentis habitualem inclinationem ad indebitum finem. Non sequitur autem ex hoc quòd singula peccata vitare non possit, quia hoc non obstante potest contra vnumquod que peccatum niti, adhibendo tantam deliberationem quanta requiritur.

Secundò, cùm mens inclinata fuerit ad aliquid, se habet magis ad illud in quod inclinatur: ergo aliquando eligit id ad quod est inclinata manente inclinatione. ergo si inclinata fuerit in peccatum, non stabit diu quin peccet. probatur prima consequentia, quia illud ad quod mens est magis inclinata, eligit, nisi per quandam rationis discussionem ab eo quadam solicitudine abducatur, vt ex repentinis ostenditur. non est autem possibile mentem hominis continuè in ea vigilantia esse, vt per rationem discutiat quicquid debet velle vel agere, ergo &c.

AD euidentiam huius rationis considerandum est, quòd sicut habitus virtutis non imponit necessitatem operandi absolutè, hoc vel illo particulari considerato, sed tantùm facit inclinationẽ ad actum habitui conformem: ita & habitualis adhæsio ad indebitum finem non imponit necessitatem absolutè ad particularem hoc peccatum vel illud, sed tantùm inclinationem facit ad peccandum. ideo sicut non obstante inclinatione causæ naturalis pro ma iori parte agentis, ad aliquem effectum, potest aliquando deficere ab actione sua ex aliquo impediente, ita stante ista habituali inclinatione mentis ad peccandum potest hoc particulare peccatum & illud ex hominis vigilantia vitari: propter quod dicitur quòd existens in peccato mortali potest singula peccata vitare. Sed tamen quia in multis occupatur mens humana, nec continuè nec diu esse in tali vigilantia potest qualis requiritur ad hoc vt peccatum vitetur: ideo necesse est vt quandoque taliter dispositus peccet, & non maneat diu absque peccato: ex quo sequitur quòd existens in peccato mortali, non potest omnia peccata vitare collectiuè. & ex hoc ista ratio procedit.

Tertiò, multi sunt impetus corporalium passionum, & multa appetibilia secundum sensum, plurimæ quoque passiones & occasiones malè agendi, quibus de facili homo scilicet in natura corrupta, prouocatur ad peccadum, ergo &c. Ex istis infertur stultam esse Pelagianorum opinionem dicentium hominem in peccato existentem, sine gratia posse vitare peccata: cuius contrarium ostenditur in Psalmo, cùm dicitur: Dum defecerit &c. & dum dominus nos docet orare: Et ne nos &c.

Quia autem posset aliquis ex prædictis inferre quòd non imputetur homini ad culpam si impedimentum gratiæ præstet, hoc excludens Iau. Thomas negat illud sequi, imò inquit tale peccatum sequens ei ad culpam imputari propter duos primò, quia hic defectus ex culpa præcedente in eo relinquitur: vnde & eorius ex sua culpa non excusatur ab homicidio per ebrietatem commisso. Secundò, quia cùm in potestate eius sit nunc vitare hoc vel illud peccatum, si peccat, voluntariè peccat.

Quomodo potest aliquis aliquo modo ad impossibile obligari.

EX ista responsione san. Th. patet responsio ad obiectionem Scoti. Cùm arguit secundo sen. di. 28. quòd si existens in peccato non posset omnia peccata vitare, obligaretur homo à deo ad impossibile. Patet enim primò quòd non est inconueniens hominem obligari ad aliquid quòd est factum sibi impossibile ex sua culpa, sicut accidit in proposito: sed bene esset inconueniẽs ipsum obligari ad id quod est absolutè impossibile.

Patet secundò, quòd non obligatur homo ad impossibile propter hoc, quia vnumquodque peccatum secundum se acceptum vitare potest, & ideo si illud committit, voluntariè peccat. Quia tria in hoc capite dicuntur, scilicet q̃ in natura integra homo potest non præstare impedimentum gratiæ peccando, quòd in natura corrupta & per peccatum deordinata homo non potest non præstare peccando impedimentum gratiæ, & quòd potest existens in peccato singula mortalia peccata vitare: contra vnumquodque istorum potest instari. Contra primum quidem sic. Homo ex facultate propriæ naturæ non potest adimplere præceptum charitatis, ergo non potest vitare omissionem talis præcepti, ergo non potest non peccare, ergo non potest non præstare impedimentum gratiæ.

Contra secundum arguitur primo fundamento Durandi apud Capreolum, in 2. sent. di. 28. quia homo sine gratia potest in omne opus bonum bonitate morali quæ est ex obiecto & circũstantiis: & etiam quia gratię priuatio non plus tollit quàm poneret gratia: ponebat autem tantùm efficaciam merendi, ideo hoc tantũ tollit gratiæ priuatio, non autem potentiam vitandi omnia peccata.

Secundo fundamento Scoti, quia peccator potest cauere ab hoc mortali, & dum cauet hoc, cauet omnia. non possunt enim esse simul in voluntate plures consensus, vnus scilicet quo vult vnum peccatum vitare, & alius quo vult committere aliud, ergo &c. Contra tertium arguitur. Primò dictum est superius hominem sine gratia non posse omnia peccata mortalia vitare, ex eo quòd non habet ad hoc potentiam propinquam, licèt habet potentiam remotam, scilicet libertatem arbitrii. sed sicut non habet potentiam propinquam ad vitandum omnia, ita nec ad vitandum singula, cùm supra libertatem arbitrii nihil in eo sit per quod ad vitandum hoc peccatum inclinetur, ergo &c.

Secundò, Existens in peccato obligatur ad ea quæ sunt iuris supernaturalis, & illa non potest absque gratia implere, ergo &c.

Nota de præcepto charitatis.

AD primum horum dicitur quòd in statu naturæ integræ, suppositò quòd in homine nulla sit gratia, sicut non potest homo diligere deum dilectione charitatis quę est supernaturalis dilectio, ita sibi nõ datur præceptum charitatis, vt scilicet actu diligat deum pro tunc ex charitate. & ideo non diligendo deum ex charitate, non peccat. Si enim datum esset homini non habenti gratiam, habenti tamen naturam integram, & mentem ordinatam, tale præceptum, fuisset obligatus ad impossibile simpliciter, quod inconueniens est. Dantur autem naturæ sic considerate præcepta duntaxat iuris naturalis, non autem supernaturalis iuris. Quòd si sibi daretur præceptum de diligendo deum super omnia dilectione charitatis, simul etiam charitas infunderetur, qua posset in actum exire.

Gratia non solùm dat efficaciam merendi, sed etiam alia.

AD Durandum contra secundum dictum respondetur & dicitur primò, quòd licet homo existens in peccato possit aliquo modo in omne opus moraliter bonum diuisim, non tamen potest in omne coniunctim. Dicitur secundò, quòd gratia in natura deordinata & corrupta non tantùm ponebat efficaciam merendi: sed etiam naturam sanabat, & faciebat adhæsionem ad deum tanquam ad vltimum finem, ita quòd pro nullo bono consequendo aut malo vitando existens in gratia volebat à deo discedere: & ideo remota gratia remanet naturæ deordinatio & auersio ab vltimo fine, quę simul cũ adhæsione ad indebitum finem tollit potentiam propinquam ad vitandum omnia peccata coniunctim.

Potest quis cauendo vnum peccatum, aliud cõmittere.

AD Scotum negatur assumptum quo ad secundam partem, potest enim quis cauendo vnum peccatum, aliud committere: sicut quis committendo adulterium, vult non committere incestum. Dicitur secundò, quòd licet possit sigillatim hoc peccatum nunc vitare, & pro tũc vitare omnia alia peccata, non tamen semper aut diu hoc potest: & sic non potest omne peccatum vitare coniunctim. Quum autem probatur assumptum, quia voluntas non potest simul habere duos consensus, dicitur primò, quòd per vnicum consensum potest voluntas vnum respuere, & aliud acceptare, quando duo simul ipsi proponuntur. sicut cùm alicui offertur duplex remedium ad sanitatem. verbi gratia, potio amara, & abscissio alicuius membri, & vult accipere amaram potionem, non autem abscissionem membri. tunc enim in acceptione vnius intelligitur confutatio oppositi alterius. Dicitur tertiò, quòd etiam absque consensu qui feratur in duo, potest quis vnum præceptum implere, & aliud omittere.

AD primum contra tertium dictum respondetur quòd homo existens in peccato habet potẽtiã remotam qua potest vnumquodq; peccatum diuisim vitare. s. libertatem voluntatis, qua potest contra vnumquodque peccatum niti. licet enim sola libertas arbitrii non sufficiat ad vitandum omnia, quia per ipsam non potest homo esse in continua aut etiam diuturna vigilantia ad resistendum omni peccato, & occasioni peccati collectiue, sufficit tamen communi intellectu semper diuino auxilio, ad vitandũ singula. quia demonstrato quocunque particulari tempore verum est dicere quòd in eo potest vti sufficienti vigilantia ad vitandum hoc particulare peccatum.

Quare peccator diuino auxilio potest singula peccata vitare, non autem omnia.

SI quæratur quare sicut diuino auxilio communi potest peccator vitare singula peccata, ita non potest omnia vitare. Respondetur quòd ratio huius esse potest, quia diuinum auxilium mouet hominem secundum eius conditionem: conditio autem hominis habet vt in aliquo quidem particulari tempore possit esse in sufficienti vigilantia ad aliquid agẽdum vel vitandum, non autem per totum tempus aut diu, propter multa quibus humana mens implicatur. Ad secundum dicitur quòd intelligit sanctus Thomas de peccatis quæ sunt contra præcepta iuris naturalis, & contra præcepta decalogi, non autem de præceptis quæ sunt iuris supernaturalis. In iis enim non est verum quòd existens in peccato possit singula vitare, cùm nullo modo sine gratia vitari possint, eò quòd talia præcepta absque gratia obseruari nequeunt, quod præceptis decalogi non conuenit.

Existens in peccato potest singula peccata contra præcepta iuris naturalis & decalogi vitare, non quæ sunt contra præcepta iuris supernaturalis.

ADVERTENDVM autem quòd sanctus Thomas in secundo Sententiarum, dist. 28. impugnat opinionem dicentium existentem in peccato mortali non posse vitare omnia peccata, licet singula vitare possit: sed vt apparet, illam suam opinionem retractauit non solùm hoc loco, sed etiam prima secundæ, quæst. 109. & verit. quæst. 24. Ideo in doctrina sua quod hic dicitur est tenendum.

Quòd deus aliquos à peccato liberat, & aliquos in peccato relinquit.

Cap. 161.

LIcet autem ille qui peccat, impedimentum gratiæ præstet: & inquantum ordo rerum exigit, gratiam non deberet recipere: tamen quia deus præter ordinem rebus inditum operari potest, sicut quum cæcum illuminat, vel mortuum resuscitat: interdũ ex abundantia bonitatis suæ etiam eos qui impedimentum gratiæ præstant, auxilio suo pręuenit, auertens eos à malo, & conuertens ad bonum: & sicut non omnes cæcos illuminat, nec omnes languidos sanat, vt & in illis quos curat, opus virtutis eius appareat, & in aliis ordo naturæ seruetur: ita non omnes qui gratiam impediunt, auxilio suo pręuenit vt auertantur à malo, & conuertantur ad bonum: sed aliquos in quibus vult suam misericordiam apparere, ita quòd in aliis iustitiæ ordo manifestetur. Hinc est quod Apostolus dicit Rom. 9. Volens deus ostendere iram, & notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa iræ apta in interitum, vt ostenderet diuitias gloriæ suæ, in vasa misericordiæ quæ præparauit in gloriam.

Quum autẽ deus hominum qui in eisdem peccatis detinentur, hos quidem pręueniens conuertat, illos autem sustineat siue permittat secundum ordinem rerum procedere: non est ratio inquirenda quare hos conuertat, & non illos: hoc enim ex simplici eius voluntate dependet, sicut ex simplici eius voluntate processit quòd quum omnia fierent ex nihilo, quædam facta sunt aliis digniora: & sicut ex simplici voluntate procedit artificis vt ex eadem materia similiter disposita, quędam vasa formet ad nobiles vsus, & quædã ad ignobiles. Hinc est quòd Apostolus dicit ad Rom. 9. An non

Auth. fac. scripturæ.

Exclusio erroris.

An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorẽ, aliud verò in contumeliam? Per hoc autem excluditur error Origenis, qui dicebat hoc ad deum conuerti, & non alios, propter aliqua opera quę animæ eorũ fecerant antequam corporibus vnirentur; quæ quidem positio in secundo libro † improbata est.

† cap. 82.

Super cap. 161.

QVia posset aliquis quærere, si homo in peccato existẽs non potest non præstare impedimẽtum gratię, & per se habere gratiam non potest, nunquid assignari possit ratio quare deus aliquos à malo retrahit, & conuertit ad bonũ, alios verò in peccato dimittit: Respondet sanctus Thomas, & tria facit. Primò, declarat quæstiũ. Secundò, remouet quoddã dubium, cap. seq. Tertiò, ex dictis infert quid sit prędestinato, reprobato, & electio cap. vltimo. Quantum ad primum dicit duo. Primum est, quòd cùm deus possit præter ordinem rebus inditum operari, licet ordo rerũ exigat vt is qui gratiæ impedimentum præstat, gratiam recipere non debeat, aliquos tamen huiusmodi ex abundantia bonitatis suo auxilio prœueniens à malo retrahit, & ad bonum conuertit, vt in ipsis sua misericordia appareat, ita quòd in aliis iustitiæ ordo manifestetur: sicut aliquos quidẽ cęcos illuminat, & aliquos languidos sanat, non autẽ omnes, vt & in illis quos curat, opus virtutis eius appareat, in aliis verò ordo naturæ seruetur. Confirmatur hoc authoritate Apostoli ad Rom. 9. Secundum est, quòd cùm ex iis qui eisdem peccatis detinentur, hos quidẽ prœueniens conuertit, illos autẽ permittit secundum rerum ordinem procedere. non est ratio inquirenda quare hos conuertat, & non illos, sed hoc ex simplici eius voluntate dependet, sicut & quòd in creatione quędam facta sunt alias digniora, & sicut ex simplici voluntate artificis procedit quòd ex eadem materia quædam vasa formæ ad nobiles vsus, quędam verò ad ignobiles. Confirmatur authoritate Apost. ad Rom. 9. Per hoc excluditur Origenis error assignantis pro causa huius opera ab animabus facta antequam corporibus vnirentur.

ADVERTENDVM cùm inquit sanctus Thomas deum aliquos suo auxilio prœuenire & conuertere ad bonũ, quòd hoc loquendi modo vtitur, quia nunquam homo conuerteretur ad deum, nisi diuino prœueniretur auxilio, sicut ex superius dictis apparet.

AD horum autem euidentiam considerandum est quòd cùm quęritur an sit aliqua causa & ratio quare aliquos deus à peccato liberat, aliquos verò nõ, dupliciter hoc intelligi potest: vno modo vagè & indeterminatè, alio modo singulariter & determinatè: sicut potest quæri quare ędificator aliquos lapides ponit in fundamento, aliquos verò sub tecto non determinando hos aut illos: & potest quęri cur ex iis lapidibus æqualis dispositionis, hos determinatos ponit in fundamẽto, illos verò prope tectum. Et ideo sanctus Thomas secundum vtrumque sensum respondens: secundum primum inquit quòd respectu eorum qui liberantur, assignatur pro causa abundantia diuinę bonitatis, quam vult per misericordiam repræsentari. Sicut enim creaturas propter manifestationem & communicationem suæ bonitatis produxit in esse per creationem sub certo ordine, ita etiam vt amplius suam bonitatem & manifestet & communicet, aliquos à peccato liberat, qui secundum ordinem communem rebus inditum liberari non deberent, sed magis puniri, cùm & à deo recesserint peccando, & impedimentum gratiæ præstiterint: respectu verò illorum qui non liberantur, assignatur pro causa debitus ordo iustitię, scilicet æternaliter punitiuæ, exigens vt illi non detur gratia neque gloria qui gratiæ impedimentum præstat. Quantum verò ad secundum sensum ait quòd sola diuina voluntas est causa huius, & non oportet aliam causam quęrere. Huius autẽ ratio est, quia quòd iis qui sunt, æqualiter dispositi, dentur inæqualia, vbi nullum est debitum ex parte datis, sed ex mera liberalitate aliquid datur: non oportet assignare aliã causam quàm liberam dantis voluntatem, vt ostenditur prima parte, quæst. 23. art. 5. ad tertium.

Quomodo se habeat reprobato ad ea quę in ea reprobato sunt, & prędestinato ad ea quæ sunt in prędestinato.

SED quoniam idem dicit Sa. Thomas loco præallegato de prædestinatione & reprobatione, quòd scilicet ratio quare aliqui prædestinentur, aliqui verò reprobentur, est representatio diuinæ bonitatis per modum misericordię, & eiusdem repræsentatio per modum iustitiæ punitiuæ, ratio autẽ quare hunc in particulari prædestinat, non potest alia assignari quàm diuina voluntas: iccirco respondendum est obiectionibus Aureoli, quibus prædicta nititur impugnare. Tria enim sunt quæ impugnat. Primum est, quòd ratio reprobationis aliquorum in communi est relucentia diuinæ iustitiæ punitiuæ: & arguit primò sic: Nullum per accidens intentum habet pro fine aliquid per se intentum, sed iustitia diuina est per se à deo intenta, sicut & cęteræ diuinæ perfectiones: reprobatio autem est per accidens intenta, cùm sit malum quoddam: tam enim culpa quàm pœna quę ad reprobationem pertinent, mala sunt, ergo relucentia diuinę iustitię non est finis reprobationis aliquorum. Secundò, non sunt faciendi mala vt veniant bona, sed reprobatio malorum si esset absque omni causa ex parte reprobati, esset mala, ergo &c.

Ea quę in prædestinato sunt, aliter inter se ordinantur, quã ea quæ sunt in reprobato.

Tertiò, aut hoc esset inquantum reprobatio respicit malitiam, aut inquantum respicit pœnam æternã suppositã malitiæ. non primum, quia tunc deus intenderet per se peccatum. ergo secundum, sed tunc iustitię punitiuę repræsentatio supponet peccatum, ergo peccatum erit principalis causa reprobationis, non autem iustitię repræsentatio. Secundum quod impugnat est quòd sola diuina voluntas est ratio quare hunc in particulari reprobat, illum verò prædestinat. Arguit autem sic: Omnis qui pro libito voluntatis aliquem affligit & punit, & in peccatum labi permittit, ad hoc solùm vt puniat & affligat, crudelis est. delectatur enim in pœnis: sed si deus pro libito voluntatis hunc reprobaret, pro suo libito vellet affligere & punire, ergo crudelis esset. hoc autem non est deo attribuendum, ergo &c.

Aliter relucentia misericordiæ est prædestinationis ratio, & aliter relucentia iustitiæ est ratio reprobationis.

Tertium quod impugnat, est exemplum hic adductum de artifice pro libito ex eadem materia faciente quędam vasa ad nobiles vsus, quędam verò ad ignobiles. Non est, inquit, hoc exemplum ad propositũ. Nam licet in carentibus sensu & experientia inali possit artifex pro libito disponere absque nota crudelitatis & iniustitiæ, in habentibus tamen experientiam boni & mali, honoris & contumeliæ, hoc absque iniuria fieri non potest, ergo exemplum hoc non est ad propositum.

PRO solutione horum argumentorum, & pro clara huius materiæ notitia, considerandum primò, quòd cùm in reprobato quatuor inueniantur, scilicet permissio casus in peccatum, peccatum ipsum, derelictio à deo non releuante à peccato, non infundente quę gratiam, & pœna siue damnatio: non ad omnia ista eodem modo se habet reprobatio, sed diuersimodè. Nam respectu peccati secundum se nullam dicit reprobatio causalitatẽ sed tantùm præscientiam. præscit enim deus eum qui reprobatus est, peccaturũ, sed eius peccati non est causa productiua: respectu verò permissionis, derelictionis à deo in peccato, & damnationis siue pœnę, non solum dicit præscientiam, sed etiam causalitatem. Nam omnium istorum reprobatio est causa. Prædestinatio verò ad omnia quę sunt in prædestinato, eodem modo se habet. habet enim deus omnium horum præscientiam, & omnium est causa. Nam causat non solum gloriam & beatitudinem in prędestinato, sed etiam opus meritorium, gratiam, & præparationem ad gratiam. Considerandum secundò, quòd ea quæ in prędestinato inueniuntur, aliter inter se ordinãtur quàm ea quæ sunt in reprobato. Nam ea quę in prædestinato sunt, talem inter se ordinem habent, quòd primum est causa secundi: secundum est causa tertii: tertium est causa quarti. Similiter quartũ est finis tertii, tertiũ secundi, & secundum primi. Manifestum est enim quòd præparatio ad gratiã quę auxilio diuino fit in prædestinato, est causa meritoria gratiæ, saltem de congruo, vt supertus est ostensum, gratia est causa formalis meriti, meritum est causa meritoria gloriæ. Similiter gloria est finis meriti, meritum gratiæ, gratia verò præparationis ad ipsam: ex quo sequitur quòd primum quod est in prædestinato, scilicet præparatio ad gratiã, est in suo ordine & genere causa omnium posteriorũ, cùm id quod est causa causæ, sit etiam causa effectus. Similiter vltimũ, scilicet gloria, est finis omnium præcedẽtium. in finibus enim ordinatis vltimus finis est omnium præcedentium finis: sicut in causis agentibus ordinatis prima omnes sequentes mouet. Ea verò quæ sunt in reprobato, hunc ordinem non seruant. Nã licet peccatum sit causa demeritoria derelictionis à deo, & derelictio à deo sit dispositio ad æternam pœnã, permissio tamen, quod est primũ in reprobato, non est causa peccati. Non enim ponit aliquid in reprobato per quod in peccatũ cadat, cùm ex sua libertate peccet, neque aliquid remouet quòd à peccato prohiberet. similiter licet derelictio à deo possit dici aliquo modo finis peccati, & pœna finis derelictionis, sicut formæ aut priuatio potest dici finis dispositionis ad ipsam, peccatum tamen nullo modo est finis permissionis, sed eius particularis finis est vt obseruetur in gubernatione reprobari ordo naturę. Quum enim homo sit liberi arbitrii, potest ex sua natura à rectitudine operationis deficere. habet autẽ ordo naturæ, vt quæ deficere possunt, aliquando deficiant, vt in causis naturaliter agentibus patet. ideo suanis rerum dispositio habet vt permittatur homo aliquãdo cadere in peccatum. & ideo si deus aliquem à peccato omnino præseruet, hoc est præter ordinem naturæ. Relinquitur ergo quòd non oportet vt primum quod est in reprobato, sit omnium posteriorum causa, neque vt vltimum omnium præcedentium figillatim sit finis, vt à diuina reprobatione respiciuntur: sed bene omnium istorum simul, scilicet permissionis, derelictionis, & pœnæ finis per diuinam reprobationem intentus, est diuinæ iustitiæ relucentia. Considerandum tertiò quòd aliter relucentia diuinæ misericordiæ prædestinationis est ratio, & aliter relucentia iustitiæ est ratio reprobationis. Nam relucentia misericordiæ sic est ratio effectus prædestinationis, quòd nihil aliud ex parte nostra est ipsius totalis effectus ratio, neque etiam aliquid ex parte nostra cuius prædestinatio non sit causa, est ratio alicuius particularis effectus, cùm quicquid in prædestinato est quo ad gloriam ordinatur, sit prædestinationis effectus: relucentia autem iustitiæ sic est ratio reprobationis, quòd non omnem aliam causam ex parte nostra excludit. licet enim nihil ex parte nostra, nullum scilicet nostrum opus, sit ratio totalis effectus reprobationis (nam omnium istorum simul, scilicet permissionis, derelictionis, & pœnæ, sola diuinæ iustitiæ repræsentatio est ratio, cùm nullum nostrum opus sit ratio permissionis: damnationis eam & pœnæ, operatio nostra mala siue peccatum, cuius deus non est causa, ratio est. non enim deus aliquem punit neque punire proponit, nisi præsupposita culpa: ideo licet non concedatur quòd præscientia meritorum sit ratio prædestinationis etiam quo ad gloriæ collationem, quia prius intelligimus deum determinasse alicui dare gloriam, quàm determinauerit dare gratiam, & sic ipsa merita præscita non sunt ratio ex qua habeat collatio gloriæ vt sit volita à deo, sed magis econuerso: præscientia tamen culpæ est ratio damnationis ac pœnæ: non enim intelligimus quòd deus prius determinauerit hunc damnare, & postmodum eius crimen propter quod damnabitur præsciat, sed intelligimus prius secundum rationem ipsum præscire culpam alicuius, deinde determinare se illum deserere & damnare, ita quòd culpa præscita est ratio quare eius damnatio sub actu diuinæ voluntatis cadat: & sic cum hac ratione reprobationis quæ est relucentia diuinæ iustitiæ, concurrit etiam culpa vt ratio damnationis, quæ est vltimus effectus reprobationis, licet culpa primi effectus reprobationis, scilicet permissionis lapsus in culpam, ratio non sit.

Aliter relucentia misericordiæ est prædestinationis ratio, & aliter relucentia iustitiæ est ratio reprobationis.

Reprobatio in communi est per se intenta.

ISTIS suppositis facilè ad obiecta respondetur. Ad primum enim contra primum dictum respondetur negando minorem. non enim per accidẽs sed per se reprobatio est intenta, cùm deus ab æterno dispositum se aliquos permittere cadere in culpam, & eos punire ob culpam ab ipso præseram. cum autem probatur, quia reprobatio malum quoddam est, negatur hoc: permissio enim non est malum, sed bonum, cùm naturæ humanæ congruat, quæ deficere à rectitudine in suis operibus potest: similiter punitio, suppositâ culpa, bona est, inquantum in ipsa iustitiæ ordo salvatur. Ad secundum dicitur, quòd supponit falsum, scilicet quod nos dicamus sic relucentiam iustitiæ esse reprobationis rationem, quòd omnem aliam damnationis causam excludamus. hoc autem non dicimus, vt patuit, sed dicimus rationem vltimi effectus reprobationis non solùm esse iustitiæ relucentiam, sed etiam culpam præscitam. & ideo non reprobat Deus quantum ad vltimum reprobationis effectum absque demerito, sed præsupposito demerito ab æterno præscito.

Ad tertium dicitur primò, quòd relucentia iustitiæ punitiuæ non est reprobationis ratio, vt reprobatio respicit culpam secundum se, cùm non sit volita à Deo vt sic, neque causata, sed tantùm præscita. Dicitur secundò, quòd est ratio vt reprobatio respicit pœnam præsupposita culpa. cùm autem infertur, quòd culpa tunc erit principalis causa, non autem iustitiæ relucentia, hoc vtique concedimus. Nam huius particularis effectus qui est pœna, principalis ratio volenti est culpa præscita. Nisi enim præuideret Deus hunc peccaturum, non proponeret per huius punitionem suam manifestare iustitiam punitiuam. Vnde sicut inquit Sanctus Thomas primo distinctione quadragesima, quæstione quarta, articulo secundo, quòd defectus gratiæ in aliquo prima causa est ex parte eius qui gratia caret: Deus autem non

Universidad de Deusto
Biblioteca

est huius defectus causa, nisi ex suppositione illius quod est ex parte huius, quia scilicet ipsam habere non vult, aut se ad eam negligenter preparat: ita dicendum est de pœna quæ malum quoddam creaturæ rationalis est, quòd deus non est huius causa, nisi ex suppositione culpæ eius qui reprobatur: & sic prima ratio quare pœna huius est à deo æternaliter volita, est eius culpa præcita, quantuis totius effectus diuinæ reprobationis in communi ratio sit iustitiæ æternaliter punitiuę relucentia.

AD II quod contra secundum dictum obiicitur, patet responsio ex dictis. Negatur enim quòd deus crudelis esset. Ad probationem autem dicitur quòd supponit falsum, scilicet q̃ dicamus deum pro libito suę voluntatis aliquem reprobare quantum ad vltimum reprobationis effectum, scilicet quantum ad punitionem. Constat enim ex dictis hanc non esse mentẽ sancti Thomæ. Dicimus enim quòd non pro libito voluntatis punit & affligit reprobatum, sed propter culpam eius æternaliter præcitam, quam statuit ordinare per pœnam, vt sua iustitia manifestetur.

Quomodo intelligitur solam diuinam voluntatem esse rationem reprobationis huius hominis in particulari.

QVOD autem inquit sanctus Thomas quoniam sola voluntas diuina est ratio quare hunc in particulari reprobat, suppositò quòd aliquos velit prædestinare, & aliquos reprobare, intelligitur quantũ ad primum effectum reprobationis: qui est permissio casus in peccatum, & etiam quantum ad derelictionem à deo præ aliis qui in peccatum labuntur. Quòd enim duobus existentibus in peccato, vnum releuet & perducat ad gloriam, alterum verò non releuet, sed sinat in peccato mori, ex sola eius voluntate dependet, & absque iustitiæ præiudicio: sicut si duo me offenderint æqualiter, & vni remittam offensionem, alteri verò non remittã, ex solo meo dependere potest arbitrio, non sumq̃ iniusttus si vni misericorditer iniurtam remittam, in altero verò velim ordinem iustitiæ seruari.

AD III quod tertio loco inducitur contra exemplum, dicitur primò quòd supponit falsum, scilicet quòd dicamus deum ex solo libertatis arbitrio, nulla præsupposita culpa, hunc puta Iudam, determinasse punire, & in extrema miseria ponere. Constat enim ex sæpe dictis hoc falsum esse. Dicitur secundò, quòd etiam in iis quę experientiam mali habent, non est iniustitia si ex iis qui suis malis operibus pœnam æternam merentur, huic æternam pœnam remittit, illum verò in æterna miseria ponit. Nam illi sitam misericordiam præter iustitiæ ordinem impendit, huic autem tribuit quod sibi ex iustitia debetur.

Quòd deus nemini est causa peccandi.

Cap. 162.

Idem 1.2.q. 79.ar.1.

QVanuis autẽ quosdã peccatores deus ad se non conuertat, sed in peccatis secundum eorum merita eos relinquat: non tamẽ eos ad peccandum inducit. homines enim peccant per hoc quòd deuiant ab ipso qui est vltimus finis, vt ex superioribus patet. quum autẽ omne agens agat ad proprium finem, & sibi conuenientem, impossibile est quòd deo agente aliqui auertantur ab vltimo fine, qui deus est: impossibile igitur est quòd deus aliquos peccare faciat.

2 Item, bonum causa mali esse non potest, sed peccatum est hominis malũ: contrariatur enim proprio hominis bono, quod est viuere secundum rationem: impossibile est igitur quòd deus sit alicui causa peccandi.

3 Præterea, omnis sapientia & bonitas hominis deriuatur à sapientia & bonitate diuina, sicut quędam similitudo ipsius: repugnat autem sapientiæ & bonitati humanę quòd aliquem peccare faciat: igitur multò magis diuinæ.

4 Adhuc, peccatum omne ex aliquo defectu prouenit proximi agentis, non autem ex influentia primi agentis: sicut peccatum claudicationis prouenit ex dispositione tibiæ, non autem ex virtute motiua: cùm tamen ex ea sit quicquid de perfectione motus in claudicatione apparet. proximum autem agẽs peccati humani, est voluntas: est igitur defectus peccati ex voluntate hominis, non autem ex deo, qui est primus agens: à quo tamen est quicquid ad perfectionem actionis pertinet in actu peccati. Hinc est quòd dicitur Ecclesiast. decimoquinto: Non dicas: ille me implanauit: nõ enim necessarij sunt ei homines impij. & infrà: Nemini mandauit impiè agere: & nemini dedit spaciũ peccandi. Et Iacobi primo dicitur: Nemo quum tẽtatur, dicat, quoniam à deo tentetur: deus enim intentator malorum est. Inueniuntur tamen quædam in scripturis, ex quibus videtur quòd deus sit aliquibus causa peccandi. dicitur enim Exodi decimo: Ego indurau cor Pharaonis, & seruorum illius. & Isaiæ sexto: Excęca cor populi huius, & aures eius aggraua, ne fortè videant oculis suis, & conuertantur, & sanem eos. Et Isaię sexagesimo tertio: Errare nos fecisti de viis tuis, induraſti cor nostrum ne timeremus te. & ad Romanos primo dicitur, Tradidit illos deus in reprobum sensum, vt faciãt quæ

Auth. sac. scripturæ.

non conueniunt. quæ omnia secundum hoc intelligenda sunt, quòd deus aliquibus non confert auxilium ad vitandum peccatum, quod aliis quibusdam confert.

Hoc autem auxilium est nõ solùm infusio gratię, sed etiam exterior custodia per quam occasiones peccandi homini ex diuina prouidentia tolluntur, & prouocantia ad peccatum comprimuntur. Adiuuat etiam deus hominem contra peccatum per naturale lumẽ rationis, & alia naturalia bona quæ homini confert.

Quum ergo hęc auxilia aliquibus subtrahit pro merito suæ actionis secundum quod eius iustitia exigit: dicitur eos obdurare vel excęcare, vel aliquid eorũ quæ dicta sunt.

Super cap. 162.

EX prædictis posset aliquis in hunc errorẽ cadere, quòd deus homines ad peccatum inducat, quoniam dictum est deum aliquos non conuertere, sed eos in peccatis secundum eorum merita relinquere: ideo hoc remouens sanctus Thomas ponit hanc conclusionem, quòd deus illos quos in peccatis dimittit, ad peccandum non inducit: & arguit primò sic: Impossibile est quòd deo agente, aliqui auertãtur ab vltimo fine qui deus est, ergo &c. probatur antecedens, quia omne agens agit ad proprium finem, & sibi conuenientem. consequentia verò, quia homines peccant per hoc quòd deuiant à deo, qui est vltimus.

ADVERTE quòd hæc ratio procedit ex eo quòd inuenitur communiter in omnibus agentibus: quum enim vnumquodque quærat alia quodammodo ad se trahere sibi assimilando, vel conuertendo ad suum finem, conueniens est vt deus sua actione alia ad seipsum conuertat, & consequenter nihil auertat à se. Secundò, peccatum est hominis malum, vtpote contrarium bono eius proprio, quod est viuere secundum rationem, ergo &c. Probatur consequentia, quia bonum non est causa mali.

ADVERTE quòd quum deus sit prima causa, sitque agens per intellectum, non potest esse causa per accidẽs alicuius, quia causam per accidens, oportet ad causam per se reduci. Propter hoc isto suppositio tanquam manifesto, loquendo sanctus Thomas de causalitate dei respectu peccati, de causalitate per se loquitur. vnde licet bonũ sit causa mali per accidẽs, vt superius est ostensum, ponit tamen hanc propositionem, absolutè bonum non est causa mali, quia habet veritatem de causalitate per se. Tertiò, repugnat sapientię & bonitati humanę, quòd aliquem peccare faciat. ergo &c. probatur consequentia, quia bonitas & sapientia hominis deriuatur à bonitate & sapientia diuina.

Quartò, proximum agens peccati humani est voluntas, ergo &c. Probatur consequentia, quia peccatum omne ex aliquo defectu proximi agentis prouenit, non autem ex influentia primi agentis, vt patet in claudicatione. Confirmatur auth. Ecclesiast. 15. & Iacobi primo. Non obstat autem huic quòd deus dicitur aliquos obdurare vel excæcare, vt Exo. 10. Esa. 6. & 63. & ad Romanos primo: quia per hęc nihil aliud intelligitur, quàm quòd deus aliquibus non confert auxilium ad vitandum peccatum, sic eius exigente iustitia, quod aliis quibusdam confert: quod quidem auxilium nõ solùm est infusio gratiæ, sed etiam exterior custodia ab occasionibus peccati, & naturale lumen rationis, & alia naturalia bona quæ deus homini confert.

Verum deus sit indirectè causa peccati.

CIRCA HOC vltimum dictum occurrit dubium. Licet enim ex præcedentibus rationibus ostensum sit quòd deus non est directè causa peccati, ex solutione tamẽ data ad istas authoritates videtur sequi quòd sit causa peccati indirectè. Is enim qui potest prębere auxilium ad vitandum peccatum, & non præbet, videtur esse indirectè causa peccati. Respondetur q̃, dupliciter potest aliquid dici causa peccandi indirectè. Vno modo vt dicatur illud causare per modum tantùm non agentis ad oppositum, vt nihil aliud sit causare peccatum, quàm non prohibere ipsum, aut non prębere auxilium contra peccatum: & sic non est inconueniens dicere deum esse causam peccati indirectè. Alio modo per modum eius cui imputandum sit peccatum, ex eo quòd non agit ad eius vitationem: & hoc modo deus non est causa peccati indirectè, quia si non prębet auxilium hoc facit sic exigente sua iustitia & sapientia. non gubernanti enim nauem non imputatur nauis submersio, nisi possit & debeat gubernare. Propter hoc dixit sanctus Thomas quòd deus dicitur aliquos obdurare quum aliquibus auxilia subtrahit pro merito suę actionis, secundum quòd eius iustitia exigit, aut scilicet secundum quòd meretur actio hominis qua peccauit, aut secundum quòd debet actio diuina quæ iusta est. De hoc vide sanctum Thomam prima secundę, quæst. 79. Quomodo autem deus non sit causa peccati, habetur à Capreolo secundo sententiarum, distinct. 37. & etiam superius cap. 71. est ostensum.

De prædestinatione, reprobatione, & electione diuina.

Cap. 163.

QVia verò ostẽsum est quòd diuina operatione aliqui diriguntur in vltimũ finem per gratiã adiuti, aliqui verò eodẽ auxilio gratiæ deserti, ab vltimo fine decidunt: omnia autẽ quæ à deo agũtur, ab æterno per eius sapientiã prouisa & ordinata sunt, vt suprà ostensum est: necesse est prædictam hominum distinctionẽ ab æterno à deo esse ordinatam. secundum ergo quòd quosdam ab æterno prærordinauit vt dirigendos in vltimum finẽ, dicitur eos

tur eos prædestinasse. Vnde Apostolus dicit ad Ephes. primo: Qui prędestinauit nos in adoptionem filiorum secundum propositum voluntatis suæ. Illos autẽ quibus ab æterno disposuit se gratiam non daturum, dicitur reprobasse, vel odio habuisse: secundũ illud quod habetur Malachiæ primo: Iacob dilexi: Esau autem odio habui. Ratione verò ipsius distinctionis secundum quòd quosdam reprobauit, & quosdam prædestinauit, attenditur diuina electio: de qua dicitur Ephes. primo: Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem. Sic igitur patet quòd prædestinatio & electio & reprobatio est quædam pars diuinæ prouidentię secundum quòd homines ex diuina prouidẽtia ordinantur in vltimum finem: vnde per eadẽ manifestũ esse potest quòd prædestinatio & electio necessitatem non inducunt: quibus & suprà ostensum est q̃ diuina prouidẽtia contingentiam à rebus non aufert. Quòd autem prædestinatio & electio causam nõ habeãt ex aliquibus humanis meritis, potest fieri manifestũ non solùm ex hoc q̃ gratia dei quæ est prædestinationis effectus, meritis non præuenitur, sed omnia merita præcedit humana, vt ostensum est: sed etiam manifestari potest ex hoc q̃ diuina voluntas & prouidentia est prima causa eorum quæ fiunt. nil autẽ potest esse causa voluntatis & prouidentiæ diuinæ: licet effectuum prouidentiæ & similiter prædestinationis vnus possit alterius esse causa. Quis enim (vt Apostolus dicit) prior dedit illi, & retribuetur ei? quoniam ex ipso, & in ipso, & per ipsum sunt omnia: ipsi honor & gloria in secula seculorum, Amen.

cap. 72.

Explicit liber Tertius.

Super cap. 163.

EX prædictis infert sanctus Thomas quid sit prędestinatio, reprobatio, & electio diuina. Et dicit duo. Dicit enim primo, quòd cùm omnia quæ aguntur à deo, ab æterno per eius sapientiã prouisa & ordinata sint, necesse est prędictam hominum distinctionem, secundum scilicet quòd diuina operatione aliqui dirigũtur in vltimum finem per gratiam adiuti, aliqui verò auxilio gratiæ deserti à fine decidunt, ab æterno esse à deo ordinatum.

Vnde secundum quòd aliquos ab æterno prærordinauit vt dirigendos in vltimum finem, dicitur eos prædestinasse, iuxta illud Ephes. primo: Qui prędestinauit nos in adoptionem filiorum secundum propositum voluntatis suæ. Illos autem quibus ab æterno disposuit se gratiam scilicet finalem non daturum, dicitur reprobasse, vel odio habuisse, iuxta id quod dicitur Mal. primo: Iacob dilexi, Esau autem odio habui. Ratione verò distinctionis ipsius secundum quòd quosdam reprobauit, & quosdam prædestinauit, attenditur diuina electio de qua ad Eph. primo dicitur: Elegit nos in ipso &c. Ex quo patet ista esse partem diuinæ prouidentię secundum quòd homines ex diuina prouidentia in vltimum finem ordinantur.

ADVERTENDVM primò quòd prędestinatio nominat rationem aliquorum in vitam æternam ab ęterno in mente diuina præexistentem ordinatorum cum præscientia euentus. propter hoc dicitur hic quòd secundum quòd deus aliquos ab æterno prærordinauit vt dirigendos in vltimum finem, dicitur eos prædestinasse.

ADVERTENDVM secundo, quòd electio diuina aliquorum respectu vltimi finis, attenditur secundum quòd deus vult eis bonum vitæ æternæ præ aliis, quibusdam scilicet reprobis non volendo hoc bonum. ideo hic dicitur quòd ratione huius distinctionis secundum quòd aliquos reprobauit, aliquos verò prædestinauit, attenditur diuina electio.

ADVERTENDVM tertiò, quòd ad diuinam prouidentiam pertinet omnia in suos fines ordinare, & per consequens ordinare hominem in vitam æternam: & quia eiusdem est ordinare aliqua in finem aliquem, & alia ab illo fine excludere, ideo ad diuinam prouidentiam pertinet aliquos ad vltimum finem ordinare, altos verò ab illo excludere, permittendo illorum easum. propter hoc dicitur hic quòd prædestinatio, reprobatio, & electio est quædam pars diuinæ prouidentiæ, secundum quòd homines ex diuina prouidentia ordinantur in vltimum finem, quia videlicet ista pertinent ad hominis duntaxat ordinationem in vltimum finem, cùm ad diuinam prouidentiam ordo vniuscuiusque rei in quemcunque finem pertineat.

Dicit secundò, quòd ex eo quòd dictum est prædicta esse partem prouidentię, sequuntur duo. Primum est, quòd ex eisdem manifestum esse potest prędicta necessitate non inducere, ex quibus superius est ostensum diuinam prouidentiam contingentiam à rebus non auferre. Alterum est, quòd prędestinationem & electionem non habere causam ex aliquibus humanis meritis, potest esse manifestum, non solùm quia gratia quæ est prædestinationis effectus, meritis non pręuenitur, sed omnia merita prędcdit humana, sed etiam ex hoc quòd diuinę voluntatis & prouidentię quę est prima causa eorum quæ fiunt, nihil causa esse potest, licet effectum prouidentię & prædestinationis vnus possit alterius esse causa. Quod etiam authoritate apostoli confirmatur dicentis. Quis prior dedit ei &c.

Merita non sunt causa prędestinationis.

AD huius rei euidentiam considerandum est, quòd duo in prædestinatione considerare possumus, scilicet effectum in prædestinato causatum, & ipsam operationem immanentem dei prędestinantis. Effectus etiam talis dupliciter potest considerari. s. totaliter, & partialiter. Prima ratio hic tacta procedit de totali effectu prædestinationis. Nam sub ipso totali effectu comprehenditur quicquid est in homine ipsum ordinans in salutem: vnde cum gratia hoc efficiat, constat quòd est effectus prędestinationis: & ideo cũ omne meritum præcedat, sequitur vt merita non possint ipsius esse causa, & per consequens totalis effectus prædestinationis merita causa esse non possunt.

Secunda verò ratio dupliciter potest intelligi. Vno modo vt procedat de ipso actu dei prędestinantis, vt videlicet sicut volitionis diuinæ & actus prouidendi nihil est causa, ita etiam neque prædestinationis sit aliqua causa, cùm prædestinatio sit pars prouidentiæ. Alio modo vt etiam de totali effectu prædestinationis intelligatur, vt videlicet sicut primi effectus in rebus habent pro causa tantùm diuinam voluntatem, & diuinam prouidentiam, ex quo sequitur quòd in rebus creatis nihil est causa omnium volitorum à deo & prouisorum, sed tantum diuina bonitas, ita & totius effectus prædestinationis nihil sit causa excepta diuina bonitate. Ifiis autem non obstat, quòd vnus effectus partialis prędestinationis sit alterius effectus causa, sicut gloria est causa finalis gratiæ, & gloriæ gratia est causa meritoria, & aliquo modo materialis dispositio. sicut omne quod disponit subiectum ad receptionem alicuius perfectionis, ad materiæ rationem reducitur. De iis pertractat sanctus Thomas prima parte, quæst. 23. & verit. quæst. 6. & primo Sententiarum, distinctione 41.

Vtrum aliquid sit causa totalis effectus prędestinationis.

ADVERTENDVM autem quum tria nominauerit S. Thomas, scilicet prædestinationem, reprobationem, & electionem, de duobus tantùm, scilicet de prædestinatione & electione, inquit quòd causam non habent, quoniam videlicet non est eadem ratio de omnibus tribus: reprobationis enim quantum ad eius effectum totalem aliquid est causa, scilicet culpa, quod vt dictum est & declaratum cap. 161. in prædestinatione non inuenitur.

SI AVTEM instetur contra prædicta vt instat Henricus quolibeto 4. & 5. rum quia electio præsupponit disparitatem eligendi à reprobando, tum quia iustitia semper est comes misericordię: & sic videtur quòd omnes effectus diuini prouenient ex iustitia, & consequenter quòd sit aliqua causa ex parte creaturę omnium effectuum diuinorum: Dicitur ad primum, quòd assumptum est falsum. potest enim voluntas diuina ex iis quę paria esse intelliguntur, quantum in ipsis est, vnum eligere ex sola arbitrii voluntate ad aliquid ad quod aliud non eligit, licet sorte electioni humanę pręsupponatur inęqualitas eligendi à reprobando, inquantum necesse est voluntatem ab vno magis moueri quàm ab alio.

Ad secundum dicitur quòd in primis effectibus diuinis iustitia non est comes misericordię, quasi videlicet in illis producatur aliquid quod alicui creaturę debitum sit: sed potest hoc modo iustitia esse, inquantum deus facit id quod est suę sapientię, & pręordinationi debitum. Hoc autem non arguit aliquid esse ex parte creaturę quod sit causa totalis effectus prædestinationis, propter quòd videlicet deus effectum huiusmodi in prędestinatis efficiat. Reliqua quæ ad hanc materiam pertinent, superius vbi de prouidentia agebatur, sunt pertractata. Laus deo.

EXPLICIVNT COMMENTARIA in Tertium librum Diui Thomæ de Aquino, contra Gentiles.

Universidad de Deusto
Biblioteca

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

INCIPIT LIBER QVARTVS DE VERITATE CAtholicæ fidei contra errores Gentilium, æditus à sanctissimo Thoma de Aquino, de ordine fratrum Prædicatorum doctore excellentissimo.

Cap. 1.

PROOEMIVM.

ECCE hæc ex parte dicta sunt viarum eius: & quum vix paruam stillam sermonum eius audiuerimus, quis poterit tonitruum magnitudinis eius intueri? Iob 26. Intellectus humanus à rebus sensibilibus connaturaliter sibi scientiam capiens, ad intuendam diuinam substantiam in seipsa, quæ super omnia sensibilia, imò super omnia alia entia improportionabiliter eleuatur, pertingere per seipsum non valet.

Sed quia perfectum hominis bonum est, vt quoquo modo deum cognoscat: ne tam nobilis creatura omnino in vanum esse videretur, velut finem proprium attingere non valens, datur homini quædam via per quam in dei cognitionem ascendere possit: vt scilicet quia omnes rerum perfectiones quodam ordine à summo rerum à deo descendunt, ipse ab inferioribus incipiens, & gradatim ascendens in dei cognitionem proficiat. Nam & in corporalibus eadem est via qua descenditur & ascenditur, ratione principij & finis distincta. Prædicti autem descensus perfectionum à deo, duplex est ratio. Vna quidem ex parte primæ rerum originis. nam diuina sapientia vt perfectio esset in rebus, res produxit in ordine: vt creaturarum vniuersitas ex summis rerum & infimis compleretur. Alia verò ratio ex ipsis rebus procedit. Nam quum causæ sint nobiliores effectibus: primò quidem causata deficiunt à prima causa, quæ deus est: quæ tamen suis effectibus præeminent: & sic deinceps quousque ad vltima rerum perueniatur.

Et quia in summo rerum vertice deo perfectissima vnitas inuenitur: & vnumquodque quantò est magis vnum, tantò est magis virtuosum, & dignius: consequens est vt quantum à primo principio receditur, tantò maior diuersitas & variatio inueniatur in rebus.

Oportet igitur processum emanationis à deo, vniri quidem in ipso principio: multiplicari autem secundum res infimas ad quas terminatur: & ita secundum diuersitatem rerum apparet viarum diuersitas quasi ab vno principio inchoatarum & terminatarum ad diuersa.

Per has igitur vias intellectus noster in dei cognitionem ascendere potest: sed propter debilitatem intellectus nostri nec ipsas vias perfectè cognoscere possumus. Nam quum sensus vnde nostra cognitio incipit, circa exteriora accidentia versetur, quæ sunt secundum se sensibilia, vt color & odor, & huiusmodi: intellectus vix per huiusmodi exteriora potest ad interiorem notitiam peruenire, etiam illarum rerum quarum accidentia sensu perfectè comprehendit: multò igitur minus pertingere poterit ad comprehendendum naturas illarum rerum quarū pauca accidentia capimus sensu: & adhuc minus illarū quarum accidentia capi non possunt: etsi per quosdam deficientes effectus participetur. sed etsi ipsæ naturæ rerum essent nobis cognitæ: ordo tamen earum secundum quòd à diuina prouidentia & adinuicem disponuntur, & diriguntur in finem, tenuiter nobis notus esse potest, quum ad cognoscendam rationem diuinæ prouidentiæ non pertingamus. Si igitur ipsæ viæ imperfectè cognoscuntur à nobis, quomodo per eas ad perfectè cognoscendum ipsarum viarū principium poterimus peruenire, quod sine proportione excedit vias prædictas? etiam si vias ipsas cognosceremus perfectè, nondum tamen perfecta principij cognitio nobis adesset. Quia igitur debilis erat dei cognitio ad quam homo per vias prędictas intellectuali quodam quasi intuitu pertingere poterat, ex superabundanti bonitate, vt firmior esset hominis de deo cognitio, quædam de seipso hominibus reuelauit quæ intellectum humanum excedunt: in qua quidem reuelatione secundum congruentiam hominis quidam ordo seruatur, vt paulatim de imperfecto veniat ad perfectum: sicut in cæteris rebus mobilibus accidit. Primò igitur sic homini reuelantur, vt tamen non intelligantur: sed solùm quasi audita credantur: quia intellectus hominis secundum hunc statum quo sensibilibus est connexus, ad ea intuenda quæ omnes proportiones sensus excedunt, omnino eleuari non potest: sed quū à sensibilium connexione fuerit liberatus, tunc eleuabitur ad ea quæ reuelantur intuenda. Triplex cognitio hominis de diuinis.

Est igitur triplex cognitio hominis de diuinis: quarum prima est secundum quòd homo naturali lumine rationis per creaturas in dei cognitionem ascendit. Secunda est prout diuina veritas intellectum humanum excedens, per modum reuelationis in nos descendit: non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum. Secunda.

Tertia est secundū quòd mens humana eleuatur ad ea quæ sunt reuelata perfectè intuenda. Hanc igitur triplicem cognitionem Iob in verbis propositis insinuat. Tertia.

Quod enim dicit: Ecce hæc ex parte dicta sunt viarum eius: ad illam cognitionem pertinet, qua per viam creaturarum in dei cognitionem noster intellectus ascendit. & quia has vias imperfectè cognoscimus, rectè adiunxit, ex parte. Ex parte enim cognoscimus, sicut Apostolus dicit 1. ad Corinth. 13. Applicat ad author. assumptam.

Quod verò subdit: Et quum vix paruam stillam sermonum eius audierimus, ad secundam cognitionem pertinet: prout diuina nobis credenda per modum loquutionis reuelantur. Fides enim, vt dicitur Romanorum decimo, est ex auditu: auditus autem per verbum dei. de quo etiam dicitur Ioannis decimoseptimo: Sanctifica eos in veritate.

Universidad de Deusto
Biblioteca

sermo tuus veritas est. Sicigitur quia reuelata veritas de diuinis non videnda,sed credenda proponitur;rectè dicit audierimus. Quia verò hæc imperfecta cognitio effluit ab illa perfecta cognitione qua diuina veritas in seipsa videtur, dum à deo nobis mediantibus angelis reuelatur,qui vident faciem patris: rectè nominat stillam. Vnde & Iohelis tertio dicitur: In die illa stillabunt montes dulcedinem. Sed quia nõ omnia mysteria quæ in prima veritate visa angeli & alij beati cognoscunt, sed quędam pauca nobis reuelantur,signanter addidit, paruam. Dicitur enim Ecclesiastici 43. Quis magnificabit eum sicut est ab initio? multa abscondita sunt maiora his: pauca enim vidimus operum eius. Et dominus discipulis dicit Ioannis decimosexto: Multa habeo vobis dicere: sed nõ potestis portare modò. Hęc etiam pauca quæ nobis reuelantur,sub quibusdam similitudinibus & obscuritatibus verborum nobis proponũtur: vt ad ea quoque capienda soli studiosi perueniant: alij verò quasi occulta venerentur, & increduli lacerare nõ possint. Vnde dicit Apostolus primæ ad Corinthios decimotertio: Videmus nunc per speculum in ænigmate. Signanter igitur addidit, vix, vt difficultas ostenderetur. Quod verò subdidit: Quis poterit tonitruum magnitudinis eius intueri? ad tertiam cognitionem pertinet, qua prima veritas cognoscetur non sicut credita, sed sicut visa. Videbimus enim eum sicuti est, vt dicitur primæ Ioannis tertio. Vnde dicit, intueri. nec aliquid modicum de diuinis mysterijs percipietur: sed ipsa maiestas diuina videbitur, & omnis bonorum perfectio. vnde dominus ad Moysen dixit Exodi trigesimotertio: Ego ostendam tibi omne bonum. Rectè ergo dicit, magnitudinis. Non autem proponetur veritas homini aliquibus velaminibus occultata, sed omnino manifesta. Vnde dominus discipulis suis dicit Ioannis decimosexto: Venit hora quum iam non in prouerbijs loquar vobis: sed palàm de patre meo annunciabo vobis. Signanter ergo dicit tonitruum, ad manifestationem insinuandam. Competunt autem verba præmissa nostro proposito. nam in præcedentibus de diuinis sermo est habitus secundum quòd ad cognitionem diuinorum naturalis ratio per creaturas peruenire potest: imperfectè tamen, & secundum proprij posibilitatem ingenij: vt sic posimus dicere cum Iob: Ecce hæc ex parte dicta sunt viarum eius. Restat autem sermo habendus de his quę nobis reuelata sunt diuinitus vt credenda, excedentia intellectum humanum. Circa quæ qualiter procedendum sit, præmissa verba nos docent. Quum enim veritatem vix audierimus in sermonibus sacræ scripturæ, quasi stilla parua ad nos descendente, nec posit aliquis in huius vitę statu tonitruum magnitudinis intueri: erit hic modus seruandus, vt ea quæ in sermonibus sacræ scripturæ sunt tradita, quasi principia sumantur: & sic ea quæ in sermonibus prędictis occultè nobis traduntur, studeamus vtcunque mente capere, à laceratione infidelium defendendo: vt tamen præsumptio perfectè cognoscendi non adsit. probanda enim sunt huiusmodi authoritate sacrę scripturę, non autem ratione naturali: sed tamen ostendendum est quòd rationi naturali nõ sunt opposita: vt ab impugnatione infidelium defendantur: qui etiam modus in principio huius operis prædeterminatus est. Quia verò naturalis ratio per creaturas in dei cognitionem ascendit, fidei verò cognitio à deo in nos econuerso diuina reuelatione descendit: est autem eadem via ascensus & descensus: oportet eadem via procedere in his quæ supra rationem creduntur: qua in superioribus processum est circa ea quæ ratione inuestigãtur de deo: vt primò scilicet & ea tractentur quæ de ipso deo supra rationem credenda proponuntur: sicut est confessio trinitatis.

Coneluditur rationem diuisionis huius lib.

Secundò autem de his quæ supra rationẽ à deo sunt facta: sicut opus incarnationis, & quæ sequuntur ad ipsam. Tertiò verò ea quæ supra rationem in vltimo hominum fine expectantur: sicut resurrectio & glorificatio corporum, perpetua beatitudo animarum, & quę his connectuntur.

Secundũ incipit ca. 27.

Tertiũ incipit c. 79.

Super cap. 1.

EXpeditis tribus primis libris aduersus gentiles, accedendum nobis est ad quarti libri interpretationem. Diuiditur autem in duas partes, scilicet in procemium & tractatum. Circa primum duo facit sanctus Thomas. Primò, ostendit circa quæ versari hic liber quartus debeat. Secundò, ostendit qualiter in ipso sit procedendum. Circa primum duo facit. Primò, ostendit triplicem esse hominis cognitionem de diuinis. Secundò, infert propositum.

Quantum ad primum ponit quatuor conclusiones, quarum prima est: Intellectus humanus ad intuendam diuinam substantiam in seipsa, pertingere per seipsum, id est propria virtute non valet. probatur: Intellectus humanus à rebus sensibilibus connaturaliter sibi scientiam accipit, ergo & cæt. Probatur consequentia, quia diuina substantia super omnia sensibilia, imò super omnia alia entia improportionabiliter eleuatur.

CIRCA ipsam conclusionem aduertendum est, q. supponit S. Tho. ex præcedentibus distinctionem illam de cognitione, quòd scilicet aliquid dupliciter cognosci potest. vno modo in alio, alio modo in seipso. In alio dicitur aliquid cognosci, quando non per propriam & adæquatam speciem, sed per speciem eius in quo continetur cognoscitur. sicut Sortes videtur in speculo. In seipso autem dicitur cognosci, quando per propriam & adæquatã speciem cognoscitur. sicut Sortes quando præsentialiter per seipsum videtur. Dicitur ergo intellectus humanus non posse virtute propriæ naturæ eleuari ad intuendam diuinam substantiam in seipsa, vt excludat illam cognitionem qua deus in creaturis cognitis per ipsarum creaturarum similitudinem cognoscitur. In hanc enim intellectus propria virtute potest.

Dupliciter aliquid cognosci potest. Vno in seipso & in alio.

CIRCA probationem autem conclusionis, attendendum est quòd quum via sensuum intellectus suam cognitionem capiat, non potest intellectus in aliam cognitionem naturaliter peruenire, quàm in eam ad quam ipsa sensibilia & eorum similitudines intellectuales perducere possunt. sensibilia autem quia sunt effectus inadæquati, & improportionati diuinæ naturæ, vtpote ab eius perfectione in infinitum distantes, inquantum quidem sunt diuini effectus, possunt ducere in cognitionem aliquam dei: sed quia sunt inadæquati effectus & improportionati, non possunt ducere in talem cognitionem eius quæ sit perfecta, qua scilicet videatur diuina substantia in seipsa. Nam omnis similitudo in intellectu ex sensibilibus impressa est alicui creaturæ adæquata, & nulla diuinam substantiam secundum quòd in se est repræsentat.

Ex sensibilibus in dei cognitionis imperfectã peruenit potest.

Secunda conclusio est: Datur homini via quædam per quam in dei cognitionem ascendere possit. Probatur, quia aliter tam nobilis creatura in vanum esse videretur, si finem proprium attingere non valeret. Nam perfectum hominis bonum est, vt quoquo modo deum cognoscat.

ADVERTENDVM est, quòd perfectum hominis bonum vocat sanctus Thomas vltimum complementum suæ naturalis perfectionis, quod quidem in finis adeptione consistit. hoc enim est deũ aliquo modo cognoscere. vnde Philosophus decimo Ethicorum felicitatem ponit in cognitione optimi intelligibilis. propter hoc infert quòd si non esset homini data aliqua via perueniendi in dei cognitionem, finem suum attingere non posset, & sic in vanum esset.

AD huius autem conclusionis declarationem notat primò quòd ista via est processus rerum à deo ordine quodam, à cuius processibus inferioribus homo incipiens & gradatim ascendens in dei cognitionem proficit. identitas autem huius viæ often̄ situr ex corporalibus motibus, in quibus eadem est via qua ascenditur & descenditur, ratione principii & finis distincta. Notat secundò quòd duplex est ratio descensus perfectionum à deo. Prima ex parte primæ originis rerum, secundum quòd diuina sapientia res produxit in ordine, vt creaturarum vniuersitas ex summis rerum & infimis compleretur.

Secunda est ex ipsis rebus, inquantum primò causata à prima causa quæ est deus deficiunt, & ipsa suis effectibus præminent: & sic deinceps quousque ad vltima rerum perueniatur. Notat tertiò, quòd quia in deo & perfectissima vnitas inuenitur, & vniumquodq; quanto est magis vnum, tanto est magis virtuosum dignius, quantum à primo principio recedit, tanto maior diuersitas & variatio inuenitur in rebus: & sic secundum diuersitatem rerũ apparet viarum diuersitas, quasi ab vno principio inchoatorum, & terminatorum ad diuersa. Notat quartò, quòd per has quidem vias intellectus noster in dei cognitionem ascendere potest, sed propter eius debilitatem nec vias ipsas perfectè cognoscere possumus, tum quia quum vix intellectus per exteriora accidentia possit ad interiorem notitiam pertenire, etiam illarum rerum quarum accidentia sensu perfectè comprehendit, multò minus comprehendere poterit naturas illarum rerum quarum pauca accidentia capimus sensu, & adhuc minus illarum quarum accidentia capi nõ possunt tum quia etiam si rerum naturæ cognoscerentur, ordo tamen earum secundum quòd à diuina prouidentia disponuntur & diriguntur in finem, tenuiter nobis notus esse potest.

Intellectus humanus potest ascendere in dei cognitionẽ per processum creaturarũ à deo ordine quodam tanquã per viam quædam.

AD euidentiam eius quod primò notat sanctus Thomas, considerandum est quòd quum processus perfectionum à deo duos habeat terminos, scilicet ipsum primum principium qui est deus, à quo omnis originatur perfectio, & vltimas rerum perfectiones, non potest intellectus humanus hunc rerum perfectionum ordinatarum processum cognoscere, incipiendo à summo vertice deo, descendendoque ad inferiora, quum deus omnem sensus cognitionem effugiat, à qua intellectiua nostra cognitio originem habet: sed necesse est vt ab inferioribus perfectionibus incipiat, gradatimque ad superiorum cognitionem accedat quousque ad cognitionem dei perueniat. quia verò eadem via est descensus & ascensus secundum rem, sicut est eadem scala per quam quis ascendit & descendit, distincta tantùm ratione, inquantum quum motus in ipsa à supremo incipit, & terminatur ad infimum, vocatur via descensus. inquãtum verò ab infimo incipit, & terminatur ad supremum, dicitur ascensus. ideo dici potest quòd via per quam potest intellectus humanus in dei cognitionem ascendere, est processus perfectionum à deo ordine quodam. sicut enim ordine quodam illæ à summo vertice descendunt, ita per illas ordine quodam incipiendo ab inferioribus, scilicet à corruptibilibus humanus intellectus ascendit ad deum.

Duplex est ratio descensus perfectionum à deo.

CIRCA id quod secundò notatur, attendendum est quòd illa duplex ratio descensus perfectionum à deo, sic intelligitur, quòd prima ratio est diuina sapientia statuens ordinem huiusmodi perfectionum in rebus, vt scilicet quædam sint suprem̄æ, quædam verò infimæ: nam ipsa diuina sapientia dicitur prima rerum origo, inquantum prius in mente diuina rerum omnium ordo est constitutus quam sint res ordine quodam in esse productæ: & sic dum res producuntur in esse secundum illum ordinem quem diuina sapientia statuit, ipsa diuina sapientia est primum principium vnde rerum ordo originatur. secunda verò est ipsarum rerum productarum natura. Nam cùm omnia sint à deo causata, constat quòd ipsis conuenit vt ab ipso deo in perfectione deficiant. quum verò inter ipsa causata à deo vnum sit causa alterius, intellige non tantùm sicut vnum individuum est alterius individui causa in eadem specie, sed sicut vnum est causa alterius secundum totam suam speciem, quemadmodum cælum est causa speciarum corruptibilium omnino materialium, oportet vnum esse altero præstantius & perfectius. Nam causa alicuius totius speciei est perfectior illa specie: & sic descendẽdo vsque ad infimas species, ex ipsa rerum natura secundum quòd quædam res aliarum rerum sunt causa, constat creaturarum perfectiones ordine quodam à deo descendere, quia videlicet quædam secundum naturam suam sunt deo secundum perfectionem proximiores, quædam verò sunt ab eo remotiores.

Multiplicatur processus perfectionum à deo secundum rerum infimarum multiplicitatem.

CIRCA id quod tertiò notatur, adtendendum est quòd quum in deo sit perfectissima vnitas, eò quòd simplicissimus sit, nullamq; rerum in se multiplicitatem habeat, vt superius est ostensum, sitque deus & virtuosissimus & dignissimus, quum, vt hic dicitur, vnumquodque quanto magis est vnum secundum scilicet suam naturam, tanto sit magis virtuosum & dignius, vtpote tanto magis de ratione entis participans: necesse est vt quanto aliquid magis ab ipso deo recedit, nõ quidem secundum localem distantiam, sed secundum distantiam perfectionalem, tanto sit minus vnum, & minus perfectum, atq; minus dignum. propterea optimè infert sanctus Thomas multiplicari processus perfectionum à deo secundum rerum infimarum multiplicitatem. Ista enim maximè à diuina perfectione elongantur, & ideo in eis maxima multiplicitas & varietas atque imperfectio inuenitur.

Processus creaturarũ à deo à nobis imperfectè cognoscitur.

CIRCA id quod quartò notatur, adtendendum est, quòd in processu creaturarum à deo, duo considerari possunt, scilicet ipsæ res ordine quodam à deo procedentes, & ordo ipsarum rerum adinuicem, & ad finem ipsis à diuina sapientia præstitutus. Si consideretur iste processus secundum quem diuina sapientia præstituit us. Si consideretur iste processus secundum quem diuina sapientia præstituit us, sic inquit uerſæ viæ ascendendi ad deum constituuntur quantum ad ipsas res, sic inquit uerſæ viæ ascendendi ad deum constituuntur quantum ad ipsas res, sic inquit S. Thom. quòd imperfectè à nobis cognoscitur, inquantum sunt quędam res quarum pauca accidentia sensu cognoscimus, sicut sunt corpora cælestia, maximè ea quæ magis à mundo inferiori distant: quædam verò sunt sicut substantiæ separatæ, quarũ accidentia sensu capi non possunt, quantuis per quosdam deficientes effectus participentur. effectus enim à substantiis separatis in istis inferioribus causati deficiunt ab ipsarum repræsentatione, inquantum materialia hæc quæ sub sensum cadunt, illis sunt inadæquata. Si verò consideretur iste processus quantum ad ipsum rerum ordinem, sic addit S. Thom. quòd etiam prædictæ viæ imperfectè à nobis cognoscuntur, inquantũ etiam si res ipsas cognosceremus perfectè quantum ad earum substantiam, non tamen perfectè cognoscimus ordinẽ eis impositum à diuina sapientia, eò quòd ipsam diuinæ sapientiæ rationem, id est, ipsam diuini intellectus conceptionem qua res ordinat & disponit, non cognoscamus. Tertia conclusio est. Per istas vias non possumus peruenire ad perfectè cognoscendum ipsarum viarum principium scilicet deum. probatur primò. Ipsæ viæ imperfectè à nobis cognoscuntur. ergo &c. Secundò, Deus sine proportione excedit vias prædictas: ergo &c.

Processus creaturarũ à deo ipsum deum non includit tanquã intrinsecum principium, licet eius extrinsecum principium sit.

ADVERTE, quòd ex hac secunda ratione datur intelligi prædictas vias, prædictosque creaturarum processus, licet in deo vniantur, non tamen includere ipsum deum tanquam principium intrinsecum earum, sed tãquam extrinsecum principium, quod est omnium istarum viarum principium productiuum. Nam si intrinsecè pertineret ad istas vias, falsum esset quod hic dicitur, scilicet deum vias prædictas sine proportione excedere. Vnde cum dictum est superius processum emanationis à deo vniri in ipso principio, intelligendum est de extrinseco principio, non de intrinseco. Quarta conclusio est. Conuenienter deus ex superabundanti bonitate quædam de seipso hominibus reuelauit. probatur, dei cognitio ad quam per vias prędictas intellectuabilis quidam quasi intuitu homo pertingere poterat, debilis erat. ergo conueniens erat vt deus aliqua de seipso reuelaret, quo talis cognitio firmior esset.

Cognitio hominis de deo in hac vita, non est proprię intellectualis intuitus.

AD horum euidentiam duo sunt attendenda. Primum est, quòd intuitus intellectualis proprię ad illam cognitionem qua res videtur in seipsa per speciem propriam pertinet. quia ergo homo non potest deum per seipsum & per speciem propriam eius speciem in hac vita cognoscere, sed tantùm per speciem creaturarum, ideo eius cognitio non proprię dicitur intellectualis intuitus. propter hoc ipsam vocauit S. Thomas non simpliciter intellectualem intuitum, sed quasi. Nam proprię quidem per prædictas vias homo in dei cognitionem ascendens deum non intuetur, potest tamen dici quasi intueri quando ad ascendens deum non intuetur, potest tamen dici quasi intueri quando ad eam cognitionem peruenit quæ perfectissima est inter cognitiones habitas de deo ex creaturis. propter excessum enim eius ad alias imperfectas cognitiones quasi intuitiua cognitio dici potest.

Deus ex superabunditi bonitate quædam de seipso hominibus reuelauit.

ALTERVM est, quòd licet deus ex sua bonitate communicet creaturę quicquid illi communicat, aliqua tamen dicitur ex superabundanti bonitate communicare, inquantum illa non exiguntur ad naturæ cui communicantur, integritatem, quasi talia sibi debeantur, supposito quòd deus illam creaturam velit producere: sed deus absque vllo simpliciter debito ex parte creaturæ se tenente, ea creaturæ communicat: & ista sunt quæ naturali perfectioni superadduntur. Quia ergo ad naturalem hominis perfectionem non pertinet quòd à deo aliquam de diuinis cognitionem per reuelationem accipiat, sed tantum quòd ex creaturis in deum ascendat, ideo conuenienter hic dicitur quòd ex superabundanti bonitate quædam hominibus de seipso deus releuauit, vt firmior esset cognitio, dum scilicet homo scit diuinam reuelationem infallibilem esse.

AD huius autem manifestationem conclusionis notat S. Thomas, quòd huiusmodi secundum hominis congruentiam sic ei primò reuelantur, vt tamen non intelligantur, sed solùm quasi audita credantur: quia secundum hunc statum intellectus leuari non potest ad ea intuenda quæ omnes sensus proportiones excedunt: cũ autem à sensibilium connexione fuerit liberatus, tunc eleuabitur ad ea quæ reuelantur intuenda.

ADVERTENDVM quòd loquitur S. Thomas secundum communem & consuetum modum reuelationis diuinæ, qui est vt in hac vita diuina nobis reuelata credantur magis quàm videantur: sed aliquando præter consuetum modum deus aliquos etiam ad intuendam ipsam diuinam essentiam eleuat, vt de Moyse & Paulo creditur. quamuis etiã possit dici quòd isti erant quodammodo à sensibilium connexione liberati, inquantum tunc sensibus non vtebantur.

EX istis infert S. Thom. quòd triplex est cognitio hominis de diuinis: scilicet naturalis, quæ est per creaturas. ea quæ per reuelationem est habita, nõ quasi sit diuina veritas demonstrata ad videndum, sed quasi sit sermone prolata ad credendum: & ea secundum quã eleuatur mens humana ad perfectè

intuendum ea quæ sunt reuelata. Confirmatur hæc principalis conclusio auth. Iob. 26. Primam enim cognitionem tangit inquiens: Ecce hæc ex parte dicta sunt viarum eius. secunda verò cum inquit, & cùm vix paruam stillam sermonum eius audierimus. Nam fides est ex auditu, vt habetur Roma. 10. auditus autem per verbum dei, de quo Ioan. 17. Tertiam verò cum inquit: Quis poterit tonitruum magnitudinis eius intueri? Nam quia per ipsam cognoscitur clarè & manifestè diuina maiestas, vt habetur primæ Ioan. 5. & Exod. 33. & Ioan. 16. conuenienter dicitur res per illam cognitionem cognita, tonitruum. Est enim tonitruum res manifestissima: quomodo autem ista authoritas proposito contineat, clarè ostenditur in littera. Istis præmissis infert S. Thomas principale propositum huius partis, inquiens, quòd cum in præcedentibus habitus sermo sit de diuinis secundum quòd ad ipsa naturalis ratio per creaturas peruenire potest, imperfectè tamen: restat sermo habendus de iis quæ nobis diuinitus reuelata sunt, vt credenda excedentia humanũ intellectum. Quantum ad secundum principale ostendit qualiter in hoc libro sit procedendum, & duo dicit. Primum est quòd iste modus seruandus est, vt ea quæ in sermonibus sacræ scripturæ sunt tradita, quasi principia sumantur, & ea quæ in sermonibus prædictis nobis occultè traduntur, studeamus vtcunque mente capere à laceratione infidelium defendendo, remota tamen præsumptione perfectè cognoscendi, quia huiusmodi probanda sunt authoritate sacræ scripturæ, non autem ratione naturali: ostendendum tamen est, quòd rationi naturali non sunt opposita. Secundum est, quòd cum naturalis ratio per creaturas in dei cognitionem ascendat, fidei verò cognitio econuerso, à deo in nos diuina reuelatione descendat, fit que eadem via ascensus & descensus, oportet eadem viæ procedere in iis quæ supra rationem creduntur, quia in superioribus processum est circa ea quæ ratione inuestigantur de deo, vt primò scilicet tradantur quæ in ipso deo credenda proponuntur, vt est confessio trinitatis: secundò ea quæ supra rationem à deo sunt facta, vt opus incarnationis. Tertiò, ea quæ supra rationem in vltimo hominum fine expectannur: sicut resurrectio, &c. Huic processui adaptatur etiam auth. prædicta.

AD huius euidentiam attendendum est, quòd in processu circa ea quæ naturali ratione de deo inuestigata sunt talis ordo seruatus est, vt in superioribus patuit, quòd primò habita est consideratio de iis quæ deo secundum seipsum conueniunt, secundò de processu creaturarum ab ipso. Tertiò, de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem. quia ergo eadem via procedendum est circa ea quę per reuelationem diuinam cognoscuntur de deo, inquit S. Thomas correspondenter ad prædictum ordinem, oportere primò tractari de iis quæ de ipso deo supra rationem credenda proponuntur, deinde de iis quæ supra rationem à deo sunt facta: tertiò de iis quæ in vltimo fine expectantur.

SED occurrit dubium. Nam licet eadem via sit ascensus & descensus materialiter, distinguuntur tamen formaliter ratione principii & finis, vt superius dicebatur, quia videlicet quod est principium in ascensu, est finis in descensu: & quod in ipso est finis, in alio est principium. ideo si naturalis ratio per creaturas in dei cognitionem ascendit, diuina verò reuelatio descendit ad nos à deo, licet per eosdem gradus cognitionis debeat procedi in vtroque processu, non tamen eodem ordine procedendum est, sed econtrario. Nam si vltimus gradus considerationis diuinorũ quæ naturali ratione cognoscuntur ascendendo, fuit consideratio ordinis creaturarum in deum sicut in finem, prima consideratio in processu ad ea quæ supra rationem sunt reuelata, debet esse de iis quæ in vltimo fine expectantur, non autem de iis quæ de ipso deo proponuntur credenda. Et sic ex identitate ascensus & descensus videtur male concludi oportere eundem esse processum in iis quæ ratione naturali cognoscuntur de deo, & in iis quæ supra rationem proponuntur credenda.

Idem p. p. q. 27. artic. 2. & 1. sent. d. 4.

Respondetur, quòd optimè procedit ratio si diligenter eius intentum inspiciatur, considerat enim Sanctus Thomas ascensum & descensum hoc loco secundum quòd materialiter idem sunt, non autem secundum quòd formaliter distinguuntur, inquantum videlicet in cognitione habitą de deo per rationem naturalem, & in cognitione habita per reuelationem, idem gradus proportionaliter intenuntur. Hoc enim stante habet suum intentum. Cùm enim in traditione doctrinæ de quo processũ loquitur S. Thomas de prioribus sit prius determinandum, & in ipsis gradibus eorum quæ de deo cognoscuntur siue via ascensus, siue via descensus, id est, siue per rationem naturalem, siue per reuelationem cognoscantur, sit ordo quidam secundum rerum naturam absolutè considerandum, & iste ordo secundum naturam sit idem in vtroque modo cognoscendi: modus enim cognoscendi rei naturam non variat, necesse est secundum eundem ordinem in vtroque processu doctrinam tradi. Quum enim secundum naturam vel secundum nostrum modum intelligendi prius sint ea quæ deo conueniunt secundum seipsum, quàm ea quę important processum creaturarum ab ipso: & hæc prius sint quàm ordo ipsarum creaturarum ad deum tanquam ad finem, conueniens est vt in vtroq; processu prius determinetur de iis quæ deo secundum seipsum conueniunt: tum de iis quæ ab ipso fiunt, deinde de iis quæ ad creaturarum ordinem in finem spectant.

Quòd sit generatio, paternitas, & filiatio in diuinis.

Caput. 2.

PRincipium autem considerationis à secreto diuinæ generationis sumentes, quid de ea secundum sacrę scripturę documẽta teneri debeat, præmittamus. Dehinc verò ea quę contra veritatem fidei infidelitas adinuenit argumenta ponamus, quorum solutione subiecta, huius considerationis propositum consequemur. Tradit igitur nobis sacra scriptura in diuinis paternitatis & filiationis nomina, Iesum Christum filium dei contestans: quod in scriptura noui testamenti frequentissimè inuenitur. dicitur enim Matth. 11. Nemo nouit filium nisi pater: neque patrem quis nouit nisi filius. Adhuc, Marcus suum euange-

Universidad de Deusto
Biblioteca

euangelium incipit dicens: Initium euãgelij Iesu Christi filij dei. Ioannes etiam euangelista hoc frequenter ostendit. dicitur enim Ioan. 3. Pater diligit filium: & omnia dedit in manu eius. & Ioan. 5. Sicut Pater suscitat mortuos & viuificat, sic & filius quos vult viuificat. Paulus etiam Apostolus hæc verba frequenter interserit. dicit enim ad Romanos primo: Segregatum in euangelium dei quod antè promiserat per prophetas suos in scripturis sanctis de filio suo. & ad Hebræos primo: Multiphariam multisq; modis olim deus loquens patribus in prophetis, nouissimè diebus istis loquutus est nobis in filio. Hoc etiam traditur, licet rarius in scripturis veteris testamenti. dicitur enim Prouerbiorum trigesimo: Quod nomen est eius: & quod nomen filij eius si nosti? In Psalmo etiam legitur: Dominus dixit ad me, filius meus es tu. Et iterum: Ipse inuocauit me, pater meus es tu. Et quanuis hæc duo vltima verba aliqui vellent ad sensum alium retorquere, vt quod dicitur: Dominus dixit ad me, filius meus es tu: ad ipsum Dauid referatur: quod verò dicitur: Ipse inuocauit me, pater meus es tu: Salomoni attribuatur: tamen ea quæ coniunguntur vtrique, hoc omnino non ita esse ostendunt. neque enim Dauidi potest competere quod additur: ego hodie genui te. Et quod subditur: Dabo tibi gentes hæreditatem tuam, & possessionem tuam terminos terræ: quum eius regnum non vsque ad terminos terræ fuerit dilatatum, vt historia libri Regum declarat. Neque etiam Salomoni potest omnino competere quod dicitur: Ipse inuocauit me, pater meus es tu: quum subdatur: Ponam in seculum seculi semen eius, & thronum eius sicut dies cæli. Vnde datur intelligi quòd quia quædam præmissis verbis annexa Dauidi vel Salomoni possint congruere, quædam verò nequaquam: quòd de Dauid & Salomone hæc verba dicantur secundum morem scripturæ in alterius figuram, in quo vniuersa compleantur. Quia verò nomina patris & filij generationem aliquam consequuntur, etiam diuinæ generationis nomen scriptura non tacuit. nam & in Psalm. vt dictum est, legitur: Ego hodie genui te. Et Prouerb. 8. dicitur: Nondum erant abyssi, & ego iam concepta eram: ante colles ego parturiebar: vel secundum aliam litteram, Ante omnes colles generauit me dominus. Dicitur etiam Isa. vltimo: Nunquid ego qui alios parere facio, ipse non pariam? dicit dominus. Si ego qui generationem cæteris tribuo, sterilis ero? ait dominus deus. Et licet dici possit hoc esse referendum ad multiplicationem filiorum Israël de captiuitate reuertentium in terram suam, quia præmittitur, Parturiuit & peperit Sion filios suos: tamen hoc proposito non obsistit. ad quodcunque enim ratio aptetur, ipsa tamen ratio quæ ex dei ore inducitur, firma & stabilis manet: vt si ipse alijs generationem tribuat, sterilis non sit. Nec esset conueniens, vt qui alios verè generare facit, ipse non verè, sed per similitudinem generet: quũ oporteat nobilius esse aliquid in causa, quàm in causatis, vt ostensum est. Ioan. etiam primo dicitur: Vidimus gloriam eius gloriam quasi vnigeniti à patre. & iterum: Vnigenitus filius qui est in sinu patris, ipse enarrauit. & Paulus dicit Hebræorum primo: Et quum iterum introducit primogenitum in orbem terræ, dicit: & adorent eum omnes angeli Dei.

Psalm. 2.
Psalm. 88.

stum filium dei contestans. De paternitate & filiatione probatur primo authoritate noui testamenti, scilicet Matthæi 11. Nemo nouit filium, &c. Marci primo: Initium euangelij, &c. 10.3. Pater diligit filium, &c. Ioan. 5. Sicut pater, &c. Pauli ad Romanos primo: Segregatum &c. Ad Hebræos primo: Multipharie, &c.

Secundò, probatur authoritate veteristestamenti, scilicet Prouerbiorũ 30. Quod nomen est eius, &c. Psal. 2. Dominus dixit ad me, &c. Et Psalm. 88. Ipse inuocauit me, &c. Si autẽ dicatur prima verba Psa. ad Dauid referri, vltima autẽ ad Salomonem, primũ quidẽ constat esse falsum, quia subditur ibidem: Ego hodie genui te, & dabo tibi gentes hæreditatem tuam & possessionem tuam terminos terræ: quod Dauidi non conuenire historia libri Regum declarat, ex qua apparet regnum eius non fuisse vsque ad terminos terræ dilatatum. Secundum etiam cõstat esse falsum, quia subditur: Ponam in seculum seculi sedem eius, &c. Quod Salomoni conuenire non potest. Ex quo infert S. Thomas quòd quum quædam prædictis verbis annexa Dauidi vel Salomoni possint congruere, quædam verò nequaquam: de ipsis dicuntur secundum morem scripturæ in alterius figuram in quo vniuersa compleantur. De generationis verò nomine, quum nomina patris & filii consequuntur, mentionem facit scriptura in Psalmo: Ego hodie, &c. Prouerbiorum 8. Nondum erant abyssi, &c. Isaiæ vltimo: Nunquid ego qui alios parere facio, ipse &c. Si dicatur hoc dictum referendum esse ad multiplicationem filiorum Israël, vt antecedentia verba videntur innuere, hoc proposito non obsistit, quia ipsa ratio ex ore dei inducta, firma & stabilis manet ad quodcunque adaptetur, vt scilicet si ipse aliis generationem tribuit, sterilis non sit: nec esset conueniens ipsum qui alios verè generare facit, non verè, sed similitudinarie generare. Probatur etiam authoritate noui testamenti, Ioan. primo: Vidimus gloriam eius gloriam quasi vnigeniti à patre. Item: Vnigenitus filius qui est in sinu patris, ipse enarrauit. Et Pauli ad Hebræos primo: Et iterum quum introducit primogenitum in orbem, &c.

Quòd filius dei sit deus. Caput 3.

COnsiderandum tamen quòd prædictis nominibus diuina scriptura vtitur etiã ad creationem rerum ostendendam. Dicitur enim Iob 38. Quis est pluuiæ pater, vel quis genuit stillas roris? de cuius vtero egressa est glacies: & gelu de cælo quis genuit? Ne igitur nihil aliud ex paternitatis, filiationis, & generationis vocabulis intelligeretur, quã creationis efficacia: addidit scripturę authoritas vt eum quem filium & genitum nominabat, etiam deum esse non taceret: vt sic prædicta generatio aliquid amplius quàm creatio intelligeretur. dicitur enim Ioannis primo. In principio erat verbum, & verbum erat apud deum, & deus erat verbum. Et quòd verbi nomine filius intelligatur, ex consequentibus ostenditur. nã subdit. Verbum caro factum est, & habitauit in nobis, & vidimus gloriam eius gloriam quasi vnigeniti à patre. Et Paulus dicit ad Titum 3. Apparuit benignitas & humanitas saluatoris nostri dei. Hoc etiam veteris testamenti scriptura non tacuit, Christum deum nominans. Dicitur enim in Psalmo. Sedes tua deus in seculum seculi, virga directionis virga regni tui, dilexisti iustitiam, & odisti iniquitatem. Et quòd ad Christum dicatur, patet per id quod subditur, Propterea vnxit te deus, deus tuus, oleo lætitiæ præ consortibus tuis. & Isaiæ nono dicitur, Paruulus natus est nobis, & filius datus est nobis, & factus est principatus super humerum eius, & vocabitur nomen eius, admirabilis, consiliarius, deus fortis, pater futuri seculi, princeps pacis. Sic igitur ex sacra scriptura docemur filium dei à deo genitum, deum esse. filium autem dei Iesum Christum Petrus confessus est, ei dicens. Tu es Christus filius dei viui. Ipse igitur & vnigenitus est, & deus est.

Psalm. 44.
Matth. 16.

Super cap. 2.

POsito proœmio accedit S. Thomas ad determinationem eorum quæ de deo per reuelationem à nobis cognoscuntur secundum ordinem propositum. Nam primò determinat de pertinentibus ad Trinitatem, secundò de pertinentibus ad incarnationem, ca. 27. Tertiò, de iis quæ ad futuram resurrectionem spectant, cap. 79. Circa primum duo facit. Primò, ostendit esse in diuinis generationem, paternitatem, & filiationem. Secundò, ostendit etiam spiritum sanctum in diuinis esse, cap. 15. Circa primum duo facit. Primò, ostendit ex authoritate sacræ scripturæ ista in diuinis esse. Secundò ponit rationes contra diuinam generationem, & soluit cap. 10. Circa primum duo facit. Primò, ostendit quod dictum est. Secundò, quòd filius dei sit deus, cap. sequenti probat.

Quantum ad primum ponitur hæc conclusio: Sacra scriptura tradit nobis in diuinis paternitatis & filiationis ac generationis nomina, Iesum Christum filium dei contestans. Quantum ad primum arguitur authoritate Ioannis primo: In principio erat verbum, &c. Verbi enim nomine, filium intelligi ex sequentibus ostenditur, quum dicitur: Verbum caro, &c. Item Pauli ad Titum 3. Apparuit benignitas, &c. Item ex veteri testamento ostenditur, in quo Christus deus nominatur, vt in Psalmo: Sedes tua deus, &c. quod de Christo dici apparet, ex eo quod subditur: Propterea vnxit te deus, deus tuus, oleo lætitiæ præ consortibus tuis.

Super cap. 3.

QVia prædictis nominibus sacra scriptura vtitur etiam ad creationem rerum ostendendam, vt patet Iob 38. Quis est pluuiæ pater, &c. ne nihil aliud ex prædictis nominibus credatur intelligi, quàm creationis efficientia, ostendit S. Thomas ex sacræ scripturæ locis generationem aliquid amplius quàm creationem dare intelligere, ex eo videlicet quòd quem filium & genitum nominabat, deum etiam esse non tacet. Circa hoc autem duo facit. Primò, ostendit propositum, secundò opiniones hæreticorum narrat, cap. sequentibus.

Quantum ad primum arguitur authoritate Ioannis primo: In principio erat verbum, &c. Verbi enim nomine, filium intelligi ex sequentibus ostenditur, quum dicitur: Verbum caro, &c. Item Pauli ad Titum 3. Apparuit benignitas, &c. Item ex veteri testamento ostenditur, in quo Christus deus nominatur, vt in Psalmo: Sedes tua deus, &c. quod de Christo dici apparet, ex eo quod subditur: Propterea vnxit te deus, deus tuus, oleo lætitiæ præ consortibus tuis.

ADVER-

ADVERTE quòd quia Christus vnctus dicitur, ex eo quòd scriptura eum quem dicit deum esse: vnctum quoque à deo subiungit, conuenienter ostenditur de Christo illud esse dictum. Confirmatur etiam authoritate Isaiæ noni: Paruulus datus est, &c. Ex istis infert S. Thomas, quòd quum ex sacra scriptura filium dei à deo genitum, deum esse doceamur: filium autem dei Iesum Christum Petrus confessus sit dicens: Tu es Christus filius dei viui: sequitur Christum & vnigenitum esse, & deum.

Quid opinatus sit Photinus de filio Dei, & eius improbatio. Caput 4.

Positio hæretica circa diuinitatem Christi.

HVius autem doctrinæ veritatẽ quidam peruersi homines suo sensu metiri præsumentes, de præmissis vanas & varias opiniones conceperunt. Quorum quidam considerauerunt hanc esse scripturæ consuetudinem, eos qui diuina gratia iustificantur, filios dei dici, secundum illud Ioan. 1. Dedit eis potestatem filios dei fieri, his qui credunt in nomine eius. & Rom. 8. dicitur: Ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro quòd sumus filij dei. Et 1. Io. 3. Videte, qualem charitatem dedit nobis pater, vt filij dei nominemur & simus. Quos etiam à deo genitos esse scriptura non tacet. dicitur enim Iac. 1. Voluntariè enim genuit nos verbo veritatis. & 1. Ioan. 3. dicitur. Omnis qui natus est ex deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet. Et quod est mirabilius, eisdem nomen diuinitatis asscribitur. Dominus enim dixit ad Moysen: Ego constitui te deum Pharaonis. Et in Psal. Ego dixi dij estis, & filij excelsi omnes. & sicut dominus dicit Ioan. 10. Illos dixit deos, ad quos sermo dei factus est. Per hunc modum opinantes Iesum Christum purũ hominem esse, & ex Maria virgine initium sumpsisse, & per beatæ vitæ meritum diuinitatis honorem præ cæteris fuisse adeptum: existimauerunt eum similiter alijs hominibus per adoptionis spiritum dei filium, & per gratiam ab eo genitum, & per quandam assimilationem ad deum in scripturis dici deum, non per naturam, sed per consortium quoddã diuinę bonitatis: sicut & de sanctis dicitur 2. Pet. 1. Vt efficiamini diuinæ consortes naturæ: fugientes eius quæ in mundo est, cõcupiscentiæ corruptionem. Hanc autem positionem sacræ scripturæ authoritate confirmare nitebantur. dicit enim dominus Matth. vlt. Data est mihi omnis potestas in cælo & in terra. quòd si ante tempora deus esset, potestatem ex tempore non accepisset.

Exod. 7.
Psalm. 81.

Cõfirmatio per auth. sac. scripturæ.

2 Item, Rom. 1. dicitur de filio, quòd factus est ei, scilicet deo, ex semine Dauid secundum carnem: & quòd prædestinatus est filius dei in virtute. quod autem prædestinatur & factum est, videtur non esse æternum.

3 Item, Apostolus dicit ad Philipp. 2. Factus est obediens vsque ad mortem: mortem autẽ crucis: propter quod & deus exaltauit illum, & dedit illi nomen quod est super omne nomen. Ex quo videtur ostendi q; propter obedientiæ & passionis meritum diuino sit honore donatus, & super omnia exaltatus.

4 Petrus etiam dicit Act. 2. Certissimè ergo sciat omnis domus Israël, quia dominum eum & Christũ deus fecit hunc Iesum quem vos crucifixistis. Videtur igitur ex tempore deus esse factus, non ante tempora natus. Adducunt etiam in fulcimentum suæ opinionis ea quæ in scripturis de Christo ad defectum pertinere videntur: sicut q; fœmineo portatur vtero, & profectum ętatis accipit: esuriem passus est, & lassitudine fatigatus, & mórti subiectus: quòd semper profecit, iudicij se nescire diẽ confessus est: & mortis terrore cõcussus est: & alia huiusmodi quæ deo per naturam existenti cõuenire non possent. vnde concludũt quòd per meritum honorem diuinum adeptus est per gratiam: nõ quòd esset naturæ diuinæ. Hanc autem positionem primò adinuenerunt quidam antiqui hæretici, Cherintus & Ebion: quã postea Paulus Samosatenus instaurauit, & postea à Photino est cõfirmata: vt qui hæc dogmatizant, Photiniani nuncupentur. Diligenter autem verba sac. scripturæ considerantibus apparet non hunc sensum in ea contineri quem prædicti homines sua opinione conceperunt. Nam cùm Salomon dicat: Nondũ erant abyssi, & ego iam concepta eram: satis ostendit hanc generationem ante omnia corporalia extitisse: vnde relinquitur quòd filius à deo genitus initiũ essendi à Maria non sumpsit. Et licet hæc & alia similia testimonia deprauare conati fuerint peruersa expositione, dicentes hæc secundum prædestinationem debere intelligi: quia scilicet ante mundi constitutionem dispositũ fuit vt ex Maria virgine dei filius nasceretur; non q; eius filius fuerit ante mundũ: per ea tamen quæ sequuntur, patet q; non solùm in prædestinatione, sed etiam realiter fuerit ante Mariam. Nam post præmissa verba Salomonis subiungitur: Quando appendebat fundamenta terræ, cum eo eram cuncta componens. Si autem in sola prædestinatione fuisset, nihil agere potuisset. Hoc etiam ex verbis Ioan. Euãgelistæ habetur. nam cùm præmisisset. In principio erat verbum: quo nomine filius dei intelligitur, vt ostensum est: ne quis hoc secundũ prędestinationem accipere posset, subdit: Omnia per ipsum facta sunt, & sine ipso factum est nihil. quod verum esse non posset, nisi realiter ante mundum extitisset.

Ioan. 1.

2 Item, de dei filio dicitur Ioan. 3. Nemo ascẽdit in cælum, nisi qui descendit de cælo: filius hominis qui est in cælo. & iterum Ioan. 6. Descendi de cęlo, non vt faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me. Apparet ergo eum fuisse antequã de cęlo descenderet.

3 Prętereà, secundũ prędictam positionem homo per vitę meritum profecit in deum: Apost. autem econuerso ostendit quòd cùm deus esset, factus est homo. Dicit enim ad Phil. 2. Cùm in forma dei esset, non rapinã arbitratus est esse se æqualem deo. sed semetipsum exinaniuit formam serui accipiens, in similitudinem hominum factus, & habitu inuentus vt homo. Repugnat igitur prędicta positio apostolicę sententię.

4 Adhuc, inter cęteros qui dei gratiam habuerunt, Moyses habuit eam copiosè, de quo dicitur Exo. 33. q; loquebatur ei dominus facie ad faciem, sicut loqui solet homo ad amicum suum. Si igitur Iesus Christus non diceretur dei filius nisi propter gratiam adoptionis, sicut alij sancti: eadẽ ratione Moyses filius dei diceretur, qua & Christus, licet etiã abundantiori gratia Christus fuerit dotatus: nam & inter alios sanctos vnus alio maiori gratia repletur: & tamen omnes eadem ratione filij dei dicuntur: Moyses autem non eadem ratione dicitur filius, qua & Christus. Distinguit enim Apost. Christum à Moyse, sicut filium à seruo. Dicitur enim ad Hebr. 3. Moyses quidem fidelis erat in tota domo eius tãquam famulus in testimoniũ eorum quę dicenda erant: Christus autem tanquam filius in domo sua. Manifestum est ergo quòd Christus non dicitur dei filius per adoptionis gratiam sicut alij sancti.

5 Similis etiam ratio ex pluribus alijs scripturæ locis colligi potest, quæ quodam singulari modo Christum præ alijs dei filium nominat, quandoque quidem absq; alijs singulariter eum filium nominans: sicut cùm vox patris intonuit in baptismo. Hic est filius meus dilectus, in quo mihi cõplacui. Quãdoq; eum vnigenitum nominãs. sicut Ioan. 1. Vidimus eum quasi vnigenitum à patre. Et iterum: Vnigenitus qui est in sinu patris, ipse enarrauit. si autem communi modo sicut & alij filius diceretur, vnigenitus dici nõ posset. Quandoque etiam & primogenitus nominatur, vt quædam deriuatio filiationis ab eo in alijs ostendatur: secundum illud Ro. 8. Quos præsciuit & prædestinauit fieri cõformes imagini filij eius, vt sit ipse primogenitus in multis fratribus, & Gal. 4. dicit: Misit deus filiũ suum, vt adoptionem filiorum reciperemus. Alia ergo ratione ipse est filius, per cuius filiationis similitudinem alij filij dicuntur.

Ex operibus Christo in scriptura attributis.

Nomina authorum prænissæ positionis hæreticæ.

6 Amplius, quædam opera in scripturis sacris ita deo propriè attribuuntur, quòd alteri conuenire non possunt. sicut sanctificatio animarum, & remissio peccatorum. Dicitur enim Leuit. 20. Ego dominus qui sanctifico vos. & Isaiæ 43. Ego sum qui deleo iniquitates vestras propter me. Vtrumque autem horum

Christo

Universidad de Deusto
Biblioteca

Christo scriptura attribuit. Dicitur enim ad Hebræ.2. Qui sanctificat,& qui sanctificantur, ex vno omnes. & ad Hebræ.vltim.Iesus vt sanctificaret per suum sanguinem populum,extra portam passus est. Ipse etiam dominus de se protestatus est quòd haberet potestatem remittendi peccata:& miraculo confirmauit: vt habetur Matthæi nono. & hoc enim angelus de ipso prænunciauit,Ipse,inquiens, saluum faciet populum suum à peccatis eorum. Non igitur Christus & sanctificans & peccata remittens sic dicitur deus, sicut dicuntur dij hi qui sanctificantur, & quorum peccata remittuntur: sed sicut virtutem & naturam diuinitatis habens. Illa verò scripturę testimonia quibus ostendere nitebantur quòd Christus non esset deus per naturam, efficacia non sunt ad eorum propositum ostendendum. Confitemur enim in Christo dei filio post incarnationis mysterium duas naturas, humanam scilicet & diuinam. vnde de eo dicuntur & quæ dei sunt propria, ratione diuinæ naturæ:& quæ ad defectum pertinere videntur ratione humanæ naturæ: vt infrà † plenius explanabitur. nunc autem ad præsentem considerationem de diuina generatione hoc sufficiat monstratum esse secundum scripturas, quòd Christus, dei filius & deus dicitur,non solùm sicut purus homo per gratiam adoptionis,sed propter diuinitatis naturam.

Matth.1.

†Cap.27. & inde.

Super cap. 4.

POsita veritate fidei de filio dei,vult San.Thom.refellere hæreticorum positiones quibus doctrinæ, sacræ. s. scripturæ veritatem,suo sensu,id est,suo ingenio meuri præsumpserunt. Circa quod tria facit. Primò,ipsas falsas opiniones cum suis fundamentis adducit & improbat. Secundò,ad eorum fundamenta respondet,cap.8.Circa primum tria facit. Primò, agit de opinione Photini. Secundò,de opinione Sabellii cap.sequenti. Tertiò,de Arrii opinione ca.6. Circa primum tria facit. Primò,recitat Photini opinionem cum suis fundamentis. Secundò,eam improbat. Tertiò,ad eius fundamenta in generali respondet.

Quantum ad primum ait,quòd Photinus & ante eum Paulus Samosatenus, & Cherintus atque Ebion ante Paulum Samosatenum considerantes hanc esse scripturæ constitutionem, vt eos qui diuina gratia iustificantur, filios dei dicat,vt patet Ioan.primo,Dedit eis &.ad Rom.8. Ipse enim spiritus &c. Primæ Ioan.3.Videte qualem &c. & hos quoque à deo genitos non taceat,vt patet Iac.primo. Voluntarie enim &c. Primæ Ioan.3.Omnis qui natus est &c. Item eisdem nomen diuinitatis asscribat,vt patet cùm dixit dominus ad Moysem: Ego constitui te deum Pharaonis.in psal. quoque: Ego dixi dii estis & Ioan.10. Illos dixit deos &c.existimauerunt Iesum Christum purum hominem esse, & ex Maria virgine sumpsisse initium, perque beatæ vitæ meritum diuinitatis honorem præ cæteris fuisse adeptum. Existimauerunt quoque ipsum similiter præ aliis hominibus filium dei per adoptionis spiritum dici,per gratiam scilicet secundum quam homo fit idoneus ad hæreditatem cælestem percipiendam, quæ sibi per naturam non conuenit. Item existimauerunt ipsum ab eo genitum per gratiam, & per quandam ad deum assimilationem dici deū,non per naturā,sed per consortium quoddam diuinę bonitatis,sicut & de sanctis dicitur secundæ Petri primo: Vt efficiamini &c.

Confirmare autē nituntur hanc positionem. Primò,quia dicitur Matth. vltimo: Data est mihi &c. Hoc enim non esset si ante tempora deus esset.

Secundò, quia ad Romanos primo cap. dicitur factus & prædestinatus, quod autem prædestinatur & est factum,non videtur esse æternum.

Tertiò,quia ex eo quod ad Philip. dicitur. Factus est obediens & cætera, videtur quòd propter obedientię & passionis meritum diuino sit honore donatus,& super omnia exaltatus.

Quartò,quia ex eo quod dicitur Actuum secundo, Certissimè ergo sciat & cætera,videtur Christus ex tempore deus esse factus, nō natus ante tempora.

Quintò, quia multa ad defectum pertinentia in scripturis dicuntur de Christo, quæ deo per naturam existenti conuenire non possunt.

Secundo loco improbat hanc positionem San.Thom. inquiens non eum sensum in verbis sacræ scripturæ contineri, quem prædicti sua opinione conceperunt:& arguit primò. Inquit Salomon Prouerbiorum 8.Nondum erant abyssi, & ego iam concepta eram. ergo generatio prædicta ante omnia corporalia exitit. ergo filius à deo genitus utitum essendi à Maria non sumpsit.

Si dicatur hoc debere intelligi secundum prædestinationem tantùm, quia scilicet ante mundi constitutionem dispositum fuit vt ex Maria virgine filius dei nasceretur: constat hoc falsum esse ex sequentibus verbis. subditur enim. Quando appendebat fundamenta terræ,cum eo eram cuncta componens. ex quibus patet quòd etiam realiter fuerit ante Mariam. Nam si in sola prædestinatione fuisset,nihil agere potuisset. Constat etiam hoc falsum esse ex verbis Ioannis euangelistæ.Nam cùm præmisisset. In principio erat verbum, ne secundum prædestinationem accideretur, subiungit, omnia per ipsum facta sunt,&c.Quod verum non esset nisi realiter ante mundum extitisset.

AD horum euidentiam duo sunt notanda. Primum est, quòd hic non accipitur prædestinatio secundum proprium suum significatum, scilicet inquantum est ratio ordinis creaturæ rationalis in vitam æternam:sed accipitur pro præordinatione alicuius à deo producendi, secundū videlicet quòd deus ab æterno in sua mente præordinauit aliquid efficere.Alterum est,quòd cum dupliciter res habeat esse,scilicet in sua causa antequam producatur in esse,& in seipsa quando iam producta est:secundum quòd est in sua causa, non est aliud ab ipsa, aut ab eius virtute. secundum verò quòd est in seipsa, iam est aliud à causa. Vbi ergo importatur aliquid rei conuenire vt à sua causa distinguitur,oportet illud sibi conuenire secundum quòd est in seipsa, non autem secundum quòd est in causa tantùm. Quia igitur filium dei adesse deo in creatione rerum, & cum eo cuncta componere, similiter omnia per ipsum fieri, sibi conuenit vt distinguitur à suo principio, id quod per illas præpositiones significatur,non potest dici illud sibi conuenire tanquam creaturæ existenti solùm in præordinatione diuina, sed etiam tanquam habenti realem distinctionem à suo principio,& habenti esse in seipso,licet habitudo inter ipsum patrem & filium non sit,proprię loquendo, habitudo inter causam & causatum,nec etiam habeant distincta esse existentiæ, sed tantùm personaliter distinguantur,sicut principium,& id quod est à principio.Properea bene inquit S. Thomas prædicta verba de filio dei dici non posse, nisi ponatur ipsum habere esse ante Mariam virginem,& ante mundum.

Secundò, De filio dei dicitur Ioannis tertio: Nemo ascendit in cælū, &c. Item Ioannis sexto:Descendi de cælo, &c. ergo apparet eū fuisse antequam de cælo descenderet. Si dicatur quòd ex ipsis authoritatibus non habetur filiū dei fuisse antequā descenderet de cælo, sed descendisse de cælo per notam sui creationem à deo, cuius virtus maximè manifestatur in cælo: contra hoc instari potest. Primò quia descendere de cælo per notam creationem,cōmune est non solùm omnibus hominibus, sed etiam omnibus creaturis: illa autem verba dixit Christus de seipso tanquam exprimentia particularem quandam sui descensum de cælo. Secundò, quia de ipsomet filio qui descendit, dixit quòd est in cælo,in hoc enim significatur cum ipse esset tunc simul in cælo & in terra,quòd per suum descensum non reliquerat cælum,quantum videlicet ad personam diuinam: & sic quòd antequam descenderat,habebat esse, non autem esse incepit per creationem in Maria. Confirmatur quoque hunc oportere sensum in prædictis verbis esse,ex eo quòd dicitur Ioannis sexto: Si ergo videritis filiū hominis ascendentē vbi erat prius,scilicet secūdū diuinitatē.

Tertiò,secundum prædictam positionem homo per vitæ meritum proficit in deum:sed econuerso ostendit Apostolus ad Philipp.2.quòd cùm filius dei deus esset, factus est homo, vbi ait: Cùm in forma dei esset,&c.ergo &c.

Quartò, eadem ratione Moyses diceretur filius dei qua & Christus, licet Christus abundantiori gratia fuerit dotatus:hoc est falsum,ergo &c. Probatur consequentia, quia Moyses gratiam dei habuit copiosę, vt patet Exodi 33.falsitas verò cōsequentis probatur ex eo quod ad Hebræos 3. dicitur Moyses quidem fidelis, &c. Confirmatur,quia scriptura quodam singulari modo Christum præ aliis dei filium nominat, quandoque quidem absque aliis singulariter eum filium nominans,sicut quādo in baptismo vox patris intonuit, &c.quandoque verò vnigenitum, vt Ioannis 1. quod non esset si communi modo filius diceretur sicut & alii. quandoque etiam primogenitum, vt ex eadem filiationis derivatio ab eo in alios ostendatur,vt ad Romanos octauo,& ad Galathas quarto.

ATTENDENDVM est, quòd licet in sacra scriptura aliqui pluraliter filii dei dicantur,& ipse etiam populus sit dictus filius dei,nunquam tamen inuenitur in ipsa quòd aliqua singularis persona dicatur filius dei à deo genitus,nisi quando de filiatione naturali qua deus est dei filius, agitur. ideo bene inquit S. Thomas, quòd scriptura sacra quodam singulari modo Christum præ aliis dei filium nominat: hoc enim verum est non solùm de nouo testamento,sed etiam de veteri.

Sextò,Christo attribuit scriptura sanctificationem animarum,& remissionem peccatorum. Primum quidem ad Hebr.2. Qui sanctificat,&c.& vltimo:Iesus vt sanctificaret, &c. Secundum verò Matth.9.sed hæcita deo proprię attribuuntur, quòd alteri conuenire non possunt, vt patet Leuit.20.& Isaiæ 43.ergo non sic Christus dicitur deus, sicut qui sanctificantur, & quorum peccata remittuntur,sed sicut virtutem & naturam diuinitatis habens.

Tertio loco datur quædam communis responsio ad authoritates quibus prædicti suum propositum confirmabant. Nam inferius ad singulas particulariter respondebitur. Dicitur ergo quòd propositum eorum non confirmat, quia cum in Christo dei filio post incarnationem duas naturas confiteamur, humanam scilicet & diuinam, de eo dicuntur & quæ dei sunt propriari, ratione diuinæ naturæ:& quæ ad defectum pertinere videntur,ratione naturæ humanæ.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd cum in Christo vnicum suppositum sit in diuina & in humana natura subsistens,ideo quæ de supposito humanæ naturæ dicuntur, de ipso quoque Christo inquantum in humana natura subsistit,dici possunt,loquendo videlicet de iis quę pertinent ad humanam naturam: similiter de ipso dici necesse est ea quæ de supposito in diuina natura subsistenti dicuntur: propter hoc bene hic dicitur quòd de Christo dicuntur ea quæ dei sunt, propria ratione diuinæ naturæ: & quæ ad defectum pertinere videntur, ratione humanæ.

Opinio Sabellij de filio Dei,& eius improbatio.

Caput. 5.

De isto Sabellio habes lib.7.Ecclesiastice hist. cap.6.

†Opi.hęretica circa filiationem verā Christi.

OVia verò omnium de deo rectè sentientium hæc est fixa mentis conceptio,quòd non possit esse nisi vnus naturaliter deus: quidam ex scripturis † concipientes quòd Christus sit verè & naturaliter deus, ac dei filius, vnum deum esse confessi sunt Christum dei filium, & deum patrem: nec tamen quòd deus filius dicatur secundum suam naturam, aut ab æterno, sed ex tunc filiationis nomen accepit, ex quo de Maria virgine natus est per incarnationis mysterium: & sic omnia quæ Christus secundum carnem sustinuit,deo patri attribuebant;puta esse filium virginis: conceptum & natum esse ex ipsa:passum,mortuum,& resurrexisse: & alia omnia quæ scripturæ de Christo secundum carnem loquuntur. Hanc autem positionem confirmare nitebantur scripturæ authoritatibus. Dicitur enim Exodi 20. Audi Israël,

Israël,dominus deus tuus vnus est.& Deuter.32. Videte quòd ego sim solus, & non sit alius deus præter me. & Ioannis 5.Pater in me manens ipse facit opera. & 14. Qui videt me,videt & patrem:& ego in patre, & pater in me est. ex quibus omnibus concipiebant deum patrem ipsum filium dici ex virgine incarnatum.Hæc autem fuit opinio Sabellianorū, qui & Patripassiani dicti sunt,eò q̄ patrē passum esse confitentur, asserentes ipsum patrem esse Christum. Hæc autem positio & si à prædicta differat quātum ad Christi diuinitatem (nam hæc Christum verum & naturalem deum esse confitetur: quod prima negabat) tamen quantum ad generationem & filiationem vtraque est conformis opinio. nam sicut prima positio asserit filiationem & generationem qua Christus filius dicitur, non fuisse ante Mariam:ita & hæc opinio confitetur. neutra igitur positio generationem & filiationem ad diuinam naturam refert,sed solùm ad naturam humanam. Habet etiam & hoc proprium ista positio, quòd cùm dicitur filius dei, non designatur aliqua subsistens persona, sed quædam proprietas superueniens præexistenti personæ.nam ipse pater secundum quòd carnem sumpsit ex virgine, filij nomen accepit:non quasi filius sit aliqua subsistens persona à persona patris distincta. Huius autem positionis falsitas manifestè ostenditur authoritate scripturę.nam Christus non solùm virginis filius dicitur in scripturis, sed etiam filius dei,vt ex superioribus patet.hoc autem esse non potest,vt idem sit filius suiipsius. cùm enim filius generetur à patre, generans autem det esse genito: sequeretur quòd idem esset dans & accipiens esse:quod omnino esse non potest. non est igitur deus pater ipse filius:sed alius est filius,& alius pater.

2 Item,dominus dicit: Descendi de cælo non vt faciam voluntatem meam:sed voluntatem eius qui misit me.Ioannis 6. & 17. Clarifica me pater apud temetipsum. Ex quibus omnibus & similibus ostenditur filius esse alius à patre.Potest autem dici secundum hanc positionem quòd Christus dicitur filius dei patris solùm secundum humanam naturam: quia scilicet ipse deus pater humanam naturam quam assumpsit, creauit & sanctificauit.sic igitur ipse secundum diuinitatem,suiipsius secundum humanitatem dicitur pater. & ita etiam nihil prohibet eundem secūdum humanitatem distinctum esse à seipso secundum diuinitatem. Sed secundum hoc sequeretur quòd Christus dicatur filius dei, sicut & alij homines, vel ratione creationis, vel ratione sanctificationis. ostensum est† autem,quòd alia ratione Christus dicitur dei filius quàm alij sancti. non igitur modo prędicto potest intelligi quòd ipse pater sit Christus,& filius suiipsius. Cap. præc.

3 Prætereà,vbi est vnum suppositum subsistens, pluralis prædicatio non recipitur. Christus autem de se & de patre pluraliter loquitur dicens: Ego & pater vnum sumus.non est ergo filius ipse pater.

4 Adhuc,si filius à patre non distinguitur nisi per incarnationis mysterium:ante incarnationē omnino nulla distinctio erat: inuenitur autem ex sacra scriptura etiam ante incarnationem filius à patre fuisse distinctus. dicitur enim Ioannis 1. In principio erat verbum, & verbum erat apud deū:& deus erat verbum. Verbum igitur quod apud deum erat,aliquam distinctionem ab ipso habebat. habet enim hoc consuetudo loquendi, vt alius apud alium esse dicatur.

5 Similiter etiam Prouerbiorum octauo, genitus à deo dicitur: Cùm eo eram componens omnia.in quo rursus associatio & quædam distinctio designatur. dicitur etiam Oseæ primo: Domui Iuda miserebor, & saluabo eos à domino deo suo. vbi deus pater de saluandis in deo filio populis loquitur, quasi de persona à se distincta,quæ dei nomine digna habetur. dicitur etiam Genesis primo: Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostrā. In quo expresse pluralitas & distinctio facientium hominē designatur. Homo autem per scripturas à solo deo conditus esse docetur: & sic dei patris & dei filij pluralitas & distinctio fuit etiam ante Christi incarnationem: non igitur ipse pater filius dicitur propter incarnationis mysterium.

6 Amplius, filiatio ad ipsum suppositum pertinet eius qui dicitur filius. non enim manus vel pes hominis filiationis nomen propriè accipit, sed ipse homo, cuius ista sunt partes. Paternitatis autem & filiationis nomina distinctionem requirunt in illis de quibus dicuntur: sicut & generans & genitum. oportet igitur si aliquis verè dicitur filius,quòd suppositò à patre distinguatur. Christus autem verè est dei filius. dicitur enim 1. Ioannis vltimo: Vt simus in vero filio eius Iesu Christo.oportet igitur quòd Christus sit suppositò distinctus à patre:non igitur ipse pater est filius.

7 Adhuc, post incarnationis mysterium pater de filio protestatur: Hic est filius meus dilectus.hæc autem demonstratio ad suppositum refertur. Christus igitur secundum suppositum est alius à patre. Ea verò quibus Sabellius suam positionem nititur confirmare,id quod intendit non ostendunt: vt infrà † plenius ostendetur. Non enim per hoc quòd deus est vnus, vel quòd pater est in filio,& filius in patre, habetur quòd filius & pater sit vnum suppositò. potest enim & duorum suppositorum aliqua vnitas esse.

Super cap. 5.

REprobata Photini opinione, accedit S. Thomas ad improbationem opinionis Sabellii. Et primò ponit ipsam opinionem. Secundò,eam improbat. Tertiò,in communi ad obiecta respondet. Quantum ad primum dicit primò, quòd quia omnes de deo rectè sentientes tenent non posse esse nisi vnum naturaliter deum, quidam concipientes ex scripturis Christum esse verè & naturaliter deum,ac dei filium, vnum deum esse, confessi sunt Christum dei filium & deum patrem, sed quòd deus non dicatur filius secundum suam naturam,aut ab æterno,sed tantùm ex quo de Maria virgine natus est: & sic omnia quæ Christus secundū carnem sustinuit,deo patri attribuebant. quæ opinio Sabellianorum fuit, qui & Patripassiani dicti sunt, eo quòd patrem esse passum dixerunt,asserentes ipsum patrem esse Christū. Confirmāt autem suam positionem authoritate Deute.20. Audi Israël,&c.& 32.Videte, &c.Item Ioannis quinto: Pater in me,&c.& 14. Qui videt me,&c. Dicit secundò,quòd ista opinio differt à prædicta quantū ad Christi diuinitatem,sed est sibi conformis quantum ad generationem & filiationem,quia vtraq; confitetur filiationem & generationem qua Christus filius dei dicitur non fuisse ante Mariam,referentes hæc ad humanā tantùm naturā. Habet etiam hæc positio hoc proprium,quòd cū dicitur filius dei, non designatur aliqua subsistens persona,sed quædam proprietas superueniens personæ, inquantum ipse pater secundum quòd carnem sumpsit ex virgine, filij nomen accepit.

Ista prępositio apud, subsistentiā importat & distinctionem.

ADVERTENDVM est, quòd ponens filiatiō non esse personam à patre distinctam, sed ipsum patrem dici filium secūdum,quòd carnem assumpsit,non ponit inter eum qui dicitur pater. & eum qui dicitur filius, aliquam realem distinctionem, sed tantùm distinctionem rationis, sicut Sortes stans dicitur distingui à Sorte sedente. vnde sicut cū dicitur Sortes sedens, non designatur alia persona à persona Sortis stantis, sed tantùm aliqua extrinseca dispositio illi superuenieris: ita cū dicitur secundum hanc positionē dei filius, non designatur alia persona ab illa quæ dicitur deus pater,sed aliqua superueniens ei dispositio siue habitudo rationis:quā habitudinem vocat S. Thomas hoc loco proprietatem. Quantum ad secundum arguit S. Thomas contra hanc positionem primò sic.Christus dicitur filius dei:ergo deus pater non est ipse filius.probatur consequentia,quia idem non potest esse filius suiipsius: alioquin cum generans dei esse genito,idem esset dans & accipiens esse.

Secundò,Dominus dicit Ioan.6.Descendi de cælo,&c.& 17. Clarifica me pater,&c. ex quibus ostenditur filius esse alius à patre. ergo &c. Si dicatur quòd deus secundum diuinitatem, dicitur pater suiipsius secundum humanitatem,inquantum humanam naturam quam assumpsit, creauit & sanctificauit: Contrà arguitur,quia sequeretur Christum dici filium dei,sicut & alii homines,vel ratione scilicet creationis,vel ratione sanctificationis.cōstat autem ex præcedentibus 9.alia ratione Christus dicitur filius dei quàm alii sancti.

Tertiò, Christus de se & patre pluraliter loquitur dicens, Ego & pater vnum sumus: quod non fit vbi est vnum suppositum. ergo &c.

Quartò,Inuenitur ex sacra scriptura filius à patre ante incarnationem fuisse distinctus sicut Ioannis 1.vbi dicitur:In principio,&c. & Prouerb.8.Cùm eo eram,&c.Item Oseæ 1.Domui Iacob miserebor,&c. Item Genesis 1. Faciamus hominem, &c. ex quibus ostenditur distinctio patris & filii ante incarnationem. ergo falsum est filium distingui à patre solùm per incarnationis mysterium.

AD euidentiam huius rationis cōsiderandum est ex doctrina sancti Thomæ super Ioannem in expositione eius quod dicitur, Et verbum erat apud deum:quòd ista prępositio apud,secundum quòd propriè sumitur,importat subsistentiam in eo quod dicitur esse apud aliud.nō enim dicimus albedinem esse apud corpus,sed bene hominem esse apud hominem,& lapidem apud lapidem. Importat etiam distinctionem, quia non propriè dicitur quis esse apud seipsum. ex quibus patet, quòd cùm dicitur filius dei esse apud deum, significatur filius dei esse suppositum quoddam distinctum à deo patre,sed cum ipso aliquam coniunctionem habens. Propterea bene hic dicitur, quoniam verbum quòd erat apud deum, aliquam distinctionem ab eo habebat:quia hoc habet consuetudo loquendi,vt alius apud alium esse dicatur.

Sextò, Christus verè est dei filius, vt patet Ioannis vltimo: Vt simus,&c. ergo oportet vt suppositò à patre distinguatur. probatur consequentia, quia eum filiatio ad ipsum suppositum pertineat, & nomen paternitatis & filiationis distinctionem requirant in iis de quibus verè scilicet & propriè dicuntur, oportet si aliquis verè dicitur filius,quòd suppositò à patre distinguatur.

Septimò,

Ad fundamentū Sabellii.c.9.

Septimò, Post incarnationis etiam mysterium pater de filio protestatur: Hic est filius meus, &c. Quæ demonstratio ad suppositum refertur.ergo Christus est secundum suppositum alius à patre.

Alia positio hæretica circa distinctionem & filiationem d.n. Iesu Christi.

Quantum ad tertium, ad omnia Sabellianorum fundamenta simul respondens S.Thomas (nam inferius particulatim respondebit) inquit quòd non ostendunt intentum.per hoc enim quòd deus est vnus, vel quòd pater est in filio,& econuerso, non habetur quòd pater & filius sint vnum suppositō,cùm diuorum suppositō distinctorum possit aliqua vnitas esse.

De opinione Arrij circa filium Dei.

Caput. 6.

CVm autem doctrinæ sacræ non congruat quòd filius Dei à Maria initium sumpserit, vt Photinus dicebat: neque vt is qui ab æterno deus fuit, & pater est, per carnis assumptionem filius esse ceperit, vt Sabellius dixerat: Fuerunt alij hanc de diuina generatione quam scriptura tradit, opinionem sumentes, quòd filius dei ante incarnationis mysteriū extiterit, & etiam ante mundi conditionem: & quia iste filius à deo patre est alius, æstimauerunt eum non esse eiusdem naturæ cum deo patre.non enim intelligere poterant, nec credere volebant, quòd aliqui duo secundum personam distincti habeāt vnam essentiam & naturam: & quia sola natura dei patris secundum fidei doctrinam æterna creditur, credideruntnaturam filij non ab æterno extitisse, licet fuerit filius ante alias creaturas: & quia omne quod non est æternum,ex nihilo factum est, & à deo creatum:filium dei ex nihilo factum esse,& creaturam prædicabant. Sed quia authoritate scripturæ cogebantur vt etiam filium dei nominarent, sicut in superioribus † est expressum: dicebant eum vnum cum deo patre, non quidem per naturam,sed per quandam consensus vnionem, & per diuinæ similitudinis participationem super cæteras creaturas.vnde cùm supremæ creaturæ quas angelos dicimus, in scripturis & dij & filij dei nominentur, secundum illud Iob.38.Vbi eras cùm me laudarent astra matutina,& iubilarent omnes filij dei? vt in Psalm. Deus stetit in synagoga deorum. hunc dei filium & deum præ alijs dici oportebat, vtpote nobiliorem inter cæteras creaturas, intantum quòd per eum deus pater omnem aliam condiderit creaturam.Hanc autem positionem confirmare nitebantur sacræ scripturæ documentis.dicit enim filius, Ioan. 17. ad patrem loquens: Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum deum verum. solus ergo pater deus verus est: cùm ergo filius non sit pater,filius deus verus esse non potest.

† Ca. præc.

2 Item, apostolus dicit primæ ad Tim. vltim. Serues mandatum sine macula irreprehensibile vsque in aduentum domini nostri Iesu Christi: quem suis temporibus ostendet beatus & solus potens rex regum,& dominus dominantium: qui solus habet immortalitatem,& lucem habitat inaccessibilem. In quibus verbis ostenditur distinctio dei patris ostendentis ad Christum ostensum.solus ergo deus pater ostendens est potens rex regum,& dominus dominantium,& solus habet immortalitatem,& lucem habitat inaccessibilem. solus ergo pater deus verus est.non ergo filius.

3 Præterea, dominus dicit Ioan. 14. Pater maior me est.& Apostolus dicit filium patri esse subiectum. 1. ad Corin. 15. cùm omnia subiecta illi fuerint, tunc ipse filius subiectus est illi, scilicet patri, qui sibi subiecit omnia. Si autem esset vna natura patris & filij, esset etiam vna magnitudo & vna maiestas. non enim filius esset minor patre:nec patri subiectus. relinquitur ergo ex scripturis quòd filius non sit eiusdem naturæ cum patre,vt credebant.

4 Adhuc, natura patris non patitur indigentiam. in filio autem indigentia inuenitur. ostenditur enim ex scripturis quòd à patre recipit.recipere autem indigentis est. dicitur enim Matth. 15. Omnia tradita sunt mihi à patre meo.& Ioan.3.Pater diligit filium,& omnia dedit in manu eius. videtur igitur filius non esse eiusdem naturæ cum patre.

5 Amplius,doceri & adiuuari,indigentis est.filius autem à patre docetur & iuuatur. dicitur enim Ioan.5. Non potest filius à se facere quicquam, nisi quod viderit patrem facientem.& ita: Pater diligit filium, & omnia demonstrat ei quæ ipse facit. & Ioannis 15. filius dicit discipulis: Omnia quæcunque audiui à patre meo, nota feci vobis. Non igitur videtur esse eiusdem naturæ filius cum patre.

6 Prætereà, præceptum recipere, obedire, orare, & mitti, inferioris esse videtur. hæc autem de filio leguntur.dicit enim filius Ioannis,13. Sicut mandatum dedit mihi pater,sic facio.& Philip.2. Factus est obediens patri vsque ad mortem,& Ioannis 14. Ego rogabo patrem:& alium paracletum dabit vobis. & Galat. 4. dicit Apostolus: Cùm venit plenitudo temporis, misit deus filium suum.est ergo filius minor patre & ei subiectus.

7 Item,filius clarificatur à patre, sicut ipse dicit Ioannis 12. Pater clarifica nomen tuum.& sequitur: Venit vox de cælo.& clarificaui: & iterum clarificabo. Apostolus etiam dicit ad Rom.8.quòd deus suscitauit Iesum Christum à mortuis. & Petrus dicit Actuum 2. quòd est dextera dei exaltatus.ex quibus videtur quòd sit patre inferior.

8 Prætereà, in natura patris nullus defectus esse potest:in filio autem inuenitur defectus potestatis. dicitur enim Matth 20. Sedere ad dexteram meā vel sinistram non est meum dare vobis:sed quibus paratum est à patre meo. Defectus etiam scientiæ. dicit enim ipse Matthæi vigesimo quarto: De die autem illa & hora nemo scit,neque angeli in cælo,neque filius,nisi pater.Inuenitur etiam in eo defectus quietæ affectionis: cùm in eo scriptura asserat tristitiam fuisse,& iram, & alias huiusmodi passiones. non igitur videtur filius esse eiusdem naturæ cum patre.

9 Adhuc, expresse in scripturis inuenitur quòd filius dei sit creatura.Dicitur enim Ecclesiastici 24. Dixit mihi creator omnium:& qui creauit me, requieuit in tabernaculo meo.& iterum:Ab initio & ante secula creata sum.Est igitur filius creatura.

10 Prætereà, filius creaturis connumeratur. dicitur enim Ecclesiastici 24.ex persona Sapientiæ: Ego ex ore altissimi prodij, primogenita ante omnem creaturam, & Apostolus ad Colosſ. 1. dicit de filio quòd est primogenitus creaturæ. videtur ergo quòd filius ordinem cū creaturis habeat, quasi primum inter eas obtinens gradum.

11 Amplius,filius dicit Ioannis 17.pro discipulis ad patrem orans:Ego claritatem quam dedisti mihi,dedi eis, vt sint vnum: sicut & nos vnum sumus. sicut igitur pater & filius vnum sunt, sic discipulos vnū esse volebat. non autem volebat discipulos esse per essentiā vnum. non ergo pater & filius sunt per essentiam vnum: & sic sequitur quòd sit creatura,& patri subiectus.Est autem hæc positio Arrij & Eunomij. Et videtur à Platonicorum dictis exorta. qui ponebant summum deum patrem & creatorem omnium rerum, à quo primitus effluxisse dicebant quandam mentem in qua essent omnium rerum formæ, superiorem omnibus alijs rebus, quam paternum intellectum nominabant:& post hanc animam mundi:& deinde alias creaturas. Quòd ergo in scripturis sacris de dei filio dicitur: hoc de mēte prædicta intelligebant: & præcipuè quia sacra scriptura dei filium dei sapientiam nominat, & verbum dei. Cui etiam opinioni consonat positio Auicennæ, qui supra animam primi cæli ponit intelligentiam primam mouentem primum cælum: supra quam vlterius deum in summo ponebat. Sic igitur Arriani de dei filio suspicati sunt quòd esset quędam creatura supereminens omnibus alijs creaturis, qua mediante deus omnia creasset: præcipuè etiam cū quidam Philosophi posuerunt quodam ordine res à primo principio processisse, ita quòd per primum creatum omnia alia sint creata.

Super

Super cap. 6.

REstat tertio loco vt Arrij peruersum dogma excludatur. Circa hoc autem tria facit Sanctus Thomas. Primò eius opinionem narrat. Secundò eam improbat cap. sequent. Tertiò ad eius obiectiones respondet cap.8. Circa primū duo facit. Primò ponit Arrij opinionem cum suis fundamentis. Secundò ostendit vnde originem habuerit. Quantum ad primum ait quòd fuerunt aliqui alij à prædictis [illegible], qui dixerunt filium Dei extitisse ante incarnationis mysterium, & etiam ante mundi conditionem, sed existimauerunt eum sic esse alium à patre,quòd non esset cum eo eiusdem naturæ. Vnde crediderunt naturam filii non ab æterno extitisse,licet fuerit filius ante alias creaturas, & exinde dixerūt filium Dei ex nihilo esse factum,& creaturam esse. Adebant autem ipsum esse vnum cum Deo patre,non per naturam,sed per consensus vnionem, & per diuinæ similitudinis participationem super cæteras creaturas, & quòd præ cæteris etiam supremis creaturis quos angelos dicimus, qui dicuntur dij & filii Dei,Iob trigesimo octauo,& in Psalm.Deus stetit,&c.ipsum dici & Deum & Dei filium oportebat.Item quòd per eum Deus pater omnem aliam condidesit creaturam.

HANC autem positionem confirmare nitebantur primò quia Ioannis 17.solus pater dicitur Deus. Secundò,quia 1.ad Timoth.vltimo solus pater dicitur potens rex regum,& solus habere immortalitatem & lucem inaccessibilem. Tertiò,quia Ioan.14.dicitur pater maior filio. & 1. Corinth.15. dicitur filius esse subiectus patri,quod no esset si via esset natura patris & filii. Quartò,quia natura patris non patitur indigentiam, sed bene filii natura qui à patre recipit,vt patet Matth.15.& Ioannis 3. Quintò,quia à patre docetur & iuuatur,vt patet Ioan.5.& Ioan.15.quod est indigentis. Sextò,quia recipere præceptum,obedire,orare,& mitti,inferioris esse videtur,hæc autem de filio leguntur,vt patet Ioan.13. Sicut mandatum,&c.Philip.2. Factus est obediens, &c. Ioan.14.Ego rogabo,&c. Galat.4. Cùm venit, &c. Septimò,quia Christus clarificatus est à patre.Ioa.12. Pater clarifica,&c.& ab eo suscitatus, ad Ro.8. & exaltatus. Actu. 2. ex quibus videtur quòd sit patre inferior. Octauò, quia in patre nullus inuenitur defectus, in filio autem inuenitur defectus potestatis. Matth.20. Sedere,&c.& defectus scientiæ. Matth.24. De die autem, &c.& defectus quietæ affectionis,cùm scriptura asserat in eo fuisse tristitiam & iram, & huiusmodi. Nonò,quia inuenitur in scripturis quòd filius Dei sit creatura, vt patet Ecclesiastici 24. Dixit mihi creator, &c.&, Ab initio,&c. Decimò,quia connumeratur creaturis. Ecclesiastici 24. Ego ex ore, &c. & Colosſ.1. dicitur quòd est primogenitus creaturæ. Vndecimò,quia Christus volebat vt discipuli eius vnum essent,sicut pater & filius vnum sunt. Ioannis 17. non autem volebat discipulos esse vnum per essentiam, Quantum ad secundum inquit Sanctus Thomas hanc fuisse Arrii & Eunomii opinionem,eamque ex dictis Platonicorum exortam esse ponentium summum Deum patrem, & creatorem omnium rerum,à quo effluxisse quandam mentem dicebant,in qua essent omnium rerum formæ,superiorem omnibus alijs rebus, quam paternum nominabant intellectum, & post hanc animam mundi, deinde alias creaturas. Hunc etiam consonat Auicennæ positio ponentis supra animam cæli intelligentiam mouentem primum cælum,supra quam Deum in summo ponebat.

De isto Arrio habetur lib.10. ecclesiasticæ historiæ ca.1. & in de.& c.13.eius opprobriosus interitus describit Aug.

Improbatio positionis Arrij.
Caput 7.

HAnc autem positionem diuinæ scripturæ repugnare manifestè potest percipere si quis sacrarum scripturarum dicta diligenter considerat.

Cùm enim scriptura diuina & Christum Dei filium,& angelos Dei filios nominat:alia tamen & alia ratione. Vnde Apost. Hebræ. 1.dicit: Cui dixit aliquando angelorum: filius meus es tu:ego hodie genui te?quod ad Christum asserit esse dictum. Secundum autem positionem prędictam eadem ratione angeli filij Dei dicerentur, & Christus.vtrisque enim vnum nomen filiationis competeret secundum quandam sublimitatem naturæ in qua creati sunt à Deo.Nec obstat si Christus sit excellentioris naturæ præ alijs angelis: quia etiam inter angelos ordines diuersi inueniuntur,vt ex superioribus † patet:& tamen omnibus eadem filiationis ratio competit. non igitur Christus filius Dei dicitur secundum quòd asserit prædicta positio.

† lib. præce. ca. 79. & sequen.

2 Item,cum ratione creationis nomen filiationis diuinę multis conueniat,quia omnibus angelis & sanctis: si etiam eadem ratione Christus filius diceretur,non esset vnigenitus, licet per excellentiam suæ naturæ inter cæteros primogenitus posset dici. asserit autem eum scriptura esse vnigenitum, Ioannis 1. Vidimus eum quasi vnigenitum à patre. Non igitur ratione creationis Dei filius dicitur.

3 Amplius,nomen filiationis propriè & verè generationem viuentium consequitur, in quibus genitum ex substantia generantis procedit: aliàs enim nomen filiationis non secundum veritatem, sed potius secundum similitudinem accipitur:cùm filios dicimus, aut discipulos,aut hos quorum gerimus curam. si igitur Christus non diceretur filius nisi ratione creationis:cùm id quod creatur à Deo, non ex substantia Dei deriuetur, Christus verè filius dici non posset. dicitur autem verus filius 1.Ioannis vltimo. Vt simus, inquit, in vero filio eius Iesu Christo. Non igitur Dei filius dicitur quasi à Deo creatus in quantacunque naturæ excellentia, sed quasi ex Dei substantia genitus.

4 Prætereà,si Christus ratione creationis filius dicitur,non erit verus Deus. nihil enim creatum Deus potest dici nisi per quandam similitudinem ad Deum.ipse autem Iesus Christus est verus Deus. cùm enim Ioan. dixisset: Vt simus in vero filio eius:subdidit. Hic est verus Deus,& vita æterna. non igitur Christus filius Dei dicitur ratione creationis.

5 Amplius,Apostolus ad Roman. 9.dicit. Ex quibus Christus est secundum carnē, qui est super omnia deus benedictus in secula Amen. & ad Titum 2. Expectantes beatam spem,& aduentum gloriæ magni Dei & saluatoris nostri Iesu Christi.& Hiere.23. dicitur: Suscitabo Dauid germen iustum.& postea subditur:Et hoc est nomen quod vocabunt eum: Dominus iustus noster.vbi in Hebræo habetur nomen tetragrammaton, quod de solo Deo certum est dicitex quibus apparet quòd filius Dei est verus Deus.

6 Prætereà,si Christus verus filius est, de necessitate sequitur quòd sit verus Deus. non enim verè filius potest dici quod ab alio gignitur,etiam si de substantia generantis nascatur,nisi in similem speciē generantis procedat.oportet enim quod filius hominis homo sit. Si igitur Christus est verus filius Dei, oportet quòd sit verus Deus.non est igitur aliquod creatum.

7 Item,nulla creatura recipit totam plenitudinem diuinæ bonitatis: quia sicut ex superioribus patet, perfectiones à Deo in creaturas per modum cuiusdam descēsus procedunt: Christus autem habet in se totam plenitudinem diuinæ bonitatis. Dicit enim Apostolus ad Colosſe.2. In ipso habitat omnis plenitudo diuinitatis. Christus ergo non est creatura.

8 Adhuc, licet intellectus angeli perfectiorem cognitionem habeat quàm intellectus hominis:tamen multum deficit ab intellectu diuino.intellectus autem Christi non deficit in cognitione ab intellectu diuino. dicit enim Apostolus ad Colosſ.2.quòd in Christo sunt omnes thesauri sapientiæ & scientiæ absconditi. non est igitur Christus filius dei creatura.

9 Amplius,quicquid Deus habet in seipso,est eius essentia,vt in primo ostensum est. omnia autem quæ habet pater,sunt filij.dicit enim ipse filius,Ioannis 16. Omnia quæ habet pater,mea sunt. & Ioannis 17. ad patrem loquens ait:Mea omnia tua sunt,& tua mea sunt. Est ergo eadem essentia & natura patris & filij. non est igitur filius creatura.

10 Prætereà,Apostolus dicit Philip.2.quòd filius ante quam exinaniret semetipsum formam serui accipiens, in forma Dei erat.per formam autem Dei non aliud in telligitur quàm natura diuina: sicut per formam serui non intelligitur aliud quàm humana natura:Est ergo filius in natura diuina: non est igitur creatura.

11 Item,nihil creatum potest esse deo æquale: filius autem est patri æqualis.dicitur enim Ioannis quinto: Quęrebant eum Iudæi interficere:quia non solùm soluebat sabbatum,sed & patrem suum dicebat deum,æqualem se Deo faciens.Hæc est ergo euangelistæ narratio, cuius testimonium verum est, quòd Christus filium Dei se dicebat,& Deo æqualem: & propterea eum Iudæi persequebantur.Nec dubium est alicui Christiano quin illud quod Christus de se dixit, verum sit:cùm & Apostolus dicat Phil.2.hoc non fuisse rapinam, quòd æqualem se esse patri arbitratus est.est ergo filius æqualis patri. non est igitur creatura.

12 Amplius,in Psal.legitur non esse similitudinem alicuius ad Deum, etiam inter angelos qui filij Dei dicuntur: Quis, inquit, similis erit Deo in filijs Dei? & alibi: Deus quis similis erit tibi? quod de perfecta similitudine accipi oportet:quod patet ex his quæ in primo libro tractata sunt. Christus autem perfectam sui similitudi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

nem ad patrem ostendit etiam in viuendo. dicitur enim Ioan.5. Sicut pater habet vitam in semetipso, sic dedit & filio vitam habere in semetipso. nõ est igitur Christus computandus inter filios Dei creatos.

13 Adhuc, nulla substantia creata repræsentat Deum quantum ad eius substantiam. quicquid enim ex perfectione cuiuscunque creaturæ apparet, minus est quàm quod Deus est: vnde per nullam creaturam sciri potest de Deo quid est. filius autem repræsentat patrem. dicit enim de eo Apostolus ad Colos. 1. quòd est imago inuisibilis Dei. & ne æstimetur esse imago deficiens, essentiam Dei non repræsentans, per quam non possit cognosci de deo quid est, sicut vir dicitur imago Dei. 1. Cor. 11. ostenditur perfecta esse imago, ipsam Dei substantiam repræsentans, ad Hebræ. 1. dicente Apostolo: Cùm sit splendor gloriæ, & figura substantiæ eius. Non est igitur filius Dei creatura.

14 Prætereà, nihil quod est in aliquo genere, est vniuersalis causa eorum quæ sunt in genere illo: sicut vniuersalis causa hominum non est aliquis homo. nihil enim suipsius est causa. sed sol qui est extra genus humanum, est vniuersalis causa generationis humanæ, & vlterius Deus: filius autem est vniuersalis causa creaturarum. dicitur enim Ioannis primo: Omnia per ipsum facta sunt. & Prouerbiorum octauo dicit sapientia genita Cum eo eram componens omnia. & Apostolus dicit ad Col. 1. In ipso condita sunt vniuersa in cælo & in terra. ipse igitur non est de genere creaturarum.

15 Item, ex ostensis in secundo libro manifestum est quòd substantiæ incorporeę quas angelos dicimus non possunt aliter fieri quàm per creationem. Et etiam ostensum est quòd nulla substantia potest creare: sed solus deus. sed dei filius Iesus Christus est causa angelorum, eos in esse producens. dicit enim Apostolus: Siue throni, siue dominationes, siue principatus, siue potestates, omnia per ipsum & in ipso creata sunt. ipse igitur filius non est creatura.

16 Prætereà, cùm propria actio cuiuslibet rei sequatur naturam ipsius, nulli competit propria actio alicuius rei cui non competit illius rei natura. quod enim nõ habet humanam speciem, nec actionem humanam habere potest. proprię autem actiones dei cõueniunt filio, sicut creare, vt iam ostensum est, continere & conseruare omnia in esse, & peccata purgare: quod est proprium ipsius Dei, vt ex superioribus patet. Dicitur autem de filio ad Col. 1. quòd omnia in ipso constant. & ad Hebr. 1. dicitur quòd portat omnia verbo virtutis suę, purgationem peccatorum faciens. filius igitur dei est naturæ diuinæ, & non est creatura. Sed quia posset Arrianus dicere quod hoc filius facit non tanquam principale agens, sed sicut instrumentũ principalis agentis, quod per propriam virtutem non agit, sed solùm per virtutem principalis agentis: hanc positionem dominus excludit Ioannis quinto dicens: Quæcunque enim ille fecerit, hæc & filius similiter facit. sicut igitur pater per se operatur & propria virtute, ita & filius.

Vlterius etiam ex hoc verbo concluditur quòd sit eadem virtus & potestas filij & patris. non solùm enim dicit quòd filius similiter operatur sicut & pater, sed quòd eadem & similiter. idem autem non potest esse operatum eodem modo à duobus agentibus nisi dissimiliter: sicut idem fit à principali agente, & instrumento: vel similiter. & tunc oportet quòd conueniant in vna virtute, quæ quidem virtus quandoque congregatur ex diuersis virtutibus in diuersis agentibus inuentis: sicut patet in multis trahentibus nauem. omnes enim similiter trahunt: & quia virtus cuiuslibet imperfecta est, & insufficiens ad istum effectum, ex diuersis virtutibus congregatur vna virtus omnium quæ sufficit ad trahendum nauem. hoc autem non potest dici in patre & filio. virtus enim Dei patris non est imperfecta, sed infinita, vt in primo ostensum est. oportet igitur quòd eadem numero sit virtus patris & filij. & cùm virtus sequatur naturam rei, oportet quòd eadẽ numero sit natura & essentia patris & filij. quod etiam ex præcedentibus concludi potest. nam si in filio est natura diuina, vt multipliciter ostensum est: cùm natura diuina multiplicari non possit, vt in primo libro ostensum est: sequitur de necessitate quòd sit eadem numero natura & essentia in patre & filio.

17 Item, vltima nostra beatitudo in solo Deo est, in quo etiam solo spes hominis debet poni, & cui soli est honor latriæ exhibendus, vt in tertio li. † est ostensum. beatitudo autem nostra in dei filio est. dicit enim Ioan. 17. Hęc est vita æterna, vt cognoscant te, scilicet patrem: & quem misisti Iesum Christum. & 1. Ioan. vl. dicitur de filio quòd est verus Deus, & vita æterna. certum est autem nomine vitæ æternæ in scripturis sacris vltimam beatitudinem significari. dicit enim Isaias de filio, vt Apostolus inducit: Erit radix Iesse, & qui exurget regere gentes: in eo gentes sperabunt: dicitur enim in Psalmo. Et adorabunt eum omnes reges. omnes gentes seruiẽt ei. & Ioann. quinto dicitur: Omnes honorificent filium sicut honorificant patrem. & iterum in Psal. dicitur: Adorate eum omnes angeli eius. quod de filio Apostolus introducit Hebr. 1. Manifestum est igitur filium Dei verum Deum esse.

† C. 1. 20.

Isaiæ 11. Rom. 15.

Ad hoc etiam ostendendum valent ea quæ superius † contra Photinum inducta sunt ad ostendendum Christum deum esse non factum sed verum. Ex præmissis igitur & consimilibus sacræ scripturæ documentis Ecclesia catholica edocta Christum verum & naturalem Dei filium confitetur coæternum patri, & æqualem, & verum deum, eiusdem essentiæ & naturæ cum patre, genitum non creatum, nec factum. Vnde patet quòd sola Ecclesiæ catholicæ fides verè confitetur generationem in deo: dum ipsam generationẽ filij ad hoc refert quòd filius accepit diuinam naturam à patre. Alij verò hæretici ad aliquam extraneam naturam hanc generationem referunt: Photinus quidem & Sabellius ad humanam, Arrius autem non ad humanam, sed ad quandam naturam creatam, digniorem cęteris creaturis. Differt etiam Arrianus à Sabellio & Photino, quòd huiusmodi generationem prædictam asserit ante mundum fuisse. illi verò eam fuisse negant ante natiuitatem ex virgine. Sabelius tamẽ à Photino differt in hoc, quòd Sabellius Christum verum deum confitetur & naturalem: non autem Photinus, sed neque Arrius: sed Photinus purum hominem, Arrius autem quasi commixtum ex quadam excellentissima creatura & humana. Hi aliam esse personam patris & filij confitentur: quod Sabellius negat. Fides ergo catholica media via incedens confitetur cum Arrio & Photino contra Sabellium aliam personam patris & filij, & filium genitum, patrem verò omnino ingenitum cum Sabellio verò contra Photinum & Arrium, Christum verum & naturalem Deum, & eiusdem naturæ cum patre: licet non eiusdem personæ. Ex quo etiam iudicium veritatis catholicæ sumi potest. nam vero, vt philosophus dicit, etiam falsa testantur: falsa verò non solùm à veris, sed etiam ab inuicem distant.

† Ca. 4.

Discrepantia inter hæreticarchas.

Super cap. 7.

CONtra prædictam Arrii & Eunomii positionem arguit San. Thom. author. Scripturæ, & primò sic. Secundum positionem prædictam eadem ratione angeli filii Dei dicerentur & Christus, quia vtrisque secundum quandam similitudinem naturæ in qua creati sunt, nomen filiationis competeret: hoc autem constat esse falsum. Nam ad Hebr. primo dicitur. Cui dixit aliquando angelorum, filius meus es tu, ego hodie genui te? Si dicatur illud non sequi, quia Christus est excellentioris naturæ, hoc non obstat, quia etiam inter angelos diuersi ordines inueniuntur, & tamen omnibus eadem ratio filiationis conuenit. Secundò, Christus non esset vnigenitus, cuius oppositum dicitur Ioan. 1. probatur consequentia, quia nomen filiationis ratione diuinæ creationis etiam omnibus angelis & sanctis conuenit. Tertiò, Si non diceretur filius nisi ratione creationis, Christus verè filius dici non posset, sed huius oppositum dicitur primæ Ioan. vltimo. ergo &c. probatur sequela, quia nomen filiationis proprię & verè generationem viuentium consequitur, in quibus genitum ex substantia generantis procedit, quod non est in creatione. Quartò, Christus non esset verus Deus, quia nihil creatum potest dici Deus nisi per quandam similitudinem ad Deum. sed hoc est falsum, vt patet primæ Ioan. vltimo: Hic est verus Deus, &c.

Verum dupliciter sumitur.

ADVERTENDVM pro hac ratione & præcedenti, quòd verum potest dupliciter accipi. Vno modo vt distinguitur cõtra falsum, sicut propositio qua significatur sicut est in re, dicitur vera, falsa autem qua significatur non

non sicut est in re. Alio modo vt distinguitur contra similitudinariè sumpti: quomodo dicimus viuum animal esse verum animal, pictum autem non esse verum animal, sed per quandam similitudinem. Cùm ergo dicitur Christus esse verus filius Dei, & verus Deus, accipitur verum secundo modo. & est sensus quòd est filius Dei, & Deus secundum propriam & essentialem horum non minùm significationem.

Quinto, Ad Ro. 9. dicitur: Qui est super omnia Deus, &c. & ad Tit. 2. Expectantes beatam spem, &c. & Hier. 23. Suscitabo Dauid germen iustũ, & subditur: Et hoc est nomen quod vocabunt eum, dominus iustus noster. vbi in Hebræo habetur nomen tetragrammaton, quod de solo deo dici certum est. ergo filius Dei est verus Deus.

Sexto, Si Christus verus filius est, scilicet Dei, necesse est quòd sit verus deus, quia non potest verè filius dici quod ab alio gignitur, etiã si de substantia generantis nascatur, nisi in similem speciem generantis procedat, sed supple est verus filius Dei, ergo &c. De materia huius rationis inferius erit sermo.

Septimò, Christus habet in se totam plenitudinem diuinæ bonitatis, vt patet ad Colos. 2. ergo &c. patet consequentia, quia nulla creatura recipit totam plenitudinem diuinæ bonitatis.

Octauò, Intellectus Christi non deficit in cognitione ab intellectu diuino, cùm dicatur ad Col. 2. quòd in ipso sunt omnes thesauri, &c. ergo &c.

ADVERTENDVM, quòd non loquitur hic Sanctus Thomas de intellectu animæ Christi, qui est intellectus humanus. Nam de hoc non est verum quòd adæquet diuini intellectus cognitionem, vt superius est ostensum, sed loquitur de intellectu ipsius absolutè, quia scilicet in Christo est aliquis intellectus non deficiens in cognitione ab intellectu diuino: quod cùm huiusmodi non possit esse alius intellectus quàm diuinus, sequitur in Christo esse diuinum intellectum, & consequenter quòd Deus.

Nono, Omnia quæ habet pater, sunt filij, vt patet Io. 16. & 17. ergo est eadem essentia & natura patris & filii, ergo &c. probatur prima consequentia, quia quicquid habet Deus in seipso, est eius essentia.

Decimò, Filius antequam exinaniret semetipsum formam serui accipiens in forma Dei erat, vt dicitur Phil. 2. sed per formam Dei intelligitur natura diuina, sicut per formam serui intelligitur natura humana, ergo &c.

Vndecimò, Filius est patri æqualis, quoniam vt patet ex narratione Ioannis euangelistæ, ca. 5. Iudæi Christum persequebantur, quia dicebat se esse æqualem Deo. Non est autem dubium Christiano, verum esse quod Christus de se dixit, cùm & Apostolus dicat Phil. 2. non fuisse rapinam quòd æqualem se esse patri arbitratus est, ergo &c. probatur consequentia, quia nihil creatum potest esse æquale Deo.

ADVERTENDVM autẽ quòd quia disputatio hæc aduersus Christianum est suscipienter euangelium. ideo dixit S. Th. non esse dubium Christiano verum esse quod Christus de se dixit. Nam infidelis posset dicere Christum se quandoque inaniter iactasse, sed Christiano nephas est hoc dicere.

Duodecimò, Christus perfectam sui similitudinem ad patrem ostendit etiam in viuendo. Ioan. 5. sicut pater &c. ergo &c. probatur consequentia, quia perfecta similitudine non legitur esse similis aliquis Deo, vt patet in Psalmo cùm dicitur: Quis similis Deo, &c. & Deus quis similis erit tibi?

Tertiodecimò, Filius repræsentat patrem quantum ad eius essentiam. Nã ad Col. 1. dicitur quod est imago inuisibilis Dei. & quòd sit perfecta imago essentiã Dei repræsentans, per quam possit cognosci de Deo quid est, ostenditur Hebr. 1. est dicitur: Cùm sit splendor, &c. ergo &c. probatur consequentia, quia nulla substantia creata repræsentat Deum quantum ad eius substantiam.

Quomodo omnis creatura substãtiam Dei repræsentat.

CIRCA hoc vltimum dictum occurrit dubium. Nam omnis creatura repræsentat Deum, cùm sit eius similitudo, sed non repræsentat eum quantũ aliquod accidens, cùm in Deo nullum sit accidens. ergo repræsentat eum quãtum ad substantiam. ergo falsum est quòd nulla creatura repræsentat Deum quantum ad eius substantiam. Respondetur quòd vnum repræsentare aliud quantum ad substantiam, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quia repræsentat ipsam substantiam rei adæquatè & perfectè secundum quòd per diffinitionem significatur. Alio modo, quia repræsentat rei substantiam inadæquatè & imperfectè, & non secundum omnem modum perfectionis essentialis. Isto secundo modo omnis creatura repræsentat Deum quantum ad eius substantiam, non autem primo modo. de hoc autem modo loquitur Sanctus Thomas quod constat, quia loquitur de ea repræsentatione substantiæ per quam cognosci potest de re quid est. ista enim est repræsentatio per quandam adæquationem repræsentantis & repræsentati.

Quartodecimò, Filius Dei est vniuersalis causa creaturarum, vt patet Ioan. 1. Sap. 8. & Col. 1. ergo non est de genere creaturarum. probatur consequentia, quia nihil quod est in aliquo genere, est causa vniuersalis eorum quæ sunt in genere illo, sicut vniuersalis causa hominum non est aliquis homo, aliquin idem esset causa suiipsius.

Quintodecimò, Dei filius Iesus Christus est causa angelorum, eos in esse producens, vt patet ex Apostolo dicente: Siue throni, siue dominationes, &c. ergo &c. probatur consequentia, quia angeli non possunt aliter fieri quàm per creationem, & nulla substantia creata potest creare, vt est ostensum in secundo, sed solus Deus.

Sextodecimò, Proprię actiones Dei conueniunt filio, sicut creare, vt est ostensum, continere & conseruare omnia in esse, & peccata purgare, quod est proprium dei, vt patet ad Col. 1. & ad Hebr. 1. ergo &c. probatur consequentia quia nulli conuenit propria operatio alicuius rei cui nõ competit illius rei natura. Si dicatur quòd hæc filius facit non per propriam virtutem, sed per virtutem principalis agentis, cuius est instrumentum: Contrà arguitur, quia Io. 5. dicitur quòd quæcunque ille fecerit, hęc & filius similiter facit. Ex quibus duo habentur, vnum est, quòd sicut pater per se operatur, & propria virtute, ita & filius. Alterum est, quòd eadem est virtus & potestas filii & patris. cùm enim idem non possit esse à duobus agentibus eodem modo, sed dissimiliter, aut similiter, oporteat vt contineant in vna virtute: & filius omnia quæcunque facit, pater faciat, & similiter faciat: necesse est vt in vna virtute cõueniat, hoc autem non est quasi ex multis virtutibus imperfectis in ipsis inuentis vna congregetur perfecta virtus, sicut ex virtutibus multorum trahẽtium nauem vna perfecta virtus fit, cùm virtus Dei patris sit infinita, vt ostensum est in primo. ergo oportet vt eadem numero sit virtus patris & filii. Ex quo etiam vlterius infertur quòd oportet esse eandem numero essentiam patris & filii. cùm virtus sequatur naturam rei. Id quod etiam hac ratione patet: quia natura diuina multiplicari non potest, vt in primo libro est ostensum.

Quòd idẽ non potest esse operatum à diuersis agẽtibus

AD huius rei etiã dentiam considerandum est quòd vnius & eiusdem effectus non possunt esse duæ causæ totales eiusdem generis & eiusdem ordinis vt in præcedentibus est ostensum, sed bene eiusdem possunt esse plures causæ totales diuersorum generum, puta vna in genere causæ efficientis, altera in genere causæ finalis. Item possunt esse plures eiusdem generis, sed diuersorum ordinum, puta in genere causæ efficientis vna principalis, altera instrumentalis. Possunt etiam eiusdem esse plures causæ eiusdem ordinis, sed particulares & imperfectæ quasi integrantes vnam totalem & perfectam causam, sicut est de multis trahentibus nauem. Cùm ergo hic dicitur idem non posse esse operatum à diuersis agentibus eodem modo, sed dissimiliter, &c. sensus est quòd idem non potest esse productum à diuersis agentibus totalibus, nisi in diuerso ordine existant. ita scilicet quòd vnum sit principale, aliud verò instrumentale aut si similiter, id est, secundum eundem ordinem aliquid procedat à pluribus, oportet illa conuenire in vna virtute, aut congregata ex multis imperfectis virtutibus, eò quòd ipsa sunt plura partialia agentia imperfecta simul constituentia vnum perfectum agens, aut vna numero simpliciter in illis existens, vt illa dicantur non plura agentia substantiuè, sed vnum, licet sint plura suppositа il la vna virtute agentia. Nam multum differt aliqua esse plura agentia, & illa esse plura suppositа agentia. in prima enim cùm ly agentia sumatur substantiuè, significatur pluralitas virtutis & formæ actiuæ: in secunda verò cùm sumatur adiectiuè, significatur pluralitas tantùm suppositorum agentium.

Decimosepumò, Beatitudo nostra in Dei filio est, scilicet obiectiuè, vt patet Ioannis decimo septimo, & prima Ioannis vltimo. Est etiam in eo spes nostra, iuxta illud Isaiæ ab Apostolo introductum. Erit radix Iesse, &c. Est & illi honor latriæ exhibendus. Psalm. Et adorabunt eum, &c. & Ioannis quinto. Omnes honorificent filium, &c. & iterum in Psalm. Adorate eum omnes angeli eius. quod ad Hebræos vltimo de Christo introducitur. ergo &c. probatur consequentia, quia illa soli Deo conueniunt, vt in tertio est ostensum. Addit vltimo Sanctus Thomas, quòd ad hoc ostendendum valent, etiam ea quę contra Photinum sunt inducta ad ostendendum Christum verum Deum esse, non factum, sed genitum.

EX istis infert corollariè, quòd sola fides catholicæ Ecclesiæ quæ ponit filium coæternũ patri, & coæqualem verumque Deum eiusdẽ naturæ & essentiæ cum patre genitum, non creatum nec factum, verè confitetur generationem in Deo, ipsam ad hoc referendo, quòd filius accepit diuinam naturam à patre, hæreticis ipsam ad extraneam naturam referentibus. Photino quidem & Sabellio ad humanam, Arrio autem ad creaturam quandam cæteris creaturis nobiliorem. Quantum ad secundum comparat istas opiniones hæreticorum adinuicem, & ait quòd quantum ad generationem Arrius differt à Sabellio & Photino, quia ille ipsam asserit ante mundum fuisse, illi verò hoc negant. Quantum verò ad ipsum Christum differunt, quia Sabellius Christum verum Deum confitetur & naturalem, non autem Photinus neque Arrius. Differt verò Photinus ab Arrio, quia Photinus dicit ipsum purum hominem, Arrius autem dicit ipsum quasi commixtum ex quadam excellentissima creatura, diuina scilicet aliquo modo & humana. quantum autem ad personam filii differt Sabellius ab aliis, quia illi ponunt aliam esse personam patris & filii, quod Sabellius negat. Fides autem catholica media via incedens, cum Arrio & Photino concordat ponens aliam esse personam patris, aliam filii, & filium esse genitum, patrem verò ingenitum. Cum Sabellio verò conuenit, Christum dicens verum & naturalem deum, eiusdem naturæ cum patre, licet non eiusdem personæ. Ex quo infert Sanctus Thomas, quòd ex hoc sumi potest iudicium catholicæ veritatis, quoniam vt Philosophus ait, vero etiam falsa attestantur, falsa verò etiam abinuicem distant.

ADVERTENDVM, quòd falsa attestari dicuntur verò aliquando, non quidem ex ea parte qua falsa sunt, sed inquantum aliquid veritatis continent.

Solutio ad authoritates quas Arrius pro se inducebat.

Cap. 8.

QVia verò veritas veritati contraria esse non potest, manifestum est ea quæ ex scripturis veritatis ab Arrianis inducta sunt ad suum errorem confirmandum, eorum sententiæ accommoda non esse. Cùm enim ex scripturis diuinis ostensum † sit patris & filij eandem numero essentiam esse, & naturam diuinam secundum quam vterque verus dicitur Deus: oportet patrem & filium non duos deos sed vnum Deum esse. Si enim plures dij essent, oporteret per consequens diuinitatis essentiam in vtroque partitam esse: sicut in duobus hominibus est alia & alia humanitas numero: & præcipuè cùm non sit aliud diuina natura, & aliud ipse deus, vt suprà † ostensum est. ex quo de necessitate consequitur quòd existente vna natura diuina in patre & filio, sint pater & filius vnus deus. licet ergo & patrem confiteamur deum, & filium deum: non tamen recedimus à sententia qua ponitur vnus solus Deus, quam in primo & rationibus & authoritatibus firmauimus †. vnde etsi sit vnus solus verus Deus, tamen hoc & de patre & de filio prædicari confiteamur. Cùm ergo dominus ad patrem loquens dicit, vt cognoscant te solum Deum verum: non sic intelligendum est quòd solus pater sit verus Deus, quasi filius non sit verus Deus: quod tamen manifestè scripturæ testimonio probatur: sed quòd illa quæ est vna sola vera deitas, patri conueniat: ita tamen, quòd non excludatur inde & filius: vnde signanter non dixit dominus, vt cognoscant te solum verum Deum: quasi solus ipse sit Deus: sed dixit, vt cognoscant te. & addidit, solum Deum verum: vt ostenderet patrem cu-

† Videlicet ca. 6.

† ca. 2. & 3.

† Ca. 22. primi lib.

† Cap. 43.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ius se filium protestabatur, esse Deum, in quo inuenitur illa quæ sola est vera diuinitas. Et quia oportet verum filium eiusdem naturæ esse cum patre: magis sequitur quòd illa quæ sola est vera diuinitas, filio conueniat quàm ab ea filius excludatur. Vnde & Ioannes in fine primæ suæ Canonicæ quasi hæc verba Domini exponens, vtrumque istorum vero filio attribuit, quæ hîc Dominus dicit de patre, scilicet quòd sit verus Deus, & quòd in eo sit vita æterna, dicens: Vt cognoscamus verum Deum: & simus in vero filio eius: hic est verus Deus, & vita æterna. Si tamen confessus esset filius quòd solus pater esset verus Deus, non propter hoc à vera diuinitate filius excludi intelligendus esset. nam quia pater & filius sunt vnus Deus, vt ostensum † est: quicquid ratione diuinitatis de patre dicitur, idem est ac si de filio diceretur, & econuerso. non enim propter hoc quòd Dominus dicit Matthæi vndecimo: Nemo nouit filium nisi pater: neque patrem quis nouit nisi filius: intelligitur vel pater à sui cognitione excludi, vel filius. Ex quo etiam patet quòd vera filij diuinitas non excluditur ex verbis Apostoli quibus dicit, Quem suis temporibus ostendet beatus & solus potens, rex regum, Dominus dominantium: non enim in his verbis pater nominatur, sed id quod est commune patri & filio. Nam quòd & filius sit rex regum, & Dominus dominantium, manifestè ostenditur Apocalipsis decimonono vbi dicitur: Vestitus erat veste aspersa sanguine: & vocabatur nomen eius Verbum Dei. Et postea subditur: Et habet in vestimento & in femore suo scriptum, Rex regum, & Dominus dominantium. nec ab hoc quod subditur, Qui solus habet immortalitatem, excluditur filius: cùm & sibi credentibus immortalitatem conferat: vnde dicitur Ioannis vndecimo, qui credit in me non morietur in æternum. Sed & hoc quod subditur, quem nemo hominum vidit sed nec videre potest: certum est filio conuenire: cùm Dominus dicat Matthæi vndecimo. Nemo nouit filium nisi pater. Cui non obstat quod visibilis apparuit. hoc enim secundum carnem est factum: est autem inuisibilis secundum deitatem, sicut & pater. Vnde Apostolus in eadem epistola dicit, Manifestè magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne. nec cogit quòd hæc de solo patre dicta intelligamus, quia dicitur quasi oporteat alium esse ostendentem, & alium ostensum: nam & filius seipsum ostendit, dicit enim ipse Ioannis decimoquarto. Qui diligit me, diligitur à patre meo: & ego diligam eum, & manifestabo ei meipsum. vnde & ei dicimus, ostende facié tuam, & salui erimus. Quòd autem dominus dicit, Pater maior me est: qualiter sit intelligendum, Apostolus docet: cùm enim maius referatur ad minus: oportet intelligi hoc dici de filio secundum quòd est minoratus. ostendit autem Apostolus eum esse minoratum secundum assumptionem formæ seruilis: ita tamen, quòd Deo patri æqualis existat secundum formam diuinam. Dicit enim ad Phil. 2. Cùm in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo: sed semetipsum exinaniuit formam serui accipiens. Nec est mirum si ex hoc pater eo maior dicatur: cùm etiam ab angelis eum minoratũ Apostolus dicat Hebræo. 2. Eum, inquit, qui modico ab angelis minoratus est, vidimus Iesum propter passionem mortis gloria & honore coronatum. Ex quo etiam patet quòd secundum eandem rationem dicitur filius esse patri subiectus, scilicet secundum humanam naturam: quod ex ipsa circunstantia literæ apparet. præmiserat enim Apostolus: Per hominem mors, & per hominem resurrectio mortuorum. Et postea subiunxerat quòd vnusquisque resurget in suo ordine: primũ Christus: deinde ij qui sunt Christi. Et postea addit: deinde filius, cùm tradiderit regnũ Deo & patri. Et ostenso quale sit hoc regnum: quia scilicet oporteat ei omnia esse subiecta: consequenter subiungit: Cùm subiecta illi fuerint omnia: tunc ipse filius subiectus erit illi qui sibi subiecit omnia. ipse ergo contextus literæ ostendit hoc de Christo debere intelligi secundum quod est homo. sic enim mortuus est & resurrexit: nam secundum diuinitatem cùm omnia faciat quę facit pater. vt ostensum est: etiam ipse sibi subiecit omnia. Vnde & Apostolus dicit ad Philip. 3. Saluatorem expectamus Dominum Iesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suę secundum operationem qua possit sibi subijcere omnia. Ex eo autem quòd pater filio dare dicitur in scripturis, ex quo per scripturam sequitur ipsum recipere: non potest ostendi aliqua indigentia esse in ipso: sed hoc requiritur ad hoc quod filius sit. nõ enim filius dici posset, nisi à patre genitus esset: omne autem genitum à generante naturam recipit generantis. per hoc ergo quòd pater filio dare dicitur, nihil aliud intelligitur quàm filij generatio, secundum quam pater dedit filio suam naturam. Et hoc ipsum ex eo quod datur, intelligi potest. Dicit enim Dominus, Ioannis decimo. Pater quod dedit mihi, maius omnibus est. Id autem quod maius omnibus est, diuina natura est, in qua filius est patri æqualis: quod ipsa verba Domini ostendunt. præmiserat enim quòd oues suas nullus de manu eius rapere posset, ad cuius probationem inducit verbum propositum, scilicet quòd id quod est sibi à patre datum, maius omnibus sit: & quia de manu patris (vt subiungit) nemo rapere potest: ex hoc sequitur quòd nec de manu filij: non autem sequeretur, nisi per id quod est sibi à patre datum, esset patri æqualis. Vnde ad hoc clarius explicandum subdit: Ego & pater vnum sumus. similiter etiam Apostolus ad Philippenses secundo dicit: Et dedit illi nomen quod est super omne nomen: vt in nomine Iesu omne genu flectatur, cęlestium, terrestrium, & infernorum. Nomen autem omnibus nominibus altius, quod omnis creatura veneratur, non est aliud quàm nomen diuinitatis. ex hac ergo generationis datione generatio ipsa intelligitur secundum quam pater filio veram deitatem dedit. Idem etiam ostenditur ex hoc quòd omnia sibi dicuntur esse data à patre: non autem essent sibi data omnia, nisi omnis plenitudo diuinitatis quæ est in patre, esset in filio. sic igitur ex hoc quòd sibi patrem dedisse asserit, se verum filium confitetur, contra Sabellium. Ex magnitudine verò eius quod datur, patri se confitetur esse æqualem, vt Arrius confundatur. Patet igitur quòd talis donatio indigentiam in filio non designat: non enim antè fuit filius quàm sibi daretur: cùm generatio eius sit ipsa donatio. Neque plenitudo dati hoc patitur, vt indigere possit ille cui constat esse donatum. Nec obuiat prædictis quòd ex tempore filio pater dedisse legitur in scripturis: sicut do minus post resurrectionem dicit Discipulis: Data est mihi omnis potestas in cælo & in terra. & Apostolus ad ad Philippenses secundo dicit: quòd propter hoc Deus ipsum exaltauit, & dedit illi nomen quod est super omne nomẽ: quia factus fuit obediens vsque ad mortem: quasi hoc nomen non habuerit ab æterno. est enim consuetus scripturæ modus, vt aliqua dicantur esse vel fieri, quando innotescunt: hoc autem quòd filius ab æterno vniuersalem potestatem & nomen diuinum acceperit, post resurrectionem prædicantibus discipulis mundo est manifestatum, & hoc etiam verba Dei ostendunt. Dicit enim Dominus Ioannis decimo septimo: Clarifica me pater apud temetipsum claritate quam habui priusquam mundus fieret. petit enim vt sua gloria quam ab æterno à patre recepit vt Deus in eo iam homine facto esse declaretur.

Ex hoc autem manifestum est quomodo filius doceatur, cùm non sit ignorans. ostensum est enim in primo libro, quòd intelligere & esse in Deo idem sunt. Vnde communicatio diuinæ naturæ, est etiam intelligentiæ communicatio. communicatio autem intelligentię, demonstratio vel locutio siue doctrina potest dici. per hoc ergo quòd filius sua natiuitate à patre naturam diuinam acceperit: dicitur vel à patre audiuisse, vel pater ei demonstrasse: vel si quid aliud simile legitur in scripturis: non quòd prius filius ignorans aut nesciens fuerit, & postmodum eum pater docuerit. Confitetur enim Apostolus primo ad Corinthios primo. Christum Dei virtutem, & Dei sapientiam. Non est autem possibile quòd

†Ca. 2. & 3. 1. lib.

Responsio ad secũdam author. tertio.

Responsio ad tertiam autho.

Responsio ad autho. quarto adductus.

quòd sapientia sit ignorans, neque quòd virtus infirmetur. Ideo etiam quod dicitur, Non potest filius à se facere quicquam: nullam infirmitatem agendi demonstrat in filio: sed quia cum deo non sit aliud agere quàm esse: nec sua actio sit aliud quàm sua essentia: vt suprà probatum est: ita dicitur quòd filius non possit à se agere, sed agat à patre, sicut quod non potest à se esse, sed solùm à patre. si enim à se esset, iam filius non esset. Sicut ergo filius non potest non esse filius, ita à se agere non potest. quia verò eandem naturam accipit filius quam habet pater, & ex consequenti eandem virtutem: licet filius à se non sit, nec à se operetur: tamen est per se, & per se operatur: quia sicut est per propriam naturam quam accepit à patre, ita per propriam naturam à patre acceptam operatur. vnde postquam dominus dixerat: Non potest filius à se facere quicquam: vt ostenderet quòd licet non à se, tamen per se filius operatur, subiungit: Quæcunque ille fecerit, scilicet pater, hæc & filius similiter facit. Ex præmissis etiam apparet qualiter pater præcipiat filio, & filius obediat patri: aut patrem oret: aut mittatur à patre: hæc enim omnia filio conueniunt secundum quòd est patri subiectus: quòd non est nisi secundum humanitatem assumptam, vt ostensum est. pater ergo filio præcipit vt subiecto sibi secundum humanam naturam: & hoc etiam verba domini manifestant. Nam cùm Dominus dicat, Vt cognoscat mundus quia diligo patrem, & sicut mandatum dedit mihi pater, sic facio: quod sit istud mandatum, ostenditur per id quod subditur: Surgite, eamus hinc. hoc enim dixit ad passionem accedens. mandatum autem patiendi manifestum est filio non competere nisi secundum humanam naturam. Similiter vbi ait, Si præcepta mea seruaueritis, manebitis in dilectione mea: sicut & ego præcepta patris mei seruaui, & maneo in eius dilectione: manifestum est hæc præcepta ad filium pertinere prout à patre diligebatur vt homo: sicut ipse discipulos vt homines diligebat. Et quòd præcepta patris ad filium accipienda sint secundum humanam naturam à filio assumptam, apostolus ostendit docens filium obedientem patri fuisse in his quæ pertinent ad humanam naturam. dicit enim ad Philippenses secundo: Factus est obediens patri vsque ad mortem. Ostendit etiam apostolus quòd orare filio conueniat secundum humanam naturam. dicit enim ad Hebræos quinto, quòd in diebus carnis suæ preces supplicationésque ad eum qui possit illum saluum à morte facere, cum clamore valido & lachrymis offerens, exauditus est pro sua reuerentia. Secundum quid etiam missus à patre dicatur, Apostolus ostendit ad Galatas quarto dicens: Misit Deus filium suum factum ex muliere. Eo ergo dicitur missus, quo est factus ex muliere: quod quidem secundum carnem assumptam certum est sibi conuenire. Patet igitur quòd per hæc omnia non potest ostendi filius patri esse subiectus nisi secundum humanam naturam. Sed tamen sciendum est quòd filius mitti à patre dicitur etiam inuisibiliter inquantum deus sine præiudicio æqualitatis quam habet ad patrem, vt infrà ostendetur cùm agetur de emissione spiritus Sancti. Similiter etiam patet quòd per hoc quòd filius à patre clarificatur vel suscitatur vel exaltatur, non potest ostendi quòd filius sit minor patre nisi secundum humanam naturam. non enim filius clarificatione indiget quasi de nouo claritatem accipiens: cùm eam profiteatur se ante mundum habuisse: sed oportebat quòd sua claritas quæ sub infirmitate carnis erat occultata, per carnis glorificationem & miraculorum operationem manifestaretur in fide credentium populorum. Vnde de eius occultatione dicitur Isaiæ quinquagesimo tertio: Verè absconditus est vultus eius: vnde nec reputauimus eum. Similiter autem secundum hoc Christus suscitatus est, quòd est passus & mortuus, id est secundum carnem. dicitur enim primæ Petri quarto: Christo passo in carne, & vos eadem cogitatione armamini. Exaltari etiam eum oportuit secundum hoc quòd fuit humiliatus. nam & Apostolus dicit Philippenses secundo, Humiliauit semetipsum factus obediens vsque ad mortem: propter quod Deus exaltauit illum. Sic ergo per hoc quòd pater clarificat filium, suscitat, & exaltat: filius non ostenditur minor patre nisi secundum humanam naturam. nam secundum diuinam naturam qua est patri æqualis, est eadem virtus patris & filij, & eadem operatio: vnde & ipse filius propria virtute se exaltat, secundum illud Psalmistæ: Exaltare domine in virtute tua. Ipse seipsum suscitat: quod de se dicit Ioannis decimo. Potestatem habeo ponendi animam meam, & iterum sumere eam. Ipse etiam non solùm seipsum clarificat, sed etiam patrem. dicit enim Ioannis decimoseptimo: Clarifica filium tuum vt & filius tuus clarificet te. non quod pater velamine carnis assumptæ sit occultatus, sed suæ inuisibilitate naturæ: quo etiam modo filius est occultus secundum diuinam naturam. nam patri & filio commune est quod dicitur Isaiæ quadragesimo quinto: Verè tu es deus absconditus, sanctus Israël saluator. Filius autem patrem clarificat, non claritatem ei dando, sed eum mundo manifestando. nam & ipse ibidem dicit: Manifestaui nomen tuum hominibus. Non est autem credendum quòd in Dei filio sit aliquis potestatis defectus, cùm ipse dicat: Data est mihi omnis potestas in cælo & in terra. Vnde quod ipse dicit. Sedere ad dexteram meam vel sinistram, non est meum dare vobis: sed quibus paratum est à patre meo: non ostendit quòd filius distribuendarum cęlestium sedium potestatem non habeat: cùm per huiusmodi sessionem participatio vitæ æternæ intelligatur: cuius collationem ad se pertinere ostendit, cum dicit Ioannis decimo: Oues meæ vocem meam audiunt: & ego cognosco eas: & sequuntur me: & ego vitam æternam do eis. dicitur etiam Ioannis quinto: Quòd pater omne iudicium dedit filio. Ad iudicium autem pertinet vt pro meritis aliqui in cælesti gloria collocentur. vnde & Matthæi vigesimo quinto dicitur: quòd filius hominis statuet oues à dextris, & hœdos à sinistris. Pertinet ergo ad potestatem filij statuere aliquem vel à dextris, vel à sinistris: siue vtrumque referatur ad differentem glorię participationem: siue vnum referatur ad gloriam, & alterum referatur ad pœnam. oportet igitur vt verbi propositi sensus ex præmissis sumatur. Præmittitur nanque quòd mater filiorum Zebedæi accesserat ad Iesum, petens vt vnus filiorum eius sederet ad dexteram eius, & alius ad sinistram: & ad hoc petendum mota videbatur ex quadam fiducia propinquitatis carnalis quam habebat ad hominem Christum. Dominus ergo sua responsione non dixit quòd ad eius potestatem non pertineret dare quod petebatur: sed quòd ad eum non pertinebat illis dare pro quibus rogabatur. non enim dixit: Sedere ad dexteram meam vel sinistram, non est meum dare alicui: quin potius ostendit quòd suum erat hoc dare illis quibus erat paratum à patre suo. Non enim hoc dare ad eum pertinebat secundum quòd erat filius virginis, sed secundum quòd erat filius Dei: & ideo non erat suum hoc dare aliquibus, propter hoc quòd ad eum pertinebat secundum quòd erat filius virginis secundum propinquitatem carnalem: sed propter hoc quod pertinebat ad eum secundum quòd erat filius Dei, quibus scilicet paratum erat à patre per prædestinationem æternam. Sed quòd etiam hæc præparatio ad potestatem filij dei pertineat. ipse Dominus confitetur dicens Ioannis decimo quarto: In domo patris mei mansiones multæ sunt: si quò minus, dixissem vobis: quia vado parare vobis locum. Mansiones autem multæ, sunt diuersi gradus participandæ beatitudinis, qui ab æterno à Deo in prædestinatione præparati sunt. Cùm ergo Dominus dicit quòd si in aliquo minus esset, id est si deficerent præparatę mansiones hominibus ad beatitudinem introducendis: & subdit: dixissem vobis, quia vado parare vobis locum: ostendit huiusmodi præparationem ad suam potestatem pertinere. Neque etiam potest intelligi quòd filius horam aduentus sui ignoret: cum in eo sint omnes thesauri sapientiæ & scientiæ absconditi: vt Apostolus dicit: & cum id quod ma-

Responsio ad auth. 6. loco.

Ad auth. 8. adductas.

Quòd obiectio non præiudicat æqualitati, nec clarificatio.

Responsio ad author. quinto loco adducta.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ius est,perfectè cognoscat,scilicet patrem: sed hoc intelligendum est,quia filius inter homines homo constitutus,ad modum ignorantis se habuit,dum discipulis non reuelauit. est enim consuetus modus loquendi in scripturis vt Deus dicatur aliquid cognoscere, si illud cognoscere facit: sicut habetur Genesis 22. Nunc cognoui quòd timeas dominum,id est,nunc cognoscere feci: & sic per oppositum filius nescire dicitur, quòd non facit nos scire. Tristitia verò & timor & alia huiusmodi manifestum est quòd ad Christum pertineant secundum quòd homo: vnde & per hoc nulla minoratio potest in diuinitate filij deprehendi. Quod autem dicitur sapientiam esse creatam: primò quidem potest intelligi non de sapientia quæ est filius dei:sed de sapientia quam deus indicit creaturis.dicitur enim Ecclesiastici primo: Ipse creauit eam,scilicet sapientiam,in spiritu sancto: & effudit illam super omnia opera sua. Potest etiam referri ad naturam creatam assumptam à filio: vt sit sensus: Ab initio & ante secula creata sum, id est, præuisa sum creaturæ vniri. Vel per hoc quòd sapientia & creata & genita nuncupatur, modus diuinæ generationis nobis insinuatur. In generatione enim quod generatur,accipit naturam generantis:quod perfectionis est: sed in generationibus quæ sunt apud nos, generans ipse mutatur: quod imperfectionis est: in creatione verò creans non mutatur: sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo simul filius creatus & genitus: vt ex creatione accipiatur immutabilitas patris:ex generatione vnitas naturæ in patre & filio: & sic huiusmodi scripturæ intellectum synodus exposuit: vt per Hilarium patet. Quòd verò filius dicitur primogenitus creaturæ: non ex hoc est, quòd filius sit in ordinatione creaturarum: sed quia filius est à patre,& à patre accipit, à quo sunt & accipiunt creaturæ:sed filius accipit à patre eandem naturam, non autem creaturæ: vnde & filius non solùm primogenitus dicitur,sed etiam vnigenitus,propter singularem modum accipiendi. Per hoc autem quòd dominus ad patrem dicit de discipulis: Vt sint vnum,sicut & nos vnum sumus: ostenditur quidem quòd pater & filius sunt vnum eo modo quo discipulos vnum esse oportet,scilicet per amorem. Hic tamen vnionis modus non excludit essentiæ vnitatem, sed magis eam demonstrat.dicitur enim Ioannis tertio:Pater diligit filium: & omnia dedit in manu eius.per quod plenitudo diuinitatis ostenditur esse in filio:vt dictum est. Sic igitur patet quòd testimonia scripturarum quæ Arriani pro se assumebant, non repugnant veritati quam fides catholica confitetur.

Responsio ad auth.9. ratione allegata.

Ad rationẽ 10.

Ad dicta in 11.ratione.

Epilogus.

Super cap. 8.

EXclusis falsis hæreticorum positionibus circa Christi generationem,accedit S.Tho.ad solutionem eorum quæ ab ipsis pro confirmatione suatum positionum sunt inducta. Et primò soluit rationes Arrii. secundò rationes Sabellii & Photini,ca.seq. Quantum ad primum præmittit quòd cùm dicimus patrem & filium deũ esse,non dicimus duos esse deos,sed vnum,cùm dictum sit eorum esse eadem numero diuinam naturam. Nam si essent plures dij, oporteret diuinitatis naturã in vtroque partiri esse,præcipuè cùm non sit aliud diuina natura & ipsa deus. Ex quo patet quòd non recedimus à sententia qua ponitur vnus solus deus.

ADVERTENDVM quod hæc conditionalis S.Tho. Si essent plures dii,oporteret naturam diuinitatis partitam esse in vtroque,fundatur super hoc, quòd nomen substantiuum pluraliter non dicitur de aliquibus, nisi propter pluralitatem formæ per ipsum significatæ in ipsis inuentam, sicut dicuntur plures homines propter plures humanitates in ipsis existentes. Addit autẽ præcipuè,cùm non sit aliud natura diuina & ipse Deus,quia omnimoda identitas inter Deum & deitatem,illam conditionalem manifestiorem facit. Si enim Deus & deitas sunt omnino idem ex parte rei significatæ, & plures sint dii,necesse est & plures deitates esse. Isto suppositio,ad primam rationem dicitur primò,quòd cùm loquitur ad patrem dominus dicens. Vt cognoscant te solum,&c.non est intelligendum quòd solus pater sit verus Deus, & filius nõ sit verus Deus:sed quòd illa quæ est sola vera deitas,patri conueniat. vnde dixit,vt cognoscant te,hic scilicet pũctuando,deinde addit, solum verum deum, imò quia verum filium oportet esse eiusdem naturæ cum patre, magis sequitur quòd illa quæ est sola vera diuinitas,filio contineat,quàm ab ea filius excludatur. vnde primæ Ioan.in fine verumque istorum, scilicet quòd sit verus Deus.& quòd in eo sit vita æterna,filio attribuitur. Dicitur secundò,quòd etiam confessus esset filius solum patrem esse verum Deum,non propter hoc excludi filius intelligitur,quia cùm pater & filius sint vnus Deus,quicquid ratione diuinitatis de patre dicitur, idem est ac si de filio diceretur, & econtrario: quòd confirmatur ex eo quòd cùm dicitur Matth.11. Nemo nouit filium nisi pater,neque quis patrem nisi filius:non intelligitur vel pater à sui cognitione excludi,vel filius.

Quomodo quod dicitur de patre in diuinis intelligitur dictum de filio & econuerso,etiã cum ista dictione solus.

AD euidentiam huius responsionis considerandum est, quòd licet ista dictio solus ex parte prædicati non propriè ponatur, sed tantùm ex parte subiecti,vt dicitur prima q.31. art.3. tamen aliquando ex parte prædicati propter aliquam aliam implicationem poni potest.vnde propositio ista,vt cognoscant te solum verum Deum, potest resolui sic,vt cognoscant te Deum, qui est solus verus Deus. Et potest etiam sic resolui: Vt cognoscant te patrem, qui solus es verus Deus.In prima enim ly solus ponitur ex parte prædicati, in secunda verò ex parte subiecti.In prima sensus est patrem esse Deum,cuius scilicet dei sola natura est vera deitas.In secunda verò sensus est,deitatem veram soli patri conuenire. Vtrumque ergo sensum huius propositionis, dupliciter respondens S.Tho.admittit. Et ad innuendum primum sensum quem in prima responsione accipit, inquit non dixisse euangelistam per quandam continuationem,vt cognoscant te solum verum Deum, sed quadam punctione interposita, scilicet vt cognoscant te:deinde quasi declarando quid sit pater, addidisse solum verum Deum: vt ostenderet patrem esse Deum, in quo intuentur illa quæ sola est vera diuinitas. Ad innuendum autem secundum sensum quem in secunda accipit responsione, inquit si tamen confessus esset filius quòd solus pater esset verus Deus. Vbi aduertendum est ex doctrina ipsius loco prælegato art.4.& 1.sen.d.21.q.2.ad 2.quòd ly solus potest excludere alium masculinè,& potest excludere aliud neutraliter. Si excludat alium masculinè sensus est quòd nullus alius à patre est verus Deus. Et quia est alius à patre,per hoc excluditur filius à vera deitate:quod quia falsum esse superius est ostensum,in hoc sensu talis propositio non est admittenda,nec ad hunc sensum eam sumit euangelista. Si autem excludat aliud neutraliter, sensus est nihil aliud à patre esse verum Deum:& quia filius non est aliud à patre, cùm eorum sit vna numero substantia & essentia, ideo per ipsam non excluditur filius. Et ideo in hoc sensu admittens eam Sanctus Thomas inquit quod propter hoc non excluditur à vera diuinitate filius:quia cùm pater & filius sint vnus Deus, quicquid de patre ratione diuinitatis dicitur, idem est ac si de filio diceretur, & econuerso:sensus est quòd quia pater non est aliud à filio,nec econuerso, imò sunt substantialiter & in deitate vnum, quod de vno dicitur, intelligitur de alio dici,de iis scilicet quæ ad deitatem pertinent, in qua sunt vnum. vel de iis quæ de altero illorum dicuntur ratione diuinitatis, quicquid enim dicitur de vno illorum quæ sunt vnum in aliquo,ratione illius in quo sunt vnum intelligitur & de altero dici eũm in illo non habeant distinctionem: sicut quia actio & passio sunt vnum in motu, quicquid de actione dicitur ratione motus, dicitur etiam de passione, vt esse actum imperfectum, esse actum existentis in potentia & huiusmodi.

Ad secundam rationem respondetur ex dictis, & dicitur primò quòd in illis verbis,quem suus openbus ostendet beatus solus rex regum, &c.non excludit vera filij diuinitas:quia non nominatur pater, sed id quod est commune patri & filio,scilicet beatus.vnde quòd filius sit rex regum, &c. ostenditur Apocalipsi decimonono. Vestitus erat veste, &c. Dicitur secundò, quòd nec ex illis verbis,qui solus habet immortalitatem,excluditur filius,cùm & sibi credentibus immortalitatem conferat,vt dicitur Ioan.11,similiter & quod subditur,quem nemo hominum vidit, &c.scilicet secundum deitatem,certum est filio conuenire,cùm dicatur Matt. vndecimo. Nemo nouit filium nisi pater.cuius secundum carnem factus sit visibilis,vt patet ex Apostolo in eadem epistola cùm dicitur: Manifestum,&c. Dicitur tertiò, quod non cogit prædicta authorit.quasi oporteat alium esse ostendentem,& alium ostensum. nam & filius seipsum ostendit:vt patet Ioan.14. Qui diligit,&c. Et ei dicitur, Ostende faciem tuam,& salui erimus.

Ad tertiam dicitur quòd pater dicitur maior filio secundum quòd filius est minoratus, hoc autem est secundum assumptionem formæ seruilis:ita tamen quòd Deo æqualis sit secundum formam diuinam,vt patet ex Apostolo ad Philip.2. Cùm in forma,&c. Dicitur secundò quòd mirum non est si pater ex hoc eo maior dicatur: quia etiam eum ab angelis esse minoratum dicitur ad Hebr.2. Eum qui modico,&c. Diciter tertiò quòd ex hoc etiam patet filij secundum humanitatem esse patri subiectum: quòd ex ipsa circumstantia litteræ Apostoli apparet: quæ ostendit hoc conuenire Christo secundum quòd mortuus est & resurrexit.

Ad quartam dicitur primò quòd patrem dare filio, ex quo sequitur filium recipere,non ostendit aliquam indigentiam in filio,sed hoc requiritur ad hoc vt filius sit: quia non posset dici filius, nisi à patre genitus esset: vnde per hoc quòd pater dare filio dicitur, nihil aliud intelligitur quàm filij generatio per quam pater dedit filio suo naturam. Dicitur secundò quòd ex eo quòd datur, intelligi potest. Ioannis enim decimo ostenditur id quòd datur filio maius omnibus esse,hoc autem est diuina natura, in qua filius est patri æqualis. ad Philippenses etiam secundo dicitur,quòd dedit illi nomen quod est super omne nomen, &c. tale autem est nomen diuinitatis. Item omnia sibi dicuntur esse data à patre, hoc autem non esset nisi omnis plenitudo diuinitatis quæ est in patre, esset in filio. Ex quibus patet hac datione generationem ipsam intelligi secundum quam pater filio veram deitatem dedit. Ex hoc infertur quòd cùm Christus sibi patrem dedisse asserit, confitetur se verum filium contra Sabellium. ex magnitudine verò eius quod datur, confitetur se patri æqualem esse, contra Arrium. Dicitur tertiò quòd ex dictis patet talem donationem intendentiam in filio non designare, tum quia non ante fuit filius quàm sibi daretur, tum quia plenitudo dati hoc non patitur vt indigere possit ille cui conscripturis,sicut post resurrectionem dominus discipulis dicit, &c. Data est mihi, &c. & ad Philip.2. dicitur quòd propter hoc Deus ipsum, &c. dicitur quòd consuetus scripturæ modus est vt aliqua dicantur esse vel fieri quando innotescunt,& sic intelligendum est de Christi potestate quæ post resurrectionem prædicantibus Apostolis est manifestata. hoc etiam ostenditur Ioann.17. per verba ipsius, Clarifica me pater, &c.

Donatio qua pater donauit filio nullam eius indigentiam ostendit.

AD huius responsionis euidentiam considerandum est quòd indigere aliqua re præsupponit esse. Nam quod non est, non potest dici aliquo indigere: similiter indigere aliquo includit carentiam alicuius,quod enim nulla re caret, sed quod omnem habet perfectionem, indigere non potest propter primum. ergo dixit Sanctus Thom. quòd datio qua pater dat filio diuinam naturam, non ostendit indigentiam: quia ante ipsam dationem filius non erat, vt scilicet posset dici indigere:sed sicut ab æterno fuit,ita ab æterno à patre naturam accepit. Propter secundum dixit quòd plenitudo dati non patitur indigere illum cui datum est, etiam scilicet postquam est: quia si sibi data est omnis boni plenitudo,iam nullo potest indigere.

Ad quintam dicitur primò, quòd filius per hoc quòd à patre naturam diuinam accepit, dicitur à patre audisse, & huiusmodi: quia cùm intelligere & esse in deo sit idem, communicatio naturæ diuinæ est etiam intelligentiæ communicatio.communicatio autem intelligentiæ,demonstratio vel locutio siue doctrina dici potest. Non autem tale quid dicitur quasi prius filius fuerit ignorans,& postea pater eum docuerit, cùm 1. Cor.1. dicatur Dei virtus & sapientia.non potest enim sapienna ignorans esse, neque virtus esse infirma. Dicitur secundò quòd cùm dicitur filius non à se facere quicquam, nullam infirmitatem agendi demonstrat in filio. sed quia cùm in Deo non sit aliud agere quàm esse,nec sua actio sit aliud quàm sua essentia:ita dicitur filius non posse agere à se,sicut quòd non potest esse à se,sed solùm à patre. Dicitur tertiò quòd licet filius à se non sit,nec à se operetur,est tamen per se,& per se operatur,quia sicut est per propriam naturam quam accepit à patre, ita & per propriam naturam à patre acceptam operatur.

De istis propositionibus a,et per

AD huius euidentiam considerandum est ex doctrina Sancti Thomæ primæ Sententiarum distinct.32.q.2.ar.2. quòd istæ propositiones a, & per, in hoc differunt: quia a, designat tantùm habitudinem principii per modum efficientis: sed per, habitudinem principii secundum quodlibet genus causæ. vnde illud quod est ab aliquo, est per illud, sed non econuertitur. Quia ergo in diuinis non potest esse habitudo nisi per modum principii effectiui siue originantis,& per modum principii formalis, ista præpositio per, in diuinis alteram tantùm illarum habitudinum importat. bene itaque hic dicitur quòd filius non est à se,nec operatur à se, quia tunc significaretur quòd à seipso haberet esse & operari,& non ab alio tanquam à principio originante:quod falsum est, cùm habeat à patre esse & agere: sed bene dicitur per se esse & per se operari secundum quod ista præpositio per,constituitur in habitudine principii formalis.est enim formaliter per suam essentiam,& formaliter agit suia virture.Nam per se,vt dicitur quinto Metaphysicæ, significat quod est per essentiam rei.

Ad sextam dicitur primò quòd præcipere patrem filio, & filium patri obedire,conueniunt filio secundum quòd est patri subiectus,quod non est nisi secundum humanitatem assumptam:quod ostenditur ex contextu Euangelii vbi allegatur,& etiam ex Apostolo ad Philippenses secundo. Dicitur secundò quod etiam orare sibi conuenit secundum humanam naturam, vt patet per Apostolum ad Hebræos quinto. Dicitur tertiò quòd etiam missus dicitur secundum carnem assumptam,secundum quòd factus est ex muliere,vt ostenditur ad Galatas quarto, quanuis etiam mitti dicatur filius intuisibiliter à patre inquantum Deus,sine præiudicio æqualitatis ad patrem,vt inferius ostenderur.

Ad septimam similiter dicitur primò quòd filius non dicitur clarificari à patre,nisi secundum humanam naturam, inquantum sua claritas quæ occultata erat sub infirmitate carnis, per carnis glorificationem & miraculorum operationem manifestata est in fide credentium populorum. Dicitur secundò quòd etiam secundum carnem suscitatus est,passus, & mortuus, vt patet primæ Petri quarto. Dicitur tertiò quòd etiam exaltatus fuit secundum quòd fuit humiliatus,scilicet secundum carnem: vt patet ad Philippenses secundo, vnde ex prædictis non ostenditur filius esse minor patre nisi secundum humanitatem. Nam secundum diuinam naturam filius propria virtute se exaltat. Psal. Exaltare,&c. Seipsum suscitat Ioannis decimo. Potestatem,&c. Non solùm seipsum sed etiam patrem clarificat. Ioan.17. Clarifica, &c. non quidem claritatem ei dando, sed eum mundo manifestando,qui suæ inuisibilitate naturæ est occultus.

Ad octauam dicitur primò quòd cùm Christus dicit, Sedere autem, &c. non ostendit filium distribuendarum cælestium sedium potestatem non habere,tum quia per huiusmodi sessionem participatio vitæ æternæ intelligitur, cuius collationem ad se pertinere ostendit cùm dicit Ioann. 10. Oues meæ, &c. tum quia vt dicitur Ioan.5. pater omne iudicium dedit filio, ad iudicium autem pertinet vt pro meritis aliqui in cælesti gloria collocentur. Confirmatur etiam authoritate Mat.25.vbi ostenditur ad potestatem filii pertinere statuere aliquem à dextris vel à sinistris, siue referatur vtrumque ad differentem gloriæ participationem, siue vnum referatur ad gloriam,& alterum ad pœnã. Dicitur secundò,quòd sensus prædictorum verborum est, quòd non erat sui hoc dare inquantum filius erat virginis,ratione cuius ad eum pertinebat secundum carnalem propinquitatem,sed inquantum erat filius Dei & quibus para tum erat à patre per prædestinationem æternam: quam quidem præparationem etiam ad filium pertinere,ostenditur Ioan.14.vbi dicitur, In domo,&c. Iste sensus ostenditur ex eo quòd cùm mater illud peteret quadam fiducia propinquitatis carnalis quam habebat ad Christum,respondit quòd non pertinebat ad eum illis dare,non autem quòd non pertineæ absolutè ad eius potestatem dare quod petebatur. Dicitur tertiò quòd non potest intelligi filium horam aduentus sui ignorare,cùm in eo sint omnes thesauri sapientiæ & scientiæ absconditi,& etiam patrem(quod maius est) perfectè cognoscat ipsum, sed quòd ad modum ignorantis se habuit,dum discipulis non reuelauit. consuetus enim modus in scripturis est vt Deus dicatur aliquid cognoscere,si illud cognoscere facit: vt patet Gen.22. Nunc cognoui,&c. & sic per oppositum dicitur filius nescire quod non facit nos scire. Dicitur quartò,quòd tristitia, timor & huiusmodi ad Christum pertinent secundum quòd homo.

Ad nonam dicitur primò quòd authoritas allegata potest intelligi non de ea sapientia quę est filius Dei,sed de ea quam deus indicit creaturis de qua dicitur Eccles.1. Ipse creauit eam, &c. Dicitur secundò quòd potest etiam referri ad naturam creatam assumptam,vt sit sensus. Ab initio creata sum,id est, præuisa sum creaturæ vniri. Dicitur tertiò quòd potest etiam de filio intelligi,vt per hoc quòd sapientia & creata & genita nuncupatur, modus diuinæ generationis nobis insinuetur,vt scilicet ex creatione accipiatur immutabilitas patris, & ex generatione vnitas naturæ in patre & filio. & sic huiusmodi scripturæ intellectum synodus exposuit,vt patet per Hilarium.

Impropriè & secundũ quid filius Dei potest dici creatus.

ADVERTENDVM est quòd cùm nomen aliquod in suo significato importat aliquid perfectionis & aliquid imperfectionis, nõ inconuenit illud in diuinis assumi ratione perfectionis quam importat, licet ratione importatæ imperfectionis non assumatur,vt est in deo.Tr. Th. vulgatissimum. Quia ergo in creatione creans non mutatur, quod perfectionis est, creatum verò non recipit naturam creantis, quod est imperfectionis: sicut per oppositum in generatione quod generatur,accipit naturam generantis,sed generans ipse apud nos mutatur:non est inconueniens creationem de filio Dei dici,inquantum per ipsam significatur immutabilitas patris producentis. Et sic filius potest dici creatus inquantum in sui productione pater nullo modo est mutatus. Ex quo sensu apparet propter hoc non debere filium Dei creaturam simpliciter & propriè dici,sed secundum quid tantùm & impropriè, inquantum nomen creationis sibi non attribuitur ratione totius suæ significationis, sed tantùm ratione partis.

Ad decimam dicitur quòd ex eo quod filius dicitur primogenitus creaturæ,non ostenditur quòd in ordine creaturarum, sed quòd est & accipit à patre à quo sunt & accipiunt creaturæ,licet ipse eandem naturam accipiat, non autem creaturæ,propter quòd dicitur etiam vnigenitus.

Ad vndecimam dicitur primò quòd loquitur filius de vnione per amorem,quo modo pater & filius sunt vnum,& discipulos vnum esse oportet. Dicitur secundò quòd hic vnionis modus,scilicet inter patrem & filium, non excludit essentiæ vnitatem,sed magis eam demonstrat,cùm dicatur Ioan.3. Pater diligit filium,&c.

Solutio ad authoritates Photini & Sabellij. Cap. 9.

EX his autem consideratis apparet quòd nec ea quæ Photinus & Sabellius pro suis opinionibus ex sacris scripturis adducebant, eorum errores confirmare possunt. Nam quod dominus post resurrectionem dicit Mat.vl.data est mihi omnis potestas in cælo & in terra:non ideo dicitur quasi tunc de nouo hanc potestatem acceperit:sed quia potestas quam filius Dei ab æterno acceperat, in eodem homine facto apparere inceperat per victoriam quam de morte habuerat resurgendo. Quòd verò Apostolus dicit ad Rom.1. de filio loquens: Qui factus est ei ex semine Dauid:manifestè ostenditur qualiter sit intelligendũ ex eo quod additur secundum carnem. non enim dixit quòd filius Dei esset simpliciter factus, sed quòd factus esset ex semine Dauid secundum carnem,per assumptionem humanæ naturæ: sicut & Ioan.1. dicitur: Verbum caro factum est.vnde etiam patet quòd hoc quòd sequitur, Qui prædestinatus est filius Dei in virtute: secundũ humanam naturam ad filium pertinet. Quòd enim humana natura filio Dei vniretur, vt sic homo posset dici filius Dei:non fuit ex humanis meritis,sed ex gratia dei prædestinantis. Similiter etiam quod idem Apostolus ad Philip. dicit quòd Deus Christum propter passionis meritum exaltauit:ad humanam naturam referendum est,in qua fuerat humilitas passionis. vnde & quod subditur:Dedit illi nomen, quod est super omne nomen: ad hoc referendum est, quòd nomen conueniens filio ex natiuitate æterna,manifestandum esset in fide populorum hoc conuenire filio incarnato:per quod & manifestum est quòd id quod dicit Petrus, quòd deus Iesum Christum & dominum fecit:ad filium referendum est secundum humanam naturam,in qua incepit id habere ex tempore,quod in natura diuinitatis habuit ab æterno. Quod etiam Sabellius introducit de vnitate deitatis,Audi Israël:dominus Deus tuus Deus vnus est.&,Videte quòd ego sim solus,& nõ sit alius deus præter me: sententiæ catholicæ fidei non repugnat, quæ patrem & filium non duos deos,sed vnum Deum esse confitetur, vt dictum est. Similiter etiam quod dicitur,Pater in me manens ipse facit opera: & ego in patre, & pater in me est:nõ ostendit vnitatem personæ,vt volebat Sabellius: sed vnitatem essentiæ, quam Arrius negabat. Si enim esset vna persona patris & filij, non congruè diceretur pater esse in filio,& filius in patre:cùm non dicatur propriè idem suppositum in seipso esse,sed solùm ratione partium. quia enim partes in toto sunt,& quod cõuenit partibus,solet attribui toti:quandoque dicitur aliquod totum esse in seipso. hic autem modus loquendi non competit in diuinis,in quibus partes esse non possunt: vt in primo ostensum est. Relinquitur igitur cùm pater in filio,& filius in patre esse dicatur:quòd pater & filius non sint idem suppositum: sed ex hoc ostenditur quod patris & filij sint essentia vna. hoc enim posito,manifestè appareret qualiter pater est in filio,& filius in patre. Nam cùm pater sit sua essentia,quia in Deo non est aliud esse, & essentiam habens:vt in primo est ostensum: relinquitur quòd in quocunque sit essentia patris,sit pater:& eadem ratione in quocunque est essentia filij, est filius. vnde cùm essentia patris sit in filio,& essentia filij in patre, cò quòd vna est essentia vtriusque, vt fides catholica docet: sequitur manifestè quòd pater sit in filio & filius sit in patre. Et sic eodem verbo & Sabellij & Arrij error confutatur.

Responsio ad primam auth. pro cõfirmatione erroris Photini allegatam c.4.

Responsio ad tertiam autho.

Solutio rationum Sabellii posita rum in cap. 5o.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 9.

STenso quòd rationes Arrii contra Catholicam fidem inualidæ sunt, vult Sanct. Tho. ex prædictis ostendere, quòd nec etiam ea quæ pro suis opinionibus Photinus & Sabellius ex sacris scripturis adducebant, eorum errores confirmant. Et primò respondit ad Photinum, secundò ad Sabellium. Quantum ad primum dicit ad primam authoritatem, quòd non dicit Christus datam sibi potestatem quasi tunc eam de nouo acceperit, sed quia quamdiu ab æterno acceperat, ea in ipso facto hominis incœperat apparere per victoriã quam habuerat resurgendo.

Ad secundam dicitur, quòd Filius Dei dicitur factus non simpliciter, sed secundum carnem per assumptionem humanæ naturæ, quo modo dicitur: Verbum caro factum est, vt pater per Apostolum. Similiter dicitur prædestinatus secundum humanam naturam quæ ad filium pertinet, etsi enim vnio cum filio non fuit ex humanis meritis, sed ex gratia Dei prædestinantis.

Ad tertiam dicitur primò, quòd ad humanam naturam in qua fuerat humiliras passionis, referendum est quod dicitur Deum per passionis meritum Christum exaltasse. Dicitur secundò, quòd sic intelligendũ est patrem illi dedisse nomen super omne nomen, quòd nomen conueniens filio ex natiuitate æterna, manifestandum erat in fide populorum conuenire filio incarnato.

Ad quartam dicitur quòd Petrus intellexit Deum Iesum fecisse Christũ & Dominum secundum humanam naturam, in qua incepit id habere ex tempore, quod in natura diuinitatis habuit ab æterno. Quantum ad secũdum respondetur primò ad authoritates à Sabellio inductas de vnitate Deitatis, & dicitur quòd non repugnant Catholicæ fidei ponentis Patrem & Filium non duos Deos sed vnum Deum, vt dictum est superius.

Ad id quod Christus dicit, Pater in mẽ manens, &c. dicitur quòd ostendit vnitatem essentiæ, non autem vnitatem personæ. Si enim esset vna persona patris & filii, non congruè diceretur pater esse in filio, & econuerso, cùm non dicatur propriè idem suppositum in seipso esse, sed solùm ratione partium, quo modo aliquando totum dicitur esse in seipso, eo quòd partes sunt in toto. quod enim conuenit partibus, solet attribui toti. qui modus in diuinis, in quibus partes esse non possunt, non congruit. Dicitur secundò, quòd ex vnitate essentiæ apparet qualiter pater est in filio, & filius in patre. Nam cùm pater sit sua essentia, relinquitur quòd in quocunque est essentia patris, sit pater. vnde cùm essentia patris sit in filio, sequitur quòd pater est in filio, & eadem ratione filius in patre. Et sic eodem verbo & Sabellii & Arrii error confutatur.

Quomodo pater sit in filio & econuerso.

A D euidentiam eius quod hic secundo loco dicitur, considerandum est primò, quòd vnum esse in alio includit & distinctionem illorum, eò quòd idem in seipso esse non possit, & quandam illorum vnionem. si enim aliqua omnino separata sunt, vnum illorum non dicitur in alio esse. Dicitur ergo filius esse in patre, & econuerso, inquantum cum sint duo supposita realiter distincta, habent vnam numero essentiam, quæ est eadem vtrique supposito. non enim sola vnitas essentiæ in vtroque suppositorum est ratio huius, sed hæc vnitas simul cum omnimoda identitate suppositi ad essentiam: vt patet ex 8. Thom. super Ioan. cap. 14. & in hoc cap. atque etiam prima parte quæstione 42. articulo quinto, vnde talis vnitas essentiæ, & identitas eius cum supposito est ratio quòd vnum dicatur esse in alio: distinctio verò inter ipsas personas huic inexistentiæ præsupponitur. Considerandum secundò quòd licet semper quando vnum dicitur in alio esse, inter illa aliqua distinctionem esse oporteat, vbi tamen vnum est realiter in altero, non sufficit quæcunque distinctio, sed necesse est inter illa realem esse distinctionem: & ideo vbi vnum ab altero realiter non distinguitur, non potest propriè dici vnum in alio esse. Dicitur ergo filius esse in patre, & econuerso, inquantum cum sint duo supposita realiter distincta, habent vnam numero essentiam, quæ est eadem vtrique suppositorum. non enim sola vnitas essentiæ in vtroque suppositorum est ratio huius, sed hæc vnitas simul cum omnimoda identitate suppositi ad essentiam: vt patet ex S. Thom. super Ioan. cap. 14. & in hoc cap. atque etiam prima parte quæstione 42. articulo quinto, vnde talis vnitas essentiæ, & identitas eius cum supposito est ratio quòd vnum dicatur esse in alio: distinctio verò inter ipsas personas huic inexistentiæ præsupponitur. Considerandum secundò quòd licet semper quando vnum dicitur in alio esse, inter illa aliqua distinctionem esse oporteat, vbi tamen vnum est realiter in altero, non sufficit quæcunque distinctio, sed necesse est inter illa realem esse distinctionem: & ideo vbi vnum ab altero realiter non distinguitur, non potest propriè dici vnum in alio esse. Dicitur ergo filius esse in patre, & econuerso, inquantum cum sint duo suppositi

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quomodo accipienda sit generatio in diuinis, & quæ de filio Dei dicuntur in scripturis. Cap. ii.

PRincipium autē huius intentionis hinc sumere oportet, quòd secundum diuersitatem naturarum diuersus emanationis modus inuenitur in rebus: & quantò aliqua natura est altior, tātò id quod ex ea emanat, magis est intimum. In rebus enim omnibus inanimata corpora infimū locum tenent: in quibus emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem vnius eorum in aliquod alterum. sic enim ex igne generatur ignis, dū ab igne corpus extraneum alteratur, & ad qualitatem & speciem ignis perducitur. Post inanimata verò corpora proximū locum tenent plantæ: in quibus iam emanatio ex interiori procedit: inquantum. s. humor plantæ intraneus in semen conuertitur: & illud semen terræ mandatum crescit in plantam. Iam ergo hic primus gradus vitæ inuenitur. nam viuentia sunt, quæ seipsa mouent ad agendum. illa verò quæ non nisi exteriora mouere possunt, omnino sunt vita carentia. In plantis verò hoc indicium vitę est, quòd id quod in ipsis est, mouent ad aliquam formam: est tamen vita plantarum imperfecta: quia emanatio in eis licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod emanat, finaliter omnino extrinsecum inuenitur. humor enim arboris primò ab arbore egrediens fit flos, & tandem fructus ab arboris cortice discretus, sed ei colligatus: perfecto autem fructu omnino ab arbore separatur: & in terram cadens sementina virtute producit aliam plantā. Si quis etiam diligenter consideret, primum huius emanationis principium ab exteriori sumitur. nā humor intrinsecus arboris per radices à terra sumitur, de qua planta suscipit nutrimentum. Vltra plātarum verò vitam altior gradus vitæ inuenitur, quæ est secundum animam sensitiuā: cuius emanatio propria etsi ab exteriori incipiat, in interiori tamē terminatur: & quantò emanatio magis incesserit, tantò magis ad intima deuenitur. sensibile enim exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit, à quibus procedit in imaginationem: & vlterius in memoriæ thesaurū. in quolibet tamen huius emanationis processu principium & terminus pertinent ad diuersa. non enim aliqua potentia sensitiua in seipsam reflectitur. Est ergo hic gradus vitæ tantò altior quàm vita plantarū, quantò operatio huius vitæ magis in intimis cōtinetur: non tamen est omnino vita prefecta: cùm emanatio semper fiat ex vno in alterum. Est igitur supremus & perfectus gradus vitæ, qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur: & seipsum intelligere potest. Sed & in intellectuali vita diuersi gradus inueniuntur: nā intellectus humanus etsi seipsum cognoscere possit, tamen primū suæ cognitionis initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate, vt ex superioribus patet. perfectior igitur est intellectualis vita in angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori: sed per se cognoscit seipsum: nondum tamen ad vltimam perfectionē vita ipsorum pertingit: quia licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia: quia non est idē in eis intelligere & esse: vt ex superioribus patet. Vltima igitur perfectio vitæ cōpetit Deo, in quo non est aliud intelligere, & aliud esse: vt suprà ostensum est: & ita oportet quòd intentio intellecta in Deo sit ipsa diuina essentia. Dico autem intētionem intellectam id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quę quidem in nobis neque est ipsa res quę intelligitur: neque est ipsa substantia intellectus: sed est quædam similitudo concepta intellectu de re intellecta quam voces exteriores significant: vnde & ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum. Et quidem quòd prædicta intentio non sit in nobis res intellecta, inde apparet, quòd aliud est intelligere rem, & aliud est intelligere ipsam intentionem intellectā: quod intellectus facit dum super suum opus reflectitur: vnde & aliæ scientiæ sunt de rebus, & aliæ de intentionibus intellectis. Quòd autem intentio intellecta non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet, quòd esse intentionis intellectæ etiam in ipso intellectu consistit: non autem esse intellectus nostri: cuius esse nō est suum intelligere. Cùm ergo in Deo sit idem esse & intelligere: intentio intellecta in ipso est eius intellectus: & quia intellectus in eo est res intellecta: intelligendo enim se, intelligit omnia alia. vt in primo† ostensum est: relinquitur quòd in Deo intelligente seipsum, sit idem intellectus & res quæ intelligitur, & intentio intellecta. † His igitur consideratis vtcunque concipere possumus qualiter sit diuina generatio accipiēda. Patet enim quòd non est posibile sic accipi generationem diuinam sicut in rebus inanimatis generatio inuenitur, in quibus generans imprimit suam speciem in exteriorem materiā. Oportet enim secundum positionem fidei, quòd Filius à Deo genitus veram habeat deitatē, & sit verus Deus: ipsa autem deitas non est forma materiæ inhærens: neque Deus est ex materia existens, vt in primo† probatū est. † Similiter autem non potest accipi diuina generatio ad modum generationis quæ in plantis inuenitur, & etiam in animalibus, quæ communicant cum plantis in nutritiua & generatiua virtute. separatur enim aliquid quod erat in planta vel animali ad generationem similis in specie, quod in fine generationis est omnino extra generantem: à Deo autem, cùm indiuisibilis sit, non potest aliquid separari. ipse etiam Filius à Deo genitus non est extra Patrem generantem, sed in eo, sicut ex superioribus authoritatibus patet. † Neque etiam potest diuina generatio intelligi secundum modum emanationis quæ inuenitur in anima sensitiua. nō enim Deus ab aliquo exteriori accipit vt in alterum influere possit. non enim esset primum agens. operationes etiam animæ sensitiuæ non complentur sine corporalibus instrumentis. Deum autem manifestum est incorporeum esse. Relinquitur igitur quòd generatio diuina secundum intellectualem emanationem sit intelligenda. Hoc autem sic manifestari oportet. † Manifestum est enim ex his quæ in prima declarata sunt, quòd Deus seipsum intelligit. omne autem intellectum inquantum intellectum oportet esse in intelligente. significat enim ipsum intelligere appræhensionem eius quod intelligitur per intellectum. vnde etiam intellectus noster seipsum intelligens est in seipso non solùm vt idem sibi per essentiam: sed etiam vt à se appræhensum intelligendo. oportet igitur quòd Deus in seipso sit vt intellectum in intelligente: intellectum autem in intelligente est intentio intellecta & verbum: est igitur in Deo intelligente seipsum, verbum Dei quasi Deus intellectus: sicut verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus. Hinc est quòd Ioannis primo dicitur: Verbum erat apud Deum. Quia verò intellectus diuinus non exit de potentia in actum, sed semper est actu existens, vt in primo† probatum est: ex necesitate oportet quòd semper seipsum intellexerit. Ex hoc autem quòd seipsum intelligit: oportet quòd verbum ipsius in ipso sit, vt ostensum est. necesse est igitur semper verbum eius in Deo extitisse. Est igitur coæternum Deo verbum ipsius, nec accedit ei ex tempore, sicut intellectui nostro accedit ex tempore verbum interius conceptum, quod est intentio intellecta. Hinc est quòd Ioannis primo dicitur: In principio erat verbum. Cùm autem intellectus diuinus non solùm sit semper in actu, sed etiam sit ipse actus purus, vt in primo† probatum est: oportet quòd substantia intellectus diuini sit ipsum suum intelligere, quod est actus intellectus. Esse autem verbi interius concepti, siue intentionis intellectæ, est ipsum suum intelligi. Idem ergo esse est verbi diuini & intellectus diuini: & per consequens ipsius Dei, qui est suus intellectus: esse autem Dei est eius essentia vel natura, quæ idem est quod ipse Deus, vt in primo† ostensum est. verbum igitur Dei est ipsum esse diuinum, & essentia eius. & ipse verus Deus. Non autem sic est de verbo intellectus

†Cap. 55.

†Applicat ad propositū quod diuina generatio non est ad modum inanimatorum.

†Cap. 76.

†Intentio intellecta in angelis est omnino ea intrinseca.

†quod non est ad modum generationis plętarum.

†Excluditur modus generationis animatorum anima sensitiua.

†Quomodo habeat intelligi diuina generatio.

†Cap. 55. & 32.

†Cap. 56.

†Cap. 6.

†Cap. 22.

ctus humani. Cùm enim intellectus noster seipsum intelligit, aliud est esse intellectus, & aliud ipsum eius intelligere. substantia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu. sequitur ergo quòd aliud sit esse intentionis intellectæ, & aliud intellectus ipsius: cùm intentionis intellectæ esse sit ipsum intelligi. vnde oportet quòd in homine intelligente seipsum, verbum interius conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens: sed sit homo intellectus tantùm, quasi quædam similitudo hominis veri ab intellectu appræhensa. ipsum verò verbum Dei ex hoc ipso quòd est Deus intellectus, est verus Deus, habens naturaliter esse diuinum: eò quòd non est aliud naturale esse Dei, & aliud eius intelligere: vt dictum est.

Hinc est quòd Ioannis primo dicitur: Deus erat verbum: quod quia absolutè dicitur, demonstrat verbum Dei verum Deum debere intelligi. Verbum enim hominis non posset dici simpliciter & absolutè homo, sed secundum quid, scilicet homo intellectus: vnde hæc falsa esset: homo est verbum: sed hæc potest esse vera, homo intellectus est verbum. Cùm ergo dicitur, Deus erat verbum: ostenditur verbum diuinum non solùm esse intentionem intellectam, sicut verbum nostrum: sed etiam rem in natura existentem & subsistentem. Deus enim verus res subsistens est: cùm maximè sit per se ens. Non sic autem natura Dei est in verbo, vt sit vna specie, & numero differens: sic enim verbum habet naturam Dei. sicut intelligere Dei est ipsum esse eius, vt dictum est. Intelligere autem est ipsum esse diuinum. verbum igitur habet ipsam essentiam diuinam non solùm specie, sed etiam numero eandem. Item natura quæ est vna secundum speciem, non diuiditur in plura secundum numerum, nisi propter materiam: diuina autem natura omnino immaterialis est: impossibile est igitur quòd natura diuina sit vna specie, & numero differens. Verbum igitur Dei in eadem natura numero communicat cum Deo: propter quod verbum Dei, & Deus cuius est verbum, nō sunt duo dij, sed vnus Deus. Nam quòd apud nos duo habentes humanam naturam sint duo homines, ex hoc contingit, quòd natura humana numero diuiditur in duobus. ostensum est autem † in primo libro, quòd ea quæ in creaturis diuisa sunt, in Deo simpliciter vnum esse: sicut in creatura aliud est essentia, & esse: & in quibusdam est etiam aliud quod subsistit in sua essentia, & eius essentia siue natura: nam hic homo non est sua humanitas, nec suum esse: sed Deus est sua essentia, & suum esse: & quanuis hæc in Deo vnum sint verisimè: tamen in deo est quicquid pertinet ad rationem, vel subsistentiam, vel essentiæ, vel ipsius esse. Conuenit enim ei non esse in alijs inquātum est subsistens: esse quid inquantum est essentia: & esse in actu ratione ipsius esse. Oportet igitur cùm in Deo sit idem intelligens, & intelligere, & intentio intellecta, quod est verbum ipsius: quòd verisimè in Deo sit, & quod pertinet ad rationem intelligentis, & quod pertinet ad rationem eius quod est intelligere, & quod pertinet ad rationem intentionis intellectæ siue verbi. Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quòd procedat ab intelligente secundùm suum intelligere: cùm sit quasi terminus intellectualis operationis. Intellectus enim intelligendo concipit & format intentionem siue rationem intellectam, quę est interius verbum. Oportet igitur quò à Deo secundum ipsum suum intelligere procedat verbum ipsius. comparatur igitur verbum dei ad Deum intelligentem cuius est verbum, sicut ad eū à quo est. hoc enim est de ratione verbi. Cùm igitur in Deo intelligens, intelligere, & intentio intellecta, siue verbum sint per essentiam vnum, & per hoc necesse sit quòd quodlibet horum sit Deus: remanet sola distinctio relationis: prout verbum refertur ad concipientem vt à quo est. Hinc est quòd Ioan. Euangelista quia dixerat, Deus erat verbum: nē omnino distinctio sublata intelligeretur verbi à Deo dicente, siue concipiente verbum, subiunxit: hoc erat in principio apud Deum: quasi dicat: hoc verbum quod Deum esse dixit, aliquo modo distinctum est à Deo dicente: & sic posset dici apud Deum esse. Verbum autem interius conceptum, est quædam ratio & similitudo rei intellectæ. similitudo enim alicuius in altero existens, vel habet rationem exemplaris, si se habeat vt principium: vel habet potius rationem imaginis, si se habeat ad id cuius est similitudo sicut ad principium: vtriusque autem exemplum in nostro intellectu perspicitur. Quia enim similitudo artificiati existens in mente artificis, est principium operationis per quam artificiatum est: comparatur ad artificiatum vt exemplar ad exemplatum: sed similitudo rei naturalis in nostro intellectu concepta, comparatur ad rem cuius similitudo existit, vt ad suum principium: quia nostrum intelligere à sensibus principium accipit, qui per res naturales immutantur: cùm autem Deus & seipsum intelligat, & alia, vt in primo† ostensum est: eius intelligere principium est rerum intellectarum ab ipso: cùm ab eo causentur per intellectum & voluntatem: sed ad intelligibile quod est ipse, comparatur vt ad principium. est enim hoc intelligibile idē cum intellectu intelligente: cuius quædam emanatio est verbum conceptum: oportet igitur quòd verbum Dei comparatur ad res alias intellectas à Deo, sicut exemplar ad ipsum deum cuius est verbum, sicut eius imago. Hinc est quòd de verbo Dei dicitur Colossen. primo, quòd est imago inuisibilis Dei. Est autem differentia inter intellectum & sensum. nam sensus appræhendit rem quantum ad exteriora eius accidentia, quę sunt color, sapor, quantitas, & alia huiusmodi: sed intellectus ingreditur ad interiora rei: & quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem quæ est inter cognoscens & cognitum: oportet quòd in sensu sit similitudo rei sensibilis quantum ad eius accidentia: in intellectu verò sit similitudo rei intellectę quantum ad eius essentiam. Verbum igitur in intellectu conceptum, est imago vel exemplar substantiæ rei intellectæ. cùm ergo verbum dei sit imago dei, vt ostensum est: necesse est quòd sit imago dei quātum ad eius essentiam. Hinc est quòd Apostolus dicit ad Hebræ. primo: quòd est figura substantiæ Dei. Imago autem alicuius rei est duplex. Est enim aliqua imago quæ nō communicat in natura cum eo cuius est imago: siue sit imago eius quantum ad exteriora accidentia, sicut statua Ænea est imago hominis: nec tamen est homo: siue sit imago quātum ad substantiam rei. ratio enim hominis in intellectu non est homo. Nam & Philosophus dicit, lapis non est in anima, sed quòd species lapidis: imago autem alicuius rei quæ eandem naturam habet cum re cuius est imago, est sicut filius regis in quo imago patris apparet: & est eiusdem naturæ cum ipso. Ostensum est autem quòd verbum Dei est imago dicentis quantum ad ipsam eius essentiam, & quòd in eadem natura cum dicente communicat. Relinquitur ergo quòd verbum Dei non solùm sit imago, sed etiam filius. non enim sic esse imaginem alicuius, vt eiusdem naturæ cum illo sit, in aliquo inuenitur qui filius dici non posit: dummodo hoc in viuentibus accipiatur. nam quod procedit ex aliquo viuente in similitudine speciei, dicitur filius eius. Hinc est quod in Psal. dicitur: Dominus dixit ad me, filius meus es tu. Rursus, considerandum est quòd cùm in qualibet natura processio filij à patre sit naturalis: ex quo verbū Dei filius Dei dicitur, oportet quòd naturaliter generetur & à patre procedat: & hoc quidem suprādictis conuenit, vt ex his quæ in intellectu nostro accidunt, perspici potest. Intellectus enim noster aliqua naturaliter cognoscit sicut prima intelligibilium principia: quorum intelligibiles conceptiones, quæ verba interiora dicuntur, naturaliter in ipso existunt, & ex eo procedunt. Sunt etiam quædam intelligibilia quæ non naturaliter intellectus noster cognoscit, sed in eorum cognitionem ratiocinando pertingit. & horum conceptiones in intellectu nostro naturaliter non existunt, sed cum studio quæruntur. Manifestum est autem quòd Deus seipsum naturaliter intelligit, sicut & naturaliter est. suum enim intelligere est suum esse, vt in primo† probatum est.

†Cap. 55. & 32.

†Cap. 45.

Universidad de Deusto
Biblioteca

est. Verbum igitur Dei seipsum intelligentis naturaliter ab ipso procedit: & cùm verbum Dei sit eiusdem naturæ cum Deo dicente, & sit similitudo ipsius, sequitur quòd hic naturalis processus sit in similitudinem eius à quo est processio cum identitate naturæ. Hæc est autem veræ generationis ratio in rebus viuentibus, quòd id quod generatur, à generante procedat vt similitudo ipsius, & eiusdem naturæ cum ipso: est ergo verbum Dei genitum verè à Deo dicente: & eius processio, generatio vel natiuitas dici potest. Hinc est quod in Psalmo dicitur: Ego hodie genui te, id est, in æternitate, quæ semper est præsens, & nulla est in eo ratio præteriti & futuri. Vnde patet falsum esse quod Arriani dixerunt, quòd pater genuit filium voluntate. quæ enim voluntariè fiunt, non naturalia sunt. Quia verò non minus est quod Deus de seipso intelligit, quàm quod in ipso est (alias non intelligeret seipsum perfectè, nec suum esse esset suum intelligere) oportet verbum Dei Deo esse essentiale. hoc autem est Filius dei. est igitur Filius dei Patri essentialis. Hoc etiam hinc manifestum est, quòd filius Dei quum sit verus filius, habet speciem & naturam patris. cuilibet autem naturæ determinata quantitas debetur. vnde etiam apud nos filius ad æqualitatem patris perducitur in fine generationis, & augmenti, nisi aliquis defectus appareat propter materiam indispositam, & propter debilitatem virtutis actiuæ in generatione. Et quidem quòd à principio filius nascatur minor patre, contingit ex hoc quòd animalis generatio procedit de potentia ad actum, & paulatim ducitur de imperfectione ad perfectionem. nihil autem horum est possibile in diuina generatione accidere: quia generatio diuina non est ex materia: nec per exitum de potentia in actum: nec virtus Dei generantis potest esse deficiens, cùm sit infinita. Oportet igitur filium Dei patri esse æqualem. Item, si filius sit patri æqualis, oportet aliam numero esse magnitudinem patris & filij. nam eadem numero quantitas non potest seipsa esse maior & minor. diuina autem magnitudo non est aliud quàm eius essentia, vt ex primo libro apparet. erit igitur alia numero essentia patris & filij: cuius contrarium suprà ostensum est. Oportet igitur dicere filium patri esse æqualem. Hinc est quod Ioan. 5. dicitur, quòd Iesus Patrem suum dicebat Deum, æqualem se Deo faciens. Et Phil. 2. dicitur, quòd non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo.

Quare filius dicatur cõceptum.

Differentia inter conceptionem intellectualẽ & materialem.

Considerandum etiam quòd id quod generatur, quádiu in generante manet, dicitur esse conceptum. verbum autem dei ita est à deo genitum, quòd tamen ab ipso non recedit, sed in eo manet, vt ex superioribus patet. Rectè ergo verbum dei potest dici à deo conceptum. Hinc est quod Prouerbiorum octauo, Dei sapientia dicit: Nondum erant abysi, & ego iam concepta eram. Est autem differentia inter conceptionem verbi Dei, & materialem conceptionem quæ apud nos in animalibus inuenitur. nam proles quandiu concepta est, & in vtero clauditur, nondum habet vltimam perfectionem vt per se subsistat à generante secundum locum diuersa. vnde oportet quòd in corporali generatione animalium aliud sit genitę proles conceptio, atque aliud partus ipsius, secundum quem etiam loco separatur proles genita à generante ab vtero generantis egrediens. Verbum autem Dei in ipso Deo dicente existens, est perfectum in se subsistens, distinctum à Deo dicente. non enim expectatur ibi localis distinctio, si sola relatione distinguuntur, vt dictum est. idem est ergo in generatione verbi dei & conceptio, & partus: & ideo postquam ex ore sapientiæ dictum est: Ego iam concepta eram: post pauca subditur: Ante colles ego parturiebar. Sed quia conceptio & partus in rebus corporalibus cũ motu sunt, & ideo oportet in eis quandam successionem esse: cùm conceptionis terminus sit esse concepti in concipiente, terminus autem partus sit esse eius qui parturitur, distinctum à pariente: necesse est igitur in corporalibus, quòd id quod concipitur nondum sit: & id quod parturitur, in parturiendo non sit à parturiente distinctum. Conceptio autem & partus intelligibilis verbi non est cum motu, nec cum successione: vnde simul dum concipitur, est: & simul dum parturitur, distinctum est: sicut quod illuminatur, simul dum illuminatur illuminatũ est: eò quòd in illuminatione nulla successio est. & cùm hoc inueniatur in intelligibili verbo nostro, multò magis competit verbo Dei: non solùm quia intelligibilis conceptio & partus est, sed quia in æternitate existit vtrunque, in qua prius & posterius esse non possunt. Hinc est quòd postquam ex ore sapientiæ dictum est: Ante colles ego parturiebar: ne intelligeretur quòd dum parturiretur, non esset: subditur: Quando præparabat cælos aderam. vt sic cùm in generatione carnali animalium prius aliquid cõcipiatur, deinde parturiatur, & deinde cõueniat sibi adesse parturienti quasi sibi consociatum, nec ab eo distinctum: hæc omnia in diuina generatione simul esse intelligãtur. nam verbum Dei simul concipitur, parturitur, & adest. Et quia quod parturitur, ex vtero procedit: sicut generatio verbi Dei ad insinuandam perfectam distinctionem eius à generante, dicitur partus: simili ratione dicitur generatio ex vtero, secundum illud Psal. Ex vtero ante luciferum genui te. Quia tamen non est talis distinctio verbi à dicente quæ impediat verbum esse in dicente, vt ex dictis patet, sicut ad insinuandam distinctionẽ verbi dicitur parturiri, vel ex vtero genitus esse: ita ad ostendendũ quòd talis distinctio non excludit verbum esse in dicente, dicitur Ioannis primo quòd est in sinu patris. Attendendum autem quòd generatio carnalis animalium perficitur per virtutem actiuam & passiuam: & ab actiua quidem virtute dicitur pater, à passiua verò dicitur mater: vnde eorum quæ ad generationem prolis requirũtur, quædam conueniunt patri, & quædam conueniunt matri. dare enim naturam & speciem proli, competit patri: concipere autem & parturire, competit matri tanquam patienti & recipienti. Cùm autem processio verbi secundum hæc dicta sit esse quod Deus seipsum intelligit: ipsum autem diuinum intelligere non est per aliquam virtutem passiuam, sed quasi actiuam, quia intellectus diuinus non est in potentia, sed in actu tãtùm: ideo in generatione verbi Dei non competit hoc ratione matris, sed solùm patris. vnde quæ in generatione carnali distinctim patri & matri conueniunt in sacris scripturis. dicitur enim pater & dare filio vitam, & concipere, & parturire.

Quare nõ sit mater, sed solùm pater.

Super cap. 11.

POsitis rationibus quibus diuina potest generatio impugnari, accedit Sanctus Thomas ad veritatis determinationem. Circa hoc autem duo facit. Primo declarat modum generationis in diuinis. Secundò ostendit vnicam tantùm ibi esse generationem, & vnicum filium, cap. 13. Circa primum duo facit. Primò ostendit propositum. Secundò, manifestat quoddam quod supposuerat, cap. 12. Circa primum duo facit. Primò ostendit diuinam generationem secundum intellectuale emanationem intelligendam esse. Secundò, quomodo hoc fit, manifestat, ibi, hoc autem sic manifestari potest. Circa primum duo facit. Primò ostendit diuersum esse modum emanationis intelligibilis ab aliis emanationibus. Secundò ostenditur etiam in ipsa intelligibili natura diuersos esse emanationis modos, ibi, sed & intelligibili. Quantum ad primum ait quòd principium intentionis, qua scilicet intendimus ostendere veritatem fidei quantũ ad filii generationẽ ratione superari non posse, hinc sumendum est quòd secundum diuersitatem naturam diuersus emanationis modus inuenitur in rebus: & quantò aliqua natura est altior, tantò id quod ex ea emanat, magis est intimum. declaratur hoc discurrendo per omnes naturæ gradus. nam in inanimatis quæ infimum locum in rebus tenent, emanationes aliter esse nõ possunt, nisi per actionem vnius eorum in aliquid aliud, sicut patet cùm ignis ex igne generatur. In plantis in quibus primus gradus est vitæ, cùm seipsas moueant ad agendum, iam emanatio ex interiori procedit inquantum humor plantæ intrinsecus in semen conuertitur, quod terræ mandatum erescit in plantam: sed quod emanat, finaliter omnino extrinsecum inuenitur. humor enim ab arbore egrediens fit flos, deinde fit fructus, qui perfectus ab arbore omnino separatur, & in terram cadens sementina virtute producit aliam plantam. Huius tamen emanationis principium ab exteriori sumi constat, eò quòd humor ipse per radices à terra sumatur. In vlteriori verò gradu vitæ qui est secundum animam sensitiuam, propria emanatio ab exteriori quidem incipit, scilicet à sensibili sensibus exterioribus suam formam ingerente, sed in interiori terminatur: & quantò emanatio magis incesserit, tantò magis ad intima deuenitur. à sensibus enim exterioribus forma sensibilis procedit in imaginationem, & vlterius in memoriæ thesaurum: sed in quolibet huius emanationis processu principium & terminus pertinent ad diuersa, cùm potentia sensitiua in seipsam non reflectatur: in supremo autẽ & perfecto vitæ gradu qui est secundum intellectum, intellectus in seipsam reflectitur, & seipsum potest intelligere. Ex his patet alium esse emanationis modum in natura intellectuali à modo emanationis in aliis naturis.

SED

SED circa ea quæ dicta sunt, duplex dubium occurrit. Primum est: quia non videtur ex dictis emanationem sensibilem esse inter emanationes viuales connumerandam. Nam emanatio in viuentibus ex interiori esse dicitur, secundum quod viuens in seipsum siue in aliquid intraneum agit aliquid producendo. Ex hoc enim ostensum est emanationem in plantis quibus primus gradus vitæ conuenit, ex interiori esse, quia plantæ ipsæ mouent humorem intraneum conuertendo ipsum in semen, ex quo alia prouenit planta. In emanatione autem sensibili non est processus ex interiori, sed ex exteriori, vt hic dicitur, ergo, &c. Augetur dubitatio: quia si ideo emanatio sensibilis est emanatio vitalis: quia licet ab exteriori incipiat, tamen in interiori terminatur: sequitur quòd etiam inanimatarum emanatio vitalis erit. nam cùm ignis emanat ab igne, principium huius emanationis est exterius, scilicet ignis generans, sed terminus est interior. s. forma ignis geniti, quæ est in ipla materia quæ transmutatur, sicut forma à re sensibili causata est in ipso sensu qui immutatur.

Secundum dubium est, quia non videtur conuenienter adduci pro ratione quare in processu emanationis sensibilis principium & terminus pertinent ad diuersa: quia videlicet potentia sensitiua in seipsa non reflectitur. nam constat hic sermonem esse de illa emanatione qua forma sensibilis ab ipsa re extrinseca emanat in animam sensituam. ad hoc autem nihil refert verum potentia sensitiua supra seipsam reflectatur, necne: quia si etiam supra se reflecteretur, idem esset. sicut patet quòd intellectus supra seipsum reflectitur. & tamẽ principium illius emanationis qua forma intelligibilis à re extrinseca in intellectu emanat, & terminus, ad diuersa pertinent. Si dicatur quòd hic est sermo de emanatione sensibili, non qua recipitur species sensibilis, sed qua producitur actus sentiendi: quia cùm actio sensus non terminetur ad ipsum sensum, sed ad sensibile extrinsecum, principium & terminus pertineant ad diuersa, quòd non esset si sensus seipsum sentiret. Non videtur hoc verum esse: quia per actum sentiendi, maximè per actum sensus exterioris, nihil producitur in ipso sensu: hic autem loquimur de actu quo vnus ab altero emanat & producitur.

Quomodo emanatio sensibilis sit inter emanationes viuales connumeranda.

DVOBVS modis ad hæc responderi potest. Pro primo autem modo considerandum est primò, quòd cùm dicimus viuentia à seipsis moueri, non intelligimus ita ipsa esse sibi principium motus quo mouentur, quasi nullo modo à principio aliquo extrinseco eorũ motus originem habeat, cùm octauo Physic. ostendat Aristot. motum in animalibus quo à seipsis mouentur, ab aliquo extrinseco motu habere initium: sed intelligimus ipsa esse sibi immediatum principium elicitiuum talis motus in seipsis existentis: licet ad illum motum aliquid extrinsecum tanquam principium remotum concurrat, hoc autem etiam animabus conuenit: nam huius actionis quæ est sentire, secundum quam sensitiua inquantum huiusmodi dicuntur seipsa mouere, immediatum & proximum principium elicitiuum est ipsa potentia sensitiua specie sensibili actuata, sed remotum principium est ipsum sensibile suam formam in sensum imprimens. Vnde negatur quòd emanatio sensibilis, scilicet ipsum sentire, non sit ab interiori principio proximè. Non enim hoc dicit Sanctus Thomas, sed quòd incipit ab exteriori, tanquam videlicet à remoto principio, à quo inquam sensus formam accipit qua in seipso suam operationẽ causat: & ad hunc sensum, vt etiam hoc obiter explanemus, intelligendum est quod inquit Sanct. Thom. prima quæstione 27. articulo quinto, sentire non esse to taliter remotum à genere actionum quæ sunt ad extra, eò quòd sentire perficiatur per actionem sensibilis in sensu. quia enim sensibile est secundũ actuum esse extrinsecum à sensu, & necesse est eius actionem in sensum præcedere naturaliter ipsum sentire, quod est actio sensus, ex quo habet ipsum sensibile vt sit principium remotum actus sentiendi per actionem transeuntem qua agit in sensum: ideo dicitur sentire non esse totaliter extraneum à genere actionũ quæ sunt ad extra. Hoc autem non conuenit intellectioni: quia licet intelligere aliquod scilicet nostrum, originem habeat aliquo modo ab actione sensibilis in sensum, hoc tamen nõ conuenit intellectioni secundum totum genus illius in sensum, sicut sensationi. nam neque intellectio angelica, neque intellectio diuina causatur à rebus sensibilibus.

POTEST etiam aliter & melius istud intelligi: nam aliud est operationem perfici per actionem sensibilis in sensum, & aliud dependere & originari ab illa actione. Ad secundũ enim sufficit vt actio sensibilis in sensum præcedat operationem sensus, & illius principium proximum causauerit: ad primum autem requiritur quòd simul sit vtrumque, & vnum necessario alterum concomitetur. Dicitur ergo quòd sentire perfici per actionem sensibilis in sensum, est non solum à tali actione originari, sed etiam sui existentiam, & complementum exigere vt illa actio sit simul cum ipso sentire. non enim est sentire in actu, nisi dum actualiter sensus à sensibili immutatur. intellectioni autem conuenit originem vt ab actione sensibilis in sensum, & intelligibilis in intellectum originetur, non autem quòd per talem actionem perficiatur, quum etiam actione illa non existente sit intellectio: postquam enim intellectus est specie informatus per seipsum intelligit, nulla concurrente actione intelligibilis in intellectum.

AD confirmationem dicitur quòd procedit ex falso intellectu verborum Sancti Thomæ, quasi videlicet emanatio sensibilis sit ipsa productio formæ sensibilis in sensum, & terminus huius emanationis remaneat in sensu. hoc enim non intendit Sanctus Thomas, sed quòd ipsum sentire quod est actualis sensatio, & iudicium de re sensibili, & est terminus sensibilis emanationis, incipit quidem ab exteriori tanquam à principio remoto per actionem transeuntem ipsius in sensum, sed tamen proxime & immediatè producitur à potentia sensitiua facta in actu quo vnà ab altero emanat & producitur.

AD confirmationem dicitur quòd procedit ex falso intellectu verborum Sancti Thomæ, quasi videlicet emanatio sensibilis sit ipsa productio formæ sensibilis in sensum, & terminus huius emanationis remaneat in sensu. hoc enim non intendit Sanctus Thomas, sed quòd ipsum sentire quod est actualis sensatio, & iudicium de re sensibili, & est terminus sensibilis emanationis, incipit quidem ab exteriori tanquam à principio remoto per actionem transeuntem ipsius in sensum, sed tamen proxime & immediatè producitur à potentia sensitiua facta in actu quo vnà ab altero emanat & producitur. Quod autem recipitur in aliquo extra sensum existente: & hoc est emanationem sensibilem in interiori terminari. In inanimatis autem non est sic. Nam inanimata non sunt proximum principium productiuum alicuius in ipsis remanentis: sed omnis eorum actio in aliquo recipitur extrinseco.

PRO solutione secundi dubii considerandum est, quòd quum omnis potentia actiua aut productiua alicuius operationis habeat aliquod obiectũ in quod per suam operationem tendit, & ad quod sua operatio terminatur, quæ est eius principium productiuum, & obiectum quod est eius terminus: sed aliquando ipse terminus est per talem operationem productus, sicut in actionibus transeuntibus apparet: aliquando verò non est productus simpliciter secundum suum esse reale, licet sit fortè productus secundum aliquod esse intentionale. Sentire ergo est operatio & emanatio quædã cuius principium elicitiuum est potentia sensitiua, terminus verò est ipsum sensibile, quod secundum esse quidem naturale aut reale non est productum per actum sentiendi. secundum tamen aliquam rationem potest aliquo modo dici productum. sin ratione sensati in actu. non enim habet sensibile quòd sit actu sensatum, nisi ab actu sentiendi quo actualiter sentitur, vt dicatur ex hoc sensus constituere suum obiectum in esse sensati. Istis præsuppositis dicitur quòd ratio Sancti Thomæ optima est: cùm enim potentia sensitiua non reflectatur supra seipsam, (non enim visus videt seipsum, propriè loquendo) sequitur quòd ipsa non est terminus & obiectum emanationis sensitiuæ quæ dicitur sensatio: & cùm ipse sit principii talis emanationis, sequitur quòd principium eius & terminus ad diuersa pertineant, principium scilicet ad sensum, terminus verò ad ipsum sensibile. Quum autem dicitur quòd idem esse etiam si sensus supra seipsum reflecteretur: negatur. Si enim nec reflecteretur supra seipsum sentiendo, ipse esset & principium sensationis, & obiectum siue terminus, & sic principium & terminus non pertinerent ad diuersa. Ideo responsio ibi data admittitur. ad cuius improbationem dicitur primò, quòd hic non loquitur Sanctus Thomas de emanatione secundum quòd per ipsam aliquid realiter producitur: sed absolutè loquitur de ipsa operatione ab aliquo emanante principio, quæ in viuentibus ab interiori procedit, & aliquo modo in ipso interiori manet. Inferius autem declarabit in illa emanatione quæ est ab intellectu, esse aliquid realiter productum.

Dicitur secundò, quòd etiam per emanationem sensibilem aliquid producitur secundum esse sensatum, vt dictum est, licet non secundum esse reale: sed hoc non est propriè aliquid produci. Potest secundò responderi & melius ad prædicta dubia. Dicitur enim primò, quòd per emanationem quæ est secundum animam sensitiuam, intelligit Sanct. Thom. non quidem impressionem speciei sensibilis in sensum à re sensibili: quia illa emanatio est tantũ ab extrinseco: non etiam ipsam operationem quæ est sensatio, cùm illa non habeat aliquem terminum per ipsam realiter productum: sed illam actione qua anima sensitiua aliquid producit in seipsa: hoc autem est inquantum vna potentia sensitiua agit in aliam, vt sensus exterior in phantasiam, & phantasia in memoriam. ista enim emanatio fit ab intrinseco immediatè, inquantũ anima sensitiua in seipsa causat formam sensibilem per potentias exteriores, immutando interiores, licet ab extrinseco remote originetur. Dicitur secundò, quòd potentiam sensitiuã non reflecti supra seipsam, est non sentire seipsam, neque sui similitudinem in seipsa causare: & sic cùm potentia sensitiua non reflectatur supra se causando sui similitudinem in se, per quam seipsam sentiat: sequitur in emanatione sensitiuæ animæ qua per ipsam aliquid producitur, principium & terminum ad diuersa pertinere, scilicet ad diuersas potentias, licet sit eadem anima. Et istud magis videtur esse secundum intentionem litteræ, si diligenter consideretur: & secundum hunc sensum patet obiectiones non procedere. Secundo loco ostendit Sanct. Thom. quòd etiam in emanatione intellectuali plures modi inueniuntur, & quòd emanatio distinxit intellectus ab aliis differt: & ait quòd in intellectuali vita etiam diuersi gradus inueniuntur. Infimus est humani intellectus, qui seipsum quidem cognoscere potest, sed tamen primum sitæ cognitionis initium ab extrinseco sumit. s. à phantasmate. supra hunc est vita intellectus Angelici, qui per se seipsum cognoscit, & non ex aliquo exteriori. sed tamen licet intentio intellecta sit Angelis omnino intrinseca, non tamen ipsa est eorum substantia, cùm in eis non sit idem intelligere & esse. Vltima perfectio vitæ est diuini intellectus, cuius intentio intellecta est ipsa diuina essentia, cùm in ipsa non sit aliud intelligere & esse. Ne autem dubium sit quid nomine intentionis intellectæ intelligatur, exponit Sanctus Thomas ipsam esse id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, quod est quædam similitudo concepta intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant. Hanc autem in nobis non esse rem intellectam apparet: quia aliud est intelligere rem, & aliud intelligere ipsam intentionem intellectam: quod fit per reflectionem: vnde & aliæ scientiæ sunt de rebus, & aliæ de intentionibus intellectus. ipsum etiam non esse intellectum ipsum in nobis, ex hoc pater, quòd esse eius in ipso intelligi constituitur, non autem esse intellectus nostri. In Deo autem ipsum esse diuinum intellectum constat: quia in ipso idem est intelligere & esse: & quia intellectus in eo est res intellecta, relinquitur quòd in ipso Deo intelligente se, idem sit intellectus, res quæ intelligitur, & intentio intellecta.

Intentio intellecta in Angelis, est omnino eis intrinseca.

AD euidentiam eius quod dicitur intentionem intellectam Angelis esse omnino intrinsecam, considerandum est quòd hoc non dicitur quasi in nobis intentio intellecta secundum suam entitatem omnino intrinseca intellectui non sit, fed quia in nobis entitas quidem intentionis intellectæ est intellectui intrinseca, quum sit eius accidens, sed causa est aliquo modo extrinseca, inquantum initium nostræ cognitionis est ab extrinseco. id est, à phantasmate. In Angelis autem neque etiam quantum ad causam est ab extrinseco obiecto, cùm ab extrinseco eius cognitio originem non habeat, vtpote existentibus illis connaturalibus speciebus intelligibilibus, & sua essentia qua seipsum intelligit, sibi existente intrinseca.

Esse intentionis intellectæ, in ipso intelligi consistit.

CIRCA id quod dicitur esse intentionis intellectæ in ipso intelligi cõsistere, considerandũ quòd esse intentionis intellectæ dicitur in intelligi consistere: non quia nõ habeat aliquod esse in re, fed tantùm hoc habeat esse quòd intelligitur, id est, habeat solam habitudinem rationis ad intelligentem: quemadmodum entia rationis dicuntur habere esse in intelligi. nam cùm sit accidẽs intellectus, necesse est vt aliquod esse reale habeat: sed quia illud esse quod habet reale est ipse actus intelligẽdi vt passiue sumitur, & significatur per hoc quod dico intelligi, vel esse aliquod ipsum intelligere consequens, quod nõ durat nisi quandiu actualis intellectio durat. cessante enim intellectione, esse intentionis intellectæ cessat: & est simile sicut diceremus esse aeris illuminati inquantum huiusmodi in ipso illuminari consistere: quia lumen non habet esse in aere, nisi per illuminationem, & nisi dum aer illuminatur. Deinde cùm dicitur: Hoc autem sic manifestari potest, accedit Sanctus Thomas ad manifestationem diuinæ generationis, & ponit quatuor conclusiones. Prima est: Non est possibile fic accipi generationem diuinam, sicut in rebus inanimatis generatio inuenitur. Probatur, generans in illis imprimit suam speciem in exteriorem materiam, non autem in diuinis, ergo, &c. Probatur secunda pars antecedentis: quia secundum fidem filius à Deo genitus verè habet deitatem, & est verus Deus. Deitas autem nõ est forma materiæ inhærens, neque Deus est ex materia existens. Secunda conclusio est: Non potest accipi diuina generatio ad modum eius quæ est in plantis & animalibus communicantibus cum plantis in nutritiua & generatiua virtute. probatur. Separatur aliquid ab illis ad generationem similis in specie, quod in fine generationis est omnino extra generantem, hæc autem Deo conuenire non possunt, vt ex supradictis patet. ergo, &c. Tertia conclusio est: Diuina generatio non potest intelligi secundum modum emanationis quæ inuenitur in anima sensitiua. Probatur, tum quia cùm Deus sit primum agens, ab exteriori non accipit vnde in alterum influere possit, vt scilicet sensui conuenit, iuxta prædicta: tum quia operationes animæ sensitiuæ non complentur sine corporalibus instrumentis: Deum autem constat incorporeum esse. Quarta conclusio est: Generatio diuina secundum intellectualem emanationem est intelligenda. Reliquit hanc probaram Sanctus Thomas ex sufficienti diuisioni supraposita.

Ad eius tamen manifestationem ponit duodecim conclusiones, quarum

prima

Universidad de Deusto
Biblioteca

prima est: In Deo seipsum intelligente est verbum Dei quasi Deus intellectus: probatur. Omne intellectum inquantum intellectū, est in intelligente, ergo Deus seipsum intelligens est in seipso vt intellectum in intelligente. ergo, &c. Probatur antecedens: quia intelligere significat appræhensionem eius quod intelligitur per intellectum: vnde & intellectus noster seipsum intelligens, est in seipso non solum vt idem sibi per essentiam, sed etiam vt appræhensum intelligendo. Secunda verò probatur: quia intellectum in intelligente est intentio intellecta & verbum. Confirmatur authorit. Ioan. dicentis: Verbum erat apud Deum.

Quomodo res est actu intellecta.

AD huius rationis euidentiam considerandum est quòd licet res intellecta in intelligente per speciem intelligibilem sit, ex illo tamen non habet ratio nem actualiter intellecti. nam actu intellectum inquantum huiusmodi nomi nat terminum intellectionis per ipsam intellectionem appræhensum: species autem intelligibilis nominat intellectionis principium. ideo præter ipsam speciem intelligibilem oportet esse in intellectu actu intelligēre intentionem intellectam: nam quod appræhenditur, est in appræhendente aliquo modo.

Secunda conclusio est: Verbum Dei est ipsi coæternum, non autem acci dit ei ex tempore verbum suum, sicut intellectui nostro. Probatur: Intellectus diuinus semper seipsum intelligit. ex hoc autem quòd seipsum intelligit, oportet quòd verbum ipsius in ipso sit. ergo eius verbum in ipso semper extitit. ergo, &c. Probatur assumptum: quia intellectus diuinus non exit de potentia in actu, sed semper est in actu existens. Confirmatur ex eo quod dicitur: In principio erat verbum.

Tertia conclusio est: Verbum dei est ipsum esse diuinum, & essentia eius, & ipse verus Deus. quo ad primam partem probatur: Substantia intellectus diuini est ipsum suum intelligere cum sit actus purus: esse verbi intellecti est ipsum suum intelligi, ergo idem esse est verbi diuini & intellectus diuini. Quo ad secundam verò partem probatur: quia esse diuini intellectus est esse Dei, qui est suus intellectus. esse autem Dei est eius essentia qua est Deus. Quo ad tertiam autem partem probatur: quia non est aliud naturale esse Dei, & aliud eius intelligere. Cōfirmatur ex eo quòd dicitur, Deus erat verbum. Nam cùm absolutè dicatur, demonstratur verbum Dei verum Deum debere intelligi, Verbum enim hominis non posset simpliciter & absolutè dici homo, sed tan tùm homo intellectus: vnde hæc esset falsa, homo est verbum: sed hæc potest esse vera, homo intellectus est verbum. Ex hoc infert Sanct. Thom. Cùm dicitur, Deus erat verbum, ostendi verbum diuinum esse rem in natura existentem, & subsistentem: quia Deus verus res subsistens est. Ad horum autem maiorem manifestationem interponit, ista verbo intellectus humani seipsum intelligentis non conuenire. cùm enim esse intentionis intellectæ sit ipsum intelligi, & aliud sit esse intellectus & intelligere eius (subsistātia enim intellectus erat in potentia intelligens antequam intelligeret actu) sequitur quod aliud sit esse intentionis intellectæ, & aliud esse intellectus. Similiter sequitur quòd verbum concepti non sit homo verus, naturale esse hominis habens, sed tantūm homo intellectus tanquam eius similitudo ab ipso appræhensa.

Quomodo bene ostēditur quòd idē est esse verbi diuini & diuini in tellectus: quia intelligere est subsistētia intellectus diuini, intelligi verò est esse verbi intellecti.

CIRCA probationem primæ partis conclusionis aduertendum est, quòd sicut eadem res est actio & passio in rebus quæ materialiter mouentur, ita in rebus quæ aliquo modo immaterialiter operantur, eadem est operatio qua & principium operationis denominatur per modum agentis, & terminus actionis denominatur per modum patientis, sicut eadem visione dicitur res videri, & visus videre. Cùm ergo intelligere sit operatio quædam immaterialis ab intellectu elicita, & terminata ad intentionem intellectam, eadem res sunt ipsum intelligere intellectus, & ipsum intelligi intentionis intellectæ: differunt autem secundum diuersas habitudines connotatas. dicitur enim intelligere inquantum significatur cum habitudine intellectus vt à quo est, dicitur verò intelligi inquantum connotat habitudinem intellecti vt termini. Optimè ergo concludit Sanct. Thom. quòd idem est esse intellectus diuini, & verbi ipsius: quia esse intellectus est ipsum intelligere, & esse verbi est ipsum intelligi. Si enim intelligi est esse verbi, & intelligi est ipsum intelligere, sequitur quòd esse verbi est ipsum intelligere: & ideo si intelligere est esse intellectus, sequitur vt esse verbi sit ipsum esse intellectus.

Verum sufficienter concludatur intentionē intellecti & intellectū, idem esse in Deo quia habet idem esse.

CIRCA probationem tertiæ partis conclusionis considerandum est, quòd naturale esse rei consequitur rei essentiam, & secundum naturarum diuersitatem diuersificatur. Sicut enim alia est natura & essentia lapidis, & alia natura & essentia hominis: ita aliud est esse lapidis, & aliud esse hominis. Et ideo essentia & esse naturale ipsius sese concomitantur, ita quòd vbi vnum est primò & per se, & alterū est. Cùm ergo verbū diuinum habeat naturale esse quòd essentiam diuinam habeat: & quia omne suppositum cuius natura est diuina essentia, est verus Deus, sequitur ipsum verbum diuinum esse Deum verum, & secundum hoc fundamentum procedit hæc ratio.

SED circa prædicta duplex occurrit dubium. Primum est, quia non videtur sufficienter concludi intentionem intellectam, & intellectum idem esse in Deo: quia habent idem esse: nam manus hominis & pes habent idem esse, cùm per eandem numero formam sint, & similiter materia & forma, & tamen manus non est pes, sed sunt duæ substantiæ, & similiter materia non est forma. Secundum est, quia si esse intentionis intellectæ est intelligi, & esse intellectus est intelligere, sequitur quòd idem esse sit intellectus & intentionis intellectæ, & quòd intentio intellecta sit intellectus, & consequenter Deus: cùm non solùm Deus intentionem intellectam in ipso existentem intelligat, sed etiam res omnes habentes esse extra ipsum Deum, & ipsarum rerum esse inquantum intelliguntur, sit intelligi: eadem ratione sequitur quòd omnis creatura sit diuinus intellectus, & sit Deus.

Esse rerum intellectarū ad extra nō est ipsum intelligi, sicut accidit in intentione intellecta.

AD primum dicitur primò, quòd non procedit ratio Sanct. Tho. ex hoc vniuersaliter, quòd omnia quæ habent idem esse, idem sint, quia illud non est verum de partibus constituentibus totum, & per esse totius existentibus, sed ex hoc quòd oportet sic esse in naturis simplicibus. cùm enim vnū non possit habere esse talis naturę tanquā pars eius: si illius esse habeat, necesse est vt sic illius naturę suppositum: & ideo si esse ipsius intellectus diuini sit esse eius quod in ipso est, necesse est iuxta declarationem superius factam ve eorū sit vna natura, & quòd vnum sit aliud. Ad secundum dicitur quòd aliter loquendum est de intentione intellecta existente in intellectu, & aliter de re intellecta habente esse extra intellectum inquantum habet esse extra intellectum. Intelligi enim intentionis intellectæ dicit ipsum eius esse quo in rerum natura existit. non enim existit nisi per ipsum actuale intelligi: vnde & hoc cessante, verbum non est: sed intelligi rei ad extra, inquantum ad extra est, non dicit esse ipsius, sed tantùm habitudinem quandam ad intellectum: & est denominatio ab extrinseco dum dicitur intelligi, scilicet ab actu intelligendi existente non quidem in ipsa re, sed in intellectu: & ideo licet sequatur ex eo quòd esse intellectus est ipsum intelligere, & esse intentionis intellectæ est ipsum intelligi, intentionem intellectam & intellectum esse idem, non tamen sequitur rem intellectam secundum quòd est extra, esse diuinum intellectum. Quum autem arguitur, quia esse ipsarum inquantum intelliguntur, est ipsum intelligi, dicitur quòd si ly intelliguntur, significet inquantum habent esse in intellectu per suam intentionem intellectam, sic vtique verum est quòd intelligi est esse ipsarum: sed ex hoc nihil aliud habetur nisi quòd intentio intellecta ipsarum per quam sunt in intellectu diuino, est idem quòd intellectus diuinus. Si autem significetur inquantum terminant actum diuini intellectus secundū esse quod habent extra intellectum, sic falsum est quòd esse ipsarum sit intelligi, id est, actus intelligendi quo intelliguntur, sed est ipsum esse extra intellectum cum habitudine ad intelligentem in actu.

Quarta conclusio est: Verbum Dei in eadem numero natura communicat cum Deo. Probatur dupliciter. Primò, sic habet naturam Dei, sicut intelligere Dei est ipsum esse eius, sed intelligere Dei est esse diuinum, ergo sic habet naturam dei sicut esse diuinum est esse suum. sed sic esse diuinū est esse suum, quòd idem esse est vtriusque: ergo habet ipsam essentiam diuinam nō solùm specie, sed numero eandem.

ADVERTENDVM est quòd natura alicuius speciei nō potest nu mero multiplicari, nisi multiplicetur esse talis naturæ: quia habentium diuersas numero naturas completas non potest esse vnum esse: & ideo vbi aliqua numero distincta habent vnum & idem esse, in illis natura non est multiplicata secundum numerum, sed est vna numero: & ideo optimè hic arguitur esse eandem numero naturam Dei intelligentis, & verbi ipsius, quia habent vnum & idem esse diuinitatis. Secundò, natura diuina est omnino immaterialis, ergo non potest esse vna specie & numero differens. Probatur consequentia: quia natura quæ est vna secundum speciem, non diuiditur in plura secundum numerum, nisi propter materiam. Ex hoc infert Sanctus Thomas quòd propter hoc Deus & verbum suum non sunt duo dii, sed vnus Deus: nam quòd duo habentes hunanam naturam sint duo homines, ex hoc contingit, quòd natura humana numero diuiditur in duobus.

CIRCA istam propositionem, duo habentes naturam humanā sunt duo homines, quia natura humana numero diuiditur in duobus: dubitatur. Videtur enim velle Sanctus Thomas quòd pluralitas naturæ humanæ sit ratio quare aliqui dicuntur plures homines. Huius autem appositū videtur tenere in 3. quæst. 3. articulo septimo ad secundum, vbi vult quòd si vna persona diuina assumeret duas humanitates, non diceretur duo homines, sed vnus homo, propter vnitatem suppositi. Quia difficultas hæc oritur ex hac generali difficultate, an scilicet ad pluralitatem nominis substantiui sufficiat sola pluralitas formæ significatæ per nomen, an etiam requiratur pluralitas suppositorum: ideo ad hoc primò respondendum est ex quo ad motum dubium postea facilis erit solutio. Sciendum est igitur quòd duplex in doctrina S. Thomæ responsio dari potest. Primò potest responderi quòd ad hoc vt nomen non solùm adiectiuum, sed etiam substantiuum pluraliter præcedetur, non sufficit quòd forma significata per nomen, sit plurificata in eo de quo nomen prædicatur, sed requiritur etiam vt supposita sint plura de quibus nomē dicatur. Pater hoc ex duobus locis Sancti Thomæ in summa. Primus est in dum, vbi ait quòd quanuis in patre sint plures proprietates quarum vna refertur ad filium, alia verò ad spiritum sanctum, non dicitur tamen plura principia, quia implicaretur pluralitas suppositorum.

Ad pluralitatem nominis substantiui, an sola pluralitas formæ significatæ sufficiat.

SED duo sunt quæ huic obstare videntur. Primum est: quia generalem regulam ponit Sanctus Thomas 1. quæst. 39. articulo tertio, & Sent. dist. 9. articulo 23. Item tertio Sent. dist. 1. quæst. 2. & de potentia, quæst. 9. articulo sexto, videlicet quòd nomina substantiua accipiunt vnitatem & pluralitatem ab vnitate & pluralitate formæ significatæ, nulla de pluralitate suppositorum facta mentione. Secundum est, quia Sanctus Thomas hāc generalem regulam practicando in tertio Sent. loco allegato, inquit quòd si vna persona duas humanitates assumeret, diceretur duo homines propter pluralitatem formæ significatæ, quanuis vnum esset suppositum.

AD primum dicitur quòd dupliciter possumus loqui de singularitate & pluralitate nominum. Vno modo quantum ad rationem & causam formalem singularitatis & pluralitatis ipsorū præcisè & absolutè. Alio modo quantum ad causam simul, & id quod semper causam hanc concomitatur, quod potest dici causa sine qua non. Si primo modo de hac singularitate & pluralitate loquamur, sic sola pluralitas formæ significatæ requiritur ad pluralitatem nominis substantiui, sicut sola pluralitas suppositorum ad pluralitatem nominis adiectiui requiritur. Quia enim, vt inquit Sanctus Thomas locis prælegatis, substantiuum significat per modum substantiæ, & substantia ex se habet vnitatem & pluralitatem: ideo ex vnitate & pluralitate formæ significatę, tanquam scilicet ex ratione & causa vnitatis & pluralitatis, accipitur eius singularitas & pluralitas. econtrario verò quia nomen adiectiuum significat aliquid per modum accidentis, accidentia autē accipiunt vnitatē & pluralitatem ex subiecto: ideo & ipsum adiectiuū suam singularitatē & pluralitatē accipit ex vnitate suppositorum tanquā ratione & causa suæ singularitatis & pluralitatis. Si verò loquamur secundo modo, quantum scilicet ad causam simul, & id quod causam concomitatur, sic nō sola pluralitas formæ significatę concurrit ad nominis pluralitatem, sed etiam pluralitas suppositorum: quia non inuenitur apud nos forma substantialis multiplicata sine suppositorum multiplicatione. Sanctus Thomas ergo vbi illam regulam generalem ponit, tangit illud tantùm quod formalis ratio & causa pluralitatis nominis, ex quo primò & per se nomen substantiuum à nomine adiectiuo quantum ad singularitatem & pluralitatem differt. per hoc autem non excludit pluralitatem sam, sed etiam id quod causam concomitatur. Nam tertia parte assignat rationem quare persona assumens duas humanitates non diceretur duo homines: quia inquam nunquam in iis quæ apud nos sunt, nomen ab aliqua forma impositum pluraliter dicitur nisi propter pluralitatem suppositorum. in quo dat intelligere quòd licet pluralitas suppositorum non sit formalis ratio & causa pluralitatis nominis substantiui, ipsam tamen causam concomitatur & propter hoc considerato vtroque ad pluralitatem huiusmodi concurrente, persona quæ duas humanitates assumeret, non esset vnus homo. Idem dat intelligere prima parte in quæst. 36. dum inquit quòd pater non dicitur plura principia, quia implicaretur pluralitas suppositorum: quasi diceret, licet sola pluralitas formæ significatæ sit causa & fundamentum pluralitatis nominis substantiui, tamen illa non sufficit ad pluralitatem, quia pluralitas nominis etiam pluralitatem suppositorum tanquā causam in omnibus quæ apud nos sunt, concomitantem implicat. Et propter hoc non prædicamus nomen substantiuum etiam in diuinis, nisi cum pluralitate formæ pluralitas etiam concurrat suppositorum. Ad secundum dicitur quòd Sanct. Tho. in tertio Sent. loquutus est quantū exigit causa pluralitatis nominis substantiui. Quia enim in illo casu esset vera & formalis causa pluralitatis nominis, scilicet pluralitas formæ significatæ, ideo dixit quòd illa persona esset plures homines. huic tamen non repugnat quòd considerata causa, & eo quod causam concomitatur, dicendum esset quòd illa persona non esset duo homines, sed vnus. Posset secundò responderi ad dubium quòd regula illa de pluralitate substantiuorum est vniuersaliter vera in nominibus substantiuis, id est, inquantum huiusmodi & quòd sola pluralitas formæ requiritur ad pluralitatē ipsius, nec requiritur pluralitas suppositorum. Ad instantiam autem ex tertia parte posset dici quòd hoc nomen homo habet aliquid de conditione nominis substantiui, & aliquid de conditione nominis adiectiui, vt de Christo dicitur. sicut & humanitas in Christo habet quidem modum formæ accidentalis inquantum adiuenit supposito diuino post eius esse complerum, & non identificatur ipsi suppositō: habet verò modum naturæ substantialis, inquantum trahitur ad esse diuini suppositi, & diuinum suppositum in ipsa subsistit. Inquantum habet modum nominis substantiui, sic dicitur pluraliter ad plurificationem formæ significatæ. & secundum hanc considerationē dixit S. Thomas tertio Sententiarum, quòd persona assumens duas humanitates, esset duo homines. Inquantum verò habet modū nominis adiectiui, sic pluraliter accipit à humanitate suppositorum. & secundum hanc considerationem dictum est in tertia parte, quòd persona assumens duas humanitates non esset duo homines. Vnde ibid. dicitur quòd natura humana in Christo quantum ad aliquid se habet per modum indumenti, quasi insinuando quòd illud nomen homo, ibi accipitur vt modum nominis adiectiui habet. & fortassis hanc responsionem intellexit Capreolus in 1. dist. 4. q. 1. artic. 1. vbi dixit quòd Sanctus Thomas in tertia parte, dum dixit quòd nomen nunquam pluraliter dicitur nisi propter pluralitatem suppositorum, potius loquitur de adiectiuis quàm de substantiuis. Sed quia in tertia parte loquitur Sanctus Thomas de hoc nomine homo, tanquam de nomine substantiuo, vt patet in eadem quæstione, articulo sexto: vbi determinat quòd si plures personæ acciperent vnam humanitatem, dicerentur vnus homo propter vnitatem formæ significatæ, quod conuenit nomini substantiuo. prima etiam parte loquens de hoc nomine principium, inquit quòd si diceretur pater esse plura principia, implicaretur pluralitas suppositorum: ideo videtur mihi prima responsio melior esse, & magis ad mentem Sancti Thomæ, scilicet quòd ad pluralitatē nominis substantiui concurrit, & pluralitas formæ significatæ, & pluralitas suppositorum: vnum sicut ratio & causa formalis pluralitatis: alterum sicut concomitans causam, & sicut causa sine qua non, in rebus quę apud nos sunt, & consequenter etiam in diuinis, in quibus, nominibus vtimur ad significandum secundum modū in creaturis inuentum. Ex his ad dubium primo motum patet responsio. Dicitur enim quòd vtique vule Sanct. Thomas hoc loco rationem quare aliqui plures homines dicantur, esse humanitatis pluralitatē in illis: per hoc tamen non excludit suppositorum pluralitatem modo dicto, imò videtur includere, cùm etiam de duobus suppositis habentibus humanitatem, mentionem facit: huic autem, vt patuit, quòd in tertia parte dicitur non contrariatur.

Quinta conclusio est: Verbum Dei à Deo secundum ipsum suum intelligere procedit. Probatur, supponendo quòd quanuis ea quæ in creaturis diuisa sunt, quæ scilicet de Deo formaliter dicuntur, in deo vnum simpliciter sint, verissimè tamen in Deo est quicquid pertinet ad rationem illorum, declaratur in essentia, subsistētia, & esse, tunc sic. De ratione interioris veritatis verbi quod est intentio intellecta, est quòd procedat ab intelligente secundum suum intelligere, ergo, &c. Probatur antecedens, quia est quasi terminus intellectualis operationis. Consequentia verò probatur, quia cùm in Deo sit idem intelligens, intelligere, & intentio intellecta, oportet vt in Deo verissimè sit, & quod pertinet ad rationem intelligentis, & quod pertinet ad rationem intentionis intellectæ sive verbi.

HIC duo sunt attendenda. Primum est, quòd conclusio hæc ponitur non tanquam naturaliter scita, sed tanquam credita. non enim naturaliter probari potest trinitas personarū in diuinis eo modo quo fides ponit: & ideo oportet fundamentum conclusionis creditum esse, scilicet de ratione verbi est quòd procedat ab intelligente secundum suum intelligere. Hoc enim non est vniuersaliter verum, nisi supposito secundum fidem esse in diuinis verbū proviuersaliter verum, nisi supposito secundum fidem esse in diuinis verbū processionis. Nam supponens Sanctus Thomas ex sacris scripturis esse filium in diuinis, intendit modum generationis declarare. Vnde Philosophus negans diuinis, intendit modum generationis declarare. Vnde Philosophus negans diuinis, intendit modum generationis declarare. Vnde Philosophus negans diuinis, negauit ibi generationem esse, & quòd de personarum trinitatem in diuinis, negauerit ibi generationem esse, & quòd de ratione verbi sit quòd procedat ab intelligente secundum suum intelligere: ratione verbi sit quòd procedat ab intelligente secundum suum intelligere: imò multi negant etiam in intellectu nostro oportere poni verbum produimò multi negant etiam in intellectu nostro oportere poni verbum procedens. Secundum est quòd cùm dicitur verbum esse quasi terminum intellectum

Universidad de Deusto
Biblioteca

secundæ, quæst. 10. articulo secundo, vbi ostendit voluntatem à nullo obiecto quantum ad exercitium actus de necessitate moueri : qua potest aliquis de quocunque obiecto non cogitare. ex quo videtur velle nullum actum intellectus quo ad sui exercitium esse naturalem & necessarium. Fauet etiam huic quod vbi Sanctus Thom. explicat modum necessitatis intellectus erga primaprincipia, tantum de specificationis necessitate mentionem facit, vt patet de malo, quæstione tertia, articulo tertio, vbi postquam dixit quòd tam intellectus quàm voluntas ex necessitate tendit in illud ad quod naturaliter ordinatur, subiungit de intellectu quòd assentit ex necessitate primis principiis naturaliter notis, nec potest eorum contrarijs assentire. patet enim quòd ista est necessitas tantum quo ad actus specificationem. simile habetur de veritate quæstione vigesimaquarta, articulo primo, ad vigesimum, & prima quæst. 62. articulo octauo ad secundum. Licet autè vtraque via sustentari possit, videtur tamen mihi, saluo semper meliori iudicio, dicendum quòd naturalitas & necessitas intellectus ad cognitionem primorum principiorum sit tantùm respectu specificationis actus inquantum videlicet intellectus est ad talem actum circa ipsa determinatus, qui est actus assentus, quia non potest illis non assentire: non autem respectu exercitij, quasi non possit non elicere actum circa illa. Experientia enim probamus nos cessare ab actuali consideratione principiorum, & voluntarie nos in aliorum cognitionem transferre, ac etiam ab aliorum consideratione cessando voluntarie ipsa principia considerare.

Quod si adducatur dictum San. Tho. 1. quæst. 82. articulo quarto ad tertium, inquientis quòd omnem quidem motum voluntatis necesse est quòd præcedat apprehensio, non tamen omnem apprehensionem præcedit motus voluntatis, ex quo videtur velle quod sit aliquis actus intelligendi qui quantum ad exercitium actus à voluntate non dependeat, quod quidem videtur esse verum duntaxat de apprehensione eorum quæ naturaliter à intellectu cognoscuntur, dicitur quòd non loquitur de cognitione primorum principiorum, aut primorum terminorum vniuersalium, sed de cognitione quam quis primò habet dum de aliquo negocio incipit consiliari & considerare. oportet enim cùm non procedatur in infinitum in hoc quòd intellectionem præcedit volitio, & voluntem intellectio, esse statum in aliqua cognitione quam voluntas non imperat, sed aliquod principium alterius intellectu nostro efficit, vt ibidem dicitur. Non obstat etiam dicta Sanct. Tho. superius allegata, quia vt patebit, ad propositum suum sufficit intellectum naturaliter, & necessariò ferri in prima principia quo ad specificationem actus. Et cùm dicitur quòd imperium voluntatis circà actum alterius potentiæ intelligitur quo ad exercitium actus, hoc non est vniuersaliter verum: quia etiam imperium voluntatis fertur in specificationem actus, sicut patet in iis quæ sunt fidei, quibus intellectus ex imperio voluntatis assentit. Istis præmissis dupliciter possumus ad dubium respondere, secundum dios modos superius tactos. Secùdum enim primum inddum diceretur quòd falsum est conceptiones intellectus nostri de his quæ naturaliter ab ipso intelliguntur, posse ab ipso nō procedere, positis omnibus ex parte potentiarum cognoscitiuarum ad eorum intellectionem requisitis. quum autem probatur: quia intellectus noster non semper ea intelligit, dicitur quòd hoc falsum est de intellectu conuncto positis omnibus aliis dispositionibus ad intelligendum necessarijs, licet verum sit de intellectu absolutè sumpto. quia enim non semper adest debita dispositio virtum sensitiuarum, neque debita phantasmatū dispositio, ideo non semper prima principia actu intelligit absolutè, sed tum è tantùm quando aliæ dispositiones adsunt. Iuxta secundum verò modum dicitur primò, quòd licet conceptiones huiusmodi possint non procedere ab intellectu quantum ad ipsorum esse absolutè, non possunt tamen non esse tales conceptiones, quæ sunt conceptiones assensus, supposito quòd aliquas conceptiones intellectus de primis naturaliter cognitis formet. & sic non possunt non esse in intellectu quantum ad ipsarum specificationem supposito quod producantur. Cùm autem infertur quòd non poterit ex hoc concludi verbum diuinum naturaliter à Deo procedere, negatur. optimè enim ex hoc quod in nostro intellectu inuenitur, infert Sanctus Thomas propositum suum de verbo diuino. Vult enim habere de intellectu nostro quòd sicut naturaliter aliqua cognoscit, ita naturaliter sint in ipso illorum conceptiones, eo scilicet modo naturalitatis, quo & ipsa naturaliter cognoscit, vt ex supradictis apparet. Ex quo infertur quod similiter in intellectu diuino eodem modo naturalitatis naturaliter est, & procedit verbum suiipsius à se naturaliter intellectum, quo & ipse ipsum naturaliter intelligit. huic autem si addiderimus quod Deus seipsum naturaliter intelligit, & quo ad specificationem actus, quia non potest se alio modo intelligere quàm intelligat. & quo ad exercitium actus, quia non potest se non intelligere, sequitur optimè verbum suum suamque conceptionem qua seipsum intelligit, ab ipso naturaliter procedere & quantum ad esse suum absolutè, quia non potest non produci: & quantum ad sui speciem, quia non potest esse aliud verbum quàm sit.

Vndecima conclusio est: Verbum Dei est verè genitum à Deo dicente, & eius processio, generatio, vel natiuitas dici potest. Probatur: Naturalis processus verbi diuini est in similitudi.em eius à quo est processio cum identitate naturæ, ergo, &c. Probatur antecedēs: quia verbum est eiusdem naturæ cum Deo dicente, & similitudo ipsius. Consequentia verò probatur: quia in viuentibus hæc est veræ generationis ratio, quòd id quod generatur, à generante procedat vt similitudo ipsius ad eiusdem naturæ cum ipso. Confirmatur authorit. Psal. Ego hodie, id est, in æternitate, genui te.

EX prædicta conclusione simul cum præcedenti infert Sanctus Thom. falsum esse quòd pater genuerit filium voluntate, vt Arriani dixerunt, quia quæ voluntariè fiunt, non sunt naturalia.

Verbum diuinum dicitur verè genitum dupliciter.

AD etiidentiam conclusionis consideradum est quòd verbum dicitur verè genitum, id est, propriè. & eius similiter processio dicitur verè, id est, propriè generatio, quæ etiam natiuitas dicitur ad differentiam generationis communiter dictæ in omnibus generabilibus & corruptibilibus, quæ nihil aliud importat quàm mutationem de non esse ad esse. In diuinis enim non est generatio secundum quòd dicit mutationem de non esse ad esse, sed bene quæ est origo viuentis à viuente coniuncto, &c. quæ propriæ etiam natiuitas dicitur. dicitur etiam verè & propriè generatio, hoc est, secundum propriam rationem generationis, non autem metaphoricè.

Processio verbi diuini est in similitudinem naturæ.

ADVERTENDVM secundò circa primam rationē quòd ista propositio, naturalis processio verbi est in similitudinem eius à quo est processio cum identitate naturę, intelligitur quantum est ex ratione ipsius processionis. Nam licet Spiritus Sanctus procedat etiam ipse in similitudinem eius à quo est, & sit eiusdem naturæ cum ipso, sua tamen processio non dicitur generatio. quia non conuenit sibi ex ratione suæ processionis, quæ est amoris processio, sed tantùm inquantum ipse est amor Dei, in quo quicquid est, ipsius est subsantia, vt patet prima quæstione 27. articulo quarto, & de potentia, quæstione decima, articulo secundo.

Dubium an processio verbi diuini sit verè generatio.

SED tunc dubium occurrit. Sicut enim ad rationem generationis pertinet similitudo geniti ad generantem absolutè, ita ad eam pertinet vt talis similitudo secundum eandem naturam specificam sit secundum idem esse naturale specificum: ergo qua ratione ad hoc vt aliqua processio sit generatio, requiritur vt sit secundum rationem similitudinis, hoc est, vt ex propria ratione habeat quòd productum sit simile producenti, eadem ratione requiritur vt secundum propriam rationem sibi conueniant omnia alia ad generationem requisita: & quà ratione propter defectum illius conditionis quæ est esse secundum rationem similitudinis, quia. s. hoc non conuenit illi ex propria sua ratione, aliqua processio non est generatio: eadem ratione propter defectum aliorum quæ sunt de ratione generationis, processio aliqua non erit generatio, quia non conuenit aliquid alicui formaliter & essentialiter, nisi illi secundum totam rationem suam conueniat. constat autem quod processioni verbi ex ratione sua non conuenit vt verbum sit eiusdem naturæ cum producente verbum, tanquam idem naturale esse habens quod habet in seipsa res intellecta, cùm videamus verbum humani intellectus intelligentis lapidē, non esse eiusdem esse naturalis cum lapide intellectæ: ergo sequetur quòd nec etiā processio verbi diuini poterit dici generatio, sicut nec Spiritus Sancti processio.

Quomodo intelligetur processione verbi esse secundum rationem similitudinis, nō autem processionem amoris.

AD huius euidentiam considerandum est primò, quòd cùm loquimur de processione quæ est secundum rationem intellectus, & secundum rationem voluntatis, non loquimur de processione quā ab istis aliquod extrinsecum procedit, sicut domus ab intellectu & voluntate artificis, sed de illa processione loquimur qua aliquid illi intrinsecum procedit, quod est terminus intrinsecus operationis per quam completè est in actu. Secundum hoc ergo differt processio intellectus à processione voluntatis, quia cū intellectus ad hoc ordinetur, vt per ipsum natura intellectualis sit ipsum intelligibile in esse intellectuali, quod fit dum ipsum intelligibile recipitur in intellectu, tunc intellectus vltimam suam perfectionem actualem consequitur, quando est actu informatus similitudine intelligibilis secundum actum perfectum: & quia per ipsam processionem intellectus qua producitur verbum, & expressa similitudo rei intellectæ constituitur in tali actu perfecto, ideo talis processio ex sua ratione habet vt sit secundum rationem similitudinis, id est, vt procedens per talem actum sit similitudo rei intellectæ, per quam intellectus actu intelligens rei intellectæ assimilatur, & est ipsa res intellecta secundum esse intellectuale & immateriale, & per consequens vt etiam sit similitudo intelligentis specie obiecti informati, qua sicut forma conceptum rei intellectæ in seipso producit. Voluntas autem non ad hoc est instituta, vt sit ipsa res volita, sed vt in rem volitam inclinetur & moueatur. Ideo ipsa non constituitur in actu completo per hoc quòd similitudinem rei volitæ in seipsa habeat, sed per hoc quòd in rem volitam actualiter inclinatur: & ideo processio illa qua in actu completo constituitur, non est ex sua ratione secundum rationem similitudinis, quasi videlicet ex ipsa procedat similitudo voliti per quam voluntas illi assimiletur, sed magis secundum rationem cuiusdam impulsus consideratur, inquantum per ipsam aliquid procedit quo voluntas impellitur & inclinatur in rem volitam. Ex his sequitur non esse mentem Sanct. Thom. cùm inquit in locis præallegatis absolutè loquendo de intellectu, processionem quæ est secundum rationem intellectus, esse secundum rationem similitudinis, quod per talem processionem procedat aliquid simile intellectui producenti quantum ad naturam ipsius intellectus, sed aliquid simile rei intellectæ. illud enim non est intentum in illis locis, vt apparet ex verbis ipsius: loquitur enim de similitudine ad rem intellectam quæ est intellectus obiectum, sicut de voluntate inquit eius processionem, quæ scilicet secundum rationem voluntatis attendit, considerari secundum rationem impellentis & mouentis, non quidem in ipsam voluntatem sed in aliquid volitum.

Quomodo processioni verbi diuini conuenit vt habeat esse naturale dei intelligētis.

Considerandum secundò, quòd dupliciter considerari processio verbi diuini potest. Vno modo absolutè, inquantum verbi processio est. Alio modo inquantum talis species per se processionis verbi, quæ est perfectissima. Si consideretur absolutè, inquantum verbi processio: sic non habet ex hoc vt sit generatio, cùm non omnis verbi processio sit generatio, vt in nobis apparet. Si autem consideretur vt est talis species processionis verbi, quæ inquam perfectissima est, vtpote perfectissimam cognitionē concomitans, sic habet quòd sit generatio. ex communi enim ratione processionis verbi habet quòd producitur sit simile producenti secundum eandem rationem. lapis enim in anima, & lapis extra animam, eiusdem rationis sunt, imò vnum est alterius ratio, vt in præcedentibus est ostensum. ex eo verò quòd est perfectissima processio, habet vt productum habeat idem etiam esse naturale cum producente formaliter, scilicet cum re intellecta. quanto enim cognito perfectior est, tanto verbum per ipsam productum est intimius & magis vnitum. processio autem amoris diuini, neque ex communi ratione processionis amoris, inquantum huiusmodi, habet quòd procedens sit simile producenti secundum eandem rationem speciei, neque ex hoc quòd est perfectissima, amoris processio habet vt procedens idem naturale esse habeat cū producente, quia non quanto processio amoris est perfectior, tanto per illam productum est secundum se, aut secundum suam similitudinē intrinsius producenti, sed habet quòd eiusdem naturæ sit cum producente, & eiusdem esse, quia est res existens in diuina natura, à qua nihil in diuinis existens potest esse diuersum, ideo nullo modo sibi ratio generationis potest conuenire. Ad dubium ergo negatur quòd eadem ratione sequatur processionem verbi diuini non esse generationem. Cùm probatur, quia sibi ex propria ratione non conuenit quòd productum per ipsam sit eiusdem esse naturalis cum producente, dicitur quòd licet hoc non conueniat sibi inquantum est absolutè processio verbi, conuenit tamen sibi inquantum est processio verbi procedentis ab intellectu intelligentis seipsum perfectissimo modo, & sic conuenit sibi ex eo quòd est perfectissima species processionis verbi. Si instetur, quia eadē ratione dicetur quòd processione amoris diuini conuenit vt productum per ipsam sit simile producenti, non quidem inquantum absolutè est processio amoris: sed inquantū est processio amoris Dei amantis seipsum, dicitur quòd hoc non est verū, quia quòd Spiritus Sanctus sit eiusdem omnino naturæ cum producente prouenit, quia est amor in Deo existens, in quo nihil est quod non sit natura ipsius, non autem inquantum procedit processione amoris quocunque modo: neque enim hoc habet, quia procedit processione amoris inquantum huiusmodi, neque quia perfectissima per se specie talis processionis procedit, vt dictum est. quòd autem verbum diuinum sit eiusdem naturæ, & habeat idem esse cum producente, euenit non solùm quia est aliquid in diuina natura, sed quia procedit perfectissima specie processionis verbi quæ perfectissimam cognitionem concomitatur. Vnde Sanctus Thomas prima quæstione 27. articulo primo ad secundum, arguit verbum diuinum esse perfectè vnum cum eo à quo procedit, quia quanto aliquid magis intelligitur, tanto cōceptio intelligibilis est magis intima intelligenti, diuinum autem intelligere est perfectissimum.

CIR-

Quomodo pater genuit filiū non voluntate sed natura.

CIRCA corollarium inducti, considerandum est ex doct. san. Thom. prima quæstio. 41. articulo secundo, quòd non sic negatur patrem filium voluntate genuisse, quasi nullum actum voluntas diuina habuerit circa generationem filij, sed quia habuit quidem voluntatem concomitantem inquantum voluit generationem, sicut voluit nos esse homines, nō autem habuit voluntatem (tanquam causam, aut principium productiuum, eo modo quo dicimus deum creaturas voluntate produxisse. ratio autem huius est, quia quod voluntate producitur tanquam principio, potest esse & non esse, cū voluntas inquantum huiusmodi, vt videlicet a natura distinguitur, nō sit ad vnum determinata, sed ad opposita se habeat, filius autem in diuinis non potuit non esse.

An voluntas cōcomitans secundū rationē generationē filij præcedat.

Vtrum autem voluntas concomitans, quæ scilicet fertur in generationem filij tanquam in obiectum, præcedat secundum intellectum generationem filij, an scilicet prius secundum intellectum pater voluit generare filium quàm genuerit, dubium est in doctrina sanct. Thomæ. quidam enim sequentes doctrinam Scoti in primo sententiarum distinct. 6. tenent quòd præcedit, tum quia S. Thom. prima quæst. 33. articulo tertio ad primum, tenet quòd absoluta communia toti trinitati sunt priora notionalibus. constat autem quòd velle generationem filij, sicut velle essentiam diuinam, est absolutum toti trinitati commune, tum quoniam constat processionem spiritus sancti prius amari quā oriri, eò quòd pater amando se & filium & spiritum sanctum, atque spirationem ipsam, spirat spiritum sanctum. Posset etiam hæc opinio confirmari, quia id quod filio per generationem communicatur à patre, secundum rationem præintelligitur in patre ante generationem, velle autem communicatur filio à patre sicut & voluntas. ergo &c. Capreolus verò in primo sententiarum dist. 6. tenet quòd licet concomitetur generationem filij, non tamen antecedit secundum intellectum. hoc autem esse de mente S. Thom. ostendit ex dictis eius in q. de potentia, q. 2. articulo tertio, vbi expressè hoc tenere videtur, inquiens quòd respectu generationis filij non est voluntas præcedens, nec tempore, nec intellectu, sed tantum voluntas concomitans.

Quamuis autem vtraque opinio sustentari aliquo modo possit, opinio tamen Capreoli meo iudicio magis videtur ad mentem S. Thomæ esse, propter verba ipsius allegata in quæst. de potentia dei. quæ expressè ponunt respectu generationis filij non esse voluntatem præcedentem, neque tempore, neque intellectu. Nec valet dicere quòd per voluntatem præcedentem tempore vel natura intelligit voluntatem vt principium. Nam sic intelligendo non satisfaceret per illam responsionem argumento probanti patrem produxisse filium non tantùm voluntate concomitante, sed etiam voluntate vt principio, hac ratione, qua quamuis voluntas non præcedat tempore generationem filij, præcedit tamen intellectu. ergo potest poni principium filij. Si enim sensus responsionis esset, quòd respectu generationis filij non est voluntas præcedens tempore nec intellectu vt principium, responderetur conclusioni, negando scilicet quòd possit poni voluntas vt principium generationis: non autem præmissis, quod est hominis inertiari. Vnde magis dicendum est, quòd cum argumentum ex hoc probet posse poni voluntatem principium generationis filij, quia voluntas præcedit ipsam intellectu, licet non præcedat tempore: negat sanctus Thomas hoc assumptum, absolutè inquiens quòd neque tempore neque intellectu præcedit, & ideo intentum non sequitur. Q. quòd possit esse principium. Confirmatur propositum, quia etiam secundum intellectum non videtur quomodo actus indistibili à natura alicuius supposti naturali necessitate prouenienti, & nullo modo impedibili, possit alius eiusdem suppositi illi præintelligi secundum veram ordinem intellectus. Cùm enim nihil præintelligatur naturæ ipsius suppositi, nullius etiam actus potest limitationi naturali operationi præintelligi, sed bene possunt intelligi simul esse plures ipsius operationes naturales, & sic vnam alteri comitem esse. in proposito autem magis debet dici actum generationis filij præcedere voluntatem intellectu quam econtrario, si aliquis ordo inter huiusmodi actus poni debeat, quia intellectus secundum se voluntatem præcedit. & vt superius est ostensum, in ordine intellectus & voluntatis oportet esse statum in aliquo actu intellectus qui sibi naturaliter conuenit, & qui à voluntate non præmeatur, cùm voluntas non feratur nisi in cognitum. Non obstat autem quod primò obiicitur, communia esse prioria notionalibus. hoc enim verum est de communibus ex sua ratione significantibus essentiam, cuiusmodi est hoc quod dico deus, non autem de communibus significantibus operationem, cuiusmodi est velle. constat enim quòd filio non conuenit prius secundum intellectum velle amare quàm esse filium, cùm non possit intelligi operari ante quam intelligatur esse. Si instetur quòd licet operatio communis non sit prior aliquo proprio, quale est proprietas constituiua personæ: operatio tamen totì trinitati communis est prior in vno supposito operatione propria ipsius: sicut & natura communis est prior secundum intellectum natura propria in eodem supposito: dicitur quòd licet fortassis illud esset verum de operatione communi inclusa essentialiter in propria, sicut intelligere includitur in hoc quod est dicere: quod non affirmo: non est tamen verum de operatione communi quæ non includitur essentialiter in propria, cuiusmodi est velle generationem filij respectu ipsius generationis. satis enim est quod propriam operationem huiusmodi communis operatio concomitetur: ita quòd vna sine altera non sit, & præsertim quando propria operatio est operatio potentiæ prioris secundum rationem: communis autem operatio est operatio potentiæ posterioris. Si iterum instetur, quia si concedatur operationem communem inclusam essentialiter in propria scilicet intelligere, esse priorem generatione secundum intellectum: quia videlicet intelligamus patrem prius intelligere absolutè quàm generare filium per actum intellectus, eadem ratione videtur sequi quòd prius velit generare quàm generet, quam voluntas concomitetur intellectum: Dicitur quòd licet in actu signato concederetur quòd intelligere absolutè sumptum præcedit secundum intellectum ipsum dicere, quod est generare filium, quia ratio illius communis est prior ratione propria, & in illa includitur. licut ratio animalis est prior ratione hominis: non concederetur tamen in actu exercito de intelligere respectu huius obiecti: ita videlicet quòd intelligamus patrem prius intelligere generationem filij quàm dicat filium, quia pater nullo alio modo intelligit quàm dicendo & generando filium: & sic quandocunque apprehenditur ipsum actualiter aliquod obiectum determinatum intelligere, necesse est vt apprehendatur filium generare, in quo & se & vnumquodque intelligit, ideo non sequitur quòd prius secundum intellectum velit generare, quam generet. Non obstat etiam quod secundo loco inducitur. Nam falsum est patrem prius amare se & filium, atque etiam ipsam spirationem secundum intellectum, quàm spirare spiritum sanctū. cum ipsum amare patris sit spirare. Ad confirmationem autem dicitur, quòd licet velle quantum ad entitatem quam dicit, vi generationis communiceatur filio, & præintelligatur esse in patre, non tamen quantum ad habitudinem ad rem volitam vi generationis communicatur, cùm sit habitudo rationis: ideo neque sic præintelligitur in patre, sed sequitur secundum nostrum modum intelligen-

Quomodo verbum diuinum deo æquale dicatur.

di ipsum intelligere quo filius generatur, & ipsum concomitatur.

Duodecima conclusio est: Filius dei est patri æqualis. probatur primò. Verbum dei est deo æquale, quia non minus est quod deus de seipso intelligit, quam quod in ipso est: alias non intelligeret seipsum perfectè, nec suum intelligere esset suum esse. ergo &c. Probatur consequentia, quia ipsum verbum est filius dei.

AD euidentiam antecedentis huius rationis considerandum est, quòd de ratione verbi intellectualis est quòd sit repræsentatiuū rei intellectæ, & quòd per ipsum intellectus intelligat. ideo verbum diuinum inquantum verbum, esse æquale deo, nihil aliud est quàm repræsentare quicquid est dei. Hoc autem optimè ostendetur ex hoc quòd non minus est, quod deus de seipso intelligit, quàm quòd in ipso est. Q uum enim tantùm extendatur repræsentatiō verbi quantum se extendit intellectio, quum intellectio non fiat nisi mediante verbi repræsentatione, optimè sequitur si intellectio dei adæquat ipsum deū, quòd ipsum etiam repræsentatio verbi adæquat.

ATTENDENDVM secundo, quòd licet verbum inquantum verbum, esse æquale deo, nihil aliud sit quàm ipsum omnia quæ dei sunt, intelligibiliter repræsentare, quia tamen verbum diuinum est eiusdem naturæ cum deo intelligente seipsum, hanc æqualitatem repræsentationis concomitatur æqualitas perfectionis & esse. quum enim sit æquale in repræsentando, & repræsentet deum, sicut eiusdem naturæ & essentiæ cum ipso: necesse est vt sit etiam æquale in essendi perfectione. ideo conuenienter ex æqualitate verbi infertur æqualitas filii. ex eo quòd ipsum verbum sit filius.

Secundò, filius dei habet veram speciem & naturam patris, quum sit deus: ergo est illi æqualis. Probatur consequentia, tum quia cuilibet naturæ determinata quantitas debetur, tum quia filius apud nos perducitur ad æqualitatem patris in fine generationis & augmenti, nisi sit defectus ex parte materiæ, aut ex parte virtutis agētis: & quòd à principio nascatur minor patre, est quia procedit de potentia ad actum, & de imperfecto ad perfectum. Nullum autem horum est in diuina generatione, quum non sit ex materia, nec per extum de potentia ad actum, nec sit defectus ex parte potentiæ.

Cuilibet naturæ determinata quantitas debetur.

CIRCA istam propositionem, Cuilibet naturæ determinata quantitas debetur, aduertendum ex doctrina sancti Thomæ quarto, distinctione quadragesimaquarta, quæstione prima, artic. tertio, omissa longa disputatione, quæ de maximo & minimo fieri consueuit, quòd sensus eius est omnem naturam specificam determinare sibi certam latitudinem quantitatis intra quam continetur, ita quòd extra illam latitudinem non inueniatur neq, inferius neque superius, & vnumquodque individuū illius naturæ secundum suam individualem naturam determinatam sibi certum gradum illius latitudinis, ad quem, nisi sit aliquid impedietis, perueniat. puta si dicamus quòd natura humana determinat sibi hanc latitudinem quantitatis quæ est ab vno palmo ad decem palmos inclusiuè, ita quòd non inueniatur homo habens quantitatem minorem palmo, neque homo habens maiorem quantitatem quantitate decem palmorum, & quòd si adsit materia sufficiens, nullumque sit impedimentum, vnusquisque homo habet illum gradum quantitatis qui naturæ suæ, individuali conuenies est, & intelligitur etiam quòd hoc conuenit cuilibet naturæ ab intrinseco, hoc est quòd maior quantitas illa quæ ponitur minima, non potest talem naturam consequi, neque similiter maior illa quæ ponitur maxima. Huius autem rationem assignat sanctus Thomas prima, quæstione secunda, articulo tertio, & vbicunque de hac materia loquitur, quia determinatam formam determinatamque naturam consequuntur determinata accidentia, id est, formam & naturam ad aliquem gradum entium limitatam, ab alijsque naturis distinctam consequuntur accidentia & secundum speciem & secundum gradum certa & limitata. videmus enim niuem sibi determinare inter colores albedinem, & in specie albedinis determinare sibi perfectum gradum, aut gradum gradu albedinis multarum rerum intentionem vsque ad aliquem determinatum terminum, siue sit supremus gradus, siue aliquis supremo inferior. consistat autem quantitatem esse vnum de accidentibus consequentibus formam & essentiam rei quantæ. Iccirco necesse est dicere vnamquamque naturam rei quantæ sibi determinatum gradum quantitatis & quantum ad paruitatem & quantum ad magnitudinem determinare. Ex quibus patet quòd non solùm vnum numero individuum determinat sibi quantitatem. ita quòd à forma ipsius proueniat determinatus gradus quantitatis, & non possit ab ipsa maior aut minor gradus prouenire: sed etiam quòd ipsa natura specifica aliquam latitudinem quantitatis sibi determinat, ita quòd si aliquod individuum illius naturæ habeat summum gradum illius latitudinis, non solùm ipsum à sua forma non potest in maius augeri, sed nec etiam aliud individuum eiusdem naturæ ipso maius esse potest. & istud videtur esse de mente Aristotelis primo Physicorum textu trigesimosexto, & secundo de anima textu quadragesimoprimo. & Commentatoris quod dictum est, de quantitate extensiua, de quantitate etiam intensiua & perfectionali est intelligendum. Ex hac autem declaratione patet vim rationis san. Thomæ in hoc consistere, quòd cùm filius dei habeat speciem & naturam patris, non solùm scilicet eandem secundum speciem, sed etiam eandem numero. & cum vnamquamque naturam consequatur determinata quantitas, necesse est vt filius etiam eandem quantitatem cum patre habeat, & consequenter quòd sit illi æqualis. Confirmatio verò ex his quæ in rebus materialibus inueniuntur secundum hoc fundamentum procedit, quòd sicut apud nos filius pertuenit ad æqualitatem patris, nisi adsit impedimentum, inquantum pater sicut causat in filio suam naturam specificam, & alias suas conditiones individuales, secundum scilicet similitudinem, non autem secundum identitatem numeralem, nisi sit impedimentum ita etiam causat eam quantitatem quæ sibi ex sua natura individuali conuenit: ita multò magis in diuinis vbi nihil est quod impedimentum afferat: pater producit in filio simul cum sua natura & subsantia etiam suam quantitatem virtutis, & sic producit filium sibi æqualem.

ADVERTENDVM autem cùm dicitur filium dei habere speciem & naturam patris, quòd species ibi non accipitur propriè, prout dicit aliquid sub assignato genere contentum: quia cùm deus in nullo genere contineatur, non est etiam ad aliquam speciem determinatus, sed accipitur pro essentia qua deus ab omni alia re distinguitur, sicut vna species in creaturis distinguitur ab omni alia specie.

Tertiò, arguitur. si filius esset patri inæqualis, alia numero esset magnitudo patris & filij. hoc est falsum, quia cùm diuina magnitudo sit dei essentia, esset alia numero essentia patris & filij. ergo &c. Probatur sequela, quia eadem numero quantitas non potest seipsa maior esse aut minor.

ADVERTENDVM est quòd istam consequentiam implicitè tangit sanctus Thomas, filius non est inæqualis patri, ergo est illi æqualis. quæ quidem consequentia licet non teneat in his quæ quantitatem non habent, aut quorum vnum non est quantū: in his tamen quorū vnumquodque est quan-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Æqualitas inter diuinas personas est relatio rationis.

tum, sicut in proposito supponitur de patre & filio quantum ad quantitatem virtutis & perfectionis, tenet: quia enim æquale aut inæquale sit passio quantitatis, de omnibus duobus quantis est verum dicere quòd aut sunt æqualia, aut sunt inæqualia: & ideo si ponatur illa non esse inæqualia, optimè sequitur, ergo sunt æqualia. Confirmatur conclusio authoritate Ioan. quinto: & Apost. ad Philipp. secundo.

AD euidentiam autem huius conclusionis, considerandum est ex doctrina sancti Thomæ prima quæstione 42. articulo primo. & primo, distinctio. 31. quòd æqualitas ista quæ est inter diuinas personas, non est relatio realis, sicut æqualitas quæ est inter duo quanta, sed est relatio rationis, quia cùm in diuina persona non sit nisi essentia & relatio, ex parte essentiæ non habet æqualitas quòd sit relatio realis quum sit vna numero essentia in omnibus diuinis personis: eiusdem autē ad seipsum non sit relatio realis. non etiam hoc habet ex parte relationis, quia relatio non refertur ad relationem relationis reali, alioquin esset processus in infinitum in relationibus. Vnde si quæratur an filius sit realiter æqualis patri, dicitur quòd filium dici realiter æqualem patri, potest dupliciter intelligi. Vno modo propter realem relationem æqualitatis ad patrem, & sic filius nō dicitur realiter æqualis patri. aut propter vnitatem essentiæ quæ relationi æqualitatis præsupponitur, & propter distinctionem realem relationum personalium, & sic dicitur realiter æqualis, quia realiter habet illam eandem numero essentiam & magnitudinem quam habet pater, & à patre reali relatione originis distinguitur.

CONTRA hoc autem arguit Scotus primo, distinct. 11. & quolib. quæstione 6. quia relatio realis acquirit ista tria, scilicet quòd fundamentum sit reale, quòd extrema sint realia & realiter distincta, & quòd ipsa relatio ex natura rei insit extremis absque omni operatione intellectus, vel absque operatione potentiæ extrinsecæ, hæc autem in æqualitate diuina inueniuntur, vt patet. Sed respondetur quòd deficit secunda conditio, quia extrema non sunt realiter distincta secundum fundamentum relationis, quod intelligitur in illa conditione, non enim essentia & magnitudo diuina super quam fundatur æqualitas, est alia in vna persona, & alia in alia, sed est vna numero in omnibus.

SED contra istam responsionem instatur: Paternitas & filiatio sunt relationes reales, & tamen non habent fundamenta distincta, quum fundentur super essentia diuina, quæ est vna &c. Respondetur & dicitur primò, quòd relationes personales secundum rem, nullū habent fundamentū, quum sint subsistentes, nec tamē sequitur quòd sint relationes rationis, vtpote non habentes aliquod fundamentum in re. Nam verum quidem est in relationibus quæ sunt in genere, & sunt accidentia, quod requiritur aliquod fundamentum: non existente fundamento nulla est relatio realis: sed in relationibus extra genus & per se subsistentibus non requiritur aliquod fundamentum ad earum realitatem, sed sufficit quòd ipsæ ex sui natura sint relationes quæ subsistunt. sicut enim non requirunt aliquod suppositum in quo recipiantur, sed sunt ipsa supposita, ita neque aliquod aliud fundamentum requirunt.

Dicitur secundò, quòd secundum nostrum modum intelligendi & significandi, istæ relationes intelliguntur habere aliquod fundamentum, illud autem non est essentia, vt putat Scotus, sed productio actiuè & passiuè significata. paternitas enim super generare, filiatio verò super generari fundatur. Nam licet generare & generari sint idem quòd paternitas & filiatio in diuinis: quia tamen non significantur per modum relationis, sed per modū actionis & passionis, possunt intelligi vt sic significantur tantùm relationum fundamenta.

HANC difficultatem abundè pertractat Capreolus in 31. distinctione primi: ideo non oportet immorari.

Decimatertia conclusio est: Rectè verbū dei potest dici à deo conceptum. Probatur, verbum dei ita est à deo genitum, quòd tamen ab ipso non recedit, sed in eo manet, ergo &c. Probatur consequentia, quia quod generatur, quamdiu in generante manet, dicitur esse conceptum. Confirmatur authoritate Prouerbiorum octauo, quum dicitur: Nondum erant abyssi, & ego concepta eram.

AD manifestationem autem huius conclusionis notat primò S. Thomas, quòd differentia est inter conceptionem verbi dei, & materialem animalium conceptionem: quia proles quandiu concepta est, & in vtero clauditur, nondum habet vltimam perfectionem, vt per se subsistat à generante secundum locum diuisa: & ideo aliud est conceptio, & aliud partus. Verbum autem dei in ipso deo dicente existens, est perfectum in se subsistens, distinctum à deo dicente, cùm sola relatione distinguantur: ideo ibi & conceptio & partus idem est, quod significatur, quum in eadem authoritate subditur. Ante colles ego parturiebar. Notat secundò, quòd quia conceptio & partus in corporalibus cum motu & successione sunt: ideo necesse est vt id quod concipitur, nondum sit: & quod parturitur, nondum sit à parturiente distinctum: conceptio autem & partus intelligibilis verbi non est cum motu & successione: ideo simul dum concipitur, est & cum parturitur, habet esse distinctum. declaratur in illuminatione. hoc autem verbo diuino conuenit etiam hac particulari ratione, quòd eius conceptio & partus in æternitate sunt, in qua prius & posterius esse non possunt.

Confirmatur eadem authoritate cùm dicitur: Quando præparabat cælos, aderam.

EX his infertur, quòd cùm in generatione carnali animalium prius aliquid concipiatur, deinde parturiatur, deinde adsit parturienti: in diuina generatione simul verbum concipiur, parturitur, & adest. Notat tertiò, quòd sicut ad infinuandam perfectam distinctionem verbi à generante, generatio verbi dicitur partus, ita & dicitur generatio ex vtero, secundum illud Psalmistæ: Ante Luciferum genui te. Ad ostendendum verò quòd talis distinctio non excludit verbum esse in dicente, dicitur Ioannis primo, quòd est in sinu patris. Notat vltimò quòd in generatione carnali est virtus actiua, à qua dicitur pater: & virtus passiua, à qua dicitur mater. vnde quædam conueniunt patri, sicut dare naturam & speciem: quædam verò matri, sicut concipere & parturire. in generatione verò verbi non competit ratio matris, sed tantùm patris, cùm intelligere diuinum non sit per virtutem passiuam, sed quasi actiuam, eò quòd intellectus diuinus sit tantùm in actu: ideo omnia patri attribuuntur in sacris scripturis. Dicitur enim & dare filio vitam, & concipere, & parturire.

Quomodo mater ad generationem concurrat tam actiuè quā passiuè.

ATTENDENDVM est, quum inquit sanctus Thomas matrem in carnali generatione à virtute passiua dici, quòd hoc non est sic intelligendum quasi respectu generationis animalis mater habeat tantùm potentiam passiuam, & nullo modo actiuam, vt quidam videntur San. Thom. attribuere. sed quia respectu formationis corporis & organizationis mater se habet duntaxat passiuè, inquantum ex suo sanguine formatur atque organizatur corpus: quum hoc autem stat quòd etiam quantum ad aliquid actiuè se habeat.

Nam (vt habetur ex doctr. S. Thomæ 3. q. 32. ar. 4. & 3. d. 3. q. 2. artic. 1.) quum tria intueantur in hominis generatione, scilicet formatio ac organizatio corporis, quod est principale in generatione: præparatio materiæ, vt sit apta formationi & organizationi corporis humani, quod præcedit organizationem & formationem: atque etiam bona prolis dispositio, quod concomitatur vel sequitur dictam formationem: quantum ad primum mater se habet tantùm passiuè, quia quod præparatur & ministratur ad formationem & organizationem corporis, ad ipsam formationem materialiter tantùm se habet. est enim id ex quo tanquam ex materia formatur corpus. quantum verò ad alia duo actiuè se habet. Nam in matre est virtus actiua qua præparatur sanguis eius & disponitur vt ex ipso humanum corpus formari possit: similiter in eius matrice est virtus quæ proli conceptæ fomentum præbet & meliorationem, vt est de mente Auicennæ in capitulo de diuitiis. Ex quo patet ratiocinem Scoti in tertio Sententiarum, distinct. 4. contra diuum Thomam, nullam esse, quum arguit quum masculus & fœmina sint eiusdem speciei, oportere vt earum formas similes virtutes consequantur: & sic quum formam maris consequatur vegetatiua virtus actiua, necesse est vt & virtus vegetatiua fœminæ sit actiua. Conceditur vtique quod infertur, nec hoc est contra doctrinam sancti Thomæ. Nam concedit ipse virtutem generatiuam esse actiuam tam in fœmina quàm in mare. sed dicit hanc perfectam esse in mare, & se extendere ad formationem generati: in fœmina autem imperfectam esse, & non se extendere vsque ad generati formationem, sed tantùm ad præparationem materiæ, aut etiam ad aliquam prolis conceptæ meliorationem. Vnde licet virtus generatiua fœminæ sit actiua, dicitur tamen ad generationem passiuè concurrere, non autem actiuè, quia quàuis ad aliqua actiuè se habeat, ad formationem tamen prolis (quod est principale in generatione) passiuè tantùm se habet, dum videlicet ex materia ab ipsa præparata formatur proles.

Intelligere diuinum nō est per aliquam virtutem passiuam, sed quasi actiuam quòd differentia est inter intellectum humanum & intellectum diuinum, quia intellectus humanus mouetur à rebus intelligibilibus: & ideo dicitur virtus passiua, vtpote quæ ad suum obiectum comparatur sicut passiuum ad actiuū: ex quo sequitur quòd intelligere humanum sit per virtutem passiuam, intellectus autem diuinus non mouetur à suo obiecto, sed est illi omnino idem. ideo non dicitur virtus passiua: & per consequens intelligere diuinum nō est per virtutem passiuam. Dicitur autem esse non per virtutem actiuam simpliciter, sed quasi per actiuam, quia intellectus diuinus non propriè est causa & virtus actiua respectu sui actus, cùm ab ipso nec secundum subsistantiam neque secundum esse distinguatur: sed dicitur quasi actiua, quia si per opus intellectus distinguatur, intelligimus ipsum actum intellectus non causari in ipso ab obiecto, sed tantùm intellectum ex se existentem in actu esse principium productiuum ipsius.

tem passiuè, sed bene intelligere huiusmodi manum.

Quomodo filius dei dicatur dei sapientia.

Caput. 12.

QVia verò ea quæ de sapientia diuina diximus, ad generationem verbi adduximus: consequens est ostendere quòd per diuinam sapientiam ex cuius persona præmissa verba proferuntur, verbum dei intelligi possit. Et vt à rebus humanis ad diuinorum cognitionē perueniamus, considerare oportet quòd sapientia in homine dicitur habitus quidam quo mēs nostra perficitur in cognitione altissimorum: & huiusmodi sunt diuina. cùm verò secundum sapientiæ habitum in intellectu nostro aliqua formatur conceptio de diuinis, ipsa conceptio intellectus quæ est interius verbum, sapientiæ nomen accipere solet, secundum illum modū loquendi quo actus & species nominibus habituum à quibus procedunt, nominātur. quod enim iustè fit, interdum iustitia dicitur: & quod fit fortiter, fortitudo: & generaliter quod virtuosè fit, virtus dicitur: & per hunc modum quod sapienter excogitatur, dicitur sapientia alicuius. in deo autē sapientia quidem oportet dici ex eo quòd seipsum cognoscit. sed quia non cognoscit se per aliquam speciem nisi per essentiam: quinimo & ipsum eius intelligere, est ejus essentia: sapientia dei habitus esse nō potest, sed est ipsa dei essentia. manifestum est autē ex dictis, q̄ dei filius est verbum & conceptio dei intelligentis seipsum. sequitur igitur q̄ ipsum dei verbum tanquam sapiēter mente diuina conceptum, propriè concepta seu genita sapientia dicatur. vnde Apost. Christum dei sapientiam nominat 1. ad Cor. 1. Ipsum autē sapientiæ verbū mente conceptum, est quædam manifestatio sapientiæ intelligentis: sicut & in nobis omnes habitus per actus manifestantur. Quia ergo diuina sapientia lux dicitur, prout in puro actu cognitionis consistit: lucis autem manifestatio, splendor ipsius est ab ea procedens: conuenienter & verbum diuinæ sapientiæ splendor lucis nominatur: secundum illud Apost. de filio dicentis: Cùm sit splendor gloriæ. vnde & filius manifestationem patris sibi asscribit Ioan. 17. dicens: Pater, manifestaui nomen tuum hominibus. sed tamen licet filius qui est dei verbū, propriè sapientia concepta dicatur: nomen tamē sapientiæ absolutè dictū, oportet esse cōmune patri & filio: cùm sapientia quæ per verbum resplendet, sit patris essentia, vt dictū est: essentia verò patris sit sibi & filio cōmunis.

Super cap. 12.

QVia in superioribus ea quæ de sapientia diuina in authoritate allegata superius Prouerbiorum octauo dicuntur, ad verbi generationem adduxit S. Thomas, diuina sapientia pro verbo diuino vtens, vult ex rebus humanis ostendere q̄ conuenienter per diuinā sapientiam dei verbū potest intelligi. Circa hoc autem tria facit. Primò, ostendit propositum. Secundò, infert vnum corollarium. Tertiò, remouet quoddam dubium. Quantum ad primum præmittit primò, quòd sapientia in homine dicitur quidā habitus quo mens nostra perficitur in cognitione diuinorum. sed & conceptio siue verbum interius de diuinis per ipsum habitū formata, etiam sapientiæ nomen accipere solet, sicut actus nominibus habituū à quibus procedunt, nominari solent. sicut enim quod iustè fit, interdū iustitia dicitur, & sic de aliis: ita & quod sapienter excogitatur, dicitur sapientia. Præmittit secundò quòd in deo sapientia dicitur ex eo quòd seipsum cognoscit. sed tamen hæc non est habitus, sed eius essentia, cùm non intelligat deus per speciem, sed per essentiam, imò & ipsum eius intelligere sit eius essentia. Tunc arguit sic. Filius dei est verbi & conceptio dei intelligentis seipsum. ergo tanquam sapienter mente diuina conceptum, propriè cōcepta seu genita sapientia dicitur. patet consequentia ex iis quæ præmissa sunt. Confirmatur conclusio, quia Apost. 1. ad Corinth. 1. Christum dei sapientiam nominat. Quantum ad secundū infert S. Thomas quòd conuenienter verbum sapientiæ diuinæ splendor lucis nominatur ab Apostolo. Probatur: Sapientiæ verbum mente conceptum, est quædam manifestatio eius, sicut & in nobis omnes habitus per actus manifestantur: & sapientia diuina dicitur lux, prout in puro actu cognitionis consistit, ergo &c. Probatur consequentia, quia lucis manifestatio, splendor ipsius est ab ipsa procedens. Confirmatur ratio, quia filius manifestationem patris sibi asscribit Ioannis 17. Quantum ad tertium, quia posset aliquis ex prædictis existimare sapientiæ nomen soli filio conuenire, hoc remouet San. Thomas, & ait quòd licet verbum dei propriè sapientia concepta dicatur, nomen tamen sapientiæ absolutè dictum oportet patri & filio commune esse: cùm sapientia quæ per verbum resplendet sit patris: essentia verò patris sit sibi & filio communis.

Sapientia in deo non est habitus sed bene in nobis.

AD euidentiam eius quod dictum est sapientiam in nobis habitum esse, non autem in deo, considerandum est ex doctr. S. Thom. 1. 2. q. 49. ar. 4. & q. 50. art. 6. quòd cùm de ratione eius quod disponitur per habitū, sit vt aliquid potentialitatis habeat, sicut se habet intellectus ad potentiam, ita se habet ad hoc vt per habitum intelligat. Tripliciter autem intellectus se habet ad potentiam, sicut est triplex ordo intellectuū. Nam intellectus humanus cùm sit pura potentia in genere intelligibilium, vt superius est ostensum, est omnino in potentia respectu omnium intelligibilium: ideo respectu omnium quæ intelligere habet, indiget aliquo habitu superaddito per quē intelligat: intellectus verò angelicus non est pura potentia in genere intelligibilium, sed nec etiam purus actus: ideo non est in potentia respectu omnis intelligibilium, sed partim in potentia, & partim in actu: respectu enim suiipsius est in actu, respectu verò aliorum est in potentia, quantum scilicet ad actualem eorum considerationem. ideo angelus ad cognoscendum seipsum, habitum non indiget, sed se per suam essentiam cognoscit, ad cognoscendum autem alia à se indiget habitu superaddito, nisi forte sint talia quæ cum essentia sua talem habeant cōnexionem, vt simul cum ipsa per ipsam essentiam cognoscantur. Intellectus autem diuinus nullo modo est potentia, sed est purus & simplicissimus actus: ideo respectu nullius intelligibilis est in potentia, sed respectu omnium semper est in actu, & propterea nihil per habitum superadditum intelligit, sed per suam essentiam. Ex quibus sequitur cùm sapientia nihil aliud sit quàm principium quo res altissimæ cognoscuntur, ad horum autem cognitionem tam intellectus angelicus quàm humanus in potentia se habeat, intellectus autem diuinus in actu puro, quòd sapientia tam in angelis quàm in hominibus est habitus, in deo autem non est habitus, sed est eius essentia, per quam omnia semper actu intelligit.

Differentia inter lucem & splendorē tam in spiritualibus quàm in corporalibus.

CIRCA rationem assignatam in littera quare sapientia in deo non sit habitus, quia videlicet non intelligit per speciem, aduertendum quòd suppositum S. Thom. habitum intellectus aut esse speciem intellectualem, aut speciem intelligibilem includere, sicut superius est ostensum cùm declaratum est ad habitum scientiæ species intelligibiles antecedenter se habere. & ideo optimè sequitur si deus per speciem non intelligit, quòd non intelligat per habitum.

PRO declaratione corolarii considerandum est quòd cùm lux sit qualitas per se visibilis, sicut scilicet quo aliquid videtur, propriè dicitur lux secundum quòd est in aliquo corpore lucido in actu, à quo alia illuminantur. splendor verò dicitur lumen in alio causatum: ideo & transumptiuè lux dicitur in spiritualibus, id est, quo aliquid intelligibiliter manifestatur secundum quòd est in intelligente in actu, à quo aliis fit intellectualis manifestatio. splendor verò dicitur id causatum à luce quo ipsa intellectualis cognitio aliis manifestatur. Propter hoc inquit sanctus Thomas quòd sapientia diuina dicitur lux, prout in puro actu cognitionis consistit, id est, prout consideratur ipsa actualis cognitio per se, vt in ipso deo intelligente existens: splendor verò est ipsa lucis manifestatio ab ipsa procedens, id est, aliquid ab ipsa actuali cognitione diuina procedens, quo diuina cognitio manifestatur.

CIRCA dubii remotionem considerandum est quòd per nomen sapientiæ absolutè dictum intelligit S. Thomas nomen ipsum dictum absque alia additione limitante: sicut per oppositum quum dicitur sapientia genita, nomen sapientiæ non dicitur absolutè, sed cum adiunctione huius nominis genita. Vult ergo quòd si nomen sapientiæ accipiatur sine alterius nominis limitantis adiunctione, commune est patri & filio. sicut enim filius est sapiens & sapientia, ita pater & est sapiens, & est sapientia, quia videlicet sapientia tunc nihil aliud dicit nisi essentiam diuinam secundum quòd per ipsam deus seipsum cognoscit. essentia autem diuina communis est omnibus personis: sed si accipiatur cum adiunctione huius nominis, genita, siue concepta, non est commune, sed proprium filio. solus enim filius dicitur sapientia genita, non autem pater, qui à nullo procedit, neque etiam spiritus sanctus, qui non procedit per actum intellectus, sed voluntatis. Nam sapientia genita non dicit solam diuinam essentiam, sed ipsam essentiam cum habitudine geniti & concepti: quam habitudinem soli filio conuenire constat.

Quòd non est nisi vnus filius in diuinis.

Caput. 13.

QVia verò deus intelligendo seipsum, omnia alia intelligit, vt in primo ostensum est: seipsum autem vno & simplici intuitu intelligit: quum suum intelligere sit suum esse: necesse est verbum dei esse vnicum tantùm. Quum autem in diuinis nihil aliud sit filij generatio, quàm verbi conceptio: sequitur quòd vna sola sit generatio in diuinis, & vnicus filius solus à patre genitus. Vnde Ioannis primo dicitur: Vidimus eum quasi vnigenitum à patre. & iterum: Vnigenitus qui est in sinu patris, ipse nobis enarrauit. Videtur tamen ex præmissis sequi quòd & verbi diuini sit aliud verbum, & filij sit alius filius. ostensum est enim quòd verbum dei sit deus verus. oportet igitur omnia quæ deo conueniunt, verbo dei conuenire. deus autem ex necessitate seipsum intelligit: & verbum igitur dei seipsum intelligit. si igitur ex hoc quòd deus seipsum intelligit, verbū ab eo genitum in deo ponitur: consequi videtur q̄ etiam & verbo inquantum seipsum intelligit, aliud verbum attribuatur: & sic verbi erit verbum, & filij filius: & illud verbum si deus est, iterum seipsum intelliget, & habebit aliud verbum: & sic in infinitum generatio diuina procedet. Huius autem solutio ex præmissis haberi potest. cùm enim ostensum sit quòd verbum dei sit deus: ostensum tamen est quòd non est alius deus à deo cuius est verbum, sed vnus omnino, hoc solo ab eo distinctum, quòd ab eo est vt verbum procedens. sicut autem verbum non est alius deus, ita nec est alius intellectus, & per cōsequens nec aliud intelligere: vnde nec aliud verbū. nec tamen sequitur quòd sit verbum suiipsius, secundū quòd verbum seipsum intelligit. nam in hoc solo verbum à dicente distinguitur, vt dictum est, quòd est ab ipso. omnia ergo alia communiter attribuenda sunt deo dicenti qui est pater. & verbo quod est filius, propter hoc quòd etiam verbum est deus: sed hoc solum vt ab eo sit verbum, asscribendum est propriè patri: & hoc quod est esse à deo dicente, attribuendum est propriè filio. Ex quo etiam patet quòd filius non est impotens, etsi generare filium non possit, quum tamen pater generet filium. nam eadem potentia est patris & filij, sicut & eadem diuinitas. & cùm generatio in diuinis sit intelligibilis verbi conceptio, secundum scilicet quòd deus intelligit seipsum: oportet quòd potentia ad generandum in deo sit sicut potentia ad intelligendum seipsum. & quum intelligere seipsum in deo sit vnum & simplex, oportet & potentiam intelligendi seipsum, quæ nō est aliud quàm suus actus, esse vnam tantùm. ex eadem ergo potentia est & quòd verbum concipiatur, & quòd dicens verbum concipiat. vnde ex eadem potentia est quòd pater generet, & quòd filius generetur. nullam ergo potentiam habet pater, quam non habeat filius: sed pater habet ad generare generatiuam potentiam, filius autē ad generari: quæ sola relatione differre ex dictis patet. Sed quia Apost. filium dei dicit verbum habere, ex quo sequi videtur quòd filij sit filius, & verbi verbum: considerandum est qualiter verba Apostoli hoc dicentis sint intelligenda. Dicit enim Heb. 1. Diebus istis locutus est nobis in filio. & postea: Qui cùm sit splendor gloriæ & figura substantiæ eius, portans omnia verbo virtutis suæ, &c. Huiusmodi autem intellectum sumere oportet ex his quæ iam dicta sunt. dictum est enim quòd conceptio sapientiæ, quæ est verbum, sapientiæ sibi vendicat nomen. Vlterius autē procedentibus apparet quòd etiam exterior effectus ex conceptione sapientiæ prouenientis, sapientia dici potest, per modum quo effectus nomen causæ sibi assumit. dicitur enim sapientia alicuius esse nō solùm id quod sapienter excogitat, sed etiam

Universidad de Deusto
Biblioteca

id quod sapienter facit. ex quo contingit vt etiam explicatio diuinæ sapientiæ per opus in rebus creatis, dei sapientia dicatur, secundum illud Ecclesiast. primo: Ipse creauit illam, scilicet sapientiam, spiritu sancto. & post ea dicit: Et effudit illam super omnia opera sua. Sic igitur & id quod ex verbo efficitur, verbi nomen accepit. nam & in nobis expressio interioris verbi per vocem, dicitur verbum, quasi sit verbum verbi: quia est interioris verbi ostensiuum, sic igitur non solùm diuini intellectus conceptio dicitur verbũ quod est filius, sed etiam explicatio diuini conceptus per opera exteriora verbum verbi nominatur. Et sic oportet intelligi quòd filius oportet omnia verbo virtutis suæ: sicut & id quod in Psal. legitur: Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt verbum eius: quia scilicet per virtutes creaturarum explicatur diuinæ conceptionis effectus in rebus. Cùm verò deus intelligendo seipsum, omnia alia intelligat, vt dictum est: oportet quòd verbum ideo conceptum ex eo quòd seipsum intelligit, sit etiam verbum vnum & idem omnium rerum: non tamen eodem modo est verbũ dei, & aliarum rerum: nam dei quidem verbum est sicut ab eo procedens: aliarum autem rerum non sicut ex eis procedens. non enim deus à rebus scientiam sumit, sed magis per suam scientiam res in esse producit, vt suprà ostensum est. oportet igitur quòd verbum dei omniũ quæ facta sunt, ratio perfecta existat. Qualiter autem singulorum propria ratio esse possit, ex his quæ in primo lib. † tractata sunt, manifestum est: vbi ostensum est quòd deus omnium propriam cognitionem habet: quicunque autem facit aliquid per intellectum, operatur per rationem rerum factarum quã apud se habet. domus enim quæ est in materia, fit ab ædificatore per domus rationẽ quam habet in mente. ostensum est autem suprà, quòd deus res in esse producit non naturali necessitate, sed quasi per intellectum & voluntatem agens. fecit igitur deus omnia per verbum suum, quod est ratio rerum factarum ab ipso. Hinc est quòd dicitur à Ioanne: Omnia per ipsum facta sunt. cui consonat quòd Moyses mundi originem describens, in singulis operibus tali vtitur modo loquendi: Dixit deus, fiat lux: & facta est lux. dixit deus, fiat firmamentum: & sic de alijs. quæ omnia Psalmista comprehendit dicens: Dixit, & facta sunt. Dicere enim est verbum producere. Sic ergo intelligendum est quòd deus dixit, & facta sunt: quia verbũ produxit, per quod res in esse produxit sicut per earum rationem perfectam. Sed quia idem est causa conseruationis rerum, & productionis ipsarum: sicut omnia per verbum facta sunt, ita per dei verbum conseruantur in esse. vnde Psalmista dicit: Verbo domini cæli firmati sunt. & Apostolus dicit ad Hebræos primo, de filio, Φ portat omnia verbo virtutis suę. quod quidem qualiter accipi oporteat, iam dictum est. Sciendum tamen quòd verbum dei in hoc differt à ratione quę est in mente artificis: quia verbum dei deus subsistens est; ratio autem artificiati in mente artificis, non est res subsistens, sed solùm intelligibilis forma. formæ autem non subsistenti non competit propriè vt agat. agere enim rei perfectæ & subsistentis est. sed est eius vt ea agatur. est enim forma principium actionis quo agens agit. ratio igitur domus in mente artificis, non agit domum, sed artifex per eam domum facit. verbum autem dei quod est ratio rerum factarum à deo quum sit subsistens, agit: non solùm per ipsum aliquid agitur: & ideo dei sapientia loquitur Prouerbiorum octauo: Cum eo eram cuncta componens. & Ioannis quinto dominus dicit: Pater meus operatur, & ego operor. Considerandũ est etiam quòd res facta per intellectum, præexistit in ratione intellectus antè etiam quàm sit in seipsa. prius enim domus est in ratione artificis, quàm perducatur in actum. verbum autem dei est ratio omnium eorum quæ à deo sunt facta, vt ostensum est. oportet igitur quòd omnia quæ sunt facta à deo, præexiterint in verbo dei antequam sint etiam in propria natura. quod autem est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est, & non per proprium modum. domus enim in mente artificis intelligibiliter & immaterialiter existit. res igitur intelligendæ sunt in verbo dei præextitisse secũdum modum verbi ipsius. est autem modus verbi ipsius, quòd sit vnum, simplex, immateriale: & non solùm viuens, sed etiam vita: quum sit suum esse: oportet igitur quòd res factæ à deo præextiterint in verbo dei ab æterno immaterialiter, & absque omni compositione: & quòd nihil aliud in eo sint quàm ipsum verbũ, quòd est vita. Propter quod dicitur Ioannis primo. Quod factum est in ipso, vita erat, id est, in verbo. Sicut autem operans per intellectum & per rationem quam apud se habet, res in esse producit: ita etiam qui alium docet, per rationem quam apud se habet, scientiam causat in illo: cùm scientia discipuli sit deducta à scientia docentis, sicut imago quædam ipsius. deus autem non solùm est causa per intellectum suum omnium quæ naturaliter subsistunt, sed etiam omnis intellectualis cognitio ab intellectu diuino deriuatur, sicut ex superioribus patet. oportet igitur quòd per verbum dei quod est ratio intellectus diuini, causetur omnis intellectualis cognitio, propter quod dicitur Ioannis primo: Vita erat lux hominum: quia scilicet ipsum verbum quod vita est, in quo omnia vita sunt: manifestat vt lux quædam, mentibus hominum veritatem. Nec est ex defectu verbi, quòd non omnes homines ad veritatis cognitionem perueniunt: sed aliqui tenebrosi existunt: prouenit autem hoc ex defectu hominum qui ad verbum non conuertuntur, nec eum plenè capere possunt. vnde adhuc in hominibus tenebræ remanent vel maiores vel minores, secundum quòd magis & minus conuertuntur ad verbum, & capiunt ipsum. vnde Ioannes, vt omnem defectum à manifestatiua verbi virtute excludat, quum dixisset quòd vita est lux hominum: subiungit quòd in tenebris lucet, & tenebræ eam non comprehenderunt. non enim tenebræ sunt ex hoc quòd verbum non luceat, sed ex hoc quòd aliqui lucem verbi non capiunt: sicut luce corporei solis per orbem diffusa, tenebræ non sunt nisi ei qui oculos clausos vel debiles habet. Hæc igitur sunt quæ de generatione diuina, & de virtute vnigeniti filij dei ex sacris scripturis edocti vtcunque concipere possumus.

§ Cap. 55.

Epilogus huius cap.

Super cap. 13.

POstquam ostendit S. Thomas generationem esse in diuinis, & quòd intelligibiliter est accipienda, nunc non posse esse plures filios in diuinis, vult ostendere. Circa hoc autẽ duo facit. Primò, ostendit propositum, secundò diuini verbi conditiones declarat. Circa primũ duo facit. Primò, probat intentũ, secundò remouet quædam dubia. Quantũ ad primum ponit hanc conclusionem: Vna sola generatio est in diuinis, & vnicus filius solus à patre genitus. Probatur, Deus seipsum vno & simplici intuitu intelligit, cùm suum intelligere sit suum esse. ergo verbum dei est vnicum tantùm, ergo &c. Primum consequentiam relinquit manifestam, hoc supposito, scilicet quòd deus intelligendo seipsum, omnia alia intelligit. secunda verò consequentiam probat, quia in diuinis nihil aliud est filii generatio quàm verbi conceptio. Confirmatur conclusio auth. Ioan. primo.

ADVERTENDVM, quòd conclusio duplicem potest habere sensum. Primus est, quòd non potest esse nisi vnicus filius à patre genitus, id est, pater non potest nisi vnicũ filium generare. & ratio potest intelligi tanquam hoc duntaxat concludens. quia enim pater & se & omnia alia vnico actu intelligit, non autem pluribus intellectionibus, nec potest aliter esse, sequitur q; vnicum tantùm verbum producat, nec possit aliud verbum aut alium filium producere. Secundus est, quòd non tantũ non potest pater habere plures filios, sed nec etiam possint esse plures filij, ita videlicet q; pater vnũ producat, & filius alium: & ad hunc sensum potest etiam ratio adaptari ex iis quæ dicitur de poten. q. 9. ar. 9. ad primũ, sic arguendo. Si filius alij filium produceret, sequeretur quòd in diuinis verbũ ex verbo procederet, sed hoc est impossibile, ergo &c. Probatur impossibilitas consequentis, quia verbũ ex verbo producit, est intellectus inquirentis & discurrentis, non autem vnico intuitu omnia intelligentis, intellectus autẽ diuinus non est inquisitiuus, sed omnino vnico intellectu intelligit, ergo &c. Secundus sensus videtur mihi magis esse ad mentem S. Tho. quia non determinat se ad patrem, sed loquitur de deo absolutè.

CONTRA autem rationem arguit Scotus quolib. q. 2. inquiens, quòd videtur ex hoc fundamento procedere: Vbi non potest esse nisi vnicus actus intelligendi, ibi non potest esse nisi vnicum verbum, siue vnicum dicere. hæc autem proposito habet veritatem gratia materiæ in intellectu creato, non tantũ vnum autem in intellectu diuino. ergo ratio nulla est. Declaratur minor quo ad verbum primam quidem partem, quia omne intelligere in nobis expressum est per actum dicendi, & per omne dicere exprimitur aliquod intelligere, & per aliud dicere aliud intelligere. ideo si vnicum est intelligere, vnicum est dicere. quo ad secundam verò partem, quia non omne intelligere diuinũ est per aliquod dicere, imò intelligere patrem non est per aliquod dicere.

§ Vtrum in diuinis sit verbum

Secun-

Secundò, sub aliis verbis probat illam propositionem non esse necessariam gratia formæ, quia licet in vno non sit nisi vna forma absoluta eiusdem rationis, ipsum tamen potest habere plures productiones actiuas plurium terminorum: sicut licet sol vna luce sit luminosus, potest tamẽ habere plures actus illuminandi, intelligere autẽ est perfectio intelligentis, & mexistens operanti, & forte forma absoluta, dicere autẽ est actio productiua termini. Ad hoc dupliciter responderi potest. Primò, q. hæc ratio non inducitur à Scoto tanquã demonstratiua, sed tanquã persuasiua, suppositis fidei veritate. licit enim non potest demonstrari ex principijs nobis naturaliter notis, quòd sint tres personę in diuinis, ita nec demonstrari potest non posse esse plures filios in eadem numero essentia cõmunicantes. Sicut enim qui negaret pluralitatem personarum in diuinis diceret quòd neque per actũ diuini intellectus aliquid realiter producitur, neque per actum voluntatis: ita qui diceret plures esse filios, negaret quòd per vnicũ actum intelligendi producatur vnũ duntaxat verbum, quando plura suppositа illo vno actu intelliguntur, sicut est in diuinis. sed licet hæc ratio non fit demonstratiua, suppositо tamen secundum fidẽ quòd impossibile sit plures filios esse in diuinis, hoc persuaderi potest sectũm ea quæ m nostro intellectu apparent ex vnitate actus intelligendi quo filius producitur, & ex vnitate actus volẽdi quo producitur spiritus sanctus. Et ideo dicitur ad Scotum, quòd illa propositio assumpta à Sancto Thoma, non est vtique assumpta ab ipso tanquã necessaria in diuinis, sed tanquã vera, suppositа fide: vnde nõ oporteret eam cõtra impugnantes hãc conclusionem tanquã necessariam assumere, vt sic conclusio quæ fidei est, demonstraretur. Potest secũdò responderi sustinendo quòd ratio S. Tho. tanquã necessaria inducatur, quod vtiq; ipsa ratio ex illa propositione procedit, & quòd illa propositio est formaliter vera, & habet in omni intellectu veritatem. Quũ enim verbũ sit formalis & intrinsecus terminus actus intelligendi, vtpote quo res intellecta per actũ intelligendi intelligitur, si est vnicus actus intelligendi, necesse est vt ibi vnicũ sit verbũ, quia vnius rei est tãtùm vnus terminus intrinsecus ex vna patre.

QVVM autem instatur quòd in intellectu diuino non habet veritatem, quia non omne intelligere diuinum est per aliquod dicere: Respõdetur quòd ista propositio potest habere duplicem sensum. Primus est, quòd non omnis actus intelligendi quo deus intelligit, secundũ se acceptus & secundũ suã entitatem est dicere, siue productio verbi, & tunc falsa est. Nam quũ vnicus sit actus quo omnes personæ diuinæ intelligunt, & verbum diuinũ per illam entitatem quæ est actus intelligendi, formaliter sumptam producatur, necesse est vt omne intelligere diuinũ sit dicere, si secundum se sumatur. Alius sensus esse potest, quòd non omne intelligere diuinum secundũ quòd ad vnamquamque personam comparatur tanquam actus quo intelligit, est dicere, siue secundum modum loquendi Scoti non omne est expressum per aliquod dicere: & tunc propositio est vera, & concedit eam S. Thomas verit. quæstione quarta, artic. secundo ad quintum: & prima quæstione trigesimaquarta, articulo primo ad tertiũ, tenens quòd intelligere diuinũ secundum q. est in filio, non est dicere. Sic enim solùm intelligere paternũ est dicere: quia secundũ quòd est in patre, coniungitur habitudini producenti ad ipsum verbum, non autem secundum quòd est in filio, aut spiritu sancto. vnde falsum est quòd ait Scotus intelligere paternum non esse per aliquod dicere, nisi forte intenderet quòd non est dicere alicuius alterius personę. Ratio ergo sancti Thomę fundatur super hæc propositione: Omne intelligere diuinum est dicere, ad primum sensum, non autem ad secundum sensum, in quo propositio Scoti vera est. accipitur enim intelligere pro ipso actu intellectus diuini secũdum se & propriam entitatem accepto, non autem secundum quòd ad vnamquanque personam comparatur: ideo ratio in suo robore manet.

SECVNDO loco remouet sin. Thomas quædam dubia. Primum est: Verbũ seipsum intelligit: ergo verbo aliud verbũ attribuitur, & sic verbi erit verbũ, & filii filius. Probatur antecedens, quia quum verbũ sit verus deus, oportet omnia quæ deo conueniunt, verbo conuenire, deus autem ex necessitate seipsum intelligit. consequentia verò probatur, quia ex eo quòd deus seipsum intelligit, verbũ genitum ab eo ponitur. Respondet autem & dicit primò ad fundamentum rationis, quòd licet verbum sit deus, non est tamen alius deus à deo cuius est verbũ, & similiter non est alius intellectus, nec per consequens aliud intelligere, & ita nec aliud verbum. Dicit secundò, quòd consequentia est falsa, nec sequitur quòd sit verbum suiipsius, secundum quòd verbum seipso: & ideo omnia alia communiter attribuenda sunt deo dicenti & verbo: hoc autem solùm vt ab eo sit verbum, asseribendum est propriè patri: hoc verò quod est esse à deo dicente, attribuendum est propriè filio.

§ Quomodò omnis potentia quæ est in patre, est etiam in filio, & tamen potentia generandi quę est in patre, non est in filio.

AD euidentiam huius responsionis considerandum est, quòd responsio stat in hoc, quòd si verbum esset alius deus à deo dicente, sequeretur vtique quòd verbum seipsum intelligens aliud verbum produceret, quia sicut haberet aliam numero deitatem, ita haberet alium intellectum, & aliud intelligere, & consequenter aliud verbum, quum omne intelligere secundum se sumptum ad aliquod verbum terminetur ab ipso producẽtum. Sed quia verbum licet sit verus deus, non est tamen alius deus à deo dicente, sed vnam numero deitatem, hoc solo à dicente productum, quòd ab eo processum ipso habet deitatem, hoc solo à dicente productum, quòd ab eo procedit, intellectus quo verbum intelligit, non est alius ab intellectu quo intelligit deus dicens, sicut nec est ipsius alia deitas, & cõsequenter intelligere verbi non est aliud quàm ipsum intelligere dicentis verbum: & sic etiam non est aliud verbum quàm ipsum verbum à deo dicente productum, quia vnius intelligere est tantùm vna conceptio & vnicũ verbum: ideo non valet ista consequentia: Ex hoc quòd deus seipsum intelligit, verbũ ab eo genitũ in deo ponitur: ergo & verbo inquantũ seipsum intelligit, aliud verbum attribuitur. sed bene sequitur: ergo verbo inquantũ seipsum intelligit, aut aliud verbum attribuitur, quod vtique sibi conueniret si per aliud intelligere intelligeret: aut ipsum est verbum per actum diuini intellectus productum. sicut non sequitur, verbum intelligit seipsum: ergo sibi conuenit aliud intelligere ab illo quo productum est. sed bene sequitur, ergo sibi conuenit aut aliud intelligere, aut ipsummet intelligere quo est productum.

Quomodò omnis potentia quæ est in patre, est etiam in filio, & tamen potentia generandi quę est in patre, non est in filio.

CONSIDERANDVM etiam quòd ex ista responsione dat intelligere sanct. thomas propositionem assumptam, omnia quæ conueniũt deo dicenti, necesse est verbo dei conuenire, habere veritatem de omnibus, excepris relationibus quibus adinuicem opponuntur.

Secundum argumentum quod posset fieri, est: Si filius non posset generare alium filium, quum pater generet filium, sequeretur quòd esset impotens.

Respondet S. Thom. quòd illud non sequitur, quia eadem est potentia patris & filii, sicut eadem diuinitas. vnde cùm potentia ad generandum in deo sit sicut potentia ad intelligendum seipsum, hęc autem sit vna tantùm in deo, ex qua est & quòd verbum concipiatur, & quòd dicens verbum concipiat: similiter ex eadem potentia est & quòd pater generet, & quòd filius generetur, & sic nullam potentiam habet pater quam non habeat filius; sed pater habet generatiuam potentiam ad generare, filius autem ad generari: quæ sola relatione differre ex dictis patet. Ista responsio in hoc stat, quod non valet ista consequentia, pater potest genetare, non autem filius: ergo filius est impotens aut minus potens quã pater: quia cùm dicatur impotẽs aliquis, quia caret potentia: & minus potens, cui minor inest potentia: non potest filius dici impotens, aut minus potens quàm pater, cùm eandem numero potẽtiam habeat quam habet pater: sed bene sequitur, ergo filius non habet potentiam cum illa relatione quam habet pater. Nam pater habet potentiam cum relatione producentis, siue eius à quo est: & filius eandem potentiam habet cũ relatione producti, & eius qui est ab alio. Si mittetur, pater habet potentiam generandi, non autem filius: ergo aliquam potentiam habet pater, quam non habet filius. Respondetur ex doct. S. Thom. 1. q. 42. ar. 6. ad 3. & 1. sent. d. 20. ar. 1. Item de potentia, q. 2. art. 5. quòd ista consequentia falsa est, quia potentia generandi dicit absolutum cum relatione quæ est in patre: aliqua potentia autem dicit absolutum sine tali relatione. modo non valet, in filio non est potentia cum tali relatione, ergo in ipso non est potentia: sicut non valet, in filio non est deitas cum relatione paternitatis, ergo in ipso non est deitas. Dicitur tamen ad antecedens, quòd licet in filio non sit potentia generandi actiuè, est tamen in ipso potentia generandi passiuè, id est, vt generetur, & similiter impersonaliter, id est, qua ab aliqua persona aliquid generatur. Huius autem ratio est quam hic tangit S. Thomas, quia cùm potentia generandi quantum ad absolutum quod dicit, nihil aliud sit quàm intellectus diuinus, eò quòd generatio in diuinis sit intelligibilis verbi conceptio: intellectus autem diuinus vnus numero sit in patre & filio, sicut & vna deitas: sed in patre cum habitudine per modum agentis, in filio autem cum habitudine per modum producti: potentia generandi actiuè, id est, vt generet, est in patre: passiuè autem, id est, vt generetur, est in filio: hoc est, intellectus cum vna habitudine est in patre: cùm opposita verò habitudine est in filio: sicut & generare & generari sola relatione distinguuntur. nam generare importat relationem producentis, generari verò relationem producti.

Potentia generandi quasi actiua, & potentia generandi quasi passiua in diuinis sunt idem.

ADVERTENDVM autem ex doct. S. Thom. poten. q. 9. art. 9. ad 4. quòd licet operatio transiens in exteriorem materiam requirat aliud principium in agente per quod est agens, & aliud principium in patiente per quod est patiens, in operatione tamen immanente non requiritur nisi vnum operationis principium, quia videlicet idem est principium productiuum & receptiuum. intellectus enim qui producit intellectionem & verbum, etiam hæc in seipso recipit. vnde cùm generatio in creaturis sit actio transiens: in diuinis verò operatio immanens in intellectu, oportet in creaturis aliam esse potentiam actiuam in generante, & aliam passiuam in generato: in diuinis autem non oportet aliam esse potentiam actiuam in patre, & aliam potentiam passiuam in filio, sed ipse intellectus est potentia quasi actiua in patre, & quasi passiua in filio. Tertium dubium est. De filio inquit Apost. Hebr. 1. Portans omnia verbo virtutis suæ: ergo verbi est verbum, & filii est filius.

Vnũ & idẽ in deo est verbum suũ & omnium rerum.

Respondet S. Thom. quòd sicut sapientiæ nomen dicitur etiam de conceptione sapientiæ, & de exteriori effectu ex conceptione sapientiæ prouenientę, per modum quo effectus nomen sibi causæ assumitita & id quod ex verbo efficitur, verbi nomen accepit, sicut & in nobis expressio interioris verbi per vocem, dicitur verbum. Vnde explicatio diuini conceptus per opera exteriora, id est, ipsa opera exteriora explicantia & manifestantia diuinum conceptum, verbum verbi nominatur. Et sic oportet intelligi quòd filius portet omnia verbo virtutis suæ, sicut & illud Psalm. Ignis, grando, &c. quia. s. per virtutes creaturarum explicantur diuinæ conceptionis effectus in rebus.

Verbum dicit omnium quæ facta sunt est perfecta ratio.

ADVERTENDVM quòd ista responsio tendit ad hoc, quòd per verbum quo filius dicitur omnia portare, non intelligitur conceptio intellectus à filio in suo intellectu producta, sed intelligitur virtus creaturæ à virtute diuini verbi expressa: ideo non sequitur quòd filii sit filius. Super epistolas autem Pauli dat aliam expositionem S. Thomas conformiter ad Aug. expositionem super illud Ioan. 12. Sermo quem locutus sum, ille iudicabit vobis, id est, ego qui sum verbum patris, indicabo eum: & nomine verbi accipit conceptionem intellectus diuini, non quidem à verbo producẽtam, sed quæ est ipsum verbum à patre productum: & est sensus, quòd filius sustentat omnia in esse & operari seipso, qui est verbum virtuosum.

Quantum ad secundum principale ponit conditiones istius vnici verbi diuini. Prima conditio est, quòd verbum à deo conceptum, est verbum vnum & idem omnium rerum, non tamen eodem modo dei & aliarum rerum. Prima pars ostenditur, quia deus intelligendo seipsum intelligit omnia alia.

Quo ad secundam verò partem, quia est dei verbũ sicut ab eo procedens, aliarum autem rerum non sicut ex eis procedens, sed sicut omnium perfecta ratio per quam res in esse produxit. inquantum enim deus res in esse produxit, non naturali necessitate, sed quasi per intellectum & voluntatem, omnia fecit per verbum suum, quod est ratio rerum factarum per ipsum, iuxta illud Ioan. primo. Omnia per ipsum facta sunt. cui consonat etiam modus loquendi Moysi in rerum creatione cùm ait, Dixit deus, fiat lux: & facta est lux: & sic de aliis. & cùm dicitur in Psal. Dixit, & facta sunt. sensus enim est, quòd deus verbum produxit, per quod res in esse produxit, sicut per earum rationem perfectam.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd de ratione verbi intellectus est esse repræsentatiuum per modum obiecti intrinseci illius rei quæ intelligitur. Nam non ponimus verbum in intellectu, nisi vt intellectui repræsentet obiectum in esse intelligibili repræsentatione actuali & expressa terminante actum intellectus. sicut species ponitur vt repræsentet obiectum habitualiter, & constituat intellectum in actu primo. ideo necesse est quòd vnum verbum sit repræsentatiuum omnium quæ vno actu intelligendi, quo producitur tale verbum, similiter intelliguntur. propterea optimè infert S. Thom. ex eo quòd deus intelligendo se intelligit omnia alia: quòd sit vnum & idem verbum dei & omnium rerum.

SED quia scientia practica & speculatiua differunt eò quòd practica non solùm sit cognoscitiua, sed etiam factiua rerum, speculatiua verò sit cognoscitiua tantùm: ideo verbum inquantum terminat cognitionem speculatiuam, habet tantùm habitudinem repræsentatiui ad rem intellectam: vt autem terminat cognitionem practicam, non solùm habet ad rem intellectam habitudinem repræsentatiui, sed etiam habitudinem factiui per modum rationis faciendi. ideo bene inquit sanctus Thomas quòd verbum diuinum omniũ quæ facta sunt est perfecta ratio, per quam deus res in esse produxit.

RVRSVS considerandum est alia differentia verbi in scientia & cognitione. Nam quando scientia est à rebus causata, sicut est scientia nostra, ipsum verbum non solùm causatur & producitur ab intellectu, sed etiam à re quæ intelligitur, inquantum similitudo in intellectu existens quæ est à rebus causata, ad productionem verbi per modum formæ concurrit. quando autem scibile causata à rebus intellectis, sicut est scientia diuina, verbum prosecti

Universidad de Deusto
Biblioteca

cedit quidem ab intellectu intelligentis, sed non à re intellecta, sed magis res intellecta ab ipso procedit. Propterea bene inquit S. Thomas, quòd verbum dei est ipsius quidem dei tanquam ab eo procedens. intellige, non tantùm tanquam ab intelligente, sed etiam tanquam ab obiecto intelligibili, inquantum deus est res intellecta, & forma qua eius intellectus intelligit: aliarum autem rerum non est verbum tanquam ab ipsis procedens, cùm scientia dei nõ causetur à rebus, sed magis sit rerum causa, licet producatur ab eo quod habet rationem formæ intelligibilis omnium rerum.

Vtrũ nomẽ verbi personaliter sit de diuinis dicatur.

Considerandum secundò, quòd ex diuersis modo se habendi verbi diuini ad deum dicentem, & ad alias res, habetur quòd verbum dicitur personaliter tantùm in diuinis, id quod tenuit San. Thomas determinate in prima parte quæstione trigesimaquarta articulo primo, licet oppositum videatur sequendo aliorum opiniones tenuisse primo sententiarum, distinctione vigesimaseptima. Nam cùm verbum ponatur sic verbum dei, quòd ab ipso reali processione, non autem secundum rationem tantùm procedit, quod autem significat aliquid ab alio realiter procedens, personaliter tantùm dicatur: necesse est verbum personaliter tantùm dici. Quantus etiam posset dici secundum mentem S. Thom. veri. q. 4. artic. 2. quòd cum verbo intellectus nostri duo conueniant, scilicet quod est intellectum, & est expressum ab intelligente atque ab ipso per actum intelligendi realiter productum, verbum dupliciter sumi potest in diuinis. Vno modo proprie, quantum videlicet ad omnia quę de ratione verbi sunt in nobis, & sic personaliter tantùm dicitur ratione dicta. Alio modo communiter, quantum videlicet ad rationem intellecti tantùm, & sic essentialiter dici potest, quia in hoc quod dico intellectum inquantum huiusmodi non importatur processus realis ab alio. Verumtamen vt ibidem ait S. Thomas, & primo sententiarum vbi suprà, quia omnes sancti vtuntur in diuinis nomine verbi prout personaliter dicitur, magis dicendum est ipsum personaliter dici, quia nominibus vtendum est vt plures vtuntur.

Verbum in diuinis dicit habitudinẽ ad dicentem & etiam ad creaturam.

ADVERTENDVM quoque, quòd quum verbum respectum importet ad id cuius est verbum, tanquam eius repræsentatiuum vel etiam factiuum: si sic factiuum rei intellectæ, & verbum dei sit etiam verbum omnium intellectorum à deo, necesse est dicere quòd verbũ in diuinis non solùm importat habitudinem ad dicentem à quo procedit: sed etiam habitudinem ad creaturam cuius est repræsentatiuum & factiuum: sed respectus eius ad dicentem est realis, ad creaturam verò est rationis: & hoc est de mente Sancti Th. prima, quæstione 34. articulo tertio: & de veritate, eadem quæstione, articulo quinto. quod quidem non est sic intelligendum, quasi verbum ex proprietate personali dicat habitudinem ad creaturas, vt videtur voluisse Aureolus apud Capreolum primo, distinctione 27. hoc enim nõ est verum. proprietate enim personali dicit tantùm habitudinem ad dicentem, à quo personaliter sua proprietate distinguitur: sed quia cum habitudine personali ad dicentem, importat etiam habitudinem ad creaturam tanquam ad rem dictam.

Verbum diuinũ de scientia diuinę essentiæ deque scientia quã habet deus de creaturis procedit.

CIRCA prædicta autem triplex dubium occurrit. Primum est, an ita verbum dei sit etiam verbum omnium creaturarum, quòd sicut de scientia diuinæ essentiæ procedit, ita etiam de scientia procedat creaturæ.

Secundum est, an nomen verbi quod dictum est importare habitudinem ad dicentem & ad rem dictam, significet formaliter relationem, sicut hoc nomen filius, an significet primò absolutum, & secundariò respectum tanquam connotatum. Tertium est, quia S. Thomas primo sententiarum, distinctione vigesimaseptima, videtur tenere quòd verbum non semper dicat respectum ad creaturam.

AD primum videtur velle Sanct. Thomas quòd verbum dei non solùm procedat à deo de scientia diuinæ essentiæ, sed etiam de scientia creaturarum. Nam hoc loco, & in prima parte loco allegato assignat rationem quare sit vnicum verbum, & quare sit vnum & idem verbum dei & creaturarum, quia intelligendo seipsum, intelligit omnia alia: quasi oporteat, sicut est vna dei & omnium aliorum cognitio in deo, ita verbum sit vnum, vtpote diuinæ cognitioni adæquatum. Expressius autem hoc ostenditur prima parte, eadem quæstione, articulo primo ad tertium: vbi inquit S. Thomas quòd pater intelligendo se, & filium, & spiritum sanctum, & omnia alia quæ in eius scientia continentur, concipit verbum, vt sic tota triniras verbo dicatur, & etiam omnis creatura. hoc autem non sic intelligo quasi prius secundum rationem deus pater intelligat quicquid naturaliter relucet in diuina essentia, quã producat verbum, ita quòd eius intellectio actualis prius ad rem cognitam terminetur. Nam apud sanctum Thomam verbum ponitur in intellectu ad hoc vt intellectus in rem intellectam feratur, quum per ipsum verbum sit res intellecta in actu completo quãtum ad esse intelligibile & obiectiuum: & ideo non est prius ipsum intelligere, vt ad rem intellectam terminatur, quàm sit verbi productio: alioquin nulla esset necessitas ponendi verbum propter intellectionem, sed econtrario prius operatet intelligere actum intelligendi producere verbum, quàm terminari ad rem intellectam, vt in se est, tanquam vltimate terminans intellectionem. Verbum enim est id in quo videtur res intellecta.

Prius verbũ diuinũ intelligitur produci quã intellectio ad res intellectas terminetur.

VIDENTVR autem ad hunc sensum accipienda esse verba & propositum sancti Thomæ, scilicet quòd deus eodem actu intelligendi quo & se & omnia alia intelligit, concipit verbum in quo & se & omnia alia intuetur, ita quòd prius secundum nostrum modum intelligendi actus diuini intellectus terminatur ad verbum tanquam eius productio, quàm terminetur ad diuinam essentiam & ad creaturas tanquam ad res intellectas: & ideo quum dicitur verbum diuinum de scientia patris originari, intelligendum est aut accipiendo scientiam patris per modum actus primi, nõ autem per modum actus secundi: aut etiam accipiendo ipsum actum secundum, qui est cognitio: ad hunc sensum quòd ab illa cognitione procedit qua deus pater & se & alia cognoscit: quæ quidem prius secundum rationem ad ipsum verbum tanquam ad terminum per ipsam productum terminatur, quàm ad se & ad creaturas, tanquam ad res intellectas.

NON obstant autem huic determinationi obiectiones Scoti in secundo sententiarum, dist. prima, quæst. 1. ar. 2. quibus probat quòd verbum non procedit vt verbum diuinæ essentiæ, & omnis intelligibilis. Nam quum arguit primò quia pari ratione spiritus sanctus spiraretur, vt amor dei & omnis amabilis intellecti: Dicitur primò quòd nullum inconueniens est spiritum sanctum spirari vt amorem dei, & amorem omnis rei amatæ à deo, ad sensum superius expressum, quia videlicet illo actu quo deus & se & omne amabile diligit, producitur spiritus sanctus, secundum quòd omnem creaturam in seipso amat, vtpote tanquam in bonitate diuina contentam: non tamen sicut seipsum necessariò absolutè amat, ita & necessariò omnem amat creaturam. sicut eodem actu quis fertur in finem, & in id quod vult propter finem, non tamen eadem necessitate fertur in vtrunque, quando finis sine illo quod quis vult propter finem, potest haberi.

Dicitur secundò, quòd non est eadem ratio de amore & de verbo, quia intelligere diuinum est ex eo quòd res est in diuino intellectu secundum suam similitudinem inquantum diuina essentia est similitudo naturalis omnium quidditatum. ex hoc enim sequitur quòd deus naturaliter omnem quidditatem creatam intelligat, loquendo de simplicis intelligentiæ notitia, & consequenter quòd verbum ab ipso naturaliter procedens sit à notitia non solùm dei, sed etiam creaturarum quantum ad earum quidditates: velle autem est per hoc quòd voluntas in voluntum inclinatur: & ideo cùm voluntas non feratur naturaliter, sed liberè in esse creaturarum secundum quòd in seipsis sunt, non habet amor diuinus à deo naturaliter procedens, inquantum huiusmodi, quòd sit amor creaturarum, sed tantùm amor dei, licet secundum rem eodem amore feratur deus in seipsum & in creaturam.

Verbum dicit absolutè cũ respectu.

Quum arguit secundò, quia sequeretur quòd verbum procederet de seipso vt noto patri: Dicitur, si sic intelligatur, quòd verbum procedit ab ipsa notitia qua pater cognoscit verbum, aut etiã à verbo habituliter noto, inquantum essentia diuina se habet vt species intelligibilis omnis rei intellectæ, quòd hoc non est magis inconueniens quàm quòd deus eodem actu intelligat se & verbum suum, cùm illo actu verbum concipiat, & virtuosè essentia diuina sit quasi cognitio habitualis. vnde dictum est de mente sancti Thomæ superius, quòd pater intelligendo se & filium & spiritum sanctum, concipit verbum. Si autem intelligatur quòd notitia patris prius terminatur ad verbum tanquam ad cognitum: deinde ab ipso verbo vt cognito procedat ipsum verbum, negatur sequela, quia non dicimus ad hunc sensum verbum procedere, vt verbum omnis intelligibilis, vt patuit.

Quum arguit tertiò, quia tunc esset relatio realis dei ad creaturam, quum genitum ad id de quo gignitur, realiter referatur, constat sequelam nullam esse, quia non dicimus verbum originari de ipso cognito quasi prius res cognoscatur, quàm verbum in quo videtur, originetur: sed quia illo actu quo deus cognoscit se & verbũ & creaturam, ipsum verbũ producit, in quo omne ab ipso cognitum relucet obiectiuè & terminatiuè, sicut in eius essentia relucent omnia tanquam in actu primo, secundum quòd per modum speciei intelligibilis consideratur.

Ad secundum dubium mihi videtur tenendum id quod tenet S. Thomas in quæstionibus verit. quæstione allegata, articulo quinto: & primo sententiarum, vbi suprà, scilicet quòd verbum, quum sit notitia genita, dicit absolutum & relationem, & quòd principaliter dicit absolutum, secundariò autem relationem ad dicentem, & ad ea quæ exprimuntur verbo, ex quibus respectus ad dicentem est realis, respectus autem expressiui ad res dictas est respectus rationis. moueor quia verbũ in nobis videtur significare principaliter absolutum, sicut & scientia quũ significat conceptionẽ intellectus, vt in infinitis locis ponit S. Thomas. Vnde quum ex iis quæ in intellectu nostro inueniuntur, nomine verbi vtamur in diuinis, videtur quòd idem in deo significet quod in nostro intellectu, seruata differentia quæ inter diuina & humana metitò est ponenda. Nec obstant verba S. Thomæ in prima quæstione allegata, articulo tertio ad quartũ in quibus aliqui oppositam opinionẽ fundant, quũ ait q. nomen verbi principaliter impositũ est ad significandũ relationẽ ad dicẽtem. Manifestũ est enim consideranti responsionẽ illam, quòd non dicit illud san. Thomas comparando relationem ad dicentẽ importatam nomine verbi ad absolutum quod eodem nomine importatur, sed ad relationem quã ad creaturas per verbum repræsentatas importat. Vult enim quòd quanuis cũ absoluto quod primò significatur nomine verbi, importetur habitudo ad dicentem, & habitudo ad res verbo dictas: illa tamen habitudo quæ est ad dicẽtem, prius importatur quàm habitudo quæ est ad creaturas dictas, & productas verbo diuino: & ideo non dicitur pluraliter in diuinis, vt dicatur plura verba: sicut nomen ideæ quod cũ absoluto quod importat, est principaliter impositum ad significandum respectum ad creaturam, non autem respectũ ad deum producentem: & ideo pluraliter dicitur, quia respectus ad creaturã multiplicantur secundum multiplicationem relationum creaturarum ad deum.

NON obstat etiam quòd non erit nomen personale. dicitur enim quòd ad rationẽ nominis personalis sufficit vt importet habitudinẽ originis vnius personæ ad aliã, siue illã de principali significato importet, siue de secundario: vt pater de nomine missionis apud S. Thomã 1. dist. 15. quæst. 1. artic. secũdo.

SI autem insteretur vlterius quia S. Thomas prima parte, quæstione 29. articulo quarto, vult quòd nomine personæ diuinæ formaliter significetur relatio subsistens: & sic videtur quòd nomen personale primò & principaliter significet relationem: Dicitur quòd licet hoc nomine persona diuina, importetur relatio subsistens, nõ oportet tamen vt omne nomen personale principaliter relationem importet, sed sufficit vt relationem personalem importet, siue primò, siue secundariò, sicut hoc nomen deus genitius est nomen personale, & tamen non primò dicit relationem, sed essentiam in concreto, & secundariò relationem tanquam proprietatem personalem suppositi. Et eius instructus quòd sequetur nomine verbi principalius & prius importari respectũ ad creaturam, quia si principaliter importat absolutum, sequitur quòd principaliter importat respectum illum, quia absolutum concomitatur. Talis est autem respectus verbi ad creaturam, quum non conueniat verbo ratione proprietatis personalis: hoc autem est contra id quod tenet S. Thomas loco allegato: Dicitur primò, quòd non omne essentiale in diuinis præcedit notionale aut personale secundum modum intelligendi, sed solùm illud essentiale quod absolutè dicitur: sapiens enim, bonus, iustus, & huiusmodi, præintelliguntur notionalibus, non autem creare, esse dominum, & huiusmodi, quæ actualem habitudinem ad creaturam important: & ideo quamuis nomine verbi primò importetur essentia quæ est aliquid absolutũ, non sequitur tamen quòd prius importetur habitudo ad creaturam quàm personalis habitudo. Dicitur secundò, quòd dato etiã quòd respectus ille essentialis esset prior respectu personali, non oporteret tamẽ vt prius nomine verbi importaretur. potest enim nomen imponi ad significandum principalius id quod posterius est, & secundariò id quod est prius. sicut concretum accidentis imponitur principaliter ad significandum accidens, & secundariò subsistantiam importat, quum tamen accidens sit posterius subsistantia: & sic nomen verbi potest principalius significare essentiam cum habitudine personali, & secundariò respectum essentialem significare. Non obstat etiam quòd sanctus Thomas in prima parte, quæstione supradicta, articulo secundo, inquit quòd verbum significat quandam emanationem intellectus: emanatio autem illa est personalis proprietas filii. Dicitur enim quòd verbum vocatur emanatio terminatiuè, non autem formaliter. & est sensus quòd verbum est aliquid emanans per intellectum: sicut cùm hoc loco inquit quòd verbum aliquando dicitur explicatio diuini conceptus per opera exteriora, sicut & explicatio diuinæ sapientiæ per opus dicitur sapientia. Constat enim quòd non intendit ipsam explicationem formaliter sumptam dici verbum aut sapientiã, sed quòd ipsum opus explicans & manifestans verbum, verbi nomen accipit: & opus quo diuina sapientia manifestatur, eadem dicitur sapientia. Nam hunc sensum dat intelligere

ligentium ibidem ait quòd exteriores effectus ex conceptione sapientiæ prouenient, sapientia dici potest, per modum quo effectus nomẽ causæ sibi assumit: & quòd id quod verbo efficitur, verbi nomen accepit. Cætera quæ ad hanc materiam spectant, vide apud Capreolum in vigesimaseptima distinctione primi Sententiarum.

Quomodo verbum dictum semper respectũ ad creaturã importet.

AD tertiam potest primò responderi (vt Capreolus & alii Thomistæ dicunt) quòd Sanctus Thomas id quod in primo Sententiarum dixit, in prima parte retractauit.

Secundò, potest responderi iuxta ea quæ dicuntur ver. quæstio. quarta & quinta, artic. 5. q. non intendit in primo sententiarum, verbum nullo modo ferre respectum ad creaturas, sed q. non dicit illum primò & principaliter, sed tantum secundario & consequenter, sicut deus primò & principaliter se intelligit, secundario autem & consequenter creaturam, secundum. scilicet nostrum modũ intelligendi: & hoc ide intenditur in prima parte & hoc loco.

Tertiò, potest responderi, quòd de nomine verbi diuini dupliciter loqui possumus. Vno modo quantum ad eius totale significatum absolutè: alio modo quantum ad partialem acceptionem significati eius ab intellectu nostro. Primo modo importat semper respectum ad creaturam, citra deus suo verbo dicit se & omnem creaturam: & hc loqtiur S. Thomas in prima parte.

Secundo modo non oportet vt dicat semper respectum ad creaturam, citrà possumus considerare diuinum verbum præcisè vt ipse deus seipsum dicit, & tunc non consideratur cum respectu ad creaturam: & ad hunc sensum loquitur est in primo sententiarum, vt pater considerans verba eius ibidem. Et est simile sicut si quæramus vtrum nomine scientiæ diuinæ importetur respectus ad creaturam. Dicetur enim quòd secundum totale suum significatum accepto nomine scientiæ diuinæ, vtique connatatur respectus ad creaturam, quia deus suã scientia non tantùm cognoscit se, sed etiam creaturam. Si autem consideremus scientiam diuinam partialiter, scilicet quantum ad hoc tantùm, quòd per ipsam deus cognoscit se, costat quòd vt sic aliquem respectum ad creaturam non connotat. Secunda conditio verbi diuini est, quòd per ipsum omnia conseruantur in esse. probatur, quia idem est causa conseruationis & productionis eorum, per verbum vero omnia facta sunt. Confirmatur author. Psalm. Verbo domini cæli firmati sunt, & ad Hebr. 1. Portans omnia, &c.

Vtrum idẽ sit causa productionis rerum & conseruationis earum.

CIRCA hanc propositionem: Idem est causa conseruationis rerum, & productionis ipsarum dubitatur, quia domificator est causa domus, & tamen non est causa conseruationis ipsius, cùm cessante eius operatione ipsa permaneat. Respondetur primò, quòd non loquitur S. Thomas de causa particulari alicuius rei, sed de vniuersali causa productiua omnium rerum, qualis est deus, & verbum diuinum. Secundo, quòd etiam in causis particularibus habet veritatem quando aliquid est causa productionis alicuius quantũ ad esse, sicut sol est causa luminis in aëre, quia esse luminis in aëre non potest sine solis actione continuari: non autem quando est causa quantum ad fieri tantum: domificator autem est causa domus quantum ad fieri tantùm, non autem quantum ad esse. Tertia conditio verbi est, quòd non solùm per ipsum aliquid agitur, sed etiam ipsum agit. Pro hac probandã præmittit san. Thomas verbum à ratione artificiali quæ est in mente artificis, in hoc differre, quòd ipsum est subsistens, illa verò non: & ideo illi rationi non conuenit proprie vt agat, sed vt ea agatur, cum agere sit subsistentis, verbo autem conuenit vt agat. ex quo arguitur sic: Verbum diuinum quòd est ratio rerum factarum à deo, est deus subsistens: ergo non solùm per ipsum aliquid agitur, sed etiam agit. Confirmatur authoritate Prouerb. 8. Cum eo eram cuncta componens. & Ioan. 5. Pater meus operatur, & ego operor. Quarta conditio est, quòd res factæ à deo præexistentur in ipso immaterialiter, & absque compositione, & nihil aliud in eo sunt quàm ipsum verbũ quod est vita. probatur, præmissa alia conclusione, scilicet quòd in verbo omnia quæ facta sunt præexistentur etiam antequam essent in propria natura: quæ probatur, quia res facta per intellectum, præexistit in ratione intellectus, tanquam videlicet in suo exemplari, ante etiam quàm sit in seipsa: verbum autem dei est ratio omnium eorum quæ à deo sunt facta. Tunc sic, Modus verbi dei est, quòd sit vnum simplex immateriale, non solùm viuens, sed etiam vita, cùm sit suum esse, ergo &c. Probatur consequentia, quia quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est, & non per proprium modum. Confirmatur authoritate Ioan. 1. Quod factum est in ipso vita erat.

Quod est in aliquo est in eo per modũ eius in quo est, & non per proprium modum.

ADVERTENDVM circa assumptum ad probationem consequentiæ, quòd illud non est sic intelligendum quasi absolutè nihil sit in alio secundum proprium modum: sunt enim multa quæ habent modum habendi in seipsis, & in alio: quia videlicet proprius eorum modus est etiam modus eorum in quibus sunt, sicut exemplar materiale & exemplatum, in quibus est forma fecti modum eundem habendi. sed quia necesse est vt quod est in aliquo: aut sicut forma in subiecto, aut sicut effectus in causa, aut sicut cognitum in cognoscente, sic in eo secundum modum ipsius, non autem necesse est vt sit in eo secundum proprii modum, sicut videmus materialia intellectu esse immaterialiter, & calorem esse in sole, non formaliter, sicut in igne, sed secundum quandam eminentiam. Quamus etiam posset dici quòd nihilominus aliquid est in alio modis dictis secundum proprium modum, ad est, secundũ proprium esse quo in seipso subsistit. quia in alio non habet proprium esse, quod esse sibi secundum naturam conuenit. sed habet esse conueniens illi in quo est. Hanc materiam, quomodo scilicet omnia sint vita in deo, pertractat S. Thomas 1. q. 18. ar. 4. & ver. q. 3. ar. 8.

Omne quod est in verbo diuino est vita.

ADVERTENDVM vlterius, quòd cùm aliquid sit in altero per modum ipsius, videndum est an recipiens natum sit illud recipere secundum esse aliquod à proprio esse distinctum, an non: quia si natum est illud recipere secundum aliud esse, illud quidem quod in ipso recipitur, habebit modum essendi conformem modo recipientis. non autem eut idem cum ipso: sicut res materialis recipitur quidem in intellectu immaterialiter secundum quòd exigit intellectus, non tamen est ipse intellectus. si autem non sit natum habere in se aliquid secundum aliud esse, non solum quod est in ipso, habet eundem modum essendi quem ipsum habet, sed etiam est ipsum: cuius effectus est in causa. nam non distinguitur effectus prout est in causa, ab ipsa causa, sed est ipsa causa, aut virtus eius. quia ergo verbo diuino nihil potest adnexine extraneum, aut distinctum ab ipso secundum esse, eo quòd sit deus, quicquid autem est in deo, sit ipse deus. necesse est vt omne quod in verbo est, sit ipsum verbum: & consequenter si verbum est vita, necesse est vt quod est in ipso, sit vita.

Quinta conditio est, Per verbũ dei omnis intellectualis cognitio causatur. Probatur. Omnis intellectualis cognitio ab intellectu diuino derivatur, cuius ratio est verbum, ergo &c. Probatur consequentia, quia quod alium docet, per rationem quam apud se habet, scientiam causat in illo, cum scientia discipuli sit deducta à scientia docentis, sicut imago quædam ipsius. Confirmatur authoritate Ioan. dicentis: Vita erat lux hominum, quia videlicet ipsum verbum quod est vita, manifestat vt lux quædam mentibus hominum veritatem.

Diuersimodè in nobis causatur scientia à deo & ab homine.

ADVERTENDVM est doctrina S. Thomæ prima parte q. 117. ar. 2. quòd licet tam deus quam homo causet scientiam in alio, hoc tamen differenter fit. Nam homo per suam scientiam directus, tanquam per exemplar, causat scientiam in alio, non quidem ipsam scientiam in primendo, nec causando in discipulo lumen intelligibile, aut intellectuales species, sed tantùm proponendo ei aliquas propositiones minus vniuersales quas discipulus extraneraliter præcognitis diudicare potest, vel proponendo ei aliqua sensibilia exempla, aut ordinem principiorum ad conclusiones & ex dictis intellectus addiscentis inantducitur in cognitionem veritatis ignotæ. Vnde & homo docens non est principale agens, sed sicut coadiuuans agens principale, scilicet intellectum addiscentis: sicut & medicus non est principalis causa sanitatis, sed coadiuuans naturam, adhibendo cibos & medicinas quibus natura ad finem integrum adiuuatur. Deus autem vltra hæc est etiam causa luminis intellectualis & cognitionis naturalis principiorum principiorum, vnde est causa principalis scientiæ in nobis, non autem tantùm coadiuuans. Quia autem posset aliquis instare quòd verbum dei non est causa cognitionis in hominibus tanquam quædam lux veritatis manifestatiua, quia non omnes homines ad cognitionem veritatis perueniunt, sed aliqui sunt tenebrosi: remouet hoc sanct. Thomas, inquiens non esse hoc ex defectu verbi, sed ex defectu hominũ qui ad verbum non conuertuntur, nec id plene capere possunt: sicut luce corporeis oculis per orbem diffusa, tenebræ non sunt nisi ei qui oculos clausos vel debiles habet. vnde in hominibus tenebræ maiores aut minores remanent, secundum quòd magis aut minus conuertuntur ad verbum, & capiunt ipsum. Ad hoc autem significandum subiungit Ioan. prædictis verbis quòd lux in tenebris lucet, & tenebræ eam non comprehenderunt.

Solutio ad rationes suprà inductas contra generationem diuinam. Caput 14.

Responsio ad primam rationem facti in ca. 10.

QVia verò veritas omnem falsitatem excludit, & dubitatẽ dissoluit, in promptu iam sit ea dissoluere quæ circa generationem diuinam difficultatem afferre videbantur. Iam enim ex dictis patet quòd in deo generationem intelligibilem ponimus: non autem talem qualis est in materialibus rebus, quarũ generatio mutatio quædam est corruptioni oppolita: quia neque verbũ in intellectu nostro cum aliqua mutatione concipitur: nec habet oppositam corruptionem, cui quidem conceptioni simillem esse filij dei generationem iam patet ex dictis. Similiter etiam verbum quod in mente nostra concipitur, non exit de pteontia in actum nisi quatenus intellectus nostet procedit de potentia in actum: nec tamen verbum oritur ex intellectu nostro nisi prout existit in actu. simul autem cum in actu existit, est in eo verbum conceptum. intellectus autem diuinus nunquam est in potentia, sed solùm in actu, vt suprà ostensum est. generatio igitur verbi ipsius non est secundũ exitum de potentia in actum, sed sicut oritur ex actu actus, vt splendor ex luce: & ratio intellecta ex intellectu in actu: vnde etiam apparet quòd generatio non prohibet dei filium esse verum deum, aut ipsum esse æternum; quin magis necesse est ipsum esse coæternum deo cuius est verbum: quia intellectus in actu nunquam est sine verbo. Et quia filij dei generatio non est materialis, sed intelligibilis: Ad tertiam. situlèè iam dubitatur si pater totam naturam dedit, aut partem. Manifestum est enim quòd si deus se intelligit, oportet quòd tota plenitudo ipsius contineatur in verbo: nec tamen substantia filio data definit esse in patre: quia nec etiam apud nos definit esse propria natura in re quæ intelligitur, ex hoc quòd verbum nostri intellectus ex ipsa re intellecta habet vt intelligibiliter eandem naturam numero contineat. Ex hoc autem Ad quartã. quòd diuina generatio non est materialis, manifestum est quòd non oporteret in filio dei esse aliud recipiens, & aliud naturam receptam. Hoc enim in materialibus generationibus accidere necesse est, inquantũ materia generati recipit formam generatis: in generatione autem intelligibili non sic est. non enim sic verbum ab intellectu exoritur, quòd pars eius præintelligatur vt recipiens, & pars eius ab intellectu effluat: sed totaliter verbum ab intellectu originem habet: sicut & in nobis totaliter vnum verbi ex alio oritur: vt conclusio ex principijs. vbi autem totaliter aliquid ex alio oritur, non est assignare recipiens & receptum; sed totum quod exoritur, ab eo est à quo oritur. Similiter etiam patet quòd Ad quintũ. nõ excluditur diuinæ generationis vnitas ex hoc quod

Universidad de Deusto
Biblioteca

in deo plurium subsistentium distinctio esse non possit. essentia enim diuina etsi subsistens sit, nõ tamen potest separari à relatione quam oportet in deo intelligi ex hoc quòd verbum conceptum diuinæ mentis est ab ipso deo dicente. nam & verbum est diuina essentia, vt ostensum est: & deus dicens à quo est verbum, est etiam diuina essentia, non alia & alia, sed eadem numero. huiusmodi autem relationes non sunt accidentia in deo, sed res subsistentes. deo enim nihil accidere potest, vt suprà probatum est. sunt igitur plures res subsistentes, si relationes considerentur. est autem vna res subsistes, si consideretur essentia. Et propter hoc dicimus vnum deum esse, quia est vna essentia subsistens: & plures personas, propter distinctionem subsistentiũ relationum. personarum enim distinctio etiam in rebus humanis non attenditur secundum essentiam speciei; sed secundum ea quæ sunt naturæ speciei adiuncta. in omnibus enim personis hominum est vna speciei natura: sunt tamen plures personæ: propter hoc quòd distinguuntur homines in his quæ sunt adiuncta naturæ. non ergo in diuinis dicenda est vna persona propter vnitatem essentiæ subsistentis: sed plures propter relationes. Ex hoc autem patet q̃ id quod est quasi indiuiduationis principium, non sequitur esse in alio. nam neque essentia diuina est in alio deo, neque paternitas est in filio. Quanuis autem duæ personæ, patris scilicet & filij, non distinguantur essentia, sed relatione: non tamen relatio est aliud quàm essentia secundum rem: cùm relatio in deo accidens esse non possit. Nec hoc impossibile reputabitur, si quis diligenter consideret ea quæ in primo determinata sunt, vbi † ostensum est quòd in deo sunt omnium entium perfectiones non secundum compositionem aliquam, sed secundum simplicis essentię vnitatem. nam diuersæ perfectiones quas res creata per multas obtinet formas, deo competunt secundũ vnam & simplicem eius essentiam. homo enim quod est animal, per aliam formam viuit, & per aliam est sapiens, & per aliam est iustus: quæ omnia deo per essentiam suam conueniunt. sicut igitur sapientia & iustitia in homine quidem sunt accidentia, in deo autem sunt idem quod diuina essentia: sic aliqua relatio, puta paternitatis & filiationis, etsi in hominibus sit accidens, in deo est diuina essentia: nõ autem ideo dicitur quòd diuina sapientia sit eius essentia, cùm in nobis sapientia super essentiam addat: quasi diuina sapientia à nostra sapientia deficiat: sed quia eius essentia nostram essentiam excedit: ita quòd id ad quod essentia nostra non sufficit, scilicet scire & iustum esse, deus secundum suam essentiam habet perfectè. oportet igitur q̃ quicquid nobis conuenit secundum essentiam & sapientiam distinctim, simul deo secundum essentiam suam attribuatur. & similis ratio in alijs est obseruanda. Cũ igitur diuina essentia sit ipsa paternitatis vel filiationis relatio, oportet q̃ quicquid est paternitatis, proprium deo conueniat: licet paternitas sit ipsa essentia. est autẽ hoc proprium paternitatis, vt à filiatione distinguatur. dicitur enim pater ad filium quasi ad alium. & hæc est ratio patris vt sit filij pater. licet ergo deus pater sit diuina essentia, & similiter deus filius: ex hoc tamen quòd est pater, distinguitur à filio: licet sit vnum ex hoc quòd vterque est diuina essentia. Ex hoc etiam patet quòd relatio in diuinis nõ est absq̃ absoluto: aliter tamen cõparatur ad absolutum in deo quàm in rebus creatis. Nam in rebus creatis comparatur relatio ad absolutum sicut accidens ad subiectum: non autem in deo sic, sed per modum identitatis: sicut est & de alijs quæ de deo dicuntur. idem autem subiectum non potest oppositas relationes in se habere, vt sit idem homo pater & filius secundum idem: sed essentia diuina propter omnimodam eius perfectionem idem est & sapientiæ & iustitiæ & alijs huiusmodi quæ apud nos in diuersis generibus continentur. Et sic nihil prohibet vnam essentiam esse idem & paternitati & filiationi: & patrem & filium vnum deum esse, licet pater non sit filius. eadem enim essentia est, quæ est res habens esse naturaliter, & verbum intelligibile suiipsius.

Ad sextam rationem.

†Cap. 32.

Ad improbationem responsionis datæ ad 7. rationem.

Ex his etiam quæ dicta sunt, potest esse manifestum quòd relationes in deo sunt secundum rem, & non solo intellectu. Omnis enim relatio quæ consequitur propriam operationem alicuius rei aut potentiã aut quantitatem aut aliquid huiusmodi: realiter in eo existit. aliter enim esset in eo solo intellectu: sicut apparet de scientia & scibili: relatio enim scientiæ ad scibile consequitur actionem scientis, non autem actionem scibilis. scibile enim eodem modo se habet quantum in se est, & quando intelligitur, & quando non intelligitur. & ideo relatio in sciente realiter est: in scibili autem secundum intellectum tantùm. dicitur enim quòd intelligitur scibile ad scientiam relatiuè ex eo quòd scientia refertur ad ipsum. Simile quoque apparet in dextro & sinistro. In animalibus enim sunt distinctæ virtutes ex quibus relatio dextri & sinistri consurgit. propter quod talis relatio verè & realiter in animali consistit. vnde qualitercunque vertatur animal, semper relatio eodem modo manet. nunquam enim pars dextra sinistra dicetur. Res verò inanimatæ quæ prædictis virtutibus carent, non habent in se huiusmodi relationem realiter existẽtem, sed nominantur secundum relationem dextri aut sinistri ex eo quòd animalia aliquo modo se habent ad ipsum. vnde eadem columna nunc dextra nunc sinistra dicitur, secundum quòd animal ex diuerso situ ei comparatur. Relatio autem verbi ad deum dicentem cuius est verbũ, in deo ponitur ex hoc quòd deus seipsum intelligit: quæ quidem operatio in deo est, vel magis est ipse deus, vt suprà ostensum est. relinquitur igitur prædictas relationes in deo esse verè & realiter, & non solùm secundum intellectum nostrum. Quanuis autem in deo ponatur esse relatio, nõ tamen sequitur quòd in deo sit aliquid habens esse dependẽs. In nobis enim relationes habent esse dependens: quia earum esse est aliud ab esse substantiæ: vnde habent proprium modum essendi secundum propriam rationem: sicut & in alijs accidentibus contingit. quia enim omnia accidentia sunt formæ quædam substantiæ superadditę, & à principijs substantiæ causatæ: oportet quòd eorum esse sit superadditum supra esse substantiæ, & ab ipso dependens: & tãtò vnicuiusque eorum esse est prius vel posterius, quantò forma accidentalis secundũ propriam rationem fuerit propinquior substantiæ, vel magis perfecta. Propter q̃ & relatio realiter substantiæ adueniens, & postremum & imperfectissimum esse habet. Postremum quidem, quia non solùm præexigit esse substantiæ: sed etiam esse aliorum accidentium ex quibus causatur relatio: sicut vnum in quantitate causat æqualitatem: & vnũ in qualitate similitudinem. Imperfectissimũ autem, quia propria relationis ratio consistit in eo quod est ad alterum: vnde esse eius proprium quod substantiæ superaddit, non solùm dependet ab esse substantiæ, sed etiã ab esse alicuius exterioris. Hoc autem in diuinis locum nõ habet: quia nõ est in deo aliquod aliud esse quàm substantiæ. quicquid enim in deo est, substantia est. sicut igitur esse sapientiæ in deo non est esse dependens à substãtia, quia esse sapientiæ est esse substantiæ: ita nec esse relationis est esse dependens neque à substantia neque ab aliquo exteriori: quia etiam esse relationis est esse substantiæ. non igitur per hoc quòd relatio in deo ponitur, sequitur quòd sit in eo aliquod esse dependens, sed solùm quòd in deo sit respectus aliquis in quo ratio relationis consistit: sicut ex hoc quòd sapientia in deo ponitur, non sequitur quòd sit in eo aliquid accidentale, sed solùm perfectio quædam in qua ratio sapientiæ consistit. Per quod etiam patet quòd ex imperfectione quæ in relationibus creatis esse videtur, non sequitur quòd personæ diuinæ sint imperfectæ, quæ relationibus distinguuntur. sed sequitur quòd diuinarum personarum minima sit distinctio. Patet etiam ex prædictis quòd licet deus de patre & filio substantialiter prædicetur: non tamen sequitur si pater & filius sint plures personę, q̃ sint plures dij. sunt enim plures propter distinctionem subsistentium relationum: sed tamen sunt vnus deus propter vnitatem essentię subsistentis; hoc autẽ in hominibus

Ad octauã rationem.

Ad nonam rationem.

minibus non contingit, vt plures aliqui sint vnus homo: quia essentia humanitatis non est vna numero in vtroque: neque essentia humanitatis est subsistẽs, vt humanitas sit homo. Ex hoc autem quòd in deo est essentiæ vnitas, & relationum distinctio, manifestum fit quòd nihil prohibet in vno deo opposita quędam inueniri; illa duntaxat opposita, quę relationis distinctionem consequuntur: vt generans & genitum, quæ opponuntur relatiuè: & genitum & ingenitum, quæ opponuntur vt affirmatio & negatio. vbicunque enim est aliqua distinctio, oportet inuenire negationis & affirmationis oppositionem. quæ enim secundum nullam affirmationem & negationem differunt, penitus indistincta sunt. oportet enim quòd quatum ad omnia vnum esset quod est alterum: & sic essent penitus idem, & nullo modo distincta. Hæc igitur de generatione diuina dicta sufficiant.

Ad vndecimam rationem.

Super cap. 14.

POstquam determinauit sanctus Thomas quid de diuina generatione sit tenendum, consequenter quia veritas omnem falsitatem excludit, & dubitatem dissoluit, vult rationibus in oppositum factis cap. 10. correspõdere. Ad primam quidem ait, quòd generatio in rebus materialibus est mutatio corruptioni opposita, non autem generatio intelligibilis, etiam in nobis, qualem dictum est esse filii generationem in diuinis.

Vtrum productio verbi in intellectu sit mutatio.

CIRCA hanc responsionem dubitatur, quia videtur quòd etiam intelligibilis conceptio, in nobis existens, sit mutatio, quia intellectus concipiẽs transit de potentia ad actum, dum prius poterat verbum concipere, & postmodum actu concipit.

AD HVIVS euidentiam considerandum est ex doctrina sancti Thomę de potentia, q. 3. ar. 2. quòd in qualibet mutatione propriè dicta requiritur vt sit aliquod subiectum cõmune vtrique termino mutationis, & in generatione & corruptione requiritur vt tale subiectũ sit ens in potentia, quod aliter se habeat nunc & prius. vnde ad hoc vt productio alicuius sit mutatio, requiritur aut quod ipsum sit aliquod compositum ex forma quæ est terminus formalis productionis, & materia quę est potentia ad illam formam, aut quòd sit actus recipientis tanquam existẽtis in potentia, non autem tanquã existentis in actu: verbum autem non est aliquid compositum ex forma & materia, cùm sit aliquid simplex, neque etiam est actus intellectus tanquam existentis in potentia, sed tanquam existentis in actu, cùm non adueniat intellectui nisi inquantum est in actu per speciem intelligibilem, & etiam per actum intelligendi, quo ipsum verbum producitur. ideo verbi productiõ neque etiam in intellectu nostro habet rationẽ mutationis. Cùm autẽ dicitur quòd intellectus concipiendo verbum transit de potentia ad actum, negatur loquendo de potentia passiua, imò ab vno actu transit ad alium actum absque deperditione alterius actus. Cùm verò probatur, quia prius poterat verbũ concipere, & postea actu concipit: dicitur primò, quòd illud posse non accipitur secundum potentiam passiuam, sed secundũ potentiam quasi actiuam, sicut cum dicitur quòd ignis potest calefacere.

Dicitur secundò conformiter ad responsionem immediatè dandam ad secundum, quòd verbum non oritur ex intellectu secundum quòd est in potentia ad actum intelligendi, sed secundum quòd est actualiter intelligens. Si instetur, quia licet verbum intellectus nostri proueniat ab intellectu in quantum est in actu, in ipso tamen recipitur inquantum est in potentia passiua, quia recipere potentię passiuæ est, & sic videtur quòd intellectus transseat de potentia passiua ad actum dum concipit verbum, & consequenter quòd mutetur: dicitur quòd ad hoc vt aliquis actus habeat rationem mutationis, non sufficit quòd recipiens terminum illius actus se habeat aliquo modo ad ipsum sicut potẽtia receptiua, sed requiritur quòd sit potẽtia receptiua tantùm, & nullo modo actiua illius actus dum ipsum recipit: sicut materia quæ recipit formam per generationem, nullo modo est illius formæ, aut illius actionis qua forma producitur actiua: intellectus autem est receptiuus verbi producendo ipsum, quia simul ipsum recipit & producit: ideo neque recipiendo verbum transit de potentia purè passiua ad actum, neque mutari propriè dicitur, sicut neque subiectum dicitur propriè mutari dum suscipit passionem cuius est aliquo modo actiuum.

Ad secundum dicit primò, quòd in nobis verbum non exit de potentia in actum, nisi inquantum intellectus procedit de potentia ad actum, neque oritur tamen ex intellectu, nisi prout existit in actu. Dicit secundò, quòd quia intellectus diuinus nunquam est in potentia, sed solùm in actu, generatio verbi ipsius non est secundum exitum de potentia in actum, sed sicut oritur ex actu actus, vt splendor ex luce, & ratio intellecta ex intellectu in actu.

Dicit tertiò, quòd non sequitur dei filium non esse verum deum, aut non esse æternum, imò necesse est ipsum esse coæternum deo cuius est verbum, quia intellectus in actu nunquam est sine verbo.

Quomodo verbũ intellectus etiã nostri non exit propriè de potentia in actum.

ATTENDENDVM est responsionem san. Tho. ad hoc tendere, quòd licet aliquo modo & secundum quid possit concedi verbum humanæ mentis exire de potentia in actum, inquantũ intellectus noster de potentia in actum procedit, siue de habitu in actum quo producitur verbum, quod tamen non est simpliciter verum, quia verbum non oritur ex intellectu dũ est in potentia, sed dum est in actu intelligendi: nullo tamen modo concedendum est verbum diuinum exire de potentia in actum, quia intellectus diuinus nunquam est potentia intelligens, sed semper in actu, & per consequens non procedit de potentia in actum. Dicitur autem oriri sicut actus ex actu, quia oritur ex intellectu semper existente in actu, & nunquam existente in potentia. Ex hoc autem patet non sequi, si filius intelligibili generatione producitur, quòd sit mutabilis, aut quòd non sit æternus.

ATTENDENDVM etiam, quòd dicitur propriè aliqua forma procedere de potentia in actum, quando producitur in aliquo quod ad ipsum cõparatur sicut potentia omnino passiua ad actum, vtpote quod omnino illa forma ex se caret. hoc autem non conuenit verbo in ordine ad intellectum etiam nostrum specie intelligibili actuatum, quia intellectus sic actuatus & est verbi productiuus non solùm receptiuus, & habet in se formam in qua virtualiter verbum continetur. multo quoque minus se habet purè passiuè ad verbum; quando est sub actuali intellectione qua ipsum verbũ producitur, cùm tunc sit in vltima sui actualitate quæ est quodammodo ipsum verbum. Nam verbum est terminus intrinsecus intellectionis quæ est vltima actualitas intellectus. Optimè ergo ostendit S. Th. quòd verbum intellectus nostri non exit propriè de potentia ad actum quando producitur, quia non oritur ex intellectu nisi prout existit in actu, scilicet tam secundo quàm primo. Nam quodoritur ex aliquo de potentia passiua in actum, oritur ex eo secundum quòd est in potentia passiua illius, & caret illo, sicut forma ignis oritur ex ligno, non autem secundum quòd est in actu, & aliquo modo actualiter habet formam. Ad tertiam dicit primò, quòd si ulte dubitatur si pater totam naturã dedit filio, an partẽ tantùm: quia filii generatio est intelligibilis. manifestum est enim quòd si deus se intelligit, tota plenitudo eius in verbo continetur. Dicit secundò, quòd propter hoc non definit subsistantia filio data esse in patre, quia nec etiam apud nos definit esse propria natura in re quæ intelligitur, ex eo quòd verbum intellectus nostri ex ipsa re intellecta habet vt intelligibiliter eandem naturam numero contineat.

Licet in verbo diuino tota subsistãtia patris cõtineatur, nõ tamen propter hoc definit esse à patre.

CIRCA primum dictum considerandum est, vt ex superius dictis constat, quòd verbum est expressiuum & repræsentatiuum rei intellectæ intellectui, & tantùm se extendit intellectio quantum verbi repræsentatio se extendit: ideò si deus seipsum intelligit, perfectè scilicet & cõpletè, necesse est vt totam naturam patris habeat. & hoc est quod inquit San. Tho. quoniam ex eo quòd deus seipsum intelligit, scilicet perfectè, necesse est vt tota plenitudo dei contineatur in verbo.

Quomodo verbum intellectus intelligibiliter eandẽ numero nãturã contineat quã habet res intellecta.

CIRCA secundum dictum considerandũ primò, ex iis quæ in superioribus declarata sunt, quòd verbum & conceptio intellectus nostri est eiusdem rationis cũ re à qua huiusmodi cõceptio est cauſata, differens ab ipsa secundum modũ essendi. Nam eadẽ est ratio conceptionis lapidis in intellectu, & lapidis extra intellectum, sed in intellectu habet esse immateriale, extra intellectũ verò habet esse materiale: q̃ autem verbum sit talis rationis, habet ab ipsa re. Nam quòd cõceptio lapis sit lapidis intellectus prouenit ex eo quòd est à lapide materiali cauſata, & est illius expressa & adequata similitudo. Hoc autẽ fit absque eo q̃ res intellecta quę dat verbo vt sit talis naturæ intelligibiliter, propriam naturam amittat. Eodem modo quòd verbũ diuinum intelligibiliter cõtineat eandem numero naturam quã habet pater ex quo processit, est absque hoc quòd talis natura desinat esse in patre & quia intelligere & esse in deo sunt idem, absque hoc quòd natura desinat esse in patre, potest tota esse in filio, nõ solum intelligibiliter, sed etiam secundum esse naturale, & secundũ eundem modũ essendi: & hoc est huius responsionis fundamentum. Considerandum secundò, q̃ natura potest dici vna numero dupliciter. Vno modo materialiter, inquantum videlicet est limitata ad vnum indiuiduum per principia aliqua indiuiduantia, sub ipsa contentum, sicut humanitas Sortis est vna numero, & humanitas Platonis est alia numero, & sic de aliis. Alio modo formaliter, inquantum videlicet in seipsa consideratur tanquam quoddam vnũ & indiuisum secundum differentiã formalem, diuisum autẽ à quacunque alia natura. & sic humanitas secundum se & absolutè considerata est vna numero, quia per vnam indiuisibilem differentiam constituitur. Cùm ergo hic dicitur quòd verbum intellectus nostri intelligibiliter continet eandem numero naturam quam habet res intellecta, non intelligitur de vnitate materiali, quasi verbum & res intellecta sint vnum indiuiduum & singulare sub eadem specie contentum. Nam constat quòd res primò intellecta ab intellectu nostro non est natura singularis, sed natura vniuersalis. similiter verbum non repræsentat intellectui naturam singularẽ, sed vniuersalem: sed intelligitur de identitate formali, verbum enim alicuius rei intellectæ non est alia natura, inquantum verbum, quã natura rei intellectæ secundum quòd habet esse intelligibile in actu. Nam conceptus quem formar intellectus de homine, non est aliud quàm ipse homo, qui extra intellectum existens habet esse materiale, in intellectu verò habet esse immateriale & intelligibile: & ipse homo existens extra intellectum cauſat in intellectu ipsum conceptum eandem naturam indiuisibilem formaliter, quam ipse habet intelligibiliter, continentem. Ad quartam dicit primò, quòd in materialibus quidem generationibus aliud est recipiens, & aliud natura recepta, inquantum materia generati recipit formã generantis. in generatione autem intelligibili non est sic, quia verbum ab intellectu totaliter originem habet, sicut in nobis vnum verbum totaliter oritur ex alio, vt conclusio ex principijs. vbi autem totaliter aliquod ex alio oritur, non est assignare recipiens & receptum, sed totum quod exoritur, ab eo est à quo oritur.

Vbi aliquid totaliter ex alio oritur, non est assignare recipiens & receptum.

ADVERTENDVM circa istam propositionem, vbi aliquid totaliter ex alio oritur, non est assignare recipiens & receptum, quòd potest intelligi de recipiente præsupposito rei, quod est pars intrinseca rei productæ, & est aliud à producente: sicut materia est pars compositi ex materia & forma, & est aliud à generante: non autem de eo recipiente quod simul est & producens & recipiens ipsum quod totaliter producitur. Intellectus enim noster recipit ipsum verbum à se totaliter productum, cùm non sit subsistens: sed intellectui inhæreat. & sic in productione verbi ab intellectu nostro est aliquid recipiens, scilicet intellectus, & aliquid receptum, scilicet verbum, sed tamen illud recipiens non est pars verbi producti, propter quam possit dici quòd aliquo modo præexistebat secundum suam partem potentialem, sed magis est id secundum quod potest dici quòd præexistebat in sua potentia productiua.

Secundò, potest intelligi de productione rei subsistentis, cuiusmodi est verbum diuinum. Si enim esset in tali productione assignare aliquid recipiens præexistens, & aliquid receptum, tunc tale necessariò præexisteret secundum aliquid sui: quia cũ res subsistens non sit nata in alio recipi secundum se totam, necesse esset vt tale recipiens quod præsupponeretur, esset pars rei productæ, & sic præfuisset secundum aliquam sui partem, & consequenter non esset totaliter ortum ex alio. Si ergo aliquid totaliter ex alio oritur, ibi non est ponere aliquid recipiens, & aliquid receptum. Ad quintam dicit primò, quòd quanuis diuina essentia sit subsistens, non potest tamen à relatione verbi & dicentis separari, quia tam verbum quàm deus dicens est diuina essentia, & vna numero. Dicit secundò, quòd huiusmodi relationes non sunt accidentia in deo, sed res subsistentes: & ideo sunt plures res subsistentes, si relationes, considerentur. est autem vna res subsistens, si consideretur essentia.

Propter vnam enim essentiam subsistentem dicimus vnum deum esse, propter distinctionem verò relationum subsistentiũ plures esse personas: quia etiam in rebus humanis personarum distinctio non attenditur secundum essentiam speciei, sed secundum ea quæ sunt speciei adiuncta.

Universidad de Deusto
Biblioteca

ADVERTE responsionem ad hoc rendere, quòd cũ arguitur, pater & filius conueniunt in vna re subsistente, ergo & in persona: si per rem subsistentem intelligatur res absoluta quę est essentia, conceditur antecedens, sed negatur consequentia, & cum probatur, quia in intellectualibus naturis res subsistens vocatur persona, dicitur quòd illud est verũ inquantum res subsistens est individua substantia. Nam vt hic dicitur, personarum distinctio in hominibus est secundum ea quæ naturæ speciei adiunguntur, scilicet propter principia individuantia. essentia autem diuina licet sit subsistens, non tamen se habet tanquam individua substantia. Si verò per rem subsistentem intelligatur relatio subsistens, sic negatur antecedens. quantus enim pater & filius conueniant in vna essentia subsistente, non tamen conueniunt in vna subsistente relatione constituente personam patris, aut filii, sed paternitas conuenit patri, filiatio verò filio.

ADVERTENDVM vlterius, quòd vt ex superioribus constat, verbum importat relationem ad dicentem. est enim verbum, quod à dicente profertur: dicens verò ad verbum relationẽ importat, cùm dicere nihil aliud sit quàm verbum proferre. & ideo cũ tam verbum quàm deus dicens sit diuina essentia, bene hic dicitur quòd essentia diuina à relatione verbi & dicentis separari non potest, sicut videlicet non potest separari à verbo & à deo dicente.

In humanis nõ attenditur persona tum distinctio secundũ essentiã speciei.

ADVERTENDVM etiam, cùm dicitur in humanis non attẽdi personarum distinctionem secundum essentiam speciei, quòd hoc non sic intelligendum est quasi natura speciei nullo modo multipliciter in diuersis personis, hoc enim falsum est, cùm in pluribus hominibus plures sint humanitates naturaliter distinctæ, sed quia secundum rationem speciei absolutè consideratam, quantum videlicet ad ea duntaxat quæ sunt de ratione speciei nõ distinguuntur personæ, cùm natura sic considerata vna sit in omnibus hominibus, sed distinguuntur per principia incõmunicabilia addita naturæ speciei quibus ipsa limitatur & fit hæc, & individua. talia enim principia in diuersis hominibus sunt diuersa. Ad sextam inquit, quòd non sequitur id quod est quasi individuationis principium, esse in alio. Nam neque essentia diuina est in alio deo, neque paternitas est in filio.

Dupliciter potest in deo assignari aliquid tã quam principiũ individuationis.

ADEVIDENTIAM huius responsionis cõsiderandum est, quòd cũ pater & filius deus, & sit suppositum relativum, dupliciter possumus assignare aliquid in ipso tanquam principium individuationis: vno modo inquantum est deus, vt scilicet dicatur illud eius principium individuatiuũ, per quod est vnus deus, & individuus: & sic essentia diuina potest dici principiũ individuationis patris. per ipsam enim cùm sit forma immaterialis, & non per aliquid aliud habet pater & quòd sit deus, & quòd sit vnus deus. ipsa enim non est nata conuenire alicui qui sit alius deus à patre. Alio modo inquantum est suppositum relativum, vt scilicet dicatur eius principium individuatiuũ, per quod est vnum tale suppositũ individuum in se, & diuisum à quolibet alio suppositо relatiuo: & sic paternitas est eius principium individuatiuũ. Vult ergo respondere S. Th. quòd si loquamur de principio individuationis patris primo modo, conceditur totum, excepta vltima consequentia. conceditur enim quòd essentia diuina non est in alio supposito qui sit alius deus à patre: negatur autem illa consequentia. ergo non est in filio. filius enim non est alius deus à patre, sed sunt vnus deus subsistẽs propter vnitatem essentiæ, vt dictum est in responsione ad quintam rationẽ. Si verò loquamur de principio individuationis secundo modo, sic manifestũ est concedendũ esse quòd non est in filio. Paternitas enim non est in filio, & sic non sequitur, ve ratio supponit, si ponatur generatio in diuinis, quòd principium individuationis patris, eo modo quo sibi attribuitur tale principium, sit in alio, scilicet suppositо relatiuo.

Ad septimam admittendo responsionem ibi datam, & eam explicando, dicie primò, quòd quantus duæ personæ patris & filii non distinguantur essentia, sed relatione, non tamen relatio est aliud quàm essentia secundum rem, cùm relatio in deo accidens esse non possit, vt patet ex iis quæ determinata sunt in primo libro de perfectionibus omnium entiũ. quemadmodum enim illæ in deo sunt secundum simplicis essentiæ vnitatẽ, & non sunt accidentia in eo, sed ipsa diuina essentia, ita relatio paternitatis & filiationis licet in hominibus sit accidens, in deo tamen est diuina essentia.

Dicitur secundò, quòd cùm diuina essentia sit ipsa paternitatis & filiationis relatio, oporet q; aliquid est paternitatis proprium, deo conuenit: & ideo cùm proprij paternitatis sit vt à filiatione distinguatur, cùm pater dicitur ad filium tanquam ad alium, licet deus pater sit diuina essentia, & similiter deus filius, ex hoc tamen quòd est pater, distinguitur à filio. Ex his vult habere sanctus Thomas, quòd non sequitur personam patris esse compositam, licet in ea sit aliquod principium distinguens præter essentiam: quia tale principium est idem realiter quod essentia, licet distinguatur secundum rationem relationis ab ea: quæ ratio, vt dicebat responsio, nihil, vt sic, rei sit peraddita quę est essentia, sed tantùm dicit respectum ad aliud. Ad impugnationẽ verò responsionis datæ dicit primò, quòd vtique relatio in diuinis non est absque absoluto.

Dicit secundò, quòd talis relatio non comparatur ad absolutum sicut accidens ad subiectum, vt in rebus creatis accidit, sed per modum identitatis. Dicit tertiò, q; licet idem subiectum non possit oppositas relationes in se habere, nihil tamen prohibet essentiam diuinam vnam existentẽ, sicut propter omnimodam eius perfectionem idem est sapientiæ & iustitiæ, & aliis huiusmodi quæ in diuersis generibus continentur, ita esse idem paternitati & filiationi, & patrem & filium vnum deum esse.

ADVERTENDVM primò, cùm dicitur in creaturis relationẽ comparati ad absolutum sicut accidens ad subiectum, quòd per absolutum non intelligit sanctus Thomas fundamentum relationis, sed subiectum, quod scilicet denominatur tale relatiuè. ideo ex istis verbis non potest haberi, quòd vniuersaliter apud ipsum relatio distinguatur à fundamento, habetur bene quòd nulla relatio quæ immediatè fundatur in substantia, est idem sub fundamento, cùm relatio sit accidens, substantia autem creata nulli accidenti identificetur.

Idem subiectum non potest in se habere oppositas relationes.

ADVERTENDVM secundò, cùm dicitur idem subiectum non posse habere in se oppositas relationes, quòd loquitur sanctus Thomas de oppositione relatiua relationum, non autẽ de oppositione contraria rationis formalium, secundum quòd rationes includentes aliquo modo opposita, dicuntur oppositæ. Similitudo enim & dissimilitudo aliquo modo importat rationes oppositas, scilicet conuenientiam & disconuenientiam in qualitate, non tamen sunt relationes oppositæ relatiuè, quarum scilicet vna dicatur ad aliquam in concreto: ideo possunt simul vni subiecto conuenire respectu diuersorum, aut etiam respectu eiusdem secundum diuersa. paternitas autem & filiatio relatiuè opponuntur, ideo non potest respectu eiusdem idem esse pater & filius: neque pater & filius, qui relatiuè opponuntur, possunt esse vnus homo, sicut in diuinis pater & filius sunt vnus deus, eò quòd diuina essentia sibi vtramque relationem identificet, non autem ad ipsas comparetur sicut subiectum ad accidentia. Ad octauam rationẽ dicit primò sanctus Th. quòd relationes sunt in deo secundum rem, & non solo intellectu, quia relatio verbi ad dicentem, cuius est verbum, ponitur in deo ex hoc quòd deus seipsum intelligit: quæ quidem operatio est in deo, imò est ipse deus. omnis autem relatio quæ consequitur propriam operationem alicuius rei, aut potentiam, aut quantitatẽ, aut aliquid huiusmodi, realiter in eo existit. aliter enim esset in eo solo intellectu. declaratur in scientia & scibili, & in dextro ac sinistro. Quomodo scibile dicatur relatiuè ad scientiam, ex eo quòd scientia refertur ad ipsum, declaratum est in præcedentibus.

Relatio vtrobi ad dicentẽ est realis, non autem scibilis ad scientiam, quatus vtraque actum intelligendi cõsequitur.

SED duplex dubium occurrit. Primum est, quia posset aliquis dicere, quòd licet relatio dei dicentis ad verbum consequatur actionem dei intelligentis seipsum, & propter hoc talis relatio sit realis, relatio tamen verbi diuini ad deum dicentem non consequitur aliquã actionem verbi terminatam ad patrem: & ideo ex hoc quòd actio intelligendi est in ipso deo, non sequitur quòd verbum ad patrem relationem realem habeat, sed bene quòd dicẽs habet realem relationem ad verbum.

Secundum dubium est, quia si relatio quæ consequitur propriam rei operationẽ, est realis, sequitur quòd deus referatur ad creaturam relatione reali creationis. Nam creare est propria dei operatio, cùm nulli alii conueniat hoc autem constat esse contra sanctũ Thomæ doctrinam, ergo &c.

Quomodo intelligitur relationem quæ proprium rei operationẽ cõsequitur, esse realem.

Ad primum dubium respondetur, quòd licet relatio verbi ad deum dicentem non consequatur actionem aliquam verbi terminatam ad dicẽtem tanquam ad productum per ipsum actionem, consequitur tamen actionem dei intelligentis seipsum, quæ est ipse deus, sicut & relatio dei dicentis ad ipsum verbum eandem actionẽ consequitur. Deus enim intelligendo seipsum producit verbum, & sic intellectionem huiusmodi consequitur & relatio dicentis ad verbum productum, & relatio verbi ad dicentem. Sed contrà, quia eadem ratione posset dici quòd relatio scibilis est realis, quia consequitur actionem scientis terminatam ad ipsum, ex hoc enim quòd sciens intelligit aliquid, consequitur relatio scientis ad scitum, & sciti ad scientẽ. Dicitur quòd non est eadem ratio de relatione verbi, & de relatione scibilis, quia scibile inquantum huiusmodi nullum accipit esse reale ex ipso actu intelligendi, propter quod inquit hoc loco sanctus Thomas, quòd scibile eodem modo se habet quantum in se est, & quando intelligitur, & quando non intelligitur, hoc est, nullam variationem suscipit ex eo quòd intelligitur. verbum autem intellectus per actum intelligendi accipit esse. vnde potest dici esse eandem actionem dicentis & verbi, dicentis quidem vt dantis esse verbo, verbi autem vt per eam accipientis esse: sicut eadem est actio agentis & patientis materialiter sumpta, quam oppositæ relationes consequuntur.

Relatio aliqua immediatè fundatur in substantia.

Ad secundum dubium respondetur primò, quòd non dicit san. Thomas omnem relationem quæ consequitur quamcunque operationem, esse aliquid realiter in ea, sed eam relationem quæ propriam operationem rei consequitur. Dicitur autem propria operatio hoc loco, non omnis quæ soli conuenit rei, sed quæ eius naturam consequitur, sicut in rebus materialibus in quibus est generatio vniuoca, generare sibi simile in specie, est propria rei operatio. similiter in cognoscentibus apprehendere rem sicut est, propria est operatio cognoscentis, inquantum est cognoscens in actu perfecto. Intelligere ergo diuinum quo seipsum deus intelligit, inquantum huiusmodi est operatio quæ naturam diuinam naturaliter consequitur, non autem creare, quòd est voluntarium. ideo non sequitur, si relatio consequens actum dicendi est realis, quòd similiter sit realis relatio illa quæ consequitur creandi actum. Huic interpretationi videtur fauere sanct. Thom. 1.q.28.ar.1. vbi probat relationes quæ consequuntur processiones diuinas, esse reales, quia processiones in diuinis sunt in identitate naturæ. cùm autem aliquid procedit à principio eiusdem naturæ, necesse est vt procedens, & id à quo procedit, in eodem ordine conueniant, & sic habeant respectus adinuicem. modò constat quòd operatio qua aliquid procedit à principio eiusdem naturæ, est operatio quæ naturam consequitur: & sic videtur velle sanct. Tho. operationem quam hic vocat propriam rei operationem, esse operationem naturã rei consequentem.

Vnum relatio secundũ mentẽ S.T. à fundamẽto realiter distinguatur.

Secundò respondetur & dicitur primò, quòd per propriam operationem intelligit sanctus Thomas operationem non extraneam, sed quæ à re ipsa elicitur, & intendit quòd quando relatio insurgit & adueniat rei ex aliquo ad naturam rei pertinente, siue ex aliquo reali quod ad rem pertineat, tunc talis relatio est realis.

Dicitur secundò, quòd tunc dicitur relatio consequi propriam operationem rei, aut formam aliquam eius, quando res ex talis operationis natura & entitate per se inclinatur & ordinatur ad aliud quadam necessitate, non autem quando ordinatur ad aliud ex sola rationis apprehensione. Dicitur tertiò, quòd per nullam operationem diuinam deus ordinatur ad creaturam aut inclinatur, cùm sua operatio sit sua substantia, quæ ad nullum creatum naturali necessitate inclinatur, sed concipitur relatiuè ex eo quòd creatura talem operationem terminans ordinatur & inclinatur ad deum tanquam ad suum perfectiuum: sicut scibile nullum ex se ordinẽ habet ad scientiam, sed relatiuè dicitur, quia scientia ad ipsum ordinatur. & habet habitudinem ad ipsum, vt dicitur hic, & quinto Metaphysicæ. Ex his patet illationem inductam falsam esse, & fundamentum eius esse nullum, scilicet quòd deus ex actione creandi habeat ordinem & inclinationem ad creaturã tanquam ad id ad quod dependentiam habeat. Patet hæc responsio ex doctrina sancti Thomæ primo Sententiarum dist.26.de potentia q.7.ar.10. & in aliis locis in quibus de hac materia loquitur. Si instetur quòd intellectio dei spectulatiua qua res creatas aut creabiles intelligit, est operatio naturalis dei, cùm deus non possit illas non intelligere, & sic videtur quòd deus ex talis cognitionis natura habeat ordinem ad illas, & per consequens quòd realiter referatur: Respondetur quòd licet deus naturaliter res alias à se speculatiuè cognoscat, non tamen sequitur quòd ad illas naturalem habeat ordinem & inclinationem, quia non cognoscit illas nisi intelligendo essentiam suam, quæ est primum diuinæ cognitionis obiectum, & in qua omnia repræsentantur: scientia autem non habet naturalem ordinem nisi ad primum & per se obiectum, non autem ad illa quæ in tali obiecto cognoscuntur. Nec tamen sequitur quòd scientia dei realem relationem habeat ad ipsam essentiam. Deficit enim vna conditio ad realem relationem requisita, scilicet quòd sit inter ea quæ sunt realiter distincta, scientia enim dei ab essentia diuina non distinguitur.

Ad nonam dicit primò, quòd in nobis relationes habent esse dependens à quia earum esse est aliud ab esse substantię, & habent proprium modum essendi, causanturque à substantia, sicut & omnis alia forma accidentalis causatur à principiis substantiæ.

Dicit

Dicit secundò, quòd quia tantò esse vniuscuiusque formæ accidentalis est prius vel posterius, quantò forma accidentalis secundum propriam rationem fuerit propinquior substantiæ vel magis perfecta, relatio quia non solùm præexigit esse substantiæ, sed etiam esse aliorum accidentium ex quibus causatur: & situm esse dependet non solùm ab esse substantiæ, sed etiam ab esse alicuius exterioris. s. termini. cũ propriè ratio relationis consistat in hoc quòd est esse ad alterum, postremum & imperfectissimum esse habet. Dicit tertiò, quòd relatio in deo non habet esse dependens neque à substantia, neque ab aliquo exterioris quia in deo esse relationis est ipsum esse substantiæ, sicut & esse sapientię: sed bene in deo est respectus aliquis in quo ratio relationis consistit, sicut sapientia in deo ponitur, nõ quia in ipso sit aliquod esse accidentale, sed quia in ipso est perfectio quædam in qua sapientiæ consistit ratio. Ex quo infert corollarie non sequi ex imperfecti one relationum creatarũ ipsas diuinas personas quę relationibus distinguuntur, esse imperfectas, sed tantùm quòd earum minima sit discretio.

Esse relationis depẽdet ab esse substãtiæ, & ab esse termini, sed diuersimodè. Omnis forma accidentalis ex principiis subsistãtiæ causatur.

ATTENDENDVM autem quòd licet esse relationis dependeat ab esse substantiæ, & ab esse termini, hoc tamen non est eodem modo quo ad omnia, ab vtroque quidem dependet inquantum ad esse relationis requiritur vt sit subsistãtia, & sit terminus: sed à substantia dependet effectiuè & subiectiuè, inquãtum omne accidens à principio alicuius substantiæ causatur, & est in substantia sicut in subiecto: à termino verò formali sicut à causa sine qua non. Quod autem dictum est omnem formã accidentalem causari ex principiis subsistãtiæ, intelligendum est de accidentibus quæ per actionẽ creaturam producuntur in esse, non autem de iis quæ per diuinam actionẽ producuntur. vnde de pote. quæst. tertia tertio ad tertium inquit san Tho. quòd relatio creationis est quidem accidens, non tamen est tale accidens, quod ex principiis subiecti causetur. similiter dicendum est de gratia, & aliis similibus.

Vniuersaliter relatio aliqua non est in vno determinato genere, sed bene subiectum.

SED circa primum & secundum dictum huius responsionis duplex dubium occurrit. Primum est: quia videtur velle sanct. Thom. quòd nulla relatio immediatè fundetur in substantia, cùm ait q. esse relationis præexigit esse aliorum accidentium in substantia, oppositũ autẽ huius videtur esse de relatione creationis in creatura, & de relatione identitatis specificæ substãtiarum. hæc enim videntur in substantia immediatè fundari, & nõ præexigere esse aliorum accidentiũ in ipsa. Secundum dubiũ est: quia videtur velle san. Tho. hoc loco relationem realiter differre à suo fundamẽto, cùm ait esse relationis præsupponere esse aliorũ accidentiũ ex quibus causatur. oppositum autẽ huius multi Thomistæ tenere videntur. Quæritur ergo quæ fuerit mẽs S Th. in hac materia. Ad primum dubiũ respondetur q. vtrique tenendum est aliquas relationes quantum ad esse suum immediatè fundari in substantia, propter quod inquit san. Tho. de poten quæst. 7. ar. 9. ad quartum quòd creatura refertur ad deum secundũ suam substantiam, sicut secundum causam relationis, sicut aliquid dicitur simile secundum qualitatẽ causaliter. Ad id autẽ quod hic dicitur, dupliciter potest responderi. Primò secundum tenẽtes relationem immediatè fundatam in substantia, non esse in genere, sed esse relationem transcendẽtem: quod dictum S. Th. intelligitur de relationibus quæ sunt in genere, non autẽ de relationibus transcendentibus. Secundò tenendo huiusmodi relationes esse de genere relationis, quod intelligitur de quantitate, potentia, & huiusmodi, aut secundũ rẽ, aut secundũ modum. relatio enim adeò debile esse habet, q. nõ adueniat substãtię nisi præexistat in substantia esse alterius accidẽtis à quo causetur, aut ipsa substãtia induat modũ alterius accidẽtis: & sic dicitur q. relatio immediatè fundata in substantia, præexigit in substantia esse alterius accidẽtis quantum ad modum, non autẽ quantum ad rem. identitas enim fundatur in substantia, inquantum induit modum vnitatis. Nam vnum in substantia sicut idẽ similiter relatio creationis fundatur in ipsa inquantũ induit modũ potentię passiuæ, & sic de aliis. vnde san. Th. art. præallegato in corpore ait quòd per substantiam & qualitatẽ non ordinatur aliquid ad alterũ, nisi secundũ quòd qualitas vel forma substantialis aut materia habet rationem virtutis actiuæ vel passiuæ, & secundum quòd in eis consideratur aliqua ratio quantitatis.

Ad secundum dubium omissis rationibus multis quæ pro vtraque parte adduci possunt, & quæ fortassis possent apparenter solui: dicam quid de mente san. Tho. esse videatur, saluo semper meliori iudicio. Vnum mihi videtur in eius doctrina clarum, quantum ex eius verbis haberi potest. Alterum aliquãliter videtur esse dubium. Clarum mihi videtur, quòd nulla relatio in creaturis est substantia, & consequenter quòd nulla relatio immediatè fundata in substantia est idem realiter suo fundamento. Hoc habetur primò ex primo Sent. dist. 4. ar. 1. ad 3. vbi dicitur quòd nulla relatio est substantia in creaturis. Habetur secundò ex q. de potentia q. 8. ar. 2. ad 1. vbi dicitur quòd nulla substantia in genere potest esse relatio. Habetur tertiò ex quarto contra Cap. 14. primo Sent. dist. 20. ar. 1. dist. 21. & 33. ar. 1. Item 1. q. 28. ar. 2. vbi tenet expressè san. Th. quòd esse relationis distinguitur ab esse substantiæ, & est illi superadditum. Posset autem ad hæc dicta san. Tho. dupliciter responderi. Primò quòd intendunt relationem non esse idem formaliter cũ substãtia, & similiter esse relationis cum esse substantiæ: alia enim est ratio substantiæ, & alia ratio relationis: non autem quòd nõ sint vna res. Secundò quòd intelliguntur de relatione quæ immediatè fundatur in accidente, vt similitudo, æqualitas, & huiusmodi. certum est enim quòd in istis relatio non est idem subsistantiæ secundum mentẽ sancti Thomæ, sicut nec æqualitas, nec quantitas, nec actio & passio, super quibus fundatur, identificatur substantiæ. Sed quòd nulla istarum responsionum sit ad mentem sancti Thomæ facilitèr ostendi potest. Quòd enim potentia non sit secundum eius mentẽ, ostenditur primò, quia in 1. dist. 4. loco allegato expressè ait quòd nulla relatio in creaturis est substantia secundũ rem. Secundò, quia subiungit ibidem quòd ideo oportet vt omne generatum sit compositum in creaturis, & dist. 33. infert quòd quia esse relationum distinguitur ab esse substantiæ, ideo dicuntur in esse. & secundum quòd insunt, faciunt compositionẽ. Constat autẽ quòd ex distinctione formali sola non inferretur talis compositio. Tertiò, quia illa dixit vt ostenderet differentiam inter relationes creatas & relationes diuinas: quia scilicet relationes diuinæ sunt idẽ quod substantia diuina, non autem relationes creatæ sunt idem quod substantia. Manifestum est autem quòd non esset differentia inter huiusmodi relationes si intenderetur hoc tantùm quòd substantia creata non potest esse relatio formaliter: nam & diuina essentia non est formaliter ipsa diuina relatio, cùm diuersas habeat rationes, & diuersos etiam habeant modos prædicandi, vt inquit sanctus Thomas. 1. q. 28. ar. 2. ad 1. Quartum est, quia quarto Metaphysicę lect. 2. com. Aticen. instat ex hoc quòd id quod est ad vnum genus determinatum, non potest consequi omnia entia tanquam eorũ accidens. Ex hoc enim arguit sic. Quod est in vno determinato genere, nõ potest esse accidẽs omnium generum: sed relatio est in vno determinato genere, ergo non est accidens omnũ generum: ergo cum omnibus entibus conueniat, non erit ab aliis generibus distincta. Quòd etiam secunda responsio non sit ad mentem sancti Thomæ arguitur primò, quia de relatione quæ est creatio loquẽs san. Thom. de potentia q. 3. ar. 3. ad 3. inquit quòd est accidens ad secundum suum esse considerata, & prout inhæret subiecto, est posterius quàm res creata. Idem habetur quolib. 7. art. 10. ad 4. constat autem quòd talis relatio non fundatur immediatè in accidente, sed in substantia. Secundò, quia loco prælegato de potentia q. 8. assignat rationẽ quare substantia in genere non est relatio, quoniam inquam est determinata ad vnum genus, & per consequẽs excluditur ab alio genere. sed non solùm relatio immediatè fundata in accidente, est in alio genere à genere substantiæ, sed etiam quæ immediatè fundatur in substantia. Nam inquit sanctus Thomas loco prælegato. de potentia q. 3. in corpore, quòd creatio est in genere relationis, ergo &c. Quod autem mihi dubium est in hac materia sequendo doctrinam sancti Thomæ est, vtrum aliæ relationes quæ immediatè fundantur in generibus aliis accidentium, sint à suis fundamentis realiter distinctæ, an scilicet similitudo à qualitate distinguatur realiter, & æqualitas à quantitate, & sic de aliis. Hoc enim dubium est propter varia dicta Sa. Thom. in quibus aliquando videtur velle quòd sint idem, aliquando autẽ quòd sint distincta. Veruntamẽ diligẽter consideranti verba eius, videtur mihi de mente eius esse quòd omnis relatio etiam in accidente fundata, à suo fundamento realiter distinguatur. Non moueor autem ad hoc propter id quod dicitur 1. q. 28. art. 2. ad 2. quòd in rebus creatis in eo quod dicitur relatiuè, præter respectum est etiam absolutum, quòd est alia res ab eo quod continetur sub significatione nominis relatiui. Diceret enim & verè, qui oppositum esse de mente sancti Thomæ tenente, quòd per illud absolutum distinctum à relatione non intelligit sanct. Thomas fundamentum relationis quod est accidẽs, sed subiectum quod est substantia: nam fundamentũ talium relationũ si est idem quod relatio, non est aliquid præter significatum nominis relatiui, sed bene subiectum, quod est substantia, est enim aliud & ab ipsa relatione & à fundamẽto relationis. Non etiã moueor propter rationem assignatam in quæst. de potentia quare substantia quæ est in genere, non potest esse relatio, quia videlicet est determinata ad vnum genus, & per consequens excluditur ab alio genere nam si intelligatur ad hunc sensum quasi velit sanctus Thomas vniuersaliter nullam rem quæ est in vno genere, posse in alio genere vllo modo esse, erit contrà id quod inquit vndecimo Metaphysicæ lect. 9. in fine, vbi expressè tenet eandem rem posse in diuersis prædicamentis esse propter diuersum modum prædicandi: vnde posset responderi mentem sancti Thomæ esse, quòd quia substantia est diffinita ad vnum genus, scilicet substantię condiuisum contra omnia genera accidentis realiter, ideo quòd est in genere substantiæ, nõ potest esse in aliquo aliorum generũ: quia substantia non potest esse idem realiter accidenti, nõ autem si vnum accidens sit in vno prædicato, potest argui quòd non sit in alio: quia non inconuenit vnũ accidens esse in diuersis prædicamentis accidentium: quando tamen in sua ratione includit aliquid reale quod alterum non includit: nam si vnum nihil aliud reale ab alio includeret, non possent ad duo genera pertinere: & ad hunc sensum potest intelligi quòd inquit sanctus Thomas primo Sent. dist. 33. art. 3. ad 4. quòd inquam non inueniuntur in creaturis aliqua diuersorum generum in identitatem rei conuenire. intellige omnino. nam actio & passio licet conueniant in eadem entitate motas, tamen in suis rationibus relationes realiter distinctas includunt. Sed moueor propter duo dicta san. Thomæ quæ mihi maximè huic proposito fauere videntur. Primum dictum est duodecimo Metaphysicæ in expositione tex. 19. vbi dicitur quòd ea quæ sunt ad aliquid, remotiora videtur esse à substantia quàm alia genera, ex eo quòd sunt debiliora esse. vnde & substantiæ inhærent mediantibus aliis generibus, si enim ad aliquid sunt remotiora à substantia quã alia genera secundum suum esse, & inter substãtiam & relationẽ mediant alia genera, manifestè relinquitur relationem ab aliis generibus, in quibus fundatur, & esse relationis ab esse aliorum generum realiter distingui. Idem enim non est propinquum & remotum, mediatum & immediatum respectu eiusdem. Secundum dictum est 4. Con. cap. 14. Ibi enim postquam dixit sanctus Tho. quòd esse relationis est superadditum esse substantiæ, subiungit quòd relatio adueniens substantiæ posterius esse habẽs: quia præexigit non solùm esse substantiæ, sed etiam esse aliorum accidentium ex quibus causatur. Ex iis enim verbis clarissimè patet relationẽ præsupponere in substantia esse aliorum accidentium tanquam à se distinctorum, vtpote quæ ipsius sunt causæ, & quorum esse est prius & perfectius esse relationis. Ad istas authoritates si quis vellet non sequi mentem dicti Thomæ, fecisse in suam sententiam trahere, posset vtique dicere quòd relatio inest substantię mediantibus aliis accidentibus, non reali mediatione, quasi sint quædã res media à substantia & à relatione distincta, sed formali mediatione: quia videlicet ratio absoluta illius rei quæ est relatio est prior ratione suã relatiua, & ideo dicitur mediare inter substantiam & relationẽ. Sed quòd ista responsio non sit ad mentem sancti Thomæ patet primò, quia manifestè loquitur non de rationibus relationis & fundamenti, sed de esse ipsorum quę supra esse substantiale addunt. Secundò, quia vult euenire propter debilitatẽ & imperfectionẽ esse relationis quo inhæret substantiæ, quòd inter esse substantię & relationis mediet esse aliorum accidentiũ, ranquã esse eorum quæ sunt causa quòd insit substantiæ. hoc autem non ponere, si intelligeret vnũ esse immediatius substantiæ secundum suam rationem tantùm. nõ enim omne quod secundũ suam rationẽ aliam rationem præsupponit, est eo imperfectius secundum esse suum. Concludendum ergo videtur hanc fuisse mentem sancti Thomæ, quòd omnis relatio à suo fundamento realiter distinguatur.

SED circa hanc determinationem quædam sunt quæ difficultatem afferunt, quædam scilicet dicta sancti Thomæ & quædam rationes. Primum dicitur, quædam scilicet dicta sancti Thomæ & quædam rationes. Primum dicitur, quòd ideo oportet vt omne generatum sit compositum in creaturis, & dist. 33. infert quòd quia esse relationum distinguitur ab esse substantiæ, ideo dicuntur in esse. & secundum quòd insunt, faciunt compositionẽ. Constat autẽ quòd ex distinctione formali sola non inferretur talis compositio. Tertiò, quia illa dixit vt ostenderet differentiam inter relationes creatas & relationes diuinas: quia scilicet relationes diuinæ sunt idẽ quod substantia diuina, non autem relationes creatæ sunt idem quod substantia. Manifestum est autem quòd non esset differentia inter huiusmodi relationes si intenderetur hoc tantùm quòd substantia creata non potest esse relatio formaliter: nam & diuina essentia non est formaliter ipsa diuina relatio, cùm diuersas habeat rationes, & diuersos etiam habeant modos prædicandi, vt inquit sanctus Thomas. 1. q. 28. ar. 2. ad 1. Quartum est, quia quarto Metaphysicę lect. 2. com. Aticen. instat ex hoc quòd id quod est ad vnum genus determinatum, non potest consequi omnia entia tanquam eorũ accidens. Ex hoc enim arguit sic. Quod est in vno determinato genere, nõ potest esse accidẽs omnium generum: sed relatio est in vno determinato genere, ergo non est accidens omnũ generum: ergo cum omnibus entibus conueniat, non erit ab aliis generibus distincta. Quòd etiam secunda responsio non sit ad mentem sancti Thomæ arguitur primò, quia de relatione quæ est creatio loquẽs san. Thom. de potentia q. 3. ar. 3. ad 3. inquit quòd est accidens ad secundum suum esse considerata, & prout inhæret subiecto, est posterius quàm res creata. Idem habetur quolib. 7. art. 10. ad 4. constat autem quòd talis relatio non fundatur immediatè in accidente, sed in substantia. Secundò, quia loco prælegato de potentia q. 8. assignat rationẽ quare substantia in genere non est relatio, quoniam inquam est determinata ad vnum genus, & per consequẽs excluditur ab alio genere. sed non solùm relatio immediatè fundata in accidente, est in alio genere à genere substantiæ, sed etiam quæ immediatè fundatur in substantia. Nam inquit sanctus Thomas loco prælegato. de potentia q. 3. in corpore, quòd creatio est in genere relationis, ergo &c. Quod autem mihi dubium est in hac materia sequendo doctrinam sancti Thomæ est, vtrum aliæ relationes quæ immediatè fundantur in generibus aliis accidentium, sint à suis fundamentis realiter distinctæ, an scilicet similitudo à qualitate distinguatur realiter, & æqualitas à quantitate, & sic de aliis. Hoc enim dubium est propter varia dicta Sa. Thom. in quibus aliquando videtur velle quòd sint idem, aliquando autẽ quòd sint distincta. Veruntamẽ diligẽter consideranti verba eius, videtur mihi de mente eius esse quòd omnis relatio etiam in accidente fundata, à suo fundamento realiter distinguatur. Non moueor autem ad hoc propter id quod dicitur 1. q. 28. art. 2. ad 2. quòd in rebus creatis in eo quod dicitur relatiuè, præter respectum est etiam absolutum, quòd est alia res ab eo quod continetur sub significatione nominis relatiui. Diceret enim & verè, qui oppositum esse de mente sancti Thomæ tenente, quòd per illud absolutum distinctum à relatione non intelligit sanct. Thomas fundamentum relationis quod est accidẽs, sed subiectum quod est substantia: nam fundamentũ talium relationũ si est idem quod relatio, non est aliquid præter significatum nominis relatiui, sed bene subiectum, quod est substantia, est enim aliud & ab ipsa relatione & à fundamẽto relationis. Non etiã moueor propter rationem assignatam in quæst. de potentia quare substantia quæ est in genere, non potest esse relatio, quia videlicet est determinata ad vnum genus, & per consequens excluditur ab alio genere nam si intelligatur ad hunc sensum quasi velit sanctus Thomas vniuersaliter nullam rem quæ est in vno genere, posse in alio genere vllo modo esse, erit contrà id quod inquit vndecimo Metaphysicæ lect. 9. in fine, vbi expressè tenet eandem rem posse in diuersis prædicamentis esse propter diuersum modum prædicandi: vnde posset responderi mentem sancti Thomæ esse, quòd quia substantia est diffinita ad vnum genus, scilicet substantię condiuisum contra omnia genera accidentis realiter, ideo quòd est in genere substantiæ, nõ potest esse in aliquo aliorum generũ: quia substantia non potest esse idem realiter accidenti, nõ autem si vnum accidens sit in vno prædicato, potest argui quòd non sit in alio: quia non inconuenit vnũ accidens esse in diuersis prædicamentis accidentium: quando tamen in sua ratione includit aliquid reale quod alterum non includit: nam si vnum nihil aliud reale ab alio includeret, non possent ad duo genera pertinere: & ad hunc sensum potest intelligi quòd inquit sanctus Thomas primo Sent. dist. 33. art. 3. ad 4. quòd inquam non inueniuntur in creaturis aliqua diuersorum generum in identitatem rei conuenire. intellige omnino. nam actio & passio licet conueniant in eadem entitate motas, tamen in suis rationibus relationes realiter distinctas includunt. Sed moueor propter duo dicta san. Thomæ quæ mihi maximè huic proposito fauere videntur. Primum dictum est duodecimo Metaphysicæ in expositione tex. 19. vbi dicitur quòd ea quæ sunt ad aliquid, remotiora videtur esse à substantia quàm alia genera, ex eo quòd sunt debiliora esse. vnde & substantiæ inhærent mediantibus aliis generibus, si enim ad aliquid sunt remotiora à substantia quã alia genera secundum suum esse, & inter substãtiam & relationẽ mediant alia genera, manifestè relinquitur relationem ab aliis generibus, in quibus fundatur, & esse relationis ab esse aliorum generum realiter distingui. Idem enim non est propinquum & remotum, mediatum & immediatum respectu eiusdem. Secundum dictum est 4. Con. cap. 14. Ibi enim postquam dixit sanctus Tho. quòd esse relationis est superadditum esse substantiæ, subiungit quòd relatio adueniens substantiæ posterius esse habẽs: quia præexigit non solùm esse substantiæ, sed etiam esse aliorum accidentium ex quibus causatur. Ex iis enim verbis clarissimè patet relationẽ præsupponere in substantia esse aliorum accidentium tanquam à se distinctorum, vtpote quæ ipsius sunt causæ, & quorum esse est prius & perfectius esse relationis. Ad istas authoritates si quis vellet non sequi mentem dicti Thomæ, fecisse in suam sententiam trahere, posset vtique dicere quòd relatio inest substantię mediantibus aliis accidentibus, non reali mediatione, quasi sint quædã res media à substantia & à relatione distincta, sed formali mediatione: quia videlicet ratio absoluta illius rei quæ est relatio est prior ratione suã relatiua, & ideo dicitur mediare inter substantiam & relationẽ. Sed quòd ista responsio non sit ad mentem sancti Thomæ patet primò, quia manifestè loquitur non de rationibus relationis & fundamenti, sed de esse ipsorum quę supra esse substantiale addunt. Secundò, quia vult euenire propter debilitatẽ & imperfectionẽ esse relationis quo inhæret substantiæ, quòd inter esse substantię & relationis mediet esse aliorum accidentiũ, ranquã esse eorum quæ sunt causa quòd insit substantiæ. hoc autem non ponere, si intelligeret vnũ esse immediatius substantiæ secundum suam rationem tantùm. nõ enim omne quod secundũ suam rationẽ aliam rationem præsupponit, est eo imperfectius secundum esse suum. Concludendum ergo videtur hanc fuisse mentem sancti Thomæ, quòd omnis relatio à suo fundamento realiter distinguatur.

SED circa hanc determinationem quædam sunt quæ difficultatem afferunt, quædam scilicet dicta sancti Thomæ & quædam rationes. Primum dicitur, quædam scilicet dicta sancti Thomæ & quædam rationes. Primum dicitur, quòd ideo oportet vt omne generatum sit compositum in creaturis, & dist. 33. infert quòd quia esse relationum distinguitur ab esse substantiæ, ideo dicuntur in esse. & secundum quòd insunt, faciunt compositionẽ. Constat autẽ quòd ex distinctione formali sola non inferretur talis compositio. Tertiò, quia illa dixit vt ostenderet differentiam inter relationes creatas & relationes diuinas: quia scilicet relationes diuinæ sunt idẽ quod substantia diuina, non autem relationes creatæ sunt idem quod substantia. Manifestum est autem quòd

Universidad de Deusto
Biblioteca

non immediato, quia instans non est immediatum instanti: non etiam mediato, tum quia cùm inter duo instantia mediet tempus illud esset distans sine distantia, tum quia nulla forma extensa acquiritur in instanti. Tertia est, duplicitas non distinguitur à fundamento, ergo &c. probatur antecedens. Si distinguitur à quantitate, puta corporis bicubiti, quod est duplum ad corpus vnius cubiti, aut est in qualibet parte illius, aut tota in toto, & pars in parte. Non primum, quia tunc quælibet pars illius esset dupla. Non etiam secundum, quia aut partes duplicitatis essent eiusdē rationis cum toto, aut non. Si primum, adhuc sequetur quòd quælibet pars sit dupla. Si secundum, contrà: quod non habet extensionem & diuisibilitatem ex se, sed ex continuo, non est alio modo diuisibile quàm continuum, vt patet de albedine & alijs: sed quantitas non est diuisibilis nisi in partes eiusdem rationis, ergo &c.

Relatio tripliciter potest habere esse.

PRO responsione ad dicta sancti Thomæ notandum quòd relatio tripliciter potest habere esse. Vno modo fundamentale tantum, sicut cùm in re est fundamentū relationis nullo existente termino. tunc enim relatio est virtualiter & inchoatione inquantum est in re fundamentum, vnde nata est sequi relatio naturali sequela posito termino. Alio modo actualiter secundū esse proprium & distinctum in ordine ad suum terminum formalem: quem scilicet primò & per se respicit. Tertio modo actualiter secundum esse proprium in ordine etiam ad hunc determinatum terminum materialem. Nam Sortes vnicum filiū habens, relatio paternitatis est in ipso in actu tam secundum esse actuale quàm secundū esse fundamentale in ordine ad terminum formalem, scilicet filium absolutè & in ordine ad hunc materialē terminum, scilicet filium hunc quem habet: in ordine autem ad filium quem nondum habet, non est in actu, sed illo posteà nato fit in actu etiā in ordine ad hunc ipsum secundum filium, ad quem prius actualem ordinem non habebat.

Quomodo dicitur aliquid mutari per acceptionē formæ.

Notandum secundò, quòd mutari dicitur aliquid quando accipit formam quam prius non habebat per actionem ad ipsum terminatam: quando autem accipit formam aut enntatem aliquam per naturalem sequelam ad aliquid in ipso præexistens resultantem, tunc non dicitur propriè mutari: quia mutatio est actio & passio materialiter. Si enim siue per impossibile siue per possibile impediretur anima ne exiṗa eius potentiæ fluerent & originarentur, postmodum deducto impedimento sequerentur ex ea, non propriè dicerētur mutari homo per acceptionem illam potentiarum, quia non acciperet eas per aliquam mediam actionem aut passionem, sed per naturalem resultantiam ex animæ essentia: quantuis posset impropriè dici mutari: quia haberet aliquam entitatem in actu completo, quam prius habebat tantùm incompletè & radicaliter. Sic ergo quia secundum quòd omnis receptio alicuius potest largo modo mutatio dici, relatio nata est sequi ex fundamento posito termino naturali sequela & concomitantia, non autē per actionē mediam: ideo dum aliquis habens prius fundamentū tantùm, posterius habet relationem ipsam secundum actum completum, non dicitur per acceptionē eius ipsum quod refertur propriè mutari: quia propterea Philosophus quinto Physicorum ait quòd ad ipsam nō est motus primo, & q. aduenit absque mutatione, præexistēnæ scilicet fundamento. Ad primum itaque dicitur san. Th. duplicitet posse responderi. Primò quòd mens sancti Tho. est, nihil tunc aduenire subiecto de nouo per aliquam mutationē in ipso factā. Nam tunc dicitur relatio aduenire de nouo alicui per eius mutationem, quando totaliter aduenit, scilicet & quantum ad suum esse, & quantum ad suum fundamentum. Tunc enim subiectum per actionem agentis, quæ primò terminatur ad fundamentum quæ est forma absoluta, secundariò verò ad relationem, transmutari dicitur. non est autem mens eius quòd nullo modo aliqua entitas ei de nouo adueniat. Potest autem hic sensus ex ipsis sancti Thomæ verbis haberi. nam constat quòd loquitur quando aliquis ipso non mutato incipit alteri esse æqualis per illius alterius mutationem. Secundò potest responderi quòd loquitur quando aliquis habet relationē æqualitatis in actu respectu aliquorum habentium eandem quantitatem, sed non respectu alicuius eandem quantitatem non habentis. Si enim ille alius posteà eandem quantitatem accipiat, tunc incipit illi esse æqualis, non quia adueniat sibi de nouo entitas relationis, aut aliqua alia entitas: sed quia æqualitas quę prius inerat, determinatur ad hunc ad quem prius non determinabatur. Hic sensus haberi potest ex verbis sancti Thomæ cùm ait: Cùm ergo aliquis accipit illam quantitatē, ista communis radix, scilicet quantitas in me præexistens, determinatur ad illum. Et sic patet quòd dictum hoc non præiudicat determinationi nostræ. Ad secundum dicitur primò quòd loquitur sanctus Tho. de subiecto, non de fundamento, scilicet quòd relatio non componit cū eo quod dicitur relatiuè. Dicitur secundò quòd loquitur de relatione secundum proprium rationem quæ est ad aliud esse, non autem quantum ad suum esse. componit enim cum suo subiecto inquantum illi inhæret, sed inquantum ad alterum dicitur, non componit: quia inquantū dicit ordinē ad alterum, nō habet vt aliquid reale dicat, vt inferius declarabitur. Ad tertium dicitur q. accipit san. Thom. abstractum pro concreto. scientia enim potest accipi absolutè, vt scilicet qualitas est præcisè: potest etiā accipi relatiuè, scilicet vt connotat relationē ad scibile, & sic dicitur, scientia vt relatio, id est, vt relatiuum. Ad quartū dicitur q. licet ponamus omnē realem relationē esse à suo fundamento realiter distinctam, nō tamen dicimus q. sit accidens omnium generum tanquā aliquid quod cū ente conuertatur, vt de vno dicebat Auicen. Nam constat q. non est accidens ipsius generis relationis, cùm relatio secundum doctrinam san. Th. alia relatione à se distincta non referatur. constat etiam quòd non est accidens fundatum super quando & vbi & similibus, vt ex Arist. 5. Metaphysicæ patet, & ex san. Tho. in ca. ad aliquid. ideo falsum est q. omnibus entibus conueniat tanquā fundamentis. Dicitur secundò q. nec quòd super omnibus aliis generibus fundatur: adhuc nō eo sequeretur omnia entia tanquam proprietas conuertibilis cū ente, vt dicebat Auicen. de vno. Nam ex principijs cōmunibus entis inquantū est ens, vt dicit sanctus Thomas in loco allegato, non causatur aliquod particulare ens sufficienter. Si autem insteretur quòd ex ratione sancti Thomę haberi potest quòd non tantùm ens particulare non potest causari ex communibus principijs entis, sed etiam quòd non potest ex pluribus principijs diuersorum generum causari, quia illa non causarent nisi per aliquod quod esset omnibus illis generibus commune: & sic cū relatio super plura genera fundetur, sequitur quòd ab illis nō causatur tanquam eorum accidēs: Respōdetur quòd ex ratione sancti Thomæ habetur quòd ens aliquod vnius determinati generis subalterni, & determinatæ speciei, cuiusmodi est vnitas de genere quantitatis, non potest esse accidens à pluribus diuersorum generū principijs causatum, tanquam sit alicuius communis ad illa proprium accidens: non autem habetur quòd vnum prædicamentum non possit secūdum diuersa sua genera & diuersas suas species à diuersis prædicamentis originari. Ad primam rationem negatur consequentia. Ad probationem dicitur quòd agens non causat in se relationem per actionem terminatam ad ipsum agēs, sed per actionem terminatam ad terminum relationis: quo posito in actu, naturali sequela oritur relatio ex præexistente fundamento: ideo ibi nulla est mutatio agentis.

Ad secundam negatur minor: ad probationem dicitur quòd talis distantia acquiritur in instanti mediato. & cū arguitur contra primò: quia in tempore intermedio erit distans sine distantia, &c. negatur consequentia: quia non erit dare primam relationem distantiæ, sicut nec primum vbi, sed ante quamlibet distantiā erat alia, & ante illam alia, & sic in infinitum. Cùm arguitur secundò: quia nulla forma extensa acquiritur in instanti, negatur. Nam aliquis calor extensus in instanti acquiritur in aqua aut in aliqua parte aquæ.

SED contra istam responsionem inquantum ponit non dari primam distantiam, sed ante quamcunq; esse aliam, arguunt quidam: aut ista distantia fundatur in quantitate corporis quod per istum motum distat ab alio cōtinuè, aut in loco eiusdē mobilis, aut in vbi quod continuè est aliud & aliud, non primum: quia manente eodem fundamento non potest multiplicari relatio, secundum doctrinam sancti Thomæ, non secundum, quia relatio est in ipso mobili, locus autem non est in re locata, sed in locante. modo oportet fundamentum & relationem esse in eodem. non etiam tertium, quia vbi, est posterius relatione prædicamentali, & fortè potius in ea fundatur quàm econtrario.

POTEST ad hoc responderi sustinendo responsionem datam, quę est Capreoli 3. di. primi, quòd talis relatio fundatur in vbi, & sic variatur ad variationem ipsorum vbi. & cùm instatur: quia vbi est posterius relatione prædicamentali, dicitur quòd distantia localis nō est de prędicamento ad aliquid, sed de prædicamēto vbi. nec est inconueniens vnam relationem huius prædicamenti fundari in alia eiusdem prædicamenti, sicut non est inconueniens vnam qualitatem inesse subſtantiæ mediante alia, sicut scientia inest animæ mediante intellectu. Posset secundò dicere cui non placeret responsio Capreoli, quòd ista relatio fundatur super quantitate mobilis, sed motus eius est sibi ratio fundandi, & ideo est semper eadem distantia numero, & datur prima distantia: sed quia ista distantia est continuè maior propter augmentum extensiuum motus, ideo non datur prima patuitas istius relationis, sed quacunque partuitate distantiæ data, ante illam erat maior patuitas, & sic in infinitum: ideo non sequitur quòd in aliquo tempore sit corpus distans sine distantia. Ad tertiam negatur assumptum. Ad probationē dicitur quòd est tota in toto, & pars in parte. Cùm instatur, quia aut est eiusdē rationis cū toto, aut non: dicitur quòd non est eiusdē rationis. cùm arguitur, quia habet diuisibilitatem sicut quantitas, dicitur quòd quantitas bicubita dupliciter considerari potest. vno modo in ratione quantitatis continuę, puta lineæ vel superficiei. alio modo vt induit modū quantitatis discretę, vt scilicet significatur nomine bicubiti quòd habet extensionem & diuisibilitatem ex quantitate vt rationem habet continui, diuiditur in partes eiusdem rationis, scilicet & ipsa quantitas, nam linea diuiditur in lineas, & superficies in superficies, & similiter albedo quæ hoc modo habet diuisibilitatem à quantitate, diuiditur in albedines. quod autem habet diuisibilitatem à quantitate, vt induit modum discreti. non diuiditur in partes eiusdem rationis: quia nec sic quantitas diuiditur. non enim bicubitum diuiditur in bicubita. quia ergo duplicitas accipit diuisionem à continuo, inquantum induit rationem discreti, ideo non oportet vt diuidatur in partes quarū quælibet sit duplicitas, sed quarum quælibet est pars duplicitatis.

CIRCA tertium dictum considerandum ex doctrina san Th. 1 quæst. 28. ar. 1. & primo sent. distin. 33. & de potentia quæst. 7. quòd relatio in hoc differt ab aliis generibus accidentium, q. omnia alia genera secundum proprias rationes dicunt aliquid alicui inhærens. quantitas enim est mensura substantiæ, & qualitas substantiæ dispositio, relatio autem secundum propriam rationem dicit solum respectum ad aliud. Ad aliquid enim dicuntur quorum esse est ad aliud se habere. propter hoc inquit san. Th. quòd ex hoc quòd relatio in deo ponitur, non sequitur esse aliquid in deo dependens, sed solùm q. in deo est respectus aliquis, id est habitudo & ordo ad aliętem terminum in quo ratio relationis consistit: quia videlicet ratio relationis secundum quam ab aliis generibus distinguitur, est ad aliquid respicere & ordinari tanquam ad terminum.

SED cunc occurrit duplex dubium. Primum est ex Aureolo apud Cap. 33. distinct. 1. Modus proprius prædicamenti accidentis non tollit modum comuntunem accidentis, imò eum includit: ergo modus proprius relationis non tollit ordinem ad subiectū. Secundum est. Videtur enim implicatio contradictionis quòd in deo sit respectus realis, & quòd relatio in deo existens non habeat esse dependens. Respectus enim realis non potest esse non existente termino quem respicit, & sic videtur de ratione respectus realis quòd à termino dependeat.

Quomodo relatio secundū propriā rationē relationis nō dicat aliquid inhærens.

AD primi dubii euidentiam considerandum, q. propria ratio relationis que est esse ad alterū dupliciter accipi potest. Vno modo in generali & illimitatè, inquantū scilicet absolutè importat dici ad aliud. Alio modo in speciali & limitatè, inquantum scilicet importat dici ad aliud ex natura rei, siue habens fundamentum in re. Vtroque modo sumpta est propria ratio prædicamenti ad aliquid, sed tamen alio & alio modo. Sumpta enim absolutè & illimitatè est eius propria ratio, prout propria ratio alicuius potest dici illa quæ sibi conuenit soli inter aliqua. Ista enim ratio conuenit prædicamento ad aliquid, alias verò prædicamentis nō conuenit & ideo potest dici sibi propria in ordine ad alia prædicamenta, inquantum scilicet ipsum ad aliquid est absolutè. illa verò non sunt ad aliquid, non autem potest dici propria ratio tanquam dicens vltimum completiuum prædicamenti ad aliquid, siue relationis prædicamentalis. cùm enim communis sit & relationi reali quæ est in prædicamento, & ei quæ non est in prædicamento, ac etiam relationi rationis, nō potest esse vltimum completiuum prædicamenti, quod est accidens reale. Sumpta verò cum hac limitatione habens fundamentum in re, siue ex natura rei proueniens, est propria eius ratio tanquam vltimum completiuum prædicamēti dicens. nam eā in ratione eius totali includatur quòd sit accidens, & quòd ad alterum tanquam ad oppositum relatiuè dicatur ex natura rei, inquantum includit accidentis rationem, facit relationem à prædicamento substantiæ differre: inquantum autem importat ordinem ad alterum ex natura rei prouenientem, facit vltimatè ab aliis differre prædicamentis accidentiū. Vnde cùm inquit san. Tho. relationē secundum propriam rationem sui generis nō dicere aliquid inhærens, non intelligitur de totali eius ratione: quia cū illa includat rationem accidentis, necesse est quòd ordinem dicat ad id in quo est. Non etiam intelligitur de ratione quæ vltimatè complet rationem prædicamenti: quia cùm illa includat habere fundamentum in re, oportet vt aliquid in eo de quo dicitur ponat. sed intelligitur de propriæ

de propria ratione primo modo sumptæ, scilicet vt dicit absolutè & illimitatè ordinem ad alterum. nam cū ista ratio sit relationi reali & relationi rationis communis, constat quòd abstrahit ab vtraque, & per consequens ex illa ratione absolutè & illimitatè sumpta nihil reale ponitur in eo quod dicitur relatiuè. Ad dubium ergo dicitur. Primò, quòd modus proprius relationis qui est ad aliud dici absolutè, quia est modus conueniens relationi inquantum absolutè relatio est, non excludit modū accidentis, nec tamen illum includit, sed abstrahit à modo subſtantiæ & accidentis, imò ab ente reali & ab ente rationis, sicut animal à rationali & irrationali. Dicitur secundò quòd proprius modus vltimatè constituitiuus prædicamenti relationis non excludit modum accidentis, imò eius quandam determinationē dicit, sicut & alia prędicamenta accidentium. dicit enim modum accidentis, qui est inhærere subſtantiæ per modum referentis illam ad alterum in natura rei fundatum. Nec huius oppositum tenet san. Tho. vt est ostensum, imò hic dicitur q. habent proprium modū essendi secundū propriam rationem. Argunt autē Aureolus, ac si diceremus quòd relatio secundum propriam rationē vltimatè prædicamenti completiuam nihil poneret in re: quod non dicimus, sed dicimus q. secundum propriam rationem quæ ei conuenit absolutè inquantum relatio est, non autem inquantum relatio prędicamentalis est, non habet quòd aliquid in re de qua prædicatur ponat.

Verum potestas diuina à suo correlatiuo dependeat.

Ad secundum dubium respondetur quòd aliud est dicere esse relationis ab alio non dependere: & aliud ipsam relationem nō dependere ab alio sub ratione relationis. Verum est enim quòd paternitas diuina sub ratione paternitatis ab alio dependet: quia in ratione ipsius includitur filius: & sic nec potest vnū esse sine alio, nec intelligi ipsum tamē esse paternitas non dependet ab esse alterius, cùm sit vnum esse numero vtriusque relatiui, quod est esse diuinę essentiæ. Idem enim esse non dependet realiter à seipso. Cùm autem dicitur quòd de ratione respectus est quòd à termino dependeat secundum esse, dicitur quòd hoc veritatē habet vbi relatiua habent distincta esse, non autē vbi est vnū & idem esse vtriusque relatiui, vt est in diuinis, vbi est quidem quicquid rationē relationis pertinet, scilicet ordo & respectus, esse autem relationis est esse diuinæ essentiæ, quod est vnum.

Personæ diuinę nullā imperfectionē habent ex eo q. sunt relatiuæ.

Considerandum postremò quòd imperfectio relationis creatæ in hoc consistit, vt ex dictis patet, quòd suum esse dependeat à subiecto à fundamento & à termino, quod conuenit sibi inquantū suum esse est accidentale & potestremum, & distincti ab ipsa substantię, & ab esse aliorum accidentium. ideo vbi relatio, vt est in deo, est ide subſtantiæ cuius esse à nullo dependet, sequitur quòd talis relatio nō habet esse imperfectum: & iccirco personæ diuinæ quæ talibus relationibus distinguuntur, nullam ex ipsis imperfectionem trahunt. quia verò remanet tantùm ordo vnius ad alterum, in quo importatur sola distinctio secundū oppositos respectus, quæ est minima distinctio, ideo bene etiam dicitur sequi vt diuinarum personarum discretio siue distinctio sit minima. Ad decimam respondet & dicit primò, quòd quātus deus subſtantialiter de patre & filio prædicetur, non tamē sequitur si sunt plures personæ, quòd sint plures dii. sunt enim plures personæ propter pluralitatē relationum subsistentium, vnus autem deus propter vnitatem essentiæ subsistentis. in hominibus autē non contingit vt aliqui sint vnus homo: quia essentia humanitatis non est vna numero in vtroque, neque est subsistens vt sit homo.

Duo requiruntur ad hoc vt aliqua dicatur vnū tale essentialiter & in concreto.

AD euidentiam huius responsionis considerandum est quòd diuinæ personæ sunt ipsæ relationes subsistentes, quæ quidem plures sunt propter pluralitatem respectuum, nō autem propter pluralitatē esse aut essentię, cùm sit vna essentia numero, & habeāt vnum esse. ideo sicut cum earum pluralitate quantū ad respectus stat earum vnitas secundū essentiam & secundum esse, ita cum pluralitate personarum stat quòd ipsæ personæ sint vnus deus. vnde illa propositio, impossibile est euenire pluralitatem ex parte subiectorum cum vnitas est ex parte subſtantialis prædicati: falsa est si vniuersaliter sumatur.

ADVERTENDVM secundò quòd videtur velle sanctus Thomas duo requiri ad hoc vt aliqua dicantur vnum tale essentialiter, & in concreto scilicet, & quòd vna numero essentia sit in illis, & quòd illa essentia sit subsistens, ita quòd abstractū & concretum sint idem. propter hoc de deo loquēs inquit, quòd pater & filius sunt vnus deus, propter vnitatem essentiæ subsistentis. De homine autem loquens ait, quòd non contingit vt aliqui sint vnus homo: quia essentia humanitatis neque est vna numero in vtroque, neque est subsistens, vt humanitas sit homo. huius autē ratio est: quia cū concretum aliquid includat quod non includit abstractum, sicut homo implicitè includit accidētia quæ humanitas non includit, ad hoc vt aliqua dicantur vnū tale in concreto, non solùm requiritur quòd essentia sit vna numero in illis, dato quòd posset esse vna numero absque accidentibus huiusmodi eam limitantibus, sed requiritur etiam vt eadē accidentia sint in vtroque. Ad hoc enim q. aliqui essent vnus homo, non solùm requireretur vt eandē numero haberent humanitatem, sed oporteret vt eadem etiam haberent accidentia, quibus hic homo habet vt sit hic homo. Vnde cùm habet san. Thomas pro regula nomen subſtantiuum singulariter aut pluraliter dici ab vnitate aut pluralitate formæ: per vnitatem formæ intelligit non tantùm ipsam formæ subſtantiam quæ est vna, sed etiam accidentia quibus ipsa forma est vna & individua, vbi forma non est ex se individua, sed per materiam signati individuatur. vnde & cùm inquit 3. quæstio. 3. articulo sexto, quòd si plures personæ diuinæ assumerent vnam numero humanitatem, dicerentur vnus homo: vnam humanitatem vocat ipsam humanitatis essentiam cum accidentibus quibus sit hæc & singularis. Aliter enim humanitas non est vna numero.

Ad vltimam respondet sanctus Thomas, quòd cùm in deo sit vnitas essentiæ, & relationum distinctio, nihil prohibet in vno deo illa opposita inueniri quæ relationis distinctionem consequuntur, vt generans & genitum, quæ relatiuè opponuntur: & genitum & ingenitum, quæ opponuntur vt affirmatio & negatio: quæ oppositio inuenitur vbicunque est aliqua distinctio.

Ex his vult habere quòd vtique oppositæ prædicata de deo pluralitatem ostendunt, sed ostendunt pluralitatem relationum tantùm, non autem essentiæ.

CIRCA hanc responsionem duplex occurrit dubium. Primum est. Si affirmatio & negatio, quæ est oppositio contradictoria, inuenitur vbicunq; est aliqua distinctio, & iccirco inuenitur in diuinis, sequitur distinctionem inter diuinas personas esse maximam: quia contradictio est maxima oppositio, maximaque distantia, eò quòd extrema in nullo conueniant. huius autem oppositum dixit superius sanctus Thomas, inquiens distinctionem diuinarum personarum esse minimam. Secundum dubium est: quia videtur velle sanctus Thomas hic affirmationis & negationis oppositionem in oppositione relatiua includi. huius autem oppositum videtur tenere de potentia, quæstione septima, articulo octauo, vbi vult in omnibus aliis oppositionibus includi negationem & affirmationem, non autem in relatiua oppositione.

Quomodo cōtradictio sit maxima oppositio.

Ad primum dicitur, q. contradictio si formaliter & præcisè sumatur vt ab omni alia oppositione præcindit, est maxima oppositio, & importat maximam distantiam: sed si accipiatur vt est contracta & limitata in alia oppositione in qua includitur, sic non est maxima, sed est maior aut minor secundum conditionem eius oppositionis in qua includitur. omnis enim alia oppositio includit affirmationis & negationis oppositionem, & aliquid super ipsam addit, sed illud additum non auget oppositionem, sed mutat, vt inquit sanctus Thomas in tractatu de quatuor oppositis. Affirmatio ergo & negatio quæ distinctionem diuinarum personarum concomitatur, non facit illam esse maximam distinctionem, sed minimam quia non est affirmatio & negatio simpliciter, sed limitata ad relatiuam oppositionem, quæ minima est, & minimam exigit distinctionem. dicit enim, verbi gratia, paternitatem & non paternitatem, sed affirmationem in patre, negationem verò in filio.

Quomodo cōtradictio in relatiua oppositione includatur.

AD euidentiam secundi dubii considerandum est ex doctrina sancti Thomæ prima distinctione vigesima sexta, quæstione secunda, articulo secundo, quòd oppositio relatiua ab oppositione contrarietatis, & oppositione priuationis & habitus differt, quia in illis alterum est vt perfectum, & alterum est vt imperfectum, vnumque priuationem alterius includit: in relatione autem non est sic. licet enim vna relatio negationem alterius oppositæ relationis includat in eodem suppposito, illa tamen negatio non habet rationem priuationis: quia priuatio non est nisi secundum quòd aliquid caret eo quod sibi debet inesse. relatio autē non ponit aliquid in eo quod relatiuè dicitur, inquantum relatio est, sed dicit ad aliquid siue respectum ad correlatiuum. ideo negatio inclusa in relatione, non negat aliquid in subiecto inquantum huiusmodi, sed tantùm ad aliquid, & propterea non habet rationem priuationis. Dicitur ergo ad dubium quòd oppositio relatiua includit oppositionē affirmationis & negationis, vt dicitur prima distinctione quinta, articulo primo, & est hoc loco de mente sancti Tho. sed non includit illam tanquam importantem priuationem & imperfectionem in altero eorum, quemadmodum aliæ oppositiones: & hoc intellexit in loco allegato de potentia, &c.

De spiritu sancto quòd sit in diuinis.

Caput 15.

DIuinæ autem scripturę authoritas non solùm nobis in diuinis patrem & filium annunciat, sed his duobus spiritum sanctum connumerat. Dicit enim dominus Matth. vlti. Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris & filij & spiritus sancti. & 1. Ioan. 5. Tres sunt qui testimonium dant in cælo: pater, verbum, & spiritus sanctus. Huius etiam spiritus sancti processionem quandam sacra scriptura cōmemorat. dicit enim Ioannis 15. Cùm venerit paracletus, quem ego mittam vobis à patre, spiritum veritatis, qui à patre procedit; ille testimonium perhibebit de me.

Super cap. 15.

POstquam determinauit sanctus Thomas de persona patris & filii, vult de spiritus sancti persona determinare. Circa hoc autē duo facit. Primò ostendit ex sacra scriptura spiritum sanctū esse. Secundò ostendit quid sit, cap. seq. Primū ostendit primò authoritate Matth. vlt. Euntes, &c. Secundò authoritate 1. Ioan. 5. Tres sunt, &c. Tertiò authoritate Ioan. 15. de eius processione mentionē facientis, vbi ait: Cùm venerit paracletus, &c.

ADVERTENDVM quòd licet necesse sit trinitatem personarum in diuinis esse, hoc tamen ratione naturali probari non potest: & ideo ad probandum spiritum sanctum esse non vtitur sanctus Thomas aliqua naturali ratione, sed tantùm sacræ scripturæ authoritatibus.

Rationes ex quibus aliqui spiritum sanctum existimauerunt esse creaturam.

Caput 16.

OPinati sunt autem quidam spiritum sanctum creaturam esse, aliis creaturis celsiorem: ad cuius assertionem sacræ scripturæ testimoniis vtebantur. Dicitur enim Amos 4. secundū literam septuaginta: Ecce formans montes, & creans spiritum, & annuncians homini verbum eius. & Zachariæ duodecimo dicit dominus: Extendens cælum, & fundans terram, & creans spiritum hominis in eo. videtur igitur quòd spiritus sanctus sit creatura.

2 Adhuc, dicit dominus Ioannis decimo septimo de spiritu sancto loquens: Non loquetur à semetipso: sed quęcun-

Universidad de Deusto
Biblioteca

quæcunque audiet loquetur. ex quo videtur quòd nihil vltroneæ potestatis authoritate loquatur,sed iubenti per ministerium famuletur.loqui enim quę quis audit,famulantis esse videtur.videtur igitur spiritus sanctus esse creatura deo subiecta.

3 Item,mitti,inferioris esse videtur: cùm in mittente importetur authoritas: spiritus autem sanctus à patre & filio mittitur. dicit enim dominus Ioannis decimo quarto: Paracletus spiritus sanctus,quem mittet pater in nomine meo,ille vos docebit omnia.& Ioannis decimo quinto:Cùm venerit paracletus,quem ego mittam vobis à patre.spiritus ergo sanctus & patre & filio minor esse videtur.

4 Adhuc, scriptura diuina filium patri associans, in his quæ diuinitatis esse videntur, de spiritu sancto mẽtionem non facit: vt patet Matthęi vndecimo cum dominus dicit: Nemo nouit filium nisi pater: neque patrem quis nouit nisi filius: de spiritu sancto mentione non facta.& Ioannis decimo septimo dicitur: Hæc est vita æterna: vt cognoscant te solùm deum verum, & quem misisti Iesum Christum.vbi etiam de spiritu sancto mentio non fit.Apostolus etiam ad Romanos primo dicit:Gratia vobis & pax à deo patre nostro,& domino Iesu Christo. & primæ ad Corinthios octauo: Nobis vnus deus pater, ex quo omnia: & nos in illo: & vnus dominus Iesus Christus,per quem omnia, & nos per ipsum. in quibus etiam nihil de spiritu sancto dicitur. videtur igitur spiritus sanctus deus non esse.

5 Ampl.omne quod mouetur, creatum est.ostensum est enim in primo,deum mobilem esse:spiritui autẽ sancto scriptura diuina motum attribuit.dicitur enim Genesis 1. Spiritus domini ferebatur super aquas. & Iohel.2.Effundam de spiritu meo super omnem carnem. videtur igitur spiritus sanctus creatura esse.

6 Prætereà, omne quod potest augeri vel diuidi, mutabile est & creatum; hoc autem spiritui sancto in scripturis sacris attribui videtur.Dicit enim dominus Numeri vndecimo ad Moysen: Congrega mihi septuaginta viros de senioribus Israel,& auferam de spiritu tuo, tradámque eis. & quarto Regum dicitur quòd Helisęus ab Helia petiit, Obsecro quòd fiat spiritus tuus duplex in me. & Helias respondit: Si videris quando tollar à te, erit quod petisti. videtur ergo spiritus sanctus esse mutabilis,& non esse deus.

7 Item, in deum tristitia cadere non potest: cùm tristitia passio quædam sit: deus autem impassibilis est: cadit autem tristitia in spiritum sanctum: vnde Apostolus dicit ad Ephesios quarto: Nolite contristare spiritum sanctum dei.& Isa.62 dicitur:Ipsi ad iracundiam prouocauerunt & afflixerunt spiritum sancti eius.videtur igitur spiritus sanctus deus non esse.

8 Adhuc, deo non conuenit orare, sed magis orari: spiritum autem sanctum orare conuenit.Dicitur enim ad Romanos octauo: Ipse spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus. Spiritus ergo sanctus non esse deus videtur.

9 Amplius, nullus congruè donat nisi id cuius habet dominium: sed deus pater dat spiritum sanctum, & similiter filius. Dicit enim dominus Lucæ vndecimo: Pater noster de cælo dabit spiritum bonum petentibus se. & Actuum quinto Petrus dicit quòd deus spiritum sanctum dedit obedientibus sibi. Ex his igitur videtur quòd spiritus sanctus deus non sit.

10 Item, si spiritus sanctus verus deus est, oportet quòd naturam diuinam habeat: & sic cùm spiritus sanctus à patre procedat, vt dicitur Ioannis decimo quinto: necesse est quòd ab eo naturam diuinam accipiat: quod autem accipit naturam eius à quo producitur,ab eo generatur. proprium enim est geniti, vt in similem speciem sui principij producatur. Spiritus ergo sanctus genitus erit: & per consequens filius: quod sanè fidei repugnat.

11 Prætereà, si spiritus sanctus naturam diuinam à patre accipit, & non quasi genitus: oportet diuinã naturam duobus modis communicari: scilicet per modum generationis,quo procedit filius;& per illum modum quo procedit spiritus sanctus: hoc autem vni naturæ competere non videtur, vt duobus modis communicetur: si quis vniuersas naturas inspiciat. Oportet igitur,vt videtur,cùm spiritus sanctus naturam per generationem non accipiat,quòd nullo modo accipiat eam: & sic videtur non esse verus deus. Fuit autem hæc positio Arrij, qui filium & spiritum sanctum dixit esse creaturas:filium tamen maiorem spiritu sancto,& spiritum sanctum eius ministrum: sicut & filium minorem patre esse dicebat.Quem etiam quantum ad spiritum sanctum secutus est Macedonius, qui de patre & filio rectè sensit q̃ vnius & eiusdem substantię sint; sed hoc de spiritu sancto credere noluit,creaturã eum esse dicens.Vnde quidam Macedonianos semiarrianos vocant; eò quòd cum Arrianis in parte conueniunt, & in parte differunt ab eisdem.

Qui authores fuerint huius opinionis hæreticæ.

Super cap. 16.

Stenso quòd spiritus sanctus sit, ostendendum restat quid sit. Circa hoc autem duo facit san. Th.Primò ipsum esse verum deum ostendit. Secundò quòd procedat à filio cap.24.Circa primum tria facit.Primò adducit rationes ex quibus aliqui existimauerunt spiritum sanctum creaturam esse. Secundò determinat veritatẽ, cap. sequen. Tertiò obiectionibus respondet cap.23.

Quantum ad primum ait quosdam opinatos fuisse spiritum sanctum esse creaturam aliis excellentiorem, idque voluisse sacræ scripturæ testimoniis confirmare. Primò, quia Amos 4.dicitur secundum literam septuaginta.Ecce formans montes, & creans spiritum &c.& Zachariæ 12.dicit dominus: Extendens cælum &c. Secundò quia Ioan. 17. videtur poni tanquam creatura quæ famuletur deo, quum dicitur: Non loquetur à semetipso &c. Tertiò, quia à patre & filio mittitur, vt ostenditur cùm dicitur Ioan. 14.Paracletus spiritus sanctus &c. & 15. Cùm venerit &c. Quartò,quia scriptura filium patri associans in iis quæ diuinitatis esse videntur, de spiritu sancto mentionem facit, vt Matt.11. Nemo nouit &c.&c Ioan. 17. Hæc est vita &c. & ad Ro.primo, Gratia vobis &c. & primæ Corinth.4. Nobis vnus deus &c. Quintò scriptura motum attribuit spiritui sancto. Gene.primo, Spiritus domini, &c. & Ioel.2. Effundam &c.ergo &c.

Sextò, spiritus sanctus potest augeri, minui,& mutari,ergo &c. probatur antecedens, quia dicit dominus Numeri 11. ad Moisem: Congrega mihi &c. & 4. Regum Helisęus ab Helia petiit. Obsecro &c. Septimò,Cadit tristitia in spiritum sanctum. ad Eph. quarto: Nolite contristare. & Isa.63. Ipsi ad iracundiam &c. ergo &c. Octauò, spiritui sancto conuenit orare Rom. 8. Ipse spiritus &c.ergo &c. Nonò, Pater & filius donant spiritum sanctum. Luc.11.Pater noster &c.& Actuum quinto dicitur quòd deus spiritum sanctum dedit &c. ergo &c. Decimò, Si est deus habet diuinam naturam: & cum à patre procedat, necesse est q̃ ab eo diuinam naturam accipiat, & sic sequitur quòd sit genitus & per consequens filius,quod fidei repugnat. Vndecimò: sequitur diuinam naturam duobus modis communicari,scilicet modo quo procedit filius,& modo quo procedit spiritus sanctus: sed vni naturæ hoc competere non videtur vt duobus modis communicetur. ergo &c.

Addit postremò san.Tho. hanc fuisse Arrii positionem por entis tam filium quàm spiritum sanctum minorem patre,filium tamen maiorem spiritu sancto.hunc etiam Macedonius quo ad spiritum sanctum est secutus. vnde & quidam Macedonianos semiarrianos vocant.

Quòd spiritus sanctus sit verus deus.

Cap. 17.

Idem.p.Pe. q.27.ca.5.

Ostenditur autem euidentibus scripturæ testimoniis quòd spiritus sanctus sit deus. Nulli enim templum consecratur nisi deo. Vnde & in Psal. dicitur: Deus in templo sancto suo.deputatur autem templum spiritui sancto. Dicit enim Apostolus 1. ad Corinth. septimo: An nescitis quoniam membra vestra templum sunt spiritus sancti? Spiritus ergo sanctus deus est: & præcipuè cum membra nostra quæ templum spiritus sancti esse dicit, sint membra Christi. nam suprà præmiserat: Nescitis quoniam corpora vestra membra sunt Christi? inconueniens autem esset, cùm Christus sit verus deus, vt ex superioribus patet, quòd membra Christi templum spiritus sancti essent, nisi spiritus sanctus deus esset.

2 Item, à sanctis latriæ seruitus non nisi vero deo exhibetur. dicitur enim Deuter.6. Dominũ deum tuum timebis;& illi soli seruies. Seruiunt autẽ sancti spiritui sancto. dicit enim Apostolus Philip. tertio: Nos sumus circũcisio, qui spiritui deo seruimus. Et licet quidam libri habeant,qui spiritu domini seruimus:tamen græci libri & antiquores latini habent. Qui spiritui deo seruimus. & ex ipso græco apparet quòd hoc de seruitute latrię intelligendum est, quæ soli deo debetur. est igitur spiritus sanctus verus deus, cui latria debetur.

3 Adhuc,sanctificare homines,propriũ dei opus est. Dicitur enim Leuitici 22. Ego dominus qui sanctifico vos.Est autem spiritus sanctus qui sanctificat. Dicit enim Apostolus 1. Corinth.6.Abluti & sanctificati estis: iustificati estis in nomine domini nostri Iesu Christi, & in spiritu dei nostri. & 2. ad Thessal.2.dicitur: Elegit nos deus primitias in salutem in sanctificatione spiritus,& fide veritatis. oportet igitur spiritum sanctum deum esse.

4 Amplius, sicut vita naturæ corporis est per animam:ita vita iustitię ipsius animę est per deum. Vnde dominus dicit Ioannis sexto. Sicut misit me viuens pater;& ego viuo propter patrem;& qui manet in me,& ipse viuet propter me.huiusmodi autem vita est per spiritum sanctum.Vnde ibidem subditur: Spiritus est qui viuificat.& ad Romanos octauo dicit Apostolus:Si spiritu facta carnis mortificaueritis; viuetis.spiritus ergo sanctus diuinę naturę est.

5 Prætereà, dominus in augmentum suæ diuinitatis contra Iudęos, qui sustinere non poterant vt se æqualem deo faceret,asserit in se esse resuscitandi virtutem: dicens Ioannis 5.Sicut pater suscitat mortuos & viuificat:sic & filius quos vult viuificat.virtus autem resuscitatiua ad spiritum sanctum pertinet.dicit enim Apostolus ad Roma.8. Si spiritus eius qui suscitauit Iesum Christum à mortuis,habitat in vobis:qui suscitauit Iesum Christum à mortuis, viuificabit & mortalia corpora vestra propter inhabitantem spiritum eius in vobis.Spiritus ergo sanctus est diuinæ naturę.

† Isa.c.21. 6 Item, creatio solius dei opus est: vt suprà † ostensum est.pertinet autem creatio ad spiritum sanctum.dicitur enim in Psalmo: Emitte spiritum tuum & creabuntur.& Iob 33.dicitur:Spiritus dei fecit me. & Eccle siast.1. dicitur de deo. Ipse creauit illam,scilicet sapientiam, spiritu sancto. est ergo spiritus sanctus diuinæ naturæ.

7 Adhuc,Apostolus dicit 1.ad Corinth.2. Spiritus omnia scrutatur etiam profunda dei:quis enim scit quæ sunt hominis,nisi spiritus hominis qui in ipso est? ita & quę dei sunt,nemo cognouit nisi spiritus dei. comprehendere autẽ omnia profunda dei non est alicuius creaturæ:quod patet ex hoc quod dominus dicit Matth.11. Nemo nouit filium nisi pater: neque patrem quis nouit nisi filius. & Isa.24.ex persona dei dicitur: Secretum meum mihi. ergo spiritus sanctus non est creatura.

8 Prætereà, secundum prædictam Apostoli comparationẽ spiritus sanctus se habet ad deum sicut spiritus hominis ad hominẽ: spiritus autem hominis intrinsecus est homini,& non est extraneæ naturæ ab ipso: sed est aliquid eius. igitur & spiritus sanctus non est naturæ extraneæ à deo.

9 Amplius, si quis conferat verba Apostoli præmissa verbis Isaiæ prophetæ:manifestè percipiet spiritum sanctum deum esse.dicitur enim Isaiæ 64. Oculus non vidit deus absque te quæ præparasti expectãtibus te.quæ quidem verba Apostolus cùm introduxisset,subiungit verba præmissa, scilicet quòd spiritus scrutatur profunda dei.vnde manifestũ est quòd spiritus sanctus illa profunda dei cognoscit quę præparauit expectantibus eũ. si ergo hæc nullus vidit præter deum,vt Isaias dicit;manifestum est spiritum sanctum deum esse.

10 Item,Isaię sexto dicitur:Audiui vocem dei dicentis: quem mittam, & quis ibit nobis? & dixi: Ecce ego, mitte me. & dixit: Vade: & dices populo huic: audite audientes:& nolite intelligere. hæc autem verba Paulus spiritui sancto attribuit.vnde dicitur Act.vlti. quòd Paulus dixit Iudæis: Bene spiritus sanctus locutus est per Isaiam prophetam dicens:Vade ad populum istum, & dic ad eos: Aure audietis, & non intelligetis.manifestum est ergo spiritũ sanctum deum esse.

11 Adhuc, ex sacris scripturis apparet deum esse qui locutus est per prophetas. dicitur enim Numeri 12. ex ore dei: Si quis fuerit inter vos propheta domini,in visione apparebo ei,vel per somnium,id est,per spiritum meum loquar ad illum.& in Psal.dicitur:Audiam quid loquatur in me dominus deus.manifestè autem ostenditur spiritum sanctum locutum esse in prophetis.dicitur enim Actum 1. Oportet enim impleri scripturam quã prędixit spiritus sanctus per os Dauid. & Matt.12. dominus dicit: Quomodo dicunt scribæ Christum filiũ Dauid esse? ipse enim dicebat in spiritu sancto:Dixit dominus domino meo,sede à dextris meis. Et 2. Pe.1. dicitur:Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia,sed spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti dei homines.manifestè ergo in scripturis colligitur spiritum sanctum deum esse.

12 Item,reuelatio mysteriorũ propriũ opus dei ostenditur in scripturis. Dicitur enim Daniel.2. Est deus in cælo reuelans mysteria.mysteriorum autem reuelatio opus spiritus sancti ostenditur. Dicitur enim 1.ad Corinth.2. Nobis reuelauit per spiritum suum.& 14. dicitur: Spiritus loquitur mysteria: Spiritus ergo sanctus deus est.

12 Prætereà,interius docere, proprium opus dei est. Dicitur enim in Psalm. de deo: Qui docet hominem scientiam. & Daniel.2. Dat sapientiam sapientibus, & scientiam intelligentibus disciplinam. hoc autem proprium opus spiritus sancti esse manifestum est.dicit enim dominus Ioannis 14. Paracletus spiritus sanctus, quem mittit pater in nomine meo,ille vos docebit omnia.spiritus ergo sanctus est diuinæ naturæ.

13 Adhuc, quorum est eadem operatio, oportet esse eandem naturam.est autem eadem operatio filij & spiritus sancti. Quòd enim Christus in sanctis loquatur, Apostolus ostendit 2. ad Corinth. vltimo dicens: An experimentum quęritis eius qui in me loquitur Christus?hoc etiam opus spiritus sancti esse manifestè apparet.dicitur enim Matthæi 10. Non vos estis qui loquimini;sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis.est ergo eadem natura filij & spiritus sancti. & per consequens patris:cùm ostensum sit patrem & filium vnam esse naturam.

14 Amplius,inhabitare mentes sanctorum,proprium dei est:vnde Apostolus dicit 2. ad Corinth. 6. Vos estis templum dei viui;sicut dicit dominus: quoniam inhabitabo in illis.hoc autem idem Apostolus spiritui sancto attribuit.dicit enim 1. ad Corinth. 3. Nescitis quia templum dei estis, & spiritus sanctus habitat in vobis? est ergo spiritus sanctus deus.

15 Item,esse vbique, proprium dei est: qui dicit Hiere.23.Cęlum & terram ego implebo.& hoc spiritui sancto conuenit.dicitur enim Sapientiæ 1. Spiritus domini repleuit orbem terrarum. & in Psalmo: Quò ibo à spiritu tuo:& quò à facie tua fugiam? & si ascendero in cælũ,tu illic es,&c. dominus etiã discipulis dicit Act. 1. Accipietis virtutem superuenientis spiritus sancti in vos, & eritis mihi testes in Hierusalem & in omni Iudæa & Samaria, & vsque ad vltimum terræ.ex quo patet quòd spiritus sanctus vbique est, qui vbique & vbicunque existens inhabitat: spiritus ergo sanctus deus est.

16 Prætereà,expressè in scriptura spiritus sanctus nominatur.dicit enim Petrus Actuum 5.Anania,cur tentauit Satanas cor tuum mentiri te spiritui sancto? & postea subdit:Non es mentitus hominibus;sed Deo.Spiritus ergo sanctus est Deus.

17 Item,1.ad Corinth.14.dicitur: Qui loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed deo: nemo enim audit; spiritus autem loquitur mysteria. ex quo dat intelligere quòd spiritus loquebatur in his qui variis linguis loquebantur. Postmodum autem dicit: In lege scriptum est, quoniam in alijs linguis & labijs aliis loquar populo

Universidad de Deusto
Biblioteca

populo huic: & nec sic exaudit me, dicit dominus. Spiritus ergo sanctus qui loquitur mysteria diuersis labiis & linguis, deus est.

18 Adhuc, post pauca subditur. Si omnes prophetent: intret autem quis infidelis vel idiota: cõuincitur ab omnibus: diiudicatur ab omnibus: occulta enim cordis eius manifesta fiunt: & ita cadens in faciem adorabit deum, pronuncians quòd verè deus in vobis sit. Patet autem per id quod præmisit, quòd spiritus loquitur mysteria: quòd manifestatio occultorum cordis à spiritu sancto fit: quod est proprium diuinitatis signum. Dicitur enim Hiere. 17. Prauum est cor hominis, & inscrutabile: quis cognoscet illud? ego dominus scrutans corda, & probans renes. vnde ex hoc indicio etiam infidelis perpendere dicitur quòd ille qui hæc occulta cordium loquitur, sit deus: ergo spiritus sanctus deus est.

19 Item, parum pòst dicit: Spiritus prophetarum prophetis subiecti sunt. non enim est dissentionis deus, sed pacis. gratiæ autem prophetarum quas spiritus prophetarum nominauerat, à spiritu sancto sunt. spiritus ergo sanctus qui huiusmodi gratias sic distribuit, vt ex eis non sit dissensio, sex pax sequatur: deus esse ostenditur in hoc quod dicit: Non est dissensionis deus, sed pacis.

20 Amplius, adoptare in filios dei, non potest esse opus alterius nisi dei. nulla enim creatura spiritualis dicitur filius dei per naturam, sed per adoptionis gratiã: vnde & hoc opus filio dei qui verus deus est, Apostolus attribuit, ad Galathas quarto dicens: Misit deus filium suum, vt adoptionem filiorum reciperemus. spiritus autem sanctus est adoptionis causa. dicit enim Apostolus ad Rom. 8. Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba pater. ergo spiritus sanctus non est creatura, sed deus.

21 Item, si spiritus sanctus non est deus, oportet quòd sit aliqua creatura: planum est autẽ quòd non est creatura corporalis, nec etiam spiritualis. nulla enim creatura spirituali creaturæ infunditur: cùm creatura non sit participabilis, sed magis participans. spiritus autem sanctus infunditur sanctorũ mẽtibus, quasi ab eis participatus. legitur enim & Christus plenus fuisse, & etiam Apostoli. non est ergo spiritus sanctus creatura, sed deus. Si quis autem dicat prædicta opera quę sunt dei, spiritui sancto attribui non per authoritatẽ vt deo, sed per ministerium quasi creaturæ: expresse hoc esse falsum apparet ex his quæ Apostolus dicit 1. Corinth. 12. dicens: Diuisiones operationũ sunt: idem verò deus qui operatur omnia in omnibus. & postea cõnumeratis diuersis donis dei, subdit: Hæc omnia operatur vnus atque idem spiritus, diuidens singulis prout vult. vbi manifestè expressit spiritũ sanctum deum esse: tum ex eo quòd spiritum sanctum operari dicit quæ suprà dixerat deum operari: tum ex hoc quòd eum pro suæ voluntatis arbitrio operari confitetur. manifestum est igitur spiritum sanctum deum esse.

Super cap. 17.

POsitis rationibus eorum qui spiritum sanctum creaturam esse existimauerũt, vult san. Th. veritatẽ determinare. Circa hoc autẽ tria facit. Primò de substantia spiritus sancti determinat. Secundò quomodo quę de ipso dicuntur, sint intelligenda, declarat, cap. 19. Tertiò de effectibus ipsi attributis pertractat, cap. 20. Circa primũ duo facit. Primò ostendit quòd spiritus sanctus sit verus deus. Secundò quòd sit subsistens persona, cap. sequenti. Quantum ad primum arguit primò sic. Spiritui sancto deputatur templum. dicitur enim primæ Corin. 7. Nescitis &c. ergo &c. probatur consequentia: tum quia nobili templum consecratur nisi deo: tum quia membra nostra quæ templum sunt spiritus sancti, sunt etiam membra Christi. inconuenientes autem esset, cùm Christus sit verus deus, quòd membra eius essent templum spiritus sancti, nisi & ipse esset verus deus. Secundò seruitus sancti spiritui sancto. Dicitur enim Philip. tertio: Nos sumus circuncisio, qui spiritui deo seruimus, vt & græci antiquiores latini codices habent, & ex ipso græco apparet, quòd de seruitute latriæ intelligendum est: ergo &c. probatur consequentia: quia latriæ seruitus à sanctis non nisi vero deo attribuitur, vt patet Deute. 6.

ADVERTENDVM q. tex. græcus in quibusdã exẽplaribus sic habet ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομὴ οἱ πνεύματι θεῷ λατρεύοντες. Aliqui vero textus οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύομεν. Sensus primi tex. est: nos enim sumus circuncisio, spiritu deo seruientes, siue deficolentes. Quia tamẽ ly pneumati datiui casus est, accipit san. Thom. tanquam sit sensus, spiritui deo seruientes, datiuo græco datiuum latinum correspondere faciens, & in hoc sensu ad suum propositum hac vtitur authoritate: alii tamen græcæ linguæ periti, quorem græcum attendentes, datiuum illum casum pro ablatiuo in lingua latina transtulerunt. Alterius textus sensus est, qui spiritui dei, siue vt san. Thomas interpretatur, qui spiritui dei seruimus. In vtroque tamen textu cõstat (vt inquit san. Tho.) quòd de seruitute latriæ intelligit Apostolus. Nam latreuo idem est quòd colo siue latria seruitio & honoro.

Tertiò, spiritus sanctus est qui sanctificat. primę Corinthiorum sexto, Abluti, &c. & secundæ Thessalonic. secundo, Elegit, &c. ergo &c. probatur consequentia: quia sanctificare homines, proprium dei opus est, vt patet Leuit. 22. Quartò, vita iustitiæ animæ est per spiritum sanctum. Ioan. sexto, Spiritus est. &c. & ad Roma. 8. Si Spiritu, &c. ergo &c. probatur consequentia: quia sicut vita naturæ corporis est per animam, ita vita iustitiæ: ipsius animæ est per deum. vnde dominus Ioan. sexto: Sicut misit &c. Quintò, virtus resuscitatiua ad spiritum sanctum pertinet. Roma. 8. Si spiritus &c. ergo &c. probatur consequentia: quia dominus in argumentum suæ diuinitatis asserit in se esse resuscitandi virtutem, Ioan. 5. Sexto: creatio pertinet ad spiritum sanctum. Psal. Emitte spiritum &c. Iob. 33. Spiritus dei &c. Eccles. 1. dicitur de deo: Ipse creauit illam &c. ergo &c. patet consequentia: quia creatio solius dei est opus. Septimò: spiritus omnia scrutatur, etiam profunda dei. 1. Cor. 2. ergo &c. probatur consequentia, quia cõprehendere profunda dei non est alicuius creaturæ, vnde Mat. 11. Nemo nouit filium &c.

Octauò: spiritus dei se habet ad deum sicut spiritus hominis ad hominem, secundum apostoli comparationem ad Roman. 11. ergo &c. probatur consequentia: quia spiritus hominis est homini intrinsecus, & non est extraneæ naturæ ab ipso, sed est aliquid eius. Nonò, spiritus illa profunda dei cognoscit quæ præparauit expectantibus eum: vt patet ex apostolo loco prælegato, ergo &c. patet consequentia: quia hæc nullus vidit præter deum, vt patet Isaiæ 64. Decimò, Isaiæ sexto dicitur: Audiui vocem dei dicentis &c: Sed illa Patulus spiritui sancto attribuit, Actuũ vltimo. ergo &c. Vndecimò, spiritus sanctus locutus est in prophetis: vnde dicitur Actuum primo: Oportet enim impleri &c. & Matth. 12. Quomodo dicunt &c. & secundæ Pet. primo, Non enim voluntate &c. ergo &c. probatur consequentia: quia ex sacris scripturis apparet deum esse qui locutus est per propheras, vt Nume. 12. Si quis fuerit &c. & in Psal. Audiam &c.

Duodecimò, reuelatio mysteriorum est opus spiritus sancti. primæ Cor. 2. Nobis reuelauit &c. ergo &c. patet consequentia: quia reuelatio mysteriorum proprium opus dei ostenditur Dan. 2. Est deus &c. Tertiò decimo, docere interius est proprium opus spiritus sancti, Ioan. 14. Paracletus &c. ergo &c. patet consequentia: quia interius docere proprium opus dei est, vnde Psal. Qui docet &c. & Dan. 2. Dat sapientiam &c.

ADVERTENDVM quòd non inquit san. Th. absolutè q. docere sit proprium opus dei, sed quòd docere interius. vt enim egregiè declarat 1. quæst. 119. ar. 1. & de ver. q. 11. artic. 1. Sicut natura in sanatione est interius agens & principale, medicus autem est agens instrumentale coadiuuans naturam, & illi administrans, ita in acquisitione scientiæ principale agẽs est lumen naturale intellectus quo principia per se nota cognoscit, per quæ in aliorum cognitionẽ deuenit. magister autem dicitur causare scientia in discipulo exterius agendo, proponendo videlicet aliqua instrumẽta & administrantia quibus intellectus discipuli vtitur ad scientiã acquirendã, puta proponẽdo ei aliquas propositiones minus vniuersales, quas discipulus ex præcognitis diiudicare potest: vel proponendo sensibilia exempla vel aliqua huiusmodi quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotæ, & etiam proponendo ordinem principiorũ ad conclusiones. Quia ergo interius ipse & principale est lumen naturale intellectus, exterius autẽ agens ministerium exhibendo est homo docens, & solus deus est causa interioris luminis naturalis, ideo bene dicitur q. interius docere est proprium opus dei. Est enim opus proprium dei per nouam illuminationem interius docere. Quarto decimò, eadem est operatio filii & spiritus sancti, loqui scilicet in sanctis. de filio enim apparet 2. Corinth. vlt. An experimentum, &c. de spiritu sancto autem dicitur Matth. 10. Non vos estis, &c. ergo &c. probatur cõsequentia: quia quorum est eadem operatio, scilicet eodem modo, oportet esse eandem naturã. Quintodecimò, inhabitare mentes sanctorũ Apostolus spiritui sancto attribuit. 1. Cor. 3. Nescitis, &c. ergo. &c. probatur consequentia: quia inhabitare mentes sanctorũ est proprium dei. 2. Corinth. 6. Vos estis, &c. Sextodecimò, Spiritus sanctus est vbique. dicitur enim Sapientiæ primo: Spiritus, &c. & in Psalmista: Quo ibo, &c. & Actuũ primo. Accipietis, &c. ergo &c. Pater, consequentia: quia esse vbique est proprium dei. Hieremiæ vigesimo tertio: Cælum, &c. Decimoseptimò, Petrus Actuum quinto expresse spiritũ sanctum deum nominat, vbi ait, Anania cur, &c. primæ etiam ad Corinthios quarto, datur intelligi quòd spiritus sanctus sit deus, cùm dicitur: Qui loquitur lingua, &c. Idem etiã datur intelligi ex eo quod subditur, Si omnes prophetent, &c. vbi manifestare occulta cordis deo attribuitur, quod etiã Hieremiæ 17. ostenditur. Constat autem ex iis quæ præmisit, scilicet quòd spiritus loquitur mysteria, quòd manifestatio occultorum cordis à spiritu sancto fit. Item parum pòst dicit, Spiritus prophetarum, &c. vbi ostenditur cùm gratię prophetarum à spiritu sancto sint, & sint ã deo pacis sectandum ipsum Apostolum, quòd spiritus sanctus sit deus. Decimooctauò, spiritus sanctus est adoptionis causa, ad Roman. 8. Accepistis spiritum, &c. ergo &c. probatur consequentia: quia adoptare in filios dei solius dei est. vnde etiam attribuitur filio ad Galatas 4. Misit deus, &c. Vltimò, non est creatura corporalis neque spiritualis, ergo est deus. probatur antecedens: quia spiritus sanctus infunditur sanctorum mentibus quasi ab eis participatus. legitur enim & Christus plenus fuisse, & etiam Apostoli. nulla autem creatura spirituali creaturæ infunditur, cùm creatura non sit participabilis, sed magis participans.

CIRCA rationem hanc cùm probatur nullam creaturam spiritualem creaturæ spirituali infundi, quia creatura nõ est participabilis, sed participis: dubiũ occurrit: quia si loquamur de participatione formæ à materia, constat quòd spiritus sanctus non est sic participabilis, sed bene creatura. si verò loquamur de participatione causæ ab effectu, manifestũ est à substantiis separatis multos effectus causari, qui virtute ipsarũ participant, si autẽ loquamur de participatione secundum essentiam, ita videlicet q. vnum habeat partem essentiæ alterius, constat quòd nec etiam spiritus sanctus hoc modo à creatura participabilis est.

Interius docere est proprium opus dei.

Quomodo nulla creatura est participabilis, sed participans.

ADHVIVS etiãdiam considerandum est ex iis quæ habentur in fine sequẽtis cap. & in 2. d. 8. ar. 5. ad 3. Itẽ de ver. quæst. 28. artic 2. ad 8. quòd propositio sancti Thomę non aliter intelligenda est quàm de participatione secundum

secundum substantiam, ita scilicet quòd substantia vnius sit in altera tanquam intra essentiam eius operans, & participatione suæ substantiæ aliam bonã efficiens. sic enim solus deus est participabilis à mente humana: quia ipse solus intra eius essentiam operatur ipsam creans & cõseruans in esse, & ipse solus est sua bonitas, vt dici possit quòd suę essentiæ & substantię participatione mens humana est bona: nulla autem creatura dat aut conseruat esse mentis humanæ, licet possit causare aliquod spirituale lumen in ipsa, nec etiam eius bonitas est eius substantia, sed est aliquid essentiæ superadditum. ideo siqua bonitas ab ipsa causatur in mente humana, ipsa creatura non dicitur participari secundum suam substantiam, sed secundum perfectiones superadditas: neque dicitur esse intra substantiam mentis, sed extrinsecus aliquid operari. Ad dubium ergo dicitur quòd non loquimur hic de participatione formæ à materia, nec de participatione qua participans habet partem essentiæ rei participatæ: sed de participatione qua effectus participat secundum suam substantiam & secundum suum esse ipsam virtutem & essentiam causæ, & etiam de participatione qua forma exemplaris dicitur participari secundum suam substantiam ab exemplato, inquantum exemplatum est quædam participata seu imperfecta similitudo substantiæ sui exemplaris. & sic patet quòd nulla creatura sed solus Deus est à mente humana participabilis. Posset autem ad prædictas rationes responderi, quòd prædicta opera in rationibus enumerata spiritui sancto attribuuntur, non per authoritatem sicut Deo, sed per ministerium. Sed contra arguit Sanctus Thomas authoritate Apostoli dicentis 1. Cor. 12. postquam diuersa dona enumerauit, Hæc omnia operatur, &c. ex quibus verbis dat intelligere spiritum sanctum Deum esse, tum quia ipsum dicit operari ea quæ suprà dixerat operari Deum, tum quia eum pro suæ voluntatis arbitrio operari confitetur.

ADVERTENDVM quòd differentia est inter eum qui operatur per authoritatem, tanquam videlicet dominus, & eum qui operatur tanquam minister, quia is qui operatur vt dominus, operatur vt vult. is autem qui operatur vt minister, operatur non secundum suæ voluntatis arbitrium, sed secundum voluntatem eius cuius est minister, iccirco bene inferr Sa. Tho. spiritum sanctum Deum esse, ex eo quòd ea quæ Deo tanquam eius proprii effectus attribuuntur, ipse pro suo diuidit arbitrio & operatur.

Quòd spiritus sanctus sit subsistens persona.

Caput 18.

SEd quia quidam spiritum sanctum asserunt non esse personam subsistentem, sed vel ipsam diuinitatem patris & filij, vt quidam Macedoniani dixisse perhibentur: vel etiam aliquam accidentalem perfectionem mentis à Deo nobis donatam, puta sapientiam vel charitatem vel aliquid huiusmodi quæ participantur à nobis, sicut quædam accidentia creata.

Prima conclusio.

Contra hoc ostendendum est spiritum sanctum non esse aliquid huiusmodi. Non enim formæ accidentales propriè operantur, sed magis habens eas pro suæ arbitrio voluntatis. homo enim sapiens vtitur sapientia cũ vult: sed spiritus sanctus operatur pro suæ arbitrio voluntatis, vt ostensum est: non igitur est æstimandus spiritus sanctus velut aliqua accidentalis perfectio mentis.

2 Item, spiritus sanctus, vt ex scripturis docemur, causa est omnium perfectionum humanæ mentis. Dicit enim Apostolus ad Roman. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis. & 1. ad Corinth. 12. Alij per spiritum datur sermo sapientiæ: alij sermo scientiæ secundum eundem spiritũ: & sic de alijs. non ergo spiritus sanctus est æstimandus quasi aliqua accidẽtalis perfectio mentis humanæ: cùm ipse omnium huiusmodi perfectionum causa existat.

Secunda cõclusio.

Quòd autem in nomine spiritus sancti designetur essentia patris & filij, & sic à neutro personaliter distinguatur, repugnat his quæ diuina scriptura de spiritu sancto tradidit. Dicitur enim Ioann. decimo quinto, quòd spiritus sanctus procedit à patre: & Ioannis sexto, quòd accipit à filio: quod non potest de diuina essentia intelligi: cùm essentia diuina à patre non procedat, nec à filio accipiat. oportet igitur dicere quòd spiritus sanctus sit subsistens persona.

2 Item, sacra scriptura manifestè de spiritu sancto loquitur tanquam de persona diuina subsistente. dicitur enim Actuum 13. Ministrantibus illis domino & ieiunantibus dicit illis spiritus sanctus: Segregate mihi Barnabam & Saulũ in opus ad quod assumpsi eos. & infrà: Et ipsi quidem missi à spiritu sancto abierunt. & Actuũ decimo quinto dicitur: Dicunt Apostoli, Visum est spiritui sancto, & nobis: nihil vltra imponere oneris vobis &c. quæ de spiritu sancto non dicerentur, nisi esset subsistens persona. est igitur spiritus sanctus subsistens persona.

3 Amplius, cùm pater & filius sint personæ subsistentes, & diuinæ naturæ: spiritus sanctus non connumeratur eisdem nisi ipse esset persona subsistens in diuina natura. connumeratur autem eisdem, vt patet Mat. vlt. dicente domino discipulis: Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris & filij & spiritus sancti. & 2. ad Corinth. vltim. Gratia domini nostri Iesu Christi, & charitas Dei, & communicatio sancti spiritus sit semper cum omnibus vobis. & 1. Ioan. vlt. Tres sunt qui testimonium dant in cælo: pater, verbum, & spiritus sanctus: & hi tres vnum sunt. Ex quo manifestè ostenditur quòd non solùm sit persona subsistens sicut pater & filius: sed etiam cum eis essentiæ habeat vnitatem. Instantia contra prædicta.

Posset autem aliquis contra prædicta calumniari, dicens aliud esse spiritum Dei, & aliud spiritum sanctum. nam in quibusdam præmissarum authoritatum nominatur spiritus Dei, in quibusdam verò spiritus sanctus. Sed quòd idem sit spiritus Dei, & spiritus sanctus, manifestè ostenditur ex verbis Apostoli dicentis 1. ad Corin. 2. vbi cùm præmisisset: Nobis reuelauit Deus per spiritum sanctum: ad huius confirmationem inducit: Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. & postea concludit: Ita & quæ sunt Dei, nemo nouit nisi spiritus Dei. ex quo manifestè apparet quòd idem sunt spiritus sanctus & spiritus Dei. Conclusio destruens instantiam.

2 Item, apparet ex hoc quod Matth. 10. dominus dicit: Non estis vos qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis. Loco autem istorum verborum Marcus dicit: Non estis vos loquentes, sed spiritus sanctus. manifestum est igitur idem esse spiritum sanctum & spiritum Dei. Sic ergo cùm ex præmissis authoritatibus multipliciter appareat spiritum sanctum non esse creaturam, sed verum deum: manifestum est quòd non cogimur dicere eodem modo esse intelligendum quòd spiritus sanctus mentes sanctorum impleat, & eos inhabitet, sicut diabolus aliquos implere vel inhabitare dicitur. Habetur enim Ioannis 13. de Iuda quòd pòst buccellam introiuit in eum Satanas. Et Actu. 5. dicit Petrus. vt quidam libri habent, Anania, cur impleuit Satanas cor tuum? Cùm enim diabolus creatura sit, vt ex superioribus est manifestum: non implet aliquem participatione sui: neque potest mentem inhabitare sua participatione, vel per suam substantiam: sed dicitur aliquos implere per effectum suæ malitiæ. vnde & Paulus dicit ad quendam Actuum decimo tertio: O plene omni dolo, & omni fallacia. Spiritus autem sanctus cùm deus sit per suam substantiam mentem inhabitat, & sui participatione bonos facit. ipse est enim sua bonitas, cùm sit Deus quòd de nulla creatura verum esse possit: nec tamen per hoc removetur quin per effectum suæ virtutis sanctorum impleat mentes.

Super cap. 18.

PRobato quòd spiritus sanctus sit deus, vult S. Tho. ostendere quòd sit etiam subsistens persona, contra dicentes ipsum esse diuinitatem patris & filii, & contra dicentes ipsum esse aliquam accidentalem perfectionem mentis, sapientiam videlicet, vel claritatem, vel aliquid huiusmodi. Ostenditur enim quòd nõ est aliquid huiusmodi, & arguitur primò quòd accidentalis forma non sit, secundò, quòd non sit patris & filii diuinitas. Primum ostenditur dupliciter. Primò, spiritus sanctus operatur pro suæ arbitrio voluntatis, vt patet ex dictis supernis, formæ autem accidentales non propriè operantur, sed magis habens eas vtitur eis pro suo arbitrio, ergo &c. Secundò, spiritus sanctus est causa omnium perfectionum humanæ mentis, vt patet Rom. 5. Charitas Dei, &c. & 1. ad Corinth. 12. Alij per spiritum. ergo &c. Secundum verò, scilicet quòd nomine spiritus sancti non designatur essentia patris & filii, tanquam à neutro personaliter distinguatur. ostenditur tripliciter. Primò spiritus sanctus pro tro personaliter distinguatur. ostenditur tripliciter. Primò spiritus sanctus procedit à patre, Ioannis sexto: Et accipit à filio, Ioannis sexto: Sed neutrum horum conuenit essentiæ diuinæ, ergo &c. cætera. Secundò, sacra scriptura manifestè de spiritu sancto loquitur tanquam de persona diuina subsistente, vt patet Actuum decimo tertio, & 15. ergo &c. Tertiò, spiritus sanctus connumeratur patri & filio quæ sunt personæ subsistentes & diuinæ naturæ, ergo &c. probatur antecedens ex eo quod dicitur Matth. vltim. Euntes &c. & 2. &c. probatur antecedens ex eo quod dicitur Matth. vltim. Euntes &c. & 2. Cor. vlt. Gratia domini &c. & 1. Ioan. vlt. Tres sunt &c. Si quis diceret aliud esse spiritum sanctum & aliud spiritum Dei, in quibusdam enim præmissarum authoritatum nominatur spiritus dei, in quibusdam verò spiritus sanctus manifestè ostenditur quòd idem sit spiritus dei, & spiritus sanctus, ex processu Apostoli 1. Cor. 2. & ex eo quod vbi Matth. 10. dicitur, Spiritus patris vestri, Marcus dicit, Spiritus sanctus. ex istis infert S. Tho. quòd non cogimur dicere eodem modo intelligẽdum esse spiritum sanctum mentes sanctorum implere,

Universidad de Deusto
Biblioteca

& eas inhabitare, sicut diabolus aliquos implere & inhabitare dicitur. Ioan. 13. & Act. 5. quia diabolus cùm sit creatura, non implet aliquem neque inhabitat participatione sui vel per suam substantiam, sed tantùm per effectum suæ malitiæ, vt habetur Act. 13. O plene &c. Spiritus autem sanctus, cùm sit Deus per suam substantiam, mentem inhabitat, & sui participatione bonos facit: nec tamen per hoc remouetur, quin per effectum suæ virtutis sanctorum impleat mentes.

Quomodo Deus mentem hominis implere dicatur.

CIRCA hoc vltimum dictum considerandum est quòd duobus modis potest intelligi substantiam spiritualem mentem hominis implere. vno modo per effectum suæ virtutis, quia videlicet aliquis effectus virtutis ipsius ab ipsa causatur in mente: alio modo per propriam substantiam. Primo modo substantia spiritualis creata potest mentē hominis implere & inhabitare: quia aliquem effectum in ipsa causare potest directè vel indirectè agendo: vt in superioribus est ostensum: non autem potest secundo modo inhabitare: sed deus vtroque modo implere mentem hominis potest: & ideo postquam dixit S. Tho. quòd spiritus sanctus secundum suam substantiam mentes sanctorum inhabitat dando illis esse, vt in cap. præcedenti est ostensum, addidit quòd nō excluditur per hoc quin per effectum suæ virtutis eas inhabitet. nam virtutes à Deo in mentem causantur.

Vtrum substantia spiritualis creata possit mentibus sanctorū esse.

SED tunc occurrit dubium: nam substantia spiritualis ibi est secundum suam substantiam vbi operatur, si ergo operatur aliquid in mentibus sanctorum, illuminando videlicet, aut aliquid aliud agendo: sequitur quòd in mentibus sanctorum sit secundum suam substantiam, ergo non tantùm per effectum suæ virtutis.

PRO huius solutione aduertendum est ex doctrina S. Thom. 2. sen. distin. 8. art. 5. ad tertium, quòd cum esse intra aliquid sit esse intra terminos eius secundum quòd substantia spiritualis est intra terminos alicuius, ita dicitur esse intra ipsum. Cùm autem duplex sit terminus rei, scilicet terminus corporalis quantitatis, vt inuenitur in corporibus: & terminus essentiæ, vt inuenitur in omni creatura: intra terminos corporalis quantitatis substantia spiritualis esse potest: quia intra illos potest operari, non autem potest esse intra terminos essentiæ, neque sicut pars, neque sicut virtus dans esse. quia esse maximè rerum spiritualium est per creationem, vt ostensum est in præcedentibus. ideo potest esse substantia spiritualis intra corpora, & ipsa corpora implere & inhabitare secundum terminos corporeæ quantitatis, non autem potest esse intra mentem humanam quæ nullos habet terminos corporeæ quantitatis, sed tantùm essentiæ intra quam intrat & operatur solum is qui dat esse menti, scilicet ipse Deus, quanuis etiam substantia creata circa ipsam mentem aliquid possit extrinsecus operari, quòd est esse in ipsa per suæ virtutis effectum. Cum ergo dicitur quòd substantia spiritualis ibi est secundum substantiam vbi operatur, dicitur quòd si proportionaliter sumantur ibi esse & ibi operari, sic propositio est vniuersaliter vera. substantia enim spiritualis si in aliquo operatur tanquam intra ipsius terminos operans, intra illud est, & illud inhabitat. similiter si in aliquo est tanquam extrinsecus operans aliquid in ipso extrinsecus est in eo, quod tamen impropriè est vnam substantiam esse in alia. vnde & si substantiæ minor ad hunc sensum, quòd substantia creata aliquid operatur in mentibus sanctorum tanquam intra ipsarum terminos operans, falsa est. Si verò substantiæ ad alium sensum, videlicet quòd operatur in mentibus sanctorum tanquam extrinsecus operans, & non intra essentiam, tunc vera est, & vera conclusio, scilicet quòd substantia creata sit secundum substantiam in mentibus sanctorum tanquam aliquid extrinsecum, quod tamen (vt dicebatur) est impropriè dictum. Si verò sumatur dicta propositio ad hunc sensum, quòd in ea re in qua operatur quomodocunque substantia spiritualis, siue inquam intra terminos rei agendo, siue extrinsecus aliquid operādo, intra ipsam est, & ipsam implet aut inhabitat, falsa est. A doctoribus autem ponitur ibi esse vbi operatur, ad hunc sensum, quòd in eo loco est secundum substantiam suam in quo est corpus in quod operatur: & sic habet veritatem.

Quomodo intelligenda sunt quæ de spiritu sancto dicuntur.

Cap. 19.

SAnctarum igitur scripturarum testimonijs edocti, hoc firmiter de spiritu sancto tenemus, quòd verus sit deus subsistens, & personaliter distinctus à patre & filio. Oportet autem considerare qualiter huiusmodi veritas vtrinque accipi debeat, vt ab impugnationibus infidelium defendatur. Ad cuius euidentiam præmitti oportet, quòd in qualibet intellectuali natura oportet inueniri voluntatem. intellectus enim fit in actu per formam intelligibilem, inquantum est intelligens: sicut res naturalis fit actu in esse naturali per propriam formam: res autem naturalis per formam qua perficitur in sua specie, habet inclinationem in proprias operationes, & proprium finem quem per operationes consequitur. quale enim est vnū quodque, talia operatur, & in sibi conuenientia tendit: vnde etiam oportet quòd ex forma intelligibili consequatur in intelligente inclinatio ad proprias operationes, & proprium finem. hæc autem inclinatio in intellectuali natura voluntas est, quæ est principium operationum quæ in nobis sunt, quibus intellectus propter finem operatur. finis enim & bonum est voluntatis obiectum. Oportet igitur in quolibet intelligente inueniri etiam & voluntatem. cùm autem ad voluntatem plures actus pertinere videantur, vt desiderare, delectari, odire, & huiusmodi; omnium tamē amor & vnū principium & cōmunis radix inuenitur. Quod ex his accipi potest. Voluntas enim (vt dictum est) sic se habet in rebus intellectualibus, sicut naturalis inclinatio in rebus naturalibus, quæ & naturalis appetitus dicitur. ex hoc autē oritur inclinatio naturalis, quòd res naturalis habet affinitatem & conuenientiam secundum formam quam diximus esse inclinationis principium, cum eo ad quod mouetur: sicut graue cum loco inferiori: vnde etiam hinc oritur omnis inclinatio voluntatis, eò quòd per formam intelligibilem aliquid apprehenditur vt conueniens vel afficiens. Affici autem ad aliquid inquantum huiusmodi, est amare ipsum. omnis igitur inclinatio voluntatis & etiam appetitus sensibilis ex amore originem habet. Ex hoc enim quòd aliquid amamus, desideramus illud si absit: gaudemus autem cùm adest: & tristamur cùm ab eo impedimur: & odimus quæ nos ab amato impediunt: & irascimur contra ea. Sic igitur quod amatur, nō solùm est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius: aliter tamē & aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suę speciei: in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motiuo proportionato per conuenientiam & proportionē quam habet ad ipsum: sicut in igne quodāmodo est locus sursum ratione leuitatis secudum quam habet proportionem & conuenientiam ad talem locum: ignis verò generatus est in igne generāte per similitudinem suæ formæ. Quia igitur ostensum est quòd in omni natura intellectuali est voluntas: Deus autem intelligens est, vt in primo† ostensum est: oportet quòd in ipso sit voluntas: non quidem quòd voluntas Dei sit aliquid eius essentiæ superueniens, sicut necintellectus; vt suprà ostensum est: sed voluntas Dei est ipsa eius substantia: & cùm intellectus etiam Dei sit ipsa eius substantia: sequitur quòd vna res sint in Deo intellectus & voluntas. Qualiter autem hæc quæ in alijs rebus plures res sunt, in Deo sint vna res: ex his quæ in primo † dicta sunt, potest esse manifestum. Et quia ostensum est in primo† quòd operatio Dei sit ipsa eius essentia, & essentia sit eius voluntas: sequitur quòd in Deo non est voluntas secundum potentiam vel habitum, sed secundum actum. ostensum est autem quòd omnis actus voluntatis in amore radicatur: vnde oportet quòd in Deo sit amor: & quia (vt in primo ostensum est) proprium obiectum diuinæ voluntatis est eius bonitas: necesse est quòd Deus primò & principaliter suam bonitatem & seipsum amet. Cùm autem ostensum sit quòd amatum necesse est aliqualiter esse in voluntate amantis, ipse autem deus seipsum amat: necesse est quòd ipse Deus sit in sua voluntate vt amatum in amante: est autem amatum in amante secundum quòd amatur: amare autem quoddam velle est: velle autem dei est eius esse, sicut & voluntas eius est eius esse: esse igitur Dei in voluntate sua per modum amoris, non est esse accidentale sicut in nobis: sed essentiale: vnde oportet quòd Deus secūdum quòd conideratur vt in sua voluntate existens, sit verè & substantialiter deus. Quòd autem aliquid sit in voluntate vt amatum in amante, ordinem quendam habet ad cōceptionem qua ab intellectu concipitur, & ad ipsam rē cuius intellectualis conceptio dicitur verbum. nō enim amaretur aliquid nisi aliquo modo cognosceretur: nec solùm amati cognitio amatur, sed secundum quòd in se bonum est. necesse est igitur quòd amor quo deus est in voluntate diuina vt amatum in amante: & à verbo dei & à Deo cuius est verbum procedat. Cùm autem ostensum est, sit quòd amatū in amante non est secundum similitudinem speciei, sicut intellectum in intelligente: omne autem quod procedit ab altero per modum geniti, procedit secundum similitudinem speciei à generante: relinquitur quòd processus rei ad hoc quòd sit in voluntate sicut amatum in amante, non sit per modū generationis: sicut processus rei ad hoc q̄ sit in intellectu, habet rationem generationis, vt suprà ostensum est. Deus igitur procedens per modum amoris, non procedit vt genitus: neque igitur filius dici potest. † Sed quia amatum in voluntate existit vt inclinans & quodammodo impellens intrinsecus amantem in ipsam rem amatam: impulsus autem rei viuentis ab interiori, ad spiritum pertinet: conuenit Deo per modum amoris procedentis, vt spiritus dicatur eius spiratione quasi quadam aspiratione existente. Hinc est quòd Apostolus spiritui & amori impulsum quendam attribuit. dicitur enim Romanorum octauo: Qui spiritu Dei aguntur, hi filij Dei sunt, & secundæ ad Corinthios quinto: Charitas Christi vrget nos. † Quia verò omnis intellectualis motus à termino denominatur: amor autem prędictus est quo deus ipse amatur: conuenienter deus per modum amoris procedens dicitur spiritus sanctus. ea enim quæ deo dicata sunt, sancta dici consueuerunt.

†Cap. 32. 1. li. c. 46. †Cap. 92. 1. li. c. 75.

†quare dicatur spiritus.

†quare dicatur spiritus.

Super cap. 19.

POstquam ostendit Sanctus Thomas quoniam spiritus sanctus & est Deus, & est persona subsistens à patre & filio realiter distincta, vt ab vtriusque hæresibus huiusmodi veritas defendatur, quōmodo hoc accipi debeat, ostendit: & primò præmittit quædam necessaria ad propositum. Secundò declarat intentum. Primum quod præmittit, est quòd in omni intelligente oportet voluntatem inueniri. probatur, sicut res naturalis fit actu in esse naturali per propriam formam, ita intellectus fit in actu inquantum est intelligens per formam intellectualis: sed res naturalis per propriam formam habet inclinationem in proprias operationes, & in proprium finem quem per eas consequitur: quia quale vnumquodque est, talia operatur, & in sibi conuenientia tendit: ergo & in intelligen te ex forma intelligibili sequitur inclinatio ad proprias operationes & proprium finem. hanc autem dicimus voluntatem. in nobis enim voluntas est principium operationū quę in nobis, id est, nostra potestate fiunt, quibus intellectus propter finē operatur, cùm finis & bonum sit obiectum voluntatis: ergo &c.

Intellectus dupliciter fit in actu.

ATTENDENDVM primo quod intellectus & est proprietas naturæ intelligibilis tanquam accidentalis forma ipsam naturaliter concomitans, & est talis proprietas per quam natura intelligibilis intelligit: ideo dupliciter potest dici fieri in actu: Vno modo inquantum est naturalis proprietas: alio modo inquantum ad intelligendum ordinatur. Primo modo fit in actu inquantum inhæret naturæ intelligibili, sicut & quælibet alia forma accidentalis est in actu per hoc quòd suo inhæret subiecto. Secundo autem modo fit in actu per hoc quod informatur specie rei intelligibilis. Vt ergo ostenderet S. Thomas de quo modo actualitatis intellectus intelligebat, non dixit absolutè quòd fit in actu per formam intelligibilem, sed addidit inquantum est intelligens, dans intelligere quòd intendit de actualitate ipsius secundum quod constituitur in actu intelligendi.

ATTENDENDVM secundò quòd cùm ad hoc detur potentię, vt natura per illas tendat in propria obiecta, & obiectum voluntatis sit finis & bonum, pertinet ad voluntatem vt illarum operationum quibus natura intelligibilis tendit ad finem & bonum, sit principium. Quod ergo addit Sa. Thomas enim & bonum est obiectum voluntatis, ponitur tanquā ratio eius quod dictum est voluntatem esse principium operationum quibus intellectus, id est natura intellectualis operatur propter finem. Si enim obiectum voluntatis est finis, oportet vt per ipsam voluntatem natura intelligibilis tendat ad finē, & sic quòd sit principium operationum quæ à natura intelligibili ordinantur ad finem.

SED circa rationem qua probatur in natura intelligibili esse voluntatem ex conditione, scilicet formæ naturalis, dubitatur. Ex hac enim non videtur concludi quòd voluntas sit in natura intelligibili, tanquam potentia particularis ab intellectuali forma & intellectu distincta, quod videtur intendere Sanctus Thomas. Nam cùm inclinatio consequens formam naturalem non sit aliqua forma à naturali forma distincta, sed sit ipsa forma cum habitudine ad finem, eodem modo dici poterit quòd formam quidem intelligibilem sequitur inclinatio in bonum intelligentis, & in eius propriam operationem: sed talis inclinatio non aliquid distinctum à forma ipsa intelligibili, & sic non sequitur in natura intelligibili esse voluntatem tanquam potentiam per se ab aliis distinctam.

Quomodo voluntas est particularis potentia naturæ intellectualis.

AD huius euidentiam considerandum est primò quòd per illam comparationem non intendit Sanctus Thomas omnimodam ponere similitudinem inter inclinationem consequentem formam naturalem, & inclinationem consequentem formam intelligibilem, sed intendit secundum quandam proportionalitatem arguere, quòd scilicet sicut ad formam naturalem sequitur inclinatio in proprias operationes & proprium finem suo modo: ita secundum modum conuenientem naturæ intelligibili ad formam intelligibilem sequitur inclinatio in proprias operationes & proprium finem intelligentiæ. Consideradum secundò ex doctrina tradita de Ver. quæstione vigesimasecunda, articulo tertio, quòd proprius modus animatorum est vt ad ea opera quæ sunt ipsorum propria, speciales potentiæ deputentur, in quo ab inanimatis differunt. ideo vbi inuenitur aliqua operatio quæ secundum aliquem modum est propria animatorum, licet & inanimatis aliquo modo conueniat, oportet specialem potentiam illi adaptare. sicut quia mouetri localiter à seipso, est animalium proprium, ad motum localem animalium datur specialis potentia quæ vis motiua dicitur. Appetere autem speciali modo conuenit animalibus inquantum inuenitur in eis appetitus, & mouens appetitum. bonum enim apprehensum, & per consequens existens in appetente, mouet appetitum. ideo specialis potentia quæ dicitur appetitus, ad hunc actum ordinatur. In natura verò intellectuali est adhuc altior modus: quia non solùm est in ipsa appetitus & mouens appetitum, scilicet bonum apprehensum per intellectum, sed etiam ipse appetendi est liber, inquantum in potestate appetentis est appetere bonum apprehensum per intellectum, & non appetere. ideo oportet & appetitum naturæ intelligibilis qui voluntas dicitur, specialem potentiam esse ab aliis distinctam. Ratio ergo Sancti Thomæ efficax est: quia sufficit ipsi probare quod in natura intelligibili sit inclinatio in propriam operationem & in bonum eius suo modo. constat enim quòd proprius modus ipsius est vt inclinatio si in natura intelligibili inuenitur formam consequens intellectam, habeat specialem potentiam ab aliis distinctam, sicut & particulari modo sibi actus conuenit appetendi. Secundum, quod præmittit Sanctus Thomas, est quòd omnium actuum voluntatis amor est principium & communis radix. Probatur dupliciter. Primò ratione sic. Ex hoc oritur inclinatio naturalis, quòd res naturalis habet affinitatem & conuenientiam secundum formam quæ est inclinationis principium, cum eo ad quod mouetur, vt patet in graui: ergo & omnis inclinatio voluntatis hinc oritur, quòd per formam intelligibilem aliquid apprehenditur vt conueniens vel afficiens. affici autem ad aliquid inquantum huiusmodi, est amare ipsum, ergo &c. Secundo probatur inductiuè: quia videlicet ex hoc quòd aliquid amamus, desideramus illud si absit, gaudemus cùm adest, tristamur cùm ab eo impedimur, & odimus quæ nos ab ipso impedunt & irascimur contra ea.

Quare amor est omnium actuum voluntatis initiū & radix.

AD euidentiam rationis considerandum est ex doctrina Sancti Thomæ, prima secundæ, quæstione vigesima quinta, articulo secundo, quæstione vigesima prima, articulo primo, & quæstione vigesima octaua, articulo primo quòd amor nihil aliud est quàm aptitudo siue proportio & complacentia appetitus ad bonum. dicitur enim quis bonum aliquid amare inquantum illi aptum fuerit, & in eo complacet tanquam in aliquo sibi conuenienti & proportionato. ideo volens Sanctus Thomas ostendere amorem esse communem radicem omnium actuum voluntatis, assumit quòd omnis inclinatio voluntatis hinc oritur, quòd aliquid apprehenditur vt conueniens & afficiens, id est, vt perfectiuum appetentis. & ipsum ad se trahens. vult enim habere quòd ex hac apprehensione prima inclinatio voluntatis est complacentia in tali bono, & affectio ad illud, in quo ratio amoris consistit: & ideo sicut illa apprehensio est origo simpliciter omnium actuum voluntatis, ita amor qui est primus actus voluntatis illam apprehensionem concomitans, est inter omnes actus voluntatis primus, & omnium aliorum actuum & principium & origo. Tertium quòd præmittit Sanctus Thomas est quòd id quod amatur, est in intellectu amantis, & in voluntate, sed diuersimodè: quia in intellectu est secundum similitudinem suæ speciei, sicut ignis genitus in igne generante: in voluntate autem amantis, sicut terminus motus in principio motiuo per conuenientiam & proportionem quam habet ad ipsum, sicut locus sursum est quodammodo in graui.

Quomodo res amata in amante esse dicatur

ADVERTENDVM quòd sicut res intellecta dicitur esse in intelligente per similitudinem suæ formæ, non quia ipsa res secundum suum esse naturale informet intellectum, sed quia in intellectu est forma quæ dam intelligibilis, quæ est rei intellectæ similitudo, ita quòd rem intellectam esse in intellectu, nihil aliud est quàm in intellectu esse ipsius similitudinem: ita rem amatam esse in amante sicut terminus motus est in principio motiuo per conuenientiam & proportionem, non est rem amatam inhærere amanti secundum suam essentiam aut secundum suam similitudinem, sed in amante esse aliquam complacentiam & proportionem atque affectionem per quam in ipsum inclinetur rem amatam. per talem enim connaturalitatem & affectionē siue complacentiam quæ est amor, amans est quodammodo res amata: sicut vna res quæ est alteri proportionata, & est principium motiuum in illam, est quodammodo ipsa. Dicitur autem amatum esse in amantis voluntate sicut in principio motiuo: quia in voluntate existens causat desiderium rei amatæ si est absens, & est causa & principium omnis alterius motus quo in rem amatam amans mouetur. De hoc etiam habes à Sancto Thoma prima secundæ, quæstione vigesima octaua, articulo secundo. Hinc patet error Aureoli apud Capreolum in primo, distinctione decima, putantis amatum non posse esse in amante nisi sit in ipso per essentiam aut per similitudinem. dicitur enim quòd est alius modus scilicet per affectionem & complacentiam, aut per quandam habitualem inclinationem ex frequentatione actus amandi in voluntate derelictam. Ex istis S. Thomas vt propositum ostendit, infert primò, quòd in Deo est voluntas, quum sit intelligens, non quidem quòd sit aliquid superadditum essentiæ, sed est ipsa Dei substantia, sicut & intellectus: & cùm etiam intellectus Dei sit eius substantia, sequitur quòd vna res sit in Deo intellectus & voluntas.

In diuinis quantū ad absoluta vera sunt idem quòd diuina essentia: ergo sunt idem inter se: nō autem quātum ad relatiua.

Aduertendum quòd in absolutis quidem valet ista consequentia, hoc est diuina substantia, & illud est diuina substātia, ergo hoc & illud sunt vna res: quia cùm vnum nihil aliud sit quàm substantia diuina, & similiter aliud, non apparet in illis per quid habeant realiter distingui. sed in his quæ relatiuè opponuntur, non tenet talis consequentia propter ipsam relationem oppositionem, quæ realem distinctionem exigit inter ea quæ relatiuè opponuntur. Nō enim valet, pater est Dei essentia, & filius est Dei essentia, ergo pater & filius sunt vna res: quia licet sint diuina essentia, habent tamen oppositas relationes, quarum vna non est alia, licet & ipsæ à diuina essentia non distinguantur, quanuis & hæc possint vna res dici, si nomen rei pro absoluto sumatur. sed de his inferius erit latior sermo.

Infert secundò quòd in Deo est amor: quia voluntas in Deo est secundum actum, non autem secundum potentiam vel habitum, id est, semper est in actu volendi cùm operatio Dei sit eius essentia, & eius essentia sit eius voluntas. omnis autem actus voluntatis in amore radicatur.

Infert tertiò quòd necesse est vt deus sit in sua voluntate, sicut amatum in amante: quia quum proprium obiectum diuinę voluntatis sit eius bonitas, necesse est quòd Deus seipsum & suam bonitatem primò & principaliter amet. ostensum est autem quòd amatum necesse est aliqualiter esse in voluntate amantis.

Infert quartò quòd Deus secundum quòd conideratur vt in sua voluntate existens est verè & substantialiter Deus. probatur: amatum est in amante secundum quod amatur: amare quoddam velle est, quia videlicet amare est velle bonum: velle Dei est eius esse, sicut & eius voluntas: ergo esse Dei in voluntate, non est esse accidentale vt in nobis, sed essentiale, ergo & cætera.

ADVERTENDVM quòd Deum secundum quod est in sua voluntate, esse verè & substantialiter Deum; nihil aliud est quàm amorem quo Deus seipsum amat, esse substantialiter Deum. Dictum est enim superius quòd amatum esse in voluntate amantis, nihil aliud est quàm in voluntate esse affectionem & complacentiam siue amorem ad ipsum: & ideo si est intelligi, & consequenter intelligere, vt est superius dictum, est idem quod diuinum esse: sequitur Deum secundum quòd est in sua voluntate, esse verum & substantialiter Deum.

Infert quintò quòd amor quo Deus est in voluntate diuina vt amatum in amante, & à verbo Dei, & à Deo cuius est verbum, procedit. probatur, quia amatum esse in voluntate amantis, ordinem quendam habet & ad conceptionem quia ab intellectu concipitur: quia non amaretur nisi aliquo modo cognosceretur: & ad ipsam rem cuius intellectualis conceptio dicitur verbum: quia non solùm amati cognitio amatur, sed etiam ipsum secundum quòd in se bonum est.

ADVERTENDVM quòd Sanctus Thomas breuitati studens, ex hoc quòd amatum habet quendam ordinem ad conceptionem intellectus, statum concludit ipsiũ à verbo Dei procedere, cùm tamen in illa consequentia multa implicentur. supponit enim in diuinis non esse alium ordinem realẽ quàm ordinem originis. vnde si amatum habet ordinem ad conceptionem intellectus, oportet illum esse ordinem originis. constat autem illum non esse ordinem quo conceptio procedat ab amore, cùm amor conceptionem intellectus presupponat. ideo si est ordo inter illa, necesse est vt amoris ad verbum & ad conceptionem intellectus sit ordo, tanquam ad id à quo originatur & procedit.

Verbum necessarium esse causam volitionis effectiuè non potest haberi ex eo quòd verbum diuinum est amoris principij quasi effectiuum.

ATTENDENDVM quoque quòd ex hac ratione San. Thomæ non potest haberi quòd bonum intellectum sit in nobis causa formalis effectiua volitionis, vt quidam Thomistarum voluerunt, sicut verbum in diuinis est productiuum amoris: quia quòd hoc sit in diuinis, est, quia non potest ibi esse alius ordo realis, quàm ordo originis per modum efficientis, secundum quòd vna persona ab alia procedit: & ideo cùm amor ad verbum realem ordinem habeat, necesse est vt in diuinis ille ordo sit talis ordo originis. hoc autẽ non est naturaliter scitum, sed creditum, in nobis autẽ potest esse ordo causæ finalis & formalis, & ille inuenitur inter verbum intellectus nostri & amorem, vt in superioribus est ostensum, non autem ordo originis effectiuè, quia verbum nostri intellectus habet ex imperfecta sui actiuitate quòd solum sit causa amoris quatenus ad eius specificationem formaliter tantum, non autem quantum ad exercitium elicitiuè. Vnde ordo qui in nobis est vnius rationis in diuinis alterius rationis est.

Amor inquantum huiusmodi non procedit secundũ rationem similitudinis in eadem specie.

Infert sextò quòd Deus procedens per modum amoris non procedit vt genitus, & consequenter filius dici non potest. Probatur, quia amatum non est in amante secundum similitudinem speciei. omnis autem quod procedit ab altero per modum geniti: procedit secundum similitudinem speciei à generante.

AD huius euidentiam considerandum est quòd amorem ad tria possumus comparare, scilicet ad rem amatam à qua aliquo modo causatur, scilicet per modum finis & formæ specificantis. vt superius est ostensum. ad ipsam voluntatem præcisè sumptam: & ad vtrumque simul tanquam ad totalem causam inquantum res amata vt cognita est voluntati ratio agendi per modũ specificatis actum: ad nullum autẽ istorum comparatus amor procedit in ratione similitudinis secundum eandem rationem speciei. Si enim comparemus amorem ad ipsam solam voluntatem, sic constat quòd non sunt similia secundum rationem speciei, amor productus & voluntas. Si etiam comparamus ad rem amatam, sic non procedit secundum rationem similitudinis: quia amor productus non est similitudo rei amatæ, sed affectio & impulsus in ipsam. Si denique comparemus ad vtrumque simul tanquam ad completam causam, sic etiam manifestum est quòd non procedit secundum rationem similitudinis, cùm non sit similitudo formæ quæ est ratio agendi vt dictum est. dicitur enim proprie aliquid producì simile agenti, quando assimilatur agenti secundum formam quæ est sibi ratio agendi. Quia autem propria comparatio effectus ad suam causam est comparatio ad ipsam totalem causam & secundum talem comparationem quod procedit per modum amoris, non procedit secundum rationem similitudinis, id est, tanquam simile producenti. ideo absolutè inquit S. Thomas huiusmodi productionem non esse secundum rationem similitudinis, quia non producitur amor similis rei amatæ, quæ inquantum huiusmodi est cognita, est voluntati ratio amandi. Si autem arguatur, quia omne agens præsertim naturale producit sibi simile secundum formam, per quam agit. Dicitur primò quòd duplex est similitudo: vna secundum conuenientiam in forma, alia secundum proportionem. Prima similitudo non requiritur inter omne agens & suum effectum: sed bene requiritur secunda, quæ in hoc consistit, vt ages habeat virtutem proportionatam ad talem effectum producẽdum, sicut est similitudo inter virtutem motiuã & motum siue vbi: & hoc modo conceditur esse similitudinem inter voluntatem & amorẽ. sed hæc ad rationem generationis non sufficit. Dicitur secundò quòd licet omne agẽs aliquo modo ageret sibi simile, non tamen oportet vt omne agat sibi simile secundum eandem rationem speciei, quod ad rationem verè generationis requiritur, & de qua intendit Sanctus Thomas cùm inquit, amorem non procedere in ratione similitudinis. Patet in enim productionibus æquiuocis, puta cùm aliquid à sole producitur in iis inferioribus, non esse similitudinem secundum eandem rationem speciei inter producens & productum. Ex his patet processionem per modum amoris à processione verbi differre: quia in processione verbi ipsum verbum non solùm est simile rei intellectæ, cùm sit eius similitudo expressa, & eiusdem rationis cum ipsa: sed est etiam simile totali agenti, scilicet aggregato ex intellectu & specie intelligibili quæ est sibi ratio agendi tanquam forma intellectionis elicitiua: & ideo non est mirum quòd processio secundum intellectum habeat rationem generationis ad quam pertinet vt producatur aliquid simile generanti, non autem processio secundum voluntatem.

Quomodo omne agẽs agat sibi simile.

ADVERTENDVM autem quòd hic loquitur Sanctus Thomas absolutè de processione amoris inquantum huiusmodi, non autem de tali processione in determinata natura: quia in natura diuina quòd procedit vt amor est simile producenti: sed hoc non conuenit sibi inquantum est amoris processio absolutè, sed inquantum est processio amoris diuini. oportet enim in diuinis omne procedens esse consubstantiale producenti, & eiusdem naturæ cum ipso.

Infert septimò quòd conuenit Deo per modum amoris procedenti, vt spiritus dicatur, eius spiratione qua si quatiam aspiratione existente. probatur, quia amatum est in amante vt inclinans & quodammodo impellens amantem in rem ipsam amatam: impulsus autem rei viuentis ab interiori ad spiritum pertinet. Confirmatur auth. Apost. ad Ro. 8. & 2. Cor. 5. spiritui & amori impulsum quendam attribuentis.

ADVERTE quòd addit Sanctus Thomas procedens per modum amoris spiritum dici, eius spiratione quasi quadam aspiratione existente, id est, existente quasi quadam vitali motione & impulsione, siue quadam attractione aut emissione aeris: quia vt dicitur infertus capite 23. nomen spiritus à respiratione animalium sumptum est, in qua aer cum quodam motu infertur & emittitur.

Infert vltimo, quòd conuenienter Deus per modum amoris procedens dicitur spiritus sanctus. probatur, quia omnis intelligibilis motus à termino denominatur. amor autem prædictus est quo Deus amatur: supple ergo à Deo denominatur: ergo conuenienter dicitur spiritus sanctus: quia supple cùm Deus sit sanctus, ea quæ Deo dicata sunt, sancta dici consueuerunt. i. hiẽ denominatio vt sancta dicantur, illis rebus attribuitur quæ in Deum ordinantur, & illi sunt dicata.

ADVERTENDVM quòd Sanctus Thomas ex dictis relinquit tanquam manifestum id quod intendebat declarare. s. quòd spiritus sanctus sit deus, & sit personaliter distinctus à patre & filio. Ex hoc enim progressu constat quòd idem est spiritus sanctus quod amor diuinus: ostensum est autem quod diuinus amor est verè & substantialiter Deus, & quòd procedit à verbo Dei, & deo cuius est verbum, id est, à patre & filio, & per consequens quòd ab ipsis personaliter distinguitur: ideo relinquitur spiritum sanctum & verè deũ esse, & à patre & filio esse personaliter distinctum.

An spiritus sanctus sit ipse actus amandi, vel potius aliquid per actum amoris productum.

SED remanet dubium: videtur enim velle San. Thomas ex hoc processu quòd spiritus sanctus sit ipse actus amoris, quæ videtur esse opinio Scoti in 6. & 10. dist. 1. imò etiam ipsius diui Thomæ primo sententiarum, dist. 32. q. 1. non autem quòd sit aliquid per actum voluntatis productum: quia hic videtur semper loqui de amore prout est actus voluntatis, præsertim cùm probat Deum esse verè & substantialiter Deum secundum quòd consideratur vt in sua voluntate existens: quia amare est quoddam velle, & velle Dei est eius esse &c. hoc autem videtur repugnare ei quod dicitur 1. q. 37. art. 1. vbi inquit Sanctus Thomas quod sicut ex hoc quòd aliquis rem aliquam intelligit, prouenit quædam intelligibilis conceptio rei intellectæ quæ dicitur verbum: sic ex hoc quòd aliquis rem aliquam amat, prouenit quædam impressio rei amatæ in affectu amantis: & hanc impressionem vocat spiritum sanctum. Respondetur quòd spiritus sanctus est profectò aliquid per actum productum, vt manifestè patet loco allegato: & hoc etiam sentit Sanctus Thomas hoc loco, cùm inquit amorem quo Deus est in voluntate diuina vt amatum in amante, à verbo & à Deo cuius est verbum, procedere: & cùm inquit hunc amorem esse quo Deus amatur. nomine enim amoris intelligit non ipsum actum amoris, sed id quod per talem actum amoris producitur. quia enim ea quæ ad voluntatem pertinent, non ita habent propria nomina, sicut ea quæ pertinent ad intellectum: ideo quandoque vno nomine vtimur ad significandum tam id quod per actum amandi producitur, quàm ipsum amandi actum propter quod quandoque dicit Sanctus Thomas quòd spiritus sanctus est ipse actus amoris, vt patet primo sent. intendens quòd est aliquid actu amoris productum sed nomine ipsius actus significatum. Quod autem adducitur particulariter ex verbis S. Th. non obstat: quia non vult per illa verba quòd Deus vt existens in voluntate sit formaliter ipsum amare, & ipsum velle diuinum, sed vult arguere sicut in superioribus de verbo diuino arguebatur, quòd erat Deus, quia suum esse est ipsum intelligi, quod est idem secundum rem quod intelligere diuinum: intelligere autem Dei est suum esse. Vult ergo sic S. Tho. arguere, amatum est in amante secundum quòd amatur. i. per affectionem actu amandi productam qua amans in amatum inclinatur, & quodammodo impellitur: sed esse ipsius affectionis est amari. i. actus amoris passiuè productionis modo significatus: & ipsum amari est actus ipse qui dicitur amare ex parte voluntatis, & amari ex parte affectionis productæ: ergo esse amati secundum quod est in amante, in ipsum amare. tunc vltrà, ipsum amare est velle, ergo esse illius affectionis secundum quam est in voluntate, est velle: sed velle dei est eius esse: ergo esse illius affectionis secundum quam deus est in voluntate, est esse dei, quòd est esse subsistantiale, non autem esse accidentale, vt in nobis accidit. ergo ipsa affectio siue amor productus secundum quem dicitur deus esse in voluntate, est verè & substantialiter Deus: quia esse diuinum non conuenit nisi ei quòd verè est Deus.

An secundum S. Th. per actum voluntatis aliquid intra ipsam voluntatem producatur.

SED huic determinationi videntur obstare verba Sancti Thomæ veritatis quæstione quarta, articulo secundo, ad septimum, ponit enim ibi differentiam inter intellectum & voluntatem: quia intellectus habet aliquid in se procedens per modum operationis, & aliquid per modum operati: voluntas autem non habet aliquid in se procedens per modum operati, sed tantùm per modum operationis: & sic videtur quod spiritus sanctus qui per voluntatem producitur, non sit aliquid procedens per actum voluntatis, sed ipsa voluntatis operatio.

AD hoc respondetur primò quòd non vult excludere S. Tho. ibidem omne operatum aut productum ab actu voluntatis, sed tantùm productum quod sit similitudo rei volitæ. differunt enim intellectus & voluntas: quia intellectus per suum actum producit in seipso rei intellectæ similitudinem. conceptio enim intellectus est similitudo expressa rei intellectæ. voluntas autem non producit in se per actum amandi similitudinem rei amatæ, licet producat quandam formam per quam in rem amatam inclinatur. sicut graue per grauitatem ad locum deorsum inclinatur. & ista responsio haberi potest & ex iis quæ hoc loco dicuntur, & ex iis quæ habentur de veritate quæst. 10. artic. 9. ad septimam.

Secundò responderi potest quòd quia ea quæ ad voluntatem pertinent, non sunt ita nota nec habent ita propria nomina, sicut ea quæ pertinent ad intellectum, ideo personæ per modum voluntatis productæ, non ita assignatur proprium nomen, quod personaliter tantùm dicatur: & quòd sit proprium nomen rei productæ per actum voluntatis sicut hoc nomen, verbum, assignatur ei quod per actum intellectus ad intra producitur, sed nomine ipsius operationis, scilicet nomine amoris significatur: ex quo sequitur quòd terminus per actum voluntatis productus non significatur per modum termini, sed per modum operationis, cùm amor per prius significet operationem quàm terminum operationis. ex hoc etiam optimè sequitur vt nomen amoris & essentialiter accipi possit si accipiatur vt nomen operationis absolutè, & personaliter si accipiatur vt nomen personæ. Cùm ergo inquit San. Tho. voluntatem non habere aliquid in se procedens per modum operati, intelligitur quo ad modum significandi, & quo ad nominis proprietatem. Sensus enim est quòd in voluntate non est aliquid quod habeat proprium & distinctum nomen significans per modum operati: sed id quod verè est operatum, habet nomen significans ipsum per modum operationis, scilicet nomen amoris. Hæc responsio manifestè haberi potest ex iis quæ dicit Sanctus Thomas, prima quæst. 37. artic. 1. Prima tamen responsio est melior: quia rationem huius differentiæ quæ adducitur in authoritate adducta inter intellectum & voluntatem assignat Sanctus Thomas eò quòd operatio voluntatis terminatur ad res in quibus est bonum & malum, operatio autem intellectus terminatur immente in qua est verum & falsum: nullam autem ibi mentionem facit de proprietate nominationis. sed tamen nec illa sufficere videtur ad intentionem S. Thomæ. Nam in illa responsione ponit quòd amor non dicitur personaliter, sed bene verbum: quia in voluntate non est processio nisi per modum operationis, non autem per modum operati, in intellectu autem est processio per modum operati. Per hoc autem quòd non procedat in voluntate aliquid per modum similis, non tollitur quin amor dici possit personaliter, dummodo aliquid producatur in voluntate per modum operati. propter quod potest tertiò responderi addendo ad responsionem quòd in voluntate non est aliquid productum per modum operati, quod scilicet sit obiectum voluntatis per modum voliti, sed bene in intellectu aliquod operatum producitur quod est intellectus obiecti. per ipsum enim actum intelligẽdi producitur intrinsecè obiectum

iectum intellectus in esse actuali intelligibili, non autem per actum voluntatis producitur volitum in esse actuali voliti in ipsa voluntate. Cùm hoc autem stat quòd in voluntate producatur aliqua impressio & inclinatio voluntatis in rem volitam. Patet autem hanc esse mentem Sancti Thomæ, ibidem tum ex diuersa comparatione intellectus ad rem intellectam, & voluntatis ad rem volitam quam ibi ponit: tum ex applicatione responsionis ad argumentum. Ex hoc enim quòd obiectum intellectus secundum esse quoddam intelligibile manifestè producitur in intellectu nostro, ideo proprium nomẽ producti & operati in intellectu habemus, nomen scilicet verbi, & ex hoc habet nomen verbi quòd dicatur personaliter: quia verò volitum non producitur in voluntate per actum voluntatis, ideo nullum nomen obiecti producti in voluntate habemus quod habeat in diuinis quantum est ex se personaliter dici: & quia etiam non ita manifestè apparet aliquid aliud per actum voluntatis in voluntate produci, licet aliquid producatur, nullum nomen proprium habemus ad significandum aliquid tale productum quod personaliter dicatur in diuinis: & ideo amoris nomen quod apud nos secundum communem vsum est nomen operationis, non autem operati, non ita habet quòd personaliter dicatur sicut nomen verbi, licet secundum quandam accommodationem etiam personaliter dicatur.

De effectibus attributis spiritui sancto in scripturis respectu totius creaturæ.

Caput 20.

POrtet autem secundum conuenientiam prædictorum considerare effectus quos spiritui sancto sacra scriptura attribuit. Ostensum est enim in superioribus quòd bonitas Dei est ratio volendi quòd alia sint: & per suam voluntatem res in esse producit. amor igitur quo suam bonitatem amat, est causa creationis rerum: vnde & quidam antiqui philosophi amorem deorum, causam omnium esse posuerunt, vt patet in primo Metaph. Et Dionysius dicit in quarto capite de diuinis nominibus †, quod diuinus amor non permisit ipsum sine germine esse. Habitum est autem ex præmissis quòd spiritus sanctus procedit per modum amoris quo Deus amat seipsum. igitur spiritus sanctus est principium creationis rerum: & hoc significatur in Psalmo. Emitte spiritum tuum & creabuntur. Ex hoc enim quòd spiritus sanctus per modum amoris procedit, amor autem vim quandam impulsiuam & motiuam habet: motus qui est à Deo in rebus, spiritui sancto propriè attribui videtur. prima autem mutatio in rebus à Deo existens intelligitur secundum quòd ex materia creata informi species diuersas produxit: vnde hoc opus spiritui sancto sacra scriptura attribuit. dicitur enim Geneseos primo. Spiritus domini ferebatur super aquas. vult enim Augustinus, per aquas intelligi materiam primam super quam spiritus domini ferri dicitur: non quasi ipse moueatur, sed quia est motionis principium.

Flect. 5.

2 Rursus, rerum gubernatio à Deo secundum quandam motionem esse intelligitur, secundum quòd Deus omnia dirigit & mouet in proprios fines. si igitur impulsus & motio ad spiritum sanctum ratione amoris pertinet, conuenienter rerum gubernatio & propagatio spiritui sancto attribuitur. Vnde Iob 33. dicitur: Spiritus domini fecit me. Et in Psalm. Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam. Et quia gubernare subditos, proprius actus domini est: conuenienter spiritui sancto dominium attribuitur. Dicit enim Apostolus. 2. ad Cor. 3. Spiritus autem dominus est. & in symbolo fidei dicitur. Credo in spiritum sanctum dominum.

3 Item, vita maximè in motu manifestatur. mouentia enim seipsa, viuere dicimus, & vniuersaliter quæcũque à seipsis aguntur ad operandum. si igitur ratione amoris spiritui sancto impulsio & motio competit: conuenienter etiam sibi attribuitur vita. Dicitur enim Ioann. 6. Spiritus est qui viuificat. & Ezechiel. 37. Dabo vobis spiritum & viuetis. & in symbolo fidei nos in spiritum sanctum viuificantem credere profitemur: quòd etiam & nomini spiritus consonat. nam etiam corporalis vita animalium est per spiritum vitalem à principio vitæ in cætera membra diffusum.

De effectibus attributis spiritui sancto respectu rationalis creaturæ quantum ad ea quæ Deus nobis elargitur.

Caput 21.

COnsiderandum est etiam quantum ad effectus quos propriè in natura rationali facit, quòd ex hoc quòd diuinæ perfectioni vtcunque assimilamur, huiusmodi perfectio à Deo nobis dari dicitur: sicut sapientia à Deo nobis donatur, secundum quòd diuinę sapientiæ vtcunque assimilamur. cùm igitur spiritus sanctus procedit per modum amoris quo deus seipsum amat, vt ostẽsum est †: ex hoc quòd huic amori assimilamur Deum amantes, spiritus sanctus à Deo nobis dari dicitur. Vnde Apostolus dicit ad Romanos 5. Charitas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis. Scien-dum tamen est quòd ea quæ à Deo in nobis sunt, reducuntur in Deũ sicut in causam efficientem & exemplarem. In causam quidem efficientem, inquantum virtute operatiua diuina aliquid in nobis efficitur. In causam verò exemplarem, secundum quòd id quod in nobis à deo est, aliquo modo deum imitatur. cùm ergo eadem virtus sit patris & filij & spiritus sancti, sicut & eadem essentia: oportet quòd omne id quod Deus in nobis efficit, sit sicut à causa efficiente simul à patre & filio &

Quomodo aliqui effectus spi. san. dicto attribuuntur.

† Cap. 19.

Quòd per spi. san. datur nobis charitas.

lio & spiritu sancto: verbum tamen sapientiæ quo deum cognoscimus, nobis à Deo immissum, est propriè repræsentatiuum filij. Et similiter amor quo Deum diligimus, est proprium repræsentatiuum Spiritus Sancti: & sic charitas quæ in nobis est, licet sit effectus patris & filij & spiritus sancti, tamen quadam speciali ratione dicitur esse in nobis per spiritum sanctum. Quia verò effectus diuini non solùm diuina operatione esse incipiunt, sed etiam per eam tenentur in esse, vt ex superioribus patet: nihil autem operari potest vbi non est: (oportet enim operans & operatū in actu esse simul sicut mouens & motum) necesse est vt vbicunque est aliquis effectus dei, ibi sit & ipse deus effector. vnde cùm charitas qua deum diligimus, sit in nobis per spiritum sanctum: oportet quòd ipse etiam spiritus sanctus in nobis sit, quandiu charitas in nobis est. Vnde Apostolus dicit 1. ad Corinth. 4. Nescitis quoniam templum Dei estis, & spiritus sanctus habitat in vobis? Quum igitur per spiritum sanctum Dei amatores efficiamur, omne autem amatum in amante est inquantum huiusmodi: necesse est quòd per spiritum sanctum pater etiá & filius in nobis habitent. Vnde dominus dicit Ioan. 14. Ad eum veniemus, scilicet diligentem Deum. & mansionem apud eum faciemus. & 1. Ioan. 3. dicitur: In hoc scimus quoniam manet in nobis, de spiritu quem dedit nobis. Rursus, manifestum est quòd deus maximè amat illos quos sui amatores per spiritum sanctum constituit. nō enim tantum bonum nisi amando conferret. Vnde Prouer. 8. dicitur ex persona domini: Ego diligentes me diligo: non quasi nos prius dilexerimus deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos: vt dicitur 1. Ioan. 4. Omne autem amatum in amante est: necesse est igitur quòd per spiritum sanctum non solùm deus sit in nobis, sed etiam nos in Deo. Vnde dicitur 1. Ioannis 4. Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo. & iterum: In hoc intelligimus quoniam in eo manemus, & ipse in nobis: quoniam de spiritu suo dedit nobis. Est autem hoc amicitiæ proprium, quòd amico aliquis sua secreta reuelet. Quum enim amicitia coniungat affectus, & duorum faciat quasi cor vnum: non videtur extra cor suum aliquis illud protulisse quod amico reuelat. vnde & Dominus dicit discipulis Ioannis 15. Iam non dicam vos seruos, sed amicos meos: quia omnia quæ audiui à patre meo, nota feci vobis. Quia igitur per spiritum sanctum amici dei constituimur: conuenienter per spiritum sanctum hominibus dicuntur reuelari diuina mysteria. Vnde Apostolus dicit 1. ad Corinth. 2. scriptum est quòd oculus nō vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit quæ præparauit Deus diligentibus se: nobis autem reuelauit Deus per spiritum sanctum. Et quia ex his quæ homo nouit, formatur eius loquela: conuenienter etiam per spiritum sanctum homo loquitur diuina mysteria, secundum illud 1. Corinth. 14. Spiritus est qui loquitur mysteria. & Matth. 10. Non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis. & de prophetis dicitur 2. Petri primo, quòd spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti dei homines. Vnde etiam in symbolo fidei dicitur de spiritu sancto: Qui locutus est per prophetas. Non solùm autem est proprium amicitiæ quòd amico aliquis reuelet sua secreta propter vnitatem affectus, sed eadem vnitas requirit quòd etiam ea quæ habet, amico communicet: quia cùm homo amicum habeat vt alterum se, necesse est quòd ei subueniat sicut & sibi, sua ei communicans: vnde & proprium amicitiæ esse ponitur velle & facere bonum amico: secundum illud 1. Ioan. 3. Qui habuerit substantiam huius mundi, & viderit fratrem suum necessitatem habentem, & clauserit viscera sua ab eo: quomodo charitas dei manet in eo? hoc autem maximè in deo habet locū, cuius velle est efficax ad effectum. Et ideo conuenienter omnia dona dei per spiritum sanctum nobis donari dicuntur, secundum illud 1. Corint. 12. Alij datur per spiritum sermo sapientiæ, alij autem sermo scientiæ secundum eundē spiritum. & postea multis enumeratis ait: Hæc omnia operatur vnus atque idem spiritus, diuidēs singulis prout vult. Manifestum est autem quòd sicut ad hoc quòd corpus aliquod ad locum ignis perueniat, oportet quòd igni assimeletur, leuitatem acquirens, ex qua motu ignis proprio moueatur: ita ad hoc quòd homo ad diuinæ fruitionis beatitudinem, quæ Deo propria est, secundum suam naturam, perueniat: necesse est primò quidem quòd per spirituales perfectiones deo assimiletur, & deinde secundum eas operetur: & sic tandē prædictam beatitudinem consequetur. Dona autem spiritualia nobis per spiritum sanctum dantur, vt ostensum est: & sic per spiritum sanctum deo configuramur. & per ipsum ad bene operandum habiles reddimur: & per eundem ad beatitudinē nobis via præparatur. Quæ tria Apostolus insinuat nobis 2. Corinthiorum primo dicens: Vnxit nos Deus: & signauit nos: & dedit pignus spiritus in cordibus nostris. & Ephesi. primo: Signati estis Spiritu promissionis Sancto, qui est pignus hæreditatis nostræ. Signatio enim ad similitudinem cōfigurationis pertinere videtur: vnctio autem ad habilitationem hominis ad perfectas operationes: pignus autē ad spem qua ordinamur in cælestem hæreditatem, quæ est beatitudo perfecta. Et quia ex beneuolentia quam quis habet ad aliquem, contingit quòd eum sibi adoptat in filium, vt sic ad eum hæreditas adoptantis pertineat: conuenienter spiritui sancto adoptio filiorum dei attribuitur, secundum illud Romanor. 8. Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, abba pater. Per hoc autem quòd aliquis alterius amicus constituitur, omnis offensa remouetur: amicitia enim offensę contrariatur. Vnde dicitur Prouerbiorum decimo: Vniuersa delicta operit charitas. Quum igitur per spiritum sanctū dei amici constituamur: cōsequens est quòd per ipsum nobis à Deo remittantur peccata: & ideo dominus dicit discipulis, Ioan. 20. Accipite spiritum sanct. quorum remiseritis peccata, remittentur. & ideo Matt. 11. Blasphemantibus spiritum sanctum, peccatorum remissio denegatur, quasi non habentibus illud per quod homo remissionem consequitur peccatorum. Inde etiam est quòd per spiritum sanctum dicimur renouari & purgari siue lauari, secundum illud Psalm. Emitte spiritum tuum, & creabuntur, & renouabis faciem terræ. & Ephes. 3. Renouamini spiritu mentis vestræ. & Esaiæ 4. Si abluerit dominus sordes filiorum Sion, et sanguinem filiarum lauerit de medio eius in spiritu iudicij, & spiritu ardoris.

Quòd per spi. sanctū Deus nos inhabitat.

Quòd per spi. san. sumus in deo

Quòd per spi. san. nobis reuelantur mysteria.

Quòd per spi. san. loquitur homo mysteria.

Per spi. san. assimilamur Deo.

Per spi. san. adoptamur in filios dei.

Per spi. san. remissio habetur peccatorum.

Per spi. san. renouamur & purgamur.

Super cap. 21.

SIcut ostendit Sa. Tho. effectus diuinos qui toti creaturæ conueniunt, conuenienter in sacra scriptura spiritui sancto attribuitur: vult ostendere effectus creaturæ rationali particulariter collatos, sibi etiam attribui conuenienter. Et primò, hoc ostendit de illis effectibus quos Deus rationali creaturæ largitur: secundò de effectibus quibus spiritus sanctus eam mouet in Deum, cap. seq.

Quantum ad primum ostendit primò quòd charitas datur nobis per spiritum sanctum, & quòd etiam ipse spiritus sanctus datur. Probat autem sic. Ex hoc quòd diuinæ perfectioni assimilamur vtcunque, huiusmodi perfectio à Deo nobis dari dicitur, sicut sapientia nobis à Deo donatur secundum quòd sapientiæ diuinæ vtcunque assimilamur. ergo ex hoc quòd Deum amantes assimilamur amori quo Deus seipsum amat, qui est spiritus Sanctus, nobis spiritus sanctus dari dicitur. Confirmatur authoritate Apostoli Rom. 5. Charitas Dei, &c.

ADVERTENDVM quòd non vult Sanctus Thomas per hoc ostendere ipsam diuinam personam in seipsa nobis dari. hoc enim inferius ostendet: sed vult modum loquendi scripturæ, cùm inquit spiritum sanctum nobis dari, manifestare. Intelligitur enim secundum suam similitudinem. sicut enim cùm datur nobis aliqua perfectio quæ est diuinæ sapientiæ similitudo, dicitur dari nobis sapientia diuina: ita cùm datur nobis charitas qua Deum amamus, quæ est quædam similitudo diuini amoris, & spiritus sancti quo deus seipsum amat, dicitur dari nobis diuinus amor, atque spiritus sanctus. Promotori autem declarationem patet Sanctus Thomas, quòd ea quę à Deo in nobis sunt, reducuntur in Deum & sicut in causam efficientem, & sicut in causam exemplarem. Primum est secundum quòd virtute diuina operatiua aliquid in nobis efficitur, secundum verò est inquantum id quod in nobis à deo est, aliquo modo à Deo immitatur: ex quo infertur quòd cùm eadem sit virtus omnium diuinarum personarum, oportet id quod Deus in nobis efficit, esse ab omnibus diuinis personis simul effectiue, verbum tamen sapientiæ quo Deum cognoscimus, nobis à Deo immissum, est propriè repræsentatiuum filij: & amor quo Deum diligimus, est repræsentatiuum propriè spiritus sancti, id est, illud refertur in filium tanquam in causam exemplarem: illud verò in spiritum sanctum: & sic charitas in nobis, licet sit effectus totius trinitatis, quodam tamen speciali modo dicitur esse in nobis per spiritum sanctum, id est, tanquam per causam exemplarem: quia amor creatus habet similitudinem ad spiritum sanctum ratione suæ processionis, inquantum procedit vt amor.

Spi. san. aliquando intelligitur nobis dari secundum sui similitudinem.

Quòd per spi. san. habeamus gaudium & cōsolationem

Ostendit

Ostendit secundò Sanctus Thomas, quòd oportet spiritum sanctum in nobis esse quandiu charitas est in nobis, probatur. Charitas in nobis est per spiritum Sanctum, & per eum tenetur in esse, ergo &c. probatur antecedens quo ad secundam partem: quia effectus diuini non solùm diuina operatione esse incipiunt, sed etiam tenentur in esse. consequentia verò probatur. quia cū operans & operatum in actu oporteat simul esse, nihil operari potest vbi non est: & sic necesse est vt vbicunque est aliquis effectus Dei, ibi sit & ipse Deus effector. Confirmatur authoritate Apo. 1. ad Cor. 4. Nescitis &c.

Ostendit tertiò quòd per spiritum sanctum etiam pater & filius in nobis habitant, & nos quoque in Deo sumus. Primum ostenditur, quia per spiritū sanctum Dei amatores constituimur, omne autem amatum inquantum huiusmodi est in amante, vt superius est ostensum. Confirmatur authoritate Ioannis 14. Ad eum &c. & 1. Ioan. 3. In hoc &c. Secundum verò ostenditur, quia Deus maximè amat quos sui amatores per spiritum sanctum constituit. Prouerbiorum 8. Ego diligentes &c. & 1. Ioan. 4. Non quasi nos &c. omne autem amatum est in amante. Confirmatur vtraque pars simul authoritate 1. Ioan. 4. Qui manet, &c.

Ostendit quartò, quòd conuenienter per spiritum sanctum dicuntur hominibus secreta reuelari. probatur, quia per ipsum amici Dei constituimur. est autem hoc amicitiæ proprium, quòd amico aliquis sua secreta reuelat, cùm amicitia coniungat affectus, & faciat quasi cor vnum: vnde & dominus Ioa. 15. iam non dicam &c. Confirmatur authoritate Apostoli 1. ad Cor. 2. Scriptum est &c. Ex his sequitur conuenienter etiam homo per spiritum sanctum diuina loquitur mysteria, vt dicitur 1. ad Cor. 14. Matth. 10. & 1. Pet. 1. atque etiam in symbolo, quia ex his quæ homo nouit formatur eius loquela.

Ostendit quintò, quòd conuenienter omnia dona Dei per spiritum Sanctum nobis donari dicuntur, iuxta illud 1. ad Cor. 12. Alii datur, &c. probatur, quia vnitas affectus inter amicos requirit quòd ea quæ habet, amico communicet: vnde amicitiæ proprium ponitur velle & facere bonum amico. propterea 1. Ioan. 3. dicitur, quòd qui habuerit substantiam &c. hoc autem in Deo maximè locum habet, cuius velle est efficax ad agendum.

Ostendit sextò, quòd per spiritum Sanctum Deo configuramur, ad bene operandum habiles reddimur, & ad beatitudinem nobis via præparatur: quæ tria insinuat nobis Apo. 2. ad Cor. 1. Vnxit &c. & ad Eph. 1. Signati &c. probatur, quia ad hoc vt homo ad diuinæ fruitionis beatitudinem quæ Deo secundum naturam est propria, perueniat, necesse est vt per spirituales perfectiones Deo assimiletur, & secundum eas operetur, & tandem prædictam beatitudinem consequatur. declaratur exemplo corporis ad locum ignis perueniens, dona autem spiritualia nobis per spiritum Sanctum dantur.

Ostendit septimò, quòd conuenienter spiritui Sancto adoptio filiorum Dei attribuitur. ad Rom. 8. Accepistis &c. probatur quia ex beneuolentia quā quis habet ad aliquem, contingit quòd eum sibi adoptat in filium.

Ostendit octauò, quòd per spiritum Sanctum nobis à Deo remittuntur peccata. Ioan. 20. & Matth. 11. probatur, quia per hoc quòd aliquis amicus alterius constituitur, omnis offensa remouetur, quia amicitia contrariatur offensæ. Vnde Prouer. 10. Vniuersa delicta. per spiritum Sanctum autem amici Dei constituimur. Ex hoc sequitur quod per spiritum Sanctum renouari dicimur & purgari siue lauari. Psal. Emitte spiritum, &c. & Eph. 3. Renouamini &c. & Isa. 4. Si abluerit &c.

De effectibus attributis spiritui sancto secundum quòd mouet creaturam in Deum.

Caput 22.

HIs igitur consideratis quæ per spiritum sanctum in sacris scripturis nobis à deo fieri dicuntur, oportet considerare quomodo per spiritū sanctum moueamur in Deum. Et primò quidem hoc videtur esse amicitiæ maximè proprium simul conuersari ad amicum: conuersatio autem hominis ad deum est per contēplationem ipsius: sicut & Apostolus dicebat Philipp. 3. Nostra conuersatio in cælis est. Quia igitur spiritus sanctus nos amatores Dei facit, cōsequens est quòd per spiritum sanctum Dei contemplatores constituamur. Vnde Apostolus dicit 2. Cor. 3. Nos autem omnes reuelata facie gloriam Dei speculantes, in eandem imaginem transformamur à claritate in claritatem, tanquam à Domini spiritu. Est autem & amicitiæ proprium quòd aliquis in præsentia amici delectetur, & in eius verbis & factis gaudeat: & in eo consolationem contra omnes anxietates inueniat: vnde in tristitijs maximè ad amicos consolationis causa confugimus. Quia igitur spi. sanctus dei nos amicos constituit, & eum in nobis habitare facit, & nos in ipso, vt ostensum est. consequens est vt per spiritum sanctum gaudium de deo & consolationem habeamus contra omnes mundi aduersitates & impugnationes. Vnde & in Psal. dicitur: Redde mihi lætitiā salutaris tui, & spiritu principali confirma me. & Rom. 4. Regnum Dei est iustitia & pax, & gaudium in spiritu sancto. Et Actuum 9. dicitur: Ecclesia habebat pacem, & ædificabatur ambulans in timore Dei, & consolatione spiritus sancti replebatur. Et ideo dominus spiritum sanctum paracletum id est consolatorem nominat, Ioa. 14. Paracletus autem spiritus sanctus &c. Similiter autem & amicitiæ proprium est consentire amico in his quę vult: voluntas autem Dei nobis per præcepta ipsius explicatur: pertinet igitur ad amorem quo Deum diligimus, vt eius mandata impleamus, secundum illud Ioan. 14. Si diligitis me, mandata mea seruate. vnde cùm per spiritum sanctum Dei amatores constituamur, per ipsum etiam quodammodo agimur vt præcepta dei impleamus, secundum illud Apostol. Rom. 8. Qui spiritu Dei aguntur, hi filij Dei sunt. Considerandum tamen est quòd à spiritu sancto filij dei agūtur non sicut serui, sed sicut liberi. cùm enim liber sit, qui sui causa est: illud liberè agimus, quod ex nobis ipsis agimus: hoc verò est quod ex voluntate agimus: quod autem agimus contra voluntatem, non liberè, sed seruiliter agimus: siue fit violentia absoluta: vt quando totum principium est extra, nihil conferente vim passo: puta cùm aliquis vi impellitur ad motum: siue fit violentia voluntario mixta: vt quum aliquis vult facere vel pati quod minus est contrarium voluntati, vt euadat quod magis voluntati contrariatur. spiritus autem sanctus sic nos ad agendum inclinat, vt nos voluntariè agere faciat, inquantum nos amatores Dei constituit: filij igitur Dei liberè à spiritu sancto aguntur ex amore, non seruiliter ex timore. Vnde Apostolus Rom. 8. dicit: Non accepistis spiritum seruitutis iterum in timore: sed spiritum adoptionis filiorum. Cùm autē voluntas ordinetur in id quod est verè bonum: quando fiue propter passionem siue propter malum habitum aut dispositionem homo ab eo quod est verè bonum, auertitur, seruiliter agit, inquantum à quodam extraneo inclinatur, si consideretur ipse ordo naturalis voluntatis: sed si consideretur actus voluntatis vt inclinatę in apparens bonum, liberè agit cùm sequitur passionem aut habitum corruptum: seruiliter autem agit, si tali voluntate manente, propter timorem legis in contrarium positæ abstinet ab eo quod vult. Cùm igitur spiritus sanctus per amorem voluntatem inclinet in verum bonum in quod naturaliter ordinatur: tollit & seruitutem qua seruus passionis & peccati effectus, contra ordinem voluntatis agit: & seruitutem qua contra motum suæ voluntatis secundum legem agit, quasi legis seruus, non amicus. Propter quod Apostolus dicit 2. Corinth. 3. Vbi spiritus domini, ibi libertas. & Gal. 5. Si spiritu ducimini, non estis sub lege. Hinc est quòd spiritus sanctus facta carnis mortificare dicitur: secundum quòd per passionem carnis à vero bono non auertimur, in quod spiritus sanctus per amorem nos ordinat: secundum illud Romanorum octauo: Si spiritu facta carnis mortificaueritis, viuetis.

Per spi. san. efficimur contemplatores Dei.

Quòd per spi. san. nobis Dei præcepta adimplemus.

Super cap. 22.

REstat vltimo loco declarandum quòd conuenienter effectus per quos mouemur in Deum, spiritui sancto attribuuntur. Et primò ostendit S. Tho. quòd per spiritum sanctum contemplatores Dei constituimur. Probatur, quia spiritus sanctus nos amatores dei facit: videtur autem hoc amicitiæ maximè proprium esse simul conuersari ad amicum: conuersatio verò hominis ad Deum est per contemplationem ipsius, vt ad Philip. 3. Nostra conuersatio in cælis est. Confirmatur authoritate Apost. 2. Corinth. 3. Nos autem &c. Secundo ostendit quòd per spiritum sanctum gaudium de Deo habemus & consolationem contra omnes mundi aduersitates & impugnationes: propter quod dominus vocat ipsum paracletum id est, consolatorem, Ioann. 14. probatur, quia est amicitiæ proprium quòd aliquis in præsentia amici delectetur, & in eius verbis & factis gaudeat, & in eo consolationem contra omnes anxietates inueniat. vnde ad amicos consolationis gratia in tristitiis confugimus. spiritus sanctus autem nos Dei amicos constituit, & eum in nobis habitare facit, & nos in ipso, Confirmatur authoritate Psal. Redde mihi &c. ad Ro. 4. Regnum Dei &c. Act. 9. Ecclesia habebat pacem &c.

Tertiò ostendit, quòd per spiritum sanctum quodammodo agimur, vt præcepta Dei impleamus, iuxta illud Apostoli Rom. 8. Qui spiritu Dei, &c. probatur, quia cùm amicitiæ proprium sit consentire amico in ea quæ vult, voluntas autem Dei per præcepta explicetur, pertinet ad amorem quo Deum diligimus, vt eius mandata impleamus, iuxta illud Ioan. 14. Si diligitis &c. per spiritum sanctum autem Dei amatores constituimur. Quia autem posset aliquis dicere, Si à spiritu sancto agimur ad obseruationem mandatorum Dei, ergo coacti bene operamur, quia agi est eorum quæ ab alio mouentur. Hoc remouens S. Thom. inquit quòd à spiritu sancto filii Dei aguntur, non sicut serui, sed sicut liberi. sic enim nos spiritus sanctus inquantum amatores dei cōstituit ad agendum inclinat vt nos voluntariè agere faciat, non autem seruiliter ex timore, iuxta illud Rom. 8. Non accepistis &c. liberè enim agimus, quod ex nobis ipsis agimus, id est non ab alio coactii hoc autem est quod ex voluntate agimus: sed seruiliter agimus quod agimus contra voluntatem siue per violentiam absolutam, siue per violentiam voluntario mixtam.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quomodo per spi. sanctum agimur ad mãdata Dei implenda.

AD huius euidentiam considerandum est primò quòd dicitur aliquid agi ad aliquid, quando ad aliquid agendum ab altero mouetur. Et siquidem actio illi determinetur ab altero omnino, ita quod ipsum non sit indifferens ad agendum, sed agat præcise secundum inclinationem sibi ab altero ad vnum determinatam, sic dicitur simpliciter agi: sicut bruta dicuntur agi inquantum sunt eis operationes à natura determinatæ ad vnum. si autem actio non determinetur sibi ab altero, sed sic quidem moueatur ab altero siue inclinetur ad agendum, quòd tamen in potestate suâ sit agere & non agere, siue agere hoc modo aut illo, tale dicitur agi non simpliciter, sed secundum quid, quia non determinatur sibi actio ab extrinseco ad vnum, sed ipsum se determinat, sibi tamen aliqualiter inclinatur ad agendum ab extrinseco. Quia ergo sic spiritus sanctus nos ad agendum inclinat, quòd liberè tamen operamur, & ex proprio arbitrio, tanquam habentes in nostra potestate sequi aut non sequi spiritus sancti inclinationem & motionem, ideo dicimur ab ipso agi non simpliciter, sed secundum quid: propter hoc dixit Sa. Tho. quòd per spiritum sanctum quodammodo agimur vt præcepta Dei impleamus.

Quomodo aliquãdo agimus contra voluntatem per violentiam.

Considerandum secundò, quòd dicitur agi aliquid contra voluntatem per violentiam absolutam, non quia actui elicito voluntatis possit absolutè violentia & coacto inferri, cùm actus voluntatis sit inclinatio quædam procedens ab interiori principio, sed quia huiusmodi violentia actibus exterioribus contra voluntatem inferri potest, vt inquit S. Tho. prima secundæ, quæst. sexta, articulo quarto. propter hoc non dedit S. Tho. exemplum de actu interiori voluntatis, sed de motu exteriori ad quem quis ab alio per vim impellitur, dum scilicet vnus per violentiam motus alium impellit.

De violentia voluntatio mixta.

Considerandum tertiò, quòd cùm violentum sit cuius principium est extrà, nihil conferente vim passo, dicitur simpliciter violentia quando totum principium motus omnino est extrinsecum, & passum nihil ex se confert ad motum, id est, neque habet actiuum principium neque passiuum ad talem motum naturaliter inclinatum. Dicitur autem violentia secundum quid, quæ hic vocatur violentia voluntario mixta, quando principium motus non est omnino extrinsecum, sed partim extrinsecum est, & partim intrinsecum: hoc est, talis motus non est omnino secundum inclinationem principii intrinseci, sed est aliquo modo secundum eius inclinationem: & aliquo modo contra, sicut proiectio mercium in mare causa saluris, est quidem contra voluntatis inclinationem, inquantum mercator, absolutè loquendo, vellet merces cum conseruatione: in casu autem est secundum voluntatem, inquantum per ipsam mercium proiectionem euitatur maius malum, scilicet amissio vitæ: vnde hoc est aliquo modo à principio extrinseco, scilicet à maris tempestate, & timore maioris mali aliquo modo cogente & violentante ipsam ad id quod est contra eius inclinationem, si res absolutè considereretur, licet omnibus conferatis sit simpliciter & absolutè volitum, vt habetur 1.2. eadem quæst. art. 6. & ideo inquit S. Thom. esse violentiam voluntario mixtam cùm quis vult facere aut pati quod minus est contrarium voluntati, vt euadat quod magis voluntati contrariatur.

Quarto ostendit quod conuenienter dicitur ab Apost. 2. Cor. 3. Vbi spiritus domini, ibi libertas. & ad Gal. 5. Si spiritu ducimini non estis sub lege.

AD huius autem probationem præmittit, quòd cùm voluntas ordinetur in id quod est verè bonum, siper passionem aut malum habitum siue dispositionem homo auertatur ab eo quod est verè bonum, seruiliter quidem agit inquantum à quodam extraneo inclinatur si consideretur ipse ordo naturalis voluntatis, sed si consideretur actus voluntatis vt iam inclinatæ in apparens bonum, agit liberè cùm passionem aut habitum corruptum sequitur: cùm autem tali voluntate manente, propter timorem legis positæ in contrarium abstinet ab eo quod vult, seruiliter agit. hoc supposito probat intentum, sic: spiritus sanctus per amorem voluntatem inclinat in verum bonum in quod voluntas naturaliter inclinatur, & removet seruitutem qua seruus passionis & peccati effectus contra ordinem voluntatis agit, atque etiam seruitutem qua homo contra motum suæ voluntatis agit secundum legem, quasi legis seruus, non amicus, ergo &c. Sequitur ex eadem ratione quod conuenienter dicitur spiritus sanctus facta carnis mortificare, Rom. 8. quia videlicet per carnis passionem à vero bono non auertimur, in quod spiritus sanctus per amorem nos ordinat.

Quomodo voluntas potest & liberè & seruiliter operari.

AD euidentiam eorum quæ dicuntur aduertendum est quòd duplicem ordinem voluntatis Sanctus Thomas intendit secundum duplicem eius considerationem. Potest enim voluntas considerari dupliciter, scilicet secundum naturam suam absolutè, & secundum quod est in homine aliquo habitu malo aut mala dispositione inclinata. Similiter duplex est ordo siue inclinatio ipsius. vnus scilicet naturalis, hoc est voluntati conueniens secundum suam naturam, absolutè consideratam, alius secundum inclinationem mali habitus aut dispositionis in homine existentis, id est, qui conuenit voluntati secundum quod inclinatur in aliquid ex habitu aut ex passione, & huiusmodi. Vult ergo Sanctus Thomas quòd secundum vtranque considerationem voluntatis potest homo & liberè & seruiliter operari. Secundum quidem absolutam considerationem homo liberè agit, quando fertur in id quod est verè & simpliciter bonum, quia illud est secundum omnimodam & naturalem voluntatis inclinationem, vt à proprio principio mouetur, scilicet à recto iudicio rationis. Agit autem seruiliter, quando fertur in id quod non est verè bonum, sed tantùm bonum apparens, quod scilicet aliquam habet similitudinem boni, & tamen verè non est bonum, quia non fertur in illud secundum naturalem inclinationem voluntatis, sed contra eius inclinationem naturalem, dum contra eius ordinem inclinatur in aliquid non à recta ratione, quod est eius proprium principium motiuum, sed ab aliquo extraneo perueriente iudicium rationis, scilicet à passione aut ab habitu malo vel mala dispositione quæ sunt extraneæ à proprio eius motiuo principio. ideo inquit Sanctus Thomas hominem secundum quòd à vero bono per passionem aut malum habitum vel malam dispositionem auertitur, seruiliter agere, inquantum à quodam extraneo inclinatur: si consideretur ipse ordo naturalis voluntatis secundum quoque alteram considerationem homo liberè quidem agit, quando sequitur passionem aut habitum corruptum. sicut enim voluntas absolutè considerata liberè agit, quando aliquid agit secundum rectam rationem, quæ est eius proprium motiuum, ita voluntas vt inclinata & mota à passione & habitu corrupto liberè agit, quando aliquid agit ex passione & habitu corrupto, quia eius proprium motiuum inquantum huiusmodi est passio aut habitus corruptus siue iudicium quod ex istis procedit. Seruiliter autem agit quando stante tali voluntate, scilicet inclinata vt dictum est, homo abstinet ab eo quod vult propter timorem pœnæ à lege impositæ: sicut cùm quis habet voluntatem inclinatam ad furtum, sed tamen à furto abstinet propter timorem mortis quam scit per leges esse furibus decretam. Dicitur autem hoc modo seruiliter agere, quia agit non solùm secundum proprium motiuũ voluntatis sic consideratæ, quod est concupiscentia & amor rei alienæ, sed secundum extraneum principium, scilicet timorem, & contra huiusmodi voluntatis inclinationem. Dicitur itaque spiritus sanctus in nobis causare libertatem, tum quia voluntatem inclinat per amorem in verum bonum, secundũ quod accipitur libertas voluntatis primo modo consideratæ: tum quia removet & illam seruitutem qua homo per passionem & peccatum agit contra voluntatem absolutè consideratam: & illam qua homo contra motum suæ voluntatis secundum legem agit, dum videlicet homo ex amore boni agit, non autem ex timore pœnæ.

Quomodo iusti & qui spiritu Dei aguntur nõ sunt sub lege.

EX his patet non fic esse verba Apostoli intelligenda, vt quidam malè sunt interpretati, quasi iusti qui spiritu Dei ducuntur, non sint diuinæ legi subiecti, hoc enim esse non potest, vt declarat S. Thomas 2. Cor. 3. cùm præcepta Dei sint humanæ voluntatis regula, nulla autem voluntas creata sit quam non oporteat regulari & dirigi diuina regula: sed intelligitur (vt hic dicitur & ad Gal. 5. à Sancto Thom. quòd iusti siue qui spiritu sancto ducuntur, non sunt sub diuina lege tanquam coacti, id est, tanquam ex timore aut coactione contra eorum voluntates operantes ea quæ legis sunt, cùm agant ea quę sunt legis, omnino voluntarie, & ex amore virtutis: sed bene sunt sub lege inquantum ad ea quæ sunt legis obligantur, & sic sunt sub lege obligante, non autem cogente: sic etiam dicuntur iusti esse liberi à lege, vt dicitur 12. q. 93. artic. 6. ad primum, inquantum liberè & voluntariè omnino quod est legis obseruãt, non autem coacti timore pœnæ, & superioris mandato: sicut mali qui quod legis est non obseruarent nisi esset diuinum præceptum, & nisi timerent pro legis transgressione puniri.

Quomodo timor seruilis à spi. sanc. fit.

SED contra ea quæ dicta sunt, videtur esse quòd Apostolus Ro. 8. spiritui sancto tribuit timorem seruilem, sicut & adoptionem, dum inquit: Non enim accepistis spiritum seruitutis in timore, sed spiritum adoptionis filiorum. Respondetur ex doctrina Sancti Thomæ ad Rom. 8. vbi prædicta verba exponit, quòd in timore seruili quo quis bonum facit timore pœnæ à Deo intelligendæ, duo sunt, scilicet timor Dei tanquam punitoris, inquantum scilicet quis Deum timet, & fuga mali pœnæ tantùm, non autem mali culpæ, inquantum quis non refugit malum culpæ, sed tantùm pœnæ. habet enim voluntatem inclinatam ad malum, sed timore pœnæ abstinet. Quantum ad primum talis timor est à spiritu sancto, quia vt sic est laudabilis: & ad hunc sensum intelligenda sunt verba Apostoli. Quantum ad secundum non est à spiritu sancto: sed ex culpa hominis: sicut & fides informis quantum ad id quod est fides est à spiritu sancto, non autem eius informitas: & quantum ad hoc spiritus sanctus meritem inhabitans per charitatem, timorem & seruitutem excludit. & ad hunc sensum loquitur hic San. Tho. licet enim spiritus sanctus aliquo modo causet timorem seruilem, non tamen inhabitans per charitatem, ipsum causat, imò magis excludit.

Solutio rationum suprà inductarum contra diuinitatem spiritus sancti. Caput 23.

†cap. 16.

REstat autem soluere suppositas rationes quibus concludi videbatur quòd spiritus sanctus sit creatura, & non deus. Circa quod cõsiderandum est primò, quod nomen spiritus à respiratione animalium sumptum videtur, in quo aër cum quodam motu infertur & emittitur: vnde nomen spiritus ad omnem impulsum & motum vel cuiuscunque aerei corporis trahitur: & sic ventus dicitur spiritus, secundum illud Psalm. Ignis, grando, nix, glacies, & spiritus procellarum, quæ faciunt verbũ eius. sic etiam vapor tenuis diffusus per membra ad eorum motus, spiritus vocatur. Rursus, quia aer inuisibilis est, translatum est vlterius spiritus nomen ad omnes virtutes & substantias & inuisibiles & motiuas: & propter hoc & anima sensibilis, & anima rationalis, & angeli, & Deus, spiritus dicuntur: & propriè deus per modum amoris procedens: quia amor virtutem quandam motiuam insinuat. Sic igitur quod Amos dicit, creans spiritum deventi intelligit, vt nostra translatio expressius habet: quod etiam consonat ei quod præmittitur, formans montes. Quod verò Zachar. de deo dicit, quòd est creans vel fingens spiritum hominis in eo: de anima humana intelligit: vnde concludi non potest quòd spiritus sanctus sit creatura. Similiter autem nec ex hoc quod dominus dicit de spiritu sancto, Non loquetur à semetipso, sed quęcunque audiet loquetur: concludi potest quòd sit creatura. Ostensum est enim quòd spiritus sanctus est Deus de deo procedens: vnde oportet quòd essentiam suam ab alio habeat: sicut & de filio Dei dictum est suprà†. & sic quum in Deo & scientia & virtus & operatio Dei sit eius essentia: omnis filij & spiritus sancti scientia & virtus & operatio est ab alio: sed filij à patre tantùm: spiritus autem sancti à patre & filio. Quia igitur vna de operationibus spiritus sancti est, quòd loquatur in sanctis viris, vt ostensum est: propter hoc dicitur quòd non loquitur à semetipso: quia à se non operatur. Audire autem ipsius est accipere scientiam sicut & essentiam à patre & filio: eò quòd nos per auditum scientiam accipimus. Est enim consuetum in scriptura vt diuina per

Responsio ad primam rationem.

Amos 4.

†cap. 16.

per modum humanorum tradantur. Nec mouere oportet quòd dicit audiet, quasi de futuro loquês: quum accipere Spiritum Sanctum sit æternum. nam æterno verba cuiuslibet temporis aptari possunt, eò quòd

Ad tertiam rationem.

æternitas totum tempus complectitur. Secundum eadem etiã apparet quòd missio qua spiritus sanctus mittitur dicitur à patre & filio, nõ potest concludere eum esse creaturam. dictum est enim suprà quòd filius Dei secundum hoc missus fuisse dicitur, quòd in carne visibili hominibus apparuit; & sic nouo quodã modo fuit in mũdo, quo prius non fuerat, scilicet visibiliter: in quo tamen semper fuerat inuisibiliter vt Deus. quòd autem hoc filius ageret, ei à patre fuit: vnde & secundum hoc à patre dicitur missus. Sic autẽ & spiritus sanctus visibiliter apparuit, & in specie columbæ super Christum in baptismo, & in linguis igneis super Apostolos: & licet non fuerit factus columba vel ignis, sicut filius factus est homo, tamen sicut in signis quibusdam ipsius in huiusmodi visibilibus speciebus apparuit: & sic etiam ipse quodam nouo modo, scilicet visibiliter in mundo fuit: & hoc ei fuit à patre & filio: vnde & ipse à patre & filio dicitur missus: quod nõ minorationem in ipso, sed processionem ostendit. Est tamen & alius modus quo tam filius quàm spiritus sanctus inuisibiliter mitti dicuntur. patet enim ex dictis quòd filius procedit à patre per modum notitiæ qua deus cognoscit seipsum: & spiritus sanctus procedit à patre & filio per modum amoris quo deus amat seipsum. vnde, sicut dictum est, quum aliquis per spiritum sanctum amator dei efficitur, spiritus sanctus est inhabitator ipsius: & sic quodã nouo modo in homine est, scilicet secundum nouum proprium effectum ipsum inhabitans. Et quòd hunc effectum in homine faciat spiritus sanctus, est ei à patre & filio: & propter hoc à patre & filio inuisibiliter dicitur mitti: & pari ratione in mente hominis filius dicitur mitti inuisibiliter, cùm aliquis sic in diuina cognitione constituitur, quod ex tali cognitione dei amor procedat in homine. vnde patet quòd nec iste etiam modus missionis in filio à spiritu sancto minorationem inducit, sed solũ processionem ab alio. Similiter etiam nec spiritum sanctũ

Ad quartã.

à diuinitate excludit, quòd Pater & Filius interdum connumeratur non facta mentione de spiritu sancto: sicut nec filium à diuinitate excludit quòd interdum fit mentio de patre, non facta mentione de filio. per hoc enim tacitè scriptura insinuat quòd quicquid ad diuinitatem pertinens de vno trium dicitur: de omnibus est intelligendum: eò quòd sunt vnus deus. Nec etiam potest deus pater sine verbo & amore intelligi, nec econuerso: & propter hoc in vno trium omnes tres intelliguntur: vnde & interdum fit mentio de solo filio in eo quod commune est tribus, sicut est illud Matth. 11. Neque patrem quis nouit nisi filius. cùm tamen & patet & spiritus sanctus patrem cognoscant. Similiter etiam de spiritu sancto dicitur 1. Cor. 2. Quę sunt dei, nemo nouit nisi spiritus dei. quum tamen certum sit quòd ab hac cognitione diuinorum neque pater neque filius excludan-

Ad quintã.

tur. Patet etiam quòd non potest ostendi spiritus sanctus esse creatura per hoc quòd de ipso in scriptura sacra aliqua ad motum pertinentia dicta inueniuntur. sunt enim accipienda metaphoricè. sic enim & deo aliquando scriptura sacra motum attribuit, vt est illud Genes. 3. Cùm audissent vocem domini deambulantis in paradiso. & 18. Descendã, & videbo vtrum clamorem opere compleuerint. Quòd ergo dicitur, Spiritus domini ferebatur super aquas: intelligendũ est eo modo quo dictum est: sicut dicitur quòd voluntas fertur in volitum, & amor in amatum: quanuis & hoc quidã non de spiritu sancto, sed de aëre intelligere velint, qui habet naturalem locum super aquam: vnde ad eius multimodas transmutationes significandas dictum est quòd ferebatur super aquas. Quòd etiam dicitur, Effundam de spiritu meo super omnem carnem: ea ratione dictum esse oportet intelligi, qua spiritus sanctus dicitur mitti hominibus à patre vel filio, vt dictum est. verbo autem fusionis abundantia effectus spiritus sancti intelligitur:

Ad sextam.

& quòd nõ stabit in vno, sed ad plures deueniet: à quibus etiam quodammodo in alios deriuetur: sicut patet in his quę corporaliter effunduntur. Similiter autẽ quod dicitur, Auferam de spiritu tuo, tradámque eis: non ad ipsam essentiam seu personã spiritus sancti referendum est, cùm indiuisibilis sit: sed ad ipsius effectus, secundum quos in nobis habitat, qui in homine possunt augeri & minui: non tamẽ ita, quòd id quod subtrahitur vni, idẽ numero alteri conferatur, sicut in rebus corporalibus accidit: sed quia aliquid simile potest accrescere vni, in quo alij decrescit: nec tamẽ requiritur ad hoc vt accrescat vni, quòd alteri subtrahatur: quia res spiritualis potest simul absque detrimento cuiuslibet à pluribus possideri: vnde nec intelligendũ est quòd de donis spiritualibus oportuerit aliquid subtrahi Moysi ad hoc quòd alijs conferretur: sed ad actum siue ad officium referendum est: quia quod spiritus sanctus prius per solũ Moysen effecerat, postea per plures impleuit. Sic etiam nec Helisæus petijt vt spiritus sancti essentia seu persona duplicata augeretur, sed vt duos effectus spiritus sancti qui fuerant in Helia, scilicet prophetia, & operatio miraculorum, essent etiam in ipso: quãuis etiam non sit inconueniens quòd effectibus spiritus sancti vnus alio abundantius participet secundum duplã vel quantamcunque aliam proportionem: cùm mensurata sit virtus vniuscuiusque atque finita: non tamen hoc præsum psisset Helisæus petere vt in effectu spirituali superaret

Ad septimã.

magistrum. Patet etiam ex consuetudine sacræ scripturæ, quòd per quandam similitudinem humani animi passiones transferuntur in Deum: sicut dicitur in Psalm. Iratus est furore Dominus in populum suum. dicitur enim Deus iratus per similitudinem effectus. punit enim, quod & irati faciunt. vnde & ibidẽ subditur. Et tradidit eos in manus gentium. sic & spiritus sanctus contristari dicitur per similitudinem effectus. deserit enim peccatores, sicut contristati deserunt contristantes.

Ad octauã.

Est etiam cõsuetus modus loquendi in sacra scriptura vt illud Deo attribuatur, quod in homine facit, secundum illud Genes. 22. Nunc cognoui quòd timeas Dominum: id est, nunc cognoscere feci. & hoc modo dicitur quòd spiritus sanctus postulat, quia postulantes facit: facit enim amorem dei in cordibus nostris, ex quo desideramus ipso frui, & desiderantes postulamus. Quum autem spiritus sanctus procedat per modum amoris quo seipsum deus amat. eodem autẽ amore deus se & alia propter suam bonitatem amat: manifestum est quòd ad spiritum sanctum pertinet amor quo Deus

Ad nonam.

nos amat. Similiter etiã amor quo nos Deum amamus, quũ nos dei faciat amatores, vt ex dictis patet: & quantum ad vtrunque, spiritui sancto competit donari: ratione quidem amoris quo Deus nos amat, eo modo loquendi quo vnusquisque dicitur dare amorem suum alicui, quum eum amare incipit: quãuis Deus neminem ex tempore amare incipiat, si respiciatur ad voluntatem diuinam qua nos amat. effectus tamen sui amoris ex tempore causatur in aliquo, quum eum ad se trahit. Ratione autem amoris quo nos Deum amamus, quia hunc amorem spiritus sanctus facit in nobis: vnde secundum hunc amorem in nobis habitat, vt ex dictis patet. Et sic eum habemus, vt cuius ope fruimur. Et quia hoc est Spiritui Sancto à Patre & Filio, quòd per amorem quem in nobis causat, in nobis sit, & habeatur à nobis: conuenienter dicitur à patre & filio nobis dare. Nec per hoc patre & filio minor ostenditur: sed ab ipsis habere originem: dicitur etiam & à seipso dari nobis, inquantum amorem secundum quem nos inhabitat, simul cum Patre & Filio in nobis causat. Quanuis

Ad decimã.

autem spiritus sanctus verus sit Deus, & verã naturam diuinã habeat à patre & filio: non tamen oportet quòd filius sit. filius enim dicitur aliquis ex eo quòd genitus est. vnde si res aliqua naturam alterius ab eo acciperet, non per genituram, sed per alium quęcunque modum ratione filiationis careret: vtputa si aliquis homo virtute sibi diuinitus ad hoc concessa hominem faceret ex aliqua sui corporis parte, vel etiam exteriori modo, sicut

Universidad de Deusto
Biblioteca

facit artificiata: productus homo producẽtis filius non diceretur, quia non procederet ab eo vt natus. processio autem Spiritus Sancti, rationem natiuitatis non habet, vt suprà ostensum est. vnde Spiritus sanctus licet à patre & filio diuinam naturam habeat, non tamen eorum filius dici potest. Quod autem in sola natura diuina pluribus modis natura communicatur, rationabile est: quia in solo Deo eius operatio est suum esse: vnde quum in eo, sicut & in qualibet intellectuali natura, sit intelligere & velle: id quod procedit in eo per modum intellectus, vt verbũ: aut amoris & voluntatis, vt amor: oportet quòd habeat esse diuinũ, & sit Deus: & sic tam filius quàm Spiritus sanctus est verus Deus. Hæc igitur de spiritus sancti diuinitate dicta sint: alia verò quæ circa eius processionem difficultatem habent, ex his quæ de natiuitate filij dicta sunt, considerare oportet.

Ad vadecimum.

Super cap. 23.

POstquam determinauit Sanctus Thomas veritatem circa diuinitatem spiritus sancti, vult ad rationes in contrarium adductas respondere. Pro solutione autem ad primum præmittit, quòd nomen spiritus à respiratione animalium sumptum videtur in qua aer cum quodam motu infertur & emittitur. Vnde ad omnem impulsum & motum cuiuscunque aerei corporis trahitur. sic enim & ventus dicitur spiritus in Psalm. Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, &c. & vapor tenuis per membra diffusus ad eorum motus. Quia verò aer inuisibilis est, translatum est etiam nomen spiritus ad omnes virtutes & substantias inuisibiles & motiuas, & sic anima sensibilis, & rationalis, & Angeli, & Deus, præcipuè procedens per modum amoris, spiritus dicuntur. Tunc ad primam rationem dicit quòd prophera Amos per spiritum intelligit ventum: Zacharias verò per spiritum hominis intelligit animam humanam, non autem spiritum sanctum.

Ad secundam dicit primò, quòd dicitur spiritus sanctus loqui in sanctis viris non à semetipso, quia à se non operatur, ab alio enim, scilicet à patre & filio sicut habet essentiam, ita habet & scientiam, & virtutem, & operationem, quæ sunt idem cum essentia. Dicitur secundò, quòd audire ipsius est accipere scientiã à patre & filio. Dicitur tertiò, quòd non debet nos mouere quòd dicit audiet in futuro, cùm accipere spiritus sancti sit æternum, quia æterno verba cuiuslibet temporis aptari possunt, cùm æternitas totum tempus complectatur.

Quomodo intelligitur quòd spirit. sanct. quæcunque audiet annunciabit.

ADVERTE quòd ex hoc quòd æternitas omnem differentiam temporis complectitur, verba futuri temporis de Deo dici intelliguntur, non quia Deus aliquid in futurum expectet, sed quia æternaliter futuro nobis tempori coexistit: vnde quod dicitur de spiritu sancto quòd audiet, non sic intelligitur quasi sit accepturus scientiam à patre & filio, & nondum acceperit, sed quòd suum accipere scientiam, quod est æternum, futuro tempori coexistit, in quo quæ à patre æternaliter accipit, nobis manifestabit.

Ad tertiam dicit, quòd cùm duplex sit missio spiritus sancti sicut & filii, scilicet visibilis, vt quum apparuit in specie columbæ super Christum, & in linguis igneis super Apostolos: & inuisibilis, vt quum homo fit Dei amator per spiritum sanctum, & ipse spiritus sanctus hominem inhabitat, nulla istarum minorationem inducit, sed solùm dicit processione ab alio. Nihil enim aliud significatur quum dicitur in allegata authoritate spiri. sanctus à Christo missus, quàm quòd nouo quodã modo in mundo fuit, scilicet visibiliter, & quòd hoc ei fuit à patre & filio: & similiter intelligendum est cùm dicitur inuisibiliter missus, quia videlicet per nouum proprium effectum hominem inhabitat, & quòd est ei à patre & filio quòd hunc effectum facit in homine. eodem etiam modo dicitur filius à patre missus, visibiliter quidem, quia in carne visibili hominibus apparuit: inuisibiliter autem, cùm aliquis sic in diuina cognitione constituitur, quòd ex ea Dei amor in ipso procedat: & vtique istorum conuenit filio à patre.

An de ratione missionis sit q. persona mitta, à mittente procedat.

ADVERTENDVM circa hoc quod dictum est spirit. sanctum inuisibiliter mitti per nouum proprium effectum, quòd non est intelligendum effectiuè, vt ex superioribus patet, quasi videlicet sit aliquis effectus spiritus sancti, quem ipse solus efficiat, & non aliæ diuinæ personæ, sed exemplariter tãtum. Amor enim creatus quo Deum amamus, inquantum huiusmodi est ab amore quo Deus seipsum amat exemplariter deductus & formatus.

An mitti includat produci ab aliquo.

SED occurrit dubium. Videtur enim velle San. Tho. de ratione missionis esse vt à mittente procedat. hoc autem nõ videtur verum, quia secundum Aug. 2. de Tri. filius mittitur à se & à spiritu sancto, & spiritus sanctus à filio & à se: constat autem quòd neque filius procedit à se aut spiritu sancto, neque spiritus sanctus à se procedit. Respondetur ex doctrina Sanct. Tho. prima q. 43. articul. vltimo, quòd nomen missionis duo significat in diuinis. aliquando enim significat processionẽ personæ missæ à persona mittente, & nouum modum essendi ipsius in creatura, & hoc est principale significatum: & sic sola persona procedens mittitur, & solùm ab eo à quo procedit. Aliquando autem significat personæ missæ processionem ab aliquo, licet non à mittente, & nouum modum essendi ipsius in creatura: & hoc est secundariũ significatum, & sic ad hoc vt persona aliqua mittatur, requiritur vt sit procedens, & vt nouum modum habeat in creatura: non autem requiritur quòd procedat à mittente. loquitur ergo Sanct. Tho. hic de principali significato missionis, Aug. autem de secundario significato.

SED adhuc remanet dubium. Secundum hanc enim responsionẽ mitti etiam in secundario significato includit produci, licet non à mittente. Videtur autem hoc contradictionem implicare. Si enim mitti includit produci, oportet vt mittere includat producere. Et sic oportet vt persona mittens producat personam missam, & consequenter quòd mitti sit produci à mittente.

Respondetur quòd mitti includere produci, dupliciter potest intelligi. Vno modo formaliter, & in recto. Alio modo materialiter, & in obliquo. Primo modo mitti quantum ad suum secundarium significatum non includit produci, sed tantùm secundo modo. non enim sic mitti formaliter est produci, sed personam ab alia productam in aliquo nouo modo fieri: ideo nõ oportet vt mittere includat producere. Per hoc patet rationes Scoti in 14. dist. primi, quas tamen & ipse soluit, non esse contra mentem Sanct. Tho. proce. dunt enim ac si diceremus quòd mitti quantũ ad suum secundarium significatum formaliter includit produci. Vide apud Capreolum in primo dist 15. & 16.

Ad quartam dicit quòd non fieri quandoque mentionem de spiritu sancto dum pater & filius commemorantur, ipsum à diuinitate non excludit. sicut nec filius excluditur cùm fit mentio de patre non facta de ipso mentione. per hoc enim insinuat tacite scriptura quòd quicquid ad diuinitatem pertinens de vno trium dicitur, de omnibus est intelligendum, eò quòd sint vnus Deus. nec etiam posset Deus pater sine verbo & amore intelligi, nec econuerso: & ideo in vno trium omnes tres intelliguntur. Vnde in huiusmodi interdum fit mentio de filio, vt Matth. vndecimo: Neque patrem quis nouit, &c. cùm tamen & pater & spiritus sanctus patrem cognoscant, interdum etiam de spiritu sancto, vt primæ Corinthiorum secundo. Quæ sunt Dei, &c. cùm tamen à diuinorum cognitione neque excludatur pater, neque filius.

Pater in diuinis nõ potest intelligi sine verbo & amore, nec econuerso.

CIRCA hanc responsionem quantum ad id quod dicitur patrem nõ posse intelligi sine verbo & amore, nec econuerso, dubium primo occurrit, quia ista non sunt correlatiua sub istis nominibus, nec vnum est de intrinseca ratione alterius, vt videtur: ideo non apparet quomodo vnum non possit intelligi sine alio.

Dubium secundò occurrit, quia etiam posito quòd vnum sine aliis intelligi non possit, non tamen sequitur quòd in vno omnes intelligantur quantum ad idem prædicatũ, vt videtur velle Sanct. Tho. quamuis enim in humanis pater non possit intelligi sine filio, non tamen cùm pater dicitur esse sapiens, intelligitur quòd & filius sapiens sit.

Ad primum horum dicitur quòd non ad illum sensum dicit Sanct. Tho. patrẽ non posse intelligi sine verbo & amore, quia sint correlatiua, aut vnum sit de formali ratione alterius. hoc enim nihil ad propositum faceret, vt patet ex secundo dubio, & ex prima quæst. 32. ad. 4. & 1. sent. dist. 2. quæst. 1. ad secundum, sed quia sunt vnius numero essentiæ. ex vnitate enim essentiæ sequitur quòd non potest intelligi essentia Dei patris quin intelligatur essentia vel bi & amoris diuini: & ideo in vno trium omnes tres intelliguntur quatum ad essentiã eorum, & quantum ad ea quæ eorum oppositionem relatiuam non concomitantur.

Ad secundum dubium respondetur quòd ex intellectu omnium in vno, modo exposito, sequitur vt etiam in vno omnes intelligantur quantũ ad prædicata essentialia. De his enim loquitur Sanctus Thomas. Nam quum huiusmodi concomitentur essentiam diuinam, & in intellectu vnius personæ diuinæ omnes intelligantur quantum ad essentiam, sequitur vt cùm de vna persona aliquod essentiale prædicatum dicitur, non excludantur aliæ duæ. Nec valet quod adducitur de patre & filio in creaturis, quia in illis pater & filius non habent vnam numero essentiam, sicut est in diuinis.

Ad quintam dicit primò, quòd mortis in exphoricè attribuitur spiritui sancto, sicut & cùm de Deo dicitur Gen. 3. Cùm audissẽt, &c. & 18. Descendam, &c. Intelligitur enim cùm dicitur spiritus sanctus ferri super aquas, sicut dicitur quòd voluntas fertur in volitum, & amor in amatũ, quamuis quidam hoc de aere intelligere velint, qui naturalem locũ habet super aquas, ad cuius multimodas transmutationes significandas dictum est quòd ferebatur super aquas.

Dicit secundò, quòd dictum Ioannis intelligendum est ea ratione qua spiritus sanctus dicitur mitti hominibus à patre vel filio. Verbo autem effusionis abundantia effectus spiritus sancti intelligitur, quòd scilicet ad plures deueniat, à quibus etiam quodammodo in alios deriuetur, vt patet in his quæ corporaliter effunduntur.

ADVERTE quòd Sanctus Thomas non dicit absolutè à quibus in alios deriuetur, sed addit quodammodo, quia effectus spiritus sancti, qui est charitas, non potest principaliter ab homine causari, sed tantùm dispositiuè & ministerialiter, vt patet quarto Sententiarum.

Ad sextam dicit primò, quòd illud dictum Numeri, non est ad ipsam essentiam spiritus sancti referendum, sed ad ipsius effectus, qui in homine possunt augeri & minui, inquantum aliquid simile potest accrescere vni, in quo alius decrescit.

Dicit secundò, quòd non oportet ad hoc vt accrescat vni, quòd alteri subtrahatur, quia res spiritualis potest simul absque detrimento cuiuslibet à pluribus possideri. Vnde non est intelligendum quòd de bonis spiritualibus oporterit aliquid subtrahi Moysi ad hoc quòd alijs conferretur, sed ad actum vel officium referendum. vel, Si quia quod prius spiritus sanctus per solum Moysen efficerat, postea per plures impleuit. Eodem modo dicendum quòd Helisæus duos effectus spiritus sancti qui erant in Helia, scilicet prophetiam & operationem miraculorum à petit, non autem quòd essentia seu persona spiritus sancti duplicata augere tur, aut quòd in effectu spirituali superaret magistrum: quamuis non sit inconueniens, effectibus spiritus sancti vnum alio abundantius participare secundum duplam aut quamcunque aliam proportionẽ, &c.

Ad septimam dicit quòd spiritus sanctus contristari dicitur per similitudinem effectus. desierit enim peccatores, sicut contristari desernnt contristantes. Ex consuetudine namque scripturæ, per quandam similitudinem, humani animi passiones transferuntur in Deum.

Ad octauam dicit quòd spiritus sanctus postulare dicitur, quia nos postulantes facit, causando in nobis amorem Dei, quo desideramus ipso frui, & desiderantes postulamus: sicut etiam dicitur Genes. 22. Nunc cognoui quòd timeas Dominum, id est, nunc cognoscere feci. Est enim in sacra scriptura consuetum, vt illud Dei attribuatur, quod in homine fit.

Ad nonam dicitur quòd quum spiritus sanctus procedat per modũ amoris, & nos faciat Dei amatores, competit sibi donari ratione quidem amoris quo Deus nos amat, eo modo loquendi quo dicitur quis dare amorem suum alicui quum eum amare incipit: quanus ex tempore Deus neminem amare incipiat, si ipsa voluntas respiciatur, sed effectus sui amoris ex tempore causetur in aliquo. ratione verò amoris quo nos Deum amamus, quia hunc spiritus sanctus facit in nobis, & secundum eum in nobis habitat, eumque habemus, vt cuius ope fruimur, id est, cuius auxilio potimur, & quia hoc est spiritui sancto à patre & filio, conuenienter dicitur à patre & filio nobis dari: in hoc autem ostenditur non quòd ipsis minor sit, sed quòd ab ipsis originem habet. Dicitur & à seipso nobis dari, inquantum dictum amorem simul cum patre & filio in nobis causat.

ADVERTE quòd ex ista responsione habetur assumptum hoc esse falsum: Nullus congruè donat nisi id cuius habet dominium. dicitur enim quòd in diuinis etiam quis congruè donat id cuius est principium originaliter, licet eius propriè dominium non habeat.

Ad decimam inquit quòd licet spiritus sanctus verus sit Deus, & veram naturam diuinam habeat à patre & filio, non tamen oportet quòd sit filius, quia processio spiritus sancti rationem natiuitatis non habet. dicitur enim aliquis filius ex eo quòd genitus est. Nam si res aliqua naturam alterius ab eo acciperet non per generationem, sed per alium quemcunque modum, ratione filiationis careret. Declaratur exemplo, si videlicet homo ex aliqua sui corporis parte hominem faceret, vel externi modo sicut artificiata. nam homo productus non diceretur producentis filius.

ADVERTE, vt ex superioribus constat, quòd licitco processio spiritus sancti rationem natiuitatis aut generationis nõ habet, licet ipse naturam diuinã accipiat, quia ex ratione sua quæ est processiu per modum voluntatis siue per modum amoris, non habet vt productum sit simile producenti, sed magis quòd sit impressio & inclinatio quædam in rem amatam. de ratione autem generationis est quòd genitum sit simile generanti.

Ad vltimam dicit quòd rationabile est in sola diuina natura pluribus modis naturam communicari, quia cùm in solo Deo eius operatio sit suum esse, id quod procedit in eo per modum intellectus, aut per modum amoris & voluntatis, oportet quòd habeat esse diuinum, & sit Deus.

Quomodo vnius naturæ est tantùm vnus communicationis modus.

ADVERTENDVM est ex ista responsione quòd illa propositio: Vnius naturæ est tantùm vnus communicationis modus. habet veritatem in natura creata tantùm, in qua operatio distinguitur ab esse operantis: & ideo non oportet per omnem processionem eius communicari naturam, sed tantùm per vnum modum: nõ autem in natura diuina in qua operatio est idem quod esse Dei: & ideo per omnem eius processionem ad intra, oportet communicari naturam cuius esse Dei est proprium. Propter hoc inquit Sanctus Thomas quòd in sola natura diuina pluribus modis naturam communicari rationabile est, quia in Deo solo eius operatio est suum esse. Sic enim constat quòd intelligere & velle diuinum quibus ad intra procuitur filius & spiritus sanctus, sint idem quòd diuinum esse: & ideo oportet vt producta quorum esse est intelligere & velle, naturam diuinam habeant, vtpote diuinitam habentia esse.

SED circa hanc responsionem dubitatur. Admittit enim hæc responsio quòd in creaturis vna natura vno tantùm modo communicatur: contra hoc autem est, quia sunt aliquæ naturæ quæ per putrefactionem & perpropagationem producuntur, ostensum enim est in precedentibus quòd producta per putrefactionem & per generationem, sunt eiusdem speciei secundum mentem Sancti Thomæ. constat autem quòd per generationem producti & per putrefactionem, sunt diuersi modi communicationis naturæ.

Respondetur dupliciter. Primò, quòd illa propositio habet veritatem in naturis perfectis, instantia autem datur in naturis imperfectis. Secundò, quòd illa propositio est vniuersaliter vera in omni natura intelligendo communicationem vt est ab individuo illius naturæ. sensus est enim quòd vna natura tantùm vno modo communicari potest à suppposito & individuo illius naturæ: contra autem hunc sensum patet quòd instantia nulla est. Vltimò inquit Sanctus Thomas hæc de Spiritus Sancti diuinitate dicta esse: difficultates verò circa eius processionem ex his quæ de natiuitate filii dicta sunt, considerari oportere.

Quòd spiritus sanctus procedat à filio.

Cap. 24.

Idem 1. par. q. 36. arti. 2. & de pot. q. 10. art. 4.

VIdam verò circa Spiritus Sancti processionem errare inueniuntur, dicentes spiritum sanctum à filio non procedere: & ideo ostendendum est spiritum sanctum à filio procedere. Manifestum est enim ex sacra scriptura quòd

Prima ratio ex dictis sacræ scrip.

spiritus sanctus est spiritus filij. Dicitur Roma. 8. Si quis spiritum Christi non habet, hic non est eius. Sed ne aliquis posset dicere quòd alius sit spiritus qui procedit à patre, & alius qui est filij: ostenditur ex verbis eiusdem Apost. quòd idem spiritus sanctus sit patris & filij. nam hoc quod inductum est, Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius: subiunxit postquam dixerat, Si spiritus Dei habitat in nobis, &c. Non autem potest dici spiritus sanctus esse spiritus Christi ex hoc solo quòd eum habuit tanquam homo, secundum illud Lucæ 4. Iesus plenus spiritu sancto regressus est à Iordane. dicitur enim Gala. 4. Quoniam estis filij Dei, misit Deus spiritum filij sui in corda vestra clamantem abba Pater. Ex hoc quòd spiritus sanctus nos facit filios dei, inquãtum est spiritus filij dei. Efficimur autem filij Dei adoptiui per assimilationem ad filium Dei naturalem, secundum illud Romanorum octauo: Quos præsciuit & prædestinauit fieri conformes imaginis filij eius, vt sit ipse primogenitus in multis fratrib. sic igitur est spiritus sanctus spiritus Christi, inquantum est filius Dei naturalis. non potest autem secundum aliam habitudinem spiritus sanctus dici spiritus filij Dei, nisi secundum aliquam originem: quia hæc sola distinctio in diuinis inuenitur. necesse est igitur dicere quòd spiritus sanctus sic sit filij, quòd ab eo procedat.

2 Item, spiritus sanctus à filio mittitur, secundum illud Ioannis 15. Cùm venerit paracletus quem ego mittam vobis à patre. Mittens autẽ, authoritatem aliquam habet in missum, oportet igitur dicere quòd filius habeat aliquam authoritatem respectu spiritus sancti: non autem dominij vel maioritatis: sed secundum solã originem: sic igitur spiritus sanctus est à filio. Si quis autem dicat quòd etiam filius mittitur à spirit. sancto, quia dicitur Luc. 4. quòd Dominus dixit in se impletum illud Isa. Spiritus domini super me, euangelizare pauperibus misit me. Sed considerandum est quòd filius à spiritu sancto mittitur secũdum naturam assumptam: spiritus autem sanctus nõ assumpsit naturam creatam, vt secundum eam possit dici missus à filio, vel filius habere authoritatem respectu ipsius: relinquitur igitur quòd respectu personæ æternæ filius super spiritum sanctũ authoritatem habeat.

3 Amplius, Ioannis 16. dicit filius de spiritu sancto: Ille me clarificabit, quia de meo accipiet, & annunciabit vobis. non autem potest dici quòd accipiat id quod est filij, non tamẽ accipiat à filio: vtputa si dicatur quòd accipiat essentiam diuinã quę est filij à patre: vnde & subditur, Omnia quæcunque habet Pater, mea sunt: propterea dixi vobis, quia de meo accipiet. Si enim omnia quæ Patris sunt, & Filij sunt: oportet quòd authoritas Patris secundum quam est principium Spiritus Sancti, sit & Filij. Sicut ergo & Spiritus Sanctus accipit de eo quod est Patris, à Patre, ita accipit de eo quod est Filij, à Filio.

Prima ratio euidens supposita in fide.

4 Adhuc, etiam induci possunt authoritates Doctorum Ecclesiæ etiam Græcorum. Dicit enim Athanasius: Spiritus sanctus à patre & filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. Cyrillus etiam in epistola sua quam synodus Calcedonensis recipit, dicit, Spiritus veritatis nominatur, & est spiritus veritatis, & profluit ab eo: sicut denique & ex Deo Patre. Didymus etiam dicit in libro de Spiritu Sancto, Neque quid est aliud filius exceptis his quæ ei dantur à patre: neque alia est spiritus sancti substantia præter id quod quidam concedunt, videlicet spiritum sanctum esse à filio, & profluere ab ipso. Verbum enim processionis inter omnia quæ ad originem pertinent, magis inuenitur esse commune. quicquid enim quocunque modo est ab aliquo, ab ipso procedere dicimus: & quia diuina melius per communia quàm per specialia designantur, verbum processionis in origine diuinarum personarum maximè est attendendum. vnde si concedatur quòd spiritus sanctus sit à filio, vel profluit ab eo, sequitur quòd ab eo procedat.

5 Item, habetur in determinatione quinti concilij: Sequimur per omnia sanctos Patres & Doctores ecclesię, Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium Theologum, Gregorium Nyssenũ, Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Ioannem Constantinopolitanum, Cyrillum, Leonem, Probum: & susçipimus omnia quæ de recta fide & damnatione hæreticorum exposuerunt. Manifestum est autem ex multis authoritatibus Augustini, & præcipuè in libro de Trinitate, & super Ioannem, quòd Spiritus Sanctus sit à filio: oportet igitur concedi quòd spiritus sanctus sit à filio. Hoc etiam euidentibus rationibus apparet. In rebus enim remota materiali distinctione, quæ in diuinis personis loçum habere non potest, non inueniuntur aliqua distingui nisi per aliquam oppositionẽ. quæ enim nullam oppositionem habent admiuicem, simul esse possunt in eodẽ. vnde per ea distinctio causari non potest. album enim & triangulare licet diuersa sint, quia tamen non opponuntur, in eodem esse contingit. oportet autem supponere secundum fidei catholicæ documẽta, quòd spiritus sanctus à filio distinguatur: aliter enim non esset trinitas, sed dualitas in personis: oportet igitur huiusmodi distinctionem per aliquam oppositionem fieri: non autem oppositione affirmationis & negationis: quia sic distinguuntur entia à non entibus. nec etiam oppositione priuationis & habitus: quia sic distinguuntur perfecta ab imperfectis. neque etiam oppositione contrarietatis: quia sic distinguuntur quæ sunt secundũ formam diuersa. nam contrarietas (vt philosophi docent) est differentia secundum formam: quæ quidem differentia diuinis personis non conuenit: cùm earum sit vna forma sicut vna essentia;

Universidad de Deusto
Biblioteca

tia:secundū illud Apostoli Phil.2.de filio dicentis:Quia cùm in forma Dei esset.ſ.patris. Relinquitur igitur vnā personam diuinam ab alia non distingui nisi oppositione relationis: sic enim filius à patre distinguitur secundum oppositionem relatiuam patris & filij. Non enim in diuinis personis alia relatiua oppositio esse potest nisi secundum originem. Nam relatiuè opposita vel super quantitatem fundantur,vt duplum & dimidium:vel super actionem & pasionem,vt dominus & seruus:mouens & motum:pater & filius.Rursus relatiuorum quę super quantitatem fundantur, quædam fundantur super diuersam quantitatem, vt duplum & dimidium: maius & minus.quædam super ipsam vnitatē,vt idem, quod significat vnum in substantia: & æquale,quod significat vnum in quantitate:& simile,quod significat vnum in qualitate. diuinæ igitur personæ distingui non possunt relationibus fundatis super diuersitatem quantitatis: quia sic tolleretur trium personarum æqualitas: neque iterum relationibus quæ fundātur super vnum: huiusmodi enim relationes distinctionem non causant, imò magis ad conuenientiam pertinere inueniuntur, etsi forte aliqua eorum distinctionem præsupponant. In relationibus verò omnibus super actione vel pasione fundatis semper alterum est vt subiectum, & inæquale secundum virtutem: nisi solùm in relationibus originis,in quibus nulla minoratio designatur,eò quòd inuenitur aliquid producere sibi simile & æquale secundum naturam & virtutem. relinquitur igitur quòd diuinæ personæ distingui non possunt,nisi oppositione relatiua secundum originem.oportet igitur quòd si spiritus sanctus à filio distinguitur,quòd sit ab eo.non enim est dicere quòd filius sit à spiritu sancto:cùm spiritus sanctus magis filij esse dicatur, & à filio detur. Item à patre est & filius & spiritus sanctus:oportet igitur patrem referri & ad filium & ad spiritum sanctum,vt principium ad id quod est à principio. refertur autem ad filium ratione paternitatis: non autem ad spiritum sanctum: quia tunc spiritus sanctus esset filius.paternitas enim nō dicitur nisi ad filium. oportet igitur in patre esse aliam relationem, quæ referatur ad spiritū sanctum,& vocetur spiratio;similiter cùm in filio sit quędam relatio qua refertur ad patrem,quæ dicitur filiatio:oportet quòd in spiritu sancto sit etiam alia relatio qua referatur ad patrem,& dicatur processio; & sic secundum originem filij à patre, sunt duæ relationes,vna in originante,alia in originato: scilicet paternitas & filiatio: & aliæ duæ ex parte originis Spiritus sancti.ſ.spiratio, & processio.paternitas igitur & spiratio non constituunt duas personas, sed ad vnam personam patris pertinent: quia non habent oppositionem adinuicem: neque igitur filiatio & processio duas personas constituerent, sed ad vnam pertinerent, nisi haberent oppositionē adinuicem. non est autem dare aliam oppositionem nisi secundum originem. oportet igitur quòd sit oppositio originis inter filium & spiritum sanctum, ita quòd vnus sit ab alio.

3.ratio. Adhuc, quæcunque conueniunt in aliquo communi,si distinguantur abinuicem, oportet quòd distinguantur secundum aliquas differentias per se & non per accidens pertinentes ad illud commune: sicut homo & equus conueniunt in animali, & distinguuntur abinuicem, non per album & nigrum quæ se habent per accidens ad animal,sed per rationale & irrationale,quæ per se ad animal pertinent: quia cùm animal sit habens animam, oportet quòd hoc distinguatur per hoc quod est habere animam talem vel talem:vtputa rationalem vel irrationalem. manifestum est autem quòd filius & spiritus sanctus conueniunt in hoc quòd est esse ab alio, quia vterque est à patre: & secundum hoc pater conuenienter differt ab vtroque inquantum est innascibilis.si igitur spir. sanct. distinguatur à filio, oportet quòd hoc sit per differentias quæ per se diuidant hoc quod est esse ab alio: quæ quidem non possunt esse nisi differentiæ eiusdem generis.ſ.ad originem pertinentes:vt vnus eorum sit ab alio.relinquitur igitur quòd ad hoc spir.sanctus distinguatur à filio, necesse est quòd sit à filio. Amplius,si quis dicat spi.sanctum distingui à filio,non quia sit à filio,sed propter diuersam originem vtriusque à patre:in idem hoc realiter redire necesse est.Si enim spiritus sanctus est alius à filio: oportet quòd alia sit origo vel processio vtriusque. Duæ autem origines non possunt distingui nisi per terminū,vel principium,vel subiectum:sicut origo equi differt ab origine bouis ex parte termini:secundum quòd hæ duæ origines terminantur ad naturas specie diuersas. Ex parte autem principij,vt si supponamus in eadem specie animalis quædam generari ex virtute actiua solis tantùm:quædam autem simul cum hac ex virtute actiua seminis. Ex parte verò subiecti differt generatio huius equi & illius: secundum quòd natura speciei in diuersa materia recipitur. Hæc autem distinctio quæ est ex parte subiecti, in diuinis personis locum habere non potest, cùm sint omnino immateriales.Similiter etiam ex parte termini,vt ita liceat loqui, non potest esse processionum distinctio; quia vnam & eandem diuinam naturam quam accipit filius nascendo, accipit spiritus sanctus procedendo.relinquitur igitur quòd vtriusque originis distinctio non potest esse nisi ex parte principij. manifestum est autem quòd principium originis filij est pater solus. Si igitur processionis spiritus sancti principium sit solus pater, non erit alia processio spiritus sancti à generatione filij: & sic nec spiritus sanctus distinctus à filio. Ad hoc igitur quòd sint aliæ processiones, & alij procedentes, necesse est dicere quòd spiritus sanctus nō sit à solo patre, sed à patre & filio.Si quis verò iterum dicat quòd differunt processiones secundum principium inquantū pater producit filium per modum intellectus vt verbum, spiritum autem sanctum per modum voluntatis quasi amorem; secundum hoc oportebit dici quòd secūdum differentiam voluntatis & intellectus in Deo Patre distinguantur duæ processiones, & duo procedentes:sed voluntas & intellectus in deo patre non distinguuntur secundum rem, sed solùm secundum rationem, vt in primo lib.† ostēsum est. sequetur igitur quòd duę processiones, & duo procedentes differant solùm ratione. ea verò quæ solùm ratione differunt, de se inuicē prædicantur. verum enim est dicere quòd diuina voluntas est intellectus eius,& econuerso. verum ergo erit dicere, quòd spiritus sanctus est filius, & econuerso: quod est Sabellianæ impietatis. non igitur sufficit ad distinctionem spir. sancti, & filij dicere quòd filius procedat per modum intellectus,& spir.sanctus per modum voluntatis:nisi cùm hoc dicatur etiam quòd spirit.sanctus sit à filio. Præterea,ex hoc ipso quòd dicitur quòd spir. sanctus procedit per modum voluntatis, & filius per modum intellectus,sequitur quòd spirit.sanct.sit à filio. nam amor procedit à verbo, eò quòd nihil amare possumus nisi verbo cordis illud concipiamus.

4.ratio.

†Cap.45 & 37.

Item,si quis aduersas species rerum consideret,in eis quidem ordo ostenditur: prout viuentia sunt supra non viuentia,& animalia supra plantas, & homo super alia animalia,cùm in singulis horum diuersi gradus inueniantur secūdum diuersas species.vnde & Plato species rerum dixit esse numeros, qui specie variantur per additionem vel subtractionē vnitatis. vnde in substantijs immaterialibus non potest esse distinctio nisi secundum ordinem: in diuinis autem personis quæ sunt omnino immateriales,non potest esse alius ordo nisi originis.non igitur sunt duæ personæ ab vna procedētes nisi vna earum procedat ab altera: & sic oportet spir. sanctum procedere à filio. Adhuc, pater & filius quantum ad vnitatem essentiæ non differunt nisi in hoc quòd hic est pater,& hic est filius. quicquid igitur præter hoc est, commune patri & filio. esse autem principium spiritus sancti, est præter rationem paternitatis & filiationis. nam alia relatio est qua pater est pater, & qua pater est principium spiritus sancti, vt suprà dictum est. esse igitur principium spiritus san. est commune patri & filio. Amplius, quicquid non est contra rationem alicuius, non est impossibile ei cōuenire, nisi fortè per accidens. Esse autem principium Spiritus Sancti, non est contra rationem filij, neque inquantum est Deus: quia Pater qui est Deus, est principium Spiritus Sancti: neque inquantum est Filius, eò quòd alia est processio Spiritus Sancti, & alia Filij. non est autem repugnans id quod est à principio secundum vnam processionem,esse principium processionis alterius. relinquitur igitur quòd non sit impossibile Filium esse principium Spiritus Sancti:quod autem non est impossibile, potest esse;in diuinis autem non differt esse & posse; ergo Filius est principium Spiritus Sancti.

Super cap. 24.

QVia in præcedentibus sæpe suppositum est spiritum sanctum à filio procedere, & hoc aliquam difficultatem habet, vt huiusmodi tollatur difficultas, vult sanctus Thomas ostendere veritatem. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit propositum. Secundò, rationes aduersariorum soluit,cap.seq. Quantum ad primum probat dupliciter propositum, authoritatibus.i. & rationibus. Primo ergo probatur ex authorit. Apost. Rom.8.Ibi enim spir. sanctus dicitur spiritus filii: non potest autem secundum aliam habitudinem spir. sancti dici spiritus filii Dei nisi secundum aliquam originē,cùm hæc sola distinctio inueniatur in diuinis, ergo, &c. Si dicatur quòd alius est spiritus qui procedit à patre,& alius qui est filij,ex verbis Apostoli præcedentibus quibus dixit, Si spiritus Dei habitat in vobis,hoc coniunctur esse falsum. Si etiam dicatur quòd spiritus sanctus est spiritus Christi, inquantum eum habuit vt homo,secundum illud Lucæ quarto, Iesus plenus, &c. Contra arguitur:Spiritus sanctus nos facit filios Dei, inquantum est spiritus filii Dei:vt patet ad Galat. quarto,cùm dicitur: Quoniam estis, &c. .Sed efficimur filii Dei adoptiui per assimilationem ad filium Dei naturalem, iuxta id Romanorum octauo: Quos præscisit,&c. ergo spiritus sanctus est spiritus Christi,inquantum est filius Dei naturalis,ſupple,ergo non inquantum est homo. Secundò probatur ex eo quòd Ioannis decimoquinto dicitur, Spiritus sanctus à filio mitti. mittens enim authoritatem aliquā habet in missum,ergo filius aliquam authoritatem habet respectu spiritus sancti,non autem dominii vel maioritatis, ergo secundum solam originem, ergo, &c. Si dicatur hanc rationem non valere, quia etiam filius mittitur à spiritu sancto, vt ostenditur Lucæ quarto, hoc non obstat, quia filius à spiritu sancto mittitur secundum humanam naturam assumptam: hoc autem non potest dici de spiritu sancto,qui naturam creatam non assumpsit.

Quomodo filius potest dici à spirit. san.mittus.

ADVERTENDVM ex doctrina Sancti Thomæ prima,quæstione 43.articulo vltimo, quòd non solùm potest dici quòd filius Dei missus est à spiritu sancto secundum humanam naturam ad prædicandum,sed etiam aliquo modo concedi potest quòd ipsa persona filii à spiritu sancto mittitur, si inquam intelligatur persona mittēs esse principium effectu secundū quem attenditur missio.licut enim tota trinitas mittit personā missam,inquantum tota trinitas est causa illius effectus secundum quem missio attenditur: sed tunc non oportet vt mittēs habeat authoritatem super personam missam,sed sufficit vt habeat authoritatem super effectum secundum quem dicitur mitti.

Quomodo immittere intelligatur esse authoritas.

Attendādum secundò, quòd si propriè accipiatur authoritas,importatur nomine ipso ratio principii non de principio.dicitur enim Author, qui alicuius rei est principium, & hoc ab alio non habet. sed tamen extenso vocabulo omnis relatio principii producentis potest authoritas nominari. Quum ergo dicitur quòd mittens, authoritatem aliquam habet in missum: accipitur authoritas secundo modo, non autem primo modo. filius enim licet sit principium spiritus sancti, hoc tamen habet à patre. vnde propriè non potest dici Author spiritus sancti, sed bene pater Author eius dici potest, quia quòd sit eius principium, à seipso habet, non autem ab alio. intelligitur etiam de mitente quantū ad primarium eius significatum,non autem quantum ad secundarium,iuxta ea quæ in præcedenti cap.dicta sunt.

Tertiò probatur,quia Ioan.16.dicit filius de spi.sanct.Ille me,&c. Si dicatur quòd spiritus sanctus accipit id quod est filii,puta essentiam,non tamen datur quòd spiritus sanctus accipit id quod est filii, puta essentiam, non tamen datur quòd spiritus sanctus accipit id quod est filii,puta essentiam,non tamen ab ipso,sed à patre: Contra hoc est quod subditur: Omnia quæ habet pater, mea sunt, &c. Si enim omnia quæ habet pater,sunt filii, ipsius etiam erit authoritas patris secundum quam est principium spiritus sancti.

SED videtur hæc replica non esse sufficiens. sicut enim non valet, omnia quæ habet pater,sunt filii,ergo relatio paternitatis quę est patris,est etiam filiitica nō valet,ergo authoritas patris est etiam filii. Illa enim propositio intelligitur de absolutis.

Respondetur iuxta dicta in præcedentibus, quòd Christi propositio intelligenda est de his quæ patri conueniunt, non inquantum filio opponitur relatiuè. Cùm enim nulla sit distinctio inter patrem & filium nisi ea quam facit oppositio relatiua,oportet illis omnia communia esse, exceptis illis in quibus relatiuè opponuntur. Cùm autem pater opponatur filio paternitate,non relatione principii ad spir.sanctum,bene sequitur ex eo quòd omnia quę sunt patris,sunt etiam filii, quòd filio conueniat authoritas respectu spirit. sancti, non autem paternitas. Quarto probatur ex authoritate Doctorum ecclesiæ etiam Græcorum. Nam Athanasius dicit ipsum à patre & filio procedere. Cyrillus dicit eum à veritate profluere,sicut & ex Deo patre. Didymus etiam concedit ipsum esse à filio,& ab ipso profluere. Sed qua posset quis dicere quòd Cyrill. & Didymus concedunt ipsum à filio esse & profluere, non autem procedere.addidit Sanct.Thom.quòd verbum processionis inter omnia ad originem pertinentia magis inuenitur commune: & ideo in origine diuinarum personarum maximè est attendendum,quia diuina magis per communia quàm per specialia diſignantur. vnde si concedatur spiritus sancti esse vel profluere à filio,sequitur quòd ab eo procedat.

Vtrū si spir. sanctus à filio nō procederet,distinguere tur personaliter ab ipso.

ADVERTENDVM quòd iccirco Sanct.Tho.Doctorum Græcorum authoritatibus innititur,quia Græci spir.sanctum procedere à filio negabant. Contra quos in tractatu qui contra errores Græcorum inscribitur, latius disputauit. Quintò probatur,quia in determinatione quinti concilii.ſ. Constantinopolitani,vt habetur de potentia Dei. quæst.10.art.4. ad 13.dicitur:Sequimur per omnia sanctos Patres & Doctores ecclesię, Athanasiū,&c. Multis autem Augustini authoritatibus, præcipuè in libro de Trinitate,& super Ioannem manifestum est quòd spiritus sanctus à filio procedit. Secundo loco arguitur rationibus quæ quidem non simpliciter demonstrant, sed ostendunt oportere spiritum sanctum à filio procedere, supposita diuinarum personarum trinitate. Prima ratio est: Oportet distinctionem diuinarum personarum per aliquam oppositionem fieri: sed non possunt personæ diuinę per aliam oppositionem distingui quàm per oppositionem relatiuam originis.ergo si spiritus sanctus à filio distinguitur,oportet quòd sit ab eo,cùm non possit dici quòd filius sit à spiritu sancto, eò quòd spiritus sanctus filii esse dicatur,& à filio detur. Probatur maior, quia remota materiali distinctione quæ in diuinis personis locum habere non potest,non inueniuntur aliqua distingui nisi per aliquam oppositionem. ea enim quæ nullam oppositionem habent,simul esse possunt,vt pater in albo & triangulari. Minor autem probatur sic:distinctio diuinarum personarum non fit per oppositionem affirmationis & negationis, quia sic distinguuntur entia à non entibus: nec per oppositionem priuationis & habitus,quia sic distinguuntur perfecta ab imperfectis: nec per oppositionem contrarietatis,quia illa secundum Philosophum est differentia secundum formam, quæ differentia diuinis personis non conuenit: nec per oppositionem relatiuam quæ super quantitate fundatur, quia nō per eam quæ fundatur super diuersitate quantitatis, quia tolleretur personarum æqualitas: non ersam per eam quæ fundatur in vnitate, quia huiusmodi relationes distinctionem non causant, etsi forte aliquæ earum distinctionē præsupponant:nec per oppositionem relatiuam, quæ in actione & passione fundatur, alia videlicet ab oppositione originis, quia in iis semper alterum est vt subiectum & inæquale secundum virtutem, nisi in relationibus originis,in quibus nulla minoratio designatur, cùm inueniatur aliquid producere sibi simile & æquale secundum virtutem,ergo, &c.

Non inuenīuntur aliqua distinguuntur abinuicem per oppositionem:aduertendum quòd intelligitur non de distinctione formarum & naturarum accidentalium,quia sunt aliquæ formæ & naturæ distinctæ quæ nullam habent adinuicem oppositionem, sicut triangulus & albedo, sed intelligitur de distinctione formali substantiarū subsistentium. talium enim substantiæ non distinguuntur nisi per aliquam oppositionem, est principia quibus ab inuicem formaliter distinguuntur, oportet esse oppositā accipiendo oppositionem largo modo,vt scilicet etiam distincta per perfectum & imperfectum dicuntur opposita. sic enim exponit Sanct.Tho. primo sent.dist.26.quæst.2.articulo secundo,vt enim hic dicitur,si non opponuntur aliquæ formæ,possunt simul esse in eodem: & si possunt simul esse in eodem, non possunt esse ratio distinctionis formalis rei subsistentis, non enim necesse est aliqua distingui per illas formas quæ subiectum distinctū non exigunt, sed in eodem esse possunt.

Per oppositionem affirmationis & negationis distinguuntur entia à non entibus:aduertendum quòd non ens dupliciter accipi potest,simpliciter & in genere, quod scilicet est non ens tale. Si accipiatur primo modo,sic intelligenda est propositio de oppositione contradictoria simpliciter & absolutè, non autem de ea ad aliquam materiam contracta.non enim cùm dicimus, hoc est album, hoc non est album, album & non album necesse est esse distincta sicut ens & non ens simpliciter,cùm non possit esse ens,pura homo,imò vt dicitur poten.de quæst.10.articu.5. veritas cuiuslibet negatiuæ fundatur supra veritatem affirmatiuę,sicut veritas huius negatiuæ æthiops non est albus,fundatur super veritatē huius,æthiops est niger. Et ideo vt ibidem dicitur, oportet omnem differentiam quæ est per oppositionem affirmationis & negationis,scilicet de aliquo ente,reduci in differentiam alicuius affirmatiuæ oppositionis. Si autem accipiatur non ens secundo modo,sic intelligendum est propositio de oppositione affirmationis & negationis determinata ad aliquod genus. per affirmationem enim hanc & negationis determinata ad aliquod genus. per affirmationem enim hanc & negationem,nix est alba, cornus non est albus, distinguuntur hoc ens quod est nix,ab hoc non ente quod est non nix.ſ.à cornu,siue albū à non albo. Vtroque modo propositio habet veritatem in proposito:quia cùm spir.sanct.non sit simpliciter non ens,non potest esse inter filium & spir.sanct. distinctio per oppositionem affirmationis & negationis simpliciter. Item cùm non quæratur de distinctione filii & spiritus sancti quę est per habere & nō habere eandem formam, puta per hoc quod est esse filium & non esse filium,sed de principiis formalibus potiuus quibus ab inuicem distinguuntur,nō est dicendum quòd distinguantur per oppositionem affirmationis & negationis determinata ad certum genus aut ad certam formam,cùm sic solum distinguatur ens à non ente, id est, habens aliquam determinatam formam à non habente illam formam,non autem distinguantur aliqua principiis formalibus positiuis.

Aliquæ relationes fundatæ super vnitate distinctionē præsupponunt.

CIRCA id quod inquit S.Tho.de relationibus quæ super vnitatē fundantur,quòd magis ad conuenientiam pertinere videntur,etsi forte aliquę earum distinctionem præsupponant:aduertendum quòd aliquæ huiusmodi relationes,scilicet similitudo & æqualitas proprie loquendo præsupponunt distinctionem,quia idem non dicitur sibipsi simile & æquale:identitas autē non præsupponit distinctionem,quia idem suppositū sibiipsi est idem. propter hoc addit Sanctus Tho. etsi forte aliquæ earum distinctionem præsupponant.loquitur autem dubitatiuè, quia sunt aliqui tenentes quòd huiusmodi relationes etiam si sint reales, requirunt quidem distinctionem suppositorū, sed non fundamentorum. Tenet autem ipse quòd etiam fundamentorum distinctionem requirunt: verūtamen quia de hoc nunc non vult disputare,non asseritiuè hoc ponit,sed dubitatiuè. Secunda ratio est:In patre sunt duæ relationes.ſ.paternitas & spiratio, quarum vna refertur ad filium, alia ad spiritū sanctum, cùm à patre sit filius & spiritus sanctus. Similiter duæ sunt relationes ex parte filii & spiritus sancti,scilicet filiatio & processio,quarum vna filius refertur ad patrem, & alia spiritus sanctus. sed duæ primæ non constituunt duas personas. i. non faciunt dualitatem personarum siue distinctionem, sed ad vnam personam patris pertinent, quia non opponuntur: ergo & aliæ duæ ad vnam personam pertinerent, nisi adinuicem haberent oppositionem. non est autem dare aliam oppositionem quàm secundum originem,ergo, &c.

ADVERTE quòd Sanct.Thom.de relatione patris ad spiritum sanctum loquens inquit,Vocetur spiratio. de relatione verò spiritus sancti ad ipsum,vocetur processio:quia vt dictum est superius,origini amoris non ita nomina sunt imposita.sicut generationi,& similiter relationibus huiusmodi originem consequentibus. Sed Sanct.Tho. vt eas aliquibus nominibus explicare possit, illis nomina spirationis & processionis imponit,quantuis illa magis sint nomina originis quàm relationis. peritia enim vocabulorum facit vt eodem nomine & ipsa origo & relatio quæ eam consequitur,nominentur.

SED contra fundamentum dictarum rationum arguitur à Scoto & Aureolo,Arguit enim primò Scotus primo sententiarum dist.11.q.2. proban do quòd etiam si spiritus sanctus non procederet à filio, adhuc posset ab ipso esse personaliter distingui. Et primò sic. Quocunque formaliter aliquid constituitur in esse, eodem distinguitur à quacunque distinctione conueniēter talis entitati, sed filius constituitur in esse personali filiatione,ergo & ex distinguitur ab omni alia persona: igitur per impossibile vel possibile circunscripto quo-

Universidad de Deusto
Biblioteca

quocunque alio maximè posteriori filiatione, remanebit filius filiatione distinctus personaliter à quacunque persona, ergo, &c. Secundò, si pater per impossibile non spiraret, sed filius, adhuc pater paternitate distingueretur a filio & spiritu sancto, sicut paternitate constituitur in esse personali, ergo, &c.

Tertiò, Generatio distinguitur à spiratione, circunscripto per impossibile omni alio à ratione generationis & spirationis, aut saltem circunscripto hoc quòd spiratio actiua esset à filio, dum tamen staret distinctio principiorum generandi & spirandi, ergo & quolibet tali circunscripto staret distinctio filii & spiritus sancti. Probatur consequentia, quia impossibile est vnam personam duabus productionibus oppositis accipere esse.

Quarto, Quodlibet habens aliquod esse distinguitur distinctione conueniens tali esse, a quocunque alio per aliquid quod est de ratione inquantum habet tale esse: ergo filius distinguitur personaliter per aliquid quod est de ratione eius inquantum est persona: spiratio actiua non est huiusmodi, ergo, &c. Vltimò, ex responsione quam dat ad authoritatem Boetij, dicentis quòd relatio multiplicat trinitatem, arguì potest contra fundamentum dictarum rationum, scilicet quòd personæ diuinæ non possunt distingui nisi per oppositionem relatiuam. Rationes disparatæ accipiendi naturam non tantum habent distinctionem, sed etiam incompossibilitatem siue incompossibilem rationem in eodem supposito, quia persona quæ disparatis modis acciperet naturam, non vnico modo haberet naturam, ergo non per solam relatiuam oppositionem possunt diuinæ personæ distingui. Anreolus etiam arguit ex hoc fundamento, quòd generari & spirari sunt incompossibilia, & talis incompossibilitas passiuæ generationis & passiuæ spirationis est primò ex suis formalibus rationibus, non autem ex eo quòd generari conuiungitur spirare, aut quia spirare in aliquo genere causæ tit huius incompossibilitatis causa. Ex istis dicit ad rationes Sanct. Thom. quòd falsium est omnem distinctionem in diuinis esse per relationes oppositas, sed bene verum est quòd est per relationes incompossibiles.

Quid requirant ad formalẽ distinctionem potentiam aliquorum.

PRO declaratione huius materiæ considerandum primò, quòd cùm loquimur de distinctione duorum potentiorũ, & de eorum positiua distinctione, quærendo propter quid non distinguuntur, non sufficit aliquid in vno potente quod in altero non inueniatur, quia sic etiam posset distingui ens à non ente, & talis distinctio magis est negatiua sine priuantia quàm positiua distinctio. Quòd enim Sortes sit albus & non Plato, non facit positiuam distinctionem. Nam sicut Plato non est albus, ita & chymæra non est alba: & sic Sortes per hoc quòd est albus, distinguitur etiam à chymæra quæ non est ens, sicut habens albedinem à non habente albedinem: & etiam distinctio Sortis albi à Platone non albo, est distinctio priuatiua siue negatiua, quia non cõsideratur in vtroque distinctorum aliquod positiuum per quod vnum ab altero distinguatur, sed tantùm quòd vnum aliquid habeat quod alterum non habet. Oportet ergo in vtroque extremorum quæ positiue distinguuntur, esse aliquid positiuum per quod ab altero distinguatur, ita videlicet quòd sint aliqua positiua in ipsis quæ propter suam incompossibilitatem in eodem subiecto causent distinctionem eorum in quibus inueniuntur. In proposito ergo licet filius in diuinis distinguatur à spiritu sancto per filiationẽ, tanquam habens filiationem à non habente: ipsam cum quæruntur tamen de eorum distinctione positiua & formali, quærendo per quid vnum ab altero tanquam formali principio positiuo distinguatur, non sufficit dicere quòd distinguuntur quia filius habet filiationem, non autẽ spiritus sanctus, sed oportet in vnoquoque illorum assignare aliquod positiuum per quod ab altero distinguatur, & quod propter suam incompossibilitatem in eadem persona cum principio alterius formaliter personalem distinctionem causet.

In diuinis personis oportet relationes inuestigare quibus adinuicem distinguantur.

Considerandum secundò, quòd aliter loquendum est de personis in natura humana, & aliter in diuinis. Nam persona quælibet humana est aliquid absolutum, & per absoluta in suo esse personali constituitur, & per absoluta ab omni alia persona humana distinguitur: vnde duorum hominum distinctio est omni ex parte absoluta. persona autem diuina est aliquid relatiuum, imò est ipsa subsistens relatio, & per relationem constituitur in esse personali, distinguiturque per relationem ab omni alia persona in natura diuina: & sic duarum diuinarum personarum distinctio est omnino relatiua. Cùm ergo inuestigantur principia positiua quibus personæ diuinæ distinguuntur personaliter, inuestiganda sunt principia talia quæ sint formalia principia distinctionis relatiuè inter ipsas: & quia solæ relationes sunt talia principia, ideo inuestigandæ sunt relationes quæ inter ipsas diuinas personas relatiuam ponãt distinctionem.

Diuinę personæ per solam relationem oppositionem distingui habent.

Considerandum tertiò, quòd absolutum in hoc differt à relatiuo, quòd ipsum dicitur ad se, relatiuum autem dicitur ad alterum: & sicut absolutum generaliter sumptum dicitur quod in se aliquid est, & non ex ordine ad alterum: absolutum verò hoc & speciale dicitur, quod est in se hoc determinatum, puta album: ita relatiuum generaliter sumptum dicitur ad aliquid, hoc verò relatiuum dicitur quod ad hoc determinatum tanquam ad proprium correlatiuum ordinem dicitur. Nam pater dicitur ad filium, & non ad aliquid aliud, & duplum ad dimidium: & sic de aliis. Quia ergo vnumquodque constituitur & distinctionem aliquius secundum modum suæ rationis & naturæ habet vt constituat & distinguat, forma quæ est absoluta, habet absolutã distinctionẽ distinguere. Et quia absoluta distinctio aliquorum quæ sub vno genere continentur, est per formas oppositas ad illud genus pertinentes, cùm genus per oppositas differentias diuidatur, per ipsam formam absolutam per quam res constituitur in esse, habet res vt ab omnibus speciebus sui generis positiua distinctione distinguatur, non autem ab omnibus aliis, vt est de mente Sanct. Thom. quol. quæst. 4. articulo secundo, relatio autem habet relatiuã distinctionẽ distinguere: & quia relatio ad aliquem dicitur, & determinata relatio dicitur ad determinatum correlatiuum, relatione per quam aliquid constituitur in esse ad aliud, habet res vt distinguatur à proprio correlatiuo, non autem ab omni alio. Non enim res sic constituta in quam huiusmodi distinguitur ab alio relatiuè, quia sit talis in se absolutè, sed quia ad aliud, & ad hoc determinatum respectum dicit: & ideo cùm ad solum correlatiuum dicatur, ab ipso solo correlatiuo relatiuè distinguitur. Vnde si aliquæ relationes quæ non sint relatiuè oppositæ, sint incompossibiles in eodem, sicut relatio dupli & quadrupli respectu eiusdem, & relatio similitudinis & dissimilitudinis, eorum incompossibilitate non accipitur distinctio aliquorum, sed aliqua alia distinctio quæ etiam ex formis absolutis prouenit, puta disparata aut contraria. Cùm igitur distinctio diuinarum personarum sit tantùm relatiua, distinctio, & relatiua distinctio non sit nisi inter oppositas relationes, optimè sequitur diuinas personas per solam oppositionem relatiuam habere distingui: quod est fundamentum Sanct. Thom. in hac materia: ex quo sequitur quòd cùm sola oppositio relationum originis sit in diuinis, & filius non originetur à spiritu sancto, si spiritus sanctus non originaretur à filio, non posset ab ipso personaliter distingui.

ISTIS suppositis facile est obiectionibus satisfacere. Ad primum enim Scoti dupliciter responderi potest. Primò iuxta ea quæ dicta sunt, quòd assumptum est falsum loquendo de distinctione relatiua, & de constitutiuo in esse relatiuo, quo modo aliquid dicitur cõstituere & distinguere diuinas personas, Non enim quocunque aliquid constituitur in esse relatiuo, eò distinguitur ab omni alio relatiuè, sed à correlatiuo tantùm, siue ab eo cui opponitur relatiuè. Non enim per dupli relationem qua aliquid constituitur in esse dupli, distinguitur duplũ ab omni alio relatiuè, puta à triplo aut quadruplo, sed tantùm à subduplo, quia non refertur duplum ad triplum aut quadruplum, sed ad subduplum. est enim duplum subdupli duplum, non autem tripli aut quadrupli. Et similiter dicitur quòd filiatione filius distinguitur tantùm à patre, non autem à spiri. sancto, quia filiatione refertur ad patrem, nõ autem ad spir. sanctum. Secundò respondeti potest vt Capreolus respondet, & est de mente Sanct. Tho. in quol. allegato, quòd assumptũ illud est verum de distinctione secũdum affirmationem & negationem quæ est per habere & non habere eandem formam, non autẽ de distinctione positiua quæ est secundum oppositionem formæ ad formam, vt est distinctio quam inter diuinas personas inuestigamus. Si autem insteretur, quia vnumquodque per suam formã distinguitur ab omnibus quæ sunt sui generis positiua distinctione, personæ autem diuinæ sunt tanquã species vnius generis: & sic videtur quòd vnaqueque persona per suam proprietatem constituiuam ab omnibus aliis personis distinguatur. Dicitur quòd maior non est vera de his contentis sub vno genere quę tantùm relatiuè distinguuntur. Nam cùm vnum relatiuum ad vnum tantùm correlatiuum referatur, per suam formam per quam in esse relatiuo constituitur, habet distingui à suo tantum correlatiuo, non autem ab alio.

Ad secundum negatur conditionalis assumpta, loquendo de propria distinctione personarum. Si enim pater nullo modo spiraret aut produceret spiritum sanctum, nulla relatione originis referretur ad spiritum sanctum: & quum nec etiam paternitate ad ipsum relatiuè dicatur, nullo modo posset ab ipso relatiuè distingui, quæ est propria distinctio diuinarum personarum: sequeretur autem quòd à spiritu sancto essentialiter distingueretur. & sic spiritus sanctus non esset Deus. Nam cùm spiritus sanctus non possee esse idem quod pater, alioquin generaret filium sicut pater, nec ab eo relatiuè distingueretur, sequitur quòd essent per absolutа distincti.

Ad tertium etiam negatur assumptum, loquẽdo de reali distinctione. In patre enim generare & spirare non distinguuntur nisi ratione, sicut neque paternitas & spiratio, quia oppositionem aliquo modo relatiuam non habent: nec sufficit distinctio principiorum, scilicet intellectus & voluntatis, vt inquit Sanctus Thomas, quia nec illa distinguuntur nisi ratione, eodem modo generari & spirari sola ratione distingueretur, si filius non spiraret, & consequenter, filius & spiritus sanctus essent sola ratione distincti.

Ad quartum negatur etiam assumptum de distinctione relatiua. Non enim oportet vt à quocunque aliquid habens esse personale distinguitur personaliter relatiuè, per aliquid distinguatur quòd sit de essentia eius inquantum habet esse personale, sed potest per aliquam aliam relationẽ adiunctam personæ personaliter distingui.

ADVERTENDVM tamen quòd aliter dicitur filius distingui personaliter à patre filiatione, & aliter personaliter distingui spiratione a spiritu sancto. filiatione enim distinguitur à patre tanquam primo constitutiuo personæ, & primo distinctiuo formaliter à patre: spiratione autem distinguitur personaliter à spiritu sancto non tanquam constitutiuo, sed solùm tanquam distinctiuo personæ per filiationem constitutæ à persona quæ per oppositam relationẽ constituitur. quia enim relatio realis distinguit ab opposito relatiuè realiter, si id cui intelligitur aduenire, sit persona, & per oppositam relationem alia persona constituatur, oportet vt faciat personalem distinctionem, non quidem tanquam personam constituens, sed tanquam personam constitutam à persona per suum oppositum in esse personali constituta relatiuè distinguens. Si quis autem propositionem Scoti inductiue probet, quia videlicet nihil distinguitur quantitatiuè, nisi per aliquid quod est de relatione quanti, & nihil qualitatiuè distinguitur, nisi per aliquid quod est de relatione qualis, nihilque distinguitur personaliter in hominibus, nisi per aliquid quod est de ratione personæ, & sic de aliis: dicitur quòd non est eadem ratio de distinctione horum, & de distinctione diuinarum personarum: quia illa quum absolutè distingantur, per illud principium quo constituuntur in aliquo esse, ab omnibus aliis sui generis distinguuntur: vna autem persona diuina quia ab alia non distinguitur, nisi relatiuè per suum principium quo constituitur in esse personali, non distinguitur ab omnibus aliis personis, sed tantùm ab illa cui per tale principium opponitur relatiuè. Ideo si ab alio distinguitur cui non opponitur relatiuè, hoc non est propter aliquid quod sit de ratione eius, sed per aliam relationem quæ intelligitur supposito constituto aduenire.

Ad vltimum dicitur, quòd si spiritus non procederet à filio, filius & Spiritus Sanctus non essent duæ personæ, nec essent duæ processiones realiter distinctæ siue disparatæ: sed sicut vna persona posset aliqua ratione dici filius, & aliqua ratione Spiritus sanctus: ita eadem productio aliqua ratione posset dici generatio, & aliqua ratione spiratio: & sic non sequitur quòd vna persona acciperet naturam disparatis modis & incompossibilibus relatiuè distinctis, sed vno tantùm modo reali. licet forte pluribus modis secundum rationem.

Persona diuina nõ est propriè productionis terminus licet sit verè producta.

SI insteturr, quia Anselmus de processione spiritus sancti cap. vndecimo ait, quòd licet adhuc non constet spiritum sanctum à patre procedere, constat tamen quòd filius & spiritus sanctus distinguuntur, quia iste est ex Deo nascendo, ille procedendo.

Respondetur ex Sancto Thoma, de potentia Dei, quæstione decima, articulo quinto, ad secundum, quod istud nõ dicit Anselmus assertiuè tanquam remota oppositione relatiua ex diuerso modo procedendi possent realiter distingui filius & Spiritus Sanctus, sed accipit tanquã ab aduersariis concessum, volens ex eo conuincere quòd filius producit spiritum sanctum. Si enim distinguuntur, quia iste est ex Deo nascendo, ille verò procedendo, & non possunt habere istos modos diuersos nisi spiritus sanctus procedat à filio, sequitur quòd necesse sit eos concedere quòd spiritus sanctus à filio procedat.

PER hæc pater etiam responsio ad fundamentum Aureoli. Dicitur enim quòd incompossibilitas spirationis passiuæ & generationis non prouenit ex eorum rationibus formalibus præcisè in ordine ad intellectum & voluntatem, sed ex origine vnius personæ ab alia. Si enim ponereturr quòd spiritus sanctus non procederet à filio, sed ambo procederẽt à solo patre, illæ processiones non essent incompossibiles, sed esset (vt dictum est) vna processio realiter, sicut Filius & Spiritus Sanctus vna essent realis persona, licet ratione distinguerentur.

De hac materia vide Capreolum in primo, distinctione vndecima.

EX

Ad primum Scoti.

Sol oppositio relatiua facit distinctionẽ realẽ inter relationes, & inter personas diuinas.

EX prædictis autem patet quòd illa propositio à Sancto Thoma sæpenumero assumpta, scilicet quòd sola oppositio relatiua facit realem distinctionem inter relationes & inter personas diuinas, non est sic intelligenda, quasi oporteat omnes relationes diuinas realiter distinctas, ex suis formalibus rationibus relatiuè opponi, id est, ad se mutuò referri. Nam constat quòd filiatio & similiter paternitas à processione realiter distinguuntur, & tamen ad illam ex propriis rationibus relatiuam oppositionem non habent. sed quòd oportet illas vel ex propriis rationibus relatiuè opponi, vel vni illarũ tanquam supposito subsistenti inesse relationem oppositam. Primo enim modo paternitas à filiatione distinguitur: secundo autem modo distinguuntur paternitas & filiatio à processione. filiationi enim quæ relatio subsistens est & incommunicabilis, inest spiratio quæ ad processionem relatiuam habet oppositionem: & nisi illi spiratio conueniret, à processione nullo modo realiter distingueretur. Vnde dici potest filiatio licet ex se nõ opponatur processioni relatiuè formaliter, opponitur tamen illi relatiuè subiectiuè, inquantum scilicet spiratio subsistat, quæ processioni opponitur relatiuè.

AD eundem sensum intelligitur quòd inquit Sanctus Thomas prima quæst. 30. articulo secundo: quum inquam dicit quòd oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere, si quæ autem relationes oppositæ non sunt, ad eandem personam necesse est eas pertinere. intelligitur enim quòd relationes oppositæ altero illorum modorum, aut scilicet formaliter & ex suis propriis rationibus, sicut paternitas & filiatio opponuntur, aut subiectiuè sicut opponuntur filiatio & processio, ad diuersas personas pertinent. quæ verò neutro istorum modorum opponuntur, vt filiatio & spiratio, ad eandem personam necesse est eas pertinere. filiatio enim & spiratio ad personam filii pertinent, spiratio verò & paternitas ad personam patris. & si filiatio & processio nullo dictorum modorum opponerentur, non esseiit realiter distinctæ, sed tantùm secundum rationem.

Tertia ratio est: Filius & Spiritus Sanct. conueniunt in hoc quòd est esse ab, alio, quia vterque est à patre, secundũ quòd pater conuenienter differt ab vtroque inquantum est innascibilis, ergo si spiritus sanctus distinguatur à filio, oportet quòd hoc sit per differentias per se diuidentes hoc quod est esse ab alio: sed hæ non possunt esse nisi differentiæ eiusdem generis, scilicet ad originem pertinentes, vt vnus eorum sit ab alio, ergo, &c. Probatur prima consequentia, quia quæcunque conueniunt in aliquo communi, si distinguantur adinuicem, oportet vt distinguantur secundum aliquas differentias per se. declaratur in homine & equo habentibus conuenientiam in animali.

Quid dicat innascibilitas in patre.

ADVERTENDVM, quòd innascibilitas Patris conuenienter distingui patrem à filio & spiritu sancto, secundum doctrinam Sancti Thomæ, prima, quæstione 33. articulo quarto: & primo Sententiarum, distinctione 28. quæstione prima, articulo primo, dicit aut negationem generationis passiuæ in genere principii personaliter dicti in diuinis, quomodo non conuenit filio, cui conuenit passiua generatio: nec spiritui sancto, cui non conuenit esse principium alterius diuinæ personæ, aut omnino negationem essendi ab alio: quo etiam modo neque conuenit filio, neque spiritui sancto, quum sint ab alio, sed tantùm patri. Hæc ergo videtur Sanctus Thomas accipere innascibilitatem in secunda significatione, quia innascibile ponit tanquam oppositum huius cõmunis quod est esse ab alio, & secundum hoc inquit patrem à filio & spiritu sancto conuenienter distingui.

SED ad hanc rationem posset quis respondere, quòd vtique filius & spiritus sanctus distinguuntur differentiis per se huius quod est esse ab alio: non tamen per hoc quòd vnus est ab alio, sed per hoc quòd vnus est à patre nascendo, alius verò procedendo, ita videlicet quòd distinguuntur per diuersam originem à patre.

SED hanc responsionem impugnat Sanctus Thomas sequenti ratione, quæ est quarta, sic: Aut istæ origines distinguuntur per terminum, aut per principium, aut per subiectum. Non per subiectum, quum diuinę personę sint omninò immateriales. Non per terminum, vt ita liceat loqui, quia vnam & eandem naturam quam accipit filius nascendo, accipit spir. sanctus procedendo. Non etiam per principium, quia si spiri. sanctus non fit à filio, solus pater erit principium filii, & principium spir. sancti, ergo, &c. Si dicatur quòd differunt secundum principium inquantum pater producit filium per modum intellectus vt verbum: spi. sanctum autem per modum voluntatis quasi amore: Contra arguit primò, quia oportebit dicere quòd secundum differentiam voluntatis & intell. in deo patre distinguuntur duæ processiones, & duo procedentes: sed ista in deo patre non distinguuntur re, sed tantùm ratione: ergo oportebit dicere quòd duæ processiones & duo procedentes differunt sola ratione: hoc autem est falsum, quia tunc verum esset dicere quòd spiritus sanctus est filius, sicut verum est dicere quòd voluntas Dei est eius intellectus, quod est Sabellianæ impietatis. ergo non sufficit dicere quòd filius procedat per modum intellectus, & spiritus sanctus per modum voluntatis, nisi cũ hoc dicatur quòd spiritus sanctus est à filio.

ADVERTENDVM quòd volens ostendere Sanct. Tho. non esse distinctionem diuinarum processiontum ex parte termini, vtitur hoc modo loquendi, similiter etiam ex parte termini, vt ita liceat loqui: quia secundum rei veritatem persona producta non est propriè terminus productionis, cùm ipsa productio non habeat propriè rationem viæ aut fluxus. hoc enim aliquam imperfectionem & potentialitatem dicit: sed vtimur istis nominibus in diuinis vt secundum nostrum modum intelligendi & nominandi diuina explicemus, concipiendo productionem per modum cuiusdam viæ & fluxus, ipsam verò personam productam per modum termini. Ad hanc autem rationem respondeti potest ex dictis Aureoli apud Capreolum primo dist. 13. quòd illa diuisio est insufficiens. Neque enim istæ processiones distinguuntur per terminum, neque per principii, neque per subiectũ, sed ipsis formaliter primò, tũ quia in nobis ita est, tum quia nulla res distinguitur formaliter per aliquid extrinsecum ab ea, cùm omnis res per suam propriam realitatem ab omni alia re distinguatur. Confirmatur ex dictis Scoti primo sent. dist. 13. quia generatio formaliter ipsa est generatio, & spiratio ipsa formaliter est spiratio: & sic non oportet quærere quibus distinguantur, quia tota ratio formalis vnius est, non eadem toti formali rationi alterius.

Quomodo possint processiones diuinæ ex principiis aut terminis distingui.

PRO huius declaratione considerandum est, quòd aliud est esse differentiam essentialem alicuius qua intrinsecè differt ab alio, & aliud est esse id à quo sumitur differentia. Primum necesse est esse intrinsecum rei, quia essentia rei non constituitur ex extrinsecis, secundum autem potest esse extrinsecum. Quando enim aliquid ad alterũ ex sua ratione formali ordinẽ habet, non inconuenit vt ex illo species & differentia eius sumatur. hoc enim nihil aliud est dictũ, quàm quòd ideo res est talis naturæ & speciei, quia ad hoc ordinatur: vbi verbi gratia visio iccirco est visio, id est actus talis speciei, quia ad colorem terminatur, & auditio talem habet speciem, quia ordinatur ad sonum: & visio differt ab auditione, quia ipsa comprehenditur color, istæ verò comprehendi-

tur sonus, non quòd color & sonus sint formales & trinsecæ differentiæ vtsi onis & auditionis, sed quia ab ipsis intrinsecæ eorum differentiæ tanquam à fomnis extrinseci sumuntur. In proposito ergo generatio & spiratio habet ex se ordinem ad terminos per ipsas productos, & ad principia à quibus intelliguntur elici, cùm sint actus producentis: & ad hoc intelligantur à producente elici, vt terminis natura producentis communicetur. Iccirco specificatio ipsorum, & eorum formalis distinctio necesse est vt primò sumatur ex principiis aut terminis, licet proximè ex eorum formalibus differentiis intrinsecis distinguantur, eo inquam modo quo poni potest differentia constitutiua in diuinis actionibus & speciebus. Ratio ergo sancti. Thom. procedit de primis distinctiuis generationis & spirationis: & de his verum est dicere quòd distinctio eorum sumitur aut ex principiis aut ex terminis. actiones enim & passiones siue motus ex huiusmodi distinctionem accipiunt, vt patet per Aristotelem quinto Physicorum, non quia sint eiusdem rationis formæ fluentes cum formis terminantibus, vt inquit Scotus loco prælegato. constat enim quòd quantum ad formale, alia est ratio motus & actionis, & alia ratio termini, licet quantum ad materiale motus & actionis eadem ratio sit ipsorum & termini, scilicet quia ex intrinseco ad terminos & ad principia ordinem habent. Ad primum itaque Aureoli quo probat generationem & spirationem in diuinis distingui seipsis formaliter, primò dicitur, quòd etiam in nobis actio intellectus & voluntatis distinguuntur ex principiis & terminis, non autem ex seipsis primò formaliter. Ad secundum dicitur, quòd non inconuenit rem aliquam ex aliquo sibi intrinseco habente ordinem ad aliquod extrinsecum, distingui primò per extrinsecum, licet proximè per suam propriam realitatem & intrinsecam differentiam siue rationem distinguatur.

Ad confirmationem ex verbis Scoti dicitur eodẽ modo. generatio enim seipsa proximè est generatio, & similiter spiratio: primò autem ex suo principio & termino hoc habet, quia enim per modum intellectus & naturæ producitur filius, ideo habet eius productio vt sit generatio: & quia spiritus sanctus producitur per modum voluntatis, ideo habet eius productio vt sit spiratio, licet proximè habeat productio filii quòd sit generatio, & productio spiritus sancti quòd sit spiratio, quia illa est productio similis ex se, ista verò non: sed inclinationis cuiusdam & impellentis in rem amatam. Cætera quæ ad hanc materiam pertinent, vide apud Capreolum loco prælegato.

Quomodo aliqua possint esse cautsa distinctio nis realis, & tamen ipsa sola ratione distingui.

SED occurrit dubium circa rationem prædictam. Arguit enim Sanctus Thomas quòd diuinæ processiones non possint realiter distingui, eò quòd vna sit per modum intellectus, alia verò per modum voluntatis, quia sola ratione distinguerentur, sicut intellectus & voluntas. Videtur enim hæc consequentia non valere. Nam non inconuenit aliqua sola ratione distingui, & tamen esse causam distinctionis realis. intellectus enim creatus & voluntas distinguuntur realiter ex fuiorum obiectorum distinctione, scilicet ex distinctione intelligibilis & volubilis, siue ex distinctione entis & boni: & tamen ista sola ratione distinguuntur. ergo quamuis intellectus diuinus & voluntas sola ratione distinguantur, potest ex eorum distinctione sumi realis distinctio processionum.

Responderi ad hoc potest, quòd aliter loquendum est de principio distinctiuo per modum causæ finalis, & aliter de principio distinctiuo per modum principii productiui siue elicitiui. Quia enim finis non est causa nisi secũdum quòd est in intentione, & ad diuersitatem finium inquantum huiusmodi sufficit diuersitas rationum intentarum ab agente etiam in eadem re, non inconuenit agentem propter finem diuersa realiter ordinare ad fines sola ratione distinctos, & iccirco talem diuersitatem causare, quia diuersos fines intendit. Si enim fuerint diuersæ rationes intentæ ab agente, erunt diuersi fines absolutè. Principium autem productiuum siue elicitiuum operationis præsertim naturaliter agens, est causa secundum id quòd habet esse: ideo propriè loquẽdo, non dicuntur diuersa principia productiua aut elicitiua operationum realiter & specificè distinctarum quamtum est ex ipsis principiis nisi habeant diuersa esse, & consequenter sint realiter distincta. Secundum enim vnũ & idem esse non producuntur primò actiones specificæ & realiter distinctæ, nisi aliud concurrat. Potentiæ autem diuersæ, sicut intellectus & voluntas, distinguuntur realiter ex distinctione rationis sub eorum obiectorum, quia ex obiectis tanquam ex causis finalibus, vt inquit Sanctus Thomas de veritate, quæstione decimaquinta, articulo secundo: non autem productiones diuinæ possunt distingui realiter ex sola distinctione rationis intellectus & voluntatis, quia ex ipsis dependent tanquam ex principiis, ipsarum elicitiuis. Vnde propositio Sancti Thomæ quam assumit ad probandum prædictam consequentiam primo Sententiarum, distinctione decimatertia, quæstione prima, articulo secundo ad quintum, principium non est debilius principato: propriè intelligenda est de principio productiuo & elicitiuo operationis, non autem de principio finali.

Secundò arguitur contra datam responsionem: Spiritus Sanctus procedit per modum voluntatis, & filius per modũ intellectus: ergo sequitur quòd spiritus sanctus sit à filio. Probatur sequela, quia amor procedit à verbo, cùm nihil amare possimus, nisi illud verbo cordis concipiamus.

Quomodo sequitur spirit. sanctum à filio procedere, quia per modum voluntatis procedit vt amor: filius autem per modum intellectus vt verbum.

SED contra istam rationem instari potest primò. Nam non valet, non possumus intelligere sine sensu, ergo intellectio est à sensu sicut à principio productiuo: ergo etiam non valet: Nihil amare possumus, nisi illud mentè concipiamus: ergo amor producitur à verbo. Secundò instari potest. In nobis non est verum quòd amor procedat effectiuè à conceptione boni: quum secundum doctrinam Sancti Thomæ (vt in præcedentibus est ostensum) bonum non moueat voluntatem effectiuè, sed tantùm per modum finis. ergo ex hoc quòd nihil amare possimus, nisi illud verbo cordis concipiamus, non sequitur quòd amor in deo procedat à verbo tanquã à principio productiuo.

AD primum horum dupliciter potest responderi. Primò quòd supponit Sanctus Thomas bonum esse notitium voluntatis tanquam ex superioribus manifestum: ideo optimè sequitur, si bonum voluntatem ad amorem nõ potest mouere nisi verbo concipiatur, quòd ipsum verbum sit amoris productiuum. ideo instantia nulla est. Secundò responderi potest, quòd etiã illa consequentia est bona: Nam possumus intelligere sine sensu, tanquam scilicet origine intellectionis, ergo intellectio producitur à sensu ut inquantum immediatè, aut immediatè. Ad secundum respondetur iuxta ea quę in præcedentibus determinauimus, quòd Sanctus Thomas ex eo quòd in nobis inuenitur, secundum modum nostrum arguit proportionaliter, ita esse in Deo seeundum modum suum. In nobis autem amor procedit à bono siue à concepto bono realiter, ideo arguit quòd etiã in Deo amor à verbo realiter procedat: supposita tamen ex fide reali distinctione personarum: sed in nobis origo amoris à verbo est in genere causæ formalis & finalis tantùm, in Deo autem etiam in ratione tantùm principii productiui, quia in diuinis non potest esse alia ratio principii realiter distincti ab eo quod est à principio, nisi ratio principii productiui.

Quinta ratio est: In substantiis immaterialibus non potest esse distinctio nisi

Universidad de Deusto
Biblioteca

Inter diuinas personas est solus ordo originis.

nisi secundum ordinem, inquantum videlicet vna est supra aliam, declaratur, quia videtur in diuersis speciebus esse ordo quidam & gradus etiam secundum Platonem, sed in diuinis personis quę sunt immateriales, non potest esse alius ordo quàm ordo originis, igitur non sunt duæ personæ ab vna procedentes, nisi vna earum procedat ab altera, ergo, &c.

ADVERTENDVM, quòd in diuinis personis dicitur esse solus ordo originis, quia ibi non est ordo secundi gradus, vt vna persona sit alia perfectior, neque aliquis alius ordo qui aliquam imperfectionem importet, sed tantùm ordo qui importatur in hoc quod dicitur à quo est alius, & qui est ab alio, qui à nobis dicitur ordo originis. hic enim ordo nullam imperfectionem importat. Non obstat autem quòd Deus potest immediatè omnia producere, & sic non videtur ordo requiri inter species productas. Dicitur enim quòd si ponatur omnia à Deo mediatè produci, tollitur quidem ordo causalitatis inter illa, non tamen tollitur ordo gradus & perfectionis. Nam si species distinguantur, necesse est vt vnum alio sit perfectius.

Sexta ratio est: esse principium spiritus sancti est præter rationem paternitatis & filiationis, ergo est commune patri & filio. Probatur consequentia, quia cùm pater & filius non differant nisi in hoc quòd hic est pater: & hic est filius: quicquid est præter hoc, est commune patri & filio.

AD hanc rationem dicit Aureolus apud Capreolum distinctione vndecima, quòd negari posset quòd pater & filius differant solùm in hoc, quòd hic est pater, hic verò filius. posset enim dici quòd differunt, quia in patre est actiua spiratio, cui opponitur filiatio, hoc modo quòd generatio & spiratio sunt simultaneæ productiones, & ideo repugnat spirato quòd generet, & genito quòd spiret. Sed hæc responsio friuola est. quantùs enim illæ productiones simultaneæ sint secundum durationem, ex hoc tamen non tollitur quin sit commune patri & filio spirare, & quòd filio cõueniat habitudo producentis ad spiritum sanctum: sicut licet pater & filius sint coæterni, non tollitur tamen quin pater sit principium filii.

Vltima ratio est: Esse principium spiritus sancti non est contra rationem filii, neque inquantum est Deus, quia hoc conuenit patri qui est Deus: neque inquantum est filius, quia alia est processio spiritus sancti, & alia filii. non est autem inconueniens id quod est à principio secundum vnam processionem, esse principium processionis alterius, ergo non est impossibile filium esse principium spiritus sancti, ergo potest hoc esse, ergo ita est. Probatur prima consequentia, quia quicquid non est contra rationem alicuius, non est impossibile ei conuenire. Secunda verò, quia quod non est impossibile, potest esse. Tertia autem, quia in diuinis non differe esse & posse.

AD istam rationem dicit Aureolus quòd per eam pari ratione argui posset, quòd spiritus sanctus generaret filium, quia non repugnat hoc ei inquantum est Deus, nec inquantum est productus, quia in creaturis videmus quòd productum generare potest.

Sed & hæc responsio nulla est. Licet enim spiritui sancto non repugnet inquantum est productus, quòd generet filium, repugnat tamen ei inquantum est productus vt amor per modum voluntatis. amor enim præsupponit verbum, vt superius patuit, repugnat autem cuilibet vt sit principium productiuum eius quod præsupponit.

Rationes ostendere volentium quòd spiritus sanctus non procedat à filio: & solutio ipsarum.

Caput 25.

QVidam verò pertinaciter veritati resistere volentes, quædam in contrarium inducunt, quæ vix responsione sunt digna. dicunt enim quòd Dominus de processione Spiritus Sancti loquens, eũ à patre procedere dixit, nulla mentione facta de filio: vt patet Ioannis 15. vbi dicitur: Cùm venerit paracletus, quem ego mittam vobis à patre spiritum veritatis, qui à patre procedit. vnde cùm de Deo nihil sit sentiendum nisi quod scriptura tradit, non est dicendum quòd Spiritus sanctus procedat à Filio. Sed hoc omnino friuolum est. nam propter vnitatem essentiæ, quod in scripturis de vna persona dicitur, & de alia oportet intelligi, nisi repugnet proprietati personali ipsius, etiam si dictio excluiua adderetur. licet enim dicatur Matth. 11. quòd nemo nouit filium nisi pater: non tamen à cognitione filij vel ipse filius vel Spiritus Sanctus excluditur. Vnde etiam si diceretur in Euangelio quòd spiritus sanctus non procedit nisi à patre: non per hoc remoueretur quin procederet à filio, cùm hoc proprietati filij non repugnet, vt ostensum est. nec est mirum si Dominus spiritum sanctum à patre procedere dixit, de se mentione non facta: quia omnia ad patrem referre solet, à quo habet quicquid habet: sicut cùm dicit Ioan. 7. Mea doctrina non est mea: sed eius qui misit me patris. & multa huiusmodi in verbis Domini inueniuntur ad commendandam in patre authoritatẽ principij. Nec tamen in authoritate præmissa omnino obticuit se esse spiritus sancti principium, cùm dixit eum spiritum veritatis: se autem prius dixerat veritatem. Obijciunt etiam quòd in quibusdam cõcilijs inuenitur sub interminatione anathematis prohibitũ ne aliquid addatur in symbolo in concilijs ordinato; in quo tamen de processione spiritus sancti à filio mentio non habetur: vnde arguunt Latinos anathematis reos, qui hoc in symbolo addiderunt. Sed hanc efficaciam non habent: nam in determinatione synodi Chalcedonensis dicitur, quòd Patres apud Constantinopolim congregati doctrinam Nicenæ synodi corroborauerunt: non quasi aliquid minus esset inferẽtes: sed de spiritu sancto intellectum eorum aduersum eos qui Dominum eum respuere tentauerunt, scripturarum testimonijs declarantes. Et similiter dicendum est quòd processio spiritus sancti à filio, implicitè continetur in Constantinopolitano symbolo in hoc quòd ibi dicitur quod procedit: quia quod de patre intelligitur, oportet & de filio intelligi: vt dictum est. Et ad hoc addendum sufficit authoritas Romani pontificis, per quam etiam inueniuntur antiqua concilia esse confirmata. Inducunt etiam quòd spiritus sanctus cùm sit simplex, non potest esse à duobus: & quòd spiritus sanctus si perfectè procedat à patre, non procedit à filio: & alia huiusmodi: quæ facilè est soluere etiam parum in Theologia exercitatis. Nam pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti propter vnitatem diuinę virtutis: & vna productione producunt spiritum sanctum: sicut etiam tres personę sunt vnum principium creaturæ, & vna actione creaturam producunt.

Super cap. 25.

DEterminata veritate circa spiritus sancti processionem, vule Sanctus Thomas rationes quorundã in contrarium adductas soluere, quantùs, vt inquit, vix responsione sint dignæ. Prima ratio est, quia Dominus de processione spiritus sancti loquens eum à patre procedere dixit, nulla mentione facta de filio, vt patet Ioan. 15. vbi dicitur: Cùm venerit paracletus, &c. De Deo autem nihil sentiendum est, nisi quod in scriptura dicitur. Sed dicit primo Sanctus Thomas quod propter essentiæ vnitatem, quod in scripturis de vna persona dicitur, & de alia oportet intelligi, nisi repugnet proprietati personali ipsius, etiam si dictio exclusiua adderetur, vt patet cùm dicitur Matth. 11. quòd nemo nouit filium nisi pater. Constat enim quòd non excluditur spiritus sanctus à cognitione filij, neque etiam ipsemet filius. Ideo si etiam diceretur in Euangelio, spiritum sanctum non procedere nisi à patre, non propter hoc remoueretur quin à filio procederet, cùm hoc proprietati filij non repugnet.

Dicitur secundò non esse mirum Dominum sic locutum fuisse, quia omnia ad patrem referre solet, à quo habet quicquid habet, sicut cùm dicit Ioan. 7. Mea doctrina, &c. Dicit tertiò, quòd in authoritate præmissa non omnino Dominus obticuit se esse spiritus sancti principium, cùm dixit eum esse spiritum veritatis. se enim esse veritatem prius dixerat.

Virtus vnitas essentiæ in patre & filio sufficiens ratio vt spiritus sancti principium sicut & pater.

CIRCA primum dictum huius responsionis dubium occurrit. Non enim videtur quòd vnitas essentiæ in patre & filio sit sufficiens ratio vt esse principium spiritus sancti conueniat filio sicut & patri. Vnitas enim essentiæ non facit vt communia sint nisi ea quę essentiam concomitantur. esse autem principium spiritus sancti non est de concomitantibus diuinam essentiam, alioquin etiam ipsi spiritui sancto conueniret, sed importat relationem originis, ergo, &c.

Respondetur & dicitur primò, quòd non in solam vnitatem essentię hoc retulit Sanctus Tho. sed cùm hoc in non repugnantiam ad proprietatem personalem filii. Dicitur secundò, quòd duplicia sunt quæ diuinam essentiam consequuntur. quædam enim concomitantur diuinam essentiam simpliciter & absolutè, & huiusmodi sunt ea quæ attributa nuncupamus, & hæc sunt omnibus diuinis communia. quædam verò ipsam concomitantur non simpliciter & absolutè, sed in illis suppositis in quibus nihil ei repugnans aut oppositum inuenitur. hoc modo virtus spiratiua vt comprehendit habitudinẽ ipsam principii, concomitatur diuinam essentiam. inuenitur enim vbi non est opposita habitudo, aut aliquid repugnans: & quia in patre & filio non est aliquid repugnans spiratiuæ virtuti & spirationi, sed bene in spiritu sancto, in quo est habitudo spirati: ideo in patre & filio est virtus spiratiua, non autem in spiritu sancto qui est spiratus, & habet relationem spirationi actiuæ oppositam. Cùm ergo dicitur quòd esse principium spiritus sancti non concomitatur diuinam essentiam, dicitur quòd licet non concomitatur ipsam simpliciter & absolutè, ipsam tamen concomitatur in suppositio in quo non est aliquid repugnans tali relationi principii: & ideo optimè inquit Sanctus Thomas quòd propter vnitatem essentiæ, quod dicitur de vna persona, intelligitur & de alia, nisi repugnet personali proprietati ipsius, quia videlicet omne huiusmodi concomitatur essentiam aut simpliciter, aut in suppositio in quo nihil est repugnans. Si dicatur quòd paternitas conuenit patri, & tamen non conuenit spiritui sancto, in quo non est aliquid repugnans paternitati, nam processio quæ est proprietas spiritus sancti, non opponitur relatiuè ad paternitatem: Respondetur quòd licet processio non opponatur relatiuè paternitati, procedens tamen opponitur relatiuè patri tanquam principio productiuo sui: & ideo in spiritu sancto est aliquid repugnans paternitati inquantum in ipso est processio repugnans spirationi existenti in patre: propter quod nõ potest eadem persona diuina procedens esse & pater.

Patet hæc responsio à simili ex dictis Sanct. Thom. de potentia, quæstione decima, articulo vltimo ad 13. vbi ait quòd licet filiatio non opponatur relatiuè processioni, tamen procedens opponitur relatiuè filio: & per hoc processio à filiatione distinguitur.

SED videtur quòd ista responsio non satisfaciat. Si enim ideo paternitas non est in spiritu sancto, quia licet processio non repugnet paternitati, repugnat tamen spirationi quæ paternitati coniungitur, sequetur quòd eadem ratione essentia diuina quæ est in patre, non erit in spiritu sancto, quia processio repugnat spirationi quæ coniungitur essentiæ. Respondetur quòd non est eadem ratio de essentia & paternitate, quia essentia est communis, paternitas autem est incommunicabilis proprietas patris. modo quod est commune in diuinis, stat cũ relationibus oppositis, non autem quod incommunicabile est, sicut animal stat cũ rationali & irrationali, non autẽ Sortes cum albo & nigro simul. Secunda obiectio est, quia in symbolo in conciliis ordinato, de processione spiritus sancti à filio, mentio non habetur. In quibusdam autem conciliis, scilicet Ephesino, & Chalcedonensi, inuenitur sub interminatione anathematis prohibitũ ne aliquid addatur symbolo in concilio ordinato.

De conciliis & additione ad concilia.

Respondet san. Tho. & dicit primò, quòd processio spiritus sancti à filio, implicitè continetur in Constantinopolitana synodo in hoc quòd dicitur quòd à patre procedit: quia quod de patre intelligitur, oportet & de filio intelligi, vt dictũ est, & ideo nihil additur illi. Declaratur per id quod dicitur in Chalcedonẽsi synodo de synodo Constantinopolitana. Dicit secundò, q. ad hoc addendum, scilicet quòd spiritus sanctus à filio procedat, sufficit authoritas Romani Pontificis, per quam etiam antiqua concilia inueniuntur esse confirmata.

Romani pontificis authoritas authoritate concilii superior.

CIRCA primum dictum responsionis considerandum est ex doctrina san. Thom. 1 prima quæstione 36. articulo secundo, ad secundum, & potentia quæstione 10. arti. 4. ad 13. quòd in symbolo Niceno doctrina catholice fidei sufficienter tradita fuit. & ideo sancti patres in sequentibus conciliis non intenderunt aliquid addere, sed propter insurgentes hæreses explicitè posuerũt quod in illa implicitè continebatur. vnde quia insurrexerat post Nicenam synodum hæresis dicens spiritum sanctum non esse deum, in concilio Constantinopolitano fuit hoc expresse positum in symbolo. similiter quia post Cõstantinopolitanum concilium insurrexit error dicẽtium spiritũ sanctum à filio non procedere, in quodam concilio in occidentalibus partibus congregato expressum hoc fuit, & in symbolo explicitè positum, quod tamen implicitè continebatur in eo quòd dicebatur à patre procedere. De istis conciliis vide in decretis distinctione 16.

Vtrũ spiritũ sanctum tã filius quã pater perfectè producat.

ADVERTE. quòd ex ista responsione satisfacit optimè san. Thomas, duabus partibus obiectionis. Cùm enim dicitur quòd quia est simplex, non potest esse à duobus, satisfacit, quia simplex potest esse à duobus habentibus vnam numero virtutẽ, & per consequens habentibus vnius principii rationẽ. Cùm etiam dicitur, quòd quia perfectè procedit à patre, nõ procedit à filio: optimè negatur consequentia implicita. Si enim diuersis virtutibus & diuersis productionibus pater & filius produceret, valeret ista consequentia: Pater perfectè producit spiritum sanctũ, ergo non filius. sed quia & vna virtute & vna productione producit, ideo cõsequentia non tenet, imò sequitur, pater perfectè producit, ergo & filius, quia vna est virtus patris & filii.

Dupliciter potest intelligi effectũ perfectè à causa produci.

SED videtur quòd dicta responsio non sufficiat. licet enim vna sit virtus patris & filii, per hoc tamen non tollitur superfluitas, siue accidentalitas filii in productione spiritus sancti, si spiritus sanctus perfectè procedat à patre. Dicitur enim effectus aliquis perfectè ab aliquat causa procedere, quando nõ indiget ad sui productionem alia causa eiusdem generis & eiusdem ordinis. Si enim nauis aliqua posset ab vno sufficienter trahi, non requireret plures ad hoc vt traheretur. Similiter ergo si spiritus sanctus perfectè & sufficiẽter à patre producitur, sequitur quòd non necessariò procedat à filio, quantumcunque eandẽ virtutem habeat quam habet pater, & vna productione cũ ipso producat. Respondetur & dicitur primò, quòd effectum perfectè ab aliqua causa procedere potest intelligi & ex parte effectus, inquantũ scilicet tota perfectio effectus ab ipsa producitur: & ex parte causæ, quia scilicet in causa est perfecta & cõpleta virtus effectus productiua. Vtroque modo dicitur spiritus sanctus perfectè à patre procedere. Nam & omnis eius perfectio à patre procedit, & in patre est perfecta virtus spiritus sancti productiua. Dicitur secundò, quòd ex hoc non sequitur filium esse superfluum, aut non esse necessarium in productione spiritus sancti.

Cùm autem hoc probatur, quia dicitur effectus à causa perfectè procedere, quando nõ indiget alia causa: dicitur quòd intelligitur de alia causa alia virtute & alia numero operatione producente, non autem de alia causa siue de alio principio in quo eadem virtus & eadem operatio numero inuenitur quæ est in illa causa à qua perfectè procedit, imò vt habetur ex prima parte q. 36. ar. 2. ad 6. & primo Sententiarum distinct. 11. ar. 1. ad vltimum, quando est vno numero virtus & vna operatio plurium, vt est in patre & filio, si ab vno procedit effectus necessario procedit ab alio, sicut & creatura licet procedat perfectè à patre, non tamen excluditur quin procedat à filio & spiritu sancto imò necesse est vt ab illis eiũ perfectè procedat, cùm eadem sit virtus creatiua in omnibus diuinis personis, eademque numero operatio. Ex his patet rationem Scoti cũ arguit in primo Sententiarum, distinct. 12. q. quia voluntas est æquè perfecta in vno supposito, sicut in duobus, & vnum suppositum æquè perfectum est perfectione requisita ad suppositum agens, sicut duo, ideo voluntas æquè potest esse principiũ producẽdi in vno sicut in duobus, nullam esse. Nam ex eo quòd voluntas est æquè perfecta in vno supposito sicut in duobus, &c. non sequitur quòd possit ita esse principium producendi in vno solo sicut in duobus, imò sequitur oppositũ. Ex eo enim quòd est eadem numero volũtas in duobus, & æquè perfecta: sequitur quòd non potest esse principium producendi in vno quin sit principium producendi in duobus, scilicet in patre & filio, in quibus non est relatio spirationi opposita.

Quòd non sunt nisi tres personæ in diuinis, scilicet pater filius, & spiritus sanctus.

Caput 26.

EX his igitur quæ dicta sunt, accipere oportet q̃ in diuina natura tres personæ subsistunt, pater, & filius, & spiritus sanctus: & quòd hi tres sunt vnus deus, solis relationibus abinuicem distincti. Pater enim à filio distinguitur paternitatis relatione & innascibilitate: filius autem à patre relatione filiationis: pater autem & filius à spiritu sancto spiratione, vt ita dicatur: spiritus autem sanctus à patre & filio processione amoris qua ab vtroque procedit. Idem 1. 2. q. 30. ar. 1.

2 Præter has tres personas non est quartam in diuina natura ponere. Personę enim diuinæ cũ in essentia cõueniant, non possunt distingui nisi per relationem originis, vt ex dictis† patet. has autẽ originis relationes accipere oportet non secundum processionem in exteriora tendentem (sic enim procedẽs non esset coessentiale suo principio) sed oportet quòd processio interius consistat. Quòd autem aliquid procedat manens intra suum principium, inuenitur solùm in operatione intellectus & voluntatis, vt ex dictis patet. vnde personæ diuinæ multiplicari non possunt nisi secundum quòd exigit processio intellectus & voluntatis in deo. non est autem possibile quòd in deo sit nisi vna processio secundum intellectum: eò quòd suum intelligere est vnum & simplex & perfectum: quia intelligendo se, intelligit omnia alia: & sic non potest esse in deo nisi vna verbi processio. similiter autẽ oportet & processionem amoris esse vnam tantùm: quia etiã diuinum velle est vnũ tantùm & simplex. amando enim se, amat omnia alia. nõ est igitur possibile quòd sint in deo nisi duę personæ procedẽtes: vna per modum intellectus: vt verbum, scilicet filius: & alia per modum amoris, scilicet vt spiritus sanctus: est etiam & vna persona non procedens, scilicet pater. solùm igitur tres personæ in trinitate esse possunt. † Cap. 24. in prima ratione.

3 Item, si secundum processionem oportet personas diuinas distingui, modus autem personæ quantum ad processiones non potest esse nisi triplex, vt scilicet sit aut omnino non procedens, quod patris est: aut à non procedente procedens, quod filii est: aut à procedente procedens, quod spiritus sancti est: impossibile est igitur ponere plures quàm tres personas. Licet autem in aliis viuentibus possint relationes originis multiplicari, vt scilicet sint in natura humana plures patres, & plures filij: in diuina tamẽ natura hoc omnino impossibile est esse. nam filiatio cùm in vna natura sit vnius speciei, non potest multiplicari nisi secundum materiã aut subiectum: sicut est etiam de aliis formis. vnde cũ in deo non sit materia aut subiectum, & ipsę relationes sint subsistentes, vt ex supradictis patet: impossibile est quòd in deo sint plures filiationes: & eadẽ ratio est de aliis: & sic in deo sunt solùm tres personæ. Si quis autem obiiciẽs dicat quòd in filio, cùm sit perfectus deus, est virtus intellectiua perfecta, & sic potest producere verbũ: & similiter cùm in spiritu sancto sit bonitas infinita, quæ est communicationis principium: poterit alteri diuinæ personæ naturam diuinam communicare: considerare debet quòd filius est deus vt genitus, non vt generãs: vnde virtus intellectiua est in eo vt in procedente per modum verbi, non vt in producente verbum: & similiter cũ spiritus sanctus sit deus vt procedens, est in eo bonitas infinita vt in persona accipiente, non vt in communicante alteri bonitatem infinitã. non enim distinguuntur abinuicem nisi solis relationibus, vt ex supradictis patet. tota igitur plenitudo diuinitatis est in filio, & eadem numero quæ est in patre, sed cum relatione natiuitatis, sicut in patre cũ relatione generationis actiuę. vnde si relatio patris attribueretur filio, omnis distinctio tolleretur, & eadem ratio

Universidad de Deusto
Biblioteca

Similitudo trinitatis in mente humana.

est de spiritu sancto. Huiusmodi autem diuinæ trinitatis similitudinem in mente humana possumus considerare. ipsa enim mens ex hoc quòd se actu intelligit, verbum suum concipit in seipsa: quod nihil aliud est quàm ipsa intentio intelligibilis mentis: quæ & intentio intellecta dicitur in mente existens: quæ dum vlterius seipsam amat, seipsam producit in voluntate vt amatum. Vlterius autem non procedit intra se, sed concluditur circulo: dum per amorem redit ad ipsam substantiam à qua processio inceperat per intentionem intellectam: sed fit processio ad exteriores effectus, dum ex amore sui procedit ad aliquid faciendum. Et sic tria in mente inueniuntur. Mens ipsa quæ est processionis principium in sua natura existens: & mens concepta in intellectu: & mens amata in voluntate: non tamen hæc tria sunt vna natura: quia intelligere mentis nō est eius esse: nec eius velle est eius esse aut intelligere: & propter hoc etiam mens intellecta, & mens amata, nō sunt personæ, cùm non sint subsistentes: mens etiam ipsa in sua natura existens nō est persona: cùm non sit totū quod subsistit, sed pars subsistentis, scilicet hominis. in mente igitur nostra inuenitur similitudo trinitatis diuinæ quantum ad processionē quæ multiplicat trinitatem: cùm ex dictis manifestū sit esse in diuina natura deum ingenitum, qui est totius diuinæ processionis principium, scilicet patrem: & deum genitum per modum verbi in intellectu concepti, scilicet filiū, & deum per modum amoris procedentem, scilicet spiritum sanctum. vlterius autem intra diuinam naturā nulla processio inuenitur, sed solùm processio in exteriores effectus.

In hoc autem deficit à repræsentatione diuinæ trinitatis, quòd pater & filius & spiritus sanctus sunt vnius naturę: & singulis horum est persona perfecta: eò quòd intelligere & velle sunt ipsum esse diuinum, vt ostensum est †. & propter hoc sic contideratur diuina similitudo in homine, sicut similitudo Herculis in lapide quantum ad repræsentationem formæ: non quantum ad conuenientiam naturæ. vnde & in mente hominis dicitur esse imago dei, secundum illud Genes. 1. Faciamus hominem ad imaginem & similitudinē nostram. Inuenitur etiam in aliis rebus diuinæ trinitatis similitudo, prout quælibet res in sua substantia vna est, & specie quadam formatur, & ordinem aliquem habet. Sicut autem ex dictis patet, conceptio intellectus in esse intelligibili est sicut informatio speciei in esse naturali. amor autem est sicut inclinatio vel ordo in re naturali. vnde & species naturalium rerum à remotis repræsentat filium: ordo autem spiritum sanctum: & ideo propter remotam repræsentationem & obscuram in irrationabilibus rebus, dicitur in eis esse trinitatis vestigium, non imago, secundum illud Iob 11. Nunquid vestigia dei comprehendes? &c. & hæc de diuina trinitate ad præsens dicta sufficiant.

† 1. lib. cap. 45. & 73.

Quòd in aliis rebus irrationalibus est similitudo trinitatis.

Epilogus.

Super cap. 26.

EX omnibus prædictis de diuina trinitate infert sanctus Tho. vnum corollarium: scilicet q; in natura diuina tres personæ subsistūt, scilicet pater, filius, & spiritus sanctus, & quòd hi tres sunt vnus deus, solis relationibus abinuicem distincti. Nā pater à filio distinguitur paternitate & innascibilitate, ab ipso verò distinguitur filius filiatione, pater & filius à spiritu sancto distinguuntur spiratione, vt ita dicatur: spiritus autem sanctus ab ipsis processione amoris, & præter has personas non est quartam in diuina natura ponere.

Huius corollarii vltimam tantum partem probat san. Tho. quoniam reliquæ manifestæ sunt. Circa quod tria facit. Primò ostendit propositū, secundò excludit quorundam obiectionem: tertiò ostendit in creaturis esse quandam diuinæ trinitatis similitudinem.

ADVERTE autem, vt dicebatur superius, quòd quia iis quæ ad voluntatis processionem pertinent, non sunt ita nomina imposita sicut iis quę ad processionem pertinent intellectus. ideo eodem nomine significamus & productionem actiuam spiritus sancti, & relationem ipsam consequentē, scilicet nomine spirationis: & ideo dixit san. Th. quòd pater & filius à spiritu sancto distinguuntur spiratione, vt ita dicatur.

OCCVRRIT autem dubiū. Nam inquit primò san. Th. q. tres personæ solis relationibus sunt distinctæ: postmodū inquit patrem distingui à filio innascibilitate, cùm tamen innascibilitas non sit relatio, sed magis negatio. Respondetur ex doctrina san. Th. prima q. 33. ar. 4. ad tertium, q. innascibilitas etiam ad relationē pertinet, non quidē directē sed reductiue, inquantum negatio reducitur ad genus affirmationis, sicut non album ad genus qualitatis. dicit enim negationem natiuitatis, & filiationis, quæ est relatio.

Prima ergo ratio qua ostenditur non esse quartam personam in diuinis, est hæc: Personæ diuinæ non possunt multiplicari nisi secundum quòd exigit processio intellectus & voluntatis, quia non possunt distingui nisi per relationem originis: has autem oportet accipere secundum operationes immanentes intellectus & voluntatis, vt ex dictis patet: sed in deo non potest esse nisi vna processio secundum intellectum, & vna secundum voluntatē, quia suum intelligere est vnum & simplex & perfectum, & similiter suum velle: ergo non sunt nisi duæ personę procedentes, & est vna etiam non procedēs, scilicet pater, ergo &c.

ADVERTENDVM quòd ratio hæc fundatur super vnitate actus numeralē & formali, non autem super vnitate numerali tantūm, quę est vnitas identica. quia sic intellectus & voluntas sunt vnū, & sic si de hac vnitate intelligeretur, sequeretur 9. filius & spiritus sanctus essent vna persona: sed ratio in hoc fundatur, quòd actus intellectus qui est formaliter vnus, est etiā vnus numeraliter, & similiter actus voluntatis. Quæ ad hanc rationem pertinet, superius capite tertio decimo sunt explicata: ideo circa ipsam non oportet amplius immorari.

Secunda ratio procedit si ponatur personas distingui secūdum processiones, & arguitur sic. Non potest esse nisi triplex modus personæ quantum ad processiones, scilicet vt sit aut omnino non procedens, quod est patris: aut à non procedente procedens, quod est filii: aut à procedente procedens, quod est spiritus sancti: ergo non possūnt esse nisi tres personæ.

Si dicatur quòd relationes originis multiplicari possunt secundum vnam specie processionis sicut in aliis viuentibus, puta in natura humana sunt plures patres, & plures filii. Contra arguitur, quia filiatio cū in vna natura sit vnius speciei, non potest multiplicari nisi secundum materiam aut subiectum, sicut est de aliis formis, in deo autem non est materia aut subiectum, ipsæ relationes sunt subsistentes.

Quomodo intelligitur individua vnius speciei per solā materiā multiplicari.

ADVERTE ex verbis sancti Tho. errorem arguentium contra ipsum tanquam contra dicentem nō posse multiplicari individua in vna specie nisi per materiam ex qua cōponantur, & inducētum articulos Parisiēses in quibus de hac materia sit mentio. Nam cùm dicat hic filiationem sicut & alias formas non posse multiplicari nisi per materiā aut subiectum, constat quòd non intendit, per solam materiam ex qua individua vnius speciei multiplicari, sed aut per materiā ex qua, aut per materiam in qua, id est per subiectum. Vnde cùm aliquando inquit ipsā multiplicari per materiam, nomine materiæ omne subiectum intelligit, vt patet ex hoc loco.

ADVERTE etiam 9. duas rationes tangit S. Th. quare filiatio in diuinis nō multiplicatur per materiam aut subiectum. vna est, quia in deo non est materia aut subiectum. altera est, quia ipsæ relationes sunt subsistētes: ex quo patet quòd in subiecto nō sunt: sicut nec alia subsistentia: & consequenter quòd per subiectum multiplicari non possūnt.

Vtrum multiplicatio individualis fiat per subiectum.

SED contra prædictum fundamentum, scilicet quòd per subiectū multiplicatio numeralis fiat, arguunt multi apud Capreolum in primo distinct. 7. præcipuè Scotus in quinto Metaphysicæ, quia videlicet plures formæ solo numero distinctæ in eodem subiecto simul inueniuntur, sicut plura lumina in vna parte diaphani, & plures species in eadem parte oculi, & plures paternitates in eodem patre. Sed ad omnia ista dicitur quòd falsum est plura talia solo numero distincta esse in vno adæquato subiecto. hoc enim est contra mentem Aristot. 5. Metaphysicæ dicentis vnum numero esse quorum materia est vna.

In vna parte aëria non sunt plura lumina, de quo etiam inferius.

NEC est verū quòd plura lumina sint in eadem parte diaphani. Nam si eidem aëri appropinquētur duo luminaria, non causantur duo lumina, sed vnum intensius quàm si ab vno tantūm causaretur: nec radius directus & reflexus sunt duo, sed vnus intensior in puncto reflexionis quàm alibi. Non est etiam verum plures species eiusdem rationis solo numero distinctas esse in eadem parte oculi aut aëris. Nam si ponātur duo visibilia in distinctis locis, constat quòd eorum species in aëre & in oculo non sunt eiusdem rationis, quia vna repræsentat vnū visibile cū suo situ & figura, & alia repræsentat aliud visibile cū alio situ: species autem visibiles quæ diuersa secundum speciem repræsentant, non sunt eiusdem rationis. Si autem duo visibilia omnino similia in eodem situ ponerentur, puta duo ova, quod quidem non nisi per miraculum fieri potest, vnam tantūm speciem causarent in oculo, intensiorem tamen quàm si ab vno tantūm causaretur, quę quidem esset duorum repræsentatiua: & si prius vnum causaret speciem, postea aliud in eodem situ poneretur, secundum non causaret aliam speciem, sed priorem intenderet. puto tamen quòd in tali casu per illam vnicam speciem non possent illa duo visibilia per sensum distinctè cognosci. Non est denique verum in vno patre esse plures paternitates, vt superius est ostensum de mente sancti Thomæ, sed vnica paternitate pater refertur ad plures filios, tū quia est vnicum in ipso fundamentum, tum quia nullum filiorum respicit tanquam terminū adæquatum, sed absolutè filium: & ideo mortuo vno filio aliis remanētibus non desinit filiatio, quia remanet eius terminus adæquatus, licet desinat respectus filiationis ad filium mortuū. Sed contra istam responsionē inquantū ponit à pluribus corporibus luminosis vnicum tantūm numero lumen in eadem parte aëris causari, potest argui. Primò, quia tunc non posset dari aliqua radiorum intersectio, quod est contra perspectiuæ documenta. Secundò: quia si pluribus corporibus luminosis plura corpora opaca opponantur, causabuntur plures vmbræ. hoc autē non posset esse, nisi ab illis plura causarētur lumina. Tertiò, quia cōmunis propositio est, quòd maius lumē offuscat minus. hoc autem esse non posset nisi maius lumen & minus essent duo lumina simul in eodem subiecto existentia. Respondetur quòd vtique verum est à duobus corporibus luminosis non causari in eadem aëris parte duo lumina, sed vnicum, intensius tamē quàm si ab vno tantūm luminoso corpore causaretur. hoc enim est de mēte san. Thomę, secundo Sententiarū, distinct. 13. ar. 3. ad 2. Vnde ad primum in oppositum negatur sequela. Non enim intersecatio radiorum est accipienda ad modum duorum corporum esse in aliquo puncto tangentium, quasi scilicet ipsi radii distincti existētes sese in aliquo puncto cōtingant, sed quia diuersi radii à diuersis corporibus illuminosis prouenientes, in aliquo puncto vnum lumen efficiuntur, intensius tamē, quàm esset si ab vno tantūm corpore lucido causaretur, ex eo quòd vtrąq; virtus illuminatiua ad idem punctum concurrit. & hoc videtur intendere sanctus Thomas loco allegato, cùm inquit q. non intelligitur coniunctio & separatio luminum nisi secundum intensionem & remissionem luminis. Ad secundum potest dupliciter responderi negando minorem. Primò, quòd corpus oppositum non priuat lumen ab vno corpore luminoso causatum, sed lumen quod erat intensum, posito tali obstaculo fit ex illa parte remissum ad quam actio illius corporis luminosi non potest liberè peruenire.

Secundò, quòd licet vnius luminis sit tantum vna priuatio perfecta, totaliter

oraliter videlicet ipsum auferens, possunt tamen ipsius esse plures imperfectæ priuationes, quarum scilicet vna quæque ipsum imperfectè & pro aliqua sui parte remouear, inquantum in subiecto extenso extensionem habet sicut & diuisionem: ideo non sequitur si sunt plures vmbræ, quòd sint plura lumina, quādo quælibet vmbra lumē imperfectè tantūm & partialiter priuat: sicut accidit in proposito quando plura corpora pluribus luminosis opponuntur. Ad tertium dicitur vt haberi potest ex doctrina sancti Thomę tertia quæst. 5. ar. 4. ad 2. & q. 9. ar. 1. ad 2. quòd illa propositio, Maius lumē offuscat minus, intelligitur de lumine se tenente ex parte corporis illuminātis. corpus enim luminosius suo lumine impedit ne corporis minus lucidi lumen situe lux distinctè videri possit: sicut lumen solis impedit ne lux stellarum videatur in die: non autem habet veritatem de lumine ex parte corporis illuminati se tenente, quasi inquam in vno corpore aut in vna aëris parte sint duo lumina distincta, aliquod scilicet maius, & aliquod minus, & minus à maiore occulteretur, imò lumen à corpore minus lucido causatum superueniente lucidiori corpore intenditur & perficitur. Ex his solutionibus patet primò, quòd illa propositio perspectiuorum, Radios visibilium impermixtè medium illustrare, non intendit in medio esse plura lumina realiter & secundum esse distincta, sed quòd idem lumen habet distinctas dependentias ad diuersa visibilia, & illa distinctè repræsentat. Patet secundò aliam propositionem perspectiuorum, scilicet, Lucem fortem orientem super visum & medium quædam visibilia occultare, veritatem habere de visibilibus in se consideratis, non autem in suo effectu. Ex his patet vanam esse rationem argumentium posse esse plures filios in diuinis, quia præcedēs distingueretur à subsequente per coppositam relationem. constat enim quòd hoc non posset esse nisi essent plures filiationes, quę cùm non possint nisi per subiectum multiplicari, necesse esset ponere in deo subiectum & compositionem, & ipsas non esse subsistentes: quorum vtrumque manifestè falsum est. Quantum ad secundum remouet sanctus Thomas quandam obiectionem: Videtur enim quòd sint plures filii, & plures spiritus sancti. In filio enim cū sit perfectus deus, est virtus intellectiua perfecta: & in spiritu sancto est bonitas infinita, quæ est communicationis principium, ergo &c. Respondet sanctus Thomas illam consequentiam non valere, quia cū filius sit deus ve genitus, virtus intellectiua est in ipso vt in procedente per modum verbi, non vt in producente verbum. est enim in filio tota plenitudo diuinitatis, & eadē numero quæ est in patre, sed cū relatione natiuitatis, in patre verò cū relatione generationis activæ, alioquin non distinguerentur pater & filius, cùm solis relationibus distinguantur. Similiter cū spiritus sanctus sit deus procedens, est in eo bonitas infinita vt in persona accipiente, non vt in communicante alteri, scilicet ad intra. ideo ratio non sequitur. De efficacia huius responsionis vide superius cap. 13.

POSSET autem vlterius argui contra prædictam conclusionem. Primò, quia posse generare est aliqua dignitas patris, imò etiam genuisse filium est dignitas: omnis autē dignitas est filio attribuenda. Secundò, quia ex Philosopho 4. Meteororum perfectum est vnumquodq; cū potest sibi simile generare. Sed ad primum dicitur primò de mente sancti Thomę 1. q. 42. ar. 3. ad 2. quòd dignitas est absolutum, & ad essentiam pertinet: & ideo sicut eadem essentia est in patre & filio, ita & eadem dignitas: sed in patre est paternitas, in filio est filiatio.

Dicitur secundò, quòd committitur fallacia figuræ dictionis arguendo sic, omnis dignitas est filio attribuēda, posse generare siue generare est dignitas, ergo est in filio. mutatur enim quid in ad aliquid, nam dignitas est absolutum, & posse generare siue generare est relatiuum. dicit enim absolutum cū respectu: & ratione quidem absoluti pertinet ad dignitatem, non autem ratione relationis. ideo non sequitur, si omnis dignitas est in filio, quòd in ipso sit posse generare, sed tantūm quòd in ipso sit id absolutum quod includitur in hoc quod dicitur, posse generare. Ad secundum dicitur primò, quòd tunc aliquid est perfectum, quando habet potentiam generandi sibi simile, id est, quando sibi non deest illud absolutum quod nomine potentiæ generatiuæ importatur: & sic concessum est in præcedentibus esse potentiam generandi, non autem oportet vt habeat ipsam quantum ad relationem quam dicit, quia relatio nullam perfectionem dicit. Dicitur secundò, quòd propositio Aristote. habet veritatem in rebus materialibus in quibus possunt esse plura individua eiusdem speciei, non autem in rebus immaterialibus.

Dicitur tertiò, quòd non habet veritatem in natura in qua propter eius perfectionem non potest esse nisi vnus filius immaterialis, cuiusmodi est natura diuina. Quantum ad tertium ostendit sanctus Thomas similitudinem diuinæ trinitatis in creaturis aliquo modo inueniri: & primò in mente humana, secundò in aliis rebus. In mente igitur humana est similitudo quantum ad hoc quòd sicut in diuinis est deus ingenitus, qui est totius diuinæ processionis principium, scilicet pater, & deus genitus per modum verbi in intellectu concepti, scilicet filius, & deus per modum amoris procedens, scilicet spiritus sanctus. nec inuenitur alia processio intra diuinam naturam, sed solùm processio in exteriores effectus. ita cū mens seipsam intelligendo verbum suum concipit in seipsa, & seipsam amando seipsam producit in voluntate vt amatum, & vlterius non procedit intra se, sed tantūm ad exteriores effectus ex amore sui aliquid faciendo, in mente tria inueniuntur, scilicet mens ipsa, quæ est processionis principium in sua natura existens: & mens concepta in intellectu, & mens amata in voluntate. Differentia tamen est inter trinitatem mentis, & trinitatem dei, quia pater & filius & spiritus sanctus sunt vnius naturæ, & singulum horum est persona perfecta. in mente autē, illa tria non sunt vnius naturæ, quia nec intelligere mentis nec velle est eius esse. mēs etiam intellecta & mens amata nō sunt personæ, cùm non sint subsistentes: sed nec etiam ipsa mens in sua natura existens est persona, cùm sit pars subsistentis, non autem totum: & propter hoc in homine consideratur diuina similitudo ficut similitudo Herculis in lapide, quantum scilicet ad repræsentationem formæ, non autem quantum ad conuenientiam naturæ. Vnde & in mente hominis dicitur esse imago dei, secundū illud Genes. 1. Faciamus, &c. In aliis verò rebus inuenitur similitudo diuinæ trinitatis inquantum quælibet res in sua substantia est vna, per quod videtur repræsentat patrem qui est principium non de principio, & specie quadam formatur per quod repræsentat filium. conceptio enim intellectus in esse intelligibili est sicut informatio speciei in esse naturali, & ordinem quendam habet per quod repræsentat spiritum sanctum. Amor enim est sicut inclinatio vel ordo in re naturali. Addit autem sanctus Thomas quòd propter hanc remotam & obscuram repræsentationem in irrationalibus creaturis dicitur esse vestigium trinitatis, non autem imago, secundum illud Iob 11. Nunquid vestigia dei comprehendes.

Dupliciter potest accipi imago.

ADEVIDENTIAM eorum quę hic dicuntur de imagine, considerandum primò ex doctrina sancti Thomæ 1. q. 93. ar. 2. ad 4. & 1. Senten. distinct. 3. q. 3. ad 4. quòd imago dupliciter accipi potest. Vno modo pro simili tudine qua artificiatum speciē artis quæ est in mente artificis imitatur: & sic creatura quælibet est imago illius rationis exēplaris siue Ideæ quam habet in mente diuina. sic autem non loquimur hic de imagine. Alio modo pro similitudine qua alterum quid imitatur secundum speciē & naturam: quomodo dicimus filium regis esse eius imaginē, siue etiam eius statuam. & hoc modo loquimur hic de imagine. Vnde ad rationem imaginis hoc modo acceptę tria requiruntur, scilicet quòd sit similitudo alicuius, quòd sit ab eo expressa, saltem tanquam ab exemplari, & quòd sit similitudo secundum speciem vel ad minus secundum aliquod accidens speciei, & præcipuè secundum figuram quę est speciei demonstratiua.

Quomodò dicitur homo similis deo secundū speciem.

CONSIDERANDVM secundò, quòd aliquid dicitur similitudo alicuius secundum speciē quando est eiusdem speciei & eiusdē naturę secundum sed quia in deo propriè nō est species neque differentia, cū deus non sit limitatæ naturę cuius, sed sit ipsum esse subsistens, dicitur homo habere imaginē dei, & esse illi similis secundum speciem, quia cōuenit cū deo in supremo gradu naturæ in quo creatura possit deo assimilari, scilicet in gradu intellectuali, qui tenet locum vltimæ differentiæ in deo secundum nostrum modū intelligendi. vnde quia in eadem ratione, analoga tamen, supremi gradus diuini assimilatur homo deo, ideo dicitur illi similis secundum naturam & secundum speciem. Est enim homo secundum mentem naturæ intellectualis, sicut deus: & in mente humana inuenitur processio verbi secundum intellectum, & processio amoris secundum voluntatē, sicut in mente diuina: quod in aliis creaturis inferioribus non inuenitur.

Quædā est imago perfecta, quędā imperfecta, & quomodo in homine ponitur imago dei.

CONSIDERANDVM tertiò, quòd duplex est imago, scilicet perfecta & imperfecta. perfecta est illa quę attenditur secundū æqualitatem perfectionis naturæ, sicut filius est perfecta imago patris: & hoc modo non ponitur in homine imago dei: quod quidē significauit sanctus Thomas hic cùm dixit, quòd non inuenitur in eo dei similitudo quantum ad conuenientiam naturæ, scilicet secundum æqualitatē perfectionis. Imperfecta autem similitudo est quæ attenditur quidem secundum conuenientiam in natura aliquo modo, sed non secūdum æqualitatem, sicut imago Herculis in cupro. statua enim cupri non est eiusdem naturæ cū Hercule quantum ad substantiam, continēit tamen cū ipso in figura, quæ est proprium accidens speciei humanæ: & hoc modo ponitur imago dei in homine, quia diuina natura excedit quidem in infinitum humanam. sed tamen in homine inuenitur similitudo supremi gradus diuini nobis noti secundum quandam analogiā & proportionem. Hoc significauit sanctus Thomas hic cū dixit quòd sic consideratur diuina similitudo in homine, sicut similitudo Herculis in lapide quantum ad repræsentationem formæ, id est, figuræ. attenditur enim hæc comparatio quantum ad hoc quòd sicut lapis non assimilatur Herculi quantum ad naturam speciei, sed quantum ad aliquid quod speciem consequitur, ita mens humana non repræsentat trinitatē personarum tanquam existēs eiusdē naturæ specificæ cū deo, sed tanquam habens aliquam similitudinem dei longè à natura diuina deficientem, ac si accidens naturæ diuinæ (vt ita liceat loqui) repræsentaret. hoc etiam significatur per authoritatem adductam ex scriptura Genes. 1. Nam cū dicitur, Faciamus hominē ad imaginem & similitudinē nostram: denotatur in homine esse imperfectam dei imaginē. Ista enim propositio ad (vt inquit sanctus Thomas loco prælegato) quendā accessum significat qui competit rei distanti.

Quomodo imago ad vestigiū se habeat.

ADEVIDENTIAM quoque eius quod dicitur de vestigio, sciēdum quòd vestigium differt ab imagine, quia imago repræsentat secundum similitudinem speciei modo expositō: vestigium autē non, sed repræsentat sicut effectus repræsentat suam causam cū qua non est eiusdem rationis aut speciei, sed tamen per ipsum deuenitur in causæ cognitionem, ex eo q. in ipso apparet causalitas causę: sicut impressio derelicta ex motu animali, dicitur eius vestigium. Non enim est eiusdem speciei aut rationis, sed tamen per illam impressionem ostenditur animal per illum locum transisse. eadem ratione cinis dicitur vestigium ignis: & desolatio terræ, vestigiū hostilis exercitus. Per hunc modū in creatura irrationali dicitur esse vestigium trinitatis, quia in ipsa non est similitudo supremi gradus naturæ diuinæ, scilicet intellectualis, & per consequens non est in ea processio verbi per intellectum, nec processio amoris per voluntatem, sed tamen ista aliquo modo repræsentat, inquantum ipsa est effectus: & hæc in prima causa produceute necessè est esse. Secundum enim quòd aliqua creatura est substantia vna creata. repræsentat substantiam patris, qui est principium non de principio, in quo quædam vnitas intelligitur: secundum verò q. habet quandam formam & speciē, repræsentat verbum, secundum quòd forma artificiati ex conceptione artis dependet: & hoc intellexit sanctus Thomas cū dixit quòd conceptio intellectus in esse intelligibili est sicut informatio speciei in esse naturali, id est conceptio intellectus quæ habet esse intelligibile in intellectu, est exemplar secundum quod formatur species & natura extra intellectum quātum ad suum esse naturale. & ideo conuenienter dicitur quòd per creaturam irrationalē inquantum habet speciem, repræsentatur verbū diuinum. ex hoc enim quòd à deo per intellectum producitur, deuenimus in hāc cognitionem, quòd ex deo est aliquod verbum. secundum verò q. habet ordinem ad aliquid, repræsentat spiritum sanctum, inquantum ex hoc cognoscimus in deo esse amorē & voluntatē quibus creatura ordinatur ad bonum, & hæc est assignatio vestigii quam ponit Aug. in 6. Trin. Quia igitur creaturæ irrationales non repræsentant deum & trinitatem diuinam tanquam simules illi secundum speciem modo præexposito, sed tanquam effectus à similitudine causæ deficientes, & magis causalitatē quàm speciem causæ repræsentantes, ideo hanc repræsentationem vocat san. Tho. repræsentationem à remotis & obscuram, atque repræsentationem per modum vestigii. Vide de hac materia Capreolum in primo, distinctione tertia, quæstione tertia.

Vtrū diuinę personę per relationes originis distinguātur.

Quia in prędcedentibus suppositum sæpenumero est diuinas personas per relationes originis & constitui & distingui, videndum postremò est quid in hac re difficultatē faciat in doctrina san. Tho. Nam reliquas difficultates abunde dissoluit Capreolus primo Sententiarum dist. 26. Primò difficultatem facit, quia tenet san. Tho. relationes huiusmodi esse idem realiter cum diuinis personis, & ab ipsis solo modo significandi per abstractum & concretū distingui. diuinæ enim personæ apud ipsum sunt ipsæ relationes subsistentes, vt dicitur prima quæstione 40. articulo secundo ad primū, & articulo tertio. non apparet autem quomodo idem possit constituere ipsum formaliter. semper enim oportet constituiuum esse à constituto distinctum.

Secundò facit difficultatem, quia tenet de potēs. quęstione octaua, articulo tertio, ad septimum, & quæstione decima, articulo quinto ad duodecimū, quòd relationes cōstituunt hypostases inquantū sunt diuina essentia, quæst. verò decima, articulo tertio, dicit quòd relatio constituit inquātum est diui-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tra, quia ex hoc habet quòd sit idem est diuina essentia. Ex hoc enim videtur quòd primò ipsa diuina essentia sit constitutiua hypostasis, non autem relatio. Tertiò, facit difficultatem, quia apud ipsum relatio non constituit in quantum relatio, sed bene distinguit, vt patet prima q. 40. ar. 4. & de pot. q. 10. ar. tertio. Et sic nō videtur quòd magis dicēdum sit diuinas personas per relationes originis constitui quàm per origines aut per essentiam, aut per aliquid huiusmodi. Cùm enim in deo sint idem realiter omnia, exceptis ipsis personis, non est aliquid magis attribuendum vni quàm alteri, nisi hoc sibi ex sua ratione formali conueniat.

Personæ diuinæ secundū q. in seipsis sunt non distinguuntur nisi seipsis.

AD euidentiam horum considerandum est primò q. dupliciter possumus loqui de diuinis personis. Vno modo secundum se, vt scilicet extra nostrum intellectū sint in suo esse reali, alio modo vt sint in nostra cognitione, & à nobis determinatis nominibus explicantur. Si primo modo de ipsis loquamur, nō oportet aliquid quærere per quod cōstituantur & distinguātur. cū enim simplicissimæ sint, non conuenit accipere in ipsis distinctionem constituēris & cōstituti, siue distinguēsis & distincti. pater enim & paternitas sunt omnino idem ex parte rei, & eandē rationem formalē fundant. vnde sic concedēdum est, quòd seipsis constituuntur & distinguuntur, id est non per aliquid ab ipsis distinctum realiter aut formaliter, sicut & de deo verum est dicere quòd seipso est deus, cùm ex parte rei deus & deitas sint omnino idem: & de Gabriele verum est dicere quòd seipso est Gabriel, si consideretur secundum se ex parte rei. ipsa enim eius natura seipsa est hæc & individua, & non per aliquod aliud. Quòd autē hoc sit de mente sa. Th. patet prima parte quæst. 40. articulo secundo ad secundum. Respondendo enim ad hoc argumentum: Simplicia seipsis distinguuntur, personæ diuinæ sunt maximè simplices, ergo seipsis distinguuntur: air, Dicendum quòd personæ sunt ipsæ relationes subsistentes, vnde non repugnat simplicitati diuinarum personarum quòd relationibus distinguantur. Per hanc enim responsionem non satisfit argumento, nisi concedendo quòd seipsis personæ diuinæ distinguantur secundum quòd habent esse extra intellectum in rō esse reali, quia videlicet personæ sunt ipsæ relationes subsistentes. Hoc autem expressius ponit primo Sententiarum di. 26. q. 2. ar. 1. ad 5. vbi ad simile argumentum respondendo ait quòd etiam personę diuinę distinguuntur seipsis inquantum personæ secundum rem sunt ipsæ relationes.

SI AVTEM secundo modo considerentur, sic quæri potest per quid constituantur & distinguantur. Cùm enim diuina cognoscere nō possimus nisi ex perfectionibus in creaturis inuentis, & illa secundum modum creaturarum significemus, vt ex superioribus patet, ad significandum subsistentiam & perfectionem diuinorum vtimur nominibus concretis, quia apud nos ea quæ sunt perfecta & subsistentia, sunt compositæ: ad significandum autē earum simplicitatem vtimur nominibus abstractis, quia illis simplices formas significamus: & sic vnam & eandem rem in diuinis significamus nomine abstracto & nomine concreto, diuersis tamen respectibus. naturam enim diuinam nomine dei & deitatis significamus, & hypostasin patris significamus nomine patris, & nomine paternitatis. Quia ergo hoc nomen pater, est nomen concretum, & consequenter significat quantum ad modum significandi ex parte nominis se tenentem, cum quadam compositione, & omne quod significatur per modum compositi, significatur vt tale per aliquid simplex: ideo conuenienter quæritur per quid pater habet quòd sit pater, siue per quid constituatur, & per quid distinguitur ab aliis suppositis quæ sunt in diuina natura. & dicimus q. paternitate est pater, sicut deus est deus deitate. in quo quidem non ostenditur aliqua distinctio inter patrē & paternitatem ex parte rei, sed tantùm diuersus modus significandi. vna enim & eadem res est paternitas subsistens, vt significatur nomine concreto, significatur vt constituta, quia significatur per modum compositi: vt autem significatur nomine abstracto, significatur vt constituens, quia significatur per modum simplicis, scilicet vt quo aliquid est pater.

Quomodo diuinarum personarū constitutio sit intelligēda.

CONSIDERANDVM secundò, quòd illo modo quo ponitur in persona diuina secundum modum nostrum intelligendi & significandi, constituens & constitutū, non intelligitur talis constitutio per modum alicuius totius aut integralis aut essentialis, quasi constitutum aut plures partes integrales habeat, aut plures partes essentiales ex quibus intelligatur constitui, sed per modum constitutionis formalis à forma totius quæ scilicet est ipsum totum, sicut humanitas cōstituit hominem, Gabrielitas Gabrielem, & deitas deum. sic enim nihil aliud significatur quàm quòd humanitas sit quo homo est homo, & gabrielitas quo Gabriel est Gabriel, & deitas quo deus est deus. In hoc autem modo constitutionis non oportet esse ex parte rei distinctionem inter constituens & constitutum, neque realem causalitatem, sed sufficit diuersus modus significandi secundum abstractum & concretum. Sicut enim deus deitate est deus, si diuersus modus significandi consideretur: ita si consideretur res ipsa in se, deus seipso & non aliquo alio est deus. Cùm ergo dicimus personā diuinam constitui & distingui relatione, intelligimus quòd quantum ad modum significandi relatio in abstracto significata, est id quo ipsa persona est hæc, puta pater, & quo distinguitur: licet quantum est ex parte rei, vna persona seipsa sit talis, puta pater, & seipsa ab altera distinguatur, inquantum est ipsa subsistens relatio. Et hoc consonat iis quæ de hac constitutione à sancto Thoma dicuntur. Ad primum itaque dubium patet ex dictis, quòd ex parte rei personę diuinæ sunt idem q. ipsæ relationes, & nō constituuntur per ipsas, sed ex parte modi significandi intelliguntur constitui. Cùm autem arguitur, quòd idem non constituit seipsum formaliter, dicitur quòd verum est, si secundum se & secundum entitatē istam considereretur: falsum est autē si consideretur secundum quòd est in nostra cognitione, & secundum quòd diuersis modis significatur: eadem enim res significata nomine abstracto intelligitur vt constituēs seipsam secundum q. nomine concreto significatur. Ex quo patet argumenta Gregorii & Aureoli procedentia ex hoc q. pater & paternitas sunt idem secundum rem, aut nō esse contra mentem sancti Thomæ, aut nullius efficaciæ esse.

Quomodo relationes cōstituunt aut distinguunt inquantū sunt ipsæ personę subsistentes.

PATET etiam ex hoc quòd cū inquit sanctus Thomas 1. q. 40. ar. 2. relationes distinguere vel constituere personas inquantum sunt ipsæ personæ subsistentes, non specificat ly inquantum ratione formalem qua relatio constituit, sed explicat modum constituendi. Non enim sic constituunt vt sint aliquid ab ipsis personis distinctum, sed sic quòd sunt ipsæ personæ constitutæ secundum rem & secundum rationem formalem: sicut & deitas quæ intelligitur constituere deum, est idem realiter & formaliter cū deo quantum ad rei significatæ rationem.

Differentia inter diuinas relationes & relationes creatas.

AD EVIDENTIAM secundi dubii attendendum primò, quòd aliter loquendum est de relationibus creatis, & aliter de relationibus diuinis. relationes enim creaturarum accidentia sunt, & addunt substantiæ rei quæ ab ipsis denominatur: relationes autem diuinæ quibus dicimus personas cōstitui, non sunt accidentia, neque adueniunt substantiæ diuinæ, sed sunt ipsa diuina essentia, & sunt ipsæ personæ, ex quo alia differentia sequitur. Nam relationibus creaturarum non conuenit nisi id quod accidentis est, relationibus autem diuinis inquantum diuinæ sunt, conuenit etiam id quod est substantiæ, cùm sint idem realiter quod diuina essentia, quę est substantiæ: & hoc conuenit sibi non tantùm materialiter, sed etiam formaliter, quia de ratione relationis diuinæ est quòd sit subsistentia, sicut de ratione realis relationis creatæ est quòd sit accidens.

ATTENDENDVM secundò ex doctrina sancti Thomæ de potentia, q. 8. art. 3. quòd si in diuinis non supponeretur trinitas personarum, non oporteret inquirere aliud constitutiuū & distinctiuum hypostasis præter diuinam essentiam. ipsa enim deitate deus est aliquid in se indiuisum, & ab omnibus quæ nō sunt deus distinctum. Sed quia secundū fidem ponimus vnam essentiam in tribus personis, & consequenter diuinam essentiam ponimus communē, ipsa non potest poni principium constitutiuum & distinctiuum hypostasis, de cuius ratione est quòd sit incommunicabilis & distincta relatiuè ab alia hypostasi quæ in eadē natura intelligitur: & ideo oportet præter essentiam aliud tale constitutiuum ponere quod vlra rationē subsistētis habeat etiam rationem incommunicabilis & proprii, faciatque hypostasin ab alia hypostasi relatiuè distingui. Oportet ergo vt relatio quæ ponitur diuinam essentiam constituere, præter rationē substantiæ habeat etiam rationē incommunicabilis formæ, & rationem distinguentis relatiuè ab hac diuina persona tanquam à suo correlatiuo, vt possit facere suum constitutum esse subsistens, esse incommunicabile, & esse relatiuè ab alia persona diuina distinctum.

Quomodo relatio constituit hypostasin inquātum est diuina essentia.

ATTENDENDVM tertiò, quòd licet relatio ista tria in se habeat, ipsaque supposito communicet, quia tamen primū cui conuenit subsistere in diuinis, est diuina essentia, ex qua intelligimus omnia alia in diuinis habere vt subsistant: relationi conuenit constituere rem subsistentem non ex aliqua sua propria ratione qua distinguatur ab essentia, sed ex ratione essentię cui identificatur, & ex qua ipsa etiam habet vt subsistat. constituere verò rem incommunicabilem, & relatiuè distinctam, conuenit sibi ex sua propria ratione qua distinguitur ab essentia. ex eo enim quòd ipsa est forma incommunicabilis, gerens vicē omnium principiorum indiuiduantium, reddit personam incommunicabilem. ex eo verò quòd est talis relatio, puta paternitas, distinguit relatiuè personam ab alia persona, scilicet à filio. Dicitur ergo quòd cū inquit sanctus Thomas relationem constituere personā inquantum est essentia, intelligitur tantùm quātum ad subsistentiam personæ, non autem quantum ad omnia quæ sunt de ratione personę. Cùm instatur contra, quia ex hoc sequitur diuinam essentiam esse primò constitutiuum hypostasis, non autem relationem: dicitur quòd non est inconueniens essentiam esse primò constitutiuum hypostasis secundi quid, scilicet quantum ad hoc tantum quod est subsistere, quātus simpliciter, scilicet quantū ad omnia quæ sunt de ratione hypostasis, relatio sit constitutiua vt identificatur essentiæ, & vt aliquas alias rationes præter rationem essentiæ includit. Quòd autem hoc sit de mente sancti Thomæ patet. Nam in quæstionibus de potentia loco allegato ait quod relationes faciunt hypostases subsistentes inquantum sunt essentia diuina, quia relatio inquantum relatio non habet quòd subsistat, vel subsistere faciat. Et ibidem ad nonum ait, quòd relatio distinguit inquantum est relatio, constituit verò hypostasin in quantum est diuina essentia: & vtrumque facit inquantum est diuina essentia & relatio. Non obstat autem huic quod sanctus Thomas 1. q. 40. ar. 2. constitutionem personæ attribuit relationi vt ab essentia distinguitur: & ar. 3. ait quòd pater paternitate est pater, & quis, & hypostasis, & similia in pluribus locis dicuntur. Potest enim primò dici quòd loquitur sanctus Thomas de cōstitutione supposita quantum ad ea quæ sunt propria vnicuique, scilicet quantum ad propriam incommunicabilitatem & propriam distinctionem ab aliis personis, non autem quantū ad subsistere, quod est sibi & aliis cōmune. Secundò potest dici quòd etiam loquitur quantum ad cōpletam constitutionem personæ. completè enim constituere personā conuenit relationi inquantum includit essentiæ rationem, & alias rationes illi superaddit, ex quo habet quòd ab essentia formaliter distinguatur, sicut homo distinguitur ab animali, licet non conueniat relationi ex illa ratione particulari qua superaddit essentiæ. Ex his patet quàm vanæ sint rationes Scoti apud Capreolum quibus ostenditur esse in deo aliquod suppositum absolutum, eò quòd diuinæ essentiæ ex subsistere conueniat. Constat enim ex dictis, ad rationem hypostasis diuinæ supposita trinitatis fide pertinere non solùm quòd subsistat, quod vtique habet ab essentia diuina & à relatione inquantum est ipsa essentia, sed etiam vt sit distincta ab alia hypostasi diuina, quod sibi ex relatione inquantum relatio est conuenit.

AD EVIDENTIAM tertii dubii considerandū primò, quòd cùm omnes diuinæ personæ sint æternæ, & in æternitate non sit prius & posterius, neque etiam in ipsis diuinis personis aliqua sit prioritas aut posteritas extra intellectum, nullum est instans in quo vna persona prius sit constituta & indiuisa in se quàm ab aliis personis sit distincta, sed omnes simul æternaliter sunt constitutæ & distinctæ. & ideo cum de ratione personæ diuinæ sit vt sit indiuisa in se, & diuisa ab alia diuina persona, & illud propriè constituere dicatur diuinam personam, quod & ipsam indiuisam facit in se, & distinctam ab alia cui relatiuè opponitur: relatio diuina quæ vtrumque simul facit, simpliciter dicitur personę constitutiua, licet inquantū relatio non constituat ipsam in esse hypostatico indiuiso in se, sed tantùm relatiuè constituat, & relatiuè distinguat.

Relatio nō est cōstituta personæ inquantum est relatio.

CONSIDERANDVM secundò, quòd apud Thomistas varia est interpretatio huius quod dicitur relationē non esse constitutiuam inquantum est relatio. Aliqui enim interpretantur quòd paternitas dupliciter considerari potest, scilicet vt concepta & vt exercita. vt concepta quidem sub exdē non constituit inquantum relatio, id est, non constituit exercendo actum relationis vt relatio est, sed exercendo actum hypostaticæ formæ. Vnde dicunt quòd paternitas vt præcedit generationem, constituit & distinguit relatiuam personam patris in esse hypostatico relatiuo realiter & formaliter, sed non relatiuè exercito: & sic vocatur paternitas non vt relatio, sed vt constitutiua. Vt consequitur autem generationē, constituit & distinguit eandem personam non in esse hypostatico, sed in esse relatiuo relatiuè exercito, & ideo vocatur paternitas vt relatio.

SED HAEC interpretatio licet sit subtilis, non tamen videtur esse ad mentem sancti Thomę nec esse vera, & etiam videtur in seipsa contradictionem implicare. Primum ostenditur sic. Quod conuenit alicui secundum suam rationem formalem, conuenit illi inquantum huiusmodi: sicut quod conuenit animali secundum suam formalem rationem, conuenit illi inquantum animal est. sed per se constituere hypostasin subsistentē, conuenit paternitati

paternitati secundum expressam rationem paternitatis: ergo hoc conuenit illi inquantum paternitas est. Sed hoc est contra mentem sancti Thomæ dicentis quòd relatio vt est relatio non constituit, ergo &c. Dicetur fortè quòd relatio constituit quidem inquantum relatio, id est, inquantum habet rationem relationis, non constituit autem inquantum relatio, id est, inquantum actum relationis exercet. Sed hæc responsio nulla est, tum quia absolutè verum est dicere secundum vsum Philosophorum, & præcipuè sancti Thomę hoc conuenit huic inquantum tale, quando sibi secundum suam formalem rationem conuenit: tum quia quando aliqua causa causat secundum aliquam rationem, tunc exercetur actus illius rationis. exercere enim actum alicuius rationis est ipsam ad operationem applicare. Si ergo relatio secundum rationem relationis constituit, sequitur q. exerceat actum relationis. Secundum etiam ostenditur sic. Nulla res sub vna ratione determinata exercet actum formalem alterius rationis. essentia enim diuina sub ratione sapientiæ non facit deum formaliter iustum, sed sapientem. ergo paternitas sub expressa ratione paternitatis non exercet actum hypostaticæ formæ, si per formam hypostaticam intelligatur alia ratio à relationis ratione vt dicit, sed actum paternitatis vt paternitas est, qui est referre ad alterum.

Tertium ostenditur sic. Nihil aliud est formam propriam actum circa aliquid exercere, quàm dare illi suum effectum formalem, sicut albedinem exercere proprium actum circa parietem nihil aliud est quàm facere ipsum formaliter album. sed effectus formalis relationis inquantum relatio, est constituere aliquid formaliter in esse relatiuo, & ipsum relatiuè distinguere: ergo relatio quę hoc facit in aliquo, exercet actum suum circa illud. ergo contradictionem implicat dicere quòd paternitas diuina sub expressa ratione paternitatis vt actum generationis præcedit, constituit & distinguit personam relatiuam in esse relatiuo formaliter, sed non relatiuè exercito, quod isti dicunt: sicut implicat contradictionem albedinem hominem constituere formaliter in esse qualitatiuo, sed non qualitatiuè exercito. Alii verò dicunt, vt Capreolus in 26. dist. primi, & magis mea opinione ad mentem sanct. Tho. quòd relatio sub expressa ratione relationis puta paternitatis, non constituit diuinam personam, sed sub ratione formæ incommunicabilis naturæ intellectualis.

Quomodo relatio personam constituit & distinguit.

AD cuius euidentiam considerandum primò, quòd cū relatio puta paternitas, in deo sit idem realiter quod diuina essentia, & sit subsistentia per se subsistens, quod absolutum importat, non inconuenit ipsam & conceptu absoluto concipi, & conceptu relatiuo. eadem enim res quæ est extra omne genus, & pluriū generum in se perfectiones eminenter continet, potest vtroque conceptu concipi, propter istam illimitationem: & ideo non inconuenit ipsam secundum nostrum modum intelligendi vt vno conceptu concipitur, vnum formaliter efficere, aliud verò vt concipitur alio conceptu. Consideradum secundò, q. licet non sit ordo prioris & posterioris in diuinis, vt scilicet in aliquo priori extra intellectum pater prius sit hypostasis quàm generet, & quàm à filio relatiuè distinguatur, ex parte tamen intellectus nostri inuenitur ordo quidam, quia enim apud nos prius ſsuppositum generans constituitur in esse quàm generet: prius etiam intelligimus in diuinis patrem in esse constituti, deinde filiū generare. quia verò relatio qua pater refertur ad filium, inquantum huiusmodi, id est inquantum dicit respectum ad alterum, sequitur actum generationis: ideo pater in illo priori quo concipitur à nobis vt præcedens generationē, & constitutus in esse hypostatico, non concipitur vt aliquid relatiuū, & vt positiuè distinctus à filio, cùm tunc filius nō intelligatur esse in illo priori, sed vt aliquid absolutum. concipitur enim vt subsistantia per se subsistens in se indiuisa, incommunicabilis, in quo nullus respectus ad filium importatur. Vnde nullum inconueniens est si forma quam significamus vt constitutiuam patris, intelligatur in illo priori in quo constituit ipsum antequam generet, ipsum constituere sub aliqua ratione absoluta, cùm non intelligatur constituere in esse relatiuo ad filium, sed in esse subsistenti absoluto. Dicitur ergo quòd paternitas cū sit & forma incommunicabilis, & relatio, dupliciter potest cōcipi, scilicet sub ratione relationis, & sub ratione formæ incōmunicabilis gerentis vicem omnium principiorum indiuiduantium in rebus creatis. Si consideretur inquantum relatio est, id est, vt ad filium ordinem dicit, distinguit patrem à filio relatiuè, non autem constituit ipsum in esse hypostatico subsistenti. Si autem consideretur sub ratione formæ incommunicabilis, sic constituit hypostaticè, sed non distinguit à filio relatiuè: & hoc est quod intendit san. Thomas dum inquit quòd relatio non constituit diuinam personam, sed bene distinguit. Vnde dicendum est quòd persona diuina constituitur quidē per relationem, quia illa forma inter ea quę significantur vt formæ, non autem vt operationes, est incommunicabilis: sed tamen illa relatio dum concipitur à nobis vt cōstitutiua personæ ante actum notionalem ac personalem, præscindendo cōstitutionem in esse incommunicabili, à distinctione ab alia persona concipitur conceptu absoluto, & sic non constituit sub expressa ratione relationis. hoc autē non est inconueniens, quia (vt dictum est) tunc concipitur persona, non vt quid relatiuum, sed vt quid absolutum.

CVM autem arguitur quòd tunc non magis debet dici per relationes constitui diuinas personas, quàm per origines aut per essentiam, negatur consequentia. quia principium huiusmodi constitutiuū oportet & esse incōmunicabile, & significari per modum formæ intrinsecæ, quorum primū non conuenit essentiæ, quæ communis est: secundū verò non conuenit origini, quæ etiam inquantū realis est, significatur vt egrediens à principio, & vt via quædam à re vel ad rem, vt dicitur prima quæstione quadragesima, articulo secundo. paternitati autem diuinæ vtrique conuenit, est enim incommunicabilis pluribus, & significatur per modum formæ non quidem inquantū relatio absolutè, sed inquantum realis relatio diuina. Vnde sibi conuenit constituere ex sua ratione formali, non quidem sibi conueniente vt est relatio, sed inquantum est subsistantia incōmunicabilis. Potest etiam dici quòd principium constitutiuum personę diuinæ non solùm cōstituit ipsam in esse, sed etiam in esse distincto relatiuo ab alia persona diuina. verumque autem conuenit relationi, distinguere quidem ex sua propria & formali ratione inquātum est relatio, vt superius est ostensum: constituere autem in esse subsistenti ex alia ratione, vt est declaratum. distinguere autem non conuenit essentiæ aut origini formaliter. ideo magis dicendum est personas constitui per relationes originis quàm per essentiam, aut per ipsas origines. Secundum ergo hanc declarationem manifesta est opinio sancti Thomæ, & constat rationes Scoti contra sanctum Thomam in 28. distinct. 1. q. 3. & quolib. 9. 4. contra ipsum non procedere.

De incarnatione verbi secundum traditionem sacræ scripturæ. Caput 27.

QVoniam autem suprà cùm de diuina generatione ageretur, dictum est dei filio domino Iesu Christo quędā secūdum diuinam naturam, quædam secundum humanam conuenire, quam ex tēpore assumēdo dei æternus filius voluit incarnari; de ipso nunc incarnationis mysterio restat dicendum. Quod quidem inter diuina opera maximè rationem excedit. nihil enim mirabilius excogitari potest diuinitus factum, quàm quòd verus deus dei filius fieret homo verus: & quia inter omnia mirabilissimum est, cōsequitur quòd ad huius maximè mirabilis fidem omnia alia mirabilia ordinentur: cùm id quod est in vnoquoque genere maximum, causa aliorum esse videatur. Hanc autem dei incarnationem mirabilem authoritate diuina tradente cōfitemur. dicitur enim Ioan. 1. Verbum caro factum est, & habitauit in nobis. & Apostolus Paulus Philip. 2. dicit de filio dei loquens: Cùm in forma dei esset, non rapinam arbitratus est esse se æqualem deo: sed semetipsum exinaniuit formam serui accipiens. in similitudinē hominum factus, & habitu inuentus vt homo. Hoc etiam ipsius domini Iesu Christi verba manifestè ostendunt, cùm de se quādoque loquatur humilia & humana: vt est illud: Pater maior me est. &, Tristis est anima mea vsque ad mortem. quæ ei secundum humanitatem assumptam conueniunt. quandoque verò sublimia & diuina: vt est illud: Ego & pater vnum sumus. &, Omnia quæ habet pater, mea sunt. quæ certum est ei secundum naturam diuinam competere. Ostendunt etiam hoc ipsius domini facta quæ de ipso leguntur. quòd enim timuit, tristatus est, exfuit, mortuus est, pertinet ad humanam naturam: quòd propria potestate infirmos sanauit, quòd mortuos suscitauit, & elementis mundi efficaciter imperauit, quòd dęmones expulit, quòd peccata dimisit, quòd à mortuis cūm voluit resurrexit, quòd denique cælos ascendit: diuinam in eo virtutem demonstrant.

Super cap. 27.

POstquam determinauit san. Thomas de iis quę ad diuinam pertinēt trinitatem, incipit de diuini verbi incarnatione, & iis quę ad ipsam sequuntur, determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de verbi incarnatione, secundò de effectibus Christi incarnati in nobis, cap. 56. Circa primū duo facit. Primò ostēdit deum esse incarnatum, secundò mouet quædā dubia circa ipsam incarnationem, cap. 49. Circa primū duo facit. Primò ostēdit propositum authoritate sacræ scripturæ, secundò errores circa hāc incarnationē excludit, cap. sequenti. Quantum ad primū præmittit ad ordinem doctrinæ insinuandum, quòd quia dei filio domino Iesu Christo dictum est suprius, quædam secundum diuinam naturam, quædam secundum humanam conuenire, quam ex parte assūmendo voluit incarnari, de ipso incarnationis mysterio dicēdum restat. Præmittit secundò, quòd incarnatio inter diuina opera maximè rationem excedit: & quia hoc mirabilissimum est inter omnia, sequitur quòd ad huius maximè mirabilis fidē omnia alia mirabilia ordinantur, cùm id quod est in vnoquoque genere maximum, causa aliorum esse videatur.

Incarnatio est omnium miraculorū maximum.

ATTENDENDVM primò, quòd incarnatio ponitur à san. Thoma miraculum omnium miraculorū, tertio Sententiarum, distinctione tertia, quæstione secunda, articulo secundo: quarto Sententiarū, distinctione vndecima, & de potentia, quæstione sexta, articulo secundo: ad nonum, eo quòd & sit de primo ordine miraculorum, de iis scilicet quæ solus deus facere potest, & in illo ordine suprenum gradum teneat, eo q. hoc sit maximè remotum à facultate naturæ, mixta ea quæ superius determinata sunt in tertio libro, vbi de miraculis agebatur: & ideo hic dicitur quòd maximè rationē excedit, & quòd est mirabilissimū opus. Quantò enim aliquid magis est suprà facultatem naturæ, & ab ea magis recedit, tantò ipsum magis miramur, & minus capere nostra ratione possumus, eò quòd nostra ratio à sensibilibus & naturalibus cognitionem accipiat.

ATTENDENDVM secundò ex quæstionibus de potentia, vbi suprà, quòd alia opera miraculosa inducēs ad hoc vt hoc ipsum incarnationis miraculum credatur. non enim inconueniens est vnum miraculum ad alterius fidem inducere. iccirco hic dicitur quòd ad fidem huius miraculi, omnia alia mirabilia ordinantur. Iſtis ſuppoſitis probat intentum. Primò ex authoritate Ioannis primo, vbi dicitur, & verbum caro, &c.

Secundò ex authoritate Apoſtoli ad Philippēſes secundo vbi ait: Cùm in forma dei, &c. Tertiò ex verbis ipsius domini Iesu Christi aliquando humilia de se loquentis quæ ei secundum humanitatem assūmptam conueniunt, aliquando verò sublimia & diuina, quæ certum est ei secundum diuinā naturam conuenire. Quartò, ex ipsius domini factis, quorum quædam ad humanitatem pertinet, vt quòd timuit, &c. quædam verò ad diuinitatem,

Universidad de Deusto
Biblioteca

vt quòd propria potestate infirmos sanabat, & cætera.

De miraculis à Christo factis.

ADVERTENDVM quòd posuit sanctus Thomas miracula Christi ostendere eius diuinitatem, eò quòd ipsa propria potestate faciebat, quia operari miracula virtute diuina participata etiam hominibus potest conuenire: sed operari miracula propria potestate, solius dei est. De ratione enim miraculi est quòd ea solus deus facere possit, scilicet propria virtute, aut quantum ad substantiam facti, aut quantum ad modum faciendi.

De errore Photini circa incarnationem.

Caput 28.

QVidam autem scripturarum sensum deprauantes, circa domini nostri Iesu Christi diuinitatem & humanitatem peruersum sensum conceperunt.

Fuerunt enim quidam, vt Ebion & Cherintus, & postea Paulus Samosatenus, & Photinus, qui in Christo solùm naturam humanam confitentur: diuinitatem verò non per naturam, sed per quandam excellentem diuinæ gloriæ participationem quã per opera meruerat, in eo fuisse confingunt: vt superiùs† dictum est. Sed vt alia prætermittamus quę contra positionem huiusmodi dicta sunt superius: hæc positio incarnationis mysterium tollit.

De hoc Paulo habes lib. 7. histo. eccle. cõ. 24. & 27. †Cap. 4.

Non enim secundum positionem huiusmodi deus carnem assumpsisset vt fieret homo, sed magis homo carnalis deus factus fuisset: & sic non verum esset quod Ioannes dicit: Verbum caro factum est: sed magis conuerso caro verbum facta fuisset. Similiter etiam non conuenirent dei filio exinanitio aut descensio, sed magis homini glorificatio & ascensio: & sic non verum esset quod Apostolus dicit: Qui cùm in forma dei esset, exinaniuit semetipsum formam serui accipiens: sed sola exaltatio hominis in diuinam gloriam: de qua postmodum subditur: Propter quod & deus exaltauit illum. neque verum esset quod dominus dicit: Descendi de cælo: sed solùm quod ait: Ascendo ad patrem meum: cùm tamẽ vtrumque scriptura coniungat. dicit enim dominus, Ioannis tertio.: Nemo ascendit in cælũ nisi qui de cælo descendit, filius hominis qui est in cęlo. & ad Ephesios quarto: Qui descendit, ipse est & qui ascendit super omnes cælos. sic etiam non conueniret filio quòd missus esset à patre, neque quòd à patre exiuerit vt veniret in mundum: sed solùm quòd ad patrem iret: cùm tamẽ ipse vtrumque coniungat, dicens Ioannis decimo septimo: Vado ad eum qui misit me. & iterum: Exiui à patre, & veni in mundum: & iterum, Relinquo mundum, & vado ad patrẽ. in quorum vtroque & humanitas & diuinitas comprobatur.

Super cap. 28:

VIso quòd dei incarnationem authoritate diuina confitemur, vult sa. Th. errores circa ipsam incarnationẽ exortos excludere. Circa hoc autem duo facit. Primò excludit errores qui sunt circa ea quæ vniuntur in hac incarnatione. Secundò eos qui sunt circa ipsam vnionẽ ca. 34. Circa primũ tria facit. Primò excludit errores circa diuinitatẽ Christi. Secundò circa corpus, cap. sequenti. Tertio circa animam cap. 32. Quantum ad primum ait quòd Ebion, Cherintus, & postea Paulus Samosatenus, & Photinus in Christo solùm humanam naturam confitentur, diuinitatem verò non per naturam, sed per quandam excellentem diuinæ gloriæ participationẽ quam per opera meruerat, fuisse confingunt. Contra hunc autem errorem præter ea quæ contra ipsum superius dicta sunt, dum de diuinitate filii agebatur, arguit sa. Th. quia hæc positio, incarnationis mysterium tollit. sequitur enim primò, non quòd deus carnem assumpsit vt fieret homo, sed magis quòd homo carnalis deus factus fuit, contra illud quod Ioannes dicit, Verbum caro factum est. sic enim magis econuerso caro verbum factum fuisset. Sequitur secundò, quòd non conuenirent filio dei exinatio aut descensio, sed magis homini glorificatio & ascensio, contra illud Apostoli: Qui cùm in forma dei esset &c. Sequitur tertiò, non esse verum quod dominus dicit, Descendi de cælo. contra illud quod dicitur Ioannis tertio, Nemo ascendit &c. & Ephes. 4. Qui descendit &c.

Sequitur quartò, quòd filius non sit missus à patre, neque q. exierit ab ipso, vt veniret in mundum, sed solùm quòd ad patrem iret, contra illud Ioannis 17. Vado ad eum &c.

De errore Manichæorum circa incarnationem.

Cap. 29.

FEcerunt autem & alij qui veritate incarnationis negata, quandam fictitiam incarnationis similitudinem introduxerunt. Dixerunt enim Manichæi dei filium non verum corpus sed phantasticum assumpsisse: vnde nec verus homo esse potuit, sed apparens: neque ea quæ secundum hominem gesit, sicut quòd natus est: quòd comedit, bibit, ambulauit, passus est & sepultus, in veritate fuisse, sed in quadã assimilatione consequitur: & sic patet quòd totum incarnationis mysterium ad quandam fictionem deducunt. Hæc autem positio primò quidem scripturæ authoritatem euacuat. cùm enim carnis similitudo caro non sit, neque similitudo ambulationis ambulatio, & in cæteris similiter mentitur scriptura dicens, Verbum caro factum est: si solùm phãtastica caro fuit, mentitur etiam dicens Iesum Christũ ambulasse, comedisse, mortuum fuisse, & sepultum, si hæc in sola phantastica apparitione cõtigerunt. si autem vel in modico, authoritati sacræ scripturæ derogetur, iam nihil fixum in fide nostra esse poterit, quæ sacris scripturis innititur: secundum illud Ioan. 20. Hæc scripta sunt, vt credatis. Potest autem aliquis dicere, scripturæ quidem sacræ veritatẽ non deesse: dum id quod apparuit, refert ac si factum fuisset: quia rerum similitudines æquiuocè ac figuratè ipsarum rerum nominibus nuncupantur, sicut homo pictus æquiuocè dicitur homo: & ipsa sacra scriptura consueuit hoc modo loquendi vti: vt est illud 1. Corinthiorum decimo, Petra autem erat Christus. plurima autẽ corporalia in scripturis de deo inueniuntur dici propter similitudinẽ solã, sicut q. nominatur agnus, vel leo, vel aliquid huiusmodi. Sed licet rerum similitudines æquiuoce rerum sibi nomina interdum assumant: non tamen competit sacrę scripturæ vt narrationem vnius facti totam sub tali æquiuocatione proponat, ita quòd ex aliis scripturæ locis manifesta veritas haberi non posit: quia ex hoc non eruditio hominum, sed magis deceptio sequeretur: cùm tamen Apostolus dicat Romanorum decimo quinto: quòd quæcunque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt: & secundę ad Timotheum tertio: Omnis scriptura diuinitus inspirata, vtilis est ad docendum & erudiendum. Esset præterea tota euangelica narratio, poetica & fabularis, si rerum similitudines apparentes quasi res ipsas narraret: cũ tamen dicatur secundæ Petri primo: Non enim indoctas fabulas secuti, notam fecimus vobis domini nostri Iesu Christi virtutẽ. Sicubi verò scriptura narrat q. aliqua apparentiam & non rerum existentiam habuerunt, ex ipso more narrationis hoc intelligere facit. dicitur enim Genesis decimo octauo: Cumque eleuassent oculos: Abraham scilicet: apparuerunt tres viri. ex quo datur intelligi quòd secũdum apparentiam viri fuerunt: vnde & in eis deum adorauit, & deitatem confessus est, dicens: Loquar ad dominum meum, cùm sim puluis & cinis. & iterum: Non est tuum hoc, qui iudicas omnem terram. Quòd verò Isaias & Ezechiel & alij prophetę aliqua alia descripserunt quæ imaginariè visa sunt, errorem non generat: quia huiusmodi ponunt non in narratione historiæ, sed in descriptione prophetiæ: & tamen semper aliquid addunt per quod apparitio designatur: sicut Isaię sexto: Vidi dominum sedentem, &c. Ezechielis primo: Facta est super me manus domini, & vidi, &c. Ezechielis octauo: Emissa similitudo manus apprehendit me & adduxit: & veni in Hierusalem in visione dei. Quòd etiam aliqua in scripturis de rebus diuinis per similitudinẽ dicuntur, errorem generare non potest, tum quia similitudines sumuntur à rebus tam vilibus, vt notum sit hoc, quòd secundum similitudinem, & non secundum rerum existẽtiam dicuntur: tum quia inueniuntur aliqua propriè dicta in scripturis, per

Responsio ad motiuũ opi.

Responsio ad aliũ motiuum opi.

ris, per quæ veritas expressè manifestatur, quæ sub similitudinibus in locis aliis occultantur: quod quidem in proposito non accidit. nam nulla scripturæ authoritas veritatem eorũ quę de humanitate Christi leguntur, excludit. Fortè autem quis dicat quòd hoc datur intelligi per hoc quod Apostolus dicit ad Romanos octauo: Misit deus filium suum in similitudinem carnis peccati. vel per hoc quod dicit ad Philippenses secundo: In similitudinem hominũ factus, & habitu inuentus vt homo. Hic autem sensus per ea quæ hic adduntur, excluditur. non enim dicit solùm in similitudinem carnis, sed addit, peccati: quia Christus veram quidem carnem habuit, sed non carnem peccati, quia in eo peccatum non fuit: sed similem carni peccati: quia carnem passibilem habuit, qualis est facta caro hominis ex peccato.

Responsio pro opi. cõtraria.

2 Similiter, fictionis intellectus excluditur ab hoc quod dicit in similitudinem hominum factus, per hoc quod dicitur formam serui accipiens. Manifestum est autem formam pro natura poni, & nõ pro similitudine, ex hoc quòd dixerat, qui cum in forma dei esset: vbi pro natura ponitur forma. non enim ponitur quòd Christus fuerit similitudinariè deus.

3 Excluditur etiam fictionis intellectus per hoc quod subdit, factus obediens vsque ad mortem. nõ igitur similitudo accipitur pro similitudine apparẽtiæ: sed pro vera similitudine speciei: sicut omnes homines similes specie dicuntur.

4 Magis autem sacra scriptura expressè phantasmatis suspicionem excludit. dicitur enim Matthęi decimo quarto, quòd videntes discipuli Iesum ambulantem supra mare, turbati sunt dicentes, quia phantasma est: & præ timore clamauerunt. quam quidem eorum suspicionem dominus conuenienter remouit. Vnde subditur, Statimque Iesus locutus est eis dicens: Habete fiduciam: ego sum: nolite timere. quanuis non rationabile videatur, quòd aut discipulos lateret quòd non nisi corpus phantasticum assumpsisset, cùm eos ad hoc elegerit, vt de eo testimonium perhiberent veritatis ex his quæ viderant & audierant: aut si eos non latebat: æstimatio phantasmatis non incussisset tunc eis timorem.

5 Adhuc, autem expressius suspicionem phantastici corporis à mentibus discipulorum remouit dominus post resurrectionem. dicitur enim Lucæ vltimo, quòd discipuli conturbati & conterriti existimabant se spiritum videre, dum scilicet viderunt Iesum: & dixit eis: Quid turbati estis, & cogitationes ascendunt in corda vestra? videte manus meas, & pedes meos: quia ego ipse sum: palpate & videte: quia spiritus carnem & ossa non habet, sicut me videtis habere. frustra enim se palpandum præbuisset, si non nisi corpus phantasticum habuisset.

6 Item, Apostoli seipsos idoneos Christi testes ostendunt. dicit enim Petrus Actuum decimo: Hunc, scilicet Iesum, deus suscitauit tertia die: & dedit eum manifestum fieri non omni populo, sed testibus præordinatis à deo: nobis qui manducauimus & bibimus cum illo postquam resurrexit à mortuis. & Ioannes Apostolus in principio suæ epistolæ dicit: Quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, & manus nostræ contrectauerunt de verbo vitæ: hoc testamur. Non potest autem efficax sumi testimonium veritatis per ea quæ non in rei existentia, sed solùm in apparentia sunt gesta. Si igitur corpus Christi fuit phantasticum, & non verè manducauit & bibit, neque verè visus est & palpatus est, sed phantastičè tantùm, inuenitur non esse idoneum testimonium Apostolorum de Christo: & sic, inanis est eorum prædicatio: inanis est & fides nostra: vt dicit Paulus primæ ad Corinthios decimo quinto.

7 Amplius autem: Christus verum corpus non habuit, non verè mortuus est: ergo nec verè resurrexit. sunt igitur Apostoli falsi testes Christi, prædicantes mundo ipsum resurrexisse, vnde Apostolus ibidem dicit: Inuenimur autem & falsi testes dei: quoniam testimonium diximus aduersus deum quòd suscitauerit Iesum, quem non suscitauit.

8 Prætereà, falsitas non est idonea via ad veritatem: secundum illud Ecclesiastici trigesimo quarto A mendace quid verum dicetur? aduentus autem Christi in mundum ad veritatis manifestationem fuit. dicit enim ipse Ioannis decimo octauo: Ego autem in hoc natus sum, & ad hoc veni in mundum, vt testimonium perhibeam veritati. non igitur in Christo fuit aliqua falsitas: fuisset autem, si ea quæ dicuntur de ipso, in apparentia tantùm fuissent. nam falsum est, quod non est vt videtur. omnia igitur quæ de Christo dicuntur, secundum rei existentiam fuerunt.

9 Adhuc, Romanorum tertio dicitur, quòd iustificati sumus in sanguine Christi. & Apocalypsis quinto dicitur: Redemisti nos domine in sanguine tuo. Si igitur Christus non habuit verum sanguinem, neque verè pro nobis ipsum fudit: neque igitur verè iustificati, neque verè redempti sumus. ad nihil igitur vtile est esse in Christo.

10 Item, si non nisi phantasia intelligendus est aduentus Christi in mundum, nihil nouum in Christi aduentu accidit. nam & in veteri testamento deus apparuit Moysi & prophetis secundum multiplices figuras: vt etiam scriptura noui testamenti testatur: hoc autẽ totam doctrinã noui testamenti euacuat. non igitur corpus phantasticum sed verum filius dei assumpsit.

Super cap. 29.

EXcluso errore circa Christi diuinitatẽ, vult sa. Th. excludere errores circa corpus ipsius, & triplicem errorem excludit. Vnum in hoc cap. alterũ capite sequenti. Tertium cap. 31. Primus ergo error fuit Manichæorum dicentium dei filium non verum corpus, sed phantasticum assumpsisse, vnde nec verus homo esse potuit, sed apparens: neque ea quæ secundum hominem gessit, in veritate fuisse consequutus, sed in quadam assimilatione.

CONTRA autem hunc errorem arguit sa. Tho. primò quia hæc positio scripturæ authoritatem euacuat. cùm enim similitudo carnis caro non sit, & sic de cæteris, mentitur scriptura dicens quòd verbum caro factum est, quod ambulauit, quòd comedit, &c. Si autem vel in modico authoritati scripturæ derogetur, iam nihil in fide nostra fixum esse poterit, quæ sacris scripturis innititur, Iuxta illud Ioan. 20. Hæc autem &c.

Si dicatur quòd propter hoc non oportet veritatem sacræ deesse scripturę, quia rerum similitudines æquiuocè ac figuratè rerum ipsarum nominibus nuncupantur, & ipsa sacra scriptura consueuit illo modo loquendi vti, vt est illud primæ Corinth. 10. Petra autem erat Christus, & similia: Contra hoc instatur primò, quia non competit sacræ scripturæ vt narrationem totam vnius facti sub tali æquiuocatione proponat: ita quòd ex aliis scripturæ locis manifesta veritas haberi non possit, quia ex hoc non eruditio hominum, sed magis deceptio sequeretur, contra illud Roman. 15. Quæcunque scripta &c. & 2. ad Timotheum tertio, Omnis doctrina &c. Secundò, quia esset tota euangelica narratio poetica & fabularis, contra illud quod dicitur secundæ Petri primo, Non indoctas &c.

AD rationem autem huius opinionis dicitur, quòd sicubi scriptura narrat aliqua quæ apparentiam & non rerum existentiam habuerunt, ex ipso modo narrationis hoc intelligere facit, vt patet Gene. 28. cùm dicitur: Cumque eleuassent &c. Dicitur secundò, Isaiam & Ezechielem & alios prophetas aliqua alia descripsisse quæ imaginariè visa sunt, errorem non generat, quia huiusmodi ponunt non in narratione, sed in prophetiæ descriptione, & tamen semper aliquid addunt per quod apparitio designatur, sicut Isaiæ sexto, Vidi dominum &c. & Ezechielis octauo, Emissa similitudo &c. Dicitur tertiò, quòd aliqua in scripturis de rebus diuinis per similitudinem dici, errorem non potest generare, tum ex vilitate rerum à quibus sumuntur similitudines, tum quia inueniuntur aliqua propriè dicta in scripturis per quæ veritas expressè manifestatur, quæ sub similitudinibus in aliis locis occultatur: quod quidem in proposito non accidit, cùm nulla scripturæ authoritas veritatem eorum quæ de humanitate Christi dicuntur, excludat. Si dicatur, quòd imò, hoc inuenitur, quia ad Romanos octauo dicitur, Misit deus &c. & Philippens. secundo: In similitudinem &c. Respondetur primò, quòd Apostolus non dicit solùm in similitudinem carnis, sed addit, peccati, quia Christus veram quidem carnem habuit, sed non carnẽ peccati, sed similem illi, scilicet passibilem, qualis facti est caro hominis ex peccato. Dicitur secundò, quòd in illa authoritate ad Philipp. fictionis intellectus excluditur per hoc quod dicitur formam serui accipiens: vbi manifestum est formam pro natura poni, non pro similitudine, ex eo quod dixerat, qui cũ in forma dei esset: vbi pro natura ponitur forma. Excluditur etiam fictio per hoc quod fert: vbi pro natura ponitur forma. Excluditur etiam fictio per hoc quod dicitur, factus obediens vsque ad mortem. Similitudo igitur in illa authoritate pro natura & similitudine speciei sumitur, sicut omnes homines similes specie dicuntur.

Secundò principaliter arguitur, quia discipulis videntibus Christum ambulantem super mare, & putantibus ipsum phantasma esse, hanc dominus ab eis suspicionem remouit, cùm ait, Habete fiduciam &c. non enim viderur rationabile quòd aut discipulos lateret ipsum corpus phantasticum assumpsisse, cùm electi essent in testimonium veritatis: aut si eos non latebat existimatio phantasmatis tunc eis timorem non incusserit.

Tertiò, quia post resurrectionẽ (vt dicitur Luc. 8.) existimantibus discipulis se spiritum videre, dixit eis dominus, Palpate & videte &c. Frustra enim se palpan-

Universidad de Deusto
Biblioteca

se palpandum præbuisset, si non nisi phantasticum corpus habuisset. Quarto, Si corpus Christi fuit phantasticum & non verè manducauit & bibit, neque verè visus est & palpatus, sequitur non esse verum testimonium apostolorum de Christo. hoc est falsum, ergo &c. probatur consequentia, quia non potest sumi efficax testimonium veritatis per ea quæ non in rei existentia, sed solùm in apparentia sunt gesta. Falsitas consequentis probatur, tum quia Apostoli scriptos idoneos Christi testes ostendunt, vt patet Actuum 10. & in principio epistolæ Ioannis, tum quia inanis fuisset eorum prædicatio, & inanis fides nostra, vt dicitur primæ ad Corinthios decimo quinto.

Quinto sequitur quòd Christus verè non est mortuus, & consequenter quòd non verè resurrexit, ergo Apostoli hoc prædicantes sunt falsi testes, vt arguitur ibidem, scilicet primæ ad Corinthios decimo quinto. Sexto, Fuisset in Christo aliqua falsitas, si ea quæ de ipso dicuntur, in apparentia tantùm fuissent, quia falsum est quod non est vt videtur. sed in Christo non fuit aliqua falsitas, quia adtendenti eius in mundum fuit in manifestationem veritatis, vt dicitur Ioannis decimo octauo. falsitas autem est idonea via ad veritatem, iuxta illud Ecclesiastici trigesimo quarto: A mendace, &c. ergo &c.

Falsum est quod non est vt videtur.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ, prima quæstione decima septima, articulo primo, quòd cũ veritas & falsitas inueniantur in rebus in ordine ad intellectum: per comparationem ad intellectum nostrum dicitur res falsa, quæ est de se facere falsam existimationem: & ideo ea quæ in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur falsa secundum illam rem, eò quòd innatum sit nobis per ea quæ exterius apparent, de rebus iudicare. propterea bene hic dicitur, & est de mente Aristotelis quinto Metaphysicæ, falsum esse, scilicet ex parte rei, quod non est vt videtur, id est, quod habet alterius rei similitudinem. Septimò, Cùm dicatur ad Romanos octauo, in sanguine Christi iustificati, & Apocalypsis quinto, redempti: si Christus non habuerit verum sanguinem, non verè pro nobis ipsum fudit: ergo neque verè iustificati, neque verè redempti sumus: ergo ad nihil vtile est esse in Christo. Octauò, Sequitur quòd nihil nouum in Christi aduentu accidit, quia & in veteri testamento deus apparuit moysi, & prophetis secundum multiplices figuras. sed hoc totum doctrinam noui testamenti euacuat, ergo &c.

De errore Valentini circa incarnationem.

Caput 30.

HIs autem & Valentinus propinquè de mysterio incarnationis sensit. dixit enim quòd Christus non terrenum corpus habuit, sed de cælo apportauit, & q̃ nihil de virgine matre accepit, sed per eam quasi per aquæductum transfluit. Occasionem autem sui erroris ex quibusdam verbis sacræ scripturæ accepisse videtur. dicitur enim Ioannis tertio: Nemo ascendit in cælum nisi qui de cælo descendit: filius hominis qui est in cælo: qui de cælo venit, super omnes est. & Ioannis sexto dicit dominus: Descendi de cælo non vt faciam voluntatẽ meam, sed voluntatẽ eius qui misit me. & primæ ad Corinthios decimo quinto: Primus homo de terra terrenus, secundus homo de cælo cælestis, quę omnia sic intelligi volunt, vt Christus de cælo etiam secundũ corpus descendisse credatur. Procedit autem tam hæc Valentini positio quàm Manichæorum prę̃missa, ex vna falsa radice, quia credebant quòd hæc omnia terrena à diabolo sint creata. Vnde cùm filius dei in hoc apparuerit, vt dissoluat opera diaboli, sicut dicitur primæ Ioannis tertio, non ei competebat vt de creatura diaboli corpus assumeret: cùm etiam Paulus dicat secundæ ad Corinthios sexto: Quę societas lucis ad tenebras? quæ autem cõuentia Christi ad Belial? Et quia quę ab eadem radice procedunt, similes fructus producunt; in idem falsitatis inconueniens relabitur hæc positio cũ prædicta. Vniuscuiusque enim speciei sunt determinata essentialia principia, materia dico & forma, ex quibus constituitur ratio speciei in his quæ sunt ex materia & forma composita: sed sicut caro humana, & os, & huiusmodi, sunt materia propria hominis: ita ignis, aer, aqua, & terra, & huiusmodi qualia sentimus, sunt materia carnis & ossis, & huiusmodi partium. Si igitur corpus Christi non fuit terrenum, nec in ipso fuit vera caro, & verum os, sed omnia secundum apparentiam tantùm, & ita etiam non fuit verus homo, sed apparens: cùm tamen, vt dictum est, ipse dicat: Spiritus carnem & ossa non habet, sicut me videtis habere.

2 Adhuc, corpus cæleste secundum suam naturam est incorruptibile & inalterabile, & extra suum vbi non potest transferri. non autem decuit quòd dei filius dignitati naturę assumptę aliquid detraheret, sed magis quòd eam exaltaret: non igitur corpus cæleste aut incorruptibile ad inferiora portauit, sed magis assumptũ terrenum corpus & passibile, incorruptibile reddidit & cæleste.

3 Item, Apostolus dicit ad Roma. 1. de filio dei, quòd factus est ex semine Dauid secundum carnem. sed corpus Dauid terrenum fuit: ergo & corpus Christi.

4 Amplius, idem Apostolus dicit ad Galat. 4. quòd deus misit filiũ suum natũ ex muliere. & Mat. 1. dicitur quòd Iacob genuit Ioseph virum Mariæ de qua natus est Iesus, qui vocatur Christus. non autem vel ex ea factus vel ex ea natus diceretur, si solùm per eã sicut per fistulam transisset nihil ex ea assumens. ex ea igitur corpus assumpsit.

5 Præterea, non posset dici mater Iesu Maria, quod Euangelista testatur, nisi ex ea aliquid accepisset.

6 Adhuc, Apostolus dicit ad Hebræ. 2. qui sanctificat, scilicet Christus: & qui sanctificantur, scilicet fideles Christi: ex vno omnes. propter quam causam non confunditur eos vocare fratres, dicẽs: Narrabo nomen tuum fratribus meis. & infrà: Quia ergo pueri communicauerunt carni & sanguini: & ipse similiter participauit eisdem. Si autem Christus corpus cæleste solùm habuit, manifestum est, cùm nos corpus terrenum habeamus, quòd non sumus ex vno cũ ipso; & per cõsequens neque fratres eius possumus dici: neque etiam ipse participauit carni & sanguini. Nam notũ est quòd caro & sanguis ex elementis inferioribus componuntur, & non sunt naturæ cęlestis. Patet igitur contra apostolicam sententiam prædictam positionem esse. Ea verò quibus inniuntur manifestum est friuola esse. non enim Christus descendit de cælo secũdum corpus aut animam, sed secundum quòd deus: & hoc ex ipsis verbis domini accipi potest. cùm enim diceret Ioannis 3. Nemo ascendit in cælum, nisi qui descendit de cælo: adiunxit filius hominis qui est in cælo. in quo ostendit se ita descendisse de cælo, quòd tamen in cælo esse non desierit. Hoc autem propriũ deitatis est, vt ita in terris sit, quòd & cælum impleat, secundum illud Hiere. 23. Cælum & terrã ego impleo. Non ergo filio dei inquantum deus est, descendere de cælo competit secundum motum localẽ. nam quod localiter mouetur, sic ad vnum locum accedit, quòd ab altero recedit. dicitur igitur filius dei descendisse secũdum hoc quòd terrenam substantiam sibi copulauit: sicut & Apostolus eum exinanitum dicit, inquantum formam serui accepit: ita tamen, quòd diuinitatis naturam non perdidit. Id verò quod pro radice huius positionis assumunt, ex superioribus patet esse falsum. ostensum est enim in secũdo libro, quòd ista corporalia non à diabolo sed à deo sunt facta.

Super cap. 30.

SEcundus error propinquus prædicto fuit Valentiani dicentis quòd Christus non terrenum corpus habuit, sed de cælo apportauit, & q̃ nihil de matre accepit, sed per eam quasi per aquæductum trãsiuit. Confirmabat autẽ errorem ex authoritate sacræ scripturæ, Ioannis tertio: Nemo ascendit, &c. & Ioannis 6. Descendi, &c. & 1. Corinth. 15. Primus homo, &c. Procedebat autẽ, sicut & præcedens, ex vna falsa radice, scilicet quia ipsi credebant omnia terrena à diabolo esse creata. Cùm enim filius dei ad hoc apparuerit, vt dissoluat opera diaboli, vt dicitur 1. Ioannis 3. non ei cõpetebat vt de creatura diaboli corpus acciperet, cùm etiã dicatur 2. Corinth. 6. Quæ societas, &c.

CONTRA autẽ hunc errorem arguitur primò, quia sequitur id quod ex errore Manichæi sequebatur, scilicet quòd Christus non fuerit verus homo, sed apparens, &c. probatur sequela, supponendo quòd vniuscuiusque speciei sint determinata principia essentialia, scilicet materia & forma, ex quibus materialis speciei ratio constituitur. Si enim corpus Christi non fuit terrenum, non fuit in ipso vera caro, & verum os, quæ sunt propria materia hominis, cùm ignis, aer, aqua, terra, & huiusmodi sint horum propriæ materia, ergo &c. Secundò, Non decuit quòd dei filius dignitatem naturæ assumptæ ad peius aliquid traheret, sed magis quòd ipsam exaltaret. sed corpus cæleste est incorruptibile secundum naturam, & inalterabile, & extra suum vbi transferri non potest. ergo hoc non ad inferiora portauit, sed magis terrenum & passibile, incorruptibile reddidit & cæleste. Tertiò, Corpus Dauid terrenum fuit, ergo & corpus Christi, cùm secundum Apostolum, factus sit filius dei ex semine Dauid secundum carnem. Quarto, Filius dei dicitur ex Maria factus & natus, Galatarum quarto, & Matth. primo. hoc autem non diceretur si per eam sicut per fistulam transisset nihil ex ea assumens, ergo &c. Quintò, Non posset dici mater Iesu Maria, ergo &c. Sexto, Sequitur quòd nos non sumus ex vno cum ipso, & consequenter neque fratres eius possumus dici, neque etiã ipse participauit carni & sanguini, cùm hæc ex elementis inferioribus componantur. hoc autem est contra ea quæ dicuntur ad Hebræos secundo, ergo &c.

AD ea verò quibus inniuntur, dicitur primò, quòd Christus non descendit de cælo secundum corpus aut animam, sed secundum quòd deus. quod ostenditur, quia cùm dixisset, nemo, &c. Adiunxit, filius hominis qui est in cælo, in quo ostendit se ita descendisse de cælo, quòd tamen in cælo esse non desierit, quod est propinquum deitatis, iuxta illud Hiere. 23. Cælum & terram ego impleo. Dicitur secundò, quòd iste descensus filii dei non intelligitur secundum motum localem, sed secundum hoc quòd terrenam sibi substantiam copulauit.

Quomodo intelligitur filium dei descendisse de cælo.

ADVERTENDVM, quòd cùm diuina sub similitudinibus corporalium intelliguntur: ad significandum notium modum essendi dei in terris, vtitur scriptura nomine descensus, non quidem hoc nomine intelligendo motum localem, quo corpus accedendo ad vnum locum recedit ab altero, sed tantùm notium modum essendi in terris per assumptionem, scilicet terrenæ substantiæ, licet enim deus ante incarnationem esset in cælo & in terra, non erat tamen per hunc modum, vt ei esset humana natura in vnitate personæ copulata: & ideo dicitur de cælo descendisse, quia humanam naturam quæ non est cælestis sed terrena, sibi copulauit & vnitiit. Ad radicem verò positionis dicitur quòd est falsa, vt ostensum est superius secundo libro.

De errore Apollinaris circa corpus Christi.

Caput 31.

ERrationabilius autem his circa incarnationis mysterium Apollinaris errauit: in hoc tamen cũ prædictis concordans, quòd corpus Christi non fuit de virgine assumptum: sed quod est magis impium, aliquid verbi dicit in carnẽ Christi fuisse conuersum: occasionem erroris sumens ex eo quod dicitur Ioannis primo: Verbum caro factum est. quod sic intelligendum putauit, quasi ipsum verbum fit conuersum in carnem, sicut & intelligitur illud quod legitur Ioannis secũdo: Vt gustauit architriclinus aquam vinum factum. quod ea ratione dicitur, quia conuersa est aqua in vinum. Huius autem erroris impossibilitatem ex his quæ suprà ostensa † sunt, facile est deprehendere. Ostensum est enim suprà quòd deus omnino immutabilis est: omne autem quod in aliud conuertitur, manifestum est in illud mutari. cùm igitur verbum dei sit verus deus, vt ostensum est; impossibile est quòd verbum dei fuerit in carnem mutatum.

† Lib. 1. cap. 14.

2 Item, verbum dei cùm sit deus, simplex est. ostensum † est enim suprà in deo compositionem non esse. si igitur aliquid verbi dei est conuersum in carnem, oportet totum verbum cõuersum esse. quod autem in aliud conuertitur, definit esse id quod prius fuit. aqua enim conuersa in vinum, iam non est aqua, sed vinum. igitur post incarnationem secundum positionem prædictam verbum dei penitus non erit. Quòd apparet impossibile: tum ex hoc quòd verbum dei est æternum: secundum illud Ioan. primo. In principio erat verbum. tum quia post incarnationem Christus verbum dicitur, secundum illud Apocalyp. 19. Vestitus erat veste aspersa sanguine, & vocabatur nomen eius verbum dei.

Lib. 1. ca. 18.

3 Amplius, eorum quę non communicant in materia & in genere vno, impossibile esse fieri conuersionem in inuicem. non enim ex linea fit albedo: quia sunt diuersorum generum: neque corpus elementare potest conuerti in aliquod corporum cælestium, vel in aliquã incorpoream substantiam, aut econuerso: cùm non conueniant in materia: verbum autem dei cũ sit deus, non conuenit neque in genere neque in materia cum quocunque alio: eò quòd deus in genere non est, neq; materiam habet: impossibile est igitur verbum dei fuisse in carnem conuersum, vel in quodcunque aliud.

4 Præterea, de ratione carnis, ossium, & sanguinis, & huiusmodi partium est quòd sit ex determinata materia. si igitur verbum dei sit in carnem conuersum secundum positionem prædictam, sequetur quòd in Christo non fuerit vera caro, nec aliquid aliud huiusmodi: & sic etiam non erit verus homo, sed apparens tantùm: & alia huiusmodi quæ suprà contra Valẽtinum posuimus. Patet igitur hoc quod Ioannes dicit, Verbum caro factum est: non sic intelligendum esse, quasi verbum sit conuersum in carnem: sed quia carnem assumpsit, vt cum hominibus conuersaretur, & eis visibilis appareret. vnde & subditur: Et habitauit in nobis, & vidimus gloriam eius &c. Sicut & in Baruch de deo dicitur, quòd in terris visus est, & cum hominibus conuersatus est.

Super cap. 31.

TErtius error irrationabilior aliis, fuit Apollinaris dicentis aliquid verbi dei in carnem fuisse conuersum, in hoc cum prædictis concordans, quòd Christi corpus, de virgine assumptum non fuit, Occasionem autem huius tumpsit ex eo quòd dicitur, verbum caro factum est, quod inter prædicatur, id est verbum in carnem est conuersum, sicut cùm dicitur, Vt gustauit architriclinus aquam vinum factum, intelligitur, id est aquam conuersam in vinum.

Sed contra hunc errorem arguitur. Primò, omne quod in aliud conuertitur, mutatur in illud: deus est omnino immutabilis, ergo &c.

Secundò, Verbum dei cùm sit deus, est simplex: ergo si aliquid verbi conuersum est in carnem, oportet totum verbum conuersum esse: ergo post incarnationem verbum dei penitus non est: quia quod conuertitur in aliud, desinit esse quod priùs fuit. hoc autem est impossibile, tum quia verbum dei est æternum, tùm quia Christus dicitur verbum post incarnationem, vt patet Apocal. 19. ergo &c.

Tertiò, Verbum dei cùm sit deus, non conuenit neque in genere neque in materia cum quocunque alio, cùm deus neque sit in genere, neque materiam habeat, ergo &c. Probatur consequentia; quia eorum quæ non communicant in materia neque in genere vno, impossibile est fieri conuersionem in inuicem, vt patet de linea & albedine, de corpore elementari & cælesti, & incorporea substantia.

Quartò, Sequitur quòd in Christo non fuerit vera caro, nec aliud huiusmodi, & sic non erit verus homo. probatur sequela, quia de ratione carnis, ossium, & huiusmodi, est quòd sint ex determinata materia. Ad authoritatem verò adductam dicitur, quòd verbum dicitur factum caro, quia carnem assumpsit, vt cum hominibus cõuersaretur, & eis visibilis appareret. vnde subditur, & habitauit, &c. Et in Baruch dicitur, quòd in terris, &c.

Quomodo intelligitur quòd verbum caro factum est.

ADVERTENDVM ex doctrina S. Thomæ super Ioannem quòd Euangelista ideo dixit, verbum caro factum est, non autem verbum carnem assumpsit, vt ostenderet vnionem verbi ad carnem esse talem, quòd deum verè faceret hominem & hominem deum, siue quòd deus esset homo. Ad hoc enim fit aliquid vt sit, sicut quòd factum est album, album est: ita quod factum est homo, homo est.

De errore Arrij & Apollinaris circa animam Christi.

Caput 32.

NOn solùm autem circa corpus Christi, sed etiam circa eius animam aliqui malè sensisse inueniuntur.

Posuit enim Arrius quòd in Christo non fuit anima, sed quòd solùm carnem assumpsit, cui diuinitas loco animæ fuit: & ad hoc ponendum necessitate quadam videtur fuisse inductus. Cùm enim vellet asserere quòd filius dei sit creatura, & minor patre: ad hoc probãdum illa scripturarum assumpsit testimonia, quæ infirmitatem humanam ostendunt in Christo: & ne aliquis eius probationem refelleret, dicendo assumpta ab eo testimonia, Christo non secundum diuinam naturam sed humanam conuenire: nequiter animã remouit à Christo: vt cùm quædam corpori humano conuenire non possint, sicut quòd miratus est, quòd timuit, quòd orauerit, necessarium fiat huiusmodi in filium dei minorationem inferre. Assumpsit autem in suæ positionis assertionem præmissum verbum Ioannis dicentis: Verbum caro factum est. ex quo accipere volebat quòd solam carnem verbum assumpserit, non autem animam. In hac positione etiam Apollinaris eum secutus est. Manifestum est autem ex præmissis hanc positionem impossibilem esse. Ostensum est enim suprà quòd deus forma corporis esse non potest. cùm igitur verbũ dei sit deus, vt ostensum est: impossibile est q̃ verbum dei sit forma corporis, vt sic carni pro anima esse possit. Vtilis autem est hæc ratio contra Apollinarem qui verbũ dei verum deum esse confitebatur: & licet hoc Arrius negaret, tamen etiam contra eum prædicta procedit ratio: quia non solùm deus nõ potest esse forma corporis, sed nec etiam aliquis supercælestiũ spirituũ, inter quos supremum filium dei Arrius ponebat: nisi fortè secũdum positionem Origenis qui posuit animas humanas eiusdem speciei & naturæ cum supercælestibus spiritibus esse: cuius opinionis falsitatem suprà ostendimus.

Universidad de Deusto
Biblioteca

2 Item,subtracto quod est de ratione hominis, verus homo esse non potest. manifestum est autem animam principaliter de ratione hominis esse, cùm sit eius forma.si igitur Christus animam nō habuit, verus homo non fuit: cùm tamen eum hominem Apostolus asserat dicens 1.Tim. 2. Vnus est mediator dei & hominum homo Christus Iesus.

3 Adhuc, ex anima non solùm ratio hominis, sed & singularum partium eius dependet: vnde remota anima,oculus,caro,& os hominis mortui æquiuocè dicūtur;sicut oculus pictus aut lapideus. si igitur in Christo non fuit anima,necesse est quòd nec vera caro in eo fuerit, nec aliqua alia partium hominis: cùm tamen hoc dominus in se esse perhibeat dicens,Lucæ vlti.Spiritus carnem & ossa non habet,sicut me videtis habere.

4 Amplius, quod generatur ex aliquo viuente, filius eius dici non potest nisi in eadem specie procedat. non enim vermis dicitur filius animalis ex quo generatur, sed si Christus animam non haberet,non esset eiusdem speciei cum alijs hominibus. quæ enim secundum formam differunt, eiusdem speciei esse non possunt. non igitur dici poterit quòd Christus sit filius Mariæ virginis: aut quòd illa sit mater eius;quod tamen in euangelica scriptura asseritur.

5 Præterea,in Euangelio expresè dicitur quòd Christus animam habuit, sicut est illud Matth. 26. Tristis est anima mea vsque ad mortem.& Ioan. 12. Nunc anima mea turbata est. Et ne fortè dicant ipsum filium dei animam dici, eò quòd secundum eorum positionem loco animæ & carnis sit: sumendū est quod dominus dicit Ioan. 10. Potestatem habeo ponendi animā meam, & iterum sumendi eam.ex quo intelligitur aliud quàm animam esse in Christo quod habuit potestatem ponendi animam suam,& sumendi.nō autem fuit in potestate corporis quòd vniretur filio dei vel separaretur à deo: cùm hoc etiam naturæ potestatē excedat. oportet igitur intelligi in Christo aliud fuisse animā,& aliud diuinitatem filij dei, cui meritò talis potestas tribuitur.

6 Item,tristitia, ira, & huiusmodi passiones sunt animæ sensitiuæ, vt patet per Philosophum in septimo Phy. cō. 18. Physicorum †. Hæc autem in Christo fuisse ex euangelijs comprobatur. oportet igitur in Christo fuisse animam sensitiuam: de qua planum est quòd differt à natura diuina filij dei.

7 Sed quia potest dici humana in euangelijs metaphoricè dici de Christo, sicut de deo in plerisque locis sacræ scripturæ loquitur: accipiendum est aliquid quod necesse sit vt propriè dictum intelligatur. licut enim alia corporalia quæ de Christo Euangelistæ narrant, propriè intelliguntur,& non metaphoricè;ita oportet non metaphoricè de ipso intelligi quòd manducauerit, & per consequens quòd esurierit. esurire autem non est nisi habentis animam sensitiuam, cùm esuries sit appetitus cibi. oportet igitur quòd Christus habuerit animam sensitiuam.

Super cap. 32.

POstquam exclusit sanctus Thomas errores circa corpus Christi,vult errores circa ipsius animam excludere.

Et duos excludit.vnum hoc cap.alterum cap. sequenti. Primus ergo error qui hoc loco excluditur, fuit Arrii dicentis in Christo non fuisse animā, sed solùm carnem fuisse assumptam cui diuinitas loco animæ fuit. cùm enim filium dei velle asserere esse creaturam & minorem patre, ex iis quæ infirmitatem ostendunt in Christo:ne aliquis eius testimonia refelleret,dicendo ea Christo conuenire secundum humanam naturam,nequiter animam remouit à Christo, vt cum quædam corpori humano conuenire non possint, sicut quòd miratus est, & huiusmodi, necesse sit talia in filio dei minorationem referre. Assumpsit autem pro suo errore hoc quòd dicitur: Verbum caro factum est.vbi de carne sola, non autem de anima fit mentio. Arrium in hac positione etiam Apollinaris est secutus.

SED contra hunc errorem arguitur. Primò, verbum dei est deus,ergo non potest esse forma corporis, cùm deus non possit forma corporis esse.ergo &c.hæc ratio non solùm vitilis est contra Apollinarem, qui verbum dei verum deum confitebatur,sed etiam contra Arrium hoc negantem,quia non solùm deus forma corporis esse non potest, sed nec etiam aliquis supercælestium spirituum,inter quos supremum posuit Arrius filium dei, nisi fortè secundum opinionem Origenis ponetis animas humanas eiusdem speciei cum supercælestibus spiritibus esse: quod superiùs est confutatum.

Secundò, Sequitur Christum hominem non fuisse, contra Apostolum 1. Timot.2.anima enim est principaliter de ratione hominis, subtracto autem eo quod est de ratione hominis,verus homo esse non potest,ergo &c.

Tertiò,Sequitur in Christo non esse veram carnem, nec aliquam partium hominis,quia ex anima non solùm ratio hominis, sed etiam singularum partium eius dependet, sed hoc est contra id quod dominus ostendit Lucæ vltimo. Spiritus carnem, &c.ergo &c.

ADVERTENDVM, quòd licet caro & os & aliæ partes hominis abinuicem specie accidentali differant, quia alia sunt accidentia carnis, & alia ossis accidentia, omnes tamen sunt eiusdem speciei substantialis, & omnes ab eadem forma à qua homo constituitur. in sua specie, habent suæ rationis & speciei complementum.vna enim est forma substantialis totius, & omnium partium eius,cùm non existant partes per propria & distincta esse, sed per vnum esse quod est esse totius primò & per se, secundariò verò est esse partium.propter hoc ait S. Thomas quòd ex anima quæ est hominis forma,ratio singularum partium hominis dependet. Quomodo partes hominis vnius aut diuersarum speciertum sint.

Quartò,Non esset Christus eiusdem speciei cum aliis hominibus,quia quę differunt secundum formam, eiusdem speciei esse non possunt. ergo non poterit dici filius Mariæ virginis,aut quòd illa sit mater eius.probatur cōsequentia,quia quod generatur ex viuente, filius eius dici non potest nisi in eadem specie procedat.

Quintò, Expresè dicitur in Euangelio quòd Christus animam habuit, Matth.scilicet 26.& Ioan. 12. ergo &c. Si dicatur quòd ipse filius dei anima dicitur,contra hoc est quod ipse dicit Ioan.10. Potestatem habeo, &c.

Ex quo intelligitur aliud quā animam esse in Christo, quòd habuit potestatem ponendi animam suam & sumendi eam:sed non fuit in potestate corporis viri dei filio vel separari ab eo,cùm hoc etiam naturę potestatem excedat,ergo oportet in Christo aliud esse animam, & aliud diuinitatem cui talis potestas tribuitur.

Sextò,In Christo fuerunt ira & huiusmodi,quæ sunt passiones animę sensitiuæ secundum Philosophum sepimo Physico. ergo in Christo fuit anima sensitiua,ergo &c. Si dicatur hæc in euangeliis Metaphysicè dici de Christo: accipiatur aliquid quod necesse sit vt propriè accipiatur,scilicet esurire. Sicut enim alia corporalia quę de Christo Euangelistę narrant, propriè intelliguntur, ita oportet propriè intelligi quòd manducauerit, & consequenter quòd esurierit.Esurire autem non est nisi habentis animam sensitiuam,cùm esuries sit appetitus cibi, ergo &c.

De errore Apollinaris dicentis animam rationalem non fuisse in Christo:& de errore Origenis dicentis animam Christi ante mundum fuisse creatam. Caput 33.

HIs autem testimonijs euangelicis Apollinaris conuictus cōfessus est in Christo animā sensitiuā fuisse: tamen sine mente & intellectu: ita q̄ verbum dei fuerit illi animæ loco intellectus & mentis.

Sed nec hoc sufficit ad inconueniētia prædicta vitanda. homo enim speciem sortitur humanam ex hoc quòd mētem humanam & rationē habet. si igitur Christus hoc non habuit, verus homo nō fuit: nec eiusdem speciei nobiscum.anima autem ratione carens ad aliam speciem pertinet q̄ anima rationē habēs: etenim secundū Philos.in 8.Metap. dicitur q̄ in diffinitionibus & speciebus quælibet differentia essentialis addita vel subtracta variat speciē,sicut in numeris vnitas: rationale autē est differentia specifica. si igitur in Christo fuit anima sensitiua sine ratione, non fuit eiusdem speciei cum anima nostra quę est rationem habens;nec ipse igitur Christus fuit eiusdem speciei nobiscum. Tex.cō. 10.

2 Adhuc, inter ipsas animas sensitiuas ratione carentes,diuersitas secundum speciem exigitur: quod patet ex animalibus irrationalibus quæ abinuicem specie differunt; quorum tamen vnūquodque secundū propriam animam speciem habet.sic igitur anima sensitiua ratione carens est quasi vnum genus sub se plures species cōprehendens: nihil autem est in genere, quod nō sit in aliqua eius specie, si igitur anima Christi fuit in genere animæ sensitiuæ ratione carentis, oporteret quòd contineretur sub aliqua specierum eius: vtpote quòd fuerit in specie animæ leonis vel equi aut alicuius alterius beluæ:quod est omnino absurdum.

3 Amplius,corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, & sicut instrumentum ad principale agens. oportet autem materiam proportionatam esse formæ,& instrumentum principali agenti: ergo secundum diuersitatem animarum oportet & corporum diuersitatem esse: quod & secundum sensum apparet. nam in diuersis animalibus inueniuntur diuersæ dispositiones membrorum secundum quòd conueniūt diuersis dispositionibus animarum. si ergo in Christo non fuit anima qualis est anima nostra; nec membra habuisset sicut sunt membra humana.

4 Prætereà,cùm secundum Apollinarem verbū dei sit verus deus,ei admiratio competere non potest.nam ea admiramur,quorū causam ignoramus.similiter autem nec admiratio animæ sensitiuæ competeret,cùm ad animam sensitiuam non pertineat solicitari de cognitione causarum.in Christo autē admiratio fuit,sicut ex euangelijs probatur. dicitur enim Matth. 8. q̄ audiens Iesus verba Centurionis,miratus est.oportet igitur præter diuinitatem verbi & animam sensitiuā in Christo aliquid ponere secundum quod admiratio ei cōpetere possit; scilicet mentem humanam.manifestū est igitur ex prædictis quòd in Christo verum corpus humanū & vera anima humana fuit. Sic igitur quod Ioannes dicit,verbum caro factum est: non sic intelligitur quasi verbum sit in carnem conuersum, neque sic quòd verbum carnem solam assumpserit;aut animam sensitiuā sine mente;sed secundum consuetum scripturę modum ponitur pars pro toto:vt sic dictū sit, Verbum caro factum est: ac si diceretur, Verbum homo factū est. nam & anima interdū ponitur pro homine in scriptura. dicitur enim Exo.1.Erant omnes animæ quę egressæ sunt de femore Iacob,septuaginta. similiter etiam & caro pro toto homine ponitur. dicitur enim Isaiæ 40.Videbit omnis caro pariter quòd os domini locutum est. sic igitur & hic caro pro toto homine ponitur ad exprimendam humanæ naturę infirmitatem,quam verbum assumpsit.

Si autem Christus humanam carnem & humanā animam habuit,vt ostensum est: manifestum est animam Christi non fuisse ante corporis eius conceptionem. ostensum est enim † quòd humanæ animæ proprijs corporibus non præexistunt:vnde patet falsum esse Origenis dogma dicentis animā Christi ab initio ante corporales creaturas cum omnibus alijs spiritualibus creaturis creatam,& à verbo dei assumptam:& demū circa finem seculorū pro salute hominū carne fuisse indutam. Lib.2.

Super cap. 33.

SEcundus error circa animā Christi est Apollinaris: qui cùm prius secutus fuisset Arrii,conuictus tamen prædictis testimoniis, postea cōfessus est in Christo animam sensitiuam fuisse sine intellectu & mente, dicitq; illa animæ verbum dei fuisse loco intellectus & mentis.

SED quòd hoc non sufficiat ad prædicta inconueniētia vitanda,arguitur. Primò,si in Christo fuit anima sensitiua sine ratione,non fuit eiusdem speciei cū anima nostra,quæ est rationem habens, cùm secundum Philosophum octauo Metaphysicæ,in diffinitionibus & speciebus quælibet differentia essentialis addita vel subtracta variet speciem, igitur nec ipse Christus fuit eiusdem speciei nobiscum. Probatur consequentia, quia homo ex hoc speciem sortitur humanam,quòd mentem & rationem habet.

Secundò, sequitur quòd anima Christi contineatur sub aliqua specierum animæ sensitiuæ ratione carentis,scilicet sub specie animę leonis, aut equi,aut alicuius alterius beluę,quia anima sensitiua ratione carens est quasi vnum genus sub se plures species continens, nihil autem est in genere quod non sit in aliqua eius specie,hoc autem est omnino absurdum,ergo &c.

Tertiò,sequeretur quòd Christus non habuisset membra,sicut sunt membra humana. probatur consequentia, quia cū corpus comparetur ad animā sicut materia ad formam,& sicut instrumentum ad principale agens,materiam autem oportet esse proportionatam formę & instrumentum principali agenti, oportet secundum diuersitatem animarum,& diuersitatem corporum esse.

Corpus oportet animæ proportionatum esse. ADVERTENDVM, quòd anima & dat esse corpori,& ipso vtitur ad extrinsecas operationes.inquantum dat illi esse,comparatur ad ipsum sicut forma ad materiam.formę enim est dare esse materiæ.inquantum autem ipsum mouet,nō quidem vt motū tantùm,sed vt motum mouens aliquid aliud extrinsecū,comparatur ad ipsum vt principale mouens ad instrumentum.est enim de ratione instrumenti vt sit mouens motum. Vtroque autem modo oportet corpus esse proportionatū animæ. Nam determinata forma nō recipitur in quacunque materia,sed in determinata & sibi proportionata, neque agens omne principale vtitur indifferenter quocunque instrumento, sed determinatum agens vtitur certis & determinatis instrumentis. ideo optimè probat S. Thom. secundum diuersitatem animarum esse corporum diuersitatem ex hoc quòd corpus ad animam comparatur & sicut materia ad formam,& sicut instrumentum ad principale agens.

Quarto,in Christo admiratio fuit,vt patet Mat.8.ergo &aliquid præter diuinitatē & animā sensitiuā,scilicet mēs humana.probatur consequentia,quia nec verbo dei,cū sit deus,admiratio cōpetere potest, quę est ex ignoratia causę.nec animę sensitiue,cū ad ea nō pertineat solicitari de cognitione causarū.

EX prædictis infert S.Tho.duo corollaria. Primū est,q̄ cū dicitur,Verbū caro factū est,non intelligitur sic quasi verbum sit in carnem conuersum, aut solam animam sensitiuam sine mēte assumpserit, sed accipitur caro pro toto homine ad expimendum humanæ naturæ infirmitatē quā verbū assumpsit. Nā & anima in scripturis ponitur quandoq; pro toto homine,sicut cū dicitur Exo.primo,Erāt omnes animę &c.Caro etiā quādoq; pro toto homine ponitur,vt cū dicitur Isai.40.Videbit omnis caro. &c. Secundū corollarium est,q̄ falsum est Origenis dogma dicētis animā Christi ab initio ante creaturas corporales creatā fuisse,& à verbo assumptā,& demū carne fuisse indutam. Patet enim ex dictis Christū humanā carnē & humanā animam habuisse:modo superius est ostensum humanas animas propriis corporibus nō præexistere.

De errore Theodori Mosuesteni circa vnionem verbi ad hominem.

Caput. 34.

EX præmissis igitur apparet quòd Christo nec diuina natura defuit, vt Ebion, Cherintus, & Photinus dixerunt, nec verum corpus humanum,secūdum errorem Manichæi atque Valentini: Nec etiam humana anima, sicut posuerunt Arrius & Apollinaris. His igitur tribus substantijs in Christo cōuenientibus,scilicet diuinitate,anima humana,& vero humano corpore;circa horum vnionē quid sentiendum sit, secundum scripturarum documēta inquirendum restat. Theodorus igitur Mosuestenus & Nestorius eius sectator, talem scientiam de prædicta vnione protulerunt.Dixerunt enim quòd anima humana & corpus humanū naturali vnione conuenerunt in Christo ad constitutionem vnius hominis eiusdē speciei & naturæ cum alijs hominibus; & quòd in hoc homine deus habitauit sicut in tēplo suo, scilicet per gratiā;sicut & in alijs hominibus sanctis;vnde dicitur Ioā. 2.quòd ipse Iudæis dixit.Soluite templum hoc,& in tribus diebus excitabo illud.& postea euāgelista quasi exponens subdit: Ille autem dicebat de templo corporis sui.& Apostolus Col.primo dicit,quòd in ipso complacuit omnem plenitudinem habitare.& ex hoc consecuta est vlterius quædam affectualis vnio inter hominem illum & deum: dum & homo ille bona sua voluntate deo inhæsit; & deus sua voluntate illum acceptauit: secundum illud Ioan.octauo; Qui misit me,mecum est: & non reliquit me solum: quia quæ placita sunt ei, facio semper. vt sic intelligatur talis esse vnio hominis illius ad deum,qualis est vnio de qua Apostolus dicit 1.ad Corinth.6. Qui adhæret deo,vnus spiritus est. & sicut ex hac vnione nomina quæ propriè deo conueniunt,ad homines transferuntur, vt dicantur dij, & filij dei, & domini,& sancti,& Christi, sicut ex diuersis locis scripturæ patet: ita & nomina diuina homini illi conueniunt, vt propter dei inhabitationem & vnionem affectus dicatur & deus,& dei filius, & dominus, & sanctus,& Christus: sed tamen quia in illo homine maior plenitudo gratiæ fuit quàm in alijs hominibus sanctis, fuit præ cæteris templum dei,& arctius deo secundum affectum vnitus,& singulari quodam priuilegio diuina nomina participauit:& propter hanc excellentiam gratiæ constitutus est in participatione diuinæ dignitatis & honoris: vt scilicet coadoretur deo: & sic secundum prædicta oportet quòd alia sit persona verbi dei, & alia persona illius hominis qui verbo dei coadoratur. Et si dicatur vna persona vtriusque, hoc erit propter vnionem affectualem prædictam:vt sic dicatur homo ille & dei verbum,vna persona;sicut dicitur de viro & muliere quòd iam non sunt duo, sed vna caro: & quia talis vnio non facit vt quod de vno dicitur, de altero dici possit:non enim quicquid conuenit viro, verum est de muliere, aut econuerso. ideo in vnione verbi & illius hominis hoc obseruandum putant, quòd ea quæ sunt propria illius hominis ad humanam naturam pertinentia, de verbo dei aut de deo conuenienter dici non possunt;sicut homini illi conuenit quòd sit natus de virgine,quòd passus,mortuus,& sepultus,& huiusmodi,quę omnia asserunt de deo vel de dei verbo dici nō debere. Sed quia sunt quædam nomina quæ etsi deō principaliter conueniant, communicantur tamen hominibus per aliquem modum,sicut Christus,dominus,sanctus, & etiam filius dei:de huiusmodi nominibus secundum eos nihil prohibet prædicta prædicari. conuenienter enim dicitur secundum eos q̄ Christus dominus glorię, vel sanctus sanctorum, vel dei filius, sit natus de virgine,passus, mortuus, & sepultus: vnde & beatam virginem non matrem dei,vel verbi dei,sed matrem Christi nominandam esse dicunt. Sed si quis diligenter cōsideret, prædicta positio veritatem incarnationis excludit.

Idē in qua. disput. quæ de vnione verbi, cap. primo.

Potentia erronea circa vnionem.

Non

Universidad de Deusto
Biblioteca

Non enim ſecundum prædicta verbum dei fuit homini illi vnitum niſi ſecundum inhabitationem per gratiam,ex qua conſequitur vnio voluntatum: inhabitatio autem verbi dei in homine non eſt verbum dei incarnatum: habituit enim verbum dei & deus ipſe in omnibus ſanctis à conſtitutione mundi, ſecundum illud Apoſtoli 2. ad Corinth. 6. Vos eſtis templum dei viui, ſicut dicit dominus: quoniam inhabitabo in illis. quæ tamen inhabitatio, incarnatio dici non poteſt: alioquin frequenter ab initio mundi deus incarnatus fuiſſet. Nec etiam ad incarnationis rationem ſufficit, ſi verbum dei aut deus pleniori gratia habituit in illo homine: quia magis & minus ſpeciem non diuerſificant vnionis. Cùm igitur Chriſtiana religio in fide incarnationis fundetur, euidenter apparet quòd prædicta poſitio fundamentum Chriſtianæ religionis tollit.

2 Præterea,ex ipſo modo loquendi ſcripturarum falſitas prędictæ poſitionis apparet. Inhabitationem enim verbi dei in ſanctis hominibus conſueuit ſacra ſcriptura his modis ſignificare, Locutus eſt dominus ad Moyſen. vel, Dicit dominus ad Moyſen. Factum eſt verbum domini ad Hieremiam, aut ad aliquem aliorum prophetarum. Factum eſt verbum domini in manu Aggæi prophetę. nunquam autem legitur quòd verbum domini factum ſit vel Moyſes, vel Hieremias, vel aliquis aliorum. Hoc autem modo ſingulariter vnionem dei verbi ad carnem Chriſti deſignat Euangeliſta dicens: Verbum caro factum eſt: vt ſuprà expoſitum eſt. Manifeſtum eſt igitur quòd non ſolùm per modum inhabitationis verbum dei in homine Chriſto fuit ſecundum traditiones ſcripturæ.

3 Item,omne quod factum eſt aliquid,eſt illud quod factum eſt: ſicut quod factum eſt homo, eſt homo:& quod factum eſt album, eſt album: ſed verbum dei factum eſt homo,vt ex præmiſſis habetur:igitur verbum dei eſt homo. impoſsibile eſt autem vt duorum differentium perſona aut hypoſtaſi vel ſuppoſito vnum de altero prædicetur. Cùm enim dicitur, homo eſt animal: id ipſum quod animal eſt, homo eſt: & cùm dicitur,homo eſt albus: ipſe homo albus eſſe ſignatur: licet albedo ſit extra rationem humanitatis: & ideo nullo modo dici poteſt quòd Sortes ſit Plato, vel aliquod aliud ſingularium eiuſdem vel alterius ſpeciei. Si igitur verbum caro factum eſt, id eſt, homo, vt Euangeliſta teſtatur: impoſsibile eſt quòd verbi dei & illius hominis ſint duæ perſonæ vel duæ hypoſtaſes, vel duo ſuppoſita.

4 Adhuc,pronomina demonſtratiua ad perſonam referuntur vel hypoſtaſin vel ſuppoſitum. nemo enim diceret,ego curro,alio currente: niſi forte figuratiuè: vtpote quòd alius loco eius curreret: ſed ille homo qui dictus eſt Ieſus, dicit de ſe: Antequam Abraham fieret, ego ſum,Ioannis octauo,& Ioannis decimo,Ego & pater vnum ſumus. & plura alia quæ manifeſtè ad diuinitatem verbi pertinent. ergo manifeſtum eſt quòd perſona illius hominis loquentis & hypoſtaſis eſt ipſa perſona filij dei.

5 Amplius,ex ſuperioribus patet,quòd neque corpus Chriſti de cælo deſcendit ſecundum errorem Valentini,neque anima ſecundum errorem Origenis. vnde reſtat quòd ad verbum dei pertineat quod dicitur deſcendiſſe, non motu locali, ſed ratione vnionis ad inferiorem naturam,vt ſuprà dictum eſt. ſed ille homo ex perſona ſua loquens dicit ſe deſcendiſſe de cælo, Ioannis ſexto: Ego ſum panis viuus,qui de cęlo deſcendi. neceſſe eſt igitur perſonam & hypoſtaſin illius hominis eſſe perſonam verbi dei.

6 Item,manifeſtum eſt quòd aſcendere in cælũ Chriſto homini cõuenit, qui videntibus Apoſtolis eleuatus eſt,vt dicitur Actuum primo: deſcendere autem de cęlo verbo dei conuenit. Sed Apoſtolus dicit ad Epheſios quarto: Qui deſcendit,ipſe eſt & qui aſcendit. ipſa igitur eſt perſona & hypoſtaſis illius hominis quæ eſt perſona & hypoſtaſis verbi dei.

7 Adhuc, ei qui originem habet ex mundo,& nõ fuit antequam eſſet in mundo,non conuenit venire in mundum: ſed homo Chriſtus ſecundum carnem originem habet ex mundo: quia verum corpus humanũ & terrenum habuit,vt oſtenſum eſt: ſecundum animam verò non fuit antequam eſſet in mundo: habuit enim veram animam humanam, de cuius natura eſt vt non ſit antequam corpori vniatur. relinquitur igitur quòd homini illi ex ſua humanitate non conueniat venire in mundum. ipſe autem ſe dicit veniſſe in mundũ. Exiui, inquit,à patre,& veni in mundum. Ioannis decimo ſexto: Manifeſtum eſt igitur quòd id quod verbo dei conuenit,de homine illo dicitur verè. nam quòd verbo dei conueniat venire in mundum,manifeſtè oſtendit Ioannes Euangeliſta dicens: In mundo erat, & mundus per ipſum factus eſt: & mundus eum non cognouit. in propria venit, &c. oportet igitur perſonam & hypoſtaſin illius hominis loquentis eſſe perſonam & hypoſtaſin verbi dei.

8 Item,Apoſtolus dicit ad Hebræos decimo: Ingrediens mundum dicit, hoſtiam & oblationem noluiſti: corpus autem aptaſti mihi. Ingrediens autẽ mundum verbum dei eſt,vt oſtenſum eſt. ipſi ergo dei verbo corpus aptatur, vt ſcilicet ſit proprium corpus eius: quod dici non poſſet niſi eſſet eadem hypoſtaſis verbi dei & illius hominis: oportet igitur eſſe eandem hypoſtaſin dei verbi & illius hominis

9 Amplius,omnis mutatio vel paſsio conueniens corpori alicuius poteſt attribui ei cuius eſt corpus. ſi enim corpus Petri vulneretur, flagelletur, aut moriatur,poteſt dici quòd Petrus vulneratur, flagellatur, aut moritur. ſed corpus illius hominis fuit corpus verbi dei, vt oſtenſum eſt. ergo omnis paſsio quæ in corpore illius hominis facta fuit,poteſt verbo dei attribui. rectè igitur poteſt dici quòd verbum dei & deus eſt paſſus,crucifixus,mortuus,& ſepultus: quod ipſi negabant.

10 Item,Apoſtolus dicit ad Hebræos 2. Decebat eum propter quem omnia,& per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, authorem ſalutis eorũ per paſsionem conſummari. ex quo habetur quòd ille propter quem ſunt omnia, & per quem ſunt omnia, & qui homines in gloriã adducit,& qui eſt author ſalutis humanæ,paſſus eſt & mortuus. Sed hæc quatuor ſingulariter ſunt dei, & nulli alij attribuuntur. dicitur enim Prouerbiorum 16. Vniuerſa propter ſemetipſum operatus eſt dominus. & Ioannis 1. de verbo dei dicitur, Omnia per ipſum facta ſunt. & in Pſal. Gratiam & gloriam dabit dominus. & alibi, Salus autem iuſtorum à domino. Manifeſtum eſt igitur rectè dici deum dei verbum eſſe paſſum & mortuum.

11 Præterea, licet aliquis homo participatione diuini dominij dominus dici poſsit, nullus homo tamen neq; creatura aliqua poteſt dici dominus gloriæ, quia gloriam futurę beatitudinis ſolus deus ex natura poſsidet: alij verò per donum gratiæ. Vnde & Pſalm. dicitur, Dominus virtutum ipſe eſt rex gloriæ. ſed Apoſtolus dicit dominum gloriæ eſſe crucifixum 1. Corinth. 11. Si enim cognouiſſent, nunquam dominũ gloriæ crucifixiſſent. verè igitur dici poteſt quòd deus ſit crucifixus.

12 Adhuc, verbum dei dicitur dei filius per naturam, vt ex ſupradictis patet. homo autem propter inhabitationem dei dicitur dei filius per gratiam adoptionis. ſic igitur in domino Ieſu Chriſto ſecundum poſitionem prædictam eſt accipere vtrunque filiationis modum. Nam verbum inhabitans eſt dei filius per naturam: homo inhabitatus eſt dei filius per gratiam adoptionis: vnde homo ille non poteſt dici proprius vel vnigenitus dei filius, ſed ſolùm dei verbum: quod ſecundum proprietatem natiuitatis ſingulariter à patre genitum eſt. attribuit autem ſcriptura proprio & vnigenito dei filio paſsionem & mortem. Dicit enim Apoſtolus Rom. 8. Proprio filio ſuo non pepercit, ſed pro nobis omnibus tradidit illum. & Ioannis 3. Sic deus dilexit mundum, vt filium ſuum vnigenitum daret, vt omnis qui crędit in illum non pereat, ſed habeat vitam æternam.

Et quòd

Et quòd loquitur de traditione ad mortem, patet per id quòd eadem verba ſuprà præmiſerat de filio hominis crucifixo dicens. Sicut Moyſes exaltauit ſerpentem in deſerto, ita oportet exaltari filium hominis: vt omnes qui credunt in illum, &c. Et Apoſtolus mortem Chriſti indicium diuinæ dilectionis ad mundum eſſe oſtendit dicens Ro. 5. Commendat ſuam charitatem deus in nobis, quoniam quum adhuc inimici eſſemus, Chriſtus pro nobis mortuus eſt. Rectè igitur dici poteſt quòd verbum dei deus ſit paſſus & mortuus.

13 Item, ex hoc dicitur aliquis filius alicuius matris, quia corpus eius ex ea ſumitur, licet anima non ſumatur ex matre, ſed ab exteriori ſit: corpus autem illius hominis ex virgine matre ſumptum eſt. Oſtenſum eſt autem corpus illius hominis eſſe corpus filij dei naturalis, id eſt, verbi dei. Conuenienter igitur dicitur quòd beata virgo ſit mater verbi dei, & etiam dei, licet diuinitas verbi à matre non ſumatur. non enim oportet quòd filius totum quod eſt de ſua ſubſtantia à matre ſumat, ſed ſolum corpus.

14 Amplius, Apoſtolus dicit ad Gala. 4. Miſit deus filium ſuum factum ex muliere. ex quibus verbis oſtenditur qualiter miſsio filij dei ſit intelligenda. eo enim dicitur miſſus, quo factus eſt ex muliere: quod quidem verum eſſe non poſſet, niſi filius dei antè fuiſſet quàm factus eſſet ex muliere. Quod enim in aliquid mittitur, prius eſſe intelligitur quàm ſit in eo in quod mittitur: ſed homo ille qui eſt filius adoptiuus ſecundum Neſtorium, non fuit antequam natus eſſet ex muliere: quod ergo dicit, miſit deus filium ſuum: non poteſt intelligi de filio adoptiuo: ſed oportet quòd intelligatur de filio naturali, id eſt, de deo dei verbo: ſed ex hoc quòd aliquis factus eſt ex muliere, dicitur filius mulieris. deus ergo dei verbum eſt filius mulieris. Sed fortè diceret aliquis non debere verbum Apoſtoli ſic intelligi, quòd dei filius ad hoc ſit miſſus, vt ſit factus ex muliere: ſed ita quòd dei filius qui eſt factus ex muliere & ſub lege, ad hoc ſit miſſus, vt eos qui ſub lege erant, redimeret. & ſecundum hoc quod dicit filium ſuum: non oportebit intelligi de filio naturali, ſed de homine illo qui eſt filius adoptionis. ſed hic ſenſus excluditur ex ipſis Apoſt. verbis: Non enim à lege poteſt abſoluere niſi ille qui ſupra legem exiſtit, qui eſt author legis. Lex autem à deo poſita eſt. ſolius igitur dei eſt à ſeruitute legis eripere. Hoc autem attribuit Apoſtolus filio dei, de quo loquitur. filius ergo dei de quo loquitur, eſt filius naturalis. verum ergo eſt dicere quòd naturalis dei filius, id eſt, deus dei verbum, eſt factus ex muliere.

15 Præterea, idem patet per hoc quòd redemptio humani generis ipſi deo attribuitur in Pſalm. Redemiſti me domine deus veritatis.

16 Adhuc, adoptio filiorum dei ſit per ſpiritum ſanctum, ſecundum illud Rom. 8. Accepiſtis ſpiritum adoptionis filiorum. Spiritus autem ſanctus nõ eſt donum hominis, ſed dei adoptio. ergo filiorum adoptio non cauſatur ab homine, ſed à deo: cauſatur autem à filio dei miſſo à deo, & facto ex muliere: quod patet per id quod Apoſt. ſubdit, Et adoptionem filiorum reciperemus. oportet igitur verbum Apoſt. intelligi de filio dei naturali: deus igitur dei verbum factus eſt ex muliere, id eſt, ex virgine matre.

17 Item, Ioannes dicit, Verbum caro factum eſt. non autem habet carnem niſi ex muliere. verbum igitur factum eſt ex muliere, id eſt, ex virgine matre. virgo enim eſt mater dei verbi.

18 Amplius, Apoſtolus dicit Rom. 9. quòd Chriſtus eſt ex patribus ſecundum carnem, qui eſt ſuper omnia deus benedictus in ſecula. nõ autem eſt ex patribus niſi mediante virgine. deus igitur qui eſt ſuper omnia, eſt ex virgine ſecundum carnem. virgo igitur eſt mater dei ſecundum carnem.

19 Adhuc, Apoſtolus dicit Philipp. 2. de Chriſto Ieſu: qui cum in forma dei eſſet, exinaniuit ſemetipſum formam ſerui accipiens in ſimilitudinem hominum factus. vbi manifeſtum eſt, ſi ſecundum Neſtorium, Chriſtum diuidamus in duos, ſcilicet in hominẽ illum qui eſt filius adoptiuus, & in filium dei naturalem, qui eſt verbum dei: quòd nõ poteſt intelligi de homine illo. ille enim homo ſi purus homo ſit, non prius fuit in forma dei, vt poſtmodum in ſimilitudinem hominum fieret, ſed magis econuerſo homo exiſtens diuinitatis particeps factus eſt: in quo non fuit exinanitus, ſed exaltatus. oportet igitur quòd intelligatur de verbo dei quòd prius fuerit ab æterno in forma dei, id eſt, in natura dei: & poſtmodũ exinaniuit ſemetipſum in ſimilitudinem hominum factus. Non poteſt autem intelligi iſta exinanitio per ſolam inhabitationem verbi dei in homine Ieſu Chriſto. nam verbũ dei in omnibus ſanctis à principio mundi habitauit per gratiam: nec tamen dicitur exinanitum, quia deus ſic ſuam bonitatẽ creaturis communicat, quòd nihil ei ſubtrahitur, ſed magis quodammodo exaltatur, ſecundum quòd eius ſublimitas ex bonitate creaturarum apparet: & tantò amplius, quantò creaturæ fuerint meliores. Vnde ſi verbum dei plenius habitauit in homine Chriſto quàm in alijs ſanctis, minus in hoc quàm in alijs conuenit exinanitio verbi. manifeſtum eſt igitur quòd vnio verbi ad humanam naturam non eſt intelligenda ſecundũ ſolam inhabitationem verbi dei in homine illo, vt Neſtorius dicebat: ſed ſecundum quòd verbum dei verè factum eſt homo. ſic enim ſolum habebit locum exinanitio, vt ſcilicet dicatur verbum dei exinanitum, id eſt, paruũ factum, non amiſsione propriæ magnitudinis, ſed aſſumptione humanæ paruitatis. ſicut ſi anima præexiſteret corpori, & diceretur fieri ſubſtantia corporea quæ eſt homo, non mutatione propriæ naturæ, ſed aſſumptione naturæ corporeæ.

20 Præterea, manifeſtum eſt quòd ſpiritus ſanctus in homine Chriſto habitauit. dicitur enim Lucæ 4. quòd Ieſus plenus ſpiritu ſancto regreſſus eſt à Iordane. Si igitur incarnatio verbi ſecundum hoc ſolùm intelligenda eſt, quòd verbum dei in homine illo pleniſsimè habituit: neceſſe erit dicere quòd etiam ſpiritus ſanctus erit incarnatus: quod eſt omnino alienum à doctrina fidei.

21 Adhuc, manifeſtum eſt verbum dei in ſanctis angelis habitare, qui participatione verbi intelligentia replentur. dicit enim Apoſtolus Hebræorum 2. Nuſquam angelos apprehendit, ſed ſemen Abrahæ apprehendit. manifeſtum eſt igitur quòd aſſumptio humanæ naturę à verbo non eſt ſecundum ſolam inhabitationem accipienda.

22 Adhuc, ſi ſecundum poſitionem Neſtorij Chriſtus ſeparetur in duos ſecundum hypoſtaſin differentes, id eſt, in verbum dei, & hominem illum: impoſsibile eſt quòd verbum dei Chriſtus dicatur. Quod patet tũ ex modo loquendi ſcripturæ, quę nunquam ante incarnationem domini deum aut dei verbum nominat Chriſtum, tum etiam ex ipſa nominis ratione. dicitur enim Chriſtus quaſi vnctus. vnctus autem intelligitur oleo exultationis, id eſt, ſpiritu ſancto, vt Petr. exponit Act. 3. non autem poteſt dici quòd verbum dei ſit vnctum ſpiritu ſancto: quia ſic ſpiritus ſanctus eſſet maior filio, vt ſanctificans ſanctificato. oportebit igitur quòd hoc nomen Chriſtus, ſolùm pro homine illo poſsit intelligi. Quòd ergo dicit Apoſtolus ad Philipp. 2. Hoc ſentite in vobis, quod & in Chriſto Ieſu: ad hominem illum referendum eſt. ſubdit autem. Qui cùm in forma dei eſſet, non rapinam arbitratus eſt eſſe ſe æqualem deo. Verum igitur eſt dicere quòd homo ille eſt in forma, id eſt, in natura dei, & æqualis deo. Licet autem homines dicantur dij vel filij dei propter inhabitantem deum, nunquam tamen dicitur quòd ſint æquales deo. patet igitur quòd homo Chriſtus non per ſolam inhabitationem dicitur deus.

23 Item, licet nomen dei ad ſanctos homines transferatur propter inhabitationem gratiæ: nunquam tamen omnia quæ ſunt ſolius dei, ſicut creare cælum & terram, aut aliquid huiuſmodi, de aliquo ſanctorum propter inhabitationem gratiæ dicitur: Chriſto autem homini attribuitur omnium creatio. dicitur enim Hebr. 3.

Conſti-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Considerate Apostolum & pontificem confessionis nostræ Iesum Christum, qui fidelis est ei qui præfecit illum: sicut & Moyses in omni domo illius. quod oportet de homine illo, & non de dei verbo intelligi: tum quia ostensum est quòd secundum positionem Nestorij, verbum dei Christus dici non potest. tum quia verbum dei non est factum, sed genitum. Addit autem Apostolus, Ampliori gloria ille præ Moyse dignus habitus est, quantò ampliorem honorem habet domo qui fabricauit illam. homo igitur Christus fabricauit domum dei: quod consequenter Apostolus probat subdens, Omnis nanque domus fabricatur ab aliquo. qui autem omnia creauit, deus est. Sic igitur Apostolus probat quòd homo Christus fabricauit domum dei, per hoc quòd deus creauit omnia: quæ probatio nulla esset, nisi Christus esset deus creans omnia. sic igitur homini illi attribuitur creatio vniuersorum: quod est proprium opus dei. est igitur homo Christus ipse deus secundum hypostasin, & non ratione inhabitationis tantùm.

24 Amplius, manifestum est quòd homo Christus loquens de se, multa diuina dicit & supernaturalia: vt est illud Ioann. 6. Ego resuscitabo illum in nouissimo die. & Ioan. 10. Ego vitam æternam do eis. quod quidem esset summæ superbiæ, si ille homo loquens non esset secundum hypostasin ipse deus, sed solùm haberet deum inhabitantem. hoc autem homini Christo non competit, qui de se dicit Matt. 11. Discite à me, quia mitis sum, & humilis corde. est igitur eadem persona hominis illius & dei.

25 Prætereà, sicut legitur in scripturis quòd homo ille est exaltatus. dicitur enim Actuum secundo, Dextera dei exaltatus, &c. Ita legitur quòd deus sit exinanitus. Philip. 2. Exinaniuit semetipsum, &c. sicut igitur sublimia possunt dici dei homine illo ratione vnionis, vt quòd sit deus, quòd resuscitet mortuos, & alia huiusmodi: ita de deo possunt dici humilia, vt quòd sit natus de virgine, passus, mortuus, & sepultus.

26 Adhuc, relatiua tam verba quàm pronomina idem suppositum referunt, dicit enim Apostolus Coloss. primo loquens de filio dei, In ipso condita sunt vniuersa in cælis & in terra visibilia & inuisibilia. & postea subdit, Et ipse est caput corporis ecclesiæ, qui est principiū, primogenitus ex mortuis. Manifestum est autem quòd hoc quod dicitur, In ipso condita sunt vniuersa: ad verbum dei pertinet. Quòd autem dicitur primogenitus ex mortuis, homini Christo competit. Sic igitur dei verbum & homo Christus sunt vnum suppositum, & per consequens vna persona: & oportet quòd quicquid dicitur de homine illo, dicatur de verbo dei, & econuerso.

27 Item, Apostolus dicit 1. ad Corinthios 8. Vnus est dominus Iesus Christus, per quem omnia. Manifestum est autem quòd, Iesus Christus, nomen illius hominis per quem omnia, conuenit verbo dei. sic igitur verbum dei & homo ille sunt vnus dominus, nec duo domini, nec duo filij, vt Nestorius dicebat. & ex hoc vlterius sequitur quòd verbi dei & hominis sit vna persona. Si quis autem diligenter consideret, hæc Nestorij opinio quantum ad incarnationis mysterium parum differt ab opinione Photini: quia vterque hominem illum deum asserebat solùm propter inhabitationem gratiæ: quanuis Photinus dixerit quòd ille homo nomen diuinitatis & gloriam per passionem & bona opera meruit: Nestorius autem confessus est quòd à principio suæ conceptionis huiusmodi nomen & gloriam habuit propter plenissimam habitationem dei in ipso. Circa generationem autem æternam verbi multum differebant. nam Nestorius eam confitebatur, Photinus verò negabat omninò.

Super cap. 34.

POstquam excluserit S. Thom. errores circa animam & corpus Christi, vult vlterius errores circa vnionem verbi diuini ad hominem excludere. Circa hoc autem duo facit. Primò, excludit ipsos errores. Secundò concludit quid secundum fidei veritatem sit tenendum, cap. 39. Circa primū quinque facit secundum quòd quinque errores excludit. Primò, enim excludit errorem Theodori Mosuesteni & Nestorii. Secundò, errorem Eutychetis, cap. sequenti. Tertiò, errorem Antiocheni, cap. 36. Quartò, errorem quorundam innominatorum, cap. 37. Quintò, errorem aliorum etiam innominatorum, cap. 38. Quantum ad primum tria facit. Primò, proponit ipsum errorem. Secundò, improbat. Tertiò, opinioni Photini comparat. Dicit ergo primò, Cùm in Christo sint diuinitas, anima humana, & corpus humanum, verum dixerunt primò Theodorus Mosuestenus & Nestorius eius sectator, quòd anima humana & humanum corpus naturali vnione conuenerunt in Christo ad constitutionem vnius hominis eiusdem speciei & naturæ cum aliis hominibus, & quòd in hoc homine habitauit deus sicut in templo suo, scilicet per gratiam, sicut in aliis sanctis. Vnde ipse dixit Ioan. secundo, Soluite &c. & euangelista quasi exponens subiungit. Ille autem &c. & ad Col. primo dicitur quòd in ipso complacuit &c.

Dixerunt secundò quòd ex hoc secuta est quædam affectualis vnio inter hominem illum & deum, dum homo ille bona sua voluntate adhæsit deo, & deus sua voluntate illum acceptauit, iuxta illud Ioā. 8. Qui misit me &c. vnde talis vnio intelligitur, qualis est de qua Apostolus dicit primæ Corin. 6. Qui adhæret &c. Dixerunt tertiò quòd propter inhabitationem dei, & vnionem affectus, illi homini conueniunt diuina nomina, vt scilicet dicatur deus, & dei filius, & dominus, & sanctus, & Christus.

Dixerunt quartò, quòd quia in illo homine maior plenitudo gratiæ fuit quàm in aliis hominibus sanctis, fuit præ cæteris templum dei, & arctius deo secundum affectum vnitus: & ideo constitutus est in participatione diuinæ dignitatis & honoris, vt scilicet coadoretur deo.

EX istis sequitur aliam esse personam verbi, & aliam personam illius hominis: & si dicatur esse vna persona vtriusque, hoc erit propter vnionem affectualem prædictam, sicut de muliere & viro dicitur quòd iam non sunt duo, sed vna caro.

Dixerunt quintò, quòd quia talis vnio non facit vt quicquid de vno dicitur, de altero dici possit, non enim quicquid conuenit viro, verum est de muliere, aut econuerso: hoc obseruandum putant, quòd propria illius hominis ad humanam naturam pertinentia, de verbo dei aut de deo conuenienter dici non possunt, sicut quòd sit natus de virgine, quòd passus, mortuus, & sepultus, & alia huiusmodi: sed bene de quibusdam nominibus diuinis quæ hominibus per quendam modum communicantur, sicut Christus dominus, sanctus, filius dei, prædicta prædicari possunt. dicitur enim conuenienter secundum eos quòd Christus dominus gloriæ, vel sanctus sanctorum, vel dei filius sit, natus de virgine, passus, & huiusmodi. vnde beatam Virginem non matrem dei vel verbi dei, sed matrem Christi nominandam esse dicunt.

Secundo loco contra hanc positionem arguit sanct. Thom. Primò hæc positio veritatem incarnationis excludit, & per consequens fundamentum Christianæ religionis tollit, ergo &c. Probatur assumptum, quia inhabitatio verbi diuini in homine per gratiam, non est verbum dei esse incarnatum: alioquin cum à constitutione mundi fuerit talis inhabitatio in hominibus sanctis, iuxta illud Apostoli secundæ Corinthiorum sexto, Vos estis templū &c. frequenter ab initio mundi deus esset incarnatus. nec sufficit ad hoc quòd abundantior gratia in illo homine habituerit, quia magis & minus speciem non diuersificant vnionis.

Secundò, In habitationem verbi dei in sanctis hominibus consueuit sacra scriptura iis modis significare, Locutus est dominus ad Moysen: Factum est verbum domini ad Hieremiam, & huiusmodi: nunquam autem legitur quòd verbū domini factū sit Moyses vel Hieremias, vel aliquis aliorum, sed vnionē verbi dei ad carnē euangelista designat dicens: Verbū caro factū est, ergo &c.

Tertiò, Verbum dei est homo: quia quod factum est aliquid, est illud: sed duorum differentium in persona aut suppositō aut hypostasi, vnum de altero non potest prædicari, sicut non potest dici quòd Sorres sit Plato, aut aliquod aliud singularium, ergo impossibile est vt verbi dei & illius hominis sint duæ personæ vel duo suppositā.

Quæ distinguuntur secundū suppositā non possunt de se inuicem prædicari.

ADVERTENDVM ex doctrina san. Thom. prima quæst. 13. ar. 12. quòd in omni propositione in qua aliquid affirmatur de altero, oportet identitatem esse inter prædicatum & subiectum, licet quandoque aliud sit formale significatum subiecti, & aliud formale significatum prædicati. importatur enim formam subiecti & formam prædicati esse in eodem, & sic identitas suppositi importatur. Cùm enim dicitur homo est animal, significatur idem suppositū esse cui conuenit natura rationalis à qua dicitur homo, & natura sensibilis à qua dicitur animal. similiter cùm dicitur, homo est albus, significatur esse idem suppositum cui & humanitas conuenit & albedo; & ideo conuenienter dictum est ea quæ distinguuntur secundum suppositā, non posse de se inuicem prædicari.

Quartò, Ille homo qui dictus est Iesus, de se dicit Ioann. 8. Antequam Abraham fieret, ego sum, & Ioan. 10. Ego & pater vnum sumus. & plura alia quæ ad diuinitatem verbi pertinent. ergo persona illius hominis loquentis, est ipsa persona filij dei. Probatur consequentia, quia pronomina demonstratiua ad personam referuntur, hypostasin, vel suppositum.

ADVERTENDVM fundamentum huius rationis esse, quòd ille homo qui dictus est Iesus, suo proprio suppositō attribuit ea quæ sunt diuinitatis, vt esse ante Abraham, & esse vnum cum patre. hoc autem significatur pronomine ego, quod est signum suppositi demonstratiuum: & ideo necesse est vt suppositum illius hominis sit diuinum suppositum, cui conuenit æternaliter esse, & esse idem cum patre quantum ad essentiam.

Quintò, Ille homo ex persona sua loquēs dicit se descendisse de cælo, Ioā. 6. ergo eius persona est persona verbi dei. Probatur cōsequentia, quia cū neq; corpus Christi, neq; anima eius de cælo descenderit, vt est ostensum, restat vt hoc verbo dei conueniat, non motu locali, sed vnione ad inferiorē naturam.

Sextò, ascendere in cælū Christo homini conuenit, vt dicitur Act. 1. descendere autē, verbo dei: sed qui descendit, ipse est qui ascendit, Ephes. 4. ergo &c.

Septimò, quod verbo dei conuenit, de homine illo dicitur verē. ergo est vtriusq; vna persona assumptū: Venire in mundū conuenit verbo dei, vt patet Ioan. 1. non autem homini Christo secundū suam humanitatem, cùm secundum carnem originē habeat ex mundo, & secundū animam non fuerit antequā esset in mundo: sed ille homo se dicit venisse in mundū, Ioan. 16. ergo &c.

ADVER-

Quomodo dicitur Christus in mundo venisse.

ADVERTENDVM quòd aliquem venire in mundum præsupponit ipsum esse, sicut enim omnis motus localis præsupponit esse rei, ita & omne quod significatur per modum localis motus conuenire alicui, illum esse præsupponit. Nam quantuis de aliquo nuper nato dicatur, quòd nunc venit in mundum, hoc tamen est impropriè dictum, & magis datur intelligi quòd sit nouiter natus in mundo, nisi intelligatur quòd prius existens in ventre materno, postea in lucem prodit. ideo bene inquit sanctus Thomas quòd ei qui originem habet ex mundo, & quod nunquam fuit antequam esset in mundo, non conuenit venire in mundum.

Octauò, Verbum dei est ingrediens in mundum: ergo ipsi aptatur corpus, scilicet vt sit proprium corpus eius, iuxta illud quod dicitur Hebr. 10. Ingrediens mundum &c. sed hoc esse non posset, nisi eadem esset hypostasis verbi dei & illius hominis, ergo &c.

Nonò, Corpus illius hominis fuit corpus verbi dei, vt est ostensum. ergo omnis passio in illo corpore facta potest verbo attribui, vt possit dici deus passus, crucifixus &c. quod est contra vtrumque dictum illius positionis. probatur consequentia, quia omnis passio conueniens corpori alicuius, potest attribui ei cuius est corpus.

Decimò, Ille propter quem sunt omnia, per quem sunt omnia, qui homines in gloriam adduxit, & qui est author salutis humanæ, passus est, & mortuus, vt patet Hebr. 2. sed hæc singulariter sunt dei, & nulli alii attribuuntur. dicitur enim Prouerb. 16. Vniuersa &c. & Ioan. 1. Omnia per ipsum &c. & in Psal. Gratiam & gloriam &c. & iterum, Salus autem iustorum &c. ergo. &c.

Vndecimò, Apostolus dicit dominum gloriæ crucifixum, 1. Cor. 11. sed nulla creatura potest dici dominus gloriæ, cum gloriam futuræ beatitudinis solus deus ex natura possideat: alii verò per donum gratiæ, ergo &c.

Duodecimò, Attribuit scriptura proprio & vnigenito dei filio passionem & mortem, vt ad Romanos 8. & Ioannis 3. & Rom. 5. &c. sed homo ille in quo est verbum inhabitans secundum positionem prædictam, licet sit filius dei per gratiam adoptionis, non potest dici proprius vel vnigenitus dei filius, sed solum verbum dei quod secundum proprietatem naturalem singulariter à patre est genitum, ergo &c.

Decimotertiò, Corpus illius hominis ex virgine matre sumptum est, & consequenter iuxta prædicta corpus verbi dei. ergo conuenienter dicitur quòd beata virgo sit mater dei. probatur consequentia, quia ex hoc dicitur aliquis filius alicuius matris, quia corpus eius ex ea sumitur, licet anima non sumatur ex matre, sed ab exteriori sit, scilicet ex deo.

Decimoquarto, Vt habetur ad Gal. 4. Misit deus filium suum factum ex muliere: ex quo intelligitur quòd eò dicitur filius dei missus quo factus est ex muliere. sed hoc non potest intelligi de filio, qui secundum Nestorium est adoptiuus, quia ipse non fuit antequam natus esset ex muliere. quod autem mittitur, prius intelligitur esse quàm sit in eo in quod mittitur. ergo intelligitur de filio naturali. sed ex hoc quòd aliquis factus est ex muliere, dicitur filius mulieris. ergo deus dei verbum est filius mulieris. Si dicatur quòd non sic intelligitur verbum Apostoli, quasi dei filius ad hoc missus sit, vt sit factus ex muliere, sed quòd dei filius qui factus est ex muliere & sub lege, ad hoc missus sit, vt eos qui sub lege erant redimeret: & sic non oportet filium dei accipere pro filio naturali, sed pro homine illo qui est filius adoptiuus: Contra hoc est, quia filio dei Apostolus tribuit hoc quod est à seruitute legis eripere, hoc autem solius dei est, à quo est lex posita.

Confirmatur primò, quia redemptio humani generis ipsi deo attribuitur in psalmo, vbi dicitur: Redemisti nos domine &c.

Confirmatur secundò, quia adoptio filiorum non causatur ab homine, sed à deo. cùm fiat per spiritum sanctum, iuxta illud Romanorum octauo, Accepistis &c. Spiritus autem sanctus non sit donum hominis, sed dei, sed causatur à dei filio misso à deo & facto ex muliere, vt patet ex eo quod subditur, vt adoptionem filiorum reciperemus. ergo verbum Apostoli intelligitur de filio dei naturali.

Quintodecimò, Verbum caro factum est, & non habet eam nisi ex muliere, ergo beata virgo est mater verbi dei.

Sextodecimò, Christus qui est super omnia, est ex patribus secundum carnem, vt dicitur Roma. 9. sed non est ex patribus nisi mediante virgine. ergo est ex virgine secundum carnem. ergo &c.

Septimodecimo, Apostolus de Christo Iesu Philipp. secundo ait: Qui cùm in forma dei esset, exinaniuit semetipsum &c. sed hoc non potest intelligi de homine illo, qui secundum Nestorium est filius adoptionis, quia si fit purus homo, non prius fuit in forma dei, vt postmodum in similitudinem hominum fieret. ergo intelligitur de filio naturali, quod est verbum dei, sed ista exinanitio non potest intelligi per solam inhabitationem verbi dei in homine, quia tam nec tamen dicitur exinanitum, cùm in communicatione diuinæ bonitatis nihil deo subtrahatur, sed magis quodam modo exaltetur secundum quòd eius sublimitas ex bonitate creaturarum apparet, & tanto amplius, quanto fuerint meliores. ergo vtuo verbi dei ad humanam naturam non est intelligenda secundum solam inhabitationem per gratiam, sed secundum quòd verbum dei verè factum est homo, quo modo dicitur exinanitum, id est paruū factum, non amissione propriæ magnitudinis, sed assumptione humanæ paruitatis: declaratur exemplo animæ &c.

Decimooctauò, Oportebit dicere quòd etiam spiritus sanctus sit incarnatus, si incarnatio verbi secundum hoc solum intelligitur, quòd verbum dei in illo homine plenissimè habitauit. Nam & spiritus sanctus in homine Christo habitauit, vt patet Lucæ quarto. hoc autem omnino est alienum à fide, ergo &c.

Decimononò, Verbum dei etiam in sanctis angelis habitat, qui verbi participatione intelligentia replentur: sed dicit Apostolus Hebræorum secundo, nusquam angelos apprehendit, sed semen Habrahæ apprehendit, ergo &c.

Vigesimò, Si secundum positionem Nestorii Christus separetur in duos secundum hypostasin differentes, id est in verbum dei & hominem illum, sequitur quòd non poterit ipse Iesus dici Christus. & sic non erit verum quod dicit Apostolus ad Philippenses secundo. Hoc enim sentire in vobis quòd & in Christo Iesu. probatur consequentia, neque enim verbum dei potest dici Christus, tum quia scriptura ante incarnationem nunquam nominat ipsum Christum, cùm quia cùm Christus dicatur quasi vnctus spiritu sancto, vt patet Actuum tertio, spiritus sanctus esset maior filio, vt sanctificans sanctificato. neque etiam homo ille, cùm subdat Apostolus, qui cùm in forma dei &c. Quia tunc verum esset dicere quòd homo ille est in forma, id est, in natura dei & æqualis deo, quod est falsum. ergo.

Vigesimoprimò, Homini Christo, de quo dicitur Hebræorum tertio quòd est factus, attribuit ibidem Apostolus quòd creauit omnia. ergo homo Christus est ipse deus secundum hypostasin, & nō ratione inhabitationis tantùm. Probatur antecedens, quia homini Christo attribuit Apostolus quòd domum dei fabricauit hac ratione, quia deus creauit omnia. quæ vtique probatio nihil valeret, nisi Christus esset deus creans omnia. consequentia verò probatur, quia licet nomen dei ad sanctos homines transferatur, nunquam tamen ea quæ sunt solius dei, vt creare cælum & terram, & huiusmodi de aliquo sanctorum propter inhabitationem gratiæ dicuntur.

Vigesimosecundò, Homo Christus de se multa diuina & supernaturalia dicit, vt Ioannis sexto, Ego resuscitabo &c. Et Ioannis decimo, Ego vitam æternam &c. sed hoc non diceret, nisi ipse homo loquens esset secundum hypostasin deus, quia illud esset summæ superbiæ. Christus autem de se dicit Matthæi vndecimo, Discite à me & cætera, ergo & cætera.

Vigesimotertiò, Sicut dicitur Actuum secundo quòd homo ille est exaltatus, ita ad Philip. secundo dicitur quòd deus sit exinanitus, ergo sicut sublimia dici possunt de homine illo ratione vnionis, vt quòd sit deus, quòd resuscitet mortuos, &c. Ita de deo humilia dici possunt, vt quòd sit natus de virgine, passus &c. Quod est scilicet contra quintum dictum Nestorii.

Vigesimoquarto, Postquam dixit Apostolus Coloss. 1. In ipso condita sunt vniuersa, &c. subdit quòd & ipse est primogenitus ex mortuis. sed hoc quod dicitur, in ipso condita sunt vniuersa, ad verbum dei pertinet, esse autem primogenitum ex mortuis, homini Christo competit. ergo verbum dei & homo Christus sunt vnum suppositum, & per consequens vna persona. ergo &c. Probatur consequentia, quia relatiua tam aduerbia quàm pronomina idem suppositum referunt.

ADVERTENDVM quòd persona supra rationem suppositi non addit nisi quòd sit naturæ rationalis. est enim persona, secundum Boetium, rationalis naturæ individua substantia. Propterea bene infert sanctus Thomas, si verbum dei & homo Christus sunt vnum suppositum, quòd sunt vna persona.

Vigesimoquintò, Vt dicitur 1. Corinth. 8. Vnus est dominus Iesus Christus, per quem sunt omnia. ergo verbum dei & homo ille sunt vnus dominus, non duo. ergo & vna persona. probatur consequentia, quia Iesus Christus, scilicet nomen illius hominis per quem sunt omnia, conuenit verbo dei.

Tertio loco comparat sanctus Thomas opinionem Nestorii, opinioni Photini, & ait quòd ab illa parum differt quantum ad incarnationis mysterium, quia vterque illum hominem asserebat deum solum propter gratiæ inhabitationem, quanuis Photinus diceret hoc ipsum per passionem & bona opera meruisse. Nestorius autem quòd à principio fuæ conceptionis huiusmodi nomen & gloriam habuit. Circa autem generationem æternam verbi differebant. Nestorius enim eam confitebatur, Photinus verò eam negabat omnino.

ADVERTENDVM est secundum sanctum Thomam 3. quæst. 2. art. 3. quòd iste error Nestorii potentissimus in Christo duas personas, damnatus est in quinto concilio Constantinopolitano, vbi dicitur: Si quis introducere conetur in mysterio Christi duas subsistentias seu duas personas, anathema sit.

Contra errorem Eutichetis. Caput. 35.

QVia ergo, sicut multipliciter ostensum est, ita oportet mysterium incarnationis intelligi, quòd verbi dei & hominis sit vna eademq; persona: relinquitur tamen quædam circa huius veritatis considerationem difficultas. naturam enim diuinam necesse est vt sua personalitas consequatur. Similiter autem videtur de humana natura. nam omne quod subsistit in intellectuali vel rationali natura, habet rationem personæ: vnde nō videtur esse possibile quòd sit vna persona, & sint duæ naturæ, diuina & humana. Ad huius autem difficultatis solutionem diuersi diuersas positiones attulerunt. Eutiches enim, vt vnitatem personæ contra Nestorium seruaret in Christo, dicit in Christo esse etiam vnam naturam: ita quòd quanuis ante vnionem essent duæ naturæ distinctæ, diuina & humana, in vnione tamen coierunt in vnam naturam: & sic dicebat Christi personam ex duabus naturis esse, non autem in duabus naturis subsistere: propter quod in Chalcedonensi synodo est condemnatus. Huius autem positionis falsitas ex multis apparet. ostensum enim est suprà quòd in Christo Iesu & corpus fuit, & anima rationalis, & diuinitas: & manifestum est quòd corpus Christi etiam post vnionem non fuit ipsa verbi diuinitas. Nam corpus Christi etiam post vnionem passibile fuit, & corporeis oculis visibile, & lineamentis membrorum distinctum. quæ omnia aliena sunt à diuinitate verbi, vt ex superioribus patet. Similiter etiam anima Christi post vnionem aliud fuit à diuinitate verbi: quia anima Christi etiam post vnionem passionibus tristitiæ & doloris & iræ affecta fuit: quæ etiam diuinitati verbi nullo modo conuenire possunt, vt ex præmissis patet. anima autem humana & corpus constituunt humanam naturam. sic igitur etiam post vnionem humana natura in Christo fuit aliud à diuinitate verbi, quæ est natura diuina. sunt igitur in Christo etiam post vnionem duæ naturæ.

2 Item,

Universidad de Deusto
Biblioteca

2 Item, natura est secundum quam res aliqua dicitur res naturalis. dicitur autem res naturalis ex hoc quòd habet formam, sicut & res artificialis. Non enim dicitur domus antequam habeat formam artis: & similiter non dicitur equus antequam habeat formam naturæ suæ. forma igitur rei naturalis est eius natura. oportet ergo dicere quòd in Christo sint duę formæ etiam post vnionem. Dicit enim Apostolus Philipp.2.de Christo Iesu, quòd quum in forma dei esset, formam serui accepit: non autem potest dici quòd sit eadem forma dei, & forma serui. nihil enim accipit quòd iam habet: & sic si eadem est forma dei, & forma serui: cùm iam formam dei habuisset, non accepisset formam serui. Neque iterũ potest dici quòd forma dei in Christo, per vnionem sit corrupta: quia sic Christus post vnionem non esset deus. Neque iterum potest dici quòd forma serui sit corrupta in vnione: quia sic non accepisset formã serui. Sed nec dici potest quòd forma serui sit permixa formę dei: quia quæ permiscentur, non manent integra, sed partim vtrunque corrumpitur: vnde non diceret quòd accepisset formam serui, sed aliquid eius: & sic oportet dici secundum verba Apostoli, quòd in Christo etiam post vnionem fuerunt duæ formæ, ergo duæ naturæ.

3 Amplius, nomen naturę primò impositum est ad significandum ipsam generationem nascentium: & exinde translatum est ad significandum principium generationis huiusmodi: & inde ad significandum principium motus intrinsecum mobili: & quia huiusmodi principium est materia vel forma: vlterius natura dicitur forma vel materia rei naturalis habentis in se principium motus: & quia forma & materia constituunt essentiam rei naturalis: extensum est nomen naturę ad significandum essentiam cuiuscunque rei in natura existentis: vt sic natura alicuius rei dicatur essentia quam significat diffinitio & hoc modo hîc de natura est quæstio. sic enim dicimus humanam naturam esse in Christo & diuinam. Si igitur, vt Eutiches posuit, humana natura & diuina fuerunt duæ ante vnionem, sed ex eis in vnione conflata est vna natura: oportet hoc esse aliquo eorum modorum secundum quos ex multis natum est vnum fieri. fit autem vnum ex multis. Vno quidem modo secundum ordinem tantùm: sicut ex multis domibus fit ciuitas: & ex multis militibus fit exercitus. Alio modo ordine & compositione: sicut ex partibus domus coniunctis & per contactum & per colligationem domus fit. sed hi duo modi non competunt ad constitutionem vnius naturæ ex pluribus. ea igitur quorum forma est ordo vel compositio, non sunt res naturales: vt sic eorum vnitas possit dici vnitas naturæ. Tertio modo ex pluribus fit vnum per commixtionem, sicut ex quatuor elementis fit corpus mixtum: hic etiam modus nullo modo competit ad propositum. Primò quidem, quia mixtio non est nisi eorum quæ communicant in materia, & quæ agere & pati adinuicem nata sunt: quod quidem hic esse non potest. ostensum est enim primo lib. † quòd deus immaterialis & omnino impassibilis est.

Cap.16.& 27.

Secundò, quia ex his quorum vnum multum excedit aliud, mixtio fieri non potest. si quis enim guttam vini mittat in mille amphoras aquæ, non erit mixtio, sed corruptio vini: propter quod etiam nec ligna in fornacem ignis missa dicimus misceri igni, sed ab igne consumi propter excellentem ignis virtutem. diuina autem natura in infinitum humanam excedit, cùm virtus dei sit infinita, vt in ipso ostensum est†. nullo igitur modo posset fieri mixtio vtriusque naturæ. Tertiò, quia dato quòd fieret mixtio, neutra natura remaneret salua. Miscibilia enim in mixto non saluantur, si fit vera mixtio, facta igitur permixtione vtriusque naturæ, diuinæ scilicet & humanæ, neutra natura remaneret, sed aliquid tertium: & sic Christus non esset deus neque homo. non igitur sic potest intelligi q Eutiches dixit ante vnionem fuisse duas naturas, post vnionem verò vnã in domino Iesu Christo, quasi ex duabus naturis sit constituta vna natura. Relinquitur ergo q hoc intelligatur hoc modo, quòd altera tantùm earum post vnionem remanserit.

†Cap.43.

Aut igitur fuit in Christo sola natura diuina: & id quod videbatur in eo humanum, fuit phantasticum, vt Manichæus dixit: aut diuina natura conuersa est in humanam naturam, vt Apollinaris dixit: contra quos suprà disputauimus. relinquitur igitur hoc esse impossibile, ante vnionem fuisse duas naturas in Christo, post vnionem verò, vnam.

4 Amplius, nunquam inuenitur ex duabus naturis manentibus fieri vnam, eò quòd quælibet natura est quoddam totũ. ea verò ex quibus aliquid constituitur, cadunt in ratione partis. vnde cùm ex anima & corpore fiat vnum, neq; corpus neque anima natura dici potest, sicut nunc loquimur de natura: quia neutrum habet speciem completam: sed vtrunq; est pars vnius naturæ. Quum igitur natura humana sit quædam natura cõpleta, & similiter natura diuina: impossibile est quòd concurrat in vnam naturã, nisi vel vtraque vel alia corrumpatur: quod esse non potest, cùm ex supradictis pateat vnum Christum, & verum deum & verum hominem esse. impossibile est igitur in Christo vnam esse tantùm naturam.

5 Item, ex duobus manentibus vna natura constituitur vel sicut ex partibus corporalibus, sicut ex membris constituitur animal. quod hîc dici non potest, cùm diuina natura non sit aliquid corporeum. vel sicut ex materia & forma constituitur aliquid vnum, sicut ex anima & corpore animal: quod etiam non potest in proposito dici. ostensum est enim in primo li. † quòd deus neque materia est, neque alicuius forma esse potest. si igitur Christus est verus deus & verus homo, vt ostensum est, impossibile est quòd in eo sit vna natura tantùm.

†Cap.17.& 27.

6 Adhuc, subtractio vel additio alicuius essentialis principij variat speciem rei. & per consequens mutat naturam, quæ nihil est aliud quàm essentia quam significat diffinitio, vt dictum est. & propter hoc videmus q differentia specifica addita vel subtracta diffinitioni facit differre secũdum speciem: sicut animal rationale & ratione carens, specie differunt, & sicut in numeris vnitas addita vel subtracta facit aliam & aliam speciem numeri. forma autem est essentiale principium, omnis igitur formæ additio facit aliam speciem & aliam naturam, sicut nunc loquimur de natura. si igitur diuinitas verbi addatur humanæ naturę sicut forma, faciet aliam naturam: & sic Christus non erit humanæ naturæ, sed cuiusdam alterius: sicut corpus animatum est alterius naturæ quàm id quod est corpus tantùm.

7 Adhuc, ea quæ non conueniunt in natura, non sunt similia secundum speciem, vt homo & equus. si autem natura Christi sit composita ex diuina & humana, manifestum est quòd nõ erit natura Christi in alijs hominibus. ergo non erit similis nobis secundum speciem: quod est contra Apostolum dicentem Hebr.2. quòd debuit per omnia fratribus assimilari.

8 Præterea, ex forma & materia semper constituitur vna species quæ est prædicabilis de pluribus actu vel potentia, quantum est de ratione speciei. si igitur humanæ naturæ diuina natura quasi forma adueniat, oportebit quòd ex commixtione vtriusque quædam communis species resultet, quæ sit à multis participabilis: quod patet esse falsum: non enim est nisi vnus Iesus Christus deus & homo. non igitur diuina & humana natura in Christo constituerunt vnam naturam.

9 Amplius, hoc etiam videtur à fide alienum esse quod Eutyches dixit ante vnionem in Christo fuisse duas naturas. cùm enim humana natura ex anima & corpore constituatur, sequitur quòd vel anima vel corpus aut vtrunque ante Christi incarnationem fuerit: quod per supradicta patet esse falsum. est igitur fidei contrarium dicere quòd ante vnionem fuerint duæ naturę Christi, & post vnionem vna.

Super

Super cap. 35.

SEcundus error fuit Eutychetis. Quia enim vt est ostensum, oportet vnibi Dei & hominis vnam eandemque personam esse, & videtur hoc habere difficultatem cum videatur necesse esse vt & diuinam naturam sua personalitas consequatur, & similiter naturam humanam: ad hanc difficultatem tollendam diuersi diuersas positiones attulerunt. Ex quibus Eutyches vt vnam personam contra Nestorium ponens fuit in Christo, dixit vnam etiam in Christo naturam esse quamuis enim ante vnionem essent duæ naturæ distinctæ, diuina & humana in vnione tamen in vnam naturam (vt inquit) coierunt, & sic dicebat Christi personam ex duabus naturis esse, non autem in duabus naturis subsistere propter quod in Chalcedonensi synodo est damnatus.

Aliud est personam esse ex duabus naturis & aliud ipsam in duabus naturis subsistere.

ADVERTENDVM, quòd aliud est personam esse ex duabus naturis, & aliud personam in duabus naturis subsistere. ad primum enim sufficit personam esse hypostasin naturæ ex duabus naturis constitutæ. & sic non oportet vt in ipso sint duæ naturæ distinctæ. ad secundum autem requiritur duas esse naturas distinctas, & in vtraque harum simul vnam personam esse per se subsistens habere. Quia ergo Eutyches posuit in Christo vnam tantùm naturam ex humana & diuina constitutam, ideo dixit personam Christi ex duabus naturis esse, non autem in duabus naturis subsistere.

SED contra hanc positionem arguit Sanctus Thomas primò. Post vnionem humana natura in Christo fuit aliud à diuinitate verbi quæ est eius natura, ergo etiam post vnionem in Christo fuerunt duæ naturæ, probatur assumptum, Corpus Christi etiam post vnionem non fuit ipsa diuinitas, cùm esset passibile, & corporeis oculis visibile, atque lineamentis membrorum distinctum, quæ omnia sunt à diuinitate aliena. Similiter anima fuit alia à diuinitate, cùm esset passionibus tristitiæ, doloris, & iræ affecta, quæ diuinitati competere non possunt: sed anima humana & corpus, humanam naturam constituunt, ergo &c.

Secundò, In Christo sunt duæ formæ etiam post vnionem. ergo duæ naturæ. probatur consequentia, quia forma rei naturalis est eius natura, cùm dicatur res naturalis ex hoc quòd habet formam, sicut & res artificialis. antecedens verò probatur author. Apostoli dicentis ad Philip. secundo de Christo quòd cùm in forma Dei esset, formam serui accepit. Nam dici non potest eandem esse formam Dei, & formam serui. quia cùm iam formam Dei habuisset, non accepisset formam serui. nihil enim accipit quòd iam habet. neque dici potest, formam Dei per vnionem esse corruptam, quia Christus non esset deus. neque similiter formam serui, quia sic formam serui nõ accepisset. neque potest dici formam serui esse permixtam formę dei: quia cùm quæ permiscentur, non maneant integra, sed partim vtrumque corrumpatur, non diceret Apostolus quòd formam serui accepit, sed aliquid eius. & sic oportet dicere secundum intentionem apostoli post vnionem duas formas in Christo fuisse.

Dicitur res naturalis ex hoc quòd habet formam.

ADVERTENDVM circa illam propositionem dicitur res naturalis ex hoc quòd habet formam, quòd ly res naturalis, non accipitur tanquam prædicatum, sed tanquam subiectum. non enim sensus est, quòd aliqua res dicitur naturalis ex hoc quòd habet formam, sed quòd res naturalis dicitur esse talis naturæ ex eo quòd habet talem formam, & non antequam habeat formam: sicut & res artificialis dicitur esse talis speciei, ex hoc quòd habet talem formam. nihil enim dicitur equus antequam habeat formam naturæ equi, sed quando habet ipsam formam: & nihil dicitur domus antequam habeat formam domus, sed postquam ipsam habet. Et sic patet quòd conuenienter forma rei naturalis dicitur natura, cùm ab ipsa res naturalis habeat quòd sit talis naturæ.

Quæ permiscentur non manet integra, sed partim vtrũque corrũpitur.

ADVERTENDVM etiam circa illam propositionem, Quæ permiscentur, non manent integra, sed partim vtrumque corrumpitur: quòd non sic intelligitur, quasi vna pars integralis rei permixtæ corrumpatur, & alia pars eiusdem speciei maneat. sed quòd corrumpitur totaliter quantum ad propriã speciem, & remanet in virtute, inquantum in forma quæ resultat ex mixtione remanet aliquid virtutis eorum quæ miscentur, aut etiam qualitates eorum eædem specie remanent, sed remissè secundum aliquorum opinionem. Sic enim dicitur vtrumque mixtorum partim corrumpi, & integrum non manere, quia non omnino desinit esse, cùm remaneat in sua virtute. nec omnino remanet, quia non remanet in propria forma & propria specie subsistantiæ.

Tertiò, supponitur quòd cùm naturæ nomen dicatur de generatione nascentium, de principio generationis huiusmodi, & de principio intrinseco motus, & consequenter de forma & materia rei naturalis, atque de essentia cuiusque rei in natura existentis quam significat diffinitio, hoc loco natura accipitur vltimo modo, & sic dicimus in Christo esse naturam humanam & diuinam. Tunc sic: si in Christo est vna tantùm natura post vnionem, aut hoc intelligitur sic, quòd ex diuina & humana constituta est vna natura, aut sic quòd altera tantùm earum remanserit post vnionem. si primum, aut factum est ex eis vnum secundum ordinem tantùm, vt ciuitas ex multis domibus: aut secundum ordinem & compositionem, vt domus ex partibus suis: aut secundum commixtionem, sicut mixtum ex quatuor elementis. Non primum aut secundum, quia ii modi non competunt ad constitutionem vnius naturæ ex pluribus. cùm ea quorum forma est ordo vel compositio, non sint res naturales, vt sic eorũ vnitas possit dici vnitas naturæ, non etiam tertium: tum quia mixtio non est nisi eorum quæ communicant in materia, & quæ agere & pati adinuicem nata sunt, quod hic esse nõ potest, tum quia diuina natura in infinitum humanam excedit: ex his autem quorum vnum multum aliud excedit, mixtio fieri non potest, vt patet de gutta vini in mille amphoras aquæ missa. propter quod etiam nec ligna in fornacem ignis missa misceri dicimus igni, sed ab igne consumi, propter ignis excellentem virtutem: tum quia dato quod sic ret mixtio natura remaneret salua, quia in vera mixtione non saluantur miscibilia: & sic Christus neque esset Deus neque homo, ergo &c. Si secundũ dicatur, aut in Christo fuit sola diuina natura, & quod in eo videbatur humanũ phantasticum erat, vt Manichæus dixit: aut diuina natura conuersa est in humanam, vt Apollinaris dixit: sed contra hos superius est disputatum, ergo &c.

Ea quorũ forma est ordo vel cõpositio non sunt res naturales.

CIRCA primum & secundum modum quo vnum fit ex pluribus, scilicet secundum ordinem tantùm, aut secundum ordinem & compositionem: aduertendum ex doctrina S. Tho. tertia parte, quæst. 2. ar. 1. quòd in talibus modis vnionis fit compositio ex pluribus integris & perfectis remanentibus, & per consequens non fit vnum simpliciter, sed secundum quid. ex duobus enim in actu non fit vnum simpliciter, sed ex actu & potentia. Vnde compositio, ordo, & figura non sunt formæ substantiales aut naturales, sed accidentales & artificiales: ex forma autem accidentali & artificiali nõ fit res naturalis & substantialis natura, sed tantùm res artificialis & accidentalis. ideo optimè inquit S. Tho. quòd ea quorum forma est ordo vel compositio, non sunt res naturales, & quòd ex illis modis non constituitur vna natura ex pluribus. Dominus enim non dicit vnam naturam ex multis constitutam, sed multas naturas ordine quodam & compositione colligatas.

De cõpositione & ordine, quomodo inter se comparẽtur.

ADVERTENDVM vlterius quòd S. Tho. aliter videtur ponere istos modos hoc loco, quàm ponat in tertia parte. hic enim ponit primũ modum esse, vbi fit aliquid vnum ex multis secundum ordinem tantùm: secundum verò vbi aliquid fit ex multis secundum ordinem & compositionem. In tertia verò parte ponitur primus modus quando ex multis fit vnum per solam compositionem adunatis absque ordine, sicut ex multis lapidibus fit acervus: secundus verò quando ex multis secundum aliquem ordinem dispositis fit vnum, vt domus ex lapidibus & lignis. Vbi videtur quædam contradictio. hic enim videtur velle quod ordo possit accipi sine cõpositione, ibi verò quod non possit accipi sine compositione, sed bene compositio sine ordine. Sed hæc diuersitatem prouenire puto eò quòd aliter accipiatur hic compositio, & aliter in tertia parte. hic enim accipitur compositio vt quandam colligationem & indutionem importat, & sic compositio ordinem includit, non autem ordo includit compositionem. nam quæ per quandam colligationem sunt indutisa, necesse est ordinata esse, vt scilicet vnum sit prius, & alterum posterius: sed quæ habent ordinem, non est necesse vt sint indutisa: possunt enim in vna ciuitate esse multæ domus ordinatę, & tamen separatę abinuicem, & non colligatæ: & ideo potest accipi ordo & per se & cum compositione. In tertia verò parte accipitur compositio pro quacunque adunatione plurium: & sic ordo plurium compositionem includit: non autem compositio includit ordinẽ, vt patet: & ideo potest accipi compositio & per se & cum ordine.

Miscibilia in mixto nõ saluantur.

CIRCA illam propositionem, Miscibilia in mixto non saluantur. si sit vera mixtio, quia mixtio aliquando accipitur communiter pro omni compositione: & tunc miscibilia saluari possunt in mixto, propriè autem mixtio dicitur quando ex aliquibus à sua natura alteratis fit aliquod tertium, secundum quod Philosophus ipsam diffiniens in primo de generatione ait quòd mixtio est miscibilium alteratorum vnio: & sic constat quòd miscibilia in mixto non manent, nisi virtute. Vt ergo ostenderet Sanctus Thomas se de mixtione propriè dicta loqui, non autem de ea communiter accepta, addidit, si sit vera mixtio.

Vtrum conueniat speciei inquantũ huiusmodi de pluribus prædicari.

Quarto, natura humana est quædam natura completa, & similiter diuina, ergo in vnam naturam concurrere non possunt, nisi vel vtraque vel altera corrumpatur: sed hoc est impossibile, cùm Christus sit verus Deus & verus homo, ergo &c. probatur prima consequentia, quia nunquam inuenitur ex duabus naturis manentibus fieri vnum, cùm quælibet natura, vt hîc de natura loquimur, sit quoddam totum ea verò ex quibus aliquid constituitur, cadant in rationem partis.

Quinto, ex duobus manentibus vna natura constituitur, vel sicut ex partibus corporeis, quod hic dici non potest, cùm natura diuina sit incorporea. vel sicut ex materia & forma: quod etiam hic non potest dici, cùm Deus neque materia neque forma alicuius corporis esse possit, ergo &c.

Sexto, & est confirmatio præcedentis rationis: Si diuinitas addatur humanæ naturæ sicut forma, faciet aliam naturam: & sic Christus non erit humanæ naturæ, sed alterius, hoc est falsum, ergo &c. probatur assumptum. Forma est essentiale principium: subtractio autem vel additio alicuius essentialis principii speciem variat, & per consequens naturam mutat. declaratur in differentiis respectu diffinitionis, & vnitatibus respectu numeri. ergo &c.

Septimò, tunc non erit natura Christi in aliis hominibus. ergo non erit similis nobis secundum speciem. quod est contra Apostolum Hebr. 2. probatur consequentia, quia ea quæ non conueniunt in natura, non sunt similia secundum speciem.

Octauo, si humanę naturę diuina adueniat quasi forma, oportebit quod ex commixtione vtriusque quædam communis species resultet, quæ sit à multis participabilis. hoc est falsum, quia non est nisi vnus Iesus Christus Deus & homo, scilicet vnus numero & non potest de pluribus verè dici, ergo &c. probatur consequentia, quia ex forma & materia semper constituitur vna species quæ est prædicabilis de pluribus actu vel potentia, quantum est de ratione speciei.

CIRCA hanc probationem consequentiæ considerandum primò est quòd per rationem speciei duo possumus intelligere, aut scilicet rationem importatam hoc nomine species, aut rationem illius naturæ quæ denominatiuè species dicitur vt est ratio hominis, aut equi, aut alicuius huiusmodi. Primo ergo modo non accipitur hic ratio speciei, sed secundo modo. Nam nulli dubium est, quòd speciei non repugnet secundum rationem huius nominis species de pluribus prædicari, cùm ratio huius nominis sit prædicari de pluribus numero distinctis: sed bene dubium esse potest quomodo illa natura sit species, cuius vnum tantùm inuenitur individuum: & ideo inquit Sanctus Thomas quòd ex materia & forma constituitur species quæ est de pluribus prædicabilis quantum est de ratione speciei, id est, nulla talis species inuenitur, cui ex propria ratione repugnet de pluribus prædicari: sed si in vno tantùm inuenitur, hoc aliunde est, & non ex ratione sibi propria. Considerandum secundò, quòd dupliciter possumus verba Sancti Thomæ interpretari. Vno modo vt aliquid commune speciebus materialibus & immaterialibus dicatur. Alio modo vt aliquid dicatur speciebus materialibus proprium, de quibus in ipsa propositione fit mentio. Primo modo sensus est, quòd omnis species quantum ex ratione speciei est, siue materialis sit siue immaterialis, est prædicabilis de pluribus actu vel potentia, accipiendo potentiam non quę dicat aliquid positiuum in natura speciei, sed tantùm non repugnantiam. Et hoc vtique verum est. neque enim solis naturæ & speciei, inquantum est talis natura, talem ordinem habens in vniuerso, repugnat de pluribus prædicari: sed quòd de pluribus actu non prædicetur, est quia tota materia forma solis actibilis sub vna forma continetur. Similiter (vt dicitur in quæstione de spiritu articulo 8. ad quartum) natura huius substantiæ separatæ non prohiberetur esse in multis, ex eo quòd est natura in tali ordine rerum, sicut neque hæc albedo prohiberetur habere sub se multa individua, ex hoc quòd est albedo, sed prohibetur albedo prohibetur habere sub se multa individua, ex hoc quòd est albedo, sed prohibetur habere sub se multa individua, ex eo quòd est in hoc subiecto. Secundo modo sensus est, quòd omnis species materialis est ex sua ratione prædicabilis de pluribus actu vel potentia, prout potentia dicit aliquid ponę positiuum. f. aptitudinẽ naturę ad hoc vt sit in pluribus, & de pluribus possit prędicari. & sic verum est & propriè materialibus speciebus. Verùm quidem, quia (vt patet ex doctr. Sancti Thomæ in de ente essentia) essentiæ rerum compositarum ex eo quòd recipiuntur in materia signata, diuiduntur ad diuisionem materiæ, & sic fiunt plura numero in eadem specie: vnde ipsi speciei conuenit vt possit esse in pluribus numero secundum materiam distinctis. si autem vt possit esse in pluribus numero secundum materiam distinctis. si autem vt non inueniatur, hoc est, quia nõ inuenitur distinctio in materia, sed tota

Universidad de Deusto
Biblioteca

materia vna manens sub vna forma concluditur. Vnde si Deus aliam materiam solis faceret, præter eam quam forma solis nunc existentis informat, natura & species solis in multis esset, & de multis prædicaretur. Proprium verò hoc est materialibus, quia licet naturæ immateriali ex ratione propriæ speciei non repugnet in pluribus esse, ipsa tamen non habet aptitudinem ad hoc vt sit in pluribus, quum non sit in alio receptibilis, nec per consequens ad diuisionem materiæ multiplicabilis. Videtur autem hæc secunda interpretatio magis literæ conuenire, licet & prima interpretatio sibi possit adaptari. Vltimò, si fuerint duæ naturæ ante vnionem, sequitur quòd vel anima vel corpus Christi vel vtrunque ante Christi incarnationem fuerint, quum humana natura ex anima & corpore constituatur. hoc autem per supradicta patet esse falsum, ergo &c.

Virtus diuinitatis essentia sit vnita animę Christi & corpori.

SED contra prædicta argui potest ex dictis Io. de Ripa à Capreolo recitatis 3. sent. dist. 5. q. 2. Probat enim quòd diuinitatis essentia est vnita animæ Christi & corpori, vtrique parti & toti communicans esse vt forma intrinseca: & arguit sic. Secundum Apostolum Colosſ. 3. in Christo habitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter, sed hoc non potest intelligi per solam vnionem ad hypostasin, vt distinguitur contra essentiam, quum hypostasis vt sic, non sit formaliter infinita, vt per hoc quòd vnitur hypostasi, vniatur diuinitati. ergo communicatur sibi diuina essentia per vnionem secundum omnem perfectionem essentialem.

Confirmatur primò: Per plenitudinem diuinitatis non potest intelligi nisi esse essentiale diuinum, vt patet per Magistrum 3. sent. dist. 5. tale autem esse necesse est vt sit esse formale, ergo diuina natura in esse naturæ & formæ communicata est carni secundum Apostolum. Confirmatur secundò, Non est caro Christi vnita diuinitati solùm in esse personæ, quia ex tali vnione nō redditur homo Deus: ergo in esse diuinitatis, ergo in esse formæ.

AD huius difficultatis euidentiam considerandum est quòd sicut ponimus personam verbi vnitam esse humanitati: ita dicimus & ipsi humanitati esse diuinitatem vnitam, sed aliter & aliter. Nam persona vnita est humanitati tanquam subsistens in ipsa, eo modo quo suppositum in sua natura subsistit: diuinitas autem sibi vnita est tanquam in eodem supposito cum ipsa conueniens. eadem enim persona verbi simul in vtraque natura subsistit, & est vtrinsque na turæ suppositum: & idcirco dicitur quòd per incarnationem filii Dei facta est vnio in persona, non in essentia, quia videlicet factum est quòd persona verbi vna existens sit & humanæ & diuinæ naturæ persona, non autem quòd vna natura sit alia, aut quòd ex vtraque sit aliqua alia natura constituta. sed licet sit facta vnio personæ diuinæ, & diuinæ naturæ cum humanitate, ista tamen vnio non est facta per informationem, qua scilicet aut persona diuina, aut diuina natura sit forma humanæ naturæ. Nam non est de ratione personæ quòd sit forma naturæ cuius est persona, sed tantum quòd in ipsa subsistat, & ab ipsa denominetur formaliter & essentialiter talis. similiter non est de ratione eorum quæ in vno supposito vniuntur quòd vnum sit forma alterius, vt patet de albedine & dulcedine quæ vniuntur in lacte. Vnde cō ceditur quidem quòd in Christo diuinitas est vnita humanitati modo dicto: negatur autem quòd sit vnita per modum formæ dantis sibi esse.

AD rationem ergo dicitur quòd vtique in Christo habitat omnis pleni tudo diuinitatis secundum omnē suam perfectionem essentialem, non tamen sic quòd humanitati sit diuina natura vnita per modum formæ & actus ad potentiam, sed quia in vno supposito cōueniunt quod in vtraque natura subsistit. Ad primam confirmationem dicitur quòd consequentia nulla est. licet enim esse diuinum quod est esse formale, sit vnitum humanitati, non tamen sequitur quòd sit sibi vnitum per modum formæ actuantis intrinsecē, sicut licet anima quæ est forma, suis accidentibus vniatur, non tamen sequitur quòd vniatur eis per modum formæ, imò eis vnitur per modum subiecti. Ad secundam confirmationem dicitur primò quod in Deo non est aliud esse personæ, & esse diuinitatis secundum rem, vt possit dici vnionem esse factam in esse personæ, non in esse essentiæ, si de esse actualis existentiæ intelligatur. Dicitur secundò, quòd si per esse personæ intelligatur ipsa persona, & per esse essentiæ ipsa essentia: vnio ista facta est in esse personæ tantùm, modo scilicet quo natura vnitur personæ, inquantum per ipsam suppositatur, id est, inquantum persona est ipsius naturæ suppositum, & in ea subsistit: non autem facta est vnio in esse diuinitatis, modo scilicet quo vna natura dicitur alteri vniri, aut videlicet quia vna transit in aliam, aut quia vna per aliam actuatur. Et cùm arguitur contrà, quia ex tali vnione in esse personæ, non redditur homo deus, negatur. non enim sic dicitur homo deus, quasi natura humana sit actuata diuinitate, & sic facta Deus: sed quia idem suppositum quod est suppositum humanæ naturæ, & dicitur homo, est etiam suppositum diuinæ naturæ, & dicitur Deus: sic enim per vnionem in persona reddtur homo Deus, inquantum per ipsam suppositum diuinum fit etiam suppositum humanum: ex quo sequitur dici posse quòd homo sit Deus. Dicitur tertiò, quòd aliquo modo posset concedi vnione esse factam in esse diuinitatis, ad hunc scilicet sensum quod humanitas & diuinitas in vna persona conuenerunt, quæ in vtraque natura subsistit, & formaliter per esse diuinitatis existit. Sed tunc negatur vltima consequentia intenta, hæc scilicet, vnitur in esse diuinitatis & in esse formæ, id est, quod est esse formæ. ergo diuinitas est forma actuans humanitatem. licet enim, vt dictum est, diuinitas sit forma, prout omnis actus quo aliud denominatur tale, dicitur forma, & esse diuinitatis sit esse formę: non tamen sequitur si eum humanitate vniatur in vno supposito, quòd vniatur sibi tanquam forma ipsas formaliter actuans.

SED tunc remanet dubium. Nam supposito quòd humanitas non habeat proprium esse, vt videtur esse de mente S. Thomæ, sed trahatur ad esse diuini suppositi, non videtur posse negari diuinitatem esse formam humanitatis. Quod enim existit per esse alicuius formæ, illa forma informatur: cùm esse formæ nulli conueniat nisi per ipsam formam. esse enim albedinis nulli conuenit nisi ei quod per albedinem informatur. Si ergo humanitas Christi existit per esse diuini suppositi, quod est esse diuinitatis, relinquitur diuinitatem esse humanitatis formam.

Respondetur quòd quum existere propriè conueniat soli rei subsistenti, quæ scilicet alteri non inexistit neque sicut accidens, neque sicut forma materialis, à materia scilicet dependens secundum esse, natura autem non propriè existat, sed sit id in quo suppositum habet esse subsistens: esse actualis existentiæ non est, propriè loquendo, actus naturæ tanquam ipsam actuans, sed est actus suppositi subsistentis in natura. Vnde cùm dicitur naturam humanam trahi ad esse suppositi, non est sic intelligendum quasi ad esse suppositi actuetur formaliter, sed quia suppositum diuinum subsistit in ipsa. ipsam enim trahi ad esse suppositi diuini, nihil aliud est quàm ipsam effici naturam diuini suppositi per esse diuinum subsistentis in ea. Patet ergo dubium procedere ex hac falsa suppositione quòd natura humana in Christo existat per esse suppositi tanquam per actum ipsam actuantem. hoc enim falsum est, sed dicitur existere, vt iam diximus, per esse suppositi, id est, esse naturam in qua suppositum habet esse subsistens. Vnde inquit S. Tho. 3. q. 2. ar. 6. ad secundum, quòd natura humana non est assumpta ad esse diuinum vt est naturæ, sicut corpus assumitur ad esse animæ: sed prout est hypostasis vel personæ.

De errore Macharij Antiocheni ponentis vnam tantùm voluntatem in Christo.

Caput 36.

Idem 3. pa. q. 18. ar. 1.

FErè autē in idem redire videtur & Macharij Antiocheni positio dicētis in Christo esse vnā tantùm operationem & voluntatem. Cuiuslibet enim naturæ est aliqua operatio propria: nā forma est operationis principium, secundum quam vnaquæque natura habet propriam speciem. vnde oportet quòd sicut diuersarum naturarum sunt diuersæ formæ, ita sint & diuersæ actiones. si igitur in Christo sit vna tantùm actio, sequitur quòd in eo sit vna tantùm natura: quod est Eutychianæ hæresis. relinquitur igitur falsum esse quòd in Christo sit vna tantùm operatio.

Origę positionis prædictæ.

2 Item, in Christo est diuina natura perfecta, per quā subsistantialis est patri: & humana natura perfecta, secundum quam est vnius speciei nobiscū. sed de perfectione diuinæ naturæ est voluntatem habere, vt in primo lib. ostensum est. similiter etiam de perfectione humanę naturæ est quòd habeat voluntatem, per quam est homo lib. arb. oportet igitur in Christo esse duas voluntates.

3 Adhuc, voluntas est vna pars potentialis animæ humanæ, sicut & intellectus. si igitur in Christo non fuit alia voluntas præter voluntatem verbi, pari ratione nec fuit in eo intellectus præter intellectum verbi: & sic redibit positio Apollinaris.

4 Amplius, si in Christo fuit tantùm vna voluntas, oportet quòd in eo fuerit solùm voluntas diuina. non enim verbum voluntatem diuinam quam ab æterno habuit, amittere potuit: ad voluntatem autem diuinā non pertinet mereri: quia meritum est alicuius in perfectionem tendentis. sic igitur Christus neque sibi neque nobis sua passione meruisset: cuius contrarium docet Apostolus Phil. 2. dicens: Factus est obediens patri vsque ad mortem: propter quod & Deus exaltauit illum.

5 Prętereà, si in Christo voluntas humana nō fuit, sequitur quòd neque secūdum naturam assumptam liberi arbitrij fuit. nam secundum voluntatem est homo liberi arbitrij. sic igitur nō agebat Christus homo ad modum hominis, sed ad modum aliorum animalium, quę libero arbitrio carēt. nihil igitur in eius actibus virtuosum & laudabile aut nobis imitandum fuit, frustra igitur dicit Mat. 11. Discite à me, quia mitis sum, & humilis corde. & Ioan. 13. Exemplum dedi vobis vt quemadmodum ego feci, ita & vos faciatis.

6 Adhuc, in vno homine puro quāuis sit suppositum vnus, sunt tamē plures & appetitus & operationes secundū diuersa naturalia principia. nam secundū rationalē partē inest ei voluntas: secundum sensitiuā inest ei irascibilis & cōcupiscibilis. & rursus naturalis appetitus consequens vires naturales. similiter autē & secundum oculū videt: secundum aurē audit: pede ambulat, lingua loquitur: & mēte intelligit: quę sunt operationes diuersę. & hoc ideo est, quia operationes nō multiplicantur solùm secundū diuersa subiecta operatiua, sed etiā secundū diuersa principia, quibus vnū & idem subiectū operatur à quibus etiam operationes speciē trahūt. diuina verò natura multo plus distat ab humana quàm naturæ lia principia humanæ naturæ abinuicē. est igitur alia & alia voluntas & operatio diuinæ & humanæ naturæ in Christo, licet ipse Christus sit in vtraque natura vnus.

7 Item, ex authoritate scripturæ manifestè ostenditur in Christo duas voluntates fuisse. dicit enim ipse Ioan. 6. Descendi de cælo non vt faciam voluntatem meam, sed voluntatem eius qui misit me. & Lucæ 22. Non mea voluntas, sed tua fiat. ex quibus patet quòd in Christo fuit quædam voluntas propria eius præter voluntatem patris. manifestum est autem quòd in eo fuit voluntas quædam communis sibi & patri. patris enim & filij sicut

cut est vna natura, ita etiam est vna voluntas, sunt igitur in Christo duæ voluntates. Idem autem & de operationibus patet. fuit enim in Christo vna operatio sibi & patri communis, cùm ipse dicat Ioan. 5. quæcunque pater facit, hæc & similiter filius facit. Est autem in eo & alia operatio quę nō conuenit patri, vt dormire, esurire, concedere, & alia huiusmodi, quæ Christus humanitus fecit vel passus est, vt euangelistæ tradunt. non igitur fuit in Christo vna tantùm operatio. Videtur autem hęc positio ortum habuisse ex hoc quòd eius authores nescierunt distinguere inter id quod est simpliciter vnum, & ordinē vnum. Viderunt enim voluntatem humanā in Christo omnino sub voluntate diuina ordinatā fuisse: ita quòd nihil voluntate humana Christus voluit nisi secundum quòd eum velle voluntas diuina disposuit. similiter etiam nihil Christus secundum humanam naturam operatus est vel agendo vel patiendo, nisi quod voluntas diuina disposuit: secundum illud Ioa. 8. Quæ placita sunt ei, facio semper. humana etiam operatio Christi quandam efficaciam diuinam ex vnione diuinitatis consequebatur: sicut actio secundarij agentis consequitur efficaciam quandam ex principali agente; ex quo cōtigit quòd quælibet eius actio vel passio fuit salubris. propter quod Dionysius humanam Christi operationē vocat theandricam, id est, deiuirilem. & etiam quia est Dei & hominis. Videntes igitur humanam voluntatem & operationem Christi sub diuina ordinari infallibili ordine, iudicauerunt in Christo esse tantùm voluntatē & operationem vnam quantùs non sit idem, vt dictum est: vnum ordine, & vnum simpliciter.

Super cap. 36.

TErtius error fuit Machatii Antiocheni in Christo ponentis vnam tantùm operationem & voluntatem. Circa hunc autem duo facit S. Tho. Primò ipsum errorem confutat. Secundò ostendit vnde habeat ortum. Quantum ad primum arguit primò. Si sic est, sequitur in Christo vnam tantùm naturā esse, quòd est Eutychianæ hæresis probatur sequela, quia cùm cuiuslibet naturę sit alia quæ operatio propria, eo quòd forma secundum quam vnaquæque natura habet propriam speciem, sit operationis principium, necesse est vt sicut diuersarum naturarum sunt diuersæ formæ, ita sint & diuersæ actiones.

Secundò, De perfectione diuinæ naturæ est voluntatem habere, & similiter de perfectione humanæ naturæ, cùm homo sit liberi arbitrii, ergo &c. patet consequentia, quia in Christo est vtraque natura perfecta.

Tertiò, Si in Christo non sit alia voluntas præter voluntatem verbi, sequitur quòd non sit in Christo alius intellectus præter intellectum verbi, & sic redibit positio Apollinaris. probatur sequela, quia voluntas est vna pars potentialis animæ humanæ, sicut & intellectus.

Quartò, Sequitur quòd Christus neque sibi neque nobis sua passione meruit, quod est contra Apostolum Phil. 2. probatur sequela, quia si in Christo fuit vna tantùm voluntas, oportet vt illa fuerit diuina. neque enim verbum suam voluntatem amittere potuit: ad voluntatem autem diuinam non pertinet mereri, quia meritum est alicuius tendentis ad perfectionem.

De merito Christi quo meruit sibi & nobis.

ADVERTENDVM, quia Sanctus Thomas habet hic pro inconuenienti quòd Christus neque meruerit sibi, neque nobis per suam passionem, quòd vt habetur tertia quæstione 19. articulo 3. & tertio sentent. dist. 18. quæst. 1. art. 4. & sexto, aliter nobis meruit Christus, & aliter sibi. nobis enim meruit delectionem peccati, gratiæ infusionem, & cælestis iamiæ apertionem: sibi autem hæc non meruit, quia hoc dignitatem Christi diminueret, sed tantùm quæ ad gloriam corporis pertinent, vt est immortalitas & impassibilitas, & ea quæ ad eius excellentiam pertinent exteriorem, vt est ascensio, veneratio & alia huiusmodi.

Quintò, Sequitur quòd Christus secundum naturam assumptam liberi arbitrii non fuerit, cùm homo liberi sit arbitrii secundum voluntatem, & per consequens quòd Christus homo non agebat ad modum hominis, sed ad modum brutorum quæ libero arbitrio carent, & vlterius quòd nihil in eius operibus laudabile & virtuosum ac nobis imitandum fuit, & sic frustrà dicitur Mat. 11. Discite à me &c. & Ioan. 13. Exemplum dedi &c.

Sextò, Operationes diuersæ multiplicantur non solùm secundum diuersa subsistantia, sed etiam secundum diuersa principia quibus vnum & idem subiectum operatur, & ea quibus etiam operationes speciem trahunt. in vno homine puro, quamus sit vnus suppositò, sunt tamen plures appetitus & operationes secundum diuersa naturalia principia. est enim in eo voluntas irascibilis & concupiscibilis, & naturalis appetitus. Item secundum oculum videt, secundum aurem audit. &c. sed diuina natura multo plus distat ab humana quàm naturalia principia humanæ naturæ abinuicem, ergo &c.

Septimò, In Christo fuit voluntas communis sibi & patri, sicut & natura, & fuit in ipso voluntas propria præter voluntatem patris, vnde ipse dicit Ioannis sexto. Descendi & cætera, & Lucæ vigesimo secundo, Non mea & cætera. Similiter in ipso fuit vna operatio sibi & patri communis, vnde dicitur Ioannis quinto. Quæcunque pater & cætera. Fuit etiam in eo alia operatio quæ non conuenit patri, vt esurire, dormire, & huiusmodi, ergo &c. cætera.

Quantum ad secundum inquit Sanctus Thomas hanc positionem videri habuisse ortum ex eo quòd eius authores nescierunt distinguere inter simpliciter vnum, & vnum ordine. Videntes enim voluntatem humanam & operationem Christi sub diuina ordinari, inquantum nihil voluntate humana voluit Christus, aut secundum humanam naturam est operatus, nisi secundum quòd eum velle voluntas diuina disposuit, iuxta illud Ioan. 8. Quæ placita sunt &c. & quòd humana operatio eius quandam efficaciam diuinam ex vnione diuinitatis consequebatur. propter quod eius quælibet actio & passio salubris fuit. vnde & Dionys. eam vocat theandricam, id est deiuirilem, & euā quia est Dei & hominis, iudicauerunt in Christo esse vnam tantùm voluntatem & operationem, cùm tamen ibi tantùm vnitas ordinis inueniatur.

Christi operatio quomodo dicatur theandrica.

ADVERTE, quòd hæc dictio theandrica, componitur ex theos quod est Deus & andricos, quod virilem significat, ideo bene interpretatur S. Thomas operationem theandricam, operationem deiuirilem, aut operationem dei & hominis.

Quare aliqui hæretici posuerunt vnam tantùm operationem in Christo.

ADVERTENDVM autem ex doctrina S. Tho. tertia parte, quæstione decimanona, articulo primo, ad primum, & tertio sententiarum, distinctione decimaoctaua, quęstione prima, articulo primo ad primum, quòd Dionys. secundo ca. duinorum nominum, diuinam operationem vocat theandricam, siue deiuirilem, non quia ponat vnam simpliciter operationem humanitatis & deitatis in Christo, sed quia diuina eius operatio vtitur humana, & hac humana participat virtutem diuinæ operationis.

Christus nihil voluit humana voluntate, nisi quod voluntas diuina disposuit.

ADVERTENDVM etiam, quòd isti hæretici ponentes vnam operationē in Christo, vt dicitur tertia parte loco allegato, considerantes quòd vbi sunt plura agentia ordinata, inferius mouetur à superiori, & ex parte ipsius operationis primi est vna operatio, ex parte verò ipsorum quæ mouentur, est diuersitas in operatis: quia in Christo humana natura regitur à diuina, dixerunt quòd eadem est operatio & indifferens ex parte ipsius diuinitatis, inquantum ipsa diuinitas omnem operationem in Christo agebat, & sic omnis eius operatio erat diuina, sunt tamen diuersa operata inquantum diuinitas aliud agebat per seipsam, sicut quòd portabat omnia verbo virtutis suæ: aliud autem per humanam naturam, sicut quòd ambulabat. sed in hoc decipiebantur, quia licet operatio quæ est rei solùm secundum quòd mouetur ab alio, non sit forte alia præter operationem mouentis ipsum: sicut facere scamnum non est operatio securis alia ab operatione artis: operatio tamen quæ est rei motæ secundum propriam eius formam non pertinet ad mouentem nisi inquantum vitur huiusmodi re ad suam operationem. vnde alia est operatio mouentis, & alia operatio motificat alia est operatio ignis, & alia operatio fabri vtentis igne ad calefaciendum ferrum. quia igitur in Christo humana natura habet propriam formam & propriam virtutem qua operatur, & similiter diuina: ideo alia & alia est operatio vtriusque, licet diuina natura vtatur operatione humanæ naturę, ex quo vnitatem quandam ordinis habent, non autem vnitatem simpliciter, vt hic dicitur.

SED circa id quòd ait S. Thomas, Christum nihil voluntate humana voluisse, nisi secundum quòd voluntas diuina disponit eum velle: dubium occurrit, quia ipse videtur oppositum dicere cùm ait ad patrem, Non quod volo, sed quod tu. Vnde D. Augustinus contra Maximianum dixit, quòd ex his verbis ostendit Christus aliud se voluisse quàm pater. Dupliciter autem ad hoc respondeti potest ex doctrina S. Thomæ. 3. q. 18. ar. 5. & 3. sent. dist. 17. ar. 2. Primò, quòd cùm in Christo multiplex voluntas fuerit secundum humanam naturam, scilicet voluntas sensitualitatis quæ participatiuè voluntas dicitur: & voluntas rationalis considerata vt natura, eademque voluntas rationalis considerata vt ratio: dictum hoc S. Tho. intelligitur de voluntate rationali vt ratio est, qua. s. vult aliquid in ordine ad finem, dictum autem ipsius Christi intelligitur de voluntate sensitualitatis & de voluntate rationali vt natura. Secundò, respondeti potest, quòd dictum Sancti Thomæ non intelligitur de conformitate voluntatum in volito, quia aliud volebat voluntas sensitualis & voluntas vt natura, quàm vellet voluntas diuina, quo modo intelligitur dictum saluatoris. ista enim volebat ipsum pati & mori. illa autem volebat eum non pati & non mori sed de conformitate quantum ad actum volendi. Volebat enim diuina voluntas vt illum actum volendi haberet voluntas sensitualis, & voluntas vt natura, quia ille est eorum proprius actus, vt scilicet voluntas sensualis refugiat malum naturæ, & voluntas vt natura refugiat quod absolutè consideratum est malum. Vnde non dixit S. Thomas absolutè: Nihil voluit Christus voluntate humana, nisi quod voluntas voluit, sed nisi quod voluntas diuina eam velle disponit.

Contra eos qui dixerunt ex anima & corpore non esse aliquid vnum constitutum in Christo.

Caput 37.

EX præmissis igitur manifestū est quòd in Christo est tantùm vna persona secundum fidei assertionem, & duæ naturæ: contra id quod Nestorius & Eutyches posuerūt. Sed quia hoc alienum videtur ab his quæ naturalis ratio experitur: fuerunt quidā posteriores talem de vnione positionem asserentes. quia enim ex vnione animæ & corporis cōstituitur homo, sed ex hac anima & ex hoc corpore hic homo: quod præter hypostasin vel personā hypostasin & personam designat: volentes euitare ne cogerentur in Christo ponere aliquam hypostasin vel personam verbi, dixerunt quòd anima & corpus non fuerunt vnita in Christo, nec ex eis aliqua substantia facta est: & per hoc Nestorij hæresim vitare volebāt. Rursus, quia hoc impossibile videtur, quòd aliquid sit substantiale alicui, & non sit de natura eius quam prius habuit, absque mutatione ipsius: verbum autē omnino immutabile est: ne cogerentur ponere animam & corpus assumpta pertinere ad naturam verbi quam habuit ab æterno: posuerunt quòd verbum assumpsit animam humanam

Positio erronea.

Universidad de Deusto
Biblioteca

manam & corpus modo accidẽtali: sicut homo assumit indumentum: per hoc errorem Eutychetis excludere volentes. Sed hæc positio omnino doctrinæ fidei repugnat. anima enim & corpus sua vnione hominem constituunt. forma enim materiæ adueniens speciem constituit. si igitur anima & corpus non fuerint in Christo vnita, Christus non fuit homo: contra Apostolum dicentem 1. Timo. 2. Mediator Dei & hominum homo Christus Iesus.

2 Item, vnusquisque nostrum ea ratione homo dicitur, quia est ex anima rationali cõstitutus. si igitur Christus non ea ratione dicitur homo, sed solùm quia habuit animam & corpus, licet non vnita: æquiuocè dicetur homo, & non erit eiusdem speciei nobiscum: contra Apostolum dicentem Hebr. 2. quòd debuit per omnia fratribus assimilari.

3 Adhuc, non omne corpus pertinet ad humanã naturam, sed solùm corpus humanum: nõ autem est corpus humanum nisi quod est per vnionem animæ rationalis viuificatum. neque enim oculus, aut manus, aut pes, vel caro, & os, anima separata dicuntur nisi æquiuocè. non igitur poterit dici quòd verbum assumpsit naturam humanam, si corpus animæ non vnitum assumpsit.

4 Amplius, anima humana naturaliter vnibilis est corpori. Anima igitur quæ nunquam corpori vnitur ad aliquid constituendum, nõ est anima humana: quia quod est præter naturam, non potest esse semper. si igitur anima Christi non est vnita corpori eius ad aliquid constituendum, relinquitur quòd non sit anima humana: & sic in Christo non fuit humana natura.

5 Præterea, si verbũ vnitum est animæ & corpori accidentaliter sicut indumento: natura humana non fuit natura verbi. verbum igitur post vnionem non fuit subsistens in duabus naturis: sicut neque homo indutus dicitur in duabus naturis subsistere: quod quia Eutyches dixit, in Chalcedonensi synodo est damnatus.

6 Item, indumenti passio non refertur ad indutum. non enim dicitur homo nasci quando induitur, neque vulnerari si vestimentum laceretur. si igitur verbum assumpsit animam & corpus sicut homo indumentum: non poterit dici quòd Deus sit natus aut passus propter corpus assumptum.

7 Adhuc, si verbum assumpsit humanam naturam solùm vt indumentum quo posset hominum oculis apparere: fruitrà animam assumpsisset, quæ secundum suam naturam inuisibilis est.

8 Amplius, secundum hoc nõ aliter assumpsisset filius carnem humanam, quàm sp. sanctus columbę speciẽ in qua apparuit: quod patet esse falsum: nã spir. sanctus nõ dicitur factus columba, neque minor patre secundũ naturam assumptam. Item, si quis diligenter consideret ad hanc positionem, diuersarum hęresum inconuenientia sequuntur. Ex eo enim quòd dicit filium dei vnitum animæ & carni accidentali modo, sicut hominem vestimento: conuenit opinioni Nestorij, qui secundum inhabitationem verbi dei, hanc in homine vnionem esse factam asseruit. non enim deum esse indutum potest intelligi per tactum corporeum, sed solùm per gratiam inhabitantem. Ex hoc etiam quòd dixit accidentalem vnionem verbi ad animam & carnem humanam, sequitur quòd verbum post vnionem non fuit subsistens in duabus naturis: quod Eutyches dixit. nihil enim subsistit in eo quod sibi accidentaliter vnitur. Ex eo verò quòd dicit animam & carnem non vniri ad aliquid constituendum, conuenit partim quidem cum Arrio & Apollinari, qui posuerunt corpus Christi non animatum anima rationali: & partim cum Manichæo, qui posuit Christum non verum hominem, sed phantasticum fuisse. Si enim anima non est vnita carni ad aliquius constitutionem, phantasticum erat quod videbatur in Christo, similiter alijs hominibus ex vnione animæ & corporis constitutis. Sumpsit autem hæc positio occasionem ex verbo Apostoli dicentis Philippen. 2. Habitu inuentus vt homo. non enim intellexerunt hoc secundum metaphoram dici. quæ autem metaphoricè dicuntur, non oportet secundum omnia similia esse. habet igitur natura humana assumpta quandam indumenti similitudinẽ inquantum verbum per carnem visibilem videbatur, sicut homo videtur per indumentum: non autem quantum ad hoc quòd vnio verbi ad humanam naturam in Christo fuerit modo accidentali.

Super cap. 37.

QVartus error fuit quorundam, qui videntes quòd pone re vnam tantùm personam in Christo, & duas naturas vt fides asserit contra Nestorium & Eutychetem, videtur abeuntes ab iis quæ naturalis ratio experitur, talem de vnione posuisse assertionem, ne enim cogerẽtur in Christo ponere aliquam hypostasin præter personam verbi. vt Nestorius, dixerunt quòd anima & corpus non fuerunt vnita in Christo, nec ex iis aliqua substantia facta est. ne autem cogerentur ponere animam & corpus assumpta pertinere ad æternam naturam verbi, posuerunt verbum illa modo accidentali assumpsisse, sicut homo assumit indumentum, volentes per hoc errorem Eutychetis excludere. Circa autem hunc errorem sic procedit S. Th. Primò quidem ipsum reprobat: secundo remouet eius fundamentum. Quantum ad primum arguit primò sic. Ex hac positione sequitur quòd Christus non fuit homo contra id quod habetur 1. Tim. 2. Mediator Dei &c. ergo &c. patet sequela, quia anima & corpus sua vnione constituunt hominem. Nam forma adueniens materiæ constituit speciem.

Secundò, Christus æquiuocè dicetur homo, & non erit eiusdem speciei nobiscum, quia vnusquisque nostrum ea ratione homo dicitur, quia est ex anima rationali & corpore constitutus: hoc autem est contra Apostolum Hebr. 2. ergo &c.

Tertiò, sequitur quòd Christus non assumpsit naturam humanam, quia non omne corpus pertinet ad humanam naturam, sed tantùm corpus humanum. non est autem corpus humanum, nisi quod est per vnionem animæ rationalis viuificatum.

ADVERTENDVM quòd ista positio dicebat Christum humanam naturam assumpsisse, quia eius partes essentiales assumpsit. s. animam & corpus, licet separatas: & ideo obstendens S. Tho. quòd non assumpsit corpus humanum, quod est pars naturæ humanæ, si assumpsit animam & corpus separata, optimè concludit contra ipsos quòd humanam naturam etiam tuxta eorum positionem non assumpsit.

Quarto, sequitur quòd anima Christi non sit anima humana: & per consequens in Christo non fuit humana natura. probatur consequentia. Anima humana est naturaliter vnibilis corpori. ergo anima quæ nunquam vnitur corpori ad aliquid constituendum, non est anima humana, quia quod est præter naturã, non potest esse semper, sed anima Christi secundum hanc positionem nunquam vnitur corpori: ergo non est anima humana.

Quod est præter naturã nõ potest esse semper.

CIRCA istam propositionem. Quod est præter naturam, non potest semper esse: aduertendum secundum docti. Sancti Thomæ de verit. q. 24. art. 10. ad primum, quòd dupliciter contingit aliquid esse contra naturam. Vno modo, quia est contra inclinationem habentis sufficiens principium naturale ad oppositum, ex quo illud de necessitate consequitur nisi impediatur, sicut moueri sursum est contra naturam grauis. Alio modo, quia est contra inclinationem naturalem alicuius non habentis tamen in se sufficiens principium naturale ad oppositum: sicut mulierem esse absque prole. licet enim sit naturale mulieri concipere filium, hoc tamen non potest nisi suscepto viri semine, id quod est contra naturam primo modo, non potest semper esse, vt est de mente Aristotelis primo cæli, sed bene quod est contra naturam secundo modo. propositio ergo S. Tho. habet veritatem de eo quod est præter naturam primo modo. Conuenit autem hic sensus proposito: quia forma quæ est naturaliter vnibilis corpori, habet in se sufficiens principium formale ad corporis vnionem, dum in esse producitur ab agente & no requiritur aliquid aliud ad eius vnionem, per quod perficiatur ad hoc vt vnio possit.

Quintò, arguitur contra secundum eorum dictum, Verbum est vnitum animę & corpori accidentaliter sicut indumẽto, ergo natura humana non fuit natura verbi. ergo post vnionem verbum non fuit subsistens in duabus naturis.

Sextò, non potest dici quòd Deus sit natus, aut passus propter corpus assumptum. non enim dicitur homo nasci quando induitur, neque vulnerari si vestimentum laceretur.

Septimò, si verbum assumpsit naturam humanam, vt indumentum quo posset hominum oculis apparere, fruitrà animam assumpsisset, quę secundum naturam suam est inuisibilis.

Octauò, non aliter assumpsisset filius carnem humanam quàm spiritus sanctus columbæ speciem, in qua apparuit, quod est falsum, quia spiritus sanctus non dicitur factus columba, neque minor patre secundum naturam assumptam.

Vltimò, ad hanc positionem diuersarum hęresum inconuenientia sequitur. ergo &c. probatur assumptum, quia ex eo quòd dicit filium Dei vnitum animæ & carni accidentaliter, cõuenit cum opinione Nestorii ponentis hanc vnionem esse factam secundum inhabitationem verbi Dei. Sequitur etiam quòd verbum dei non fuit subsistens in duabus naturis, quod Eutyches posuit. Ex eo verò quòd dicit animam & carnem non vniri ad aliquid constituendum, conuenit partim quidem cum Arrio & Apollinari, ponentibus corpus Christi non esse animatum anima rationali: partim verò cum Manichæo ponente Christum non fuisse verum hominem, sed phantasticum. Quantum ad secundum inquit S. Th. quòd hæc positio occasionem sumpsit ex verbis Apo. dicentis Phil. 2. Habitu inuentus vt homo. sed respondet quòd hoc secundum metaphoram dictum est quantum ad aliquid. habet enim natura humana assumpta quandam similitudinem indumenti, inquantum per carnem visibilem videbatur verbum, sicut homo per indumentum videtur, non autem quia eius vnio fuerit modo accidentali.

Quomodo humanitas Christi ad rationem indumenti pertineat.

ADVERTENDVM ex doctrina Sancti Thomæ, tertia parte, q. 2. articulo 6. & tertio sententiarum, distinct. 6. quæst. tertia, artic. 2. quòd secundum Damascenum in tertio libro, & vt etiam hic dicitur, ea quæ secundũ Metaphoram dicuntur, non oportet quantum ad omnia similia esse. ideo cũ metaphoricè dicatur Christus habitu inuentus vt homo, non est necesse quantum ad omnia eius humanitatem assimilari habitui, sed quantum ad aliqua: inquantũ enim ad tria assimilatur. Primò quidem quia aduenit personæ diuinæ post eius esse completũ, sicut indumentũ aduenit homini. Secundò, quia est in se

in se subsistantia, & alteri aduenit, sicut & vestis est subsistantia in se, & homini aduenit. tertiò, quia melioratur ex vnione ad verbum, & non mutat verbum, sicut vestis formatur secundum formam induti, & ipsum non mutat. Differt autem, quia indumentum non assumitur ad esse induti, sed bene humanitas assumitur ad esse diuini suppositi: propter quod non dicitur sibi vniri accidentaliter, sed essentialiter, quamuis indumentum accidentaliter adueniat indutо.

Contra eos qui ponunt duas hypostases vel duo suppositа in vna persona Christi.

Caput 38.

Positio erronea.

HAnc igitur positionem propter prædicta inconuenientia alij quidam vitantes posuerunt ex anima & carne in domino IESV CHRISTO vnam substantiam constitutam esse, scili. hominem quendam eiusdem speciei alijs hominibus: quem quidem hominem vnitum dicunt verbo Dei: non quidem hominem vnitum dicunt verbo Dei: non quidem in natura, sed in persona: vt sit vna persona verbi Dei & illius hominis. Sed quia homo ille quædam indiuidua substantia est: quod est esse hypostasin & suppositum: dicunt quidem in Christo esse aliam hypostasin illius hominis & verbi Dei: sed vnam personam vtriusque: ratione cuius vnitatis dicunt verbum Dei de homine illo prædicari, & hominem illum de verbo Dei: vt sit sensus, verbum Dei est homo, id est, persona verbi Dei est persona hominis, & econuerso. & hac ratione quicquid de verbo Dei prædicatur, dicunt de homine illo posse prædicari, & econuerso, cum quadam tamẽ replicatione: vt cùm dicitur, Deus est passus: sit sensus, homo qui est Deus, propter vnitatem personę est passus: & homo creauit stellas. i. ille qui est homo.

Impugnatio in li. de duabus naturis & vna persona Christi.

Sed hæc positio de necessitate in errorem Nestorij dilabitur. Si enim differentia personæ & hypostasis attendatur, inuenitur persona esse nõ alienum ab hypostasi, sed quædam pars eius. nihil enim aliud est persona quã hypostasis talis naturæ. s. rationalis. quod patet ex diffinitione Boetij dicentis quòd persona est rationalis naturæ indiuidua substantia. ex quo patet quòd licet non omnis hypostasis sit persona, omnis tamen hypostasis humanæ naturæ persona est. Si igitur ex sola vnione animæ & corporis constituta est in Christo quædam substantia particularis, quæ est hypostasis. s. ille homo: sequitur quòd ex eadem vnione sit constituta persona. Si cigitur in Christo erunt duæ personæ: vna illius hominis de nouo constituta, & alia æterna verbi Dei. quod est Nestorianæ impietatis.

2 Item, etsi hypostasis illius hominis non posset dici persona, tamen idẽ est hypostasis verbi dei quod persona. si igitur hypostasis verbi dei non est illius hominis, neque etiam persona verbi dei erit persona illius hominis: & sic falsum erit quod dicunt, quod persona illius hominis est persona verbi Dei.

3 Adhuc, dato quòd persona esset aliud ab hypostasi verbi dei vel hominis, non posset alia differentia inueniri, nisi quòd persona supra hypostasin addit proprietatem aliquam. nihil enim ad genus substantiæ pertinens addere potest: cùm hypostasis sit potissimum in genere substantiæ quod dicitur substantia prima. si igitur vnio facta est secundum personam, & non secundum hypostasin: sequitur quòd non sit facta vnio nisi secundum aliquam proprietatem accidentalem; quod iterum redit in errorem Nestorij.

4 Amplius, Cyrillus dicit in epistola ad Nestorium, quæ est in Ephesina synodo approbata: Si quis non confitetur carni secundum subsistentiam vnitum ex deo patre verbum, vnúmque esse Christum cum sua carne; eundem videlicet Deũ simul & hominem, anathema sit, & ferè vbique in synodalibus scriptis hoc errori Nestorij deputatur, qui posuit duas in Christo hypostases.

5 Præterea, Damascenus in tertio li. † dicit. Ex duabus naturis perfectis dicimus esse factam vnionem: non secundum † prosopon. i. personã, vt dei inimicus dicit Nestorius, sed secundum hypostasin, vnde patet expresse quòd hæc fuit positio Nestorij, confiteri vnam personam & duas hypostases.

† alias prosopicam.

6 Item, hypostasis & suppositum oportet idem esse. ham de prima substantia quæ est hypostasis, omnia alia prædicantur. s. & vniuersalia in genere substantiæ, & accidentia secundum Philos. in prædicamentis. si igitur in Christo sint duæ hypostases, & per conseq. & duo suppositа:

7 Adhuc, si verbum & homo ille suppositо differunt, oportet quod suppositо homine illo nõ supponatur verbum dei, nec econuerso: sed distinctis suppositis necesse est & ea quæ de ipsis dicuntur, distingui. nam suppositо hominis non subueniunt prædicta diuina nisi propter verbum, neque econuerso. separatim igitur accipienda erunt quæ de Christo in scripturis dicuntur, diuina scilicet & humana: quod est contra sententiam Cyrilli in synodo confirmatam, dicentis: Si quis personis duabus vel subsistentijs vel eas quæ sunt in euangelicis & apostolicis scripturis impartit voces, aut de Christo à sanctis dictas, aut ab ipso de se, & quasdam quidem velut homini præter illud ex Deo verbum specialiter intellecto applicat, quasdam verò velut Deo docibiles soli ex Deo patre verbo, anathema sit.

8 Amplius, secundum positionem prædictam, ea quæ verbo Dei conueniunt per naturam, de illo homine nõ dicerentur nisi per quandam associationem in vna persona. hoc enim significat replicatio interposita cùm sic exponũt, homo ille creauit stellas. i. filius dei qui est homo ille, & sic de alijs huiusmodi; vnde cùm dicitur, homo ille est Deus, sic intelligitur: verbum Dei qui est homo ille, deus existit. Huiusmodi autem locutiones condẽnat Cyrillus dicens, Si quis audet dicere assumptum hominem adorari oportere, dei verbo conglorificari, & coappellari Deum quasi alterum alterius. id enim quod est semper, quotiens additur, hoc intelligi cogit: & non magis vna adoratione honorificat Emanuelẽ, & vnam ei glorificationem adhibet, secundum quòd factum est caro verbum: anathema sit.

9 Præterea, homo ille suppositо est aliud à dei verbo, non potest ad personam verbi pertinere nisi per assumptionem qua assumptus est à verbo. sed hoc est alienum à recto sensu fidei. dicitur enim in Ephesina synodo ex verbis Felicis papæ & martyris: Credimus in deum nostrum Iesum de virgine Maria natum: quia ipse est Dei sempiternus filius & verbum: & non homo à Deo assumptus, vt alter sit præter illum. neque enim hominem assumpsit dei filius vt sit alter præter ipsum: sed deus existens perfectus factus simul & homo perfectus incarnatus est de Virgine.

10 Item, quæ sunt plura suppositо, simpliciter plura sunt: nec sunt vnũ nisi secundum quid. si igitur in Christo sunt duo suppositа, sequitur quòd sit simpliciter duo & non sit vnum nisi secundum quid: quod est tollere Iesum: quia vnumquodque intantum est, inquantum vnum est. quod igitur non est simpliciter vnum, non est simpliciter ens.

Super cap. 38.

QVintus error fuit eorum qui volentes prædictam positionem vitare dixerunt in Christo ex anima & carne in domino Iesu Christo vnam substantiam constitutam esse. s. hominem, & hunc vnitum esse verbo, non in natura sed in persona: sed quia est substantia quædam individua, quod est esse hypostasin vel suppositum, dicit quidem in Christo aliam esse hypostasin illius hominis & aliam verbi Dei, sed vnam personam vtriusque, ratione cuius vnitatis verbum Dei de illo homine prædicatur, & ipsum de verbo Dei, vt sit sensus, verbum Dei est homo. i. persona verbi Dei est hominis persona, & econuerso: & hac ratione quicquid de verbo Dei prædicatur, dicunt de homine illo prædicari posse, & econuerso, cum quadam tamen replicatione, vt cùm dicitur Deus est passus, sit sensus, homo qui est Deus propter vnitatem personæ, est passus, & sic de aliis. Contra hanc positionem arguit Sanctus Thomas ostendens hanc positionem de necessitate in errorem Nestorii dilabi, & arguit primò sic: Omnis hypostasis humanæ naturæ est persona. ergo si ex sola vnione animæ & corporis constituta est in Christo hypostasis, sequitur quòd ex eadem vnione constituta est personæ & sic in Christo erunt duæ personæ, quod est Nestorianæ impietatis.

Universidad de Deusto
Biblioteca

CIRCA id quod inquit Sanctus Thomas personam esse quandam partem hypostasis, attendendum est quòd intelligitur de parte subiectiua. Hypostasis enim est quid communius quàm persona, cùm dicatur hypostasis de omni subsistente completo, in quacunque natura sit, persona autem dicatur de subsistente in natura rationali tantùm. Vnde omnis persona est hypostasis, non autem omnis hypostasis est persona, sed tantùm hypostasis rationalis siue intellectualis naturæ.

Secundò, idem est hypostasis verbi Dei quod persona, ergo si hypostasis verbi Dei non est hypostasis illius hominis, neque eius persona erit illius hominis persona cuius oppositum dicunt.

Tertiò, dato quòd persona esset aliud ab hypostasi, hoc non posset esse nisi quia supra hypostasin addit proprietatem aliquam, nihil enim ad subsistentiam pertinens addere potest, cum hypostasis sit completissimum in genere subsistentiæ quod dicitur subsistentia prima. ergo vnio non erit facta nisi secundum aliquam proprietatem accidentalem, quod etiam in errorem Nestorii redit.

Quartò, in epistola Cyrilli ad Nestorium in Ephesina synodo approbata, & ferè in omnibus synodalibus scriptis hoc error Nestorii deputatur, qui in Christo duas posuit hypostases, ergo &c.

Quintò, Damascenus in tertio libro hunc errorem attribuit Nestorio cùm inquit, ex duabus naturis perfectis dicimus esse factam vnionem, non propriopicam Dei, id est, personalem, vt Dei inimicus dicit Nestorius, ergo &c.

Sextò, sequitur in Christo duo esse suppositæ, quia hypostasis & suppositum idem sunt, quum de prima substantia quæ est hypostasis, omnia alia prædicentur, scilicet vniuersalia in genere substantia, & accidentia, vt dicitur in prædicamentis.

Quid dicat suppositi nomen & quid nomen hypostasis.

ATTENDENDVM de mente Sancti Thomæ, tertio sententiarum dist. 6. q. 1. ar. 2. quòd hoc nomen suppositum, significat naturam particularem in ordine ad naturam communem inquantum subsistit in ea: hoc verò nomen hypostasis, naturam particularem significat, vt naturæ proprietatibus subiacet. propter hoc dixit hypostasin & suppositum idem esse, quia de prima substantia quæ est hypostasis, vniuersalia de genere substantiæ prædicantur, & accidentia, ex primo enim habet nomen suppositi, ex secundo nomen verò hypostasis.

Septimò, si verbum & homo ille suppositio differunt, separatim accipienda erunt quæ de Christo in diuinis dicuntur, diuina. s. & humana: quod est contra sententiam Cyrilli in synodo approbatam. probatur sequela, quia tùc suppositio illo homine non supponetur verbum Dei, nec econuerso. distinctis autem suppositis. s. verbi & hominis, necesse est & ea quæ de ipsis dicuntur distinguì, cum suppositio hominis non conueniant prædicata diuina nisi propter verbum, neque econuerso.

Quare prædicata diuina et humana dicantur de Christo Deo, & eadē de Christo homine dicantur.

ADVERTENDVM quòd ratio quare prædicata diuina & humana dicantur de homine, & eadem dicuntur de Deo, est, quia nomine Christi Dei & nomine Christi hominis, idem suppositum supponitur, quod est suppositum humanæ & diuinæ naturæ. Quum enim humana dicuntur de Deo Christo, verum dicitur, quia Christus Deus supponit pro suppositio humanæ naturæ, quod est etiam diuinæ naturæ suppositum, quum etiam de Christo homine dicuntur diuina, verum dicitur, quia supponitur suppositum diuinum, quod est etiam humanæ naturæ suppositum: & sic vnitas suppositi facit vt de eodem Christo simul & diuina & humana dicantur. Si ergo tollatur ista vnitas suppositi, diuina non poterunt dici de Christo homine, sed tantùm de Christo Deo: & humana non poterunt dici de Christo Deo, sed tantùm de Christo homine: & hoc est huius rationis fundamentum.

Octauò, ea quę verbo Dei conueniunt per naturam, de illo homine non dicerentur, nisi per quandam associationem in vna persona. hoc enim significat illa replicatio interposita, cùm exponuntur, homo ille creauit stellas. i. filius Dei qui est homo ille sic enim exponeur, homo ille est Deus. i. verbum Dei qui est homo ille, est Deus. Sed huiusmodi locutiones condemnat Cyrillus, ergo &c.

Nonò, sequitur quòd homo ille non potest ad personam verbi Dei pertinere, nisi per assumptionem qua assumptus est à verbo: sed hoc est alienum à recto sensu fidei, vt patet ex dictis in Ephesina synodo, ergo &c.

ADVERTENDVM quòd licet sit verum de humana natura quod non pertinet ad personam verbi nisi per assumptionem à verbo: de homine tamen illo qui est hypostasis & suppositum hominis in Christo, hoc verum non est. Non enim hypostasis hominis pertinet ad verbi personam, quia sit à verbo assumpta, sed quia est ipsamet hypostasis & persona verbi, cum secundum rectam fidem eadē sit hypostasis humanæ & naturæ diuinæ in Christo.

Decimò, sequitur quòd Christus sit simpliciter duo, & vnum tantum secundum quid, quod est soluere & diuidere Iesum: & sic non erit simpliciter ens: cùm intantum vnumquodque sit ens, inquantum est vnum. probatur sequela, quia quæ sunt plura suppositio, sunt simpliciter plura, nec sunt vnum nisi secundum quid. Quomodo Christus sit vnus & vnum simpliciter, non possitque dici duo, ostendit abundè Sanctus Thomas, tertia, quæstione decimaterta, articulo primo, & tertio sententiarum distinctione sexta, quæstione secunda, articulo primo.

Quid catholica fides sentiat de incarnatione Christi. Cap. 39.

EX supradictis igitur manifestū est quòd secundum catholicæ fidei traditionem oportet dicere quòd in Christo sit vna natura diuina perfecta: & humana natura perfecta, ex anima scilicet rationali & humana carne constituta: & quòd hæ duę naturæ vnitę sunt in Christo non per solam inhabitationem, neque accidētali modo: vt homo vnitur vestimento: neque in sola personali habitudine & proprietate: sed secūdum vnam hypostasin, & suppositum vnum. Hoc enim solùm modo saluari possunt ea quę in scripturis circa incarnationē traduntur, cùm enim scriptura sacra indistinctè quæ sunt Dei, homini illi attribuat: & quæ sunt illius hominis, deo, vt ex præmissis patet, oportet vnum & eundem esse de quo vtraque dicatur, sed quia opposita de eodem secūdum idem dici verè non possunt: diuina autem & humana quæ de Christo dicuntur, oppositionem habent, vtpote passum & impassibile, mortuum & immortale, & cætera huiusmodi, necesse est quòd secundum aliud & aliud diuina & humana prædicentur de Christo. sic igitur quantum ad id de quo vtraque prædicantur, non est distinctio facienda: sed inuenitur vnitas. quantum autem ad id secundum quod prædicantur, distinctio est facienda: naturales autem proprietates prędicantur de vnoquoque secundum eius naturam: sicut de hoc lapide ferri deorsum secundum naturam grauitatis. cūm igitur aliud & aliud fit secundum quòd diuina & humana prædicantur de Christo, necesse est dicere in Christo esse duas naturas inconfusas & impermixtas: id autem de quo prędicantur proprietates naturales secundum naturā propriam ad genus substantiæ pertinentem, est hypostasis & suppositum illius naturæ. quia igitur indistinctum est & vnum id de quo humana & diuina prædicantur circa Christum, necesse est dicere Christum esse vnam hypostasin, & vnum suppositum humanæ & diuinæ naturæ. sic enim verè & propriè de homine illo prædicabuntur diuina, secūdum hoc quòd homo ille importat suppositū non solùm humanæ naturæ, sed diuinæ: & econuerso de verbo dei prædicantur humana inquantū est suppositum humano naturæ. Ex quo etiam patet quòd licet filius sit incarnatus, non tamen oportet patrem vel spiritum sanctum esse incarnatum: cùm incarnatio non sit facta secundum vnionem in natura in qua tres personæ diuinæ conueniunt, sed secundum hypostasin & suppositum, prout tres personæ distinguuntur. & sic sicut in trinitate sunt plures personæ subsistentes in vna natura, ita in mysterio incarnationis est vna persona subsistens in pluribus naturis.

Super cap. 39.

EXclusis falsis circa Christi incarnationem opinionibus ostendit S. Th. quid secundum catholicam fidem sit tenendum. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit propositum, secundò infert quoddam corollarium.

Quantum ad primum ponit hanc conclusionem, secundum catholicæ fidei traditionem, in Christo est natura diuina perfecta & humana natura perfecta: & istę duę naturæ vnitæ sunt in Christo, non per solam inhabitationem, neque accidentali modo, neque in sola personali habitudine, vt scilicet dicebat vltima opinio, sed secundum vnam hypostasin & suppositum vnum, Probatur. Hoc solùm modo saluari possunt ea quæ in scripturis circa incarnationem dicuntur. ergo &c. probatur assumptum, sacra scriptura indistinctè quæ sunt Dei, illi homini attribuit & quæ sunt illius hominis Deo, vt ex præmissis patet, ergo oportet vnum & eundem esse de quo vtraque dicantur, & aliud id secundum quod prædicantur de Christo. ergo necesse est in Christo duas naturas esse inconfusas & impermixtas, & Christum esse vnam hypostasin & vnum suppositum humanæ naturæ & diuinæ. Primam partem consequentiæ primæ non probat, sed relinquit manifestam. nisi enim homo ille esset idem quod Deus, diuina de illo non prædicarentur: & nisi Deus esset idem quod homo ille, non prædicarentur de illo humana, quia diuina non prædicantur nisi de eo qui est Deus, & humana non prædicantur nisi de eo qui est homo. sed secundam partem probat sic. Diuina & humana quæ de Christo dicuntur, oppositionem habent, vt passum & impassibile, mortuum & immortale: sed opposita de eodem secundum idem dici verè non possunt. ergo necesse est vt secundum aliud & aliud de Christo diuina & humana dicantur. Secundam verò consequentiam probat quantum quidem ad primam partem sic: Naturales proprietates prædicantur de vnoquoque secundum naturam eius: sicut de hoc lapide ferri deorsum secundum naturam grauitatis: si igitur est aliud & aliud secundum quòd diuina & humana prædicantur de Christo, necesse est dicere esse in Christo duas naturas inconfusas & impermixtas. Quantum autem ad secundam partem probat sic: Id de quo prædicantur proprietates naturales secundum naturam propriam ad genus substantiæ pertinentem, est hypostasis & suppositum illius naturæ. ergo si indistinctum & vnum est id de quo humana & diuina prædicantur circa Christum, necesse est dicere Christum esse vnam hypostasin & vnum suppositum. Ex quo concluditur quòd sic verè & propriè de illo homine prædicantur diuina secundum quòd homo ille importat suppositum non solùm humanæ naturæ, sed etiam diuinæ & econuerso de verbo dei prædicantur humana, inquantum est suppositum humanæ naturæ.

CIRCA probationem secundæ consequentiæ considerandum, quòd nihil dicitur naturalis proprietas alicuius, nisi quia eius naturam consequitur. dicitur enim naturale à natura. oportet autem per prius naturam prædicari de eo cuius est natura, quam eius naturales proprietates quæ naturam consequuntur, ideo natura est ratio quare naturales proprietates alicui conueniant. Propterea bene assumpsit Sanctus Thomas ad probationem primæ partis consequentiæ. Naturales proprietates prædicari de vnoquoque secundum naturam eius cuius sunt naturales proprietates, supposito tanquam vero, quod diuina aliqua dicta de Christo sint tanquam eius naturales proprietates

tates secundum nostrum modum intelligendi, vt impassibile. & similiter quod aliqua huiusmodi dicta de ipso dicta, naturales eius sint proprietates, vt patet.

Considerandum secundo, quòd nomen hypostasis & suppositi solum de individuo substantiæ dicitur, non autem de individuo accidentis vt inquit S. Thomas tertio sent. dist. 6. quæst. 1. Iccirco in probatione secundæ partis consequentiæ, non dixit absolutè id de quo prædicantur proprietates naturales secundum naturam propriam, esse hypostasin & suppositum, quia sic etiam singulare accidentis de quo prædicantur eius naturales proprietates secundum eius naturam, esset hypostasis & suppositum: sed addidit ad genus substantiæ pertinentem, vt daret intelligere nomen hypostasis & suppositi solùm in substantiis dici.

Quantum ad secundum infert S. Tho. hoc corollarium, quòd licet filius sit incarnatus, non tamen oportet patrem vel spiritum sanctum esse incarnatum. probatur, quia incarnatio non est facta secundum vnionem in natura in qua tres personæ conueniunt, sed secundum suppositum & hypostasin, prout tres personæ distinguuntur.

Quomodo non est necesse si filius est incarnatus quòd aliæ personę diuinæ sint incarnatæ.

ADVERTENDVM ex doctrina S. Tho. 3. d. 1. q. 2. ar. 1. quòd quando aliqua conueniunt in aliquo, & in aliquo distinguuntur, necesse est vt si vnum coniungatur cum aliquo, & alterum cum illo coniungatur, quando cōiunctio fit secundum id in quo communicant, non autem quando fit secundum illud in quo distinguuntur, sicut homo & asinus communicāt in animali: ideo quicunque communicat asino in genere, communicat & homo: sed quia homo & asinus specificis differentiis distinguuntur, non oportet vt quicquid conuenit cum asino in differentia specifica, eodem modo conueniat cū homine. Quia igitur tres personæ diuinæ conueniunt quidem in natura, sed distinguuntur in personalitate, si aliquid vniretur filio in natura, de necessitate vniretur patri & spiritui sancto: sed si aliquid vniatur filio in persona, nō oportet vt vniatur aliis personis. Et ideo quia in incarnatione non est facta vnio in natura, vt. s. ex diuina & humana natura fieret vnum, sed tantùm in persona filii, vt sit vna persona filii in humanitate & diuinitate subsistens, nō est necesse si filius est incarnatus, quòd aliæ diuinæ personæ sint incarnatæ, & hoc est fundamentum rationis huius corollarii.

Persona nō est omnino idem quòd substantia particularis

AD euidentiam eius quod expositum dictum est. s. in Christo non esse plures personas, neque plures hypostases aut plura supposita, sed vnam tantùm personam, vnam hypostasin & vnum suppositum, considerandum est ex doctr. S. Th. 3. p. q. 2. ar. 2. quòd persona quæ idem est quod hypostasis & suppositum in natura rationali, non est omnino idem quod substantia individua & singularis, sed supra ipsam addit rationem per se subsistentis. nō enim quodlibet individuum de genere substantiæ est persona, sed solùm illud quod per se subsistit. vnde manus sortis quantuis sit quoddam individuum substantiæ, non est tamen persona, quia non per se subsistit, sed existit in quodam perfectiori. s. in suo toto. Considerandum secundò, quòd personalitas cùm sit vltima rei singularis per se subsistentis actualitas, & vltimum eius substantiale complementum, repugnat sibi quòd in vnitatem alterius personę assumatur. Nam si assumeretur ab alio in vnitatem personę, iam non esset vltimum complementum, quia per assumptionem ab alio compleretur. Concedit ergo quòd Christus assumpsit substantiam individuam, prout substantia individua sumitur pro substantia quæ est singularis. non enim assumpsit humanitatem vniuersalem ab omnibus singularibus separatam, sed hanc humanitatem. non autem conceditur quòd assumpserit personam aut hypostasin humanam, quia illa humanitas Christi non habebat omne quod ad rationem personæ & hypostasis pertinet, sed fuit à diuino supposito prætenta. Vnde Christus assumpsit quidem quicquid est de intrinseca essentia huius humanitatis singularis, scilicet hanc animam, & hoc corpus, & humanitatem ex his compositam: non tamen assumpsit quicquid est de ratione personæ inquantum persona est. Et ideo in ipso non sunt duæ personæ aut duæ hypostases, licet sint in ipso duæ singulares naturæ.

EX quo patet argumenta Scoti loco prælegato quibus ostendit personam nihil addere posituum supra individuum, non procedere contra mentem Sancti Thomæ. Probant enim quòd nihil addit persona supra individuum quod ad personæ essentiam intrinsecè pertineat, vt quòd existit, quod quidem concedimus: non autem probant quòd nullo modo aliquid addat quod pertineat ad personam tanquam vltima eius actualitas, cui repugnat vt alicui completiori se vniatur. Non enim omne quod quocunque modo ad naturam humanam pertinet, est assumptibile ad vnitatem personæ diuinæ, sed etiam illud quod est pars naturæ aut eius proprietas: ipsum autem complementum suppositi assumptibile non est in talem personæ vnitatem, eō quòd perfectiori se vniri non possit, sed tantùm ei quod comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum. Vnde etiam dicimus quòd natura humana in Christo non habet esse proprium, haberet autem illud si à verbo dimitteretur, quia non alia ratione caret proprio esse, nisi quia propria personalitate caret, vtpote prætenta à diuino supposito.

Obiectiones contra fidem incarnationis. Caput 40.

Prima obiectio.

SEd contra hanc catholicæ fidei sententiam plures difficultates concurrunt, propter quas aduersarij fidei incarnationem impugnant. Ostensum est enim in primo libro † quòd Deus neque corpus est, neque virtus in corpore. Si autem carnem assumpsit, sequitur quòd vel sit mutatus in corpus, vel quòd sit virtus in corpore post incarnationem. impossibile igitur videtur Deum fuisse incarnatum.

† cap. 20.

2 Item, omne quod acquirit nouam naturam, est substantiali mutationi subiectum. secundum hoc enim aliquid generatur, quod naturam aliquam acquirit. si igitur hypostasis filij Dei fiat de nouo subsistens in natura humana, videtur quòd esset substantialiter mutata.

3 Adhuc, nulla hypostasis alicuius naturæ extenditur extra naturā illam, quin potius natura inuenitur extra hypostasin, vtpote multas hypostases sub se habēs. si igitur hypostasis filij Dei sit per incarnationem facta hypostasis humanæ naturæ, sequitur quòd filius Dei non sit vbique post incarnationem, cùm humana natura vbique non sit.

4 Amplius, rei vnius & eiusdem non est nisi vnum quod quid est. hoc enim significat substantiam rei quæ vnius vna est. sed natura cuiuslibet rei est quod quid est eius. natura enim rei est quam significat diffinitio. impossibile est igitur (vt videtur) quòd vna hypostasis in duabus naturis subsistat.

5 Præterea, in his quę sunt sine materia, non potest esse aliud quidditas rei, & aliud res, vt suprà † ostensum est. & hoc præcipuè est in Deo, qui non est solùm sua quidditas, sed etiam suum esse. sed humana natura non potest esse idem quòd diuina hypostasis. ergo impossibile esse videtur quòd diuina hypostasis subsistat in humana natura. Item, natura est simplicior & formalior hypostasi quæ in ea subsistit. nam per additionem alicuius materialis natura communis indiuiduatur ad hanc hypostasin. si igitur diuina hypostasis subsistat in humana natura, videtur sequi quòd humana natura sit simplicior & formalior quàm diuina hypostasis: quod est omnino impossibile. † li. 1. c. 21. & 22.

6 Adhuc, in his solùm quæ sunt ex materia & forma composita, differre inuenitur singulare & quidditas eius, ex eo quòd singulare est indiuiduatum per materia designatam quæ in quidditate & natura speciei non includitur. in signatione enim Socratis includitur hęc materia, non autem in ratione humanæ naturæ. omnis igitur hypostasis in natura humana subsistens est constituta per naturam signatam: quod de diuina hypostasi dici non potest. non est igitur possibile (vt videtur) quòd hypostasis verbi Dei subsistat in humana natura.

7 Amplius, anima & corpus in Christo non fuerunt minoris virtutis quā in alijs hominibus. sed in alijs hominibus ex sua vnione constituūt suppositum hypostasin & personam: igitur & in Christo ex vnione animæ & corporis constituitur suppositum hypostasis & persona: non autem suppositum hypostasis & persona verbi dei quæ est æterna. igitur in Christo est aliud suppositum hypostasis & persona præter suppositum hypostasin & personam verbi Dei, vt videtur.

8 Præterea, sicut ex anima & corpore cōstituitur humana natura in cōmuni, ita ex hac anima & hoc corpore constituitur hic homo, quod est hypostasis hominis, sed in Christo fuit hæc anima, & hoc corpus: igitur ex eorum vnione constituta est hypostasis, vt videtur; & & sic idem quod prius.

9 Item, hic homo qui est Christus, prout consideratur ex anima solùm & carne consistens, est quędam substantia, non autem vniuersalis, ergo particularis: ergo est hypostasis.

10 Adhuc, si idem est suppositum humanæ & diuinæ naturæ in Christo, oportet quòd de intellectu hominis qui est Christus, sit hypostasis diuina; non autem est de intellectu aliorum hominum. homo igitur æquiuocè de Christo dicetur & alijs: & sic non erit eiusdem speciei nobiscum.

11 Amplius, in Christo tria inueniuntur, vt ex dictis patet, scilicet corpus, anima, & diuinitas. anima autem cùm sit nobilior corpore, non est suppositum corporis. sed magis forma eius. neque igitur id quod est diuinum est suppositum humanæ naturæ, sed magis formaliter se habens ad ipsam.

12 Præterea, omne quod aduenit alicui post esse completum, aduenit ei accidentaliter: sed cùm verbum Dei sit ab æterno, manifestum est quòd caro assumpta aduenit ei post esse completum. igitur aduenit ei accidentaliter.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 40.

POstquam determinauit Sanct. Thomas, quid fides catholica de incarnatione teneat, vult obiectiones cõtra ipsam incarnationem excludere. Circa hoc autem tria facit. Primò ponit ipsas obiectiones. Secundò, aliqua pro eorum solutione, cap. sequenti. Tertiò, ad ipsas respõdet, cap. 49.

Quantum ad primũ impugnatur incarnatio. Primò quia si Deus assumpsisset, sequeretur quòd esset mutatus in corpus, aut esset virtus in corpore. Secundò, quia hypostasis filii Dei esset substantialiter mutata. quod enim acquirit nouã naturam, substantialiter mutatur. Tertiò, quia filius Dei non esset vbique post incarnationem, quum humana natura non sit vbique. nulla enim hypostasis alicuius naturæ extenditur extra naturam illam. Quartò, quia quum vnius rei sit tantùm vnum quod quid est, impossibile videtur vt vna hypostasis in duabus naturis subsistat. natura enim cuiuslibet rei est eius quod quid est.

Quintò, quia non videtur diuinam hypostasin subsistere posse in humana natura, quia in his quæ sunt sine materia, quiditas & suppositum idem sunt. humana autem natura nõ potest esse idem quod diuina hypostasis. Sextò, quia natura humana esset simplicior & formalior diuina hypostasi: natura enim simplicior & formalior est hypostasi quæ in ea subsistit. Septimò, quia omnis hypostasis in humana natura subsistens est constituta per materiam signatam, quod de diuina hypostasi dici non potest. Octauò, quia in aliis hominibus anima & corpus ex sua vnione constituunt suppositum: ista autem non fuerunt minoris virtutis in Christo, quàm in aliis hominibus.

Nonò, quia in Christo fuit hæc anima & hoc corpus, ex quibus constituitur hic homo qui est hypostasis. Decimò, quia hic homo qui est Christus, est quædam substantia, & per consequens hypostasis. Vndecimò, æquiuocè dicetur de Christo & aliis hominibus, quia de intellectu hominis qui est Christus, erit hypostasis diuina, non autem de intellectu aliorum hominum.

Duodecimò, quia cùm anima non sit suppositum corporis, eò quòd sit nobilior: nec quod est diuinum, erit suppositum humanæ naturæ. Decimoterciò, probatur quòd caro assumpta aduenit verbo Dei accidentaliter, quia aduenit ei post esse completum, quum verbum Dei sit ab æterno.

Quomodo oporteat incarnationem filij Dei intelligere. Cap. 41.

AD horum igitur solutionem consideranda paulò altius inchoãdum est. Cùm enim Eutyches vnionem dei & hominis factã esse posuerit in natura. Nestorius autẽ nec in natura nec in persona: fides autem catholica hoc teneat, quòd sit facta vnio in persona, non in natura: necessarium videtur præcognoscere quid sit vniri in natura, & quid sit vniri in persona. Natura igitur lieet multis modis dicatur, nam & generatio viuentium, & principium generationis & motus, & materia & forma natura dicuntur. Item & aliquando natura dicitur quod quid rei continens ea quæ ad speciei pertinent integritatem, sicut dicimus naturam humanam communẽ esse omnibus hominibus: similiter in cæteris. illa ergo vniuntur in natura, ex quibus cõstituitur integritas speciei alicuius: sicut anima & corpus humanum vniuntur ad constituendã speciem animalis: & vniuersaliter quæcunque sunt partes speciei. est autem impossibile quòd alicui speciei in sua integritate iam constitutæ aliquid extraneum vniatur in vnitatẽ naturæ nisi species soluatur. cũ enim species sint sicut numeri, in quibus quælibet vnitas addita vel subtracta variat speciẽ si quid ad speciẽ iã perfectã addatur, necesse est iam aliã speciem esse: sicut si substantię animatę tãtũ addatur sensibile, erit iam alia species. nam animal & planta diuersę species sunt: contingit tamen id quod non est de integritate speciei, in aliquo individuo sub illa specie contento reperiri: sicut album & vestitum in Sorte vel Platone: aut digitus sextus vel aliquid huiusmodi. vnde nihil prohibet aliqua vniri in individuo, quæ non vniuntur in vna integritate speciei: sicut humana natura & albedo & musica in Sorte & huiusmodi, quæ dicuntur esse vnũ subiecto: & quia individuum in genere substãtiæ dicitur hypostasis: in substantijs autem rationalibus dicitur etiam persona: cõuenienter omnia huiusmodi dicuntur vniri secũdum hypostasin, vel etiam secundum personam. sic igitur patet quòd nihil prohibet aliqua non vnita esse secũdum naturam, vniri autem secũdum hypostasin vel personam. Audientes autem hæretici in Christo vnionẽ dei & hominis esse factam, contrarijs vijs incesserunt ad hoc exponendũ prætermisso tramite veritatis. Aliqui enim hanc vnionem æstimauerunt ad modum eorum quæ vniuntur in vnam naturam: sicut Arrius & Apollinaris, ponentes quòd verbum erat corpori Christi pro anima, siue pro mente: & sicut Eutyches, qui posuit ante incarnationem duas naturas, Dei & hominis: post incarnationem verò vnam. Sed eorum dictum omnino impossibilitatem continet. manifestum est enim naturam verbi ab æterno in sua integritate perfectissimam esse: nec omnino corrumpi aut mutari posse. vnde impossibile est aliquid extrinsecum à natura diuina, vtpote naturam humanam, vel aliquam partem eius, in vnitatem naturæ ei aduenire. Alij verò huius positionis impossibilitatem videntes, in viam contrariam diuerterunt. ea enim quæ habenti aliquam naturam adueniũt, nec tamen pertinent ad integritatem naturæ illius: vel accidentia esse videntur, vt albedo & musica: vel accidentaliter se habere ad ipsum, sicut annulus, vestimentum, domus, & similia. Considerãtes autem quòd cùm humana natura verbo Dei adueniat, nec ad eius naturę integritatem pertineat, necesse esse putauerunt quòd humana natura accidentalem vnionem haberet ad verbum: & quia manifestũ est quòd non potest inesse verbo & accidens, tum quia Deus non est susceptiuum accidentis, vt suprà† probatum est: tum quia humana natura cùm sit de genere substantiæ, nullius accidens esse potest: relinqui videbatur quòd humana natura aduenire verbo, non sicut accidens, sed sicut accidentaliter se habens ad ipsum. Posuit igitur Nestorius quòd humana natura Christi se habebat ad verbum sicut templum quoddã: ita quòd secundum solam inhabitationem erat intelligenda vnio verbi ad humanã naturam: & quia templum seorsum habet suã individuationem ab eo qui inhabitat templum, individuatio autem conueniens humanę naturę est personalitas: reliquum erat quòd alia esset personalitas humanæ naturæ, & alia verbi: & sic verbum & ille homo erant duæ personę. quod quidem inconueniens alij vitare volentes, circa humanam talem dispositionem introduxerunt: vt ei personalitas propriè conuenire non possit, dicentes animam & corpus in quibus integritas humanæ naturæ consistit, à verbo sic esse assumpta, vt corpori anima nõ esset vnita ad aliquam substantiam constituendam: ne cogerentur dicere illam substantiam sic constitutam, rationem personæ habere: vnionem verò verbi ad animã & corpus posuerunt, sicut ad ea quæ accidentaliter se habent: puta induti ad indumẽtum, in hoc quodammodo Nestorium imitates. His igitur remotis per supradicta necessarium est ponere talem fuisse vnionem verbi & hominis, vt neque ex duabus vna natura cõflata sit: neque verbi ad humanam naturam talis fuerit vnio sicut est alicuius substantiæ, puta hominis ad exteriora, quæ accidentaliter se habẽt ad ipsum: vt domus & vestimentum: sed verbũ in humana natura sicut in sibi propria facta per incarnationem subsistere conatur: vt & corpus illud verè sit corpus verbi dei: & similiter anima & verbum Dei verè sit homo. Et quanuis hęc vnio perfectè ab homine non valeat explicari, tamen secundũ modum & facultatem nostram conabimur aliquid dicere ad ædificationem fidei, vt circa hoc mysterium fides catholica ab infidelibus defendatur. In omnibus autẽ rebus creatis nihil inuenitur huic vnioni tam simile sicut vnio animæ ad corpus: & maior esset similitudo (vt etiam Aug. dicit contra Felicianum) si esset vnus intellectus in omnibus hominibus, vt quidam posuerunt: secundum quos oporteret dicere quòd intellectus præexistens hoc modo de nouo conceptui hominis vniatur vt ex vtroque fiat vna persona: sicut ponimus verbum præexistens humanæ naturæ in personam vnam vniri. vnde propter hanc similitudinem vtriusque vnionis Athanasius dicit in symbolo, quòd sicut anima rationalis & caro vnus est homo, ita Deus & homo vnus est Christus. sed cùm anima rationalis vniatur corpori & sicut materiæ, & sicut instrumento: non potest esse similitudo quantum ad primum modũ vnionis. sic enim ex Deo & homine fieret vna natura: cũ materia & forma propriè naturam constituant speciei. relinquitur ergo vt attendatur similitudo secundũ quòd anima vniatur corpori vt instrumento: ad quod etiam dicta antiquorum doctorum concordant, qui humanam naturam

Cõclusio in præstiganda.

Prima secta hæreticorũ circa modũ diuinæ vnionis.

Secunda secta superiori cõtraria.

†Lib. 1. c. 23.

Conclusio contra prædictas sectas.

Præparat se cum modestia ad declarandam conclusionem cath.

ram in Christo organum quoddam diuinitatis posuerunt: sicut & ponitur corpus organũ animæ. aliter enim est animæ organum corpus & eius partes, & aliter exteriora instrumenta. Hæc enim dolabra nõ est proprium instrumentum: sicut hæc manus. per dolabrã enim multi possunt operari: sed hæc manus ad propriam operationem huius animæ deputatur: propter quod manus est organum vnitum & proprium: dolabra autẽ instrumentum extrinsecum & commune. sic igitur & in vnione dei & hominis considerari potest. omnes enim homines comparantur ad deum vt quædam instrumenta quibus operatur. Ipse enim est qui operatur in nobis velle & perficere pro bona voluntate secundum Apost. Phil. 2. sed alij homines comparantur ad deum quasi instrumenta extrinseca & separata: mouentur enim à deo non ad operationes proprias sibi tantùm, sed ad operationes communes omni rationali naturæ, vt est intelligere veritatem, diligere bona, & operari iusta: sed humana natura in Christo assumpta, est vt instrumentaliter operetur ea quæ sunt operationes propriæ solius dei: sicut est mundare peccata, illuminare mentes per gratiã, & introducere in perfectionem vitæ æternæ. comparatur igitur humana natura Christi ad Deum sicut instrumentum proprium & coniunctum, vt manus ad animam. Nec discrepat à rerum naturalium consuetudine quòd aliquid sit naturaliter proprium instrumentũ alicuius, quòd tamen non sit forma ipsius. nam lingua prout est instrumẽtum locutionis, est proprium organum intellectus: qui tamen vt Philosophus probat, nullius partis corporis actus est. Similiter etiam inuenitur aliquod instrumentum quod ad naturam speciei non pertinet: & tamen ex parte materiæ competit huic individuo, vt sextus digitus, vel aliquid huiusmodi. nihil igitur prohibet secundum hunc modũ ponere vnionem humanæ naturæ ad verbum: quòd humana natura sit quasi verbi instrumentum non separatum, sed coniunctum: nec tamen humana natura ad naturã verbi pertinet, nec verbum est eius forma, pertinet tamẽ ad eius personam. Prędicta tamen exempla non sic posita sunt, vt omnimoda similitudo sit in his requirẽda: intelligendum est enim verbum dei multo sublimius & intimius humanæ naturæ potuisse vniri, quàm anima qualicunque proprio instrumento: præcipuè cum toti humanæ naturę mediante intellectu coniunctum dicatur: & licet verbum dei sua virtute penetret omnia, vtpote omnia conseruans & portans: creaturis tamẽ intellectualibus, quæ propriè verbo perfrui possunt, & eius particeps esse: ex quadam similitudinis affinitate & eminentius & ineffabilius potest vniri.

Super cap. 41.

POsitis obiectionibus contra incarnationis mysterium, præmittit Sanctus Thomas quædam ad earum solutionem, quò ipsa solutio manifestior fiat. Primũ quod præmittit, est, quomodo oporteat filii dei incarnationem intelligere quantum ad hoc quòd sit facta in persona, contra Nestorium: & non in natura contra Eutychetem. & dicit primò quòd cùm nomen naturæ præter alia significata, de quo quid est rei continente ea quæ ad speciei integritatem pertinent, dicatur, illa vniuntur in natura, ex quibus constituitur integritas speciei alicuius, sicut anima & corpus humanum vniuntur ad constituendum speciem animalis, & vniuersaliter quæcunque sunt partes speciei.

Dicit secundò, quòd impossibile est quidem alicui speciei in sua integritate iam constitutæ quid extraneum vniri in vnitatem naturæ, nisi species soluatur: quia species sunt sicut numeri, in quibus quælibet vnitas addita vel subtracta variat speciem: vt patet si substantiæ animatæ addatur sensibile. contingit tamen id quod non est de integritate speciei, in aliquo individuo sub illa specie contento reperiri, sicut album & vestitum in sorte, aut digitus sextus, & huiusmodi: vnde nihil prohibet aliqua vniri in individuo quæ non vniuntur in vna integritate speciei. & quia individuum in genere substantię dicitur hypostasis, in substantijs autem rationalibus dicitur persona, conuenienter omnia huiusmodi dicuntur vniri secundum hypostasin vel etiam secundum personam. Ex quo patet quòd nihil prohibet aliquã nõ vnitã secundum naturam, vniri secundum hypostasin vel personam.

De duplici integritate speciei.

ADVERTENDVM quòd duplex est integritas speciei. s. essentialis, & quantitatiua: & ideo dupliciter dicitur aliquid non esse de integritate speciei, aut. s. quia non est de eius essentia, aut quia non pertinet ad eius perfectionem quantitatiuam. Vt ergo S. Tho. vranque integritatem complectatur, dat exemplum de albo & vestito in sorte, quæ non sunt de integritate essentiali hominis: & de sexto digito in manu, qui ad integritatẽ quantitatiuam hominis non pertinet. Dicit tertiò, quòd hæretici audientes in Christo vnionem dei & hominis esse factam, contrarijs viis incesserũt ad hoc exponendum. nam Arrius & Apollinaris hanc vnionem æstimantes ad modũ eorum quæ in vnam naturam vniuntur, dixerunt verbi dei esse corpori Christi pro anima seu pro mente: Eutyches autem posuit duas quidem naturas dei & hominis ante incarnationem, post incarnationem vero, vnam. Contra quos est quòd cùm natura verbi ab æterno in sua integritate perfectissima sit, nec omnino corrumpi aut mutari possit, impossibile est ei aliquid extrinsecũ in eius vnitatem aduenire. Alij verò eius positionis impossibilitatẽ videntes, cùm humana natura verbo dei aduenat, nec ad eius integritatem pertineat, putauerunt humanam naturam accidentalem quidem vnionem habere ad verbum, non tamen inesse sibi vt accidens, tum quia Deus non est susceptiuus accidentis, tum quia huntana natura cùm sit de genere substantiæ, nullius accidẽs esse potest. Propter quod Nestorius posuit naturam humanam se habere ad verbum sicut templum quoddam: & consequenter quia templum seorsum habet suam individuationem ab eo qui inhabitat templum: individuatio autem naturæ humanæ cõueniens est suia personalitas, intellige de individuatione substantiæ singularis subsistentis: reliquum erat aliam esse personalitatem humanæ naturæ, & aliam verbi. Quod quidem inconueniens alij vitare volentes, dixerunt in Christo ex anima & corpore non esse aliquam substantiam constitutam, ne cogerentur dicere illam habere rationem personæ: vnionem verò verbi ad animam & corpus posuerunt, sicut ad ea quæ accidentaliter se habent, puta induti ad indumentum, in hoc quodammodo Nestorii imitantes.

ADVERTENDVM quòd non dicit S. Tho. istos Nestorium simpliciter imitari, sed quodammodo. i. quantum ad aliquid: quia licet imitarentur Nestorium in hoc quòd dicebant verbum dei vnitum animæ & corpori modo accidentali, differebant tamen ab ipso in hoc quòd ipsi non ponebant ex anima & corpore esse aliquam naturam constitutã: sed Nestorius hoc ponebat. Dicit quartò, quòd in tali vnione verbi dei & hominis neque ex duabus naturis vna est conflata, neque verbum humanæ naturæ est vnitum tanquam substantiæ ad ipsum accidentaliter se habenti: sed in ipsa subsistere ponitur, vt & corpus illud verè sit corpus verbi dei, & similiter anima & verbum dei verè sit homo. Dicit quintò, quòd quanuis hæc vnio ab homine non valeat explicari, tamen vt dicatur secundum modum & facultatem nostram, in omnibus rebus creatis nihil inuenitur huic rei tam simile, sicut vnio animę ad corpus: & maior esset similitudo (vt Aug. contra Felicianum dicit) si esset vnus intellectus in omnibus hominibus, vt quidam posuerũt, oporteret enim intellectum præexistentem hoc modo de nouo conceptui hominis vniri, vt ex vtroque fieret vna persona, sicut ponimus verbũ præexistens humanæ naturæ in vnam vniri personam. propter hoc dicit Athanasius in symbolo: sicut ex anima, &c.

Quomodo esset similitudo vnionis verbi dei ad humanam naturã si poneretur vnus omnium hominum intellectus.

ADVERTENDVM quòd iccirco maior esset similitudo vnionis istius si vnus esset intellectus in omnibus hominibus quàm sit in vnione animæ ad corpus, quia in ista non vnitur vnum alterum præexistenti vt accidit in vnione verbi cum humana natura, sed bene si esset vnus intellectus omnũ hominum, vniretur vnum alteri præexistenti. Attendendum secundò, quòd si esset vnus intellectus in omnibus hominibus: iccirco per vnionẽ intellectus ad conceptum hominis fieret vna persona intellectus & hominis, quia operatio intellectus homini actribuieretur. Diceretur enim homo intelligere ex vnione ad talem intellectum: quod vtique esse non posset, nisi vna esset persona hominis & intellectus. propria enim operatio vnius personæ, alteri personæ attribui non potest: sicut propria operatio sortis attribui non potest Platoni.

Dicit sextò, quòd cum anima rationalis vniatur corpori, & sicut materię, & sicut instrumento, non potest esse similitudo quãtum ad primum modum vnionis: quia sic ex deo & homine fieret vna natura, sicut ex materia & forma: sed est similitudo quantum ad secundum modum, cui etiam dicta antiquorum doctorum concordant, dicentium humanam naturam in Christo esse organum diuinitatis, sicut & corpus ponitur organum animæ. Dicit septimò, quòd sicut aliter est organum animæ corpus, & eius partes, & aliter exteriora instrumenta: per hanc enim dolabram multi possunt operari, sed hæc manus ad propriam operationem huius animæ deputatur: ita licet omnes homines ad deum compatentur sicut instrumenta quibus operatur, vt patet ex Apo. Phil. 2. Alij tamen homines sunt quasi instrumenta separata, cùm moueantur à deo, non ad operationes proprias sibi tantùm: sed ad operationes omni rationali naturæ cõmunes, vt est intelligere veritatẽ, diligere bona, & huiusmodi: humana autem natura in Christo est instrumentum dei coniunctum, & assumpta est vt operetur instrumentaliter ea quæ sunt operationes propriæ solius dei: sicut mundare peccata, illuminare mentes per gratiam, & huiusmodi.

Alij homines nes à Christo mouentur à deo ad operationes tantùm communes omni rationali naturæ, non autẽ ad eas quæ sunt proprię dei, dubitum occurrit: quia facere miracula est proprium dei, & tamẽ isto mouentur aliis hominibus hoc conuenit instrumentaliter, vt in superioribus est ostentum à Deo sum, ergo, &c. Responderi ad hoc potest quòd dictum Sancti Thomæ intelligitur quòd alii homines non mouentur ad operationes quæ sunt proprię dei, per virtutem diuinam eis existentem per modum habitus, sed tantùm per modum passionis transeuntis, vt dicebatur vbi agebatur de miraculorum operatione. humana autem natura mouetur ad diuina opera facienda ex virtute diuina sibi quasi modo habituali coniuncta. i. permanenter, & non tantùm per modum transeuntis: sicut virtus animæ manui semper est aliquo modo coniuncta. Dicit octauò, quòd non discrepat à rerum naturalium consuetudine, quòd aliquid sit naturaliter proprium instrumentum alicuius, quod tamen non sit forma ipsius, vt patet de lingua respectu intellectus. inuenitur etiam aliquod instrumentum quod ad naturam speciei non pertinet, & tamen ex parte materiæ competit huic individuo: vt sextus digitus in manu. sic itaque nihil prohibet humanam naturam esse quasi verbi instrumẽtum coniunctum, & tamen neque ad naturam verbi pertinere, neque verbum ipsius esse formam, pertinere tamen ad eius personam. Dicit vltimò in prædictis exemplis non omnimodam similitudinem requirendam esse: quia intelligendum est verbum dei multo sublimius & intimius humanæ naturæ potuisse vniri quàm anima qualicunque proprio instrumento, præcipuè cum toti humanæ naturæ mediante intellectu coniunctum dicatur: & licet sua virtute penetret omnia, creaturis tamẽ intellectualibus quæ ipso perfrui possunt, & eius particeps esse, eminentius & ineffabilius potest vniri.

Verbũ dei naturæ humanæ mediante intellectu coniunctum.

CIRCA istam propositionem, verbum dei toti naturæ humanæ mediante intellectu coniunctum dicitur: aduertendum quòd per totam naturam humanam intelligit Sanctus Thomas totalitatem tantum humanitatis secundum vnitiersalitatem prædicationis. Dicitur autem verbum ipsi mediante spiritu secundum mentem Augustini in libro de Agone Christiano, & Damasceni in tertio libro, coniunctum esse: ratione quidem dignitatis inquitum inter cæteras partes animæ est superior & dignior atque deo similior, propter

Universidad de Deusto
Biblioteca

quod intellectus dicitur esse medium secundum dignitatem inter verbum dei & creaturam vt alias inferiores potentias habet. ratione autē congruitatis qua anima non est assumptibilis secundum congruitatem nisi per hoc quod est ad imaginem eius existens quod sibi conuenit per intellectum. sic enim dicitur verbum vnirisibi mediante intellectu: quia humana natura non habet congruentiam ad hoc vt sit assumptibilis præ cæteris naturis à verbo, nisi quia habet intellectum. De hoc pertractat Sanctus Thomas, tertia quæstione sexta, articulo secundo, & tertia distinctione secunda, quæstione secunda, articulo primo. Vtit enim hic argūere quòd verbum Dei potuit multo sublimius vniri humanæ naturæ quàm anima cuique instrumento, hac ratione: quia cum mediante intellectu humanæ naturæ vniatur, & particularius vniatur subsistantis intellectualibus quàm aliis creaturis, non est etiam inconueniens si excellentiori quodam modo possit humanæ naturæ vniri.

Verbum diuinū est humanæ naturæ vnitū sicut instrumento coniuncto.

CIRCA quod dictum est, verbum humanæ naturæ vniri sicut instrumento coniuncto, dubium occurrit. Non enim videtur quomodo coniungatur humanæ naturæ vt possit dici esse instrumentum verbi coniunctum, si neque verbum est forma humanæ naturæ, neque econuerso humana natura verbi: neque etiam ad naturam verbi pertinet. oportet enim instrumentū coniunctum alicuius, in aliquo eum ipso vniri. nam lingua quæ est instrumentum proprium intellectus, cum ipso in anima vniatur inquantum intellectus radicatur in essentia animæ, & anima est forma linguæ. non apparet autem in quo vniatur humana natura cum verbo, si prædicti modi vnionis excludantur.

Quomodo humana natura & diuina persona in vno esse vniantur.

Respondetur & dicitur primo quòd vtique oportet in aliquo ista vniri, & esse indistis, si vnum debet esse instrumentum coniunctum alterius, veruntamen istarū vnionem difficillimum est à nobis explicari, cùm nihil simile omnino in creaturis à quibus cognitionem accipimus inueniatur. Dicitur secundò iuxta prædicta quòd natura diuina & humana vniuntur & indistsa sunt in vna persona, inquantum vna persona simplicissima existens, in vtraque natura subsistit: neque necesse est vt eorum quę in vna persona vniuntur, vnum sit forma alterius, vt patet de musica & logica quæ vniuntur in Sorte: natura autem humana & persona vniuntur & sunt indistsa in vno esse, inquantum humana natura trahitur ad esse diuinæ personæ, vt sit idem esse & personę diuinæ & naturæ humanę: neque etiam necesse est vt quæ indistsa sunt in vno esse, sic se habeant quòd vnum sit alterius forma: nam manus & pes forsis in vno esse conueniunt, & tamen neutrum est alterius forma, similiter cum pes prius separatus trahitur ad esse animalis per coniunctionem, animal non informat pedem, sed bene forma dans esse animali informat suppositum pedis.

S I autem arguatur, vt arguit Aureolus apud Capreolum tertia distinctione sexta, quia esse est actus essentiæ, diuinum autem esse non actuat humanam naturam, & sic non videtur quòd natura humana & diuina persona vniatur in vno esse diuini suppositi. Dicitur vt etiam superius dicebatur, quòd esse non est actus essentiæ sicut eius quod existit formaliter, sed sicut eius in quo aliquid existit. suppositi autem est actus sicut eius quod formaliter existit: vnde non est necesse quòd esse diuinum actuet humanam naturam per se & primò ad hoc vt sit in ipso esse indistsi cum persona verbi, sed sufficit quòd suppositum diuinum sit humanæ naturæ suppositum, quia tunc esse diuinum primò & per se actuat suppositum, secundariò autem & per aliquid dicitur actuare humanam naturam, inquantum eius suppositum actuat quod in ipsa humana natura subsistit, nec hoc diuino esse aliqua ex parte derogat.

Quòd assumptio humanæ naturæ maximè competebat verbo Dei.

Cap. 42.

Disc. 1. q. 8. cap. 8.

EX hoc etiam patet quòd humanæ naturæ assumptio potissimè cōpetit personæ verbi. Nam si assumptio naturæ humanæ ad salutem hominum ordinatur, vltima autē salus hominis est, vt secundum intellectiuam partē perficiatur contemplatione veritatis primę: oportuit per verbum quod secundū emanationem intellectualem à patre procedit, humanam naturam assumi.

2 Rursus, affinitas quædam videtur maximè verbi ad humanam naturā. homo enim propriam speciem sortitur secundum quòd rationalis est: verbum autem rationi affine est: vnde apud Græcos logos, verbum & ratio dicitur. conuenientissimè igitur verbum rationalis naturæ vnitum est: nam & propter affinitatem prædictam diuina scriptura nomen imaginis & verbo attribuit, & homini. dicit enim Apostolus ad Colossenses primo, de verbo, quòd est imago inuisibilis dei. & idem de homine dicit 1. Corint. 11. quòd vir est imago dei. Habet etiam verbum non solùm ad rationalem naturam, sed etiam vniuersaliter ad omnem creaturam quādam affinitatis rationem: cùm verbum contineat rationes omnium creatorum à Deo: sicut artifex homo conceptione sui intellectus rationes artificiatorum comprehendit. Sic igitur omnes creaturæ nihil aliud sunt quàm realis quædam expressio & repræsentatio eorum quæ in conceptione diuini verbi comprehenduntur: propter quod & omnia per verbū facta esse dicuntur. conuenienter igitur verbum creaturæ, scilicet humanæ naturę vnitum est.

Super cap. 42.

SEcundum, quod præmittit Sanctus Thomas, est quòd humanæ naturæ assumptio potissimè competit verbo Dei. addit potissimè: quia non negatur quidem quin & pater & spiritus sanctus possint naturam assumere: sed tamen conuenientius erat vt filius eam assumeret. Probatur autem hoc primò, quia cùm assumptio humanæ naturæ ad salutem hominum ordinetur, salus autem ipsius virtuta sit, vt secundum intellectiuam partem perficiatur contemplatione primæ veritatis, oportuit per verbum quod secundum emanationem intellectualem procedit, naturam humanam assumi.

ADDE quia sic persona assumens proportionatur suę assumptionis.

Secundò, quia quædam affinitas videtur maximè verbi ad naturā humanam: quòd patet, quia homo propriam speciem sortitur secundum quòd est rationalis, verbum autē rationi affine efficacius duplex est signum, vnum est quod apud Græcos logos, & verbum & ratio dicitur, alterum est, quia sacra scriptura nomen imaginis & verbo attribuit, vt patet Coloss. 1., & homini, vt patet 1. Corinth. 11.

Nomē vnius plura significat aliquando ratione affinitatis eorum.

ADVERTENDVM quòd idem nomen non videtur plures naturas aut plura distincta secundum essentiam significare, nisi ratione alicuius affinitatis inter illa. Imposuit enim nominis imponit nomē ab aliqua rei proprietate. & ideo diuersis rebus idem nomen non imponeret, nisi aliquas proprietates in illis similes & affines inueniret. vt tale nomen non secundum simpliciter æquiuocationem accipiatur, sed secundum quandam analogiam. Propterea Sanctus Thomas optime à signo arguit esse quandam affinitatem inter verbum & rationem, ex hoc quod eodem nomine apud Græcos significantur.

Tertiò, quia cùm verbum nō solùm ad rationalem creaturam, sed etiam vniuersaliter ad omnem creaturam quandam affinitatis rationem habeat, eò quòd contineat rationes omnium creatorum à Deo, conuenienter vnitum est creaturæ, scilicet naturæ humanæ. Hanc quæstionem pertractat Sanctus Thomas 3. quæst. 3. articulo octauo, & 3. Sent. dist. 1. quæst. 2. articulo 2.

Quòd humana natura assumpta à verbo non præextitit assumptioni: sed in ipsa conceptione fuit assumpta à verbo Dei.

Caput 43.

CVm autem verbum humanam naturam assumpsit in vnitatem personæ, vt ex dictis iam patet: oportuit humanam naturam non præexistere antequā verbo vniretur. Si enim præexistere: cum natura præexistere non possit, nisi in indiuiduo: oportuisset esse aliquod indiuiduum illius humanæ naturæ præexistentis ante vnionem: indiuiduum autem humanæ naturæ est hypostasis & persona: erit igitur dicere quòd humana natura assumēda à verbo, in aliqua hypostasi vel persona præextitisset. Si igitur natura illa assumpta fuisset manente priori hypostasi vel persona, remansissent tunc post vnionem duæ hypostases vel personæ, vna verbi, & alia hominis: & sic nō esset facta vnio in hypostasi vel persona: quod est contra sententiam fidei. si verò hypostasis vel persona illa non remaneret in ea natura in qua assumenda à verbo præextitisset, hoc sine corruptione accidere non potuisset. nullum enim singulare definit esse hoc quod est, nisi per corruptionem. sic igitur oportuisset illum hominem corrumpi: qui vnioni præextitisset: & per consequens humanam naturam in eo existentem. Impossibile igitur fuit quòd verbum assumeret in vnitatem personæ aliquem hominem præexistentem. Simul autem & derogaretur perfectioni incarnationis Dei verbi, si aliquid eorum quæ naturalia sunt homini, ei deesset: est autem naturale homini, vt nascatur natiuitate humana. hoc autem verbum Dei non haberet, si hominem præexistentem assumpsisset. nam ille homo in sua natiuitate purus homo extitisset: vnde eius natiuitas verbo non posset attribui: nec beata Virgo mater verbi dici posset: fides autem per omnia sine peccato similem eum nobis in naturalibus confitetur, dicens filium Dei, secundum Apostolum, factum ex muliere & natum, & Virginem matrem Dei. nō igitur hoc decuit, vt præexistentem hominem assumeret. Hinc etiam apparet quòd ab ipso conceptionis principio naturam humanam sibi vniuit: quia sicut humanatio Dei verbi requirit quòd verbum Dei sit natum natiuitate humana ad hoc quòd sit verus homo & naturalis, per omnia in naturalibus nobis conformis, ita requirit quòd dei verbum sit conceptum conceptione humana. non enim secundum naturæ ordinem homo nascitur, nisi prius concipiatur.

cipiatur. si autem natura humana assumenda prius in qualicunque statu fuisset quàm verbo vniretur: illa cōceptio verbo Dei attribui non posset, vt diceretur conceptum conceptione humana. oportuit igitur quòd ab ipso conceptionis principio verbum Dei humanæ naturæ vniretur. Rursum in generatione humana virtus actiua agit ad complemētum humanæ naturæ in aliquo determinato indiuiduo. si autem verbū Dei non à principio conceptionis humanam naturam assumpsisset, virtus actiua in generatione ante vnionem suā actionem ordinasset ad aliud indiuiduum humanæ naturæ, quod est hypostasis vel persona humana: post vnionē autem ordinasset totam generationē ad aliam hypostasin vel personam, scilicet Dei verbum quod nascebatur in humana natura. sic igitur non fuisset vna numero generatio, vtpote ad duas personas ordinata: nec fuisset vniformis secundum totum: quod à naturæ ordine videtur alienum. non igitur fuit conueniens quòd verbum Dei post conceptionem, humanam naturam assumeret, sed simul in ipsa conceptione.

Item, hoc videtur generationis humanę ordo requirere, vt qui concipitur, ipse idem nascatur, & non alius: cùm conceptio ad natiuitatem ordinetur: vnde si filius Dei natus est natiuitate humana, oportet etiam quòd filius Dei sit conceptione humana conceptus, & non purus homo.

Super cap. 43.

TErtium quod præmittit Sanct. Tho. est. quòd oportuit naturam humanā non præexistere antequam verbo vniretur. Probatur autem hoc primò. Illa natura assumenda, in aliqua hypostasi vel persona præextitisset, ergo oporteret dicere quòd aut vtraque hypostasis, scilicet verbi & hominis, remansisset, aut hypostasis vel persona illa non remaneret in illa natura, in qua assumenda à verbo, præextitisset. si primum, tunc remansissent duæ hypostases vel personæ post vnionem, & sic non esset facta vnio in persona, quod est contra sententiam fidei. si secundum, hoc sine corruptione accidere non potuisset, cùm nullum singulare desinat esse hoc quod est, nisi per corruptionē, & sic oportuisset illum hominem corrumpi, & per consequens humanam naturam ei eo existentem, & sic homo præexistens non esset assumptus. Probatur assumptum, quia oportuisset esse aliquod indiuiduum illius humanæ naturæ præexistentis ante vnionem, cùm natura præexistere non possit, nisi in indiuiduis. indiuiduum autem humanæ naturæ est hypostasis & persona.

Vtrum indiuiduum humanæ naturæ sit hypostasis vel persona.

CIRCA hanc propositionem, indiuiduum humanæ naturæ est hypostasis & persona, dubium occurrit. nam humana natura in Christo est indiuidua. Non enim est humanitas vniuersalis, sed singularis & hæc. Si ergo indiuiduum humanæ naturæ est hypostasis & persona, sequitur in Christo duas esse personas, cuius oppositum hic dicitur, & catholica fides tenet.

Respondetur ex doctrina San. Thom. 3. quæst. 16. art. 12. quòd indiuiduum substantiæ dupliciter accipi potest. Vno modo pro quacunque singulari substantia, quomodo manus hominis potest dici indiuidua substantia. Alio modo pro substantia completa per se subsistēte separatim ab aliis, quomodo accipit Boetius cùm diffinit personā quòd est rationalis naturæ indiuidua substantia. Dicitur ergo quòd Sanct. Thom. accipit indiuiduum secundo modo, non autem primo modo. vnde non sequitur quòd in Christo sint duæ personæ, eò quòd humanitas in Christo sit singularis & indiuidua primo modo. licet enim non sit humanitas vniuersalis, sed hæc humanitas, non tamen est secundo modo indiuidua, cùm in alio, scilicet in diuino supposito, existat, & vltimum complementum non habeat.

Quid addat suppositum vel persona supra hanc humanitatem singularem.

VBI aduertendum est præterinissis multorum opinionibus, & Capreoli positione, quòd persona supra hanc humanitatem singularem aliquid positiuum addit de genere substantiæ quòd est vltimus terminus, vltimumque cōplementum naturæ, quod hoc nomine personalitas significatur, & est intrinsecè constitutiuum formaliter personæ in esse personali. sicut punctus est vltimus terminus vltimumque complementum lineæ finitæ, ideo licet concedatur quòd humanitas in Christo sit singularis, non conceditur tamen quòd sit persona: quia non habet illum vltimum terminum, eò quòd à verbo diuino illam assumente sit impedita. diligenter enim consideranti dicta Sanct. Tho. dicere oportet quòd hypostasis & persona aliquid positiuum supra naturam singulare addat, vt egregiè Cardinalis Caietanus ostendit 3. q. 4. articulo 2. citans etiam quòd hic dicitur: quòd scilicet si illa persona præexistens non remaneret, hoc sine corruptione illius hominis, & per consequens naturæ in eo existentis accidere potuisset. Constat enim quòd substantia non dicitur corrumpi, nisi per annihilationem alicuius positiui substantialis, idem quoque habetur ex tertia quæst. 4. artic. 2. in corpore & ad tertium. Item 3. sententiarum distinctione 5. quæstione tertia, articulo tertio.

Secundo derogaretur perfectioni incarnationis verbi Dei, ergo, &c. Probatur assumptum: quia naturale est homini vt nascatur natiuitate humana, hoc autem verbum Dei non haberet: quia homo ille in sua natiuitate purus homo extitisset, & sic eius natiuitas verbo non posset attribui, nec beata Virgo mater Dei dici posset, cùm tamen fides per omnia sine peccato similem ipsum nobis in naturalibus confiteatur, scilicet factum ex muliere, & natum, & beatam virginem matrem Dei.

ADVERTE fundamentum huius rationis in hoc consistere, quòd verbum Dei non posset dici natum natiuitate humana: quia natiuitate humana nascitur id quod est homo: quando autem homo præexistens assumptioni natus esset, verbum non fuisset ille homo sed homo nascens fuisset purus homo, & ficnō potuisset dici quòd nascente illo homine assumendo, verbum Dei nasceretur: ex hoc autē vlterius sequitur quòd virgo mater Dei dici non posset, cùm maternitas consequatur humanam natiuitatem. Et hoc deducit vlteritis quòd verbum vniuit sibi humanam naturam ab ipso conceptionis exordio. Probatur prior: quia si humana natura assumenda prius in qualicunque statu fuisset quàm verbo vniretur, illa conceptio conceptum conceptione humana. oportuit igitur quòd ab ipso conceptionis principio verbum Dei humanæ naturæ vniretur. Rursum in generatione humana virtus actiua agit ad complemētum humanæ naturæ in aliquo determinato indiuiduo. si autem verbū Dei non à principio conceptionis humanam naturam assumpsisset, virtus actiua in generatione ante vnionem suā actionem ordinasset ad aliud indiuiduum humanæ naturæ, quod est hypostasis vel persona humana: post vnionē autem ordinasset totam generationē ad aliam hypostasin vel personam, scilicet Dei verbum quod nascebatur in humana natura. sic igitur non fuisset vna numero generatio, vtpote ad duas personas ordinata: nec fuisset vniformis secundum totum: quod à naturæ ordine videtur alienum. non igitur fuit conueniens quòd verbum Dei post conceptionem, humanam naturam assumeret, sed simul in ipsa conceptione.

Item, hoc videtur generationis humanę ordo requirere, vt qui concipitur, ipse idem nascatur, & non alius: cùm conceptio ad natiuitatem ordinetur: vnde si filius Dei natus est natiuitate humana, oportet etiam quòd filius Dei sit conceptione humana conceptus, & non purus homo.

AD euidentiam huius rationis considerandum primo, quod ad hoc vt aliquid dicatur concipi conceptione humana, requiritur vt sibi attribuatur cōceptio tota à principio conceptionis vsque ad finem. in qualicunque autem statu fuisset humana natura antequam fuisset assumpta, siue inquam in statu completo, siue in statu incompleto, tota humana conceptio verbo Dei attribui non potuisset: quia conceptio sibi non attribuitur nisi ratione assumptionis: ab ipso autem conceptionis initio non fuisset assumpta humana natura à verbo: ideo non posset de verbo Dei dici quòd esset conceptum conceptione humana. & hoc est huius rationis intentum.

Homo multis modis naturalis dicitur.

CONSIDERANDVM secundò, quòd homo potest dici naturalis multis modis, aut scilicet quantum ad principium agens, & principia naturalia intrinseca, & ordinem procedendi, aut quantum ad principia intrinseca naturalia: hoc vltimo modo Adam productus à Deo immediatè, poterat dici homo naturalis, quia constabat ex principiis ex quibus natura hominis constituitur, non autem aliis modis: quia nec productus fuit secundum naturę ordinem, nec ab agente naturali. Secundo modo Christus fuit homo naturalis: quia & veram humanam naturam habuit, & secundum naturæ ordine ex parte geniti fuit generatus: non autem primo modo: quia non fuit à naturali agente productus: sed alii homines primo modo dicuntur naturales. Cùm ergo hic dicitur requiri ad hoc quòd verbum Dei sit homo verus & naturalis, quòd sit natum natiuitate humana, & conceptum conceptione humana, accipitur hic verus & naturalis homo, secundo modo, non autem primo & tertio. Secundò, quia non fuisset vna numero humana generatio Christi, nec fuisset vniformis secundum totum, quia cum in generatione humana virtus actiua agat ad complementum naturæ in aliquo determinato indiuiduo: si verbum Dei non à principio conceptionis humanam naturam assumpsisset: virtus actiua in eius generatione ante conceptionem ordinasset suam actionem ad aliquam hypostasin humanæ naturæ: post conceptionem verò totam generationem ad aliam hypostasin ordinasset, scilicet ad dei verbum, & sic generatio ad duas personas ordinata fuisset.

Quomodo generatio hominis dicitur vniformis secundū totum.

ADVERTENDVM cùm dicitur quòd generatio non esset vniformis secundum totum, quòd hominis puri generatio dicitur vniformis secundum totum: quia à principio vsque ad finem est generatio hominis. generatio autem Christi posito quòd humana natura prius fuisset concepta quàm assumpta, non fuisset à principio vsque ad finem generatio hominis, sed primo quidem hominis fuisset generatio secundum quod per ipsam purus homo generatus fuisset pro illo prioti in quo homo conceptus esset & non assumptus: postmodum verò fuisset generatio verbi Dei pro illa duratione in qua fuisset humana natura assumpta à verbo Dei, & ideo non esset vniformis secundum totum. Si dicatur quòd nec etiam eadem ratione generatio hominis puri poterit dici vniformis secundum totum, quia prius generatur viuens quàm animal, & prius animal quàm homo. Respondetur quòd non est eadem ratio: quia viuens & animal in generatione hominis non sunt aliquid completum in specie, sed ordinantur ad hominem tanquam ad id quod est completum in specie, & ab hoc habet generatio vt informis dicatur. vnde est generatus & viuens & animal, illa generatione dicitur generari homo: in illa autem generatione Christi essent duo completa in natura, scilicet homo purus prius conceptus quàm assumptus, & verbum Dei ipsum hominem assumens: ideo non esset vniformis secundum totum. Tertiò, quia videtur generationis humanæ ordo requirere vt qui concipitur, ipse idem nascatur, & non alius, cùm conceptio ad natiuitatem ordinetur.

Quòd natura humana assumpta à verbo, in ipsa conceptione fuit perfecta quantum ad animam & corpus.

Cap. 44.

VLterius autem ex hoc manifestum est, quòd in ipso conceptionis principio anima rationalis corpori fuit vnita. Verbum enim Dei mediante anima rationali corpus assumpsit. corpus enim hominis non magis assumptibile est à deo quàm alia corpora, nisi propter animam rationalem. non igitur verbum Dei assumpsit corpus absque anima rationali. cùm igitur verbum Dei assumpserit corpus ab ipso conceptionis principio: oportuit quòd in ipso conceptionis principio anima rationalis corpori vniretur.

2 Item, posito eo quod est posterius in generatione, necesse est & id quod prius est secundum generationis ordinem poni: posterius autem in generatione est id quod est perfectissimum: perfectissimum autem est ipsum indiuiduum generatum: quod in generatione humana est hypostasis vel persona: ad cuius constitutionē ordinantur & anima & corpus. posita igitur personalitate hominis generati, necesse est quidē existere & corpus & animam rationalem: personalitas autem hominis Christi non est alia quàm personalitas verbi dei: verbum autē dei in ipsa conceptione vniuit sibi corpus humanum: fuit igitur ibi personalitas illius hominis: ergo opor-

Universidad de Deusto
Biblioteca

oportuit quòd & anima rationalis adesset. Inconueniens etiam fuisset vt verbum quod est fons & origo omnium perfectionum & formarum, alicui rei informi & nondum perfectionem naturæ habenti vniretur. quicquid autem sit corporeum, ante animationem est informe, & nondum perfectionem naturæ habens. non igitur fuit conueniens vt verbũ Dei vniretur corpori nondum animato: & sic à principio conceptionis oportuit animã illam corpori vniri. Ex hoc etiam apparet quòd corpus illud assumptum à principio conceptionis fuit formatum: quia nihil informe Dei verbum assumere debuit. Simul autem anima requirit propriam materiam, sicut & quælibet alia forma naturalis: est autem propria materia animæ, corpus organizatum. Est enim anima endelechia corporis organici phylici potentia vitam habentis. Si igitur anima à principio conceptionis corpori sit vnita (vt ostensum est) necessarium fuit vt corpus à principio conceptionis organizatum & formatum esset. Et etiam organizatio corporis ordine generationis præcedit animæ rationalis introductionem. vnde posito posteriori necesse fuit ponere & prius: crementum autem quantitatis vsque ad debitam mensuram nihil prohibet sequi corporis animationem. sic igitur circa conceptionem hominis assumpti sentiendum est quòd in ipso conceptionis principio fuit corpus organizatum & formatum, sed nondum habens debitam quantitatem.

Super cap. 44.

QVarum quod præmittit Sanctus Thomas, est quòd in ipso conceptionis principio anima rationalis fuit corpori vnita. Probatur primò: Verbum Dei assumpsit corpus ab ipso conceptionis principio, ergo tunc fuit anima rationalis corpori vnita. Probatur consequentia: quia verbum Dei mediante anima corpus assumpsit, cùm non sit magis assumptibile quàm alia corpora nisi per animam rationalem.

Verbũ Dei mediante anima corpus assumpsit.

ADVERTENDVM ex doctrina Sancti Thomæ 3. quæstione sexta, articulo primo, & 3. Sentent. distinct. 2. quæstione secunda, quòd non dicitur verbum Dei mediante anima rationali corpus assumptisse quasi prius durante animam assumpserit quàm corpus, sed quia ipsam prius assumpsit ordine naturæ, & secundum dignitatis gradum, inquantum anima dignior est corpore: ex quo potest dici media inter corpus & verbum, & secundum ordinem causalitatis inquantum corpus humanum non esset magis assumptibile, vt hic etiam dicitur, quàm alia corpora, nisi per ordinem ad animam rationalem secundum quàm habet vt sit corpus humanum.

Secundò, posita personalitate hominis generati, necesse est ponere corpus & animam rationalem: sed in ipsa concepcione fuit personalitas Christi hominis, ergo oportuit quòd corpus & anima ibi adessent. Probatur maior: quia in generatione humana hypostasis vel persona ad cuius constitutionem ordinatur corpus & anima, & posterius, vt pote existens id quod est perfectissimum in ea: posito autem eo quod posterius est, necesse est & id quod est prius secundum generationem poni. minor verò probatur: quia personalitas hominis Christi non est alia quàm personalitas verbi Dei. fuit autem in concepcione personalitas verbi Dei, scilicet in humana natura, cùm verbum in ipsa concepcione sibi corpus humanum vniuerit.

ADVERTE quòd in hac ratione positæ sunt aliquæ propositiones explicitè quas non ponit Sanct. Tho. formaliter, sed implicitè tantum, quod iccirco factum est, vt ratio clarior redderetur.

Tertiò, non fuit conueniens vt verbum Dei vniretur corpori nondum animato, scilicet animæ rationali, ergo, &c. Probatur assumptum: quicquid sit corporeum ante animationem, est informe, & nondum perfectionem naturæ habens. inconueniens autem fuit vt verbum Dei quod est fons & origo omnium perfectionum & formarum, alicui rei informi & nondum perfectionem naturæ habenti vniretur.

Omne corporeũ quod sit ante animationem est informe.

ADVERTENDVM cùm dicitur omne corporeum ante animationem esse informe, quòd ly informe, non accipitur pro eo quod caret omni forma, sed pro eo quod caret complemento speciei & naturæ. corporeum enim quodcunque in generatione humana præcedens introductionem animæ intellectiuæ, est incompletum & imperfectum, & in nulla specie collocatur per se, sed reducitur ad hominis speciem, sicut imperfectum ad genus sui perfecti.

EX præmissis infert Sanct. Tho. quòd corpus illud assumptum à principio conceptionis fuit formatum, intellige de formatione accidentali, quæ est debita membrorum dispositio siue organizatio. probatur: tum quia nihil informe Dei verbum assumere debuit. tum quia à principio conceptionis anima corpori fuit vnita: similiter autem anima sicut & quælibet alia forma naturalis requirit propriam materiam quæ est corpus organizatum, cùm sit endelechia corporis organici, &c. tum quia organizatio corporis ordine generationis præcedit animæ rationalis introductionem: posito autem posteriori necesse fuit & prius poni. Si quis autem diceret quòd eadem ratione debuit corpus illud habere complementum quantitatis debitæ: Respondet Sanctus Thom. inquiens hoc non oportere esse: quia incrementum quantitatis vsque ad debitam mensuram, nihil prohibet sequi corporis animationem. Concluditur igitur quòd in ipso conceptionis principio fuit corpus organizatum & formatum, sed nondum habens debitam quantitatem.

Quomodo conceptio Christi fuit in instanti.

AD euidentiam eorum quæ hic dicuntur, considerandum primò ex doctrina Sancti Thom. 3. quæstion. 33. articulo primo, & tertio sententiarum, distinct. tertia, quæstione quinta, articulo secundo, quòd circa conceptionem corporis tria possumus considerare, scilicet id quod conceptionem antecedit, id in quo ratio conceptionis consistit, & id quod sequitur ad conceptionem. Primum est motus localis sanguinis ad locum generationis. Secundum est corporis formatio. tertium est augmentum quo corpus ad debitam quantitatem perducitur. Primo & vltimo repugnat esse in instanti cùm motus in instanti esse non possit. Sed secundo non repugnat esse in instanti à virtute infinita, quæ potest in instanti materiam disponere ad debitam formam. In aliorum itaque hominum conceptione à principio quo res incipit concipi, corpus non est organizatum & formatum, neque est in vltimo complemento ad susceptionem animæ rationalis: sed successiue & paulatim disponitur, & ad complementum tendit, & animationem: qua facta dicitur res esse concepta: & ideo etiam ipsa conceptio successionem habet. vnde non dicitur purus homo simul concipi & conceptus esse, sed prius concipitur, postea est conceptus. In concepcione autem Christi ab ipso initio quo Christus dicebatur concipi, corpus fuit organizatum & formatum, atque animatum anima rationali: nec fuit ibi aliqua successio in corporis formatione & dispositione ad animam rationalem, sed omnia prædicta simul fuerunt: quia vt dictum est superius, verbum diuinum nihil assumpsit informe: conceptio autem sibi non attribuitur, nisi ratione assumptionis. & ideo ipsa conceptio Christi fuit in instanti, & simul Christus concipiebatur & conceptus erat, licet augmentum corporis eius ad debitam quantitatem non fuerit in instanti. Bene ergo hic dicitur à principio conceptionis corpus Christi fuisse & formatũ & animatum.

Quòd Christum decuit nasci ex virgine.

Cap. 45.

Idem 3. par. q. 28. artic. 1. & 2.

PEr hoc autem patet quòd necesse fuit hominem illum ex Virgine matre nasci absque naturali semine. Semẽ enim viri requiritur in generatione humana tanquam principium actiuum, propter virtutem actiuam quæ in ipso est: sed virtus actiua in generatione corporis Christi non potuit esse naturalis secundum prædicta: quia virtus naturalis non subitò perficit totam corporis formationem: sed ad hoc indiget tempore: corpus autem Christi in ipso principio suæ conceptionis fuit formatum & organizatum, vt ostensum est. relinquitur igitur quòd generatio Christi humana fuit absque naturali semine.

2 Item, semen maris in generatione animalis cuiuscunque trahit ad se materiam quam mater ministrat: quasi virtus quæ est in semine maris, intendat suiipsius complementum vt finem totius generationis. vnde & completa generatione ipsum semen immutatũ & completum est proles quæ nascitur: sed in generatione humana Christi fuit vltimus generationis terminus vnio ad personam diuinam: non autem aliqua persona seu hypostasis humana constituenda: vt ex dictis patet. non igitur in hac generatione potuit esse actiuum principium semen viri, sed sola virtus diuina: vt sicut semen viri in generatione communi hominum in suam substantiam trahit materiam à matre ministratam, ita eandem materiam in generatione Christi verbum Dei ad suam vnionem assumpsit. Similiter autem manifestum est quòd conueniens erat vt in ipsa generatione humana verbi Dei aliqua proprietas spiritualis generationis verbi reluceret: verbum autem secundum quòd à dicente progreditur, siue interius cõceptum, siue exterius prolatum, corruptionem dicenti non affert: sed magis perfectionis plenitudo per verbum attenditur in dicente. conueniens igitur fuit vt sic verbum Dei secundum humanam generationem conciperetur & nasceretur, vt matris integritas non corrumperetur. Cùm hoc etiam manifestum est quòd verbũ Dei, quo omnia constituta sunt, & quo omnia in sua integritate conseruantur, sic nasci decuit, vt per omnia matris integritatem seruaret. conueniens igitur fuit hanc generationem fuisse ex virgine. Neque tamen hic generationis modus veræ & naturali humanitati Christi derogat: licet aliter quàm alij homines generatus sit. manifestum est enim cùm virtus diuina infinita sit, vt suprà probatum est, & per eam omnes causæ virtutem producendi effectum sortiantur: quicunque effectus per quamcunque causam producitur, potest per Deum absque illius causæ adminiculo produci eiusdem speciei & naturæ. sicut igitur virtus naturalis quæ est in humano semine, producit hominem verum speciem & humanam naturam habentem: ita virtus diuina quæ talem virtutem semini dedit, absque huiusmodi virtute potest effectus illius virtutis producere constituendo verum hominem, speciem & naturam humanam habentem. Si verò aliquis dicat, quòd cùm homo naturaliter generatus habeat corpus naturaliter constitutum ex semine maris, & eo quod fœmina subministrat, quicquid sit illud, corpus Christi non fuit eiusdem naturæ cum nostro, si non est ex maris semine generatum. Ad hoc manifesta responsio est secundum Aristotelis positionem, dicentis quòd semen maris non intrat materialiter in constitutionem concepti, sed est solùm actiuum principium: materia verò corporis tota ministratur à matre: & sic quantum ad materiam corpus Christi non differt à corpore nostro. nam etiam corpora nostra materialiter constituta sunt ex eo quod est sumptum ex matre. Si verò aliquis prædictę positioni Aristotelis repugnet, adhuc prędicta obiectio efficaciã non habet. Similitudo enim aliquorum aut dissimilitudo in materia non attenditur secundum statum materiæ in principio generationis, sed secũdum conditionem materiæ iam præparatæ prout est in termino generationis. Non enim differt secundum materiam aër ex terra vel ex aqua generatus: quia licet aqua & terra in principio generationis differentia sint, tamen per actionem generantis ad vnam dispositionem reducuntur. sic igitur diuina virtute materia quæ solùm ex muliere sumitur, potest reduci in fine generationis ad eandem dispositionem quàm habet materia, si sumatur simul ex mare & fœmina. vnde non erit aliqua dissimilitudo propter diuersitatem materiæ inter corpus Christi quod diuina virtute formatum est ex materia à sola matre assumpta, & corpora nostra quæ virtute naturæ formantur ex materia, etiam si ab vtroque parente assumantur. manifestum est enim quòd plus differt à materia quę ex viro & muliere simul assumitur, limus terræ de quo Deus primum humanum hominem formauit, quem vtique constat fuisse verum hominem, & nobis per omnia similem: quàm materia sumpta solùm ex fœmina ex qua corpus Christi formatum est: vnde natiuitas Christi ex virgine nihil derogat veritati humanitatis ipsius, nec similitudini eius ad nos. licet enim virtus naturalis requirat determinatam materiam ad determinatum effectum ex ea producendum: virtus tamen diuina quæ potest ex nihilo cuncta producere, in agendo ad materiam determinatam non coartatur. Similiter etiam nec per hoc aliquid deperit dignitati matris Christi, quòd Virgo concepit & peperit, quin vera & naturalis mater filij Dei dicatur. virtute enim diuina faciente materiam naturalem ad generationem corporis Christi ministrauit: quod solùm ex parte matris requiritur: ea verò quæ in aliis matribus ad corruptionẽ virginitatis faciunt, non ordinantur ad id quod matris est, sed solùm ad id quod patris est: vt semen maris ad locum generationis perueniat.

Super cap. 45.

QVarum quod præmittit Sanctus Thomas, est quòd necesse fuit hominem Christum ex Virgine matre absque naturali semine nasci. Circa hoc autem tria facit. Primò probat quòd absque semine naturali fuit Christi generatio. Secundò, quòd mater Christi fuit Virgo. Tertiò remouet quædam dubia. Quantum ad primum arguitur primò sic: Semen viri requiritur in generatione humana tanquam principium actiuum propter virtutẽ actiuam quæ in ipso est: sed virtus actiua in generatione corporis Christi non potuit esse naturalis: quia virtus naturalis non perficit subito totam corporis formationem, sicut fuit in concepcione huiusmodi, ergo, &c. Secundò, in generatione humana Christi, vltimus terminus generationis fuit vnio ad personam diuinam, non autem aliqua hypostasis humana aut persona constituenda, ergo, &c. Probatur consequentia: quia semen maris in generatione animalis trahit ad se & ad suam substantiam materiam quam mater ministrat, ita quam eius virtutis intendat suiipsius complementum vt finem generationis. vnde & completa generatione ipsum semen immutatum & completũ, est proles quæ nascitur.

Varię existi matur semẽ stotelis in 15. & 16. de Animalibus fuerit semen matis non intrare materialiviri ad gene ter ad constitutionem concepti, sed esse tantum principium actiuum. fuerunt rationẽ con tamen alij vt tecitat Sanctus Thomas 3. d. 3. q. 5. artic. 1. dicentes quòd corpus currere. humanum formatur ex commixtione seminum, scilicet matris & patris cum sanguine menstruo, & quòd semen maris est materia corporis humani, saltem quantum ad aliquam sui partem, vt in secundo libro est ostensum. quia verò difficilius est in generatione Christi saluare matris virginitatem, si ponatur semen maris materialiter concurrere ad constitutionem concepti, quàm si ponatur semen concurrere tantùm actiuè, ideo hic quò ostendat etiam secundum eam opinionem quæ maiorem difficultatem facit, saluari posse ma-

tris Dei virginitatem, eam ipsam opinionem sequitur, licet in aliis locis sequatur opinionem Arist. tanquam fidei conformiorem. Propterea hic dicit quòd semen viri ut sui substantiam trahit materiam à matre ministratam, & quòd completa generatione ipsum semen immutatũ & completum est proles quæ nascitur. Secundò loco probat quòd conueniens fuit hanc generationem fuisse ex virgine. Vbi aduertendum quòd rationes præcedentes probarit necesse esse vt Christi generatio esset absque humano semine, & fuerunt rationes nonnullis suppositis necessariò cõcludentes, sequentes verò rationes ostendunt huius conuenientiam, & sunt probabiles. Arguit primò sic: Verbum secundum quòd à dicente progreditur, siue interius conceptũ siue exterius prolatum corruptionem dicenti non affert, sed magis perfectionis plenitudo per verbum attenditur in dicente, ergo, &c. Probatur consequentia: quia conueniens erat vt in ipsa generatione humana verbi dei aliqua proprietas spiritualis verbi reluceret. Secundò, verbo Dei omnia constituta sunt, & in sua integritate conseruantur, ergo, &c. Quantum ad tertium remouentur tres obiectiones. Posset enim quis primò instare sic. Christus aliter generatus est quàm alii homines, ergo in Christo non fuit vera & naturalis humanitas.

Respondet Sanctus Thomas quòd sicut virtus quæ est in semine, producit hominem verum, speciem & naturam humanam habentem: ita & virtus diuina quæ talem virtutem semini dedit, absque huiusmodi virtute potest effectum illius virtutis producere: quia cùm sit infinita, & per eam omnes causæ virtutem producendi suum effectum sortiantur, quicunque effectus per quamcunque causam producitur, potest per Deum absque adminiculo illius causæ produci eiusdem speciei & naturæ. Posset secundo aliquis arguere, hominem naturaliter generatus habet corpus naturaliter constitutum ex semine maris, & eo quod fœmina subministrat, hoc autem non conuenit corpori Christi, si non est ex semine maris generatum, ergo, &c. Respondet Sanctus Th. & dicit primò, quòd secundum Aristotel. positionem assumptum est falsum. Semen enim maris non intrat materialiter in constitutionem concepti, sed est solùm actiuum principium. Dicit secundò, quòd etiam si positioni Aristot. repugnetur, consequentia nulla est: quia similitudo aut dissimilitudo aliquorum in materia non attenditur secundum statum materiæ in principio generationis, sed secundum conditionẽ ipsius iam in termino generationis præparatæ, vt pater in igne generato ex terra, & ex aqua: vnde quia materia quæ ex sola muliere sumitur, diuina virtute potest reduci in fine generationis ad eandem dispositionem quam habet materia si sumatur simul ex mare & fœmina, ideo non erit aliqua dissimilitudo propter diuersitatem materiæ inter corpus Christi & corpora nostra: quod etiam ostenditur in primo homine qui fuit verus homo, & per omnia nobis similis: & tamen limus terræ de quo fuit à Deo formatus, plus distat à materia quæ ex viro & muliere simul assumitur, quàm materia sumpta solùm ex fœmina ex qua corpus Christi formatũ est. Dicit tertiò, quòd licet virtus naturalis requirat determinatam materiam ad determinatum effectum ex ea producendum, virtus tamen diuina ad determinatam materiam non coartatur.

Res eiusdẽ naturæ requirunt eam dẽ materiã ex qua generentur.

ADVERTE, quòd hoc vltimum dictum addidit Sanctus Thomas, quia posset aliquis dicere, quòd licet dissimilitudo aut similitudo aliquorum in materia attendatur secundum conditionem materiæ præparatæ in fine generationis, diuersæ tamen res diuersas materias præparandas requirunt in principio generationis, & res eiusdem speciei eandem materiam requirunt ex qua generentur. Non enim ex sanguine mulieris generatur equus, sed tantùm ex sanguine equę: & ita si materia corporis Christi in principio generationis fuit sanguis tantùm beatæ Virginis, aliorum autem hominum est sanguis mulieris simul cum semine viri: videtur quòd Christus non sit eum aliis hominibus eiusdem naturæ: sed hoc ex eo quod dicit Sanctus Tho. excluditur. Illa enim propositio, res eiusdem naturæ requirunt eandem materiam ex qua generentur, & diuersæ res diuersas materias requirunt, habet veritatem tantùm quando ab agente naturali & præsertim vniuoco producuntur, non autem quando vnum producitur ab agente naturali, alterum verò ab agente supernaturali, vt est in proposito. Tertiò posset aliquis obiicere, quòd saltem videretur derogare dignitati matris Christi, si Virgo concepit & peperit: quia non dicetur vera & naturalis mater filii Dei. Respondet Sanctus Thomas quòd hoc nihil obstat quin dicatur vera & naturalis mater filii Dei: quia virtute diuina faciente, id est, se habente loco agẽtis, materiam naturalem ad generationem corporis Christi ministrauit, quod solùm ex parte matris requiritur: ea verò quæ in aliis matribus ad corruptionem virginitatis faciunt, ordinantur solùm ad id quod patris est, vt scilicet semen maris ad locum generationis perueniat.

Quomodo beata virgo dicitur mater Christi hominis, mater filii dei, & mater Dei.

AD euidentiam huius vltimi dicti considerandum est, quòd ex alio fundamento verificatur beatam virginem esse matrẽ Christi hominis, & ex alio ipsam esse matrem filii Dei, & ex alio ipsam esse matrem Dei, licet quandã inter se hæ ipsæ propositiones habeant connexionem. Fundamentũ enim proximum primę est, quia beata Virgo egit in concepcione corporis Christi quicquid aliæ matres in concepcione aliorum hominum agunt. fundamentum verò secundæ est: quia filius Dei vnius fibi in vnitatem personæ humanam naturam. propter quod ista est vera, filius Dei est homo. ex hoc enim sequitur eum homo sit conceptus & natus temporaliter ex beata Virgine, quòd & filius Dei est temporaliter ex beata Virgine conceptus & natus, ex quo sequitur beatam Virginem esse matrem filii Dei. Fundamentum autem tertiæ est, quia idem suppositum subsistit in humana natura & diuina, propter quod est verum dicere quòd est homo & Deus, ex quo sequitur istam esse veram, Deus est homo: & vltetius sequitur, quòd sicut verum est dicere beatam Virginem esse matrem hominis, ita verum est dicere ipsam esse matrem Deiꝰ.

Ad generationẽ ex parte matris requiritur tãtum vt materiam mini streat naturalem.

CONSIDERANDVM secundò ex doctrina Sanct. Tho. 3. dist. 3. quæst. 2. artic. 1. vt etiam superius adduximus, quòd cùm in concepcione triplex actiu concurrat, scilicet preparatio & dispositio sanguinis mulieris ad hoc vt sit aptus generationi, formatio & organizatio corporis, & cõformatio quædam prolis conceptæ: ad primam & tertiam mater se habet actiuè, ad secundam autem se habet mere passiuè, inquantum videlicet ex sanguine ab ipso præparato formatur & organizatur corpus virtute seminis paterni. Quòd ergo inquit Sanct. Tho. ex parte matris solùm requiri vt materiam naturalem ad generationem corporis ministret, intelligitur quantum ad ipsam formationem & organizationem corporis in qua ratio conceptionis consistit, vt supernis de mente Sancti Thomæ dicebatur. nam prima dictarum actionum concepcionem antecedit, tertia verò ipsam sequitur.

Vtrum sit propria, beata virgo est mater Dei.

SED contra prædicta arguitur, quòd inquam ista non sit propria, beata virgo est mater Dei. Ista enim, Deus est homo, non est omnino propria, nec in primo modo dicendi per se, ergo nec ista, beata virgo est mater Dei. Patet consequentia: quia nõ est verum beatam virginem esse matrem Dei, nisi quia verum est Deum esse hominem, & econuerso hominem esse Deum: assumptum verò probatur quantum quidem ad primam partem à Dutando. Primò, quia ista, Petrus est homo, est magis propria: nam est maior identitas subiecti

Universidad de Deusto
Biblioteca

fecti & prædicati, eò quòd sit identitas per se. Item Petrus manens Petrus nõ potest non esse homo: quod prædictæ propositioni non conuenit. Item suppositum Petri constituitur per illam naturam quæ importatur nomine hominis: suppositum autem dei non constituitur formaliter per naturã nomine hominis importatum. Secundò: quia de quocunque homo prædicatur, omnino propriè prædicatur in quid, de deo autem in quid non prædicatur, cùm non propriè respondeatur ad interrogationem factam per quid, de deo. Quãtum verò ad secundam partem arguit Scotus in 3. distin. 4. rum quia prædicatum est extra rationem subiecti: quia ista non est propriè per se, Christus est homo, cùm subiectum non sit per se vnum.

Perfectas & proprietas propositionis aliter accipitur à philosopho, & aliter à theologo considerãte vnã esse suppositum duarum naturarum in Christo. Quomodo aliqua propositio dicitur propria & per se.

PRO horum solutione considerandum primò, quòd proprietas & perfectas propositionis considerata sunt ab Aristot. & aliis logicis secundum exigentiam eorum quæ in creatturis intuentuntur, in quibus non inuenitur vnum suppositum in duabus naturis subsistere, sed diuersæ naturæ in diuersis suppositis inueniuntur, & ideo de ipsis locuti sunt vt conuenit creaturis. Per incarnationem autem factum est vt vnum suppositum in duabus naturis subsistat, ideo particulari quodam modo loquendum est de proprietate & perfectate illarum propositionum in quibus nomen importans suppositum vt subsistit in vna natura, prædicatur de seipso vt subsistit in alia natura: vt sicut particulare est in Christo, & supra id quod philosophi cognouerunt, quòd vnum suppositum in duabus naturis subsistit, ita particularis quidam modus proprietatis & perfectatis propositionem attendatur supra modos à Philosophis & logicis traditos.

CONSIDERANDVM secundò, quòd propositio aliqua dicitur propria quando prædicatum verificatur de subiecto acceptis terminis secundum proprium eorum significatũ, per quod nati sunt supponere, & secundum proprium significandi modum. dicitur autem per se in primo modo perfectatis, quando prædicatum dicit naturam & essentiam subiecti, diuersimode autem hoc inuenitur, vbi secundum naturarum diuersitatem est etiam suppositorum diuersitas, vnius̃que suppositi vnum duntaxat est natura: & vbi vnum suppositum in duabus naturis subsistit, hoc quidem est vniuersaliter verum, quòd nomen significans naturam communem in concreto potest supponere pro quolibet contentorum sub natura communi, & quòd de quolibet suppositio alicuius naturæ potest verè & propriè prædicari nomen illã naturam in concreto significans: sed vbi vnum suppositum in vna tantùm natura subsistit, proprietas propositionis in qua nomen naturæ de nomine importante suppositum prædicatur, exigit vt prædicatum de subiecto verificetur, & ratione suppositi pro quo supponit, & ratione naturæ quam formaliter significat: quia nõ est alia natura significata per subiectum quàm natura significata per prædicatũ: licet in rebus materialibus natura induiduata aliquo modo à natura speciei distinguatur. vnde ista, Petrus est homo, est propria: ista verò, album est homo, non est omnino propria, licet homo verificetur de eo quod substat albedini, quod est suppositum hominis: quia non verificatur de ipso ratione formalis significati huius termini album. vbi verò vnum suppositum in duabus naturis subsistit, proprietas locutionis non exigit vt prædicatũ verificetur de subiecto ratione formæ significatæ per subiectum, sed sufficit quòd ratione suppositi per nomen importati verificetur, cùm nõ oporteat naturam importatam per nomen subiecti esse eandem cum natura importata per nomen prædicati, & tamen verè & propriè nomen significans naturam alicuius suppositi verificetur de nomine illud suppositum importãte. Similiter est vniuersaliter verum quòd in propositione primi modi perfectatis, prædicatum significat naturam & essentiam subiecti: sed vbi vnius suppositi est vna tantùm natura, necesse est vt prædicatum ita significet essentiam subiecti, quòd sit de ratione naturæ importatæ per ipsum, cum vna & eadem natura in concreto significetur per subiectum & prædicatum: sicut in ista, Petrus est homo. vbi autem est vnum suppositum duarum naturarum, hoc non exigitur: quia non est necesse eandem naturam significari per subiectum & prædicatum ad hoc quòd propositio sit vera, sed sufficit vt suppositum importati per nomen subiecti subsistat in natura importata per prædicatum, & vnum atque idem esse cum ipsa habeat.

Quomodo ista propositio: Deus est homo, est propria & per se.

Si ergo de proprietate & perfectate propositionis loquamur secundũ exigentiam suppositi creati in vna tantùm natura subsistentis, conceditur vtique quòd ista propositio, Deus est homo, non est omnino propria, nec per se in primo modo perfectatis, nec est ita propria & per se, sicut ista, Petrus est homo, vt videtur esse de mente Sancti Tho. 3. q. 16. art. 1. & 3. Sent. dist. 7. q. 1. ar. 1. Sed si loquamur de proprietate & perfectate propositionis secundum exigentiam suppositi in duabus naturis subsistentis, sic est omnino propria, & per se in primo modo: vnde ignorãtia huius distinctionis errare fecit arguentes contra Sanct. Tho. arguunt enim ac si diceremus prædictam propositionem esse propriam & per se, prout proprietas & perfectas propositionis accipitur secundum exigentiam suppositi in vna tantùm natura subsistentis: à quo sensu longè distamus, cùm secundum catholicam fidem ponatur per incarnationem filii dei vnam personam in duabus naturis subsistere, scilicet in diuina & in humana. Si autem adducatur dictum Sanct. Tho. 3. dist. 11. artic. 4. ad 6. dicentis quòd hæc propositio non est per se, Deus est passus: quia ad hoc quòd propositio sit per se, requiritur quòd prædicatum conueniat subiecto ratione formæ per subiectum importatæ: respondetur, vt constare potest ex determinatione in illo articulo facta, quòd loquitur Sanctus Tho. de propositionibus in quibus prædicantur ea quæ naturam secundum rem consequuntur, de nomine importante suppositum naturæ. In talibus enim oportet vt prædicatum conueniat subiecto ratione formæ importatæ per subiectum si debeat esse propositio per se: quia cùm prædicatum non sit essentia & natura suppositi importati per nomen subiecti, non apparet vnde possit dici propositio per se, nisi quia prædicatum conuenit subiecto ratione suæ formæ: nos autẽ loquimur simus de propositione in qua ipsa natura in qua subsistit suppositum, per nomen subiecti importati prædicatur. Ad dubium ergo negatur assumptum: ad primam verò probationem primę partis dicitur primò quòd ista, Deus est homo, ita est propria secundum exigentiam vnius suppositi in duabus naturis, sicut ista, Petrus est homo, est propria secundum exigentiam vnius suppositi in vna duntaxat natura. Dicitur secundò, quòd tanta est identitas subiecti & prædicati in vna, quanta est in alia, in sensu in quo vnaquæque est vera, & secundum materiæ exigentiam. Cùm enim dicitur, Deus est homo, prædicatum verificatur de subiecto ratione suppositi tantùm pro quo supponit: nõ autem ratione naturæ importatæ per subiectum: ideo prædicatum & subiectum sunt idem ratione suppositi tantùm, inquantum pro eodem supposito supponit tam subiectum quàm prædicatum. Cùm autem dicitur, Petrus est homo: prædicatum verificatur de subiecto & ratione suppositi & ratione naturæ significatæ: ideo est etiam identitas inter subiectum & prædicatum ratione vtriusque. Dicitur tertiò, quòd Petrum non posse esse Petrum nisi sit homo, Deum autem posse esse Deum etiam si nõ sit homo: item suppositum Petri constitui per naturam nomine hominis importatam, non autem suppositum Dei, non arguit maiorem perfectatem aut proprietatem propositionis, sed arguit aliud esse modũ proprietatis & perfectatis in vna, & aliud in alia, propter aliam & aliam conditionem materiæ propositionum. Quia enim Petrus non posset esse Petrus nisi sit homo, & per humanam naturam constituitur: ideo propositio ipsa est vera & propria, ac etiam per se, non tantùm ratione suppositi, sed etiam ratione formæ importatæ per subiectum. quia autem absolutè loquendo Deus potest esse Deus, dato quòd non sit homo, & suppositum diuinum non constituitur per humanam naturam, sed magis ipsam trahit ad participationem sui esse, ideo propositio dicta est vera & propria, ac per se, ratione eius pro quo supponit subiectum, non autem ratione formæ per subiectum importatæ.

Vtrum ista propositio: Deus est homo, sit necessaria.

SI autem quæratur vtrum ista propositio, Deus est homo, sit necessaria, an contingens: Dicitur quòd absolutè loquendo est contingens: quia Deus non vniuit sibi necessario absolutè humanam naturam, sed contingenter: sicut vt rectius loquamur, liberè. stante autem incarnatione est necessaria, nec potest esse falsa. non enim Deus manens Deus potest non esse homo, stante incarnatione. vnde Sanctus Tho. in locis præallegatis dicit hanc propositionem esse in materia naturali, non autem in materia remota aut contingenti: quia nec humana natura nec diuina vniuntur supposito in vtraque natura subsistenti per accidens, sed per se. non enim humana natura est vnita verbo accidentaliter, sed essentialiter, vt superius est ostensum, inquantum sic eam sibi vniuit, vt in ipsa subsisteret, & ipsa haberet esse diuinæ personæ, licet aliquã modum accidentalitatis habeat. Ad secundam probationem dicitur, quòd prædicata dictæ propositionis prædicatur in quid de Deo, eo modo quo proposito est vera, ratione scilicet suppositi importati per nomen subiecti: nec oportet vt eadem essentia importetur per subiectum & prædicatum, vt superius est ostensum, sed sufficit vt idem importetur suppositum. sicut enim ista est vera, Deus est homo, inquantum hoc nomen Deus, supponit pro persona filiitia de hoc subiecto prædicatur in quid, hoc nomen homo: quia sicut verè & per se dicitur quòd filius Dei est homo, ita si quæratur quid est filius Dei, conuenienter respondetur, est homo: & etiam cõuenienter est. Deus, eò quòd in vtraque natura subsistat, stante inquam incarnatione. Ad primam probationẽ secundæ partis quæ est Scoti, patet ex dictis quòd ad propositionem per se primo modo in hac materia non requiritur vt prædicatum sit de ratione subiecti absolutè, sed sufficit vt dicat essentiam & naturam suppositi importati per subiectum tãquam habentis esse subsistens in ipsa, & sit de ratione ipsius inquantum est eius suppositum. Ad secundam probationem dicitur primò, quòd dato etiam quòd subiectum non esset per se vnum, adhuc propositio posset esse per se, sicut & ista, homo albus est animal, vt dicitur 3. dist. 10. quæst. 1. art. 2. Dicitur secundò, quòd Christus dicit quid per se vnum, inquantum plures naturæ importatæ hoc nomine Christus, non sunt vnitæ per accidens in vno supposito, sed per se, vtpote habentes vnum esse, quod est esse diuinum.

Quòd Christus natus est de spiritu sancto. Caput 46.

Idem 3. Et par. q. 32. artic. 2.

QVanuis autem omnis diuina operatio qua aliquid in creaturis agitur, sit toti trinitati communis, vt ex suprà habitis ostensum est: formatio tamen corporis Christi quæ diuina virtute perfecta est, cõuenienter spiritui sancto attribuitur: licet sit toti trinitati communis. Hoc enim congruere videtur incarnationi verbi, nam sicut verbum nostrum in mente conceptum inuisibile est, exterius autem voce prolatum sensibile fit: ita verbum dei secundum generationem æternam in corde patris inuisibiliter existit: per incarnationem autẽ nobis sensibile factum est, vnde verbi dei incarnatio est sicut vocalis verbi nostri expressio: expressio autem vocalis verbi nostri fit per spiritum nostrum per quem vox verbi nostri formatur: conuenienter igitur & per spiritum filij Dei eius carnis formatio dicitur facta.

2 Conuenit etiam hoc & generationi humanæ. Virtus enim actiua quæ est in semine humano, ad se trahẽs materiam quæ fuerit à matre, per spiritũ operatur. fundatur enim huiusmodi virtus in spiritu: propter cuius continentiam semen spumosum oportet esse & album. verbum igitur dei sibi carnem assumens ex virgine conuenienter hoc per spiritum sanctum debet carnem assumendo formare. conuenit etiam hoc ad insinuandam causam ad incarnationem verbi mouentem: quæ quidem nulla alia esse potuit, nisi amor Dei ad hominem: cuius naturam sibi voluit in vnitate personæ copulare: in diuinis autem spiritus san. est qui procedit vt amor, vt suprà dictum est: conueniens igitur fuit vt incarnationis opus spiritui sancto attribuatur.

3 Solet etiam in sacra scriptura omnis gratia spiritui sancto attribui: quia quod gratis datur, ex amore donãtis videtur esse collatum: nulla autem maior est gratia homini collata, quàm quòd Deo in persona vniretur. conuenienter igitur hoc opus spiritui sancto appropriatur.

Super

Super cap. 46.

SExtum quod præmittit Sanctus Thomas, est quòd formatio corporis Christi licet toti trinitati sit communis, conuenienter tamen spiritui sancto attribuitur. Probatur, primò ex congruentia ad verbi incarnationem. Verbi Dei incarnatio est sicut vocalis verbi nostri expressio: sed hæc fit per spiritum nostrũ per quem vox verbi nostri formatur: ergo & per spiritum filii Dei conuenienter eius carnis formatio dicitur facta. Probatur maior: quia sicut verbum nostrum in mẽte conceptum inuisibile est, exterius autem voce prolatum sensibile fit: ita verbum Dei secundum generationẽ æternam in corde patris inuisibiliter existit, per incarnationem autem nobis sensibile factum est. Secundò probatur ex conuenientia ad generationem humanam: virtus actiua quæ est in semine humano ad se trahens materiam quæ fuerit à matre, per spiritum operatur, quia in spiritu fundatur, propter cuius continentiam semen spumosum oportet esse & album, ergo, &c. De materia huius rationis satis in præcedentibus est dictum, scilicet in hoc libro cap. 45. & lib. 2. cap. 57. & 89.

Tertiò probatur, ex conuenientia ad causam mouentem ex parte Dei. Causa mouens ad incarnationem verbi nulla alia esse potuit, nisi amor Dei ad hominem, cuius naturam sibi voluit in vnitatem personæ copulare, sed in diuinis Spiritus Sanctus est qui procedit vt amor, ergo, &c.

Quomodo formatio corporis Christi particulariter spiritui san. attribuatur.

Quartò probatur ex causa: se tenente ex parte humanæ naturæ. Solet in sacra scriptura omnis gratia spiritui sancto attribui: quod enim gratis datur, ex amore donantis videtur esse collatum. nulla autem maior est gratia homini collata, quàm quòd Deo in persona vniretur, ergo, &c.

AD euidentiam huius conclusionis considerandum est ex doctrina Sancti Tho. 3. dist. 4. q. 1. art. 1. & est de mente Dionysii 2. ca. de diui. no. quòd omnis operatio Dei in creaturam, conuenit quidem toti trinitati, sed tamen vnaquæque magis huic personę quàm illi est appropriabilis secundum quòd in ea magis manifestatur attributum quod illi personæ appropriatur. Vnde cùm bonitas spiritui sancto approprietur, illa opera in quibus præcipuè diuina bonitas manifestatur, conuenienter spiritui sancto attribuuntur. de horum autem numero est assumptio humanæ naturæ in vnitatem diuinæ personæ, cùm hoc sit supra omne debitum & conditionem naturæ humanæ: propter ea bene dictum est in conclusione, quòd licet formatio corporis Christi toti trinitati sit communis, conuenienter tamen spiritui sancto attribuitur.

ADVERTENDVM quoque, quòd licirco de sola formatione corporis Christi facit Sanct. Tho. mentionem: quia vt dicitur 3. quæst. 32. artic. 2. opus conceptionis quod est commune tribus personis, efficienter tamen aliquem particularem modum singulis personis attribuitur: nam patri attribuitur quantum ad authoritatem quam habet respectu filii, qui per huiusmodi conceptionem sibi humanam naturam assumpsit, filio autem attribuitur quantum ad ipsam carnis assumptionem: sed spiritui sancto quantum ad ipsam corporis assumpti formationem.

Quòd Christus non fuit filius spiritus sancti secundum carnem. Caput 47.

Idem in 3. Sent. di. 4. q. 1. ar. 2.

QVanuis autem Christus de spiritu sancto & virgine conceptus dicatur, nõ potest tamen dici spiritus san. pater Christi secũdum generationem humanam: sicut Virgo dicitur mater eius. Spiritus enim sanctus non produxit humanã naturam in Christo ex sua substantia: sed sola sua virtute operatus est ad eius productionem. non igitur potest dici spiritus sanct. pater Christi secundum humanam generationem.

2 Esset etiam inductiuum in errorem, si Christus spiritus sancti filius diceretur. manifestum est enim quòd verbum Dei secundum hoc habet personã distinctam, quòd est filius Dei patris. si igitur secundum humanam naturam spiritus sancti filius diceretur, daretur intelligi quòd Christus esset duo filij. nam verbum Dei, spiritus sancti filius esse non potest: & sic cùm filiationis nomen ad personam pertineat, non ad naturam: sequeretur quòd in Christo essent duæ personæ: quod est à fide catholica alienum. inconueniens enim esset vt authoritas patris & nomẽ ad personam aliam transferretur: quod contingeret si spiritus san. pater Christi diceretur.

Super cap. 47.

Filius de substantia patris generatur.

SEptimum quod præmittit S. Tho. est, quòd quamuis Christus de spiritu sancto & virgine conceptus dicatur: non potest tamen spiritus sanctus dici pater Christi secundum generationem humanam, sicut virgo dicitur mater eius. Probatur primò: quia spiritus sanctus non produxit humanam naturam in Christo ex sua substantia, sed sola virtute operatus est ad eius productionem.

ADVERTENDVM, quòd hæc ratio procedit ex hoc supposito quòd filius generatur de substantia generantis, id est, ex semine quod habet virtutem ex forma generatris, & est in potẽtia ad substantiam siue naturam ipsius, vt exponit S. Tho. 1. q. 116. ar. vl. ad primũ. quantis etiam hoc possit intelligi: quia semen patris quod est substantia eius, non quidẽ sicut actu pars, sed sicut in proxima dispositione ad hoc vt fit pars eius, transit in substantiam filii secundum aliquorum opinionem. Secundò: quia esset hoc inductiuum in errorem hunc, quòd Christus esset duo filii, & consequenter quòd in Christo essent duę personę, cùm filiationis nomen ad personam pertineat, non ad naturam. Probatur primã sequela: quia verbum Dei esset secundum hoc habet personam distinctam, quod est filius dei patris, & ipsum spiritus sancti filius esse non potest. Tertiò: quia authoritas patris in diuinis refertur & nomẽ ad personam aliam transferretur, scilicet ad spiritum sanctum: quod est inconueniens.

Quomodo spiritus duo filius dicatur, non autẽ duo filii.

ADVERTENDVM, quòd non solùm non est absolutè verũ spiritum sancti esse patrem Christi propter rationes suprà dictas, sed nec etiam cum hac additione, inquantum homo, quod significatur S. Tho. cùm dixit ipsum non esse patrem Christi secundum generationem humanam.

SED tunc resultat dubium præcipuè contra secundam rationẽ. Si enim quia verbum Dei non potest esse filius spiritus sancti, sequitur quòd Christus sit duo filii, posito quòd dicatur filius spiritus sancti secundum humanam naturam, eadem ratione poterit concludi quòd non sit filius beatæ virginis: quia cùm verbum Dei non possit esse filius beatæ virginis, sequitur si Christus sit eius filius secundum humanam naturam, quòd Christus sit duo filii. Cùm autẽ dicitur quòd nec etiam beatæ virginis verbum Dei filius esse potest, dicitur quòd hoc non est verum: quia ad hoc quòd aliquis sit filius alicuius tanquam matris, sufficit vt illa materiam in conceptione ministret, & sit eiusdem speciei secum, hoc autem egit beata virgo in conceptione humana verbi Dei, & est eiusdem speciei cum ipso, inquantum est homo. Ideo potest verbum Dei dici eius filius secundum conceptionem humanam. ad hoc autẽ vt quis dicatur filius alicuius tanquam patris, requiritur vt ab ipso esse accipiat: vt dicitur 3. dist. 4. quæst. 1. ar. 1. verbum autem Dei etiam secundum generationem humanam nõ habet esse ab alia persona diuina quàm à patre: quia non habet aliud esse quàm esse diuinum, ideo nullo modo potest dici filius spiritus sancti. Dici secundò potest quòd illam rationem non inducit S. Thom. ad ostendendum simpliciter falsum esse quòd spiritus sanctus sit pater Christi: sed cùm hoc probarum sit per primam rationem: ostendit hoc, etiam si esset verum, non esse dicendum propter periculum & occasionem erroris: quia licet posset aliquis dicere non esse inconuenientes, vt Christus vnus existens secundũ suppositum sit filius Dei patris secundum deitatem, spiritus sancti autem secundũ humanitatem: multi tamen considerantes filii nomẽ ad personam pertinere, & verbum Dei non esse filium spiritus sancti secundum diuinitatem: si Christus ponatur filius spiritus sancti, faciliter in hunc errorem labi possent, quòd in Christo præter personam verbi esset alia persona humana secundum quam diceretur spiritus sancti filius. Hoc autem non ita facilè existimari potest, si ponatur Christus filius beatæ Virginis: quia vt dictum est, non apparet inconueniens, vt is qui est filius patris æterni, sit etiam filius beatæ Virginis per assumptionem humanitatis ex ea.

Christus nec potest dici filius spiritus sancti naturalis: nec per gratiã aut per creationẽ.

ATTENDENDVM autem, quòd non solùm Christus nõ potest dici filius naturalis spiritus sancti, sed nec etiam filius eius per gratiam aut per creationem dici potest. Ratio huius est secundum Sanct. Thom. 3. quæst. 32. art. 3. Sen. d. præallegata: quia quando aliquid dicitur de altero secundum perfectam rationem, nullo modo dicitur de ipso secundum rationem imperfectam, aut eum determinatione diminuente, sicut Sortes qui naturaliter & perfectè dicitur homo secundum propriam hominis rationem, nunquam dicitur homo pictus. Vnde cùm Christus dicatur naturalis filius Dei, & secundũ perfectam rationem filiationis: non poterit dici filius Dei per gratiam, aut per creationem.

Quòd non est dicendum, Christus est creatura. Caput 48.

Idem 3. par. q. 7. artic. 3.

VLterius etiam manifestum est, quòd quãuis humana natura à verbo assumpta sit aliqua creatura: non tamen potest simpliciter enunciari Christum esse creaturam. Creari enim est fieri quoddam: cùm autem fieri terminetur ad esse simpliciter: eius est fieri, quod habet esse subsistens: & huiusmodi est indiuiduum completũ in genere substantiæ: quod quidẽ in natura intellectuali dicitur persona, aut etiam apostasis. formæ verò & accidentia & etiam partes non dicuntur fieri, nisi secundum quid: cùm & esse non habeant in se subsistens, sed subsistant in alio. vnde cùm aliquis fit albus, non dicitur fieri simpliciter, sed secundum quid. in Christo autem non est alia hypostasis vel persona nisi verbi Dei, quæ est increata, vt ex præmissis manifestum est: non igitur simpliciter potest enunciari quòd Christus sit creatura: licet cum additione possit hoc dici: vt dicatur. creatura secundum quòd homo, vel secundum humanam naturam. Licet autem de subiecto quod est indiuiduum in genere substantiæ, non simpliciter dicatur fieri, quod est proprium eius propter accidentia vel partes, sed solùm secundum quid: tamen simpliciter prædicantur de subiecto, quæcunque consequuntur naturaliter ad accidentia vel ad partes secundum propriam rationem. Dicitur enim simpliciter homo esse videns, quia hoc consequi-

Universidad de Deusto
Biblioteca

quitur ad oculum: & crispus propter capillos: & visibilis propter colorem. sic igitur & ea quæ consequuntur propriè ad humanam naturam, simpliciter possunt enunciari de Christo: sicut quòd est homo: quòd est visibilis: quòd ambulauit: & omnia huiusmodi. Quòd autem est personæ proprium, de Christo non enunciatur ratione humanæ naturæ, nisi cum aliqua additione expressa vel subintellecta.

Super cap. 48.

VLtimum quod præmittit Sanct. Tho. est quòd quantùs humana natura à verbo assumpta, sit aliqua creatura: non tamen potest simpliciter enunciari Christum creaturam esse: licet possit dici cum hac additione secundum quòd homo, vel secundum humanam naturam. Probatur prima pars sic: Creari in natura rationali est hypostasis vel personæ. sed in Christo non est persona vel hypostasis creata, ergo, &c. Probatur maior: creari est eius quod habet esse subsistens, cùm creari sit fieri, fieri autem terminetur ad esse simpliciter quod est rei subsistentis, non autem formæ vel partis nisi secundum quid. sed huiusmodi est individuum completum in genere substantiæ quod in natura rationali est hypostasis vel persona, ergo, &c. Minor verò probatur: quia in Christo non est alia hypostasis vel persona quàm verbi Dei, quæ est increata. Pro declaratione verò secundæ partis conclusionis notat San. Thom. quòd licet propter partes & accidentia, de subiecto quod est individuum de genere substantiæ, non dicatur fieri simpliciter quod est proprium eius, sed solùm secundum quid: quæcunque tamen consequuntur naturaliter ad accidentia vel ad partes secundum propriam rationem, simpliciter de subiecto prædicantur, vt videns de homine ratione oculi, & huiusmodi. Et sic ea quæ consequuntur propriè ad humanam naturam, simpliciter possunt enunciari de Christo, vt quòd est homo, quòd est visibilis, &c. quod autem est personæ proprium, de Christo non enunciatur ratione humanæ naturæ, nisi cũ aliqua additione expressa vel subintellecta.

Quomodo christus potest dici creatura secundum quòd homo si creari est proprium suppositi, dicimus verò suppositum non esse creatum.

PRO declaratione eius quod dicitur fieri terminari ad esse simpliciter, aduertendum quòd loquitur Sanct. Tho. de fieri simpliciter & absolutè, scilicet absque aliqua additione, vt cùm dicitur absolutè hoc fit, non autem de fieri hoc, vt cùm dicitur homo fit albus, quod est fieri secundum quid.

SED occurrit dubium. videtur enim esse contradictio in verbis Sancti. Tho. Nam inquit quòd fieri est proprium individui de genere substantiæ & hypostasis, ex quo vult habere quòd creari sit proprium individui & hypostasis: quòd humanæ naturæ in Christo non conuenit fieri neque creari, & consequenter quòd Christus non potest dici creatura, & tamen ponit humanam naturam assumptam à verbo esse aliquam creaturam, & Christum dici posse creaturam cum hac additione secundum quòd homo, siue secundò humanam naturam: & sic videtur dicere contradictoria, scilicet quòd humana natura in Christo sit creatura, & quòd non sit creatura.

Quomodo licet humana natura in Christo sit creata, non potest Christus dici simpliciter creatura, sed tantùm secundum quid.

Respondetur quòd nulla est contradictio: quia cùm dicitur fieri & creari esse proprium hypostasis vel personæ, non accipitur proprium pro eo quod alicui soli conuenit, sed pro eo quod cõuenit alicui primò & per se. fieri enim & creari primò & per se conuenit individuo completo & subsistenti, sicut & esse, quia ipsum est quod est proprie: secundariò tamen conuenit etiam naturæ & parti. vnde humana natura in Christo dicitur quidem creatura secundariò, inquantum habet esse suo modo post non esse. non autem dicitur creatura primò & per se, sicut res per se subsistens: cùm non habeat esse nisi in supposito diuino: & quia aliquo modo est creatura, ideo conuenienter potest dici quòd Christus secundum quòd homo, est creatura: quia cùm omnes conditiones humanæ naturæ siue primò siue secundariò sibi conueniant, possunt de Christo prædicari cum hac additione, secundum quòd homo.

Solutio ad rationes Scoti, quibus probatur quòd Christus potest dici creatura.

A D euidentiam declarationis secundæ partis conclusionis considerandũ est, vt ostenditur 3. dist. 11. quòd intentio Sanct. Tho. est quædam partibus sic conuenire, quòd non sunt nata conuenire supposito & toti, sicut crispitudo conuenit capillis: & hæc dicit Sanct. Thom. hoc loco naturaliter consequi ad partes secundum propriam rationem. quædam verò sic conueniunt partibus, quòd etiam nata sunt conuenire toti & supposito, sicut albedo. A primis dispositionibus natum est nominari totum & suppositum simpliciter. dicimus enim absolutè hominem esse crispum, si habeat crispos capillos, à secundis verò non est natum denominari totum simpliciter, sed tantum secundum quid & cum explicatione partis. non enim si aliquis habeat dẽtes albos, dicitur simpliciter albus, sed bene dicitur albus dentes. quia ergo fieri & creari ita conuenit humanæ naturæ, sicut & accidentibus & partibus, quod etiam contingit in diuiduo subsistenti, unò est proprium sibi, id est, prius & principalius conuenit individuo & supposito, propter fieri humanæ naturæ & creari non potest dici simpliciter fieri Christus & creari, sed bene secundum quid, & cum hac additione, secundum quòd homo.

EX his patet fundamentum huius conclusionis esse, quia si simpliciter diceretur Christus esse creatura, significaretur suppositum importatum nomine Christi, quod est suppositum æternũ & diuinum, esse creaturam: quia creari natum est primò & principaliter conuenire supposito in rebus creatis, & non tantùm formæ, cui non est natum conuenire secundariò. Sed si dicatur Christus esse creatura secundum quòd homo, nõ significatur ipsum esse creaturam, sed tantùm humanam naturam in ipso existentem esse creaturam, sicut cùm dicitur homo esse albus secundũ dentes, nihil aliud significatur quàm quòd eius dentes sunt albi. Vnde rationes Scoti 3. distinct. 11. quæstione prima, adductæ à Capreolo dist. 11. 3. sentent. licet eas non inducat Scotus directe contra Sanct. Thom. nihil contra nos concludunt. Cùm enim dicitur primò, quòd sicut Christus dicitur mortuus, cùm tamen mortuum dicat non esse post esse, ita videtur non repugnare sibi vt sit creatura, in quo importatur habere esse post non esse. Respondetur quòd mortuum cùm dicitur de Christo non importat non esse Christi post esse: quia suppositum diuinum pro quo supponit hoc nomen Christus, non amisit esse simpliciter per mortem, sed esse hominem, id est, desiit esse illius suppositi habere respectu vnionis personalis ad naturam humanam. Cùm dicitur secundo, quòd mortale & immortale quæ de Christo dicuntur, ita repugnant formaliter, sicut creatum & increatum. Respondetur quòd non est simile de mortali & immortali, & de creato & increato; quia creatum ita natum est conuenire supposito in creaturis, sicut & naturæ, imò magis, vt superius est ostensum: ideo cùm suppositum in Christo non sit creatum, non potest dici quòd Christus sit creatus, sed immortale est proprietas corporis animati, & humanæ naturæ Christo quæ est aliquo modo eius pars, inquantum suppositum Christi in duabus naturis subsistit. ideo potest de Christo dici quod sit mortalis. à proprietate enim partis natum est denominari totum, sicut à crispitudine capillorum homo dicitur crispus. Cùm dicitur tertiò, quòd sicut repugnat diuinæ naturæ esse creaturam, ita & humanæ esse creatorem, & tamè dicitur absolutè, quod Christus est creator: respondetur quòd non est simile de creatore & creatura: quia esse creaturam repugnat & diuinæ naturæ, & eius supposito, & propterea non potest de nomine supponẽte pro tali supposito dici absolutè: sed esse creatorem, licet repugnet naturæ humanæ, non tamen repugnat supposito diuino in ea subsistenti. ideo de hoc nomine Christus, quod pro supposito huiusmodi supponit, dici absolutè potest.

Solutio ad rationem Durandi.

ARGVIT etiam Durandus apud Capreolum, quia generari est fieri simpliciter, & natum est conuenire tam supposito quàm naturæ: & tamen dicitur Christus absolutè genitus. sed dicitur primò, quòd generari est fieri simpliciter, vbi per generationem aliquod nouum suppositum cõstituitur in esse: non autem vbi æternum suppositum trahit ad esse suum aliquam naturam, sicut accidit in Christo. Dicitur secundò, quòd aliter loquendum est de generari, & aliter de creari: quia licet vtrumque natum sit conuenire tam supposito quàm naturæ, tamen generari non conuenit supposito, nisi ratione naturæ quæ est formalis terminus generationis: & ideo ad hoc vt suppositum dicatur simpliciter generari, oportet vt per generationem habeat naturã & formam: & si accipiat naturam, hoc sufficit ad hoc vt dicatur simpliciter generari. creari autem conuenit supposito ratione ipsius esse, quod est formalis terminus creationis: & ideo ad hoc vt suppositum dicatur simpliciter creari, necesse est vt accipiat esse per creationem: & si esse accipiat, hoc sufficit ad hoc vt dicatur simpliciter creari. Quia ergo suppositum diuinum accepit humanam naturam ex virgine, ideo dicitur simpliciter Christus esse genitus: quia verò non accipit esse per incarnationem, ideo non dicitur creatus, nisi cum hac additione, secundum humanam naturam. Vnde illa propositio, quando aliquid natum est conuenire parti & toti, non dicitur de toto ex eo quòd cõueniat parti, habet veritatem de eo quod natum est conuenire vtrique illorum tãquam subiecto, sicut creatio: non autem de eo quod natum est conuenire vni tanquam subiecto, alteri verò tanquam termino formali, sicut generatio. quãdo enim dicitur forma generari, tanquam terminus formalis generationis, supposito sustentato talem formam dicitur generari per modum subiecti, & tanquam id quod generatur, ex eo quòd tale formam accipit. Repugnat enim quòd aliqua forma sit formalis terminus generationis, & quòd acquirens talem formam non generetur.

Quãdo aliquid natũ est cõuenire parti & toti: nõ dicitur de toto ex eo quòd conueniat parti.

Solutio rationum contra incarnationem superius positarum. Caput 49.

HIs igitur habitis ea quæ contra incarnationis fidem suprà posita sunt, facilè soluuntur. Ostensum est enim incarnationem verbi non sic esse intelligẽdam, quòd verbum sit in carnem cõuersum: aut sit corpori vnitum vt forma: vnde non est consequens ex hoc quòd verbum est incarnatum, quòd verè Deus sit corpus, vel virtus in corpore: vt prima ratio procedebat. Similiter etiam non sequitur quòd verbum sit substantialiter mutatum, per hoc quòd naturam humanam assumpsit. nulla enim mutatio in ipso verbo dei facta est: sed solùm in humana natura, quæ est à verbo assumpta: secundum quam competit verbo & generatum esse temporaliter & natum, non autem secundũ seipsum. Quod etiam tertiò proponitur, necessitatem non habet. Hypostasis enim non extenditur extra terminos illius naturæ ex qua subsistentiam habet: non autem verbum Dei subsistentiam habet ex natura humana: sed magis naturam humanam ad suam subsistentiam vel personalitatem trahit. non enim per illam, sed in illa subsistit: vnde nihil prohibet verbum Dei esse vbique: licet humana natura à verbo Dei assumpta vbique non sit. Ex hoc etiam soluitur quartum. cuiuslibet enim rei subsistentis oportet esse vnam naturam tantùm, per quam simpliciter esse habeat: & sic verbum dei per solã naturam diuinã simpliciter esse habet: non autem per humanam naturam: sed per eam habet quòd sit hoc, scilicet quòd sit homo.

Responsio ad primam rationem fãtã in ca. 44.

Ad secundã

Ad tertiam.

Ad quartã.

Quintum etiam soluitur per hoc idem. Impossibile est enim quòd natura per quam verbum subsistit, sit aliud quàm ipsa persona verbi. subsistit autem per naturam diuinam, non autẽ per naturam humanã: sed eam ad subsistentiã trahit, vt in eo subsistat: vt dictũ est: vnde non oportet quòd natura humana sit idẽ quod persona verbi. Hinc etiam excluditur id quod sextò obijcieba tur. Hypostasis enim est minus simplex vel re vel intellectu quàm natura per quam constituitur in esse. Re quidem, cũ hypostasis non sit sua natura. Intellectu autẽ solo in illis in quibus idẽ est hypostasis à natura. Hypostasis autẽ verbi nõ constituitur simpliciter per humanam natu-

Ad sextam.

Super cap. 49.

naturam, vt per eam sit, sed per solum habet verbum quòd sit homo. non igitur oportet quòd natura humana sit simplicior quàm verbum, inquantũ est verbum: sed solùm inquantum verbum est hic homo. Ex quo etiam patet solutio ad id quod septimò obijcitur. Non enim oportet quòd hypostasis dei verbi simpliciter sit constituta per materiam signatam, sed solùm inquantum est hic homo. sic enim solùm per humanam naturam constituitur, vt dictum est. Quòd autem anima humana & corpus in Christo ad personalitatem verbi trahuntur: non cõstituentia aliquam personam præter personam verbi, non pertinet ad minorationem virtutis, vt octaua ratio procedebat: sed ad dignitatem maiorem. vnumquodq; enim melius esse habet, cùm suo digniori vnitur, quàm cũ per se existit: sicut anima sensibilis nobilius esse habet in homine quã in alijs animalibus, in quibus est forma principalis: non tamen in homine. Hinc etiam soluitur quod nonò obijciebatur. In Christo enim verè fuit hæc anima, & hoc corpus: non tamen ex eis constituta est persona aliqua præter personam verbi dei: quia sunt ad personalitatem dei verbi assumpta: sicut & corpus cùm est sine anima, propriam speciem habet: sed cum vnitur animæ ab ea speciẽ sortitur. Ex hoc etiam soluitur quod decimò proponebatur. manifestũ est enim quòd hic homo qui est Christus, subsistantia quædam est nõ vniuersalis, sed particularis: & hypostasis quædam est, non tamen alia hypostasis quàm hypostatis verbi: quia humana natura ab hypostasi verbi assumpta est: vt verbũ subsistat tam in humana natura quàm in diuina. id autem quod in humana natura subsistit, est hic homo; vnde ipsum verbũ supponitur cum dicitur hic homo. Sed si quis eandem obiectionem ad humanam naturam transferat, dicens eam esse subsistantiam quandam nõ vniuersalẽ, sed particularem, & per consequens hypostasim: manifestè decipitur. nam humana natura etiã in Sorte vel Platone non est hypostasis: sed id quod in ea subsistit, hypostasis est. Quòd autẽ subsistantia sit, & particularis, non secundum illam significationẽ dicitur qua hypostasis est particularis subsistantia. subsistantia enim secundum Philosophum dicitur dupliciter, scilicet de subiecto in genere substantiæ, quod dicitur hypostasis: & de eo quod quid est quod est natura rei: sed neq; partes alicuius subsistantiæ sic dicuntur particulares subsistantiæ quasi sint per se subsistentes: sed subsistunt in toto: vnde nec hypostases possunt dici: cùm nulla earum sit subsistantia completa: aliàs sequeretur q; in vno homine tot essent hypostases, quot sunt partes. Quòd verò vndecimò oppositum fuit, ex eo soluitur, q; æquiuocatio inducitur ex diuersa forma significata per nomen: non autem ex diuersitate suppositionis. non enim hoc nomen homo, æquiuocè sumitur ex eo quòd quandoque supponit pro Platone, quandoq; pro Sorte. Hoc igitur nomẽ, homo, de Christo & de alijs hominibus dictum semper eandem formam significat, scilicet naturam humanam: vnde vniuocè prædicatur de eis: sed suppositio tantùm variatur in hoc quòd secundum quòd pro Christo sumitur, supponit hypostasin increatam: secundum verò quòd pro alijs sumitur, supponit hypostasin creatam. Neque autem hypostasis verbi dicitur esse suppositum humanæ naturæ quasi subijciatur ei vt formaliori, sicut duodecima ratio proponebat, hoc enim esset necessariũ, si hypostasis verbi per naturam humanam simpliciter constitueretur in esse, quod patet esse falsum. dicitur enim hypostasis verbi humanæ naturæ supponi prout eam ad suam subsistentiam trahit, sicut aliquid trahitur ad alterum nobilius cui vnitur. Non tamẽ sequitur quòd humana natura accidentaliter verbo adueniat ex hoc quòd verbum ab æterno præexistit, sicut vltima ratio concludebat. sic enim verbum humanam naturam assumpsit, vt verè sit homo. esse autem hominem, est esse in genere substantiæ. quia igitur ex vnione naturę humanę hypostasis verbi habet quòd sit homo, non aduenit ei accidentaliter, nam accidentia substantiale non conferunt.

Ad octauã.

Ad nonam.

Ad decimã.

Ad duodecimam.

Ad decimam tertiam.

Quomodo deus potest dici nouiter vniri humanæ naturæ.

PRositis iis quæ erant necessaria ad solutionem eorũ quæ contra incarnationem sunt inducta, accedit S. Thomas ad eorum breuem solutionem. Ad primum enim patet quòd consequentia est falsa: quia non est sic intelligenda incarnatio quasi verbũ sit in carnem conuersum, aut sit corpori vnitum vt forma, sed modo suprà exposito. Ad secundum etiam negatur consequentia: ad probationẽ dicitur, quòd per huiusmodi assumptionem non est aliqua mutatio facta in verbo dei, sed solum in humana natura assumpta, secundum quam verbum dicitur naturaliter genitum & natum.

ADVERTENDVM ex doctrina S. Thomæ 3. q. d. 2. ar. 1. ad 2. quòd sicut in illis in quibus non est mutua relatio realis, aliquid incipit dici quod prius non dicebatur, nulla mutatione circa ipsum facta, sed tantùm circa alterum, sicut aliquid incipit esse scitum non per sui mutationem, sed per mutationem scientis: ita cum deus non referatur realiter ad creaturam, sed relatiuè ad ipsam dicatur propter relationem realem in ea existentẽ, dicitur deus nouiter aut nouo quodammodo vniri humanæ naturæ per incarnationem non per mutationem, sed per mutationem humanæ naturæ assumptæ.

Ad tertium negatur consequentia. ad probationem dicitur, quòd assumptum illud habet veritatem quando hypostasis ex natura subsistentiam habet, verbum autem dei non habet subsistentiam ex humana natura, sed magis ipsam ad suam subsistentiam vel personalitatem trahit.

Ad quartum dicitur quòd vnius rei subsistentis est tantùm vnum quod quid est, siue vna natura, per quam simpliciter esse habet: & sic verbum dei habet esse simpliciter per diuinam tantùm naturam, non autem per humanam, sed per ipsam habet esse homo.

In Christo sunt plura quod quid est.

ADVERTENDVM quòd in rebus creatis, vnius rei subsistentis est tantùm vnum quod quid est, & vna natura: quia vnũ suppositum non subsistit nisi in vna natura, & per illam habet esse simpliciter. In Christo autem sunt plures naturæ, & plura quod quid est: quia eius suppositum in duabus naturis subsistantialiter subsistit: sed verum est quòd per vnam tantùm naturam & per vnum quod quid est, scilicet per diuinã habet esse simpliciter, non autem per humanam: quia hæc non est constitutiua suppositi sicut diuina, sed magis ab ipso supposito trahitur ad esse diuinum personale.

Ad quintum dicitur quòd vtrique natura per quã verbum subsistit, non potest esse aliud quàm ipsa persona verbi, sed dicitur quòd subsistit per naturam diuinam, non autem per humanam: ideo ratio non sequitur.

Ad sextum patet per idẽ. dicitur enim quòd hypostasis est minus simplex quàm natura per quã constituitur in esse: vel re, cum non sit sua natura: vel intellectu, cùm est sua natura. hypostasis autem verbi dei non constituitur simpliciter per humanam naturam vt per eam sit, sed tantùm vt per eam sit hic homo, ideo non oportet vt sit simplicior verbo inquantum est verbum, sed solùm inquantum est hic homo.

Per humanam naturã non datur verbo diuino quod sit simpliciter, sed quod sit hic homo.

ADVERTENDVM quòd naturam constituere suppositum simpliciter, est esse id quo suppositũ habet vt absolutè dicatur esse: & quia hoc non fit nisi dando esse formaliter supposito, ideo ad hoc quòd natura dicatur suppositum constituere, oportet vt illi det esse formaliter. naturam autẽ humanam dare supposito vt sit hic homo, est esse id quo suppositũ dicitur hic homo: & quia hoc fit dando supposito vt sit individuũ humanũ, ideo ipsam facere vt suppositũ sit hic homo, est esse id quo suppositũ habet vt sit quoddam individuum hominis. Quia ergo humana natura non dat verbo dei esse per quod simpliciter est, cũ ipsa non habeat proprium esse, sed sit per esse diuinæ personæ, dat autem ipsi verbo quòd sit quoddã individuũ humanum, eò quòd ipsa sit individua & singularis: ideo bene dicitur quod per ipsam nõ datur verbo quòd sit simpliciter, sed tantùm quòd sit hic homo.

Ad septimam. Ad septimum per idem etiam patet. Dicitur enim quòd non oportet hypostasin verbi dei esse simpliciter constitutam per materiam signatam, sed solùm inquantũ est hic homo, cũ solum sic per humanam naturã constituatur.

Ad octauũ negatur consequentia: quia quòd anima & corpus in Christo non constituant aliam personã præter personã verbi, non pertinet ad minorationem virtutis, sed ad maiorem dignitatem, cũ vnumquodque melius esse habeat cùm suo digniori vnitur, quàm cũ per se existit. Declaratur exemplo animæ sensibilis habentis nobilius esse in homine quam in aliis animalibus.

Ad nonum dicitur quòd ex hac anima & ex hoc corpore in Christo non est constituta alia persona, sed sunt ad personalitatem verbi assumpta.

Ad decimum dicitur primò, quòd hic homo qui est Christus, est hypostasis quædam, non tamen alia quàm hypostasis verbi dei. vnde cum dicitur hic homo, ipsum verbũ supponitur. Dicitur secundò, si hæc obiectio ad humanam naturam trãsferatur, quòd nec etiam in Sorte vel Platone humana natura est hypostasis, sed id quod in ea subsistit. Dicitur tertiò, quòd quamuis humana natura in Christo sit subsistantia & particularis, non tamen dicitur secundum illã significationem qua hypostasis est. particularis subsistantia: quia hypostasis iuxta diuisionem Philosophi dicitur subsistantia prout suppositum in genere substantiæ dicitur subsistantia: non autem prout quod quid est & natura subsistãs dicitur. vnde nec etiã partes alicuius subsistãtiæ hoc modo dicuntur subsistãtiæ particulares aut hypostases: quia nec sunt per se subsistentes, sed subsistunt in toto, nec sunt substantiæ completæ.

Ad duodecimam. ADVERTENDVM intentionem huius tertii dicti esse, quòd substantia particularis dupliciter accipi potest: vno modo vt idem est quod subsistãtia prima condita à philosopho contra substantiã secundã, & tunc substantia particularis idem est quod suppositum, & per se subsistens atque completum in specie. Alio modo vt distinguitur contra substantiam communem & vniuersalem, siue substantia particularis per se subsistat, siue in alio sit.

Primo modo hypostasis dicitur substantia particularis, non autem humana natura in Christo, sed secundo modo, & ipsa humana natura dicitur substantia particularis, atque etiam vnaquæque pars eius.

Ad tertiam decimam. Ad vndecimi negatur consequentia. quia æquiuocatio non inducitur ex diuersitate suppositionis, sed ex diuersa forma significata per nomen. vnde cũ hoc nomen homo, de Christo & aliis hominibus dictum, semper eandem formam significet. s. humanam naturam licet secundũ q; pro Christo sumitur, supponat hypostasin increatam: secundũ verò quòd sumitur pro aliis, supponat hypostasin creatã: vniuocè prædicatur de ipsis. Ad duodecimũ dicitur, q; hypostasis verbi non dicitur esse suppositũ humanæ naturæ, quasi subiiciatur ei vt formaliori: quod vtique oporteret dici si per ipsam simpliciter constitueretur in esse: sed prout ea ad sui subsistantiã trahit: licet aliquid trahitur ad alterum nobilius cui vnitur. Ad vltimum negatur consequentia: quia ex verbum humanam naturam assumpsit, vt verè sit homo quod est esse in genere subsistantiæ, accidentia autem esse substantiale non conferunt.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quomodo humana natura dat verbo diuino esse subsistentiale.

ADVERTENDVM quòd cùm dupliciter accipiatur esse, scilicet pro esse actualis existentiæ, & pro esse essentię quod est ipsamet essentia: cùm vult San. Thom. humanam naturã conferre verbo diuino, esse subsistentiale, accipitur esse secundo modo: & est sensus quòd confert sibi esse hominem, in quantum per ipsam verbum dicitur esse homo: sicut & per humanam naturam Sortes esse homo dicitur.

Quod adtenit alicui post esse cõpleti, adueniat ei accidentaliter.

ATTENDENDVM etiam quòd ex ista responsione vult habere S. Thom. illam propositionem, quod adueniat alicui post esse completum, adtenit ei accidentaliter: habere veritatem duntaxat quando tale quod sic adtenit, non confert esse substantiale modo exposito. In tertia verò parte q. 2. ar. 6. & 3. sen. d. 6. art. vltimo, dicitur quòd habet veritatem nisi tale trahatur in communionem illius esse completi. vnde in resurrectione corpus adueniès animæ rationali, non adtenit illi accidentaliter: quia assumetur ad idem esse, sed vna istarum interpretationum alteram infert. Si enim aliquid dat alicui vt sit tale substantialiter, puta homo: necesse est vt habeat idem esse cũ ipso: & ideo si non habet veritatem dicta propositio quando adueniens post esse completum confert esse substantiale, nec etiam habet veritatem quando ad communionem illius esse completi trahitur.

Quòd peccatum originale traducatur à primo parente in posteros. Caput. 50.

Idẽ 1. p. q. 81 artic. 1. & 2. sent. d. 3. Cõtinuatio sequentium ad præcedentia.

OStensum est igitur ex præmissis non esse impossibile quod fides catholica de incarnatione filij dei prædicat: consequens autem est ostendere quòd conueniens fuit filium dei naturam assumere humanam. Huius autem conuenientiæ ratione Apostolus assignare videtur ex peccato originali, quod in omnes pertransit. dicit enim Ro. 5. Sicut per inobedientiam vnius hominis peccatores constituti sunt multi: ita & per vnius hominis obedientiam iusti constituentur multi. Sed quia Pelagiani hæretici peccatum originale negauerunt: ostendendum est homines cum peccato originali nasci: & primò quidem assumendum est quod dicitur Genes. 2. Tulit dominus deus hominem: & posuit eum in paradiso: præcepitq; ei dicens: ex omni ligno paradisi comede: de ligno autem scientiæ boni & mali ne comedas: in quacunque autem die comederis ex eo, morte morieris. Sed quia Adam nec eo die quo comedit, actu mortuus est: oportet sic intelligi quod dicitur, morte morieris: id est, necessitati mortis addictus: quod quidem frustra diceretur, si homo ex institutione suæ naturæ necessitatem moriẽdi haberet. oportet igitur dicere q̃ mors & necessitas moriendi sit pœna homini pro peccato inflicta. pœna autem non infligitur iustè nisi pro culpa. in quibuscunq; igitur inuenitur hæc pœna: necesse est vt in eis inueniatur aliqua culpa. sed in omni homine inuenitur hæc pœna etiam à principio suæ natiuitatis: ex tũc enim nascitur necessitati mortis addictus: vnde & aliqui mox post natiuitatẽ moriuntur de vtero trãslati ad tumulũ: ergo in eis est aliquod peccatũ: sed non peccatũ actuale: quia nõ habent pueri vsum liberi arbitrij, sine quo nihil imputatur homini ad peccatũ: vt ex his quæ dicta sunt in 3. lib. apparet. necesse est igitur dicere q̃ in eis sit peccatum per originem traductũ. Hoc etiam expresè apparet ex verbis Apostoli Ro. 5. Sicut per vnum hominem in hunc mundũ peccatum intrauit, & per peccatũ mors: ita & in omnes homines mors pertransijt in quo omnes peccauerunt. Non potest autem dici q̃ per vnum hominẽ in mundum peccatum intrauit per modum imitationis, quia sic peccatũ non peruenisset nisi ad eos qui peccãdo primum hominem imitantur: & cùm mors per peccatũ in mundũ intrauerit, non perueniret mors nisi ad eos qui peccant in similitudinẽ primi hominis peccantis: sed ad hoc excludendũ Apost. subdit, q̃ regnauit mors ab Adam vsque ad Moysen, etiã in eos qui nõ peccauerunt, in similitudinem præuaricationis Adæ. nõ ergo intellexit Apost. quòd per vnum hominẽ peccatum in mundum intrauerit per modum imitationis, sed per modum originis.

2 Præterea, si tantùm secundum imitationem Apostolus loqueretur de introitu peccati in mundum: potius dixisset per diabolum peccatum intrasse in mundum quã per vnum hominem: sicut expresè dicitur Sapien. 2. Inuidia diaboli mors introiuit in orbem terrarum; imitantur autem illum qui sunt ex parte illius.

3 Adhuc, in Psalm. Dauid dicit: Ecce in iniquitatibus conceptus sum, & in peccatis concepit me mater mea. quod non potest intelligi de peccato actuali: cũ Dauid ex legitimo matrimonio conceptus & natus dicatur: oportet igitur vt hoc ad peccatum originale referatur.

4 Amplius, Iob 14. dicitur: Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine: nónne tu qui solus es? ex quo manifestè accipi potest quòd ex immunditia humani seminis aliqua immunditia ad hominem ex semine conceptum perueniat: quod oportet intelligi de immunditia peccati: per quæ sola homo in iudicium deducitur. præmittitur enim, Et dignum ducis super huiusmodi aperire oculos tuos: & adducere eum tecum in iudicium. sic igitur aliquod peccatum est quod homo contrahit ab ipsa sui origine, quod originale dicitur.

5 Item, baptismus & alia sacramenta Ecclesiæ sunt quędam remedia contra peccatum, vt infrà patebit. exhibetur autem baptismus secundum communem Ecclesiæ consuetudinem pueris recenter natis. frustra igitur exhiberetur, nisi in eis esset aliquod peccatum. non est autem in eis peccatum actuale, quia carent vsu liberi arbitrij, sine quo nullus actus homini in culpam imputatur. oportet igitur dicere in eis esse peccatum per originem traductum, cùm in operibus dei & Ecclesiæ nihil sit vanum & frustra. Si autem dicatur quòd baptismus infantibus datur non vt à peccato mundẽtur, sed vt ad regnum dei perueniant, quo peruenire nõ potest sine baptismo, cùm dominus dicat Ioannis 3. Nisi quis renatus fuerit ex aqua & spiritu sancto non potest introire in regnum dei. Hoc vanum est. nullus enim à regno dei excluditur nisi propter aliquam culpam. finis enim omnis rationalis creaturæ est vt ad beatitudinem perueniat, quæ esse non potest nisi in regno dei, quod quidem nihil est aliud quàm ordinata societas eorum qui diuina visione fruuntur, in qua vera beatitudo cõsistit, vt patet ex his quæ in tertio sunt ostensa. nihil autem à fine suo deficit nisi propter aliquod peccatum. si igitur pueri nondum baptizati ad regnum dei peruenire non possunt, oportet dicere esse in eis aliquod peccatum. sic igitur secundum catholicæ fidei traditionem tenendum est homines nasci cum peccato originali.

Super cap. 50.

POstquã ostendit S. Thomas non esse impossibile quod fides catholica de incarnatione fidei prædicat, cõsequenter vult ostendere quòd etiam fuit conueniens filiũ dei humanam naturam assumere. Circa hoc autem duo facit. quia enim huius conuenientiæ rationem Apostolus ad Roma. 5. assignare videtur ex peccato originali quod in omnes pertransiit: primò de peccato originali agit. Secundò de conuenientia incarnationis, cap. 53. Circa primum duo facit. Primò contra Pelagianos hæreticos peccatum originale negantes, ostendit homines cũ peccato originali nasci. Secundò quasdam remouet obiectiones, cap. sequenti.

Quid nominis peccati originalis.

ATTENDENDVM autem, vt sciatur quid nominis peccati originalis, nam de quid rei inferius tractabitur, quòd nomine peccati originalis intelligimus quendam naturæ defectum habentem rationem culpæ, quem dicimus hominem à sua origine & generatione contrahere: propter quod originale peccatum dicitur, quasi videlicet ab ipsa hominis origine contractum. Probat igitur San. Thomas omnes homines cum huiusmodi peccato nasci, & arguit primò sic. In quocunque inuenitur necessitas moriendi, necesse est vt inueniatur aliqua culpa. sed hæc necessitas inuenitur in omni homine à principio suæ natiuitatis, vnde & aliqui mox post natiuitatem moriuntur. ergo in eis est aliquod peccatum: non autem actuale, quia non habent pueri vsum liberi arbitrij: ergo per originem traductum. probatur maior: mors & necessitas moriendi est homini pro peccato inflicta. pœna autem non infligitur nisi pro culpa, ergo &c. Probatur maior: quia Genesis secundo dicitur: In quacunque die comederis ex eo, morte morieris. quod intelligitur, id est, necessitati mortis eris addictus. frustra autem hoc diceretur, si homo ex institutione suæ naturæ necessitatem moriendi haberet.

In homine inuenitur necessitas moriendi à sua natiuitate.

ADVERTE cùm dicitur in omni homine inueniri necessitatem moriendi à principio suæ natiuitatis, quòd nomine natiuitatis non intelligitur sola natiuitas ex vtero, quæ est quando homo de ventre matris egreditur, sed intelligitur de natiuitate in vtero, quæ etiam dicitur conceptio, quando scilicet anima intellectiua corpori organizato consungitur.

Dupliciter potest intelligi hominẽ conuenire necessitatẽ moriendi ex institutione suę naturæ.

ATTENDENDVM secundò quòd per institutionem naturæ humanæ duo possumus intelligere, aut scilicet productionem ipsius quantum ad principia essentialia ipsius naturæ, & sic homini conuenire necessitatem moriendi ex institutione suæ naturæ, est eam sibi conuenire ex aliquo principiorum essentialium, ex quibus natura humana est instituta & composita: aut productionem ipsius quantũ ad illum statum in quo primò deus ipsam instituit: & sic hominem habere necessitatem moriendi ex institutione suæ naturæ, est hanc sibi cõuenire in illo statu in quo deus ipsam primò instituit, siue statibus omnibus eius conditionibus cum quibus eam deus condidit & creauit. Cùm ergo vult S. Thomas hominem non habuisse necessitatem moriendi ex institutione suæ naturæ, sed ex peccato ipsam incurrisse, accipitur institutio naturæ secundo modo. Vt enim inferius declarat, licet homo tur institutio naturæ secundo modo. Vt enim inferius declarat, licet homo eum conditione sui corporis necessitatem moriendi habeat: ipsum tamen cum ex conditione sui corporis necessitatem moriendi habeat: ipsum tamen cum dono originalis iustitiæ creauit, per quam ab huiusmodi necessitate moriendi liberabatur.

Quòd necessitas moriẽdi est pœna peccati originalis: & vbi inuenitur hęc pœna, oportet inuenri peccatum: nec oppositum potest abs; errore teneri.

ADVERTENDVM quoque ex hoc processu S. Thom. quòd necessitas moriendi ponitur pœna peccati primi parentis & originalis peccati in nos transfusi, non autem pœna necessitatis habendi peccatum, & quòd vbi inuenitur hæc pœna, oportet peccatum inuenire. Ideo non videtur bene interpretari S. Tho. positionem, qui dicunt peccatum originale sic proportionari morti, quòd tantùm necessitas moriendi correspondeat necessitati habendi peccatum: & quòd sicut non spectat ad fidem, an singuli moriantur actualiter, an aliquis diuina dispositione non moriatur: ita non spectat ad fidem an aliquis ex speciali prærogatiua gratiæ non incurrat actualiter originale peccatum. Quæritur enim ab istis quid peccato originali existenti respondeat pro pœna, an scilicet actualis mors, an necessitas moriendi. si dicatur quòd actualis mors, sequitur quòd in omnibus qui actualiter moriuntur, peccatum originale sit, & sic non poterit dici esse secundum fidem quòd aliquis moriatur, & sit absque peccato originali, quod tamen necesse habent isti concedere. Et præterea hoc videtur esse contra mentem S. Thom. qui & hic & 1. 2. q. 81. ar. 3. ad 1. & de ma. q. 4. ar. 6. ad 2. videtur tenere quòd pœna corporalis peccati originalis sit primò & per se necessitas moriendi, siue obligatio ad mortem, ad quam homo aliquando peruenit nisi sibi ex diuina misericordia relaxetur. Si dicatur quòd necessitas moriendi: sequitur, cui pœna iuste non infligatur nisi pro culpa, quòd in quocunq; est huiusmodi necessitas moriendi, est etiam culpa: sed omnes seminaliter ab Adam propagati etiam secundum istos incurrunt necessitatem moriendi secundum fidem. ergo & omnes secundum fidem actualiter peccatũ originale contrahunt. Præterea, ista obligatio habendi peccatum non potest conuenire homini nisi quando est: tum quia quod non est, ad nihil obligatur: tum quia à sua origine & natiuitate dicitur homo contrahere peccatum originale, siue esse peccato obnoxius. constat autem quòd à sua natiuitate homo habet esse, aut ergo est ad habendũ in illo instanti in quo anima infunditur corpori, & in quo homo primò esse dicitur: aut post. si ad habendum in illo instanti in quo generatur, & primò est: ergo si quis per gratiam non incurrat in illo instanti peccatum, in illo instanti non erit obligatus. Si enim tibi teneor soluere centum aureos die crastina, & illos mihi donas, & non vis vt die crastina restituam: non ero tibi amplius debitor die crastina. non ergo talis qui ex gratia non incurrit peccatum, habet ex sua generatione debitum habendi peccatum, vt isti dicunt. Si autem ista obligatio est ad habendum peccatum post instans conceptionis siue infusionis animæ, ergo in primo instanti conceptionis suæ bono non contrahit peccatum originale quo inficitur à sua generatione: quod est contra S. Thom. de ma. q. 4. ar. 7. & alibi, & omnes alios dicentes quòd in ipsa animæ infusione peccatum originale contrahitur ab his in quibus originale peccatum ponitur. Præterea inquit san. Tho. 4. Sen. dist. 43. ar. 4. q. 1. ad 3. quòd non sequitur si potest sine errore poni quòd aliqui non moriantur, quòd possit sine errore poni quòd aliqui sine originali peccato nascãtur, quamuis mors sit pœna peccati originalis: quia deus potest ex misericordia relaxare pœnam ad quã obligatur ex culpa præterita. vbi patet quòd loquitur de peccato actualiter existente, cui debetur pœna. ergo non est secundũ eius intentionem quòd ita secundum fidem possit teneri aliquem sine peccato originali nasci: sicut potest teneri quòd actualiter non sit mortuus. Confirmatur, quia in q. de ma. q. 4. ar. 6. tenet San. Thom. quòd erroneum est dicere quòd aliqui seminaliter ab Adam deriuentur absque originali peccato.

Absolutè loquẽdo potest aliquos ab originali peccato præterua re.

AN autem absolutè loquendo possit deus aliqui seminaliter descendenti ab Adam concedere quòd sine peccato originali concipiatur, dicendum est quòd sic. vt videtur esse de mente San. Thomæ dicentis tertio Sententiarum, dist. 3. q. 1. art. 1. quòd deus potuit parentes beatæ Virginis sic in statu viæ curare, vt prolem suam sine originali peccato concipere possent. Si autem arguatur, Potest deus absolutè concedere alicui vt absque originali peccato concipiatur, ergo non pertinet ad fidem an quis sit in peccato conceptus, an absque peccato: negatur consequentia: quia licet illud deus possit facere, non tamen manifestum nobis est quòd ipse faciat. Nam secundum fidem tenetur Christum per passionem suam & mortem esse omnium saluatorem & redemptorem: vt patet in multis locis sacræ scripturæ, inquantum pro peccatis omnium quantum in se est satisfacit: quòd vtique non esset verum si quis sine peccato originali conciperetur. Vnde sicut non valet ista consequentia, Deus absolutè potuit saluare genus humanum absque filii dei incarnatione, ergo non spectat ad fidem quòd filius dei propter salutem generis humani in ea natus sit, nec neita nec prædicta consequentia tenet. Vbi enim in sacra scriptura aliquid traditur fieri pro commũni regula, sicut traditur quòd omnes peccauerint in Adam, nõ potest oppositum sine errore teneri, nisi deum aliter fecisse in aliquo particulari præter communem regulam constat, aut hiquam per sacram scripturam, aut per ecclesiæ determinationem. Per hoc autem non intendo quòd hæretici sint tenentes beatam virginem etiam sine originali peccato conceptam, nam nondum est per ecclesiam determinatum quid in hac re ad fidem pertineat, sed quòd S. Thomæ visum est ad fidem pertinere, quòd omnes ab Adam seminaliter propagati peccatum originale contrahant, & quòd necessitas moriendi sit peccati originalis pœna.

Secundò, arguitur sic, secundum Apostolum ad Romanos quinto, per vnum hominem in hunc mundum peccatum intrauit & per peccatum mors, & ita in omnes pertransiit, in quo omnes peccauerunt: sed hoc non intelligitur per modum imitationis: tum quia sic peruenisset peccatum & mors ad eos tantùm qui peccant in similitudinem primi hominis peccantis, quod excludit Apostolus ex verbis quæ subdit, ergo intrauit per vnum hominem in modum originis: tum quia potius dixisset per diabolum peccatum intrasse in mundum: sicut expresè dicitur Sapien. 2. Inuidia diaboli &c.

Qui dicantur ad imitationem Adæ peccare.

AD euidentiam primæ rationis contra falsam illam interpretationẽ, quæ erat Pelagianorum, vt inquit S. Thomas super epistolas Pauli, considerandum est, quòd illi dicuntur peccare ad imitationem peccati Adæ, qui peccatum actuale committunt simile peccato Adæ, quod fuit superbiæ peccatum. Vnde cùm per peccatũ quod per Adam intrauit in mundũ, intrauerit etiam mors ranquam pœna, sequitur vt optimè deducit San. Thomas, quòd ad eos tantùm perueniat peccatum & mors, qui actuali peccato Adam imitantur. hoc autem constat esse falsum in infantibus, qui moriuntur, & nullum commiserunt actuale peccatum. ideo illa interpretatio non est ad apostoli mentem, sed magis quòd per originem & generationem hominis ad Adam seminaliter propagati peccatum in mundum intrauerit.

PRO declaratione secundæ rationis ad idem quam sanctus Thomas ex

Augustino contra Pelagianos sumpsit, attendendum est quòd si debet dici per aliquem peccatum esse ingressum in mundum inquãtum peccantes eum imitantur, debet hoc attribui ei qui primò peccauit, & neminem imitatur, sed eum imitantur omnes homines: hoc autem non potest dici de primo homine: quia ipse non peccauit primus inter creaturas intellectuales, sed diabolus, & ipse diabolum imitatus est peccando actuali peccato superbiæ: ideo bene inquit San. Thom. quòd si de introitu per imitationem intellexit Apostolus, potius dixisset per diabolum peccatum intrasse in mundi quàm per hominẽ.

Tertiò, Dauid inquit: Ecce in iniquitatibus &c. quod non potest intelligi de peccato actuali, ergo &c.

Quartò, Iob. 14. dicitur, Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? ex quo datur intelligi aliquam immunditiam ad hominem peruenire ex immunditia humani seminis: sed hoc oportet intelligi de immunditia peccati, pro qua sola homo in iudicium deducitur, cùm præmittatur: Et dignum ducis &c. ergo &c.

Quomodo in semine est immunditia ex qua peccati originalis per uenit in hominem.

AD euidentiam huius quod dicitur in semine esse quandam immunditiam, ex qua immunditia peccati in hominem perueniat, considerandum est quòd cùm peccatum originale sit quidam naturæ defectus, & sit quædã immunditicia eius inquantum est priuatio originalis iustitiæ, eo modo dicitur huiusmodi immunditia esse in semine paterno quo in ipso est natura humana, in ipso autem est materia humana non in actu, sed in virtute tanquam in instrumento: quia semen est instrumentum hominis generantis: ideo & culpa originalis siue immunditia talis non est actu in semine, sed tantùm virtualiter tanquam in instrumento.

Quomodo peccatũ originale dicatur virtualiter in semine.

CONSIDERANDVM secundò quòd dupliciter possumus intelligere peccatum originale esse virtualiter in semine. Vno modo quia in semine sit quædam particularis virtus directè productiua huiusmodi peccati, per modum intentionis existens in ipso, non autem habens esse firmum & permanens: & hoc modo videtur intelligere Capreolus secundò sententiarum, distinctione trigesima prima. Alio modo possumus intelligere quòd in semine non sit particularis aliqua virtus quæ sit directè productiua peccati, cùm peccatum ipsum non sit nisi priuatio quædam & malum, priuatio autẽ non habeat causam productiuam sui directè, sed defectiuam, vt in pluribus locis ostendit S. Tho. & superiùs est ostensum. Sed virtus quæ est directè productiua naturæ humanæ, per quandam concomitantiam dicitur productiua peccati concomitantis talem naturam, inquantum illa virtus est imperfecta, vtpote non valens naturam eum originali iustitia producere. Et hoc modo alii Thomistæ intelligunt peccatum originale esse virtualiter in semine, quod etiam mihi rationabilius videtur & conformius S. Thom. doctrinæ. Nam 1. 2. q. 81. artic. 1. ad 3. ostendens quomodo semen possit causare peccatum, ait quòd etsi culpa non fit actu in semine, est tamen ibi virtute naturæ humanę quam concomitattur talis culpa.

SED contra hanc viam videtur esse quod ait S. Thom. in q. de ma. q. 4. art. 1. ad 9. Ibi enim tenet quòd peccatum originale est in semine secundum quandam eius intentionem. Ex quo videtur quòd de mente eius in semine sit quædam virtus productiua peccati, habens esse intentionale. Sed respondetur quòd non est mens ipsius in semine esse virtutem aliquam productiuam peccati, sed esse in ipso quendam defectum & quandam priuationem ex qua prouenit vt natura humana q... virtute seminis producitur, sit subiecta defectui & culpæ. dicitur autem huiusmodi defectus & privatio in semine, esse quædam intentio peccati originalis: quia est quædam eius similitudo secundum proportionem. Est enim priuatio virtutis productiuæ naturæ est iustitia originali: sicut peccatum originale est ipsa priuatio iustitiæ originalis in natura. Quòd autem ista sit mens S. Thom. patet, quia ibidem ait quòd ex peccato primi parentis destituta est caro eius illa virtute, vt ex ea possit decidi semen per quod originalis iustitia in alios propagaretur. Et sic in semine defectus huius virtutis est defectus moralis corruptionis, & quædam intentio eius.

Immunditia quæ in semine non habet naturã culpæ.

CONSIDERANDVM tertiò quòd semen non solùm est causatiuum immunditię hominis secundum quandam concomitantiam modo exposito: sed etiam in seipso quandam immunditiam habet, propter quod inquit S. Thom. ex ipsius immunditia aliquam immunditiam ad homines ex concipiatur, ergo non pertinet ad fidem an quis sit in peccato conceptus, an ipso conceptu peruenire. Ista autem immunditia non habet rationem culpę, absque peccato: negatur consequentia: quia licet illud deus possit facere, non cùm semen subiectum culpæ esse non possit, sed cuiusdam defectus naturalis. tamen manifestum nobis est quòd ipse faciat. Nam secundum fidem tenetur Sic enim Adam à deo institutus erat cum iustitia originali vt posset eam per Christum per passionem suam & mortem esse omnium saluatorem & re- seminalem propagationem in alios transfundere, & per consequens in semidemptorem: vt patet in multis locis sacræ scripturæ, inquantum pro peccatis ne eius virtus debebat esse instrumentalis iustitiæ originalis causatiua: per omnium quantum in se est satisfacit: quòd vtique non esset verum si quis si- peccatum autem sicut Adam priuatus est virtute supernaturali productiua ne peccato originali conciperetur. Vnde sicut non valet ista consequentia, iustitiæ originalis, ita & semen eius tali virtute est priuatum, & remanet cum Deus absolutè potuit saluare genus humanum absque filii dei incarnatione, sola virtutis naturæ connaturali sibi ex principiis naturæ conueniente. Defectus ergo taergo non spectat ad fidem quòd filius dei propter salutem generis humani in lis virtutis, supernaturalis debitæ haberi considerata prima hominis institueo natus sit, nec neita nec prædicta consequentia tenet. Vbi enim in sacra tione à deo, dicitur semini immunditia ex qua prouenit defectiuè immunscriptura aliquid traditur fieri pro commũni regula, sicut traditur quòd om- ditia in hominem conceptum ex eo, sicut ex aliquo defectu virtutis in semine nes peccauerunt in Adam, nõ potest oppositum sine errore teneri, nisi deum hominis leprosi contingit defectus lepræ in prole, vt dicitur secundo Sen. di. aliter fecisse in aliquo particulari præter communem regulam constat, aut 30. q. 1. ar. 2. ad 4. Vnde cùm inquit S. Thom. oportet intelligi de immundihiquam per sacram scripturam, aut per ecclesiæ determinationem. Per hoc tia peccati, cùm dicitur quòd ex immunditia humani seminis aliqua immunautem non intendo quòd hæretici sint tenentes beatam virginem etiam sine ditia ad hominem ex semine conceptum perueniat, hoc referendum est ad im originali peccato conceptam, nam nondum est per ecclesiam determinatum munditiam hominis concepti, non autem ad seminis immunditiam. Ex præquid in hac re ad fidem pertineat, sed quòd S. Thomæ visum est ad fidem dictis patet, rationes Scoti 32. dist. secundi, quibus probat in semine non esse pertinere, quòd omnes ab Adam seminaliter propagati peccatum originale qualitatem morbidam productiuam peccati, & etiam non esse in semine aut contrahant, & quòd necessitas moriendi sit peccati originalis pœna. in materia de qua formatur corpus prolis, huiusmodi virtutem peccati productiuam, non procedere contra S. Thom. quia neque talem qualitatẽ ponSecundò, arguitur sic, secundum Apostolum ad Romanos quinto, per vnit in semine paterno ne que in semine matris, aut quacunque materia ponum hominem in hunc mundum peccatum intrauit & per peccatum mors, it virtutem peccati productiuam quocunque modo. Et si aliquando inueniaet ita in omnes pertransiit, in quo omnes peccauerunt: sed hoc non intelligi- tur in eius scriptis dictum animam à carne peccatũ originale contrahere tantur per modum imitationis: tum quia sic peruenisset peccatum & mors ad quam à causa effectiua instrumentali, nomine carnis intelligendum est car- eos tantùm qui peccant in similitudinem primi hominis peccantis, quod ex- nale semen paternum, & est intelligendum vt expositum. cludit Apostolus ex verbis quæ subdit, ergo intrauit per vnum hominem in modum originis: tum quia potius dixisset per diabolum peccatum intrasse in mundum: sicut expresè dicitur Sapien. 2. Inuidia diaboli &c.

Quintò, Baptismus secundum communem Ecclesiæ consuetudinem exhibetur pueris recenter natis. ergo in eis est aliquod peccatum, non actuale, quia carent vsu liberi arbitrij. ergo per originem traductum. probatur consequentia, quia cũ baptismus sicut & alia sacramenta sint quædam remedia contra peccatum, si oppositum consequentis staret cum antecedente: frustra pueris exhiberetur quod in operibus dei & ecclesiæ non est dicendum. Si dicatur quòd baptismus infantibus datur non vt à peccato mundentur, sed vt ad regnum dei perueniant, quo quis peruenire non potest sine baptismo, iuxta illud Ioan. Nisi quis, &c. hoc est vanum, quia nullus à regno dei excluditur nisi per aliquam culpam, cùm finis omnis rationalis creaturæ sit vt ad beatitudinem perueniat, quæ est in solo regno dei, id est in ordinata societate eorum qui diuina visione fruuntur. à fine autem suo nihil deficiat nisi propter aliquod peccatum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Obiectiones contra peccatum originale.

Caput. 51.

SVnt autem quædam adhuc quæ veritati aduersari videntur. Peccatū enim vnius alijs non imputatur ad culpam. Vnde Ezech.18. dicitur quòd filius nō portat iniquitatem patris. & huius ratio est, quia non laudamur neq; vituperamur nisi ex his quæ in nobis sunt. hæc autem sunt quæ nostra voluntate committimus. non igitur peccatum primi hominis toti humano generi imputatur. Si verò quis dicat quòd vno peccante omnes peccauerunt in ipso, vt Apostolus dicere videtur,& sic vni non imputatur peccatū alterius,sed suum peccatum:hoc etiam vt videtur,stare non potest: quia illi qui ex Adam nati sunt,quādo Adam peccauit, in eo nondum erant actu,sed virtute tantùm, sicut in prima origine.peccare autem cùm sit agere,non competit nisi existenti in actu. non igitur in Adam omnes peccauimus. Si autem ita dicatur nos in Adam peccasse, quasi originaliter ab eo in nos peccatū proueniat simul cum natura: hoc etiam impossibile videtur. accidens enim cum de subiecto ad subiectum non transeat,non potest traduci nisi subiectum traducatur;subiectum autē peccati,anima rationalis est: quæ non traducitur in nos ex primo parēte,sed à deo singillatim creatur in vnoquoque,vt in secundo † ostensum est. non igitur per originem peccatum ad nos ab Adam deriuari potest. † Cap.86.

2 Adhuc, si peccatum à primo parente in alios deriuatur, quia ab eo originem trahunt: cùm Christus à primo parēte originem duxit, videtur quòd ipse etiam peccato originali subiectus fuerit: quod est alienum à fide.

3 Prætereà, quod consequitur aliquid secundū suam originem naturalem,est ei naturale.quod est alicui naturale, non est peccatum in ipso, sicut in talpa non est peccatum quòd visu caret. non igitur per originem à primo homine peccatum ad alios potuit deriuari. Si autem dicatur quòd peccatum à primo parente in posteros deriuatur per originem, non inquantum est naturalis,sed inquantū est vitiata:hoc etiam (vt videtur) stare non potest. defectus enim in opere naturæ nō accidit nisi per defectum alicuius naturalis principij, sicut per corruptionē aliquam quæ est in semine, causantur monstrosi partus animalium. non est autem dare alicuius naturalis principij corruptionem in humano semine. Non videtur igitur quòd aliquod peccatum ex vitiata origine deriuetur in posteros à primo parente.

4 Item,peccata quæ proueniunt in operibus naturæ per corruptionem alicuius principij, non fiunt semper vel frequenter, sed vt in paucioribus. si igitur per vitiatam originem peccatum à primo parente in posteros deriuetur,non deriuatur in omnes, sed in aliquos paucos.

5 Prætereà,si per vitiatam originem aliquis defectus in prole proueniat, eiusdem generis oportet esse illum defectum cū vitio qui est in origine: quia effectus sunt conformes suis causis. origo autem siue generatio humana cū sit actus potentiæ generatiuæ quæ nullo modo participat rationem, non potest habere in se vitium quod pertineat ad genus culpæ:quia in his solis actibus potest esse virtus vel vitium,qui subduntur aliqualiter rationi. vnde non imputatur homini ad culpam si propter vitiatam originē nascatur leprosus vel cæcus: nullo igitur modo defectus culpabilis prouenire potest à primo parente in posteros per vitiatam originem.

6 Adhuc, naturæ bonum per peccatum non tollitur: vnde etiam in dæmonibus manent naturalia bona, vt Dionys.dicit. generatio autem est actus naturæ: non igitur per peccatum primi hominis vitiari potuit humanæ generationis origo,vt sic peccatum primi hominis ad posteros deriuaretur.

7 Amplius, homo generat sibi similem secundū speciem: in his ergo quæ non pertinent ad generationem speciei,non oportet filium assimilari parentibus: peccatum autem non potest pertinere ad rationem speciei; quia peccatum non est eorum quæ sunt secundum naturam, sed magis corruptio naturalis ordinis. non igitur oportet quòd ex primo homine peccante alij peccatores nascantur.

8 Prætereà, filij magis similantur proximis parentibus quàm remotis.contingit autem quòd proximi parētes sunt sine peccato: & in actu generationis nullum peccatum committitur. non igitur propter peccatum primi parentis peccatores omnes nascuntur. Deinde si peccatum à primo homine in alijs deriuatum est:maioris autem virtutis in agendo est bonum quā malum, vt suprà ostensum est: multo magis satisfactio Adæ & iustitia eius per eum ad alios transiuit.

9 Adhuc, si peccatum primi hominis per originem propagatur in posteros,pari etiam ratione peccata aliorum parentum ad posteros deueniunt. & sic semper posteriores essent magis onerati peccatis quā priores: quod præcipuè ex hoc sequi necesse est,si peccatū transit à parente in prolem,& satisfactio tranire nō potest.

Super cap. 51.

POsita determinatione veritatis circa peccatum originale,vult consequenter S. Thom. quasdam obiectiones excludere. Circa hoc autem duo facit. Primò ponit ipsas obiectiones: secundò illis respondet,ca.sequenti. Prima ergo ratio est, quia peccatum vnius aliis nō imputatur ad culpam,vt patet Ezech.18.Filius,&c.

Secunda,quia si dicatur vniuuq; in hoc imputari sibi peccatum,non autē alterius,ex eo q; omnes in Adā peccante peccauerunt,vt videtur Apostolus dicere:hoc non valet,quia illi qui ex Adam nati sunt,in eo nondum erant actu,sed virtute tantùm.

Tertia est, quia si dicatur nos peccasse in Adam, eò quòd originaliter ab eo in nos peccatum proueniat simul cum natura, hoc videtur impossibile, quia accidens non potest traduci nisi subiectum traducatur. Anima autem rationalis quæ est peccati subiectum, non traducitur in nos à primo parente,sed à deo singillatim creatur in vnoquoque.

Quarta est, quia sequetur quòd etiam Christus peccato originali subiectus fuerit,cùm etiam ipse à primo parente originem duxerit.

Quinta est,quia quod consequitur aliquod secundum suam originem naturalem,est naturale:quod autem est naturale alicui,non est peccatū in ipso.

Sexta,quia si dicatur peccatū deriuari per originem non inquantū est naturalis,sed inquantum est vitiata,hoc stare nō potest,quia defectus in opere naturę non accidit,nisi propter defectum alicuius naturalis principii. non est autē attendere alicuius naturalis principii corruptionem in humano semine.

Septima est, quia peccata quæ proueniunt in operibus naturæ per corruptionem alicuius principii,non fiunt semper vel frequenter.

Octaua est,quia origo humana cū sit actus potentiæ generatiuæ quæ nullo modo participat ratione,nō potest habere in se vitium quod pertineat ad genus culpæ:& consequenter nec defectus per vitiatā originem in prole proueniens,potest habere rationē culpæ, cùm effectus sus causis sint cōformes.

Nona est, quia cùm secundum Dionysium naturæ bonum per peccatum non tollatur,& generatio sit actus naturæ,non potuit per peccatū primi hominis vitiari humanæ generationis origo. Decima est,quia in his quæ non pertinent ad rationē speciei,non oportet filii parentibus assimilari:peccatum autem non potest pertinere ad rationem speciei, cùm sit corruptio naturalis ordinis. Vndecima est,quia filii magis assimilantur proximis parētibus quàm remotis,contingit autem quòd proximi parentes sunt sine peccato, & quòd in actu generationis nullum peccatum committatur. Duodecima est,quia sequitur quòd etiam iustitia & satisfactio Adæ per eum ad alios transiuit, cùm maioris virtutis sit bonum in agendo quàm malum. Vltima est,quia pari ratione etiam peccata aliorum parentum deueniunt ad posteros, & sic posteriores semper sunt magis onerati peccatis.

Solutio obiectionum positarum.

Caput 52.

AD horum igitur solutionē præmittendum est,quòd peccati originalis in humano genere probabiliter quędā signa apparent. Cùm enim deus humanorū actuū sic curā gerat, vt bonis operibus præmium & malis pœnā retribuat, vt in superioribus † est ostensum: ex ipsa pœna possumus certificari de culpa. Patitur autē cōmuniter humanum genus diuersas pœnas & corporales & spirituales. inter corporales potissima est mors:ad quam omnes alię tendunt & ordinantur,scilicet fames,sitis,& alia huiusmodi. inter spirituales autē est potissima debilitas rationis: ex qua cōtingit q; homo difficulter peruenit ad veri cognitionem,& de facili labitur in errorem, & appetitus bestiales omnino superare non potest,sed multotiens Li.3.ca. 119. Præmittit quędā pro solu. rationum præd. cap.

totiens obnubilatur ab eis. Posset tamen aliquis dicere huiusmodi defectus tam corporales quàm spirituales non esse pœnales,sed naturales defectus ex necessitate materiæ consequentes. Necesse est enim corpus humanum, cùm sit ex contrarijs compositum, corruptibile esse,& sensibilem appetitum in ea quæ sunt secundum sensum delectabilia moueri, quæ interdum sunt contraria rationi;& intellectum posibilem,cùm sit in potentia ad omnia intelligibilia, nullum eorum habens in actu,sed ex sensibus natum ea acquirere, difficulter ad scientiam veritatis pertingere, & de facili propter phantasmata à vero deuiare. Sed tamen si quis rectè consideret, satis probabiliter poterit æstimare, diuina prouidentia suppositā,quæ singulis perfectionibus congrua perfectibilia coaptauit:quòd deus superiorem naturam inferiori ad hoc coniunxit, vt ei dominaretur: & si quod huius dominij impedimentum ex defectu naturæ contingeret,eius speciali & supernaturali beneficio tolleretur: vt scilicet cùm anima rationalis sit altioris naturæ quàm corpus, tali conditione credatur corpori esse coniuncta, quòd in corpore aliquid esse non posit contrarium animæ per quam corpus viuit: & similiter si ratio in homine appetitu sensuali coniungitur,& alijs sensitiuis potentijs, quòd ratio à sensitiuis potentijs non impediatur,sed magis eis dominetur. Sic igitur secundum doctrinam fidei ponimus hominem à principio taliter esse institutum, quòd quandiu ratio hominis deo esset subiecta, & inferiores vires ei sine impedimento deseruirent,& corpus ab eius subiectione impediri nō posset per aliquod impedimentum corporale,deo & sua gratia supplente quod ad hoc perficiendum natura minus habebat.ratione autem auersa à deo, & inferiores vires à ratione repugnarent, & corpus vitæ quæ est per animam contrarias passiones susciperet.sic igitur huiusmodi defectus quanuis naturales homini videantur absolutè considerando humanam naturam ex parte eius quod est in ea inferius,tamen considerando diuinam prouidentiam & dignitatem superioris partis humanæ naturæ, satis probabiliter probari potest huiusmodi defectus esse pœnales, & sic colligi potest humanum genus peccato aliquo originaliter esse infectum. His igitur visis respondendum est ad ea quæ in contrarium sunt obiecta.non enim est inconueniens quòd vno peccante peccatum in omnes dicimus per originem esse propagatum:quanuis vnusquisque ex proprio actu laudetur vel vituperetur, vt prima ratio procedebat.aliter enim est in his quæ sunt vnius indiuidui, & aliter in his quæ sunt totius naturæ speciei.nam participatione speciei sunt plures homines velut vnus homo, vt Porph. dicit. peccatū igitur quod ad aliquod indiuiduum siue personam hominis pertinet,alteri non imputatur ad culpam nisi peccanti,eò q; personaliter vnus ab alio diuisus est. Si quod autē peccatum est quod ipsam naturam speciei respiciat, nō est inconueniens q; ex vno propagetur in alterum:sicut & natura speciei per vnum alijs comunicatur.cùm autem peccatum malum quoddā sit rationalis naturę,malum autem sit priuatio boni,secundū illud bonum quod priuatur, iudicandum est peccatum aliquod ad naturam cōmunem vel ad aliquam personā propriam pertinere. peccata igitur actualia quæ cōmuniter ab hominibus aguntur, adimunt aliquod bonū personæ peccantis,puta gratiam & ordinē debitum partiū animæ: vnde personalia sunt, nec vno peccante alteri imputatur. primum autem peccatū primi hominis non solùm peccantem destituit proprio & personali bono. s. gratia & debito ordine animæ, sed etiam bono ad naturā communem pertinente.vt enim suprà dictum est,sic natura humana fuit instituta in sui primordio, quòd inferiores vires perfectè rationi subijcerentur:ratio deo:& anima corpus:deo per gratiā supplente id quod ad hoc deerat per naturam. Huiusmodi autē beneficiū quod à quibusdam originalis iustitia dicitur,sic primo homini collatum fuit,vt ab eo simul cum natura humana propagaretur in posteros. ratione autem per peccatū primi hominis se subtrahente à subiectione diuina, subsecutum est quòd nec inferiores vires perfectè rationi subijciantur,nec animæ corpus: & hoc non tantū in primo peccante. sed idem defectus cōmunis peruenit ad posteros;ad quos etiam dicta originalis iustitia peruentura erat.sic igitur peccatum primi hominis à quo omnes alij secundum doctrinam fidei sunt deriuati, & personale fuit, inquantum ipsum primum hominem proprio bono priuauit;& naturale,inquantum abstulit sibi & suis posteris consequenter beneficium collatum toti humanæ naturæ. Sic igitur huiusmodi defectus in alijs consequens ex primo parente, & in alijs rationem culpæ habet: prout omnes homines computantur vnus homo per participationem naturæ communis.sic enim inuenitur voluntarium huiusmodi peccatum voluntate primi parentis, quemadmodū & actio manus rationem culpæ habet ex voluntate primi mouentis,quod est ratio: vt sic æstimentur in peccato naturæ diuersi homines quasi naturæ communis partes, sicut in peccato personali diuersę vnius hominis partis.

Ad primam rationem.

Secundū hoc igitur verum est dicere q; vno peccante omnes peccauerunt in ipso,vt Apost. dicit, secūdum q; secunda ratio proponebat:non q; essent actu in ipso alij homines,sed virtute,sicut in originali principio.nec dicuntur peccasse in eo quasi aliquem actum exercentes, sed inquantum pertinent ad naturā ipsius quæ per peccatum corrupta est. Nec tamen sequitur,si peccatum à primo parente propagatur in posteros,cū subiectū peccati sit anima rationalis,q; anima rationalis simul cum semine propagetur, secundum processum tertiæ rationis.hoc enim modo propagatur hoc peccatum naturæ quod originale dicitur, sicut & ipsa natura speciei: quæ quanuis per animam rationalem perficiatur,nō tamen propagatur cum semine, sed solū corpus ad susceptionem talis animæ aptum natum,vt in 2. † ostensum est. Et licet Christus à primo parente secundū carnē descenderit, non tamen inquinationem originalis peccati incurrit,vt quarta ratio concludebat:quia materiā humani corporis solū à primo parēte suscepit. virtus autem formatiua corporis eius nō fuit à primo parēte deriuata,sed fuit virtus spiritus sancti,vt suprà † ostensum est. vnde naturā humanā nō ab Adā accepit sicut ab agēte, licet eam de Adā susceperit sicut de materiali principio.

Ad secundū. Cap.86. Ad quartū. †Cap.46.

Considerandum est etiam quòd prædicti defectus per naturalem originē traducuntur ex eo q; natura destituta est auxilio gratiæ quod ei fuerat in primo parēte collatum ad posteros simul cū natura deriuandū. & quia hæc destitutio ex volūtario peccato processit, defectus consequens suscipit culpæ rationem,sic igitur defectus huiusmodi & culpabiles sunt per comparationem ad primum principium quod est peccatum Adę: & naturales sunt per comparationem ad naturam iam destitutam:vnde & Apost. dicit ad Ephes.2. Eramus natura filij iræ. Et per hoc soluitur ratio quinta.

Ad quintā.

Patet igitur secundū prædicta,q; vitiū originis ex quo peccatū originale causatur, prouenit ex defectu alicuius principij. s. gratuiti doni quod naturæ humanæ in sui institutione fuit collatū:quod quidē donū quodam modo fuit natura: nō quasi ex principijs naturę causatum,sed quia sic fuit homini datum,vt simul cū natura propagaretur.obiectio autē sexta procedebat secundū q; naturale dicitur quod ex principijs naturæ causatur. Procedit etiam septima ratio per modum eundem de defectu principij naturalis,quod pertinet ad naturā speciei. Quod enim ex defectu huius naturalis principij prouenit,accidit vt in paucioribus: sed defectus originalis peccati prouenit ex defectu principij superaddijti principio speciei,vt dictum est. Sciendū est etiam q; in actu generatiuę virtutis non potest esse vitiū de genere actualis peccati, quod ex voluntate singularis personæ dependet, eò quòd actus generatiuæ virtutis non obedit rationi vel voluntati, Vt octaua ratio procedebat: sed vitium originalis culpę quę ad naturam pertinet, nihil prohibet in actu generatiuę potentię inuenīri: cū & actus generatiuę potentię naturales dicantur.

Ad sextam. Ad septimā. Ad octauā.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Ad nonam. Quod verò nonò obijcitur, de facili solui potest secundum præmissa. per peccatum enim tollitur homini bonum naturæ, quod ad speciem naturæ pertinet: sed bonum naturæ quod per gratiam superadditum fuit, potuit per peccatum primi parentis auferri, vt suprà dictum est. Patet etiam ex eisdem de facili solutio ad decimam rationem: quia cùm priuatio & defectus sibijnuicem correspondeant, ea ratione in peccato originali filij parentibus similantur, qua etiam donum à principio naturæ præstitum fuisset à parentibus in posteros propagatum: quia licet ad rationem speciei non pertineret, tamen ex diuina gratia datum fuit primo homini, vt ab eo in totam speciem deriuandum. similiter peccatum per quod illud bonum priuatur, in totam speciem deriuatur.

Ad decimã.

Ad vndecimam. Considerandum est etiam, quòd licet aliquis per gratiæ sacramenta sic ab originali peccato mundetur, vt ei non imputetur ad culpã: quod est personaliter ipsum à peccato originali liberari: non tamen totaliter sanatur: & ideo secundum actum naturæ peccatum originale transmittitur in posteros. sic igitur in homine generante, inquantum est persona quædam, non est originale peccatum: & contingit etiam in actu generationis nullum esse actuale peccatum, vt vndecima ratio proponebat: sed inquantum homo generans est naturale generationis principium, infectio originalis peccati quod naturam respicit, in eo manet, & in actu generationis ipsius.

Ad duodecimam. Sciendum etiam est quòd peccatum actuale primi hominis in naturam transiuit: quia natura in eo erat beneficio naturæ præstito adhuc perfecta: sed per peccatum ipsius naturæ hoc beneficio destituta, actus eius simpliciter naturalis fuit: vnde non potuit satisfacere pro tota natura, neque bonum naturæ redintegrare per suum actum: sed solùm satisfacere aliquatenus potuit pro eo quod ad ipsius personam spectabat. Ex quo patet solutio ad duodecimam rationem.

Ad tertiam decimam. Similiter autem & ad decimam tertiam: quia peccata posteriorum parentum inueniunt naturam destitutam beneficio primitus ipsi naturæ concesso: vnde ex eis non sequitur aliquis defectus qui propagetur in posteros, sed solùm qui personam peccantis inficiat. Sic igitur non est incoueniens, neq; contra rationé, peccatum originale in hominibus esse, vt Pelagianorum hæresis confundatur, quæ peccatum originale negauit.

Exclusio erroris.

Super cap. 52.

AD horum solutionem primò præmittit san. Tho. quoddam necessariũ. Secundò, respondet vnicuiq; singillatim. præmittit ergo 9. peccati originalis in humano genere probabiliter quæda signa apparent, scilicet & pœnæ corporales, vt est mors, & alia quæ ordinantur ad ipsam, puta fames, sitis, & huiusmodi: & pœnæ spirituales, vt est debilitas rationis, ex qua cõtingit vt difficulter perueniat ad veri cognitionem, & faciliter labatur in errorẽ, & appetitus bestiales omnino superare non possit. Si fortassis dicatur huiusmodi defectus nõ esse pœnales, sed naturales ex necessitate materiæ prouenientes, quia corpus humanum est ex contrariis compositũ, & sensibilis appetitus in delectabilia secundũ sensum mouetur, quæ quandoq; sunt cõtraria rationi: & intellectus possibilis est in potentia, & natus acquirere intelligibilia ex sensibus: si quis rectè consideret, satis probabiliter poterit existimare, diuina prouidentia præsuppositã, quæ singulis perfectionibus congrua perfectibilia coaptauit, deum superiorem naturam inferiori ad hoc cõsumsse, vt ei dominaretur, & omne impedimentũ ex defectu naturæ contingens eius spirituali & supernaturali beneficio tolleretur, vt scilicet crederatur animã tali esse conditione corpori coniunctam, q. in corpore aliquid esse nõ possit contrarii animæ per quã corpus viuit, & similiter rationẽ in homine appetitui sensitiuo & viribus sensitiuis sic coniungi, q. ab eis nõ impediatur, sed magis eis dominetur. Ideo secundũ fidei doctrinã ponimus hominẽ à principio taliter esse institutũ, vt quandiu ratio esset deo subiecta, & inferiores vires ei sine impedimẽto deseruirent, & corpus ab animæ subiectione impediri nõ posset, deo & suã gratia defectũ naturæ supplente: ratione autem auersã à deo, & inferiores vires rationi repugnarent, & corpus vitæ contrarias passiones susciperet. ex quo infertur huiusmodi defectus, quanuis naturales homini esse videantur considerata inferiori parte naturę humanæ, considerata tamen diuina prouidẽtia, & dignitate partis superioris, satis probabiliter probari posse esse pœnales, & sic genus humanum aliqui peccato originaliter esse subiectum.

ADVERTENDVM, quòd S. Tho. ait satis probabiliter prædicta probari posse, vt ostendat ea quæ secundũ fidem de peccato originali & eius pœna tenenetur, contra rationem non esse, sed aliqua etiam probabili ratione probari posse, supposita diuina prouidentia, quam veri Philosophi non negant.

ADVERTENDVM quoque, quòd bene dictum est prædictos effectus pœnales esse, considerata diuina prouidentia, & superiori parte, quia per diuinam prouidentiam collata est primo homini supernaturale beneficiũ à sua institutione, priuari autem eo quod etiam gratis est concessum, pœnale est, vt dicitur secundo Sententiarum dist. 30. quæst. 1. ar. 1. Istis præsuppositis respondet S. Thomas ad obiectiones superius factas. Ad primam quidem dicit primò, quòd aliter est in iis quæ sunt vnius individui, & aliter in iis quæ sunt totius naturæ speciei, cùm plures homines secundum Porphyrium participatione speciei sint vnus homo. Peccatum enim quod ad aliquod individuum siue personam hominis pertinet, alteri non imputatur ad culpam nisi peccanti. si quod autem peccatum ipsam naturam speciei respiciat, non est inconueniens vt ex vno propagetur in alterum, sicut & natura speciei. Dicit secundò, quòd cùm peccatum malum quoddam sit rationalis naturæ, & malum sit priuatio boni, secundum illud bonum quod priuatur: iudicandum est aliquod peccatum ad naturam communem vel ad aliquam personam propriam pertinere. peccata enim actualia quæ communiter ab omnibus aguntur, adimunt aliquod bonum personæ peccantis, puta gratiam & ordinẽ debitum parentum animæ: ideo personalia dicuntur: nec vno peccante alteri imputantur. peccatum autem primi hominis non solùm peccantem destituit illo proprio bono & personali, sed etiam bono ad naturam communem pertinente, scilicet hoc beneficio quòd inferiores vires perfectè rationi subiicerentur, ratio deo, & corpus animæ: quod beneficium à quibusdam originalis iustitia dicitur, quia ratione se per peccatum à subiectione dei subtrahente, subsecutum est quòd nec inferiores vires perfectè rationi subiiciantur, nec animæ corpus, non solùm in primo peccante, sed etiam in posteris, ad quos originalis iustitia simul cum natura peruentura erat, ideo peccatum primi hominis & personale fuit, inquantũ ipsum primum hominem proprio bono priuauit: & naturale, inquantum abstulit sibi & suis posteris consequenter beneficium toti humanæ naturæ collatum. Dicit tertiò, quòd huiusmodi defectus etiam in aliis à primo parente rationem culpæ habet, prout omnes homines computantur tanquam vnus homo per participationem naturę communis, quia sic inuenitur voluntarium huiusmodi peccatum voluntate primi parentis, quemadmodum & actio manus rationem culpæ habet ex voluntate primi mouentis, quod est ratio. existimantur enim in peccato naturæ diuersi homines quasi naturæ communis partes, sicut & in peccato personali diuersæ vnius hominis partes.

CIRCA primum dictum responsionis aduertendum, quòd ea quę sunt propria vnius hominis & vnius individui, conueniant sibi vt ab aliis individuis & personis distinguitur, quia vt inquit San. Thom. vnus homo ab alio personaliter distinguitur: ea autem quę naturam communem consequuntur, conueniunt vni individuo, non secundum quòd ab alio individuo personaliter distinguitur, sed secundum quod cum aliis conuenit in natura, & cum illis habet vnitatem. propterea bene dictum est, quòd aliter est in his quę sunt vnius individui, & aliter in his quæ sunt totius naturæ speciei, propter vnitatem omnium hominum in natura communi.

CIRCA secundum dictum considerandum est, quòd duplex est ordo partium animæ, vnus habitualis, secundum videlicet quòd inferior pars nata est & dispositа sequi omnino motionem & imperium superioris. Alius est actualis: quando scilicet actualiter inferior pars mouetur secundum conuenientiam & motionem superioris partis. Cùm ergo dicitur quòd peccata actualia & personalia adimunt ordinem partium animæ in peccante, intelligitur non de habituali ordine, quia ille adimitur per peccatum originale, cùm ad naturam pertineat: sed de actuali ordine qui ad personã pertinet, cuius est operari. homo enim peccans operatur secundum inferioris partis inclinationem non regulatæ ratione, cùm tamen deberet ordinem rationis sequi.

Peccata actualia & personalia adimunt ordinem partium animę in peccante.

CIRCA tertium dictum considerandum est, vt optimè declarat sanct. Thom. de malo, quæstione quarta, articulo primo, q. aliquis homo singularis dupliciter considerari potest. Vno modo inquantum est quædam singularis persona: alio modo inquantum est pars multitudinis hominum quæ per naturalem originẽ derinatur ab vno. Primo modo conuenit sibi actus quem proprio arbitrio & per seipsum facit: secundo verò modo potest sibi conuenire actus quem non per seipsum facit, sed qui fit à capite huiusmodi multitudinis inquantum huiusmodi, sicut & actus qui fit à principe collegii, ad vnumquẽque de collegio aliquo modo dicitur pertinere. ista enim hominum multitudo sic ab vno per naturalem originem descendentium consideratur tanquã vnus homo, cuius omnes particulares homines sunt mẽbra, & cuius ipse Adam est caput & principium mouens. Quia ergo iustitiæ originalis donum fuerat datum primo homini, non tanquã singulari personæ, sed tanquam principio totius naturæ, vt scilicet ab eo per originem deriuaretur in posteros, hoc donum ipse peccando amisit, & pro se & pro sua posteritate. Et hic defectus habet rationẽ culpæ in omnibus qui ab Adã seminaliter descendunt, ratione voluntatis peccati Adã ex quo processit, inquantum vnusquisq; consideratur vt membrũ totius multitudinis hominum, cuius Adam est caput. Comparatio ergo S. Thom. inter defectum hunc traductũ in prolem & actionem manus, tenet quantũ ad hoc quòd sicut actio manus habet rationẽ culpæ, inquantum manus est instrumentum hominis motum à primo principio motiuo existente in homine scilicet à voluntate, quę tamen non est in ipsa manuista & defectus naturę in hanc prolem per generationem deueniens, habet rationem culpę, inquantum hic homo genitus est pars naturę humanæ, in quam huiusmodi peccatum prouenit voluntate primi parentis voluntariè peccantis. & sic constat quòd tale peccatum dicitur in hoc homine voluntariũ esse, non propria voluntate simpliciter, sed aliena: licet aliquo modo possit dici voluntarium propria voluntate, inquantum. est pars multitudinis humanæ, voluntas primi hominis potest dici vniuersaliter voluntas aliquo modo, quantum ad ea quæ pertinent ad naturam.

Quomodo subtractio iustitiæ originalis fuit voluntaria voluntate primi parentis.

SED circa ea quæ hic dicuntur, dubiũ occurrit. Nõ enim videtur verum huiusmodi defectũ naturæ habere rationem culpæ, inquantum est voluntarius voluntate primi parentis, tum quia magis videtur habere rationẽ pœnæ quàm culpæ, tum quia non videtur quomodo sit voluntarius illa voluntate. Primum ostenditur, quia priuatio originalis iustitiæ est defectus sequens ex peccato primi parentis: defectus autem prouieniens ex peccato non habet rationem culpæ. vnde S. Thomas 1. 2. q. 75. arti. 5. ait q. subtractio originalis iustitiæ habet rationem pœnæ, sicut est subtractio gratiæ, & loquitur de subtractione passiua. Secundum verò ostenditur, quia quod est præter intentionem, non potest dici voluntarium. constat autẽ quòd Adam peccando non intendebat priuationem iustitiæ originalis. Respondetur & dicitur primò ex doctrina S. Thomæ in quæst. de malo, loco prælegato, quòd ista priuatio originalis iustitiæ si comparetur ad hunc hominem descendentem per originem naturalem ab Adam, inquantum est particularis persona, sic non habet rationem

Quomodo defectus naturæ possit dici habere rationẽ culpæ inquantum est voluntarius voluntate primi parentis.

culpæ, sed pœnæ, quia nullo modo est voluntarius. neque enim directè neque indirectè est voluntas propria voluntate eius qui generatur, cùm à principio generationis proles nullum habeat actum voluntatis: sed si comparetur ad ipsum inquantum est quoddam membrũ & quædam pars humanæ naturæ, sic habet rationem culpæ, quia est voluntarius voluntate principii & capitis totius naturæ. Nam omnis defectus in natura prolis inuentus deriuatus à peccato primi parentis, habet rationem culpæ si sit in subiecto capaci culpæ, vt dicitur ma. vbi suprà, ar. 2. Quod ergo inquit sanctus Thomas subtractionem originalis iustitiæ habere rationem pœnæ, intelligitur inquantum comparatur ad hunc hominem vt est persona particularis: hic verò loquimur de ipsa inquantum comparatur ad hunc hominem vt est pars totius naturę, & vt omnes homines tanquam vnus homo participatione naturæ communis reputantur. Non est autem inconueniens vt defectus naturę prouenientes in aliun ex peccato alterius habeat rationem culpæ originalis, inquantum est aliquo modo voluntarius.

Quomodo subtractio iustitiæ originalis fuit voluntaria voluntate primi parentis.

Dicitur secundò, quòd huiusmodi defectus nõ est omnino præter intentionem primi peccantis. Nam dupliciter potest dici aliquid voluntarium. Vno modo, qtia ipsum secundum se consideratum est volitum, & tale dicitur esse directè intentum. Alio modo, quia contingitur de necessitate ei quod secundum se est volitum, siue sequitur de necessitate ad voluntatem actum, & tale dicitur esse intentum indirectè & concomitanter. Defectus ergo naturæ per originem prouenies dicitur voluntarius voluntate primi hominis, non quidem primo modo, tanquam. f. secundum se volitum, sed secundo modo, inquantum de necessitate secundum diuinam ordinationem secutus est voluntarium ipsius peccatum. ideo licet præter intentionem primam & directam Adam peccantis fuerit, fuit tamen ab ipso indirectè & concomitanter intentus: & ideo etiam in ipso Adam talis defectus naturæ habebat rationem culpæ, non quidem originalis, quia non erat per naturalem originem traductus, sed actualis, inquantum erat aliquo modo volitus per actum voluntatis hominis peccantis: & naturalis, inquantũ erat defectus naturam concomitans ex voluntario peccato ipsius Adam. Vnde San. Thomas 2. sententiarum, di. 3. ar. 1. ait quòd ille defectio ex inordinata voluntate primi parentis prouenies in ipso fuit per modum peccati actualis, & per modũ peccati naturalis: in sequentibus autẽ non est nisi vt peccatũ naturale.

Quomodo iustitia originalis gratiam includebat.

CONSIDERANDVM vlterius ex toto processu huius responsionis haberi, quòd ad rationem iustitiæ originalis pertinebat non solùm quòd corpus animæ subderetur, & inferiores vires subderentur rationi, sed etiam quòd ratio subderetur deo: quod patet ex eo, quòd postquam dixit S. Thomas humanam naturam institutam esse subiectione virium inferiorum ad rationem, rationis ad deum, & corporis ad animã, subiungit hoc beneficium vocari à quibusdam iustitiam originalem. Ex quibus patet eum velle quòd subiectio mentis ad deum, ad iustitiam originalem pertineat: id quod etiam in aliis locis expressius ponit. Ex hoc autem habeti potest quòd iustitia originalis gratiam includebat tãquam videlicet sui radicem, quia sicut subiectio corporis ad animam & inferiorum virium ad rationem erat supernaturalis, per iustitiam scilicet originalem, quæ erat gratia gratis data: ita & subiectionem rationis ad deum oportebat supernaturalem esse, & consequenter per gratiam gratum facientem, cuius est animam deo supernaturaliter subiicere: propter quod inquit S. Thomas 1. 2. q. 100. ar. 1. ad secundum, quòd radix originalis iustitiæ consistit in subiectione supernaturali rationis ad deum, quæ est per gratiam gratum facientem, & hac ratione concludit & ibi, & q. 95. ar. 1. quòd & Adam creatus est in gratia, & pueri cum iustitia originali nati gratiam habuissent.

Duplex subiectio voluntatis ad deũ.

SED occurrit dubium. Videtur enim velle S. Thomas (vt ex hoc processu manifestè apparet) quòd auersio voluntatis primi hominis à deo per peccatum actuale, fuit causa amissionis iustitiæ originalis, & subiectio voluntatis ad deum erat causa conseruationis ipsius. sed idem non est causa suiipsius. ergo subiectio voluntatis ad deũ, non erat aliquid intrinsecũ iustitiæ originali. Dupliciter ad hoc respondeti potest. Primò, quòd subiectio voluntatis ad deum, non ponitur causa conseruatiua iustitiæ originalis simpliciter, sed tantùm secundum quòd in inferioribus viribus animæ, & in corpore inueniebatur, modò non est inconueniens idem secundum effectũ quem ponit in vna parte animæ, esse causam effectus quem ponit in aliis animæ partibus.

Dupliciter potest dici aliquis peccare.

Secundò, Potest responderi, quòd duplex est subiectio volũtatis ad deum, sicut & duplex auersio. f. actualis, siue virtualis, & habitualis. Illa subiectio quæ ponitur conseruatiua iustitiæ originalis, erat actualis, siue virtualis. f. in propositо. quandiu enim durasset propositum talis subiectionis, manssset iustitia originalis. subiectio autem quæ ad iustitiam originalem pertinebat, tanquam eius primus effectus erat habitualis: sicut & auersio actualis à deo, fuit causa demeritoria priuationis iustitiæ originalis. habitualis autem auersio in peccato includitur originali, sicut primus effectus priuationis iustitiæ originalis quæ est in animæ essentia, sicut & ipsa originalis iustitia in ea erat.

Quomodo per sacramẽta ha homo ab originali peccato mundetur.

Ad secundam rationem dicit primò S. Thomas, quòd licet in Adam non essent alii homines actu, erant tamen in virtute, sicut in originali principio. Dicit secundò, quòd non dicuntur alii peccasse in eo quasi aliquem actum exercentes, sed inquantum pertinent ad naturam ipsius, quæ per peccatum corrupta est.

ADVERTENDVM ex hac responsione, quòd aliquis potest dici peccare dupliciter, aut scilicet quia producit actũ peccati, aut quia habet ab alio naturam subiectam peccato. Primo modo non dicuntur alii homines peccare in Adam, sed bene secundo modo.

Ad tertiam dicit quòd hoc modo propagatur peccatum naturæ, quo & ipsa natura speciei. quæ quantùs per animam rationalem perficiatur, non tamen anima propagatur cum semine, sed solùm corpus ad susceptionem animæ aptum natum.

Quomodo potest dici animam hominis à semine propagari.

ADVERTENDVM sensum huius responsionis esse, quòd licet anima rationalis quæ est subiectum peccati originalis, non propagetur cum semine, id est, non educatur de potentia in actu virtute seminis, propagatur tamen corpus illi proportionatum, ex quorum vnione resultat natura humana: propter quod dicitur humana natura cũ semine propagari. Et sic dicitur propagari anima à semine, non per effectiuam productionem ipsius, sed per dispositionẽ materiæ sibi conuenientis & proportionati, iuxta illud quòd inquit S. Thomas 1. 2. q. 83. ar. 1. ad secundũ, animam huius hominis non fuisse secundũ seminalẽ rationẽ in Adam peccante sicut in principio effectiuo, sed sicut in principio dispositiuo. Vnde illa propositio, Accidens nõ potest traduci nisi traducatur subiectum: nõ habet veritatẽ si intelligatur de traductione effectiua tantùm: sed sufficit quòd traducatur subiectum traductione dispositiua: sicut & ista propositio. Natura non traducitur nisi traducatur forma per quam perficitur: non habet veritatẽ si intelligatur de traductione & productione formæ effectiua tantùm, sed sufficit vt dispositiuè traducatur.

Accidens non potest traduci nisi traducatur subiectum.

Ad quartam negatur consequentia, quia Christus materiam solùm humani corporis à primo parente suscepit: virtus autem formatiua fuit virtus spiritus sancti: vnde & humanam naturam ab Adam accepit, non sicut ab agente, sed eam de ipso sicut de materiali principio suscepit.

Christus non contraxit peccatũ originale, quia corpus eius nõ fuit virtute seminis formatum.

ADVERTENDVM ex doctrina san. Thomæ 1. 2. q. 81. art. 4. & q. de malo, q. 4. articul. 6. quòd illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt per virtutem actiuã in generatione originaliter ab Adam deriuatam, quia tale peccatum non deriuatur in posteros à primo parente nisi inquantum ab ipso mouentur per originem. Ideo bene dicitur hoc loco Christum peccatum originale non contraxisse, licet materiam sui corporis ex beata virgine ab Adam descendente susceperit, quia corpus eius non fuit formatum virtute actiua seminis ab Adam descendentis, sed spiritus sancti virtute.

Ad quintam dicit primò quòd ideo prædicti defectus per naturalem originem traducuntur, quia natura destituta est auxilio gratiæ, quod simul cum natura erat ad posteros deriuandum. Dicit secundò, quòd hic defectus suscipit rationem culpæ, quia hæc destitutio ex voluntario peccato processit. Ex quo patet quòd huiusmodi defectus & culpabiles sunt per comparationem ad primum principium, id est, ad peccatum Adæ, & naturales sunt per comparationem ad naturam tam destitutam, iuxta illud Ephes. 2. Eramus natura filij iræ.

Quomodo culpa originalis est in actu generatiuæ virtutis.

ADVERTENDVM quòd S. Thomæ vult negare illam propositionem, quod est naturale alicui modo inferius exponendo, non est peccatum in ipso. potest enim quod est naturale, habere rationem culpæ, inquantum prouenit ex peccato voluntario alicuius, à quo natura destituta supernaturali auxilio in alio originem habet.

Quomodo defectus naturæ sint culpabiles, quantùs naturales sint.

ADVERTENDVM quoque ex ista responsione, quòd natura dupliciter considerari potest, scilicet secundum se. & sic defectus qui sunt in natura, nullo modo sunt culpabiles, sed tantùmodo naturales: & vt ex voluntario peccato primi parentis cõsequuntur naturã destituta prædicto auxilio q. huiusmodi defectus prohibebat, & sic culpabiles sunt, licet etiã sint naturales.

Ad sextam, adnisa responsione data, negatur vitium originis non prouenire ex defectu alicuius principii, scilicet gratuiti doni collati naturæ in sui institutione. Dicitur secundò, quòd hoc donum quodammodo fuit naturale, non quasi ex principiis naturæ causatum, sed quia sic homini datum fuerat, vt simul cũ natura propagaretur, id est, virtute seminis perueniret ad prolem: & ideo vitiata origo est ex defectu principii aliquo modo naturalis, licet non naturalis vt ex principiis naturæ causati.

Dupliciter potest dici aliquid naturale.

ADVERTENDVM, quòd vult S. Thom. hanc distinctionem intelligi, scilicet quòd naturale dupliciter dicitur. Vno modo quod est ex principiis naturæ causatum, & sic origo non est vnita vitio originalis peccati ex defectu principii naturalis. Alio modo, quia simul cum natura est propagatum, sic origo dicitur vitiata propter defectum principii naturalis.

ADVERTENDVM secundò, quòd iustitia originalis erat aliquo modo in semine Adam antequam peccaret, inquantum habebat virtutẽ aliquo modo causatiuam ipsius simul cum natura quandocunq; ab ipso decideret: ideo subtracta dicta iustitia à natura per peccatum Adam, potest dici in semine esse defectum alicuius principii, per quem origo est viuiata, & natura prouenit peccato obnoxia.

Ad septimam per idem patet. Assumptum enim verum est de eo quod prouenit ex defectu principii naturalis, id est ad naturam speciei pertinentis, non autem de eo quod prouenit ex defectu principii naturalis, id est superadditi principio speciei, hoc est animæ rationali, simul cum specie transfundendi.

Ad octauam dicitur, quòd assumptum est verum loquendo de vitio culpæ actualis, quæ ex voluntate singularis personæ (intellige inquantum singularis est) prouenit, cùm actus generatiuæ potentiæ non obediat rationi vel voluntati. non est autem verum de vitio originalis culpæ quæ ad naturã pertinet, cùm & actus generatiuæ potentiæ naturales dicantur.

Quomodo culpa originalis est in actu generatiuæ virtutis.

ADVERTENDVM, quòd culpa originalis dicitur esse in actu generatiuæ potentiæ, non quidem formaliter aut subiectiuè, sed virtualiter tantùm, quomodo etiam dicitur esse in semine. Ad hoc autem non requiritur quòd actus huiusmodi obediat rationi, sed sufficit quòd sit actus naturæ & causatiuus ipsius, sicut & ipsa culpa originalis est virium naturæ.

Ad nonam dicit, quòd licet per peccatum huiusmodi non tollatur homini bonum naturæ, quod ad naturæ speciem pertinet, bonum tamen naturæ per gratiam superadditum auferri potuit, vt dictum est.

Ad decimam dicitur, quòd eã priuatio & forma talis correspondeant, sicut donum naturæ præstitum, licet ad rationem speciei non pertineret, tamen à primo homine ex diuina gratia in totam speciem erat deriuandum: ita peccatum per quod illud bonum priuatur, per totam speciem deriuatur. Ex ista responsione vult negare S. Thom. hanc propositionem: In iis quæ non pertinent ad rationem speciei, non oportet filium parentibus assimilari. falsa est enim quandoq; aliquid datur parenti vt deriuandum in filios, aut quando est priuatio eius quod in filios erat deriuandum.

Quomodo per sacramẽta ha homo ab originali peccato mundetur.

Ad vndecimam dicit, quòd licet aliquis per sacramenta ab originali peccato mundetur, inquantum est culpa, quod est personaliter à peccato huiusmodi liberari, & in generante non sit peccatum originale, inquantum est persona quædam, contingat; etiam in actu generationis nullum esse peccatum, non tamen natura totaliter sanatur. & iccirco manet huiusmodi peccatum in generante, inquantum est naturale generationis principium, & in actu generationis, atq; per hãc actũ qui est actus naturæ, transfunditur in posteros.

AD euidentia huius responsionis considerandũ est ex doctri S. Tho. 1. 2. q. 81. ar. 3. ad secundũ, & de ma. q. 4. art. 6. ad 4. & secundo sent. dist. 32. q. 1. art. primo, q. cùm originale peccatum iustitiæ originali opponatur, hæc autem faciat subiectionem superioris partis animæ ad deum, & inferiorum virium ad superiorem, atque corporis ad animã, omnes istæ rectitudines & subiectio quæ rectitudini voluntatis opponitur: materiale verò, vt inferius declarabimus, est concupiscentia seu fomes aut habilitas ad malum. Per baptismũ ergo tollitur

Universidad de Deusto
Biblioteca

huiusmodi generanti, cui remissum est peccatum originale modo dicto, transmittitur dictum peccatum in posteros.

Fomes per baptismum nō tollitur totaliter, sed mitigatur.

ADVERTENDVM etiam, quòd non dicit san. Tho, naturam per sacramenta absolutè non sanari omninò, quia vt patet ex locis prædictis, præcipuè secundo sen. illa dispositio ad malū quæ dicitur concupiscentia vel fomes, per baptismum aliquo quidem modo tollitur, inquantum per gratiam minuitur, ipsa gratia in contrarium inclinante ei ad quod fomes disponebat: non tamen tollitur totaliter, cùm sequatur conditionem naturæ.

SED occurrit duplex dubium. Primum est, quia videtur velle S. Thomas de ma. q. allegata ad decimum, quòd post baptismum remanet quidem concupiscentia, nō tamen cum carentia originalis iustitiæ, ex quo sequitur quòd nullo modo remaneat peccatum originale post baptismum. vbi enim est iustitia originalis, ibi non est originale peccatum. Secundum dubium est, quia non videtur quomodo possit à generante transmitti in prolem vitium naturæ sub ratione culpæ, si in ipso generante non est sub ratione culpæ, quum non sit vitium in natura geniti nisi propter vitium naturæ generantis. effectus enim non excedit suam causam.

Vtrum post baptismū remaneat concupiscentia cum carentia iustitiæ originalis.

AD primum dicitur quòd de iustitia originali dupliciter loqui possumus. Vno modo, vniuersaliter scilicet, & quātum ad effectum quo perficit partem superiorem animæ, & quantum ad effectum quo perficit omnes alias partes. Alio modo tantùm vt perficit superiorem animæ partem, quo modo absolutè etiam potest dici in homine esse iustitia originalis, quia ex ordinatione in illa superiori parte sequitur in aliis inferioribus partibus ordinatio.

DICTVM ergo S. Thomæ non est intelligendum de carentia iustitiæ originalis primo modo, sed de carentia ipsius secundo modo. Remanet enim concupiscentia quæ dicit carentiam iustitiæ originalis, vt perficiebat inferiores partes, sed non remanet cum carentia iustitiæ originalis, vt perficit superiorem partem, cùm per baptismum restituatur gratia, per quā superior pars animæ coniungitur deo, & sic restituitur iustitia originalis quantum ad illum effectum, licet non restituatur secundum essentiam. Vnde in prima secundæ inquit S. Thomas quòd post baptismum remanet peccatum originale actu, sed transit reatu. i. remanet quantum ad concupiscentiam quæ est materiale in peccato originali, non remanet autem quantum ad priuationem iustitiæ originalis, vt perficit superiorem partem animæ, quod est formale, ex quo habet vt sibi debeatur pœna. Ad secundum respōdetur, quòd nullum inconueniens est in baptizato defectum naturæ non habere rationem culpæ, sed tantùm pœnæ: & tamen hunc defectum transfundi in prolem sub ratione culpæ, quia (vt inquit San. Thomas de ma. vbi suprà ad septimum. & 2. sent. dist. 31. q. 1. ar. 1. ad quartum) non est inconueniens quòd pœna sit causa culpæ, non quidem inquantum huiusmodi, sed inquantum ex culpa causatur. virtus enim causæ manet in effectu. Cùm autem dicitur quòd effectus non excedit suam causam, dicitur primò, quòd hoc est falsum de causa instrumentali. Dicitur secundò quòd hic effectus non excedit suam causam, quia quod habet vitium naturæ in genito formaliter, habet vitium naturæ in generante virtualiter. Ad duodecimam dicit, quòd non potuit primus homo satisfacere pro tota natura, neque bonum naturæ redintegrare per sui actum, quia peccatum actuale ipsius transiuit in naturam, inquantum ipsa per peccatū huiusmodi destituta est beneficio sibi prælitio, qua destituta actus eius simpliciter naturalis fuit: sed solum satisfacere aliquatenus potuit, pro eo quod ad ipsius personam spectabat.

Quomodo defectus naturę in prolē transfundatur sub ratione culpę, licet in parte rationem culpæ non habeat.

Adam non potuit per actū suum bonum naturæ redintegrare.

ADVERTENDVM primò ex doctrina S. Thomæ, 3. dist. 1. q. 1. ar. 2. ad vltimum, quòd cùm bonum naturæ instituræ à deo redintegrari non possit nisi iterum sub beneficio sibi à sua institutione præstito constituatur, & hoc non possit fieri nisi per actum habentem aliquid virturis supernaturalis, eō quòd tale beneficium supernaturale esset, vbi actus fuerit merè naturalis, nihil videlicet habens supernaturalis virtutis: natura non poterit per huiusmodi actum redintegrari, cùm per actum omnino naturalem non possit natura eleuari supra suæ naturæ conditionem, sed hoc ad conditorem naturę pertineat, ad quem etiam pertinet naturarum gradum ordinare. Ideo bene ostendit S. Thomas primum hominem non potuisse bonum naturæ per actum suum redintegrare, quia cùm natura per peccatum primi hominis destituta esset supernaturali beneficio, actus eius simpliciter naturalis fuit.

ADVERTENDVM secundò, quòd per actum personalem nō potuit primus homo satisfacere pro peccato humanæ naturæ, quia (vt tangitur inferius, & 3. q. 1. art. 2. ac. 3. sent. d. 1. q. 1. ar. 1. ad sextum) purus homo est aliquid minus tota generis humani vniuersitate, sed bene pro peccato suo, inquantum ad personam pertinebat, satisfacere potuit, nec tamen per seipsum plenè, sed tantùm cum adiutorio gratiæ. Ideo bene dicitur hic quòd aliquatenus pro eo quod ad ipsius personam pertinebat, satisfacere potuit.

ADVERTENDVM quoque illam probationem consequentiæ, quia videlicet bonum est potentius ad agendum quàm malum, non esse efficacem, quia non dicimus peccatum Adę causasse peccatum in alios per modum efficientiæ, sed per modum demeriti: per peccatū enim demeruit Adam. iustitia originali priuari & pro se & pro aliis, & sic vt actus eius, vt scilicet à natura prouenientis, remanerete naturalis omnino. Ad vltimā negat sequelam, quia cùm peccata posteriorum parentum inueniant naturam destitutam beneficio sibi primitus concesso, ex eis non sequitur aliquis defectus qui propagetur in posteros, sed solùm qui personam peccantis inficiat.

ADVERTENDVM responsionē (vt etiam clarius ostenditur 1. 2. q. 81. ar. 2. & de malo, quæst. 4. ar. 8.) ad hoc tendere, quòd non est eadē ratio de peccato Adæ, & de peccatis proximorū parentum, quia per peccatum Adę destituta est natura eo quòd transmittendum erat in posteros: & ideo per actum naturæ transmissum est ad posteros eius peccatū: per peccata autem actualia proximorum parentum non inficitur aliquo modo natura, sed ipsa est prius infecta: ideo nō sequitur vt eorū peccata in posteros transmittātur. Ex his concludit San. Thomas contra Pelagianos, neque inconueniens esse, neque contra rationem, peccatum originale in hominibus esse.

Quid peccatum originale formaliter quā materialiter dicat.

CAETERVM, quia superius præsuppositum est peccatum originale consistere in priuatione iustitiæ originalis, & concupiscentiam includere, ne ex ignorantia quod quid est peccati originalis, quæ superius tradita sunt, minus clara sint: videndum est quid per formale & quid per materiale peccati originalis intelligamus. Conueniunt quidem omnes Thomistę in hoc, quòd duo includuntur in peccato originali. Vnum scilicet formale, quod est priuatio originalis iustitiæ: alterum verò materiale, quod est concupiscentia. hæc enim ad peccatum huiusmodi pertinere expresse ponit sanctus Thomas in prima secundæ, in quæst. de malo. & 2. sent. sed in horum declaratione diuersis viis incedunt. quidam enim dicunt quòd per priuationem iustitiæ originalis intelligitur & priuatio illius doni supernaturalis, quæ iustitia originalis propriè dicitur, & priuatio subiectionis ad deū, quæ est primus talis doni effectus: sed illa priuatio pertinet primò ad formale peccati originalis, ista verò secundariò. per concupiscentiam autem dicunt intelligi omnem aliam inordinationem tam voluntatis quàm aliarum virium animæ. Primū accipiunt ex eo quòd S. Thomas 1. 2. q. 82. ar. 3. de huiusmodi formali loquens dicit priuationem iustitiæ originalis, per quam volitas subdebatur deo, esse formale: & subdit quòd omnis alia inordinatio virīū animæ se habet sicut materiale. Ex his enim videtur velle S. Thomas quòd & priuatio iustitiæ originalis, & inordinatio voluntatis quæ est priuatio subiectionis voluntatis ad deum, ad formale pertineat. Secundum verò accipiunt ex eo quòd ibidem subditur, nō quidem quòd omnis inordinatio aliarū virium animæ sit sicut materiale, sed absolutè quòd omnis alia inordinatio virium animæ, in hac includens etiam aliquam voluntatis inordinationem, scilicet conuersionem voluntatis ad malum, quæ quidem absolutè pertinet ad materiale, sed tamen inter materialia peccati originalis se habet vt formale. Addunt quoque isti quòd peccatum originale non est pura priuatio originalis iustitiæ. sed est aliquod positiuum, scilicet qualitas quædam & habitus. hoc autem accipiūt ex verbis S. Thomæ dicentis 1. 2. q. allegata, articulo primo, & ad primū, quòd est habitus, & quòd vltra priuationem habet aliquid positiuè, sicut & ægritudo corporalis. Capreolus verò in secundo, dist. 30. videtur per priuationem iustitiæ originalis intelligere priuationem illius doni gratuiti, & omnem inordinationē in omnibus viribus animæ aliis à voluntate. Tenere quoque videtur concupiscentiā non dicere aliquem habitū, aut aliquam qualitatem inclinantē ad malū, sed aut priuationē, aut relationē quandā. Videtur autē mihi, q. Capreoli opinio magis sit ad mentem S. Thomæ. Quantum quidem ad formale peccati originalis, quia vbique distinguit S. Thomas voluntatem ab aliis potentiis animæ, sicut motiuum à mobili, & ait ob hanc causam q. pertinet ad volitatem esse quasi formale. Ex quo concludit, quòd cùm priuatio iustitiæ originalis pertineat ad voluntatem, intellige non formaliter & primò, sed inquantum primus effectus iustitiæ originalis erat in voluntate, ipsa est sicut formale in peccato originali. Ex his enim habetur quòd per priuationem iustitiæ originalis priuatio illius doni gratuiti existentis, in essentia animæ formaliter, & omnis inordinatio voluntatis inde prouenens intelligitur. Quantū ad materiale quoq; patet quòd sola inordinatio aliarum virium à voluntate ad ipsum pertinet, cùm dicat S. Thomas quòd cùm ex parte virium inferiorum & voluntate motarum sit pronitas ad inordinatè apprendum, quæ concupiscentia dici potest ipsa concupiscentia est quasi materiale. Ex hoc enim poter, cùm sola concupiscentia ponatur materiale in peccato originali, quòd sola inordinatio virium inferiorū ad huiusmodi materiale pertinet. Quòd etiam concupiscentia secundū quòd est materiale peccati originalis, non dicat qualitatem, aut aliquod positiuum absolutum, patet, quia de malo, quæst. 4. art. 2. ad quartum, inquit S. Thomas concupiscentiam hanc esse habitualem cōcupiscentiam per remotionem freni originalis iustitiæ acceptam. Idemque & in secundo sen. & in 1. 2. tenet. Dicendum ergo quòd peccatum originale duo dicit, scilicet aliquid formale à quo speciem habet, & aliquid materiale, quod scilicet tenet locum materiæ: formale quidem est priuatio iustitiæ originalis, inquantum superiorē partem animæ perficiebat, id est priuatio illius doni supernaturalis existentis in essentia animæ, & priuatio subiectionis voluntatis ad deū, qui erat primus effectus illius doni, materiale verò est ipsa inclinatio naturalis virium inferiorum animæ, proueniens ex priuatione originalis iustitiæ, quæ inferiores animæ vires regulabat ne inordinatè ferrentur in sua obiecta, cum habitudine quadam rationis ad peccatum primi parentis. non enim priuatio iustitiæ originalis, aut inordinatio inferiorum virium habet rationem culpæ, nisi inquantū ex peccato actuali primi parentis dependentiam habet, similiter & cum habitudine ad inordinatè appetendum, quæ quidem potest dici habitus, vtpote existens quædam habilitas ad inordinatos actus, ita quòd concupiscentia, vt hic de ipsa loquimur, supra naturales inclinationes virīū inferiorum animæ nihil addit nisi dictam priuationem iustitiæ originalis tanquam causam, & relationem concomitantē. Quod autem adducunt alii pro confirmatione opinionis suæ, non iuuat. Nam ex hoc quod inquit S. Thom. formale in peccato originali esse priuationem iustitiæ originalis, per quam voluntas subdebatur deo, non infert solam inordinationem voluntatis, quæ est priuatio debitę subiectionis ad deum, esse formale, excludendo inordinationem quæ est per conuersionem voluntatis ad bonū creatum: sed illa inordinatio istam includit, sicut & perfecta subiectio voluntatis ad deum per iustitiam originalem includebat conuersionem volitatis in deum: & ideo per illum modū dicendi vult habere S. Thom. quòd priuatio iustitiæ originalis est formale in peccato originali, non prout iustitia originalis erat in omnibus viribus animæ per suum effectum, sed prout eius effectus erat in superiori parte animæ ipsam voluntatem perfectè subiicjens deo. Ex eo quoque quod S. Thomas subdit omnem aliam inordinationem virium animæ ad materiale pertinere, non habetur quòd etiam aliqua inordinatio voluntatis ad materiale originalis peccati pertineat. Nam illud dictum intelligitur de inordinatione aliarum virīū animæ, quod patet, quia magis explanans quod dixerat, subdit immediatè, inordinatio autem aliarum virium animę cōmuni nomine potest concupiscentia appellari. & ideo peccatum originale materialiter quidē est concupiscentia, formaliter verò est defectus originalis iustitiæ. Ex quibus dat intelligere per omnem aliam inordinationem virium animæ se intellexisse inordinationem in aliis viribus animæ existentem, non autem eam quæ est in voluntate, quam dixerat ad formale pertinere. Quòd verò vlterius adducitur ad ostendendum peccatum originale esse qualitatem super additam viribus animæ, non conuincit, quia S. Thomas ibi habitum accipit non pro qualitate superaddita potentiæ, vt ipsemet ibidem declarat, sed pro inordinata dispositione naturæ, quæ dicitur habilitas quædam ad concupiscendum, ista autem habilitas nihil est aliud quàm ipsamet dispositio naturalis virium inferiorum ad repugnandum rationi non subditarum freno originalis iustitiæ, & per consequens carentium ordine quem debebant habere ex prima institutione naturæ. Vnde fit cōparatio peccati originalis ad ægritudinem corporalem quantum ad hoc, quòd ita soluta harmonia quæ erat in partes animæ ex remotione originalis iustitiæ, sequitur languor animæ & inordinatio in viribus eius, sicut soluta harmonia humorum in corpore per remotionem sanitatis illos in ordine continentis, sequitur corporis ęgritudo: & sicut ægritudo dicit aliquid positiuum, ita & peccatum originale dicit aliquid positiuum, scilicet ipsam concupiscentiam, quæ dicit ipsas animæ vires cum priuatione quadam & relatione modo exposito, non autem quantum ad hoc, quòd sicut ægritudo dicit aliquam qualitatem positiuam superadditam humoribus, ita & peccatum originale dicat aliquam qualitatem positiuam viribus animæ superadditam.

Ratio-

Rationes quibus videtur probari quòd non fuit conueniens deum incarnari.

Cap. 53.

QVia verò incarnationis fides ab infidelibus stultitia reputatur, secundum illud Apost. 1. Corint. 1. Placuit deo per stultitiam prædicationis saluos facere credentes: stultum autem videtur aliquid prædicare, non solùm quia est impossibile, sed etiam quia est indecens: insistunt infideles ad incarnationis impugnationem, non solùm nitentes ostendere esse impossibile quod fides catholica prędicat, sed etiam incongruum esse, & diuinam bonitatem nō decere. Est enim diuinę bonitati cōueniens, vt omnia suum ordinem teneant: est autem hic ordo rerum, vt deus sit super omnia exaltatus, homo autē inter infimas creaturas contineatur. non igitur decet diuinam maiestatem humanæ naturæ vniri.

2 Item, si conueniens fuit deum hominem fieri, oportuit hoc esse propter aliquam vtilitatem inde prouenientem. sed quęcunq; vtilitas detur, cùm deus omnipotens sit, hanc vtilitatem producere potuit sola sua voluntate. cùm igitur vnūquodque fieri conueniat quàm breuissimè potest, non oportuit quòd deus propter huiusmodi vtilitatem humanam naturam sibi vniret.

3 Adhuc, quum deus sit vniuersalis omnium causa, ad vtilitatem totius vniuersitatis rerum eum præcipuè intēdere oportet. sed assumptio humanę naturę solùm ad vtilitatem hominis pertinet, non igitur fuit cōueniens quòd si alienam naturam deus assumere debuerit, quòd solùm naturam humanam assumpserit.

4 Amplius, quantò aliquid est alicui magis simile, tantò ei inconuenientius vnitur. deo autem similior & propinquior est angelica natura quàm humana. nō igitur conueniens fuit assumere naturam humanam, angelica prætermissa.

5 Item, id quod est principiū in homine, est intelligētia veritatis: in quo videtur homini impedimentum præstari, si deus humanā naturā assumpsit, datur enim ei ex hoc erroris occasio, vt cōsentiat his qui posuerūt deum non esse super omnia corpora exaltatum. nō igitur hoc ad humanæ naturæ vtilitatem conueniebat, q deus humanam naturam assumeret.

6 Item, experimēto discere possumus, quòd circa incarnationem dei plurimi errores sunt exorti. videtur igitur humanę saluti conueniens non fuisse quòd deus incarnaretur.

7 Adhuc, inter omnia quæ deus fecit, istud videtur esse maximum, quòd ipsemet carnē assumpserit: ex maximo autē opere maxima debet expectari vtilitas. si igitur incarnatio dei ad salutem hominum ordinatur, videtur fuisse conueniens quòd ipse totum humanū genus saluasset: quum etiam omnium hominū salus videatur esse competēs vtilitas pro qua tantùm opus fieri debuisset.

8 Amplius, si deus propter salutem hominum humanam naturam assumpsit, videtur fuisse conueniens, vt eius diuinitas hominibus per sufficientia indicia manifestaretur. hoc autem non videtur contigisse. nam per aliquos alios homines suo auxilio diuinæ virtutis absque vnione dei ad eorum naturam inueniūtur similia miracula esse facta, vel etiā maiora quàm fecerit Christus. nō igitur videtur dei incarnatio sufficienter procurata fuisse ad humanam salutem.

9 Prętereà, si hoc necessarium fuit humanæ saluti, q deus carnē assumeret, quum à principio mundi hominum fuerint, videtur quòd à principio mūdi humanam naturam assumere debuit, & non quasi in fine temporum: videtur enim omnium prędecentium hominum salus prætermissa fuisse.

10 Item, pari ratione vsque ad finem mundi debuisset cum hominibus conseruari, vt homines sua præsentia erudiret & gubernaret.

11 Adhuc, hoc maximè hominibus vtile est, vt futuræ beatitudinis in eis spes fundetur. hanc autem spem magis ex deo incarnato concepissēt, si carnem immortalem & impassibilem & glorioſam assumpsisset, & omnibus ostendisset. non igitur videtur fuisse conueniens quòd carnem mortalem & etiam infirmam assumpserit.

12 Amplius, videtur fuisse conueniens ad ostendendum quòd omnia quę in mundo sunt, sint à deo, quòd ipse abundantia rerum mūdanarum vsus fuisset, in diuitiis & in maximis honoribus viuens: cuius contraria de ipso leguntur, videlicet quòd pauperem & abiectam vitam duxit, & probrosam mortem sustinuit. non igitur videtur esse conueniens quòd fides de deo incarnato prædicat.

13 Prætereà, ex hoc quòd ipse abiecta passus est, eius diuinitas maximè fuit occultata: quum tamen hoc maximè necessariū fuerit hominibus, vt eius diuinitatem cognoscerēt, si ipse fuit deus incarnatus, non igitur videtur quod fides prædicat, humanæ saluti cōuenire. Si quis autē dicat quòd propter obedientiam patris filius dei mortem sustinuit, hoc nō videtur rationabile. obedientia enim impletur per hoc quòd obediens se conformat voluntati præcipientis. voluntas autem dei patris irrationabilis esse non potest. si igitur non fuit conueniēs deum hominem factum mortē pati, quia mors contraria esse videtur diuinitati, quę vita est: huius rei ratio ex obedientia ad patrem conuenienter assignari non potest.

14 Prętereà, voluntas dei non est ad mortē hominum etiam peccatorum, sed magis ad vitam: secūdum illud Ezech. 18. Nolo mortem peccatoris, sed vt magis conuertatur & viuat. multò igitur minus potuit esse voluntas dei patris vt homo perfectissimus morti subiiceretur.

15 Amplius, impium & crudele videtur innocentem præcepto ad mortem inducere; & præcipuè pro impiis qui morte sunt digni. homo autē Christus Iesus innocens fuit: impium igitur fuisset si præcepto dei patris mortē subiisset. Si verò aliquis dicat hoc necessarium fuisse propter humilitatem demonstrandā, sicut Apostolus videtur dicere Phil. 2. quòd Christus humiliauit semetipsum factus obediens vsque ad mortē: Nec hæc quidem ratio conueniēs videtur: primū quidem, quia in eo commendanda est humilitas, qui habet superiorē, cui subiici possit; quod de deo dici non potest. non igitur conueniens fuit dei verbum humiliari vsque ad mortem.

16 Item, satis homines ad humilitatem informari poterant verbis diuinis, quibus est fides omnimoda adhibenda, & exēplis humanis. non igitur ad demonstrandum humilitatis exemplum necessarium fuit verbum dei aut carnem sumere, aut mortem subire. Si quis autem iterum dicat quòd propter peccatorum nostrorū purgationem necessarium fuit Christum mortem subire, & alia quæ videntur esse subiecta, sicut Apostolus dicit quòd traditus est propter peccata nostra: & iterū, Mortuus est ad multorū exhaurienda peccata: nec hoc videtur esse conueniens. Primò quidem, quia per solam dei gratiam hominum peccata purgantur.

2 Deinde, quia si aliqua satisfactio requirebatur, conueniens fuit vt ille satisfaceret, qui peccauit: quia in iusto dei iudicio vnusquisq; onus suum debet portare.

3 Item, si conueniens fuit vt aliquis homine puro maior pro homine satisfaceret, sufficiens videtur fuisse si angelus carne assumpta huiusmodi satisfactionem impleſſet, cùm angelus naturaliter sit superior homine.

4 Prætereà, peccatum non expiatur peccato, sed magis augetur. si igitur per mortem Christi satisfacere debuit, talis debuit eius mors esse in qua nullus peccaret; vt scilicet non violenta morte, sed naturaliter moreretur.

5 Adhuc, si pro peccatis hominum Christum mori oportuit; quum frequenter homines peccēt, oportuis-

Universidad de Deusto
Biblioteca

set eum frequēter mortem subire. Si quis autem dicat quòd specialiter propter peccatum originale necessarium fuit Christum nasci & pati: quod quidam totam naturam humanam infecerat homine primo peccāte: hoc impossibile videtur. Si enim alij homines ad satisfaciendum pro peccato originali sufficientes non sunt, nec mors Christi pro peccatis humani generis satisfactoria fuisse videtur: quia & ipse secundum humanam naturam mortuus est, non secundum diuinam.

2 Prætereà, si Christus pro peccatis humani generis sufficienter satisfecit, iniustum videtur quidem esse q̄ homines adhuc pœnas patiantur quas pro peccato diuina scriptura inductas esse commemorat.

3 Adhuc, si Christus sufficienter pro peccatis humani generis satisfecit: non essent vltra remedia pro absolutione peccatorum quærenda. quæruntur autem ab omnibus qui suæ salutis curam habent. non igitur videtur sufficienter Christum peccata hominum abstulisse. Hæc igitur sunt & similia, ex quibus alicui videri potest ea quę de incarnatione fides catholica prædicat diuinæ maiestati & sapientiæ conuenientia non fuisse.

Epilogus.

Super cap. 53.

POstquam determinauit san. Thomas de peccato originali, vnde conuenientia incarnationis sumitur, vult de ipsa incarnationis conuenientia determinare. Circa hoc autē tria facit. Primò ponit obiectiones infidelium reputantium fidē esse stultitiam, vt dicitur 1. Cor. 1. atque iccirco arguentium non solùm impossibile esse quod fides prædicat de incarnatione, sed etiam quòd est incongruum, & diuinam bonitatē non decet. Secundò, determinat veritatē, cap. seq. Tertiò, obiectionibus respōder, ca. 55. Primò ergo obiicitur, quia ordo rerum hic est, vt deus sit super omnia exaltatus: homo autem inter infimas creaturas contineatur. Est autem diuinæ bonitati conueniens, vt omnia suum ordinem teneant. Secundò, quia quæcunque vtilitas detur ex incarnatione, deus ipsam potuit producere sola sua voluntate: conuenit autē vt vnūquodque quàm brevissimē fiat. Tertiò, quia assumptio humanæ naturæ solum ad vtilitatē hominis pertinet: oportet autem deum ad vtilitatem totius vniuersitatis rerum præcipuè intendere.

Quartò, quia quanto aliquid est ei magis simile, tanto conuenientius ei vnitur, deo autem similior & propinquior est natura angelica, quàm humana. Quintò, quia datur ex hoc hominī erroris occasio, vt. s. consentiat ponentibus deū non esse super omnia corpora exaltatum. Sextò, quia experimēto discere possumus circa dei incarnationem plurimos errores exortos esse. Septimò, quia si incarnatio dei ad salutem hominum ordinatur, videtur fuisse conueniens vt totum humanum genus ipse saluaret. Octauò, quia si deus propter saluram hominum humanā naturam assumpsit, debuit per sufficientia indicia eius diuinitas manifestari, quod non videtur contigisse, quum etiam alii absque vnione dei ad eorum naturam, similia miracula vel etiam maiora fecerint quàm Christus. Nonò, quia si sic conueniebat fieri, humanam naturam debuit deus assumere a principio mundi, & non in fine temporum. Decimò, quia pari ratione debuit Christus vsque in finē mundi cum hominibus conuersari. Vndecimò, quia spem futuræ beatitudinis homo magis ex deo incarnato concepisset, si carnem immortalem & impassibilem gloriosam assumpsisset, & omnibus ostendisset.

Duodecimò, quia tunc fuisset conueniens ad ostendendum q̄ omnia quę sunt in mundo, sint à deo, vt Christus abundantia rerum humanarum vsus fuisset in diuitiis & maximis honoribus viuens: cuius contraria de ipso legūtur. Decimoterciò, quia maximè necessarium fuit hominibus, vt dei diuinitatem cognoscerent, si ipse deus fuit incarnatus: fuit autem magis occulta, ex eo quòd abiecta passus est. Si dicatur q̄ propter obedientiā patris filius dei mortē sustinuit, Contra arguitur. Quartodecimò: quia si non fuit conueniens deum hominem factum mortē pati, quia mors contraria esse videtur diuinitati, hūus rei ratio ex obedientia ad patrē, cuius voluntas irrationabilis non potest esse, conuenienter assignari non potest. Quintodecimò, quia cùm voluntas dei non sit ad mortem hominum etiam peccatorum, sed magis ad vitam, vt dicitur Ezech. 18. multo minus potuit esse vt homo perfectissimus morti subiaceretur. Sextodecimò, quia Christus innocens fuit, impiis autem & crudele videtur innocentem præcepeo ad mortem conducere, præcipuè pro impiis. Si dicatur hoc fuisse conueniens propter humilitatem demonstrandum, vt videtur velle Apostolus Philipp. 2. Contra arguitur. Decimoseptimò, quia in eo commendanda est humilitas qui habet superiorem quod de deo dici non potest.

Decimooctauò, quia saris poterant homines ad humilitatem informari verbis diuinis, & exemplis humanis. Si dicatur oportuisse Christum mortem & abiecta subire. vt etiam videtur Apostolus velle, propter peccatorum nostrorū purgationē, contra arguitur. Decimononò, quia per solā dei gratiam peccata purgantur. Vigesimò, quia conueniens fuit vt ille satisfaceret, qui peccauit. Vigesimoprimò, quia videtur sufficiens fuisse si angelus carne assumpta huiusmodi satisfactionem impleret.

Vigesimosecundò, quia si per mortem Christi homo satisfacere debuit, talis debuit esse eius mors in qua nullus peccaret, naturalis scilicet, non violenta. Vigesimoterciò, quia oportuisset Christum frequenter mortem subire, cùm frequenter homines peccent. Si dicatur q̄ specialiter propter peccatum originale necessariū fuit Christum nasci & pati, contra arguitur, quia si alii homines ad satisfaciendum sufficientes nō sunt, nec etiam mors Christi, cùm & ipse secundum humanam tantùm naturam mortuus sit. Vigesimoquartò, quia tunc iniustum videtur quòd homines adhuc patiantur pœnas pro peccato inductas.

Vigesimoquintò, quia non essent vltra remedia pro absolutione peccatorum quærenda.

Quòd conueniens fuit deum incarnari. Cap. 54.

SI quis autem diligenter & piè incarnationis mysteria consideret, inueniet tantam sapientiæ profunditatē, quòd omnem humanam cognitionem excedat: secundū illud Apostoli. Quod stultum est dei, sapientius est hominibus. vnde fit, vt piè consideranti semper magis ac magis admirabiles rationes huiusmodi mysterij manifestentur. Primum igitur hoc considerandū est, q̄ incarnatio dei efficacissimum fuit auxiliū homini ad beatitudinē tendēti. Ostēsum est enim in tertio †, quòd perfecta beatitudo hominis in immediata dei visione cōsistit. Posset autē alicui videri quòd homo ad hunc statū nunquā possit pertingere, quòd intellectus humanus immediatè ipsi diuinæ essentiæ vniretur, vt intellectus intelligibili, propter immensam distantiā naturarū: & sic circa inquisitionē beatitudinis homo tepesceret, ipsa desperatione detentus. per hoc autem quòd deus humanā naturam sibi vnire voluit in persona, euidētissimè hominibus demonstratur, quòd homo per intellectū deo potest vniri per ipsum immediatè vidēdo, fuit igitur conuenientissimum, quòd deus humanā naturam assumeret ad spem hominis in beatitudinem subleuandā. vnde post incarnationem Christi homines cœperunt magis ad cęlestem beatitudinē aspirare: secundū quod ipse dicit Io. 10. Ego veni vt vitam habeant: & abundantius habeant. Simul etiam per hoc homini auferuntur impedimenta beatitudinē adipiscendi. cùm enim perfecta hominis beatitudo in sola dei fruitione cōsistit, vt ostensum est: necessarium est quòd quicunque his quę infra deum sunt inhæret, finaliter à veræ beatitudinis participatione impediatur. Ad hoc autem homo deduci poterat, q̄ rebus infra deū existentibus inhęreret vt fini, ignorādo suę naturæ dignitatem. ex hoc enim contingit quòd quidā considerantes se secundū naturā corpoream & sensitiuam, quam cum aliis animalibus habent communem, in rebus corporalibus & delectationibus carnis quandā beatitudinē bestialem requirunt. Quidam verò cōsiderantes quarundam creaturarum excellentiam super homines, quantum ad aliqua eorū cultui se astrinxerunt, colentes mundū & partes eius, propter magnitudinem quātitatis, & temporis diuturnitatem: vel spirituales substātias angelos & dęmones, propter hoc quòd hominem excedere inueniūtur tam in immortalitate quàm in acumine intellectus, estimātes in his, vtputa supra se existentibus, hominis beatitudinem esse quęrendam. Quanuis autem quantū ad aliquas conditiones homo aliquibus creaturis existat inferior, ac etiam infimis creaturis in quibusdam assimileturtamen secundum ordinem finis nihil homine existit altius, nisi solus deus, in quo solo perfecta hominis beatitudo consistit. hanc igitur hominis dignitatem, q̄ scilicet in immediata dei visione beatificandus sit, conuenientissimè deus ostendit per hoc quòd ipse immediatè naturā humanā assumpsit. vnde ex incarnatione dei hoc consecutum videmus, quòd magna pars hominum cultu angelorum, dæmonum, & quarumcunque creaturarū prętermisso, spretis etiam voluptatibus carnis, & corporalibus omnibus, ad solū deum colendum se dedicauerunt: in quo solo beatitudinis complementum expectant: secundum quòd Apostolus monet ad Col. cap. 3. Quę sursum sunt quærite, vbi Christus est in dextera dei sedens: quę sursum sunt sapite, non quæ super terram.

Idē 3. p. q. 5. ar. 1. 3. sen. d. 1. art. 2.

† Cap. 37. Prima ratio conuenientię incarnationis.

2 Adhuc, quia beatitudo perfecta hominis in tali cognitione dei consistit quę facultatem omnis intellectus creati excedit, vt in tertio ostēsum est: necessarium fuit quandam huiusmodi cognitionis prelibationem in homine esse, quæ dirigeretur in illam plenitudinē cognitionis beatæ: quod quidē fit per fidem, vt in tertio † ostensum est. cognitionē autem qua homo in vltimum finē dirigitur oportet esse certissimā, eò quòd est principium

† cap. 40.

pium omnium quæ ordinantur in vltimum finem: sicut & principia naturaliter nota certissima sunt: certissima autem cognitio alicuius esse non potest, nisi vel illud sit per se notum, sicut prima demonstrationis principia: vel in ea quę per se nota sunt, resoluatur, qualiter nobis certissima est demonstrationis conclusio. id autē quod de deo nobis per fidem tenendū proponitur, nō potest esse homini per se notum: cùm facultatē humani intellectus excedat. oportuit igitur hoc homini manifestari per eum cui sit per se notum. & quanuis omnibus diuinam essentiam vidētibus sit quodāmodo per se notum, tamen ad certissimā cognitionem habendā oportuit reductionē fieri in primum huius cognitionis principium, scilicet in deum, cui est naturaliter per se notum, & à quo omnibus innotescit: sicut & certitudo scientię non habetur nisi per resolutionē in prima principia indemonstrabilia. oportuit igitur hominem ad perfectam certitudinem consequendam de fidei veritate, ab ipso deo instrui homine facto, vt homo secundum modum suum humanū diuinam instructionem perciperet. Et hoc est quod dicitur Ioannis primo: Deum nemo vidit vnquam: vnigenitus qui est in sinu patris, ipse enarrauit. Et ipse dominus dicit Ioann. 18. Ad hoc natus sum in mūdum, vt testimonium perhibeam veritati. propter quod videmus post Christi incarnationem euidentius & certius homines in diuina cognitione esse instructos, secundū illud Esa. 11. Replera est terra sciētia domini. Item, quum beatitudo hominis perfecta in diuina fruitione consistat: oportuit affectū hominis ad desideriū diuinæ fruitionis disponi: sicut videmus homini beatitudinis desiderium naturaliter inesse. desiderium autem fruitionis alicuius rei ex amore illius rei causatur. necessarium igitur fuit hominem ad perfectam beatitudinem tendentē, ad amorē diuinum induci. nihil autē sic ad amorem alicuius nos inducit, sicut experimentum amoris illius ad nos. amor autem dei ad homines nullo modo efficacius homini potuit demōstrari, quàm per hoc quòd homini vniri voluit in persona. est enim proprium amoris vnire amantem cū amato, inquātum possibile est. necessarium igitur fuit homini ad beatitudinem perfectam tendenti, quòd deus fieret homo.

3 Amplius, cùm amicitia in quadam ęqualitate consistat: ea quæ multū inæqualia sunt, in amicitia copulari non posse videtur. ad hoc igitur quòd familiarior amicitia esset inter hominem & deum, expediēs fuit homini quòd deus fieret homo: quia etiā naturaliter homo homini amicus est: vt sic dum visibiliter deum cognoscimus, in inuisibilium amorem rapiamur.

4 Similiter etiam manifestum est q̄ beatitudo virtutis est præmium. oportet igitur ad beatitudinē tendentes secundum virtutem diiponi: ad virtutem autem & verbis & exemplis prouocamur. exempla autem alicuius & verba tantò efficacius ad virtutem inducūt, quātū de eo firmior bonitatis habetur opinio. de nullo autē homine puro infallibilis opinio bonitatis haberi poterat: quia etiam sanctissimi viri in aliquibus inueniuntur defecisse: vnde necessarium fuit homini ad hoc q̄ in virtute firmaretur, quòd à deo humanato doctrinā & exempla virtutis acciperet: propter quod ipse dominus dicit Ioannis 13. Exemplum dedi vobis: vt quemadmodum ego feci, ita & vos faciatis.

5 Item, sicut virtutibus homo ad beatitudinem dispo nitur, ita & peccatis impeditur. peccatum autem virtuti contrarium impedimētum affert beatitudini, nō solùm inordinationem quādam animæ inducens, secundum quòd eā ab ordine debiti finis abducit: sed etiam deum offendens, à quo beatitudinis præmium expectatur, secūdum quòd deus humanorum actuum curam habet, & peccatum contrarium est charitati diuinæ, vt in tertio plenius ostensum est: & insuper huius offensæ homo cōscientiam habens, per peccatum fiduciam accedendi ad deum amittit, quæ necessaria est ad beatitudinem consequendam. necessarium est igitur humano generi quod peccatis abundat, vt ei remedium adhibeatur cōtra peccata. hoc autem remedium adhiberi non potest nisi per deum: qui & voluntatem hominis mouere potest in bonum, vt eam ad debitum ordinem reducat: & offensam in se commissam potest remittere. offensa enim non remittitur nisi per eum in quem offensa committitur. Ad hoc autē quòd homo à cōscientia offensæ præteritę liberetur, oportet quòd sibi de remissione offensæ per deum cōstet. non autem per certitudinē ei constare potest, nisi à deo de hoc certificetur. conueniens igitur fuit, & humano generi ad beatitudinem cōsequendam expediens, quòd deus fieret homo: vt sic & remissionem peccatorum cōsequeretur per deum, & huius remissionis certitudinem haberet per hominem deum. Vnde & ipse dominus dicit Matth. 9. Vt autē sciatis quòd filius hominis potestatem habet dimittendi peccata &c. & Apostolus ad Hebræos 9. dicit quòd sanguis Christi emūdabit conscientias nostras ab operibus mortuis ad seruiendum deo viuenti.

6 Adhuc, ex traditione ecclesiæ docemur totum humanum genus peccato esse infectum. Habet autē hoc ordo diuinę iustitię, vt ex superioribus patet, quòd peccatum sine satisfactione nō remittatur à deo, satisfacere autem pro peccato totius humani generis nullus homo purus poterat: quia quilibet homo purus aliquid minus est tota generis humani vniuersitate. oportuit igitur ad hoc quòd humanū genus à peccato cōmuni liberaretur, q̄ aliquis satisfaceret qui & homo esset, cui satisfactio competeret: & aliquid supra hominem, vt eius meritum sufficiens esset ad satisfaciēdum pro peccato totius humani generis. maius autē homine quantum ad ordinem beatitudinis nihil est nisi solus deus. nam angeli licet sint superiores quantum ad conditionem naturæ, non tamen quantum ad ordinē finis, quia eodem beatificantur. necessarium igitur fuit homini ad beatitudinem consequendam, quòd deus homo fieret ad peccatum humani generis tollēdum. Et hoc est quod Ioānes Baptista dixit de Christo: Ecce agnus dei: ecce qui tollit peccata mundi. Et Apostolus ad Romanos dicit: Sicut peccatum ex vno in omnes in condemnationem: ita gratia ex vno in omnes ad iustificationē. Hæc igitur sunt & similia ex quibus aliquis concipere potest, non fuisse incongruum bonitati diuinæ, deum hominem fieri, sed expedientissimum fuisse humanæ saluti.

Super cap. 54.

QVantum ad secundum ostendit sanctus Thomas conuenientissimū fuisse mysterium incarnationis, inquiens q̄ piè consideranti, semper magis ac magis admirabiles rationes huius mysterij manifestantur. Addit autem, piè cōsideranti, quia ei qui non cū pietate & reuerentia huiusmodi mysterium considerauit, sed cum arrogantia, reputās impossibile omne ad quod necessarias rationes non viderit, difficile est etiam rationes probabiles inuenire: sed si cū reuerentia & humilitate hoc cōsiderare voluerit, illuminari facilè potest: & sibi possunt multæ rationes probabiles congruentiæ incarnationis ostendi. Probat ergo sanctus Thomas incarnationis conuenientiam ex hoc quòd efficacissimum hominī auxilium fuit ad beatitudinem tendenti. Probatur primò sic: Per hoc subleuatur spes hominis in beatitudinem. ergo conueniētissimum fuit quòd deus humanam naturam assumeret. declaratur assumptum, quia posset alicui videri quòd propter distantiam naturarum nunquam possit intellectus humanus immediatè ipsi diuinę essentiæ, vt intellectus intelligibili vniri, in quo perfecta hominis beatitudo consistit: & sic circa inquisitionem beatitudinis homo tepesceret ipsa desperatione detentus. huius autem oppositum per hoc quòd deus humanam naturam sibi vnire voluit in persona, euidentissimè demonstratur. Confirmatur à signo, quia post incarnationē Christi homines cœperunt magis ad cælestem beatitudinem aspirare, ituxta id quod dicitur Ioan. 10. Ego veni, &c. Secundò, per hoc homini auferuntur impedimenta beatitudinem adipiscendi. ergo &c. assumptū probatur sic: Ex ignorātia proprię dignitatis poterat homo à participatione veræ beatitudinis impediri, sed hominis dignitatem deus per incarnationem conuenientissimè ostendit. ergo &c. maior declaratur, quia cū perfecta hominis beatitudo in sola dei fruitione cōsistat, quicunque iis quæ infra deum sunt inhæret finaliter, à veræ beatitudinis participatione impeditur ex ignorantia autem dignitatis suæ naturæ homo deduci poterat, vt rebus infra deum existētibus inhæreret vt fini, cuius signum est, quòd quidam considerantes se secundum naturam corpoream & sensitiuam, in rebus corporalibus & delectationibus carnis quandam beatitudinem bestialem requirunt: quidam verò considerantes quarundam rerum excellentiam super homines quantum ad aliqua, eorum cultui se astrinxerunt, colentes mundum quidem & partes eius propter magnitudinem quantitatis & temporis diuturnitatem: spirituales verò substantias tanquam hominem excedentes in immortalitate & acumine intellectus: existimantes in iis beatitudinem

esse quæ-

Universidad de Deusto
Biblioteca

esse quærendam. minor verò declaratur, quia secundum ordinem finis nihil est altius homine, nisi solus deus, in quo perfecta hominis beatitudo consistit: & hanc dignitatem hominis, scilicet quòd in immediata dei visione fit beatificandus. deus conuenientissimè ostendit per hoc quòd ipse immediatè naturam humanam assumpsit. Confirmatur hæc ratio à signo, quia ex incarnatione dei hoc consecutum videmus, quòd magna pars hominum cultu quarumcunque creaturarum prætermisso, spretis quoq; corporalibus omnibus, ad solum deum colendum se dediderunt, in quo solo beatitudinis complementum expectant: secundum quòd monet Apostolus Coloss. 3. Quæ sursum sunt, &c.

ADVERTENDVM quòd sanctus Thomas perfectam hominis beatitudinem aliquando dicit in immediata dei visione consistere: aliquando verò in sola dei fruitione, quia in proposito non facit differentia inter visionem beatificam & fruitionem. non enim accipit visionem vt distinguitur à fruitione, neque fruitionem vt à visione separatur: sed vt nomine visionis diuinę comprehenditur fruitio, tanquam proprietas eam naturaliter concomitans. nomine verò fruitionis comprehenditur visio, tanquam id quod ad ipsam necessariò antecedit.

Secundum ordinem finis nihil est altius homine nisi deus.

CIRCA id quod dicitur secundum ordinem finis nihil homine altius esse, nisi solum deum, considerandum est primò, q̃ dicitur aliquid altius alterо secundum ordinem finis, quãdo aut ad altiorem finẽ ordinatur, aut ipsum est eius finis: & ideo quia nulla creatura ad altiorem finem ordinatur quàm homo, cuius finis & beatitudo in deo consistit: neque etiam aliqua creatura est finis, & obiectum eius beatificum à nulla creatura exceditur homo quantum ad ordinem finis. Deus autem dicitur hominem secundum hunc ordinẽ excedere, non quia ipse ordinetur ad altius obiectum beatificum, quum etiam deus seipso sit beatus, sed quia ipse & hominis & cuiuscunq; intellectualis naturæ est finis, & obiectum beatificum. Tertiò, cognitionem qua homo in vltimũ finem dirigitur, oportet esse certissimam, cùm sit principium omnium quæ ordinantur ad finem. nam & principia naturaliter nota certissima sunt: ergo & fidẽ: sed ad perfectam certitudinem consequendã de fidei veritate oportet hominem ab ipso deo homine facto instrui. ergo &c. Probatur consequentia prima, quia quum perfecta hominis beatitudo in ea dei cognitione consistat, qua omnem intellectum creatũ excedit, necesse fuit aliquam illius prælibationem esse in homine qua dirigeretur in finem, quod quidem sit per fidem. minor verò subsumpta probatur. Nam quòd oporteat hominem de fidei veritate à deo instrui, probatur, quia cùm id quod de deo per fidem tenetur, non sit per se homini notum, eo quòd facultatem humani intellectus excedat, oportuit hoc manifestari per eum cui sit primò per se notum. nã certissima cognitio alicuius esse nõ potest, nisi vel illud sit per se notum, vel in ea quæ sunt per se nota resoluatur. sed deus est primum principium cui est hoc naturaliter per se notum, & à quo omnibus innotescit, licet etiam omnibus diuinam essentiam videntibus sit quodammodo per se notum: ergo &c. Quòd verò oporteat huiusmodi fidei certitudinem à deo homine facto nobis fieri, probat, quia sic homo secundum modum humanum diuinam instructionem suscepit. Confirmatur eadem minor auth. Ioannis primo; Deum nemo &c. & Ioan. 18. Ad hoc natus sum, &c. Confirmatur ratio signo, quia videmus post Christi incarnationem euidentius & certius homines in diuina cognitione esse instructos, iuxta illud Isaię vndecimo: Repleta &c.

Videntibus diuinã essentiã est quodammodo per se notũ quod hic per fidẽ tenemus.

CIRCA ID quod dicitur omnibus videntibus diuinam essentiam esse quodammodo per se notum, quod de deo hic per fidem tenemus, considerandũ est quòd dupliciter potest aliquid dici alicui per se notum. Vno modo ex hoc solùm q̃ est illi etiãs, & non indiget aliqua propositione qua perdiscursum in illius cognitionem veniat. Alio modo, quia est illi etiãs etiam naturaliter, id est, ex naturali cognitione: & hoc propriè & perfectè dicitur per se notum, quia non solùm est per se notum ex euidentia rei cognitæ sed etiam ex naturali dispositione cognoscentis. Beatis ergo dicitur per se notũ, id quod nos per fidem tenemus de deo primo modo tantùm, non autem secundo modo. Nam licet illud etiãdenter cognoscant & clarè, hoc tamẽ non est ex naturali habitu ipsorum, sed ex diuina essentia, in qua omnia vident, illud clarè repræsentante: & ideo non dicitur illud esse ipsis simpliciter per se notum, sed quodammodo. Deo autem, qui illud naturali sua cognitione perfectissimè cognoscit, dicitur simpliciter & omnino per se notum.

Quartò, necessarium fuit homini ad perfectam beatitudinem tendenti, ad amorem diuinum induci: sed nihil sic ad amorem alicuius nos inducit, sicut expetimentum amoris eius ad nos: amor autem dei ad homines nullo modo potuit hominibus efficacius ostendi, quàm per hoc quòd vniri voluit homini in persona, cùm proprium amoris sit vnire amantem cum amato quantum possibile est. ergo &c. probatur assumptum, quia oportuit hominis affectum ad desiderium diuinæ fruitionis disponi, cùm in hac perfecta hominis beatitudo consistat. Desiderium autem fruitionis alicuius rei ex amore illius causatur.

Quintò, expediens fuit vt inter hominem & deum esset amicitia, sed hæc familiarior fuit deo homine facto, tum quia etiam homo homĩi naturaliter est amicus vt sic: tum quia ea quæ multũ inæqualia sunt, non videntur in amicitia posse coniungi: tum quia dum visibiliter deum cognoscimus, in inuisibilium amorem rapimur. ergo &c.

ADVERTENDVM quòd sanctus Thomas quum dixisset hominem esse homini naturaliter amicum, addidit, vt sic, vt daret intelligere quòd vnus homo est naturaliter quidem amicus homini, inquantum in humana natura ambo communicant, sed tantum ex aliis causis potest homo homini inimicus esse.

Sextò, beatitudo est præmium virtutis. ergo oportet ad beatitudinẽ tendentes ad virtutem firmiter disponi. ergo oportet esse aliquẽ de cuius bonitate infallibilis opinio habeatur. ergo oportuit deũ incarnari. consequentia prima nota est, secunda probatur, quia ad virtutẽ verbis & exemplis prouocamur. exempla autẽ alicuius & verba tantò efficacius ad virtutẽ inducunt, quantò de eo firmior bonitatis habetur opinio. tertia verò probatur, quia de nullo homine puro infallibilis opinio bonitatis haberi poterat, sed tãtùm de deo. Confirmatur, quia ipse Ioan. 13. dicit, Exemplum &c. Septimò, Necessarium est humano generi quòd peccatis abundat, vt ei remedium adhibeatur cõtra peccata. sed nõ potest hoc remediũ adhiberi nisi per deũ incarnatum. ergo &c. Maior patet, quia homo peccatis à beatitudine impeditur. Minor verò probatur sic. Peccatum impedimentum affert beatitudini ex tribus. Primò, quia inordinationem quandam animæ inducit, eam ab ordine debiti finis abducens. Secundò, quia deũ offendit, à quo beatitudinis præmiũ expectatur, & peccatum est contrarium charitati diuinę. Tertiò, quia huius offensiæ homo conscientiam habens, fiduciam accedendi ad deũ amittit, quę necessaria est ad beatitudinem consequendam, sed duobus primis remedium adhiberi non potest nisi per deum, qui voluntatem hominis potest ad debitum ordinem reducere, & offensam in se commissam potest remittere.

Tertio autem adhiberi non potest remedium nisi ipse deus fiat homo, quia ad hoc vt homo à conscientia offensæ præteritæ liberetur, oportet quòd sibi de remissione offensæ constet: non potest autem per certitudinem ei constare nisi à deo certificetur. ergo &c. Confirmatur ista minor autho. Matth. 9. Vt autem sciatis &c. & Apostoli Hebræ. 9. Sanguis Christi &c.

Quomodo deus perpetuũ offendit.

AD euidentiam eius quod dictum est hominem per peccatũ deum offendere rationibus ibidem assignatis, considerandũ est ex doctrina san. Th. quarto sen. dist. 14. q. 2. ar. 1. q. 1. & 2. quòd offensa inquantum huiusmodi est inæqualitas quædã, qua vnus alii subtraxit quod ei debitum erat, deo autẽ debetur à nobis amor præ omnibus tanquam patri & creatori: debetur etiam honor inquantũ ab ipso expectanda est nostra beatitudo tanquã ab eo qui humanorũ actuum curam habet: & vtrũque per peccatum remouetur. Subtrahitur enim deo debitus honor qui sibi debetur, inquantum ab eo expectatur præmium beatitudinis, dũ aliquid contra eius præcepta inuerenter cõmittitur. Itẽ subtrahitur debitus amor & affectus, inquantum homo mortaliter peccando aliquid magis amat quã deũ. ideo bene assignatur pro ratione quare per peccatum homo deũ offendit, quia videlicet & ab ipso præmium beatitudinis expectatur, & peccatum contrariatur charitati diuinæ, id est amori quo deus super omnia diligitur.

Liberari à conscientia offensę præteritæ dupliciter potest intelligi.

ADVERTENDVM vlterius, quòd liberari à conscientia offensæ præteritæ dupliciter intelligi potest. Vno modo quia homo amplius nõ recordatur se deum offendisse, & de hac liberatione non loquitur hic san. Th. Alio modo quia non amplius habet remorsum conscientiæ quòd deus sit sibi offensus & inimicus ob offensam præteritam, & de hac liberatione loquitur hoc loco, cùm inquit quòd ad hoc vt homo à conscientia offensæ præteritæ liberetur, oportet vt sibi de remissione offensæ per deum constet.

Conscientia offensę præteritæ duplici ter potest intelligi.

ATTENDENDVM etiam, cùm vult san. Th. hanc certificationem offensionis necesse esse fieri à deo incarnato, quòd nomine necessitatis intelligit conuenientiam quandam, sicut & sæpenumero in præcedentibus & sequẽtibus vtitur. vnde in conclusione nõ vtitur nomine necessarii, sed conuenientis & expedientis. Vltimò, Ex traditione ecclesiæ docemur totũ humanum genus peccato esse infectum. ergo ad hoc vt à tali peccato liberaretur, oportuit vt aliquis satisfaceret, quia secundum ordinem diuinæ iustitiæ peccatũ sine satisfactione non remittitur à deo: sed nullus homo purus hoc poterat, cùm quilibet sit aliquid minus tota generis humani vniuersitate. ergo oportuit esse aliquem qui esset homo cui satisfactio competeret, & esset aliquid supra hominem, vt eius meritum sufficiens esset ad satisfaciendum. ergo ad hoc necessarium fuit vt deus homo fieret, quia nihil est maius homine quantum ad ordinem beatitudinis nisi solus deus. Nam & angeli ab eodem beatificantur. Confirmatur hæc ratio auth. Ioan. Baptistæ dicentis, Ecce agnus &c. & Apostoli ad Romanos dicentis, Sicut peccatum &c.

Secundum ordinẽ diuinæ iustitiæ peccatũ sine satisfactione à deo non remitti potest.

CIRCA hoc quod dicitur secundum ordinem diuinæ iustitiæ peccatum sine satisfactione à deo non remitti, attendendum est, quòd iccirco apposuit sanctus Thomas secundum ordinem diuinæ iustitiæ, vt daret intelligere quòd absolutè quidẽ posset deus relaxare peccatum absque satisfactione, sed non secundum determinationem suæ iustitiæ, secundum quã attenditur potentia ordinaria dei. Vnde tertio, distinctione 20. quæst. prima. articulo primo ad vltimum ait, quòd quantum est de potentia dei, posset deus peccatum absque omni pœna dimittere, nec esset iniustus si hoc faceret: sed quantũ est ex parte peccantis secũdum ordinem quẽ nunc deus rebus imposuit, hoc congrue non potest.

Homo purus non potuit pro peccato naturę satisfacere, quia est aliquid minus tota generis humani vniuersitate.

CIRCA id quod dictum est purum hominem non potuisse pro peccato satisfacere, quia est aliquid minus tota generis humani vniuersitate: aduertendum ex doctri. san. Th. tertio sen. q. allegata arti. 2. & dist. prima q. 1. artic. secundo ad vltimum, quòd natura humana infinitatem quandam habet, inquantũ in eo possunt supposita in infinitũ multiplicari, & ex hoc peccatum ipsius est aliquo modo infinitum, vtpote remouens bonum naturę quod est infinitum: quilibet autem purus homo singularis habet naturam ipsam cum quadam limitatione, & consequenter operatio ipsius est limitata, nõ potestque valere tantùm quãtùm est bonum totius naturæ, quod per peccatũ auferetur, vt digna pro eo possit esse satisfactio. iccirco cõuenienter arguitur nõ posse purum hominem pro huiusmodi peccato satisfacere, eo quòd sit aliquid minus tota generis humani vniuersitate.

SED tunc occurrit dubium. Secundum enim doctrinã san. Th. quantus peccatum actuale habeat quandam infinitatẽ, homo tamẽ informatus gratia per opus suum satisfacere potest, inquãtum illud gratia informatur, quia vt sic habet quandam infinitatem, licet non inquantum à libero eius procedit arbitrio. Similiter ergo poterit dici, quòd licet per opus suum homo purus non potuerit pro peccato satisfacere, inquantum ex libero eius procedit arbitrio, quia vt sic procedit ab ipso vt est aliquid minus tota natura, potuit tamen hoc ex gratia diuina, per quã eius opus quandam habuit infinitatem, & sic non oportebat ad satisfactionem pro hoc peccato, vt deus fieret homo.

Respondetur ex doctrina sancti Thomæ tertio, quæstione prima, articulo secundo, & quarto sententiarum distinctione decimaquarta, quæstione prima, articulo tertio, & secundum determinationẽ Cap. in quarto, distinctione decimaquarta, quòd dupliciter loqui possumus de satisfactione, scilicet aut de satisfactione perfecta secundum se & æquiualenti secundum rigorẽ iustitiæ, aut de satisfactione imperfecta, sufficienti tamen secundum acceptationem eius qui ipsa contentus est. Ad primam satisfactionem requiritur, quòd bonitas actus satisfactorii sit æquiualẽs in bonitate, malitiæ peccati, & quòd satisfaciens sit principalis causa & totalis bonitatis talis actus, non autem ille cui fit satisfactio, satisfaciatque per aliquid quod sit totaliter suum, non autem sit eius cui facienda est satisfactio. Ad secundam autem satisfactionem sufficit quòd actus satisfactorius sit sufficiens secundum acceptationem eius cui fit satisfactio, dato etiam quòd satisfaciens non sit principalis & totalis causa illius actus, nec talis actus sit totaliter ipsius, sed etiam aliàs debeatur illi cui facienda est satisfactio. Dicitur ergo quòd homo purus etiam cum gratia Dei non potest satisfacere deo pro peccato totius naturæ satisfactione perfecta & æquiualenti simpliciter & secundum se, quia valor actus satisfactorii aliquo modo infinitus non contenit actui principaliter & totaliter ex ipso satisfaciente, sed ex deo mouente voluntatẽ ad actum, & ex gratia ipsum informãte: & vlterius quicquid bonitatis inuenitur in actu hominis puri, totũ debetur deo propter beneficia homini à deo collata, & sic ille actus inquantũ bonus est & satisfactorius, non est totaliter hominis satisfacientis, sed etiam est dei mouentis ad talẽ actum, & sibi per ipsum satisfacientis. Cùm autem contra hoc arguitur, quia homo ex gratia inhabitãte potest

potest satisfacere pro actu peccati mortalis: Dicitur primò, quòd hoc falsum est de satisfactione perfecta, licet de imperfecta satisfactione sit verum.

Dicitur secundò, quòd licet pro peccato actuali possit purus homo satisfacere ex diuina gratia secundum diuinam ordinationem, non tamen sequitur stante diuina dispositione quę nobis per sacram scripturam innotescit, vt pro peccato originali possit satisfacere, quia licet gratia dei actui puri hominis quandam infinitatem respectu boni personalis, non tamen elevat ipsum actum, vt æquiualeat bono totius naturæ per peccatum deperdito.

EX HIS patet quàm vanę sint rationes Scoti quarto sententiarum, distinctione decimaquinta, quæstione prima, arguentis quòd de potentia dei absoluta posset homo deo pro peccato satisfacere. patet enim quòd hoc est falsum de satisfactione perfecta & sufficienti per adæquationem vel excessum emendæ ad offensam, cùm homo totum quod habet debeat deo, & illitid magis Dei quàm ipsius hominis, & insuper non possit esse principalis causa huius satisfactionis quæ fit per gratiam, licet possit satisfacere imperfecte, siue secundum acceptationem diuinæ misericordiæ relaxantis id quod possit exigere de rigore iustitiæ. Si autem arguatur ex hoc etiam sequi non oportuisse deum fieri hominem ad satisfaciendum pro humanæ naturæ peccato, quia quamuis homo non possit omnino imperfectè satisfacere pro peccato, diuina tamen adiutus gratia satisfacere poterat secundum dei acceptationem, sicut non oportet vt deus fiat homo ad satisfaciendum pro actuali peccato alicuius hominis peccantis, quia potest ipse homo adiutus diuina gratia satisfacere: Respondetur negando consequentiam, quia etiamsi homo posset per diuinam gratiam aliquo modo satisfacere: vtilis tamen & conueniens fuit dei incarnatio ad hoc, vt homo gloriosior esset perfectè pro suo peccato satisfaciens. gloriosius enim est pleniè & per æquiualens absolutè satisfacere, quod factum est ab homine per incarnationem filii dei, quàm imperfectè tantùm, & secundum acceptationem eius cui satisfit. Quòd autẽ hoc non fiat pro peccato actuali vnius hominis, inquantum huiusmodi est, quia bonum naturæ præponderat bono vnius individui, & est maius extensiuè: & diligentior cura in reparatione totius humani generis, quàm in reparatione vnius hominis singularis est adhibenda.

Solutio rationum suprà positarum contra conuenientiam incarnationis.

Cap. 55.

Responsio ad primam rationem factam in cap. 53.

EA verò quę cõtra hoc superius sunt opposita, non difficile est soluere. nõ enim est contrarium ordini rerum deum hominem fieri, vt prima ratio procedebat: quia quanuis natura diuina in infinitum naturam humanam excedat, tamen homo secundum ordinem suæ naturæ habet ipsum deum pro fine, & natus est ei per intellectum vniri: cuius vnionis exemplum & documentum quoddam fuit vnio dei ad hominem in persona: seruata tamen proprietate vtriusque naturæ: vt nec excellentiæ diuinę naturæ aliquid deperiret, nec humana natura per exaltationem aliquam extra terminos suæ speciei traheretur. Considerandum est etiam, q̃ propter perfectionem & immobilitatem diuinæ bonitatis nihil dignitatis deo deperit ex hoc quòd aliqua creatura quantumcunque ei appropinquat, etsi hoc creaturæ accrescat. sic enim ipsis creaturis suã bonitatẽ cõmnicat, q̃

Ad secundã.

ex hoc ipse nullum patitur detrimentum. Similiter etiam licet ad omnia facienda dei voluntas sufficiat: tamen diuina sapientia exigit vt rebus singulis secũdum earum congruentiam prouideatur à deo. rebus enim singulis proprias causas conuenienter instituit. Vnde licet deus sola sua voluntate efficere potuerit in humano genere omnes vtilitates quas ex dei incarnatione discimus prouenisse, vt secunda ratio proponebat: tamen congruebat humanæ naturæ vt huiusmodi vtilitates inducerentur per deum hominem factum: sicut ex inductis rationibus aliquatenus apparere potest.

Ad tertiã.

Ad tertiam etiam rationẽ patet responsio. homo enim quum sit constitutus ex spirituali & corporali natura, quasi quoddam confinium tenens vtriusque naturæ, ad totam creaturam pertinere videtur: quod fit pro hominis salute. nam inferiores creaturæ corporales in vsum hominis cedere videntur, & ei quodammodo esse subiectæ: superior autem creatura spiritualis, scilicet angelica, commune habet cum homine vltimi finis consecutionem, vt ex superioribus patet: & sic conueniens videtur vt vniuersalis omnium causa illam creaturam in vnitatem personæ assumeret, in qua magis communicat cum omnibus creaturis.

Ad quartã.

Considerandum est etiã quòd solius rationalis naturæ est per se agere: creaturæ enim irrationales magis aguntur naturali impetu, quàm agant per seipsas: vnde magis sunt in ordine instrumentalium causarũ, quàm se habeant per modum principalis agentis. Assumptionem autem talis creaturæ à deo oportuit esse, quæ per se agere posset, tanquam agens principale. nã ea quę agunt sicut instrumenta, agunt inquantum sunt mota ad agendum: principale verò agens ipsum per se agit. Si quid igitur agendum fuit diuinitus per aliquam irrationalem creaturã, sufficit secundum huiusmodi creaturæ conditionem quòd solùm moueretur à deo: non autem quòd assumeretur in persona vt ipsamet ageret. quia hoc eius naturalis conditio nõ recipit, sed solùm conditio rationalis naturæ. Non igitur fuit conueniens quòd deus aliquam irrationalem creaturam assumeret, sed rationalẽ, scilicet angelicam vel humanam. Et quanuis angelica natura quantum ad naturales proprietates inueniatur excellẽtior quàm humana natura, vt quarta ratio proponebat: tamen humana congruentius fuit assumpta. Primò quidem, quia in homine peccatũ expiabile esse potest, eò quòd eius electio non immobiliter fertur in aliquid, sed à bono potest peruerti in malum, & à malo reduci in bonum: sicut etiam in hominis ratione contingit: quæ quia ex sensibilibus, & per signa quædam colligit veritatem, viam habet ad vtrunque oppositorum. Angelus autem sicut habet immobilem appræhensionem, quia per simplicem intellectum immobiliter cognoscitur: ita etiam habet immobilem electionem: vnde vel in malum omnino non fertur: vel si in malum feratur, immobiliter fertur. vnde eius peccatum expiabile esse non potest. Quum igitur præcipua causa videatur diuinæ incarnationis, expiatio peccatorum, vt ex scripturis diuinis docemur: congruentius fuit humanam naturam quàm angelicam assumi à deo. Secundò, quia assumptio creaturæ à deo est in persona, non in natura, vt ex superioribus patet. conuenientius igitur assumpta est hominis natura quàm angelica: quia in homine aliud est natura, & aliud persona, cùm sit ex materia & forma compositus: non autem in angelo, qui immaterialis est. Tertiò, quia angelus secundum proprietatem suæ naturæ propinquior erat ad deum cognoscendum quàm homo: cuius cognitio à sensu oritur. sufficiebat igitur quòd angelus à deo intelligibiliter instrueretur de veritate diuina: sed conditio hominis requirebat vt deus sensibiliter hominem de seipso homine instrueret: quod per incarnationem est factum. Ipsa etiam distantia hominis à deo magis repugnare videbatur fruitioni diumæ: & ideo magis indiguit homo quã angelus assumi à deo ad spem de beatitudine concipiendam. Homo etiam quum sit creaturarũ terminus, quasi omnes alias creaturas naturali generationis ordine præsupponens, conuenienter primo rerum principio vnitur, etiam vt quadam circulatione perfectio rerum concludatur. Ex hoc etiam quòd deus humanam naturam assumpsit, non datur erroris occasio, vt quinta ratio proponebat: quia assumptio humanitatis (vt suprà habitum est) facta est in vnitatem personæ, non in vnitatem naturæ: vt sic non oporteat nos consentire his qui posuerunt deum non esse super omnia exaltatum, dicentes deum esse animam mundi, vel aliquid huiusmodi. Licet autem circa incarnationem dei sint aliqui errores exorti (vt sextò obiiciebatur) tamen manifestum est multò plures errores post incarnationem fuisse sublatos. sicut enim ex creatione rerum à diuina bonitate procedente aliqua mala sunt consecuta, quod competebat conditioni creaturarum, quæ deficere possunt: ita etiam non est mirum si manifestata diuina veritate sunt aliqui errores exorti ex defectu mentium humanarum: qui tamen errores exercuerũt fidelium ingenia ad diligentius diuinorum veritatem exquirendam & intelligendam: sicut & mala quæ in creaturis accidunt, ordinat deus ad aliquod bonum.

Ad quintã.

Ad sextam.

Quanuis autem bonum omne creatum diuinæ bonitati comparatum exiguum inueniatur: tamẽ quia in rebus creatis nihil potest esse maius quàm salus rationalis creaturę quæ consistit in fruitione ipsius bonitatis diui-

Ad septimam.

Universidad de Deusto
Biblioteca

tis diuinæ: quum ex incarnatione diuina consequuta sit salus humana, non parum vtilitatis prædicta incarnatio attulit mundo, vt septima ratio procedebat: nec oportuit propter hoc, quòd ex incarnatione diuina omnes homines saluarentur, sed tantùm illi qui prædictæ incarnationi adhærerent per fidem, & fidei sacramenta. Est siquidem incarnationis diuinæ virtus sufficiens ad omnium hominum salutem: sed quòd non omnes ex hoc saluantur, ex eorum indispositione contingit, quòd incarnationis fructum in se suscipere nolunt, incarnato deo per fidem & amorem non inhærendo. nõ enim erat hominibus subtrahenda libertas arbitrij per quam possunt vel inhærere vel non inhærere deo incarnato, ne bonum hominis coactum esset, & propter hoc

Ad octaua. absque merito & illaudabile redderetur. Prædicta etiam dei incarnatio sufficientibus indiciis hominibus manifestata est. diuinitas enim nulla modo conuenientius manifestari potest, quàm per ea quæ sunt propria dei: est autem dei proprium, quòd naturæ leges immutare possit, supra naturam aliquid operando, cuius ipse est author. Conuenientissimè igitur probatur aliquid esse diuinum per opera quę supra leges naturę fiunt, sicut quòd cæci illuminentur, leprosi mundentur, mortui suscitentur. huiusmodi quidem opera Christus effecit. Vnde & ipse per hæc opera, quærentibus, Tu es qui venturus es, an alium expectamus? suam diuinitatem demonstrauit, dicens: Cæci vident, claudi ambulant, surdi audiunt, &c. Alium autem mundum creare necesse non erat, nec ratio diuinę sapientię, nec rerum natura hoc habebat. Si autem dicatur (vt octaua ratio proponebat) quòd huiusmodi miracula etiam per alios esse facta leguntur: tamen considerandum est quòd multò differentius & diuinius Christus ea effecit. nam alij orando hæc fecisse leguntur. Christus autem imperando quasi ex propria potestate: & non solùm ipse hæc fecit, sed & aliis eadem & maiora faciendi tribuit potestatem, qui ad solam inuocationem nominis Christi huiusmodi miracula faciebant: & nõ solùm corporalia miracula per Christum facta sunt, sed etiam spiritualia: quæ sunt multò maiora, scilicet quòd per Christum, & ad inuocationem nominis eius, spiritus sanctus daretur, quo accenderentur corda charitatis diuinæ affectu, & mentes instruerentur subitò in scientia diuinorum: & linguæ simplicium redderentur disertæ ad diuinam veritatem hominibus proponendam. Huiusmodi autem opera indicia sunt expressa diuinitatis Christi: quæ nullus purus homo facere potuit. Vnde Apostolus ad Hebræos secundo dicit quòd salus hominum quum initium accepisset enarrari per dominum, per eos qui audierunt, in nos confirmata est, attestante Deo signis & virtutibus, & variis spi-

Ad nonam. ritus sancti distributionibus. Licet autem saluti totius humani generis, Dei incarnatio necessaria foret, non tamen oportuit quòd deus à principio mundi incarnaretur, vt nonò obiiciebatur. Primò quidem, quia per deum incarnatum oportebat hominibus medicinam afferri contra peccata, vt superius habitum est. Contra peccatum autem alicui conuenienter medicina non affertur, nisi prius suum defectum recognoscat: vt sic per humilitatem homo de seipso non præsumens, iactet spem suam in Deum, à quo solo potest sanari peccatum, vt suprà habitum est. Poterat autem homo de seipso præsumere & quantum ad scientiam, & quantum ad virtutem. relinquendus igitur aliquando fuit sibi, vt experiretur quòd ipse sibi non sufficeret ad salutem, neque per scientiam naturalem, quia ante tempus legis scriptæ homo legem naturæ transgressus est: neque per virtutem propriam, quia data sibi cognitione peccati per legem, adhuc ex infirmitate peccanit: & sic oportuit vt demum homini neque de scientia neque de virtute præsumenti daretur efficax auxilium contra peccatum per Christi incarnationem, scilicet gratia Christi, per quam & instrueretur in dubiis, ne in cognitione deficeret, & roboraretur contra tentationum insultus, ne per infirmi tatem deficeret. Sic igitur factum est quòd essent tres status humani generis. Primus ante legem: secundus sub lege: tertius sub gratia. Deinde per deum incarnatum præcepta & documenta perfecta hominibus danda erant. Requirit autem hoc conditio humanę naturæ, quòd non statim ad perfectum ducatur, sed manuducatur per imperfecta, vt ad perfectionem perueniat: quod & in instructione puerorum videmus, qui primò de minimis instruuntur: nam à principio perfecta capere non valent. Similiter etiam si alicui multitudini aliqua inaudita proponerentur & magna, nõ sta-

De his plenissimè Euseb. lib. de præparatione euangelica. tim caperet nisi ad ea assuesceret prius per aliqua minora. Sic igitur cõueniens fuit à principio, vt humanum genus instrueretur de his quę pertinent ad suam salutem per aliqua leuia & minora documenta, per patriarchas, & legem, & prophetas: & tandem in consummatione tẽporum perfecta doctrina Christi proponeretur in terris: secundum quòd Apostolus dicit ad Galatas quarto: At vbi venit plenitudo temporis, misit deus filium suũ in terras. & ibidem dicitur quòd lex pædagogus noster fuit in Christo: sed iam non sumus sub pædagogo. Simul etiam considerandum est quòd sicut aduentum magni regis oportet aliquos nuncios præcedere, vt præparentur subditi ad eum reuerentius suscipiendum: ita oportuit aduẽtum dei in terras multa præcedere, quibus homines essent parati ad deũ incarnatum suscipiẽdum: quod quidem factum est dum per præcedentia promissa & documẽta hominum mẽtes dispositæ sunt, vt facilius ei crederent qui ante prænunciatus erat: & desiderantius suscíperetur propter Ad 10. priora promissa. Et licet aduentus dei incarnati in mundum, esset maximè necessarius humanæ saluti, tamen non fuit necessarium quòd vsque ad finẽ mundi cum hominibus conuersaretur, vt decima ratio proponebat. hoc enim derogasset reuerentiæ quam homines debebant deo incarnato exhibere: dum videntes ipsum carne indutum aliis hominibus similem, nihil de eo vltra alios homines æstimassent: sed eo post mira quæ gessit in terris, suam præsentiam hominibus subtrahente, magis ipsum reuereri cœperunt: propter quod etiam suis discipulis plenitudinem spiritus sancti non dedit quandiu cum eis conuersatus fuit: quasi per eius absentiam eorũ animis ad spiritualia munera magis præparatis: vnde & ipse eis dicebat: Si non abiero, paracletus non veniet ad vos: si autem abiero, mittam eum ad vos. Non oportuit autem deum carnem Ad 11. impassibilem & immortalem suscipere, secundũ quòd vndecima ratio proponebat: sed magis passibilem & mortalem. Primò quidem, quia necessarium erat ho- Prima ratio quare sumpsit carnem passibilem. minibus quòd beneficium incarnationis cognoscerẽt, vt ex hoc ad diuinum amorem inflammarentur. oportuit autem ad veritatem incarnationis manifestãdam, quòd carnem similem aliis hominibus sumeret, scilicet passibilem & mortalem. si enim impassibilem & immortalem carnẽ suscepisset, visum fuisset hominibus qui talem carnem non nouerant, quòd aliquod phantasma esset, & nõ veritas carnis. Secundò: quia necessa- Secunda. rium fuit deum carnẽ assumere, vt pro peccato humani generis satisfaceret. contingit autem vnum pro alio satisfacere. vt in tertio† ostẽsum est: ita tamẽ quòd pœnam pro peccato alteri debitam ipse sibi nõ debitã voluntariè assumat: pœna autẽ cõsequens humani generis peccatum, est mors, & aliæ passibilitates vitæ præsentis, sicut suprà dictum est: vnde & Apostolus dicit ad Romanos, Per vnum hominẽ peccatum in hunc mundum intrauit, & per peccatum mors. oportuit igitur vt carnẽ passibilem & mortalem deus assumeret absque peccato: vt sic patiẽdo & moriendo pro nobis satisfaceret, & peccatum auferret. Et hoc est quod apostolus dicit ad Rom. 8 quòd deus misit filium suum in similitudinem carnis peccati, id est habentem carnem similem peccatoribus, scilicet passibilem & mortalem. Et subdit, Vt de peccato damnaret peccatũ in carne, id est vt per pœnam quã in carne pro peccato nostro sustinuit, peccatum à nobis auferret. Tertiò, quia per hoc quòd Tertia. carnem

carnem passibilem & mortalẽ habuit, efficacius dedit nobis exempla virtutis, passiones carnis fortiter superando, & eis virtuosè vtendo. Quartò, quia per hoc magis ad spẽ immortalitatis erigimur, quòd ipse de statu

Quarta. carnis passibilis & mortalis mutatus est in impassibilitatẽ & immortalitatẽ carnis: quod etiã de nobis sperare possumus qui carnẽ gerimus passibilẽ & mortalẽ. si verò à principio carnem impassibilem & immortalẽ assumpsisset, nulla daretur occasio immortalitatem sperandi his qui in seipsis mortalitatem & corruptibilitatem experiuntur. Hoc etiã mediatoris officium requirebat, vt communẽ haberet nobiscũ passibilẽ carnem & mortalem, cũ deo verò virtutem & gloriam, vt auferens à nobis quod nobiscum cõmune habebat, scilicet passionem & mortem, ad id nos duceret, quod sibi & deo erat cõmune. fuit enim mediator ad iungendũ

Ad 12. nos deo. Similiter etiam non fuit expediens quòd deus incarnatus vitã in hoc mundo ageret opulentã, & honoribus seu dignitatibus sublimẽ, vt duodecima ratio cõcludebat. Primò quidẽ, quia ad hoc venerat, vt men-

Prima ratio quare nõ in honoribus mundi vixit Christus. Secunda. tes hominum terrenis deditas, à terrenis abstraheret, & ad diuina eleuaret: vnde oportuit vt suo exemplo homines in contemptũ diuitiarum, & aliorũ quę mũdani desiderant, traheret: & quòd inopem & priuatã vitam agerent in hoc mundo. Secundò: quia si diuitiis abũdasset, & in aliqua maxima dignitate cõstitutus fuisset: id quod diuinę gessit, magis potentię seculari quàm virtuti diuinitatis fuisset attributũ: vnde efficacissimũ argumentum suæ diuinitatis fuit quòd absque admini-

Ad 13. culo potentiæ secularis totum mundum in melius cõmutauit. Vnde patet etiam solutio ad id quod decimotertiò obiiciebatur. Non est autem procul hoc à vero quòd filius dei incarnatus obediẽs præcepto patris mortem sustinuit secũdum doctrinam Apostoli. præceptũ enim dei est ad homines de operibus virtutum: & quantò aliquis perfectius actum virtutis exequitur, tantò magis deo obedit. inter alias autem virtutes præcipua charitas est, ad quam omnes aliæ referuntur. Christus igitur dum actum charitatis perfectissimè impleuit, deo maximè obediẽs fuit. nullus enim est actus charitatis perfectior, quàm quòd homo pro amore alicuius etiam mortem sustineat: secũdum quod ipsemet dominus dicit: Maiorẽ charitatem nemo habet, quàm vt animam suam ponat quis pro amicis suis. sic igitur inuenitur Christus mortem sustinens pro salute hominum, & ad gloriam dei patris deo maximè obediens

Ad 14. fuisse actum charitatis perfectum exequendo. Nec hoc repugnat diuinitati ipsius, vt decimaquarta ratio procedebat. Sic enim facta est vnio in persona, vt proprietas vtriusque naturæ maneret: diuina scilicet & humanæ, vt suprà habitum est: & ideo patiẽte Christo etiam mortem, & alia quæ humanitatis sunt, diuinitas impassibilis mansit: quanuis propter vnitatem personæ dicamus deum passum & mortuum: cuius exemplum aliqualiter in nobis apparet, quia moriente carne anima

Ad 15. remanet immortalis. Sciendum est etiam quòd licet voluntas dei non sit ad mortem hominum, vt decimaquinta ratio proponebat: est tamen ad virtutem per quam homo mortem fortiter sustinet, & ex charitate periculis mortis se obiicit: & sic volũtas dei fuit de mor-

Ad 16. te Christi, inquantum Christus eam ex charitate suscepit, & fortiter sustinuit. Vnde patet quòd non fuit impium & crudele q̃ deus pater Christũ mori voluit, vt decimasexta ratio concludebat. nõ enim coegit inuitum, sed complacuit ei volũtas qua ex charitate Christus mortem suscepit: & hanc etiam charitatem in eius

Ad 17. anima operatus est. Similiter etiam nõ inconuenienter dicitur quòd propter humilitatem demonstrandam Christus mortem crucis voluit pati: & re vera quidem humilitas in deum non cadit, vt decimaseptima ratio proponebat, quia virtus humilitatis in hoc consistit, vt aliquis intra suos terminos se contineat, ad ea quæ supra se sunt, non se extendens, sed superiori se subiiciat. vnde patet quòd deo humilitas conuenire non potest, qui superiorem non habet: sed ipse super omnia existit. Si autem aliquis vel æquali vel inferiori se ex humilitate aliquando subiiciat, hoc est quia secundũ aliquid eum qui simpliciter æqualis vel inferior est, superiorẽ se arbitratur. Quanuis igitur Christo secundum diuinam naturam humilitatis virtus non competat, competit tamen sibi secundum humanam naturam: & eius humilitas ex eius diuinitate laudabilior redditur. dignitas enim personæ adiicit ad laudẽ humilitatis, puta quãdo pro aliqua necessitate expedit aliquẽ magnum aliqua infima pati. nulla autem tanta dignitas esse potest hominis, quàm quòd sit deus: vnde hominis dei humilitas maximè laudabilis inuenitur, dum abiecta sustinuit quæ pro salute hominũ ipsum pati expediebat. Erant enim homines propter superbiam, mundanæ gloriæ amatores. vt igitur hominum animos ab amore mundanæ gloriæ in amorẽ diuinæ gloriæ transmutaret, voluit mortem sustinere, non qualemcunque, sed abiectissimam. sunt enim quidam qui etsi mortem non timeant, abhorrent tamen mortem abiectam: ad quam etiam contemnendam dominus homines ani- Ad 18. mauit suæ mortis exemplo. Et licet homines ad humilitatem informari potuerint diuinis sermonibus instructi, vt decimaoctaua ratio proponebat: tamen ad agendum magis prouocant facta quàm verba: & tantò efficacius facta mouent, quantò certior opinio bonitatis habetur de eo qui huiusmodi operatur. Vnde licet aliorum hominum multa humilitatis exempla inuenirentur, tamen expedientissimum fuit, vt adhuc hominis dei prouocarentur exemplo, quem constat errare non potuisse: & cuius humilitas tantò est mirabilior, quantò maiestas sublimior. Manifestum est etiam ex prædi- Ad 19. ctis, quòd oportuit Christum mortem pati, non solùm vt exemplum præberet mortẽ contemnendi propter veritatis amorem, sed vt etiam aliorum peccata purgaret: quod quidem factum est, dum ipse qui absque peccato erat, mortem peccato debitam pati voluit, vt in se pœnam aliis debitam pro aliis satisfacienda susciperet. Et quanuis sola dei gratia sufficiat ad remittendum peccata, vt decimanona ratio proponebat: tamen in remissione peccati exigitur etiã aliquid ex parte eius cui peccatum remittitur, vt scilicet satisfaciat ei quem offendit: & quia alii homines pro seipsis hoc facere non poterant, Christus pro omnibus hoc fecit mortem voluntariam ex charitate patiendo. Et quanuis in puniendo peccata oporteat illum puniri qui pec- Ad 20. cauit, vt vigesima ratio proponebat: tamẽ in satisfaciẽdo vnus potest alterius pœnam ferre: quia dum pœna pro peccato infligitur, pensatur eius qui punitur iniquitas. in satisfactione verò, dum quis ad placandum eum quem offendit, voluntariè pœnam assumit, satisfacientis charitas & beneuolentia æstimatur: quæ maximè apparet, quum quis pro alio pœnam assumit: & ideo deus satisfactionem vnius pro alio acceptat, vt etiã in tertio libro† ostensum est. Satisfacere autem pro toto humano genere, vt etiam suprà ostẽsum est, nullus ho- †cap. 145. mo purus poterat, nec ad hoc angelus sufficiebat, vt vigesima primaratio procedebat. Angelus enim licet quãtum ad aliquas proprietates naturales sit homine potior, tamen quantum ad beatitudinis participationem, in quam per satisfactionem reducendus erat, est ei æqualis: & iterũ non plenè redintegraretur hominis dignitas, si angelo pro homine satisfacienti obnoxius redderetur. Ad 21.

Sciendum autem est quòd mors Christi virtutẽ satisfaciendi habuit ex charitate ipsius qua voluntariè Ad 22. mortem sustinuit, non ex iniquitate occidentium, qui eum occidendo peccauerunt: quia peccatum non deletur peccato, vt vigesimasecunda ratio proponebat.

Et quanuis mors Christi pro peccato satisfactoria fuerit, non tamen toties eum mori oportuit, quoties Ad 23. homines peccant, vt vigesimatertia ratio concludebat: quia mors Christi sufficiens fuit ad omnium expianda peccata: tum propter eximiam charitatem qua mortem sustinuit: tum propter dignitatem personæ satisfacientis, quæ fuit deus & homo. Manifestum est autem

Universidad de Deusto
Biblioteca

autem etiam in rebus humanis, quòd quantò persona
est altior, tantò pœna quam sustinet, pro maiori com-
putatur, siue ad humilitatem & charitatem patientis,
Ad 24. siue ad culpam inferentis. Ad satisfaciendum autem
pro peccato totius humani generis mors Christi suf-
ficiens fuit: quia quanuis secundum humanam natu-
ram solùm mortuus fuerit, vt vigesimaquarta ratio
proponebat: tamen ex dignitate personæ patientis,
quæ est persona filij dei, mors eius redditur preciosa:
quia (vt suprà dictum est) sicut maioris est criminis a-
licui personæ inferre iniuriam quæ maioris dignitatis
existit: ita virtuosius est, & ex maiori charitate proce-
dens, quòd maior persona pro aliis se subiiciat volun-
Ad 25. tariæ passioni. Quanuis autem Christus pro pecca-
to originali sua morte sufficienter satisfecerit, non est
tamen inconueniens quòd pœnalitates ex peccato ori
ginali consequentes remaneant adhuc in omnibus qui
etiam redemptionis Christi participes fiunt, vt vige-
simaquinta ratio procedebat. Hoc enim congruenter
& vtiliter factum est, vt pœna remaneret etiam culpa
sublata. Primò quidem, vt esset conformitas fidelium
ad Christum, sicut membrorum ad caput. vnde sicut
Christus prius multas passiones sustinuit, & sic ad im-
mortalitatis gloriam peruenit, sic decuit vt fideles e-
ius prius subiacerent passionibus, & sic ad immorta-
litatem peruenirent, quasi portantes in seipsis insignia
passionis CHRISTI, vt similitudinem gloriæ e-
ius consequerentur: sicut Apostolus ad Romanos dici
cit: Hæredes quidem dei, cohæredes autem Christi:
si tamen compatimur, vt & simul glorificemur. Se-
cundò, quia si homines venientes ad Christum statim
immortalitatem impassibilitatémque consequeren-
tur, plures homines ad Christum accederent magis
propter hæc corporalia beneficia, quàm propter spiri-
tualia bona: quod est contra intentionem Christi ve-
nientis in mundum, vt homines ab amore corpora-
lium ad spiritualia transferret. Tertiò, quia si acce-
dētes ad Christum statim impassibiles & immortales
redderentur, hoc quodammodo compelleret homi-
nes ad fidem Christi suscipiendam: & sic meritum fidei
minueretur. Quanuis autem sufficienter pro pecca-
Ad vigesi- tis humani generis sua morte satisfecerit, vt vigesima-
mãsextam. sexta ratio proponebat: sunt tamen vnicuique reme-
dia propriæ salutis quærenda. mors enim Christi est
quasi quædam vniuersalis causa salutis: sicut pecca-
tum primi hominis fuit quasi vniuersalis causa dam-
nationis. oportet autem vniuersalem causam applica-
ri ad vnumquodque specialiter: vt effectum vniuersa-
lis causæ participet. effectus igitur peccati primi pa-
rentis peruenit ad vnumquenque per carnis origi-
nem: effectus autē mortis Christi pertingit ad vnum-
quenque per spiritualem regenerationem, per quam
homo Christo quodammodo coniungitur & incor-
poratur. & ideo oportet quòd vnusquisque quærat
regenerari per Christum, & alia suscipere in quibus
Ad vigesi- mamseptim. virtus mortis Christi operatur. Ex quo patet quòd
effluxus salutis à Christo in homines, non est per natu
ræ propaginem, sed per studium bonæ voluntatis, qua
homo Christo adhæret: & sic quod à Christo vnus-
quisque consequitur, est personale bonum: vnde non
deriuatur ad posteros, sicut peccatum primi parentis,
quod cum naturæ propagine producitur: & inde est
quòd licet parentes sint à peccato originali mundati
per Christum, nō tamen est inconuniens quòd eorum
filij cum peccato originali nascantur, & sacramentis
salutis indigeant, vt vigesimaseptima ratio conclude-
Epilogus. bat. Sic igitur ex præmissis aliquatenus patet quòd
ea quæ circa mysterium incarnationis fides catholi-
ca prædicat, neque impossibilia, neque incongrua in-
ueniuntur.

Super cap. 55.

DEterminata veritate circa incarnationis conuenientiam,
vult vlterius sanctus Thomas ad obiecta respondere. Et
ad primum quidem dicit primò, quòd non est contra
ordinem rerum, deum hominem fieri, quia homo se-
cundum ordinem suę naturæ habet ipsum deum pro fi-
ne, & natus est ei per intellectum vniri, in cuius vnionis
exemplum & documentum facta fuit vnio dei ad homi-
nem in persona, vtriusq; naturę proprietate seruata. Di-
cit secundò, q; propter perfectionem & immobilitatē diuinæ bonitatis nihil
dignitatis deo deperit ex quacunque appropinquatione creaturæ ad ipsum,
etsi ex hoc creaturæ aliquid dignitatis accrescat, quia creaturis suam bonita-
tem absque sui detrimento communicat.

Ad secundum dicit, quòd licet ad omnia faciēda diuina voluntas sufficiat:
diuina tamen sapiētia exigit vt rebus singulis secundum earum congruētiam
prouideatur à deo: & sic licet deus potuerit sola voluntate in humano ge-
nere omnes vtilitates efficere quas ex dei incarnatione dicimus prouenisse,
congruebat tamen rationibus suprapositis, vt per deum hominem factum
inducerentur. Ad tertium dicit primò, quòd videtur ad totam naturam
pertinere quod fit pro hominis salute, quia homo cōstitutus ex corporali &
spirituali substantia, quasi quoddam confinium tenet vtriusque naturæ: &
ideo conueniens fuit vt vniuersalis omnium causa illam creaturam, scilicet
humanam in vnitatem personæ assumeret, in qua magis communicat cum
omnibus creaturis. Dicit secundò, quòd non fuit conueniens vt deus aliquā
irrationalē creaturam assumeret, quia assumptionem talis creaturæ à deo o-
portuit esse, quæ per se agere posset tanquam agens principale. solius autem
naturę rationalis est per se agere. irrationales enim magis agitur naturali im
petu, quàm agant per seipsas. Vnde si quid agendum fuit per aliquam irra-
tionalē creaturam, sufficit secundum huiusmodi creaturæ cōditionem quòd
solùm moueretur à deo, non autem quòd assumeretur ad vnitatem per-
sonæ.

SED circa hanc responsionem dubium occurrit. Nam etiam humana Vtrum suffi
natura in Christo non videtur per se agere, cùm non habeat proprii sup- ciēs ratio sit
positum cuius est agere per se, & ipsa etiam sit instrumentū diuinæ personę. quare deus
ergo ista non est sufficiens ratio quare naturam humanam, non autem irra- creaturā ir-
tionalem assumpsit. rationalem

A D huius euidentiam cōsiderandum est primò, quòd dupliciter de natu- in vnitatem
ra humana loqui possumus. Vno modo vt à supposito præscindit. Alio mo- personæ nō
do vt ipsum suppositum includit. Cùm ergo dicitur quòd agere per se est su- assumpsit,
lius rationalis naturę, intelligitur de natura vt suppositū includit, quia vt dice- quia ipsius
batur, agere propriè est suppositi. Et secundum hoc differt natura rationalis non est
ab irrationali, quia non solùm ipsa natura irrationalis nō per se agit, sed nec per se agere.
etiam eius suppositum. Considerandum secundò quòd per assumptionem
naturæ creatæ à verbo in vnitatē personæ, ipsum verbi sit suppositum illius
naturę agēs per ipsam, sicut suppositum agit per naturam. propterea cū sup-
posito diuino non conueniat agi, aut esse instrumentum, sed agere per se
tanquam principale agens, oportuit naturam talem ab ipso assumi in vnita-
tem suppositi, cuius supposito conueniat per se agere. Quia ergo naturę hu-
manę suppositō cōuenit per se agere, ideo cōuenienter à verbo diuino assu-
mi potuit, & suppositum diuinum dici suppositum humanum. Supposito au
tē irrationalis naturę non conuenit per se agere, sed magis agitideo non cō-
uenit sibi vt suppositum diuinum fiat eius suppositum per assumptionē eius
ad vnitatem personæ, & hoc est huius responsionis intentum. Vnde cū dici-
tur quòd talis naturæ assumptionem à deo oportuit esse quæ per se agere
posset, non intelligitur quòd ipsa separata à proprio supposito, per se possit
agere, sed q; eius supposito conueniat per se agere. Cùm autē instatur, quia
humana natura in Christo propriū suppositū non habet, dicitur quòd licet
non habeat proprium, id est suppositum quod ipsam sibi derelictam natura
est consequi, habet tamen propriū suppositū, id est suppositū quod in ea sub-
sistit, & dicitur humanum suppositum. Cùm vlterius dicitur, quòd est instru
mentum, respondetur quod est tale instrumentum diuinitatis, cui etiam si si-
bi relinquatur, conuenit per se agere: non autem est instrumentum tale cui
nullo modo per se agere conueniat.

Ad quartū dicit, quòd humana natura congruentius fuit assumpta quàm
angelica. Primò, quia peccantium in homine expiabile esse potest, eò quòd e-
ius electio non feratur immobiliter in aliquid, sicut nec eius ratio: quæ quia
ex sensibilibus & per figna quædam colligit veritatem, viam habet ad virtum-
que oppositorum. peccatum autem angeli expiabile esse non potest cùm ha-
beat immobilem electionem, sicut & immobilem apprehensionem, vtpote
per simplicem intellectum immobiliter cognoscens. constat autem ex scriptu
ris sacris præcipuam causam incarnationis diuinæ expiationem peccatorum
fuisse. Secundò, quia in homine aliud est natura, & aliud persona:
non autem in angelo: assumptio autem creaturæ à deo est in persona, non
in natura. Tertiò, quia cùm angelus esset propinquior deo secundum
proprietatem suæ naturæ, sufficiebat ei vt à deo intelligibiliter de veritate di-
uinitatis instrueretur: homini autem cuius cognitio à sensibus oritur, con-
ueniebat vt deus eum sensibiliter de seipso instrueret, quod per incarnatio-
nem factum est.

Quartò, quia cùm magis videretur fruitioni diuinæ repugnare distantia
hominis à deo, magis indiguit homo quàm angelus assumi à deo ad spem de
beatitudine concipiendam.

Quintò, cùm homo sit creaturarū terminus, quasi omnes naturaliter or-
dine generationis præsupponens, per huiusmodi vnionem ad primū princi-
pium, quadam circulatione perfectio rerum concluditur.

CIRCA primam rationem hic assignatam esset videndum quomodo ele
ctio in angelis sit immutabilis: sed quia hoc etiam tangit san. Tho. inferius
& magis ex proposito, ideo illucusque differatur.

CIRCA secundam rationem considerandum, quòd in angelis non esse Vtrum indi
distinctionem naturæ à persona, non tollit quin absolutè possit deus assu- stinctio natu
mere naturam angelicam in vnitatem personæ, quia vt dicitur tertia q. 4. ar. ræ à sup-
3. potest deus nouam angelicam naturam producendo eam sibi in vnitatem posito sit
personæ copulare, & etiam posset aliquam naturam angelicam causa nunc sufficiens ra
existentem propria existentia priuare & propria personalitate, eamque ad se tio quare
in vnitatem personæ trahere: sed arguit hoc non esse congruum, quia non non sit as-
congruit vt natura angelica præxistens assumpta priuetur perfectione sumpta natu
quam prius habebat, nec tali naturæ conuenit vt præueniatur in sui produ- ra angeli-
ctione à supposito diuino, cùm ipsa non procedat in esse per generationem, ca à suppo-
vt inueniatur natura prius in potentia passiua quā in actu. Natura autē hu- sito diuino.
mana procedit esse per generationē, & prius est in potentia quā in actu. ideo conuenien-

enter potest præueniri à supposito diuino, vt scilicet in illo instanti in
quo deberet habere proprium esse & propriam personalitatem à diuino sup-
posito suppositetur.

SED quæret aliquis, quid ad hanc congruentiam assumptionis facit
quòd natura humana distinguatur à supposito, quum sit assumpta natura sin
gularis quæ in aliis hominibus est suppositum secundum quod per se habet
esse? Dicitur quòd facit ad hoc, quia in rebus materialibus vbi suppositum ali-
quid intrinsecè addit supra naturam, principia scilicet individuantia, esse est
minus intrinsecum naturæ secundum se consideratæ, vtpote non potens illi
conuenire, nisi per aliquid omnino aliud ab ipsa induiduetur. vbi autem sup-
positum non constituitur per aliquid omnino extrinsecum à natura, sed natu
ra ipsa secundum se est hæc & individua, esse quod individuo natum est con-
uenire, secundum quòd est in sua personalitate constitutum, illi naturæ secun
dum se est magis intrinsecum & propinquum. ideo congruentius est vt vbi
suppositum à natura distinguitur, assumatur natura absque proprio esse &
absque supposito, quàm vbi suppositum & natura sunt idem. Quòd enim na
tura vt individuata per materiam signata m, & in sua personalitate constituta
sit immediatum susceptiuum esse, non tollit quin esse sit minus intrinsecum il
li naturæ, quàm naturæ per seipsam individuæ, quia huic conuenit ex aliquo
sui generis, illi autem ex alio adiuncto.

CIRCA vltimam rationem aduertendum est, quòd quum Deus in
creatione vniuersi seruauerit id quod naturę vniuscuiusque congruebat, & ho
minem vltimo loco post vniuersas creauerit creaturas: signum est hoc natu-
raliter homini conuenire, vt naturali generationis ordine omnes alias creatu-
ras præsupponat, tanquam omnium creaturarum terminus: & ideo vt vlti-
mum contingeretur principio, sicque fieret quasi circulus, quæ est perfecta fi-
gura, conueniens fuit vt humana natura Deo vniretur: & hic est sensus illius
rationis.

Ad quinteam dicit, quòd per hoc non datur nimis erroris occasio, vt con
sentiat dicentibus Deum non esse super omnia exaltatum, quia assumptio hu
manæ naturæ non est facta in vnitatem naturæ, sed personæ.

Ad sextam dicit primò, quòd multo plures errores fublati fuerūt post in
carnationem quàm circa incarnationem fuerint exorti. Dicit secundò, quòd
sicuti ex creatione rerum aliqua mala sunt consecuta pro conditione creatu-
rarum, ita non est mirum si manifestata veritate ex humanarum mentium de
fectu aliqui sunt errores exorti. Dicitur tertiò, quòd isti errores exercuerunt si
delium ingenia ad diligentius diuinorum veritatem exquirendam & intelli-
gendam, sicut & mala creaturarum Deus ordinat ad aliquod bonum.

Exista responsione vult habere Sanctus Thomas, quòd quanuis aliqui
errores circa incarnationem sint exorti, non tamen fuit inutilis incarnatio, tū
quia hoc est ex defectu humanarum mentium, tum quia etiam ex erroribus
aliquod bonū est exortū præter alias vtilitates superius adductas, quæ nobis
ex incarnatione prouenerunt. Vnde ista consequentia non valet: Multi erro-
res exorti sunt circa incarnationem: ergo non fuit conueniens humanæ saluti
vt Deus incarnaretur.

Ad septimam dicit primò, quòd non parum vtilitatis prædicta incarna-
tio attulit mundo, quum ex ipsa consequentia sit salus humana, qua nihil po-
test esse maius in rebus creatis, eò quòd in ipsa fruitione bonitatis diuinæ con
sistat. Dicit secundò, quòd non oportuit ex incarnatione diuina omnes homi
nes saluari, sed tantùm illos qui ipsi per fidem & sacramenta fidei adhærent:
quia etsi incarnationis diuinæ virtus sufficiens sit ad omnium hominum salu-
tem: ex indispositione tamen aliquorum nolentium Deo per fidem & amo-
rem inhærere, contingit vt incarnationis fructum non consequantur. Dicit
tertiò, quòd non erat hominibus subtrahenda libertas arbitrii, ne bonum ho-
minis coactum esset, & consequenter absque merito, & illaudabile.

Licet virtus incarnatio- nis diuinæ sit ad omni- um homi- num salutē sufficiens, non omnes tamen salu- tem conse- quuntur.

AD EVIDENTIAM eius quod dicitur de sufficientia virtutis in-
carnationis, aduertendum est ex doctrina Sancti Thomæ tertio, distinctione
decimanona, quæstione prima, articulo primo, quæstione secunda, quòd ad
hoc vt aliquid in alterum effectum inducere possit, requiritur ex parte qui-
dem agentis, vt ad illum inducendum effectum virtutem habeat sufficientem,
ex parte verò recipientis vt sit dispositum ad suscipiendam actionem agentis.
quia ergo ex parte quidem Christi est virtus sufficiens ad perducendum om-
nes ad beatitudinem, eò quòd actio ipsius, virtutis diuinæ actio sit, ex parte ve
rò hominum contingit quòd aliqui non sint dispositi per fidem & charita-
tem ad suscipiendam huiusmodi actionem Christi ad beatitudinem perduc-
tivam, ideo tales ad beatitudinem non perueniunt. Bene ergo dictum est virtu
tem incarnationis diuinæ sufficientem esse ad omnium salutem, & tamen a-
liquos ex sua indispositione ad beatitudmem non peruenire.

Vtrū Chri- stus per in- carnationē meruerit no bis primam gratiam.

SED tunc resultat dubium Scoti in tertio Sententiarium, distinctio-
ne decimanona arguentis sic: Christus non tantùm meruit vt habentes gra-
tiam quomodocunque, & vndecunque hoc esset, haberent gloriam ex merito
Christi, sed etiam meruit nobis primam gratiam & gratiam baptismalem in
nouo testamento, atque gratiam datam in sacrificiis vel circumcisione antiquo
rum: alioquin vnde veniret nobis illa prima gratia? ergo meruit vt non con-
iuncti sibi coniungerentur. ergo non solùm meruit vt sibi coniuncti vlterius
operarentur, & sic gratiam gloria m, sed etiam vt non coniuncti vniren
tur sibi etiam qui nunquā se disponunt. Respondetur & dicitur primò, quòd
quantum pertinet ad præsentem locum, nō loquitur S. Th. de merito vniuer
sali Christi incarnati, sed de virtute incarnationis, siue etiā de merito Christi
incarnati respectu salutis & beatitudinis: & vult quòd per virtutē incarnatio-
nis non cōsequuntur beatitudinem, nisi illi qui per fidem & amorē, atque per
fidei sacramenta Deo incarnato adhærent. Et hoc quidē conueniens est, quia
(vt haberi potest ex doctrina tertio, quæst. quadragesimanona, articulo pri-
mo, & de veritate, quæstione vigesimanona, articulo septimo, ad octauum)
quum incarnatio sit causa vniuersalis humanæ salutis, vniuersalis autem cau-
sa effectus non recipiatur in aliquo, nisi per causas particulares virtus eius ap-
plicetur subiecto & mobili: necesse est ad hoc vt salus humana quæ est effec-
tus incarnationis, ad hunc hominem perueniat, vt illi virtus incarnationis
per fidei sacramenta, & per fidem ac charitatem tanquam per causas particu-
lares, quibus peccatorum sit remissio, & consequutio beatitudinis, applicetur.
Dicitur secundò, si quæratur de vniuersali effectu incarnationis, quòd eius vir
tus extenditur etiam ad primam gratiam habitualem, ita quòd non solùm est
causa beatitudinis eorum qui Deo per fidei sacramenta & fidem atque amo-
rem vniuntur, sed etiam causa est primæ gratiæ habitualis, ad quam (vt in ter
tio libro est ostensum) fides charitasque consequitur. Hoc enim videtur esse
de mente Sancti Thomæ in quæstionibus de veritate, articulo allegato, & pri
ma secundæ, quæstione 114. articulo sexto, & in plerisque aliis locis. Vnde pa-
tet quòd ratio Scoti non procedit contra mentem Sancti Thomæ. licet enim
verum sit quòd meritum Christi secundum vltimam efficientiam extendatur
tantùm ad remissionem peccatorum, & beatitudinem illorum hominum qui-
sibi per fidem & amorē vniuntur: non tamen ex hoc sequitur quòd primę gra
tiæ habitualis non sit causa, imò est causa remissionis peccatorum: quia est
causa gratiæ per quam remittuntur peccata.

An ad pri- mam gratiā aliqua dis- positio re- quiratur, cui ius meritū Christi nō sit causa.

AN AVTEM requiratur aliqua dispositio ad primam gratiam cuius
meritum Christi non sit causa, dicitur quod duplex est dispositio ad gratiam.
quædam imperfecta, quæ tempore ipsam gratiæ infusionem præcedit, sicut re
cogitatio peccatorum, & attritio, & similia. quædam verò est perfecta, quæ di
citur necessitas ad fotimam, quæ simul infunditur cum gratia, ve est motus ve
lunratis in Deum ex charitate prouenions. si loquamur de imperfecta dispo
tione, vtique aliqua requiritur, & illius meritum Christi non est causa. hoc e-
nim videtur velle Sanctus Thomas in quæstionibus de veritate, articulo alle-
gato. Si autem loquamur de perfecta dispositione, sic illa quidem requiritur,
sed illius meritum Christi est causa, sicut est causa gratiæ quam hæc dispositio concomitatur. Non approbo autem quod aic capite in tertio, distinctione decimaoctaua, scilicet quod motus fidei, spei, & charitatis, vt procedunt ab habitibus Theologicis, sunt dispositio concomitans: & talem dispositionem meruit Christus. vt autem sunt informes, sunt dispositio remota & præuia: & sic non dantur ex merito Christi, sed ex mera liberalitate diuina. Hoc enim non videtur ad mentem Sancti Thomæ esse, qui in infinitis prope locis tenet charitatem informem esse non posse, nec posse stare cum mortali peccato, vt patet prima secundæ, quæstione vigesimaquarta, articulo duodecimo, ad quartum, 3. quæstione septuagesimanona, articulo primo, secundo Sententiarum, distinctione 26. articulo 4. ad quintum. tertio Sententiarum, di. 27. q. 2. ar. 4. & de veritate. q. 27. ar. 2. ad sextum. Item superius libro tertio, & inferius in hoc quarto libro.

Ad octauum dicit primò, quòd Dei incarnatio sufficientibus indiciis manifestata est per opera quę supra leges naturę facta sunt à Christo, sicut quòd cæcos illuminauit, leprosos mundauit, & huiusmodi. Nam Dei proprium est naturæ leges immutare posse, supra naturam aliquid operando cuius ipse est author. vnde & quærentibus: Tu es qui venturus es, &c. per hæc opera suam diuinitatem manifestauit. Dicit secundò quòd ipsum alium mundum creare necesse non erat, nec ratio diuinæ sapientiæ, nec rerum natura hoc habebat. Dicit tertiò, quòd hæc miracula multo excellētius & diuinius quàm alii Christus effecit: quia alii orando hæc fecisse leguntur. Christus autem imperando quasi ex propria potestate miracula faciens, & alios eadem & maiora faciendi tribuit potestatem, qui ad solam invocationem sui nominis, huiusmodi miracula faciebant. Dicit quartò quòd non solùm corporalia miracula per Christum facta sunt, sed & spiritualia, quæ sunt multo maiora, vt fuit quòd per ipsum, & ad invocationem nominis eius, spiritus sanctus daretur, per quem & charitatis affectu accenderentur corda, & mentes illuminarentur subito in scientia diuinorum, & linguæ simplicium redderentur disertæ: quæ nullus purus homo facere potuit. Confirmatur authorit. Apostoli ad Hæbreos dicentis quòd salus hominum &c.

Quomodo Christi mi- racula eius diuinitatem ostendebāt.

A D euidentiam eorum quæ hic dicuntur, suppositis iis quæ in tertio li-
bro dicta sunt, vbi de miraculis agebatur: considerandum est quòd duplicem
tangit rationem S. Th. quare miracula Christi eius diuinitatem ostendebant.
Prima est ex modo faciendi: quia scilicet ea faciebat propria virtute, propria-
que authoritate, quod est proprium Dei: alii verò sancti miracula fecerunt vir
tute alterius scilicet Dei, cuius erant instrumenta, huius autem duplex osten-
dit signum. Vnum est quia alii sancti fecerunt miracula orando, Christus au-
tem imperando. imperare enim est habentis authoritatem: alterum est quia
alios dedit potestatem similia miracula & maiora faciendi, qui ad solam invo
cationem nominis eius miracula faciebant. Nisi enim ipse haberet virtutē mi-
racula faciendi propria authoritate: non potuisset aliis hac virtutē communi-
care, nec ad solam nominis eius invocationem miracula fierent. invocatur e-
nim ad aliquid faciendum is cuius virtute & authoritate aliquid fit. Secunda
ratio est ex magnitudine factorum: quia videlicet spiritualia illa miracula que
enarrat facta scilicet post eius ascensionem, maiora sunt quàm quæcunque
miracula ab aliis facta. Addit autem super Io. ca. 15. quòd etiam miracula ma-
jora aliis, dum esset in hac mortali vita, fecit, vt quod Lazarum quatriduanū
suscitauit, & cæcum natum illuminauit: vnde dicebant: Non est à seculo audi-
tum &c. Addit & aliam rationem ibidem, & 3. q. 43. quia videlicet miracula
Christi excedebant aliorum miracula in multitudine. dicitur enim Lucæ 6.
quòd virtus de illo exibat & sanabat omnes: & Matth. 14. quòd omnes quot-
quot malè habebant, curabat. Additur & alia ratio in tertia parte, quæ mihi
inter alia efficacissima videtur: quia videlicet ipse Christus se Deum esse dice-
bat: & ad confirmationem suæ doctrinæ miracula faciebat, nisi autem fuisset
verum ipsum esse Deum, non fuisset eius doctrina miraculis diuina virtute fa-
ctis confirmata, cùm Deus fallitatis author non sit.

Sancti mi- nus author- itate diuina

ADVERTENDVM circa primam rationem, quòd licet alii sancti
in operatione miraculorum aliquando formaliter vsi sint modo imperativo,
tamen hoc non fecerunt nisi præmissa oratione, aut ad invocationem nomi-
nis diuini tacitam vel expressam. Cùm enim dixit Helias. Si homo Dei sum,
descendat ignis de cælo &c. tacitè ostendebat se virtutem diuinam implorare.
Christus autem etsi aliquando visus est orare antequam miraculum operare-
tur, sicut in suscitatione Lazari, ostendebat tamen se orare ad Deum tan-
quam ad patrem, cui manenti in ipso omnia sua opera tribuebat, per hoc eti-
am ostendens se esse Deum.

Ad nonum dicit quòd non oportuit Deum incarnari à principio mundi.
Primò, quia contra peccatū alicui conuenienter medicina non affertur, nisi fu
um defectum recognoscat. Poterat autē homo de seipso præsumere & quan-
tum ad scientiam & quantum ad virtutem: ideo relinquēdus aliquandiu fuit
sibi, vt experiretur quòd ipse sibi non sufficeret ad salutem neque per scienti-
am naturalem: quia ante tempus legis scriptæ transgressus est naturæ legem:
neque per virtutem propriam: quia data sibi cognitione peccati per legem, ad
huc per infirmitatem peccauit, & demum dandum sibi fuit efficax auxilium
contra virtumque defectum: & sic factum est quòd essent tres status humani
generis, scilicet ante legem, sub lege, & sub gratia.

Secundò, quia humanæ naturæ conditio hoc requirit, quòd non statim
ad perfectum ducatur, sed per imperfecta manuducatur, vt ad perfectionem
perueniat, vt pater in puerorum & in multitudinis instructione. sed per deum
incarnatum præcepta & documenta perfecta hominibus danda erant. conue-
niens igitur fuit vt prius humanum genus instrueretur de pertinentibus ad sa
lutem per aliqua leuia & minora documenta, per patriarchas, & legem, ac
propheras, & tandem perfecta doctrina Christi proponeretur in terris, iuxta
illud Apostoli ad Galatas quarto. At vbi venit &c. & ibidem. Lex pædagogus
& cætera.

Tertiò, quia oportuit aduentum dei in terris tanquam aduentum ma-
gni regis multa præcedere, quibus homines essent parati ad Deum incarna-
tum suscipiendum.

Universidad de Deusto
Biblioteca

De hac conuenientia temporis incarnationis vide etiam S. Thom. tertia quæstione prima, articulo vltimo, & tertio sententiarum, distinctione prima, quæstione prima, articulo quarto, & prima secundæ, quæstione centesimasexta, articulo tertio. Item quarto sent. dist. secunda, quæstione prima, articulo quarto, quæst. 2.

Vtrum lex vetus est grauior noua lege.

CIRCA secundam rationem dubium occurrit: quia lex vetus videtur grauior fuisse lege noua: vnde Matthæi vndecimo dicit dominus, Iugum meum suaue est, & onus meum leue: ergo non bene dictum est oportuisse humanum genus per aliqua leuia & minora documenta instrui ante aduentum perfectæ doctrinæ Christi.

RESPONDETVR ex doctrina Sancti Thomæ prima secundæ, quæstione centesimaseptima, articul. quarto, quod dupliciter de lege noua & veteri loqui possumus. Vno modo quatum ad exteriora opera virtutum quæ præcipiuntur à lege. Alio modo quantum ad interiores virtutum actus. Primo modo lex vetus fuit multo gratior quàm sit lex noua: quia ad plures actus exteriores obligabat in multiplicibus ceremoniis quàm lex noua. Secundo modo lex noua gratior est & difficilior, quia in noua lege prohibentur interiores motus animi mali, qui expresse in veteri lege non prohibebantur in omnibus, etsi in aliquibus prohiberentur: in quibus tamen prohibendis pœna non apponebatur. hoc autem difficillimum est. Sic ergo præcepta veteris legis erant leuiora & minora quantum ad interiores actus virtutum & vitiorum. & sic intelligitur quod hic dicitur, licet essent grauiora quantum ad opera exteriora.

ATTENDENDVM est autem cùm dicitur præcepta nouæ legis grauia esse circa actus virtutum & vitiorum interiores, scilicet quòd omnes actus interiores vitiorum euitentur, & quòd actus virtutum prompte & delectabiliter fiant, quòd hoc intelligitur in non habente virtutem. vnde Augustinus exponens quod dicitur 1. Ioannis quinto, mandata huiusmodi grauia nō esse, ait: quòd non sunt grauia amanti, sed non amanti grauia sunt. Potest etiam dici quòd loquitur S. Tho. de permentibus ad fidem: quia videlicet ante Christi incarnationem & sic etiam erant leuia & minora ad credendum. Videtur autem hoc literæ congruere, quæ mentionem facit de documentis pertinentibus ad salutem quibus humanum genus instruebatur. Hæc enim principalius sunt fidei documenta.

Ad decimum dicitur quòd non fuit conueniens vt Christus vsque ad finem mundi cum hominibus conuerfaretur, quia videntes eum aliis hominibus similem, nihil de ipso vltra alios homines æstimassent, & sic derogaretur eius reuerentiæ. ipso autem post mira quæ gessit, sui præsentiam subtrahente magis ipsum reuereri cœperunt. propter quod & discipulis plenitudinem spiritus sancti non dedit quandiu cum eis conuersatus fuit: sed post ascensionem in cælum quasi per eius absentiam eorum animis ad spiritualia munera magis præparatis. vnde eis dicebat: Si non abiero, &c.

Ad vndecimum dicit, quòd non oportuit Deum carnem impassibilem & immortalem suscipere. Primò, quia necessarium erat hominibus vt beneficii incarnationis cognoscerent: oportuit autem ad veritatem eius manifestandam quòd carnem alis simulem, scilicet passibilem & mortalem sumeret, aliquin visum fuisset hominibus quòd phantasma esset, & non veritas carnis.

Secundò, quia quum necessarium fuerit Deum carnem assumere vt pro peccato humani generis satisfaceret: oportuit vt pœnam illi debitam assumeret. contingit enim vnum pro altero satisfacere, vt in tertio libro est ostensum, dum pœnam pro peccato alteri debitam ipse sibi non debitam voluntarie assumit. pœna autem consequens humani generis peccatum est mors, & aliæ passibilitates vitæ præsentis. vt patet per Apostolum ad Romanos. Confirmatur hæc ratio authoritate Apostoli ad Roma. dicentis quòd Deus misit filium suum &c.

Tertiò, quia per hoc quòd carnem passibilem & mortalem habuit, effica cius dedit nobis exempla virtutis, passiones carnis fortiter superando, & eis virtuosè vtendo.

Quartò, quia si carnem immortalem & impassibilem assumpsisset, nulla daretur nobis occasio immortalitatem sperandi: nunc autem datur, dum cognoscimus quòd ipse de statu carnis passibilis & mortalis mutatus est in immortalitatem & impassibilitatem carnis.

Quintò, quia mediatoris officium requirebat vt nobiscum commune haberet passibilem carnem & mortalem, cum Deo verò virtutem & gloriam, vt auferens à nobis quod nobiscum commune habebat, ad id nos duceret quod sibi commune erat & Deo.

Ad duodecimum dicitur, quòd non fuit expediens Deum incarnatum vitam in hoc mundo agere opulētam, & honoribus seu dignitatibus sublimem. Primò, quia cùm ad id venerit vt mentes hominum à terrenis abstraheret, & ad diuina eleuaret, oportuit vt sito exemplo ipsos in contemptum diuinarum traheret. Secundò, quia aliter id quod diuinè gessit, magis potentiæ seculari quàm virtuti diuinitatis fuisset attributum: vnde efficacissimum suæ diuinitatis argumentum fuit, quòd absque adminiculo potentiæ secularis totum mundum in melius commutauerit. Ex quo etiam ad tertiumdecimum patet responsio.

Ad quartumdecimū dicit primò, quòd non est procul à vero quòd Christus obediens præcepto patris mortem sustinuerit secundum doctrinam Apostoli, dum actum charitatis perfectissimè impleuit mortem sustinens pro hominum salute, quia præceptum dei ad homines est de actibus virtutū & quatō aliquis perfectius actū virtutis exequitur, tanto magis Deo obedit.

Dicit secundò quòd hoc non repugnat diuinitati Christi, quia sic vnio facta est in persona, vt proprietas humanæ & diuinæ naturę remanerent: & ideo patiente Christo diuinitas impassibilis remansit: sicut & in nobis moriente carne anima remanet immortalis.

Ad quintumdecimum dicit, quòd licet voluntas Dei non sit ad mortem hominum, est tamen ad virtutem per quam homo mortem fortiter sustinet, & sic fuit de morte Christi inquantum eam ex charitate suscepit, & fortiter sustinuit.

Quomodo mors eligibilis rationem habere possit.

ADVERTENDVM quòd non inconuenit aliquid secundum se non esse eligibile, quod tamen ex aliqua conditione appolita sit eligibile, sicut abscissio brachii secundum se considerata eligibilis non est, quum inalum quoddam sit inquantum tamen est præseruatiua à morte imminente, sit eligibilis. sic enim quandam bonitatem induit rationem. ita etiam mors secundum se cùm malum quoddam sit, non habet vnde eligi debeat. & sic mors Christi nō est à deo volita, inquantum tamen à virtute sustinentis mortem prouenit, sic bonum quoddam est, & est eligibilis, & hoc modo volita est à deo. Ad sextumdecimum dicit, quòd non fuit impium & crudele quòd deus pater Christum mori voluit, quia non coegit inuitum, sed cōplacuit ei voluntas qua ex charitate mortem suscepit: vnde ipsam etiam charitatē in eius anima operatus sit,

Ad decimumseptimum dicit primò, quòd non inconuenienter dicitur propter humilitatem demonstrandam Christum mortem crucis voluisse pati. Dicit secundò, quòd re vera humilitas in Deum non cadit, quia ipse superiorem non habet sed super omnia exsistit: humilitas autem in hoc consistit, vt quis superiori se subiiciat nam etsi aliquis vel æquali vel inferiori se ex humilitate subiiciat: hoc est, quia eum secundum aliquid superiorem se arbitratur.

Dicit tertiò, quod tamen Christo secundum humanitatem conuenit humilitas, quæ etiam ex eius diuinitate laudabilior redditur: quia nulla maior dignitas hominis esse potest quàm quod sit Deus: dignitas autem personę adiicit ad laudem humilitatis.

Dicit quartò, quod Dei humilitas maximè laudabilis inuenitur dum abiecta sustinuit quæ pro salute hominum ipsum pati expediebat, vt scilicet sua morte abiectissima & animos hominum ab amore mundanæ gloriæ in amorem diuinæ gloriæ transmutaret, & ad mortem etiam abiectam contemnendam, suæ mortis exemplo animaret.

Ad decimumoctauum dicit quod licet homines ad humilitatem informari potuerint diuinis sermonibus instructi: quia tamen ad agendum magis prouocant facta, quàm verba, & tanto efficacius, quanto certior habetur opinio bonitatis de eo qui huiusmodi operatur, expedientissimum fuit vt homines Dei prouocarentur exemplo, quem constat errare non potuisse, & cuius humilitas tanto est mirabilior, quanto maiestas sublimior.

Ad decimumnonum dicit primò quod Christum pati mortem oportuit vt aliorum peccata purgaret, in se pœnam alis debitam suscipiens satisfaciendo. Dicit secundò, quòd quantus fuit Dei gratia sufficit ad remittendum peccata, exigitur tamen aliquid ex parte eius cui dimittitur, vt scilicet satisfaciat ei quem offendit: quod quidem Christus pro omnibus fecit.

Ad vigesimum dicit, quòd quanus in puniendo oporteat illum puniri qui peccauit, in satisfaciendo tamen potest vnus alterius pœnam ferre: quia dum pœna pro peccato infligitur, pensatur eius qui punitur iniquitas. In satisfactione vero dum quis voluntarie pœnam assumit, satisfacientis charitas & benevolentia consideratur, quæ maximè apparet quum quis pro alio pœnam assumit.

Vnus homo pro peccato alterius satisfacere potest.

ADVERTENDVM est primò ex doctrina Sancti Thomæ 4. distinctione vigesima, articulo secundo, quæstione tertia, quòd pœna inquantum pertinet ad debiti solutionem, habet vim satisfaciendi, maximè ratione charitatis: & ideo si quis sit in charitate, potest pro alio satisfacere, pœnā alii debitam in se voluntariè & ex charitate sustinendo. Non enim minus potest charitas apud Deum quàm apud homines, videmus autem quòd vnus homo ex amore pro alio debitum soluere potest.

Vtrum filius homo non peccasset si filius Dei fuisset incarnatus.

Aduertendum secundò, quòd differt punitio peccati à satisfactione: quia in punitione quis pœnam sustinet contra suam voluntatem omninò: in satisfactione verò quis sustinet pœnam aliquo modo voluntarie: imò omnibus conditionibus pœnis satisfacientis pœna est simpliciter voluntaria, licet secundum quid repugnet voluntati, non autem contingens est vt ei qui non peccauit inferatur pœna contra eius voluntatem pro alterius peccato, sed bene pœnam voluntariè ab aliquo pro alterius peccato susceptam, deus pro recompensatione offensæ sibi alio factæ ratione charitatis in qua communicant & is qui satisfacit, & is pro quo satisfit, acceptat. Ideo bene hic dicitur quòd illum qui peccauit, puniri oportet: sed vnus pro alio potest satisfacere.

Quomodo mors Christi fuit sufficiēs pro peccato originali satisfactio, ratione personæ patientis.

Ad vigesimumprimum dicit, quòd satisfacere pro toto humani generis nec purus homo poterat, nec angelus sufficiebat: tum quia licet sit homine potior quantum ad aliquas proprietates naturales, quantum tamen ad beatitudinis participationem ad quam per satisfactionem reducendus erat, est ei æqualis: tum quia non plenè hominis dignitas redintegraretur ipso obnoxio remanente angelo satisfacienti.

Ad vigesimumsecundum dicit, quod mors Christi virtutem satisfaciendi habuit ex charitate ipsius qua voluntariè mortem sustinuit, non autem ex inimquitate occidentium eum.

Ad vigesimumtertium dicitur, quod non oportuit toties Christum mori, quoties homines peccant, quia mors Christi sufficiens fuit ad omnium expianda peccata, tum propter eximiam charitatem qua mortem sustinuit, tum propter dignitatem personæ satisfacientis, quæ fuit Deus & homo: nam in rebus humanis quanto persona est altior, tanto pœna quam sustinet, pro maiori reputatur.

Ad vigesimumquartum dicit, quod pro peccato totius humani generis mors Christi sufficiens fuit: quia quanuis secundum humanam naturam fusum mortuus fuerit, tamen ex dignitate personæ patientis quæ est persona filii Dei, mors eius fuit preciosa. Sicut enim maioris est criminis digniori personæ inferre iniuriam, ita virtuosius est, & ex maiori charitate procedens, quòd maior persona pro aliis se subiiciat voluntariæ passioni.

Ad vigesimumquintum dicit, quod non est inconueniens, quanuis Christus sufficienter pro peccato originali satisfecerit, pœnalitates ex peccato originali consequentes adhuc in omnibus remanere, etiā qui redemptionis Christi participes sunt: quia congruenter & vtiliter factum est vt pœna remaneret etiam sublata culpa: tum vt esset conformitas fidelium ad Christum, sicut membrorum ad caput, portantium insignia passionis Christi, vt similitudinem gloriæ eius consequerentur, iuxta id quod dicitur ad Romanos. Hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi: si tamen &c. tum quia si venientes ad Christi immortalitatem & impassibilitatem consequerentur, plures ad ipsum accederent magis propter hæc corporalia beneficia quàm propter spiritualia bona, quod est contra intentionem Christi: tum quia hoc quodammodo compelleret homines ad fidem Christi suscipiendā, & sic meritum fidei minueretur.

Ad vigesimumsextum negatur consequentia: quia mors Christi est quasi quædam vniuersalis causa salutis. oportet autem vniuersalem causam applicari ad vnumquodque specialiter vt eius participet effectum: & ideo oportet effectum mortis Christi per spiritualem regenerationem & alia sacramenta ad vnumquemque pertingere.

Ad vigesimumseptimum, quod tamen in libris multis deficit, & videtur esse tale, quia sequeretur quòd filii qui ex parentibus regeneratis nascuntur, cum originali non nascerentur, & sacramentis salutis non indigerent, negat consequentiam, quia effluxus salutis à Christo in homines non est per naturæ propaginem, sed per studium bonæ voluntatis quo homo Christo adhæret. & sic quod à Christo vnusquisque consequitur, est personale, & propterea non deriuatur ad posteros, sicut peccatum primi parentis.

AD euidentiam eius quod dictum est mortem Christi fuisse sufficientem pro peccato originali ratione personæ patientis, licet Christus non sit mortuus nisi secundum humanam naturam, considerandum est iuxta prædeterminata in præcedenti capite, quòd differentia est inter actionem puri hominis etiam existentis in gratia, & actionem hominis Dei: quia licet actio puri hominis quandam habeat infinitatem ex gratia ad satisfaciendum pro peccato

omo actuali personali, tamen actio sua non est infinita ratione suppositi operantis, sed tantùm ratione spiritus sancti principaliter mouentis: & similiter non est solius hominis, sed etiam Dei cui sit satisfactio, cui omne bonū quod habet homo, debet: & ideo eius actio etiam pro peccato actuali non est perfectè æquialens satisfactio, sed ex diuina acceptatione sufficientiam habet: actio autem Christi etiam humana habet quandam infinitatem ratione suppositi operantis: quia suppositum illud est diuina persona, quæ est infinita, cuius virtus in tali actione saluatur. dictum est enim suprà, humanam naturam esse veluti instrumentum coniunctum diuinitati. Insuper, tale suppositum id quod habet non tenetur reddere Deo ex aliqua priori obligatione: & ideo velle Christi quo voluit mortem pro satisfactione humani generis subire, & consequenter mors eius, vt à tali voluntate procedens, fuit plenarie sufficiens & æquialens ad satisfaciendum pro huiusmodi peccato, licet secundum humanam tantùm naturam mortem subierit.

Velle humanum Christi quomodo fuit infinitum.

ADVERTENDVM est tamen, quòd non sic dicimus velle humanum Christi fuisse infinitum, quasi haberet intrinsecè & formaliter in sua essentia infinitatem, vt videtur Scotus tertio Sententiarum, distinctione decimanona, Sancto Thomæ imponere: sed quia infinitum extrinsece fuit, vtpote à persona infinita tanquam à supposito immediatè procedens & à Christi gratia & charitate quæ aliquo modo infinita fuere: nec valet quod obiicit Durandus apud Capreolum in tertio, distinctione 18. inquiens quòd sicut Christus inquantum homo non potuit reddere æquialens pro beneficiis à Deo receptis, ita non potuit inquantum homo Deo pro peccato condigna satisfactione satisfacere. Dicitur enim primò quòd assumptū est falsum: quia Christus ratione infinitatis personæ cuius est immediatè operatio humana tanquam suppositi, potest condignè reddere Deo æquialens beneficiis suæ humanitati concessis. Dicitur secundò quòd etiam similitudo non tenet: quia quantumcunque non posset gratiarum actio beneficiis susceptis æquari, eo quòd omne bonum quod inest creaturæ, sit à Deo: & sic in gratiarum actione semper crescat gratiarum actionis materia. posset tamen dignè pro peccato satisfacere per pœnam æquitalentem culpæ, eo quòd in satisfactione satisfactionis materia non crescat, sed minuatur.

CIRCA prædicta aliud dubium non dissimulandum, & à Capreolo tertio Sent. d. 1. dubium occurrit. Nam dictum est sæpenumero, filium Dei humanam carnem assumpsisse vt pro peccato humani generis satisfaceret. Ex quo videtur incarnationem Christi esse ad redemptionem humani generis tā quam ad finem ordinatam: & ex hoc vlterius sequitur, cùm remota causa remoueatur effectus, quòd si humanum genus redemptione non indiguisset, nō fuisset Christus incarnatus: & quia si non peccasset, non indiguisset reparatione, sequitur quòd si homo non peccasset, filius Dei non fuisset incarnatus, id quod expresse tenet S. Tho. 3. q. 1. ar. 3. Contra hoc autem arguit Scotus tertio Sent. d. 7. q. 3. ad primum dubium, primò: Prius natura quam aliquid prætuidebatur circa peccatorem, siue de pœna, siue de peccato, Deus prælegit ad eutiam cęlestem omnes quos voluit habere, & homines et angelos in certis & determinatis gradibus: ergo prius prædestinauit animam Christi quàm aliquid præuiderit circa peccatum humani generis. ergo si etiam homo non peccasset, filius Dei incarnatus fuisset.

CONFIRMATVR primò quia nullus est prædestinatus tantùm, quia alius prætuisus est casurus, ergo hoc multo magis verum est de anima Christi. Confirmatur secundò: quia inter prædestinatos quibus vult deus gloriam ordinare, prius videtur velle gloriam illi quem vult fini esse proximiorem. constat autem quòd vult animam Christi esse fini propinquiorem quā animam aliorum hominum. Secundò, redemptio seu gloria animarum redimendarum non est tantùm bonum, quantum est gloria animæ Christi: ergo non videtur quòd ad illam Christi incarnatio ordinetur. Confirmatur: quia non est verisimile tantùm bonum in entibus & tam summum, esse solùm occasionatum propter minus bonum.

AD euidentiam huius difficultatis considerandum est primò ex iis quæ dicta sunt supernus in primo libro, quòd in volitione diuinæ voluntatis nullus ex parte ipsius actus volendi ordo inuenitur, cùm & vna actu voluntas diuina in omnia volita feratur, & simul, ita quòd non prius in hoc volitum fertur quàm in illud: sed omnia quæ Deus vult, ab æterno vult: & ideo non potest dici quantum est ex parte voluntatis diuinæ, quòd vnum volitum sit causa volendi aliud. Sed tamen cùm hoc quòd Deus omnia à se volita simul & æternaliter voluit, stat quòd inter volita sua voluerit aliquem ordinem esse, ita videlicet quòd vnum ad aliud ordinetur, & vnum sit propter aliud: sicut voluit in natura ordinari partes vniuersi ad ipsius vniuersi bonum & perfectionem, & inter ipsas partes, eas quæ imperfectiores sunt, ad perfectiores ordinari: similiter in bonis spiritualibus voluit gratiam ordinari ad gloriam. Considerandum secundò, quòd licet non sit aliquis ordo in volitione diuina ex parte ipsius actus volendi, potest tamen intellectus noster volitionem diuinam secundum quòd ad diuersa terminatur, cum quodam ordine intelligere, ac si prius vnum esset volitum quàm alterum, secundum quòd voluntas nostra in plura fertur ordinatè, vnum prius altero volendo: & iste ordo dicitur ordo rationis: quia est ordo secundum nostrum modum considerandi. Vnde nullo modo concedendus est aliquis ordo naturæ in volitione diuina ex parte actus volendi secundum quòd ad diuersa ordinatur, ita quòd ex parte actus, secundum quòd est in se, concedatur vnum esse prius volitum altero, sed bene concedi potest ibi ordo rationis, inquantum intellectus noster voluntatem diuinam considerat primò vt terminatur ad vnum, deinde vt terminatur ad alterum proportionaliter ad ipsas res, secundum videlicet quòd vna res est prior, & altera posterior, & secundum quòd à diuina voluntate est positus ordo in rebus volitis. Considerandum tertiò, vt est de mente Sa. Tho. 3. q. 1. ar. 3. & 3. Sent. d. 1. quòd cùm ea quæ ex fua Dei voluntate prouenium fupra omne debitum creaturæ, cuiusmodi est filii Dei incarnatio, & ratio ipsius ex parte rei nolitæ nobis non innotescant nisi quatenus in sacra scriptura traduntur non possumus necessaria ratione ostendere filium Dei propter solam humani generis redemptionem esse incarnatum: sed tamen quia in sacra scriptura vbique ratio incarnationis ex peccato primi hominis assignatur, cōuenienter dici potest incarnationem huiusmodi à Deo esse in remedium peccati ordinatam, ita quòd si homo non peccasset, non fuisset incarnatio, quanuis & aliter fieri potuerit à Deo. Vnde ad rationes Scoti inquantum probant non fuisse conueniens vt filius Dei propter solam reparationem humani generis humanam carnem assumpserit, & quòd etiam incarnatus fuisset, etiam si homo nō peccasset: respondetur. Ad primum negatur assumptum: quia in volitione diuina nulla est prioritas aut posterioritas ex natura rei extra intellectum, nec possunt dari plura instantia naturæ extra intellectum in quorum vno Deus velit vnum, & in altero velit aliud, vel in quo prius vnum velit quàm alterum prætiideat, cùm omnes diuini actus sint æterni, & sint realiter idem cum diuina essentia: & sic non est verum quòd Deus prius natura quàm præuideat eis

ea peccatorem de pœna siue de peccato, præelegerit ad cælestem curiam quos voluit, imò simul ex parte rei prædestinauit electos, & statuit vt incarnatio filii sui esset causa salutis humanæ, & quòd ipse filius propter salutem humani generis humanam carnem susciperet.

SI dicatur quòd saltem prius secundum rationem, siue secundum nostrum modum intelligendi prædestinauit electos omnes quàm quicquam de peccato aut remedio peccati præuiderit: Respondetur quòd hoc etiam falsum est: quia secundum quòd nobis innotescit ex sacra scriptura, oportet vt prius intelligamus Deum præuidisse casum humani generis, & voluisse eius remedium, deinde quòd voluerit illi per incarnationem filii sui remedia afferre, & consequenter oportet prius intelligere in Deo præscientiam peccati Adæ quā prædestinationem animæ Christi. Vnde Sanctus Thomas 3. q. 1. ar. 3. ad 4. inquit quòd quia prædestinatio præsupponit præscientiam futurorum, deus opus incarnationis in remedium humani peccati prædestinauit.

AD confirmationem primam per idem patet. assumptum enim est falsum. Ad secundam confirmationem dicitur eodem modo quòd assumptum est falsum, siue intelligatur de prioritate naturæ, siue de prioritate rationis, ex parte actus volendi. si verò intelligatur de ordine se tenente ex parte rerum volitarum: quia iste ordo nihil aliud importat quàm vnam rem volitam esse altera priorem, & vnam ad aliam ordinari, sic gloria animæ Christi potest dici prior gloria & salute humana. Nam in genere causę formalis est prior quia quod perfectius est, comparatur ad id quod est imperfectius in eodem ordine: sicut formale. constat autem quòd gloria animæ Christi est perfectior gloria aliarum animarum. similiter est prior secundum rationem causæ finalis, inquantum ex gloria hominum & salute quam per incarnationem homines consequuntur, redundat maior gloria animæ Christi. dicitur enim vno modo aliquid finis alterius, cui ex illo aliqua prouenit vtilitas, vt patet per sanctum Thomam secundo Sententiarum, dist. 1. q. 2. ar. 3. Dicitur tertiò, quòd aliud est loqui de gloria animæ Christi ad quam Deus ipsam præordinauit, & aliud de incarnatione filii Dei. licet enim gloria animæ Christi sit prior gloria & salute aliorum hominum in genere causæ formalis & finalis, vt dictum est, ipsa tamen incarnatio est posterior hominum salute in genere causæ finalis: quia propter hominum salutem facta est. Ad secundum dicitur primò, quòd non dicimus gloriam animę Christi ordinari ad humanam salutem tanquam ad finem: sed dicimus ipsam Christi incarnationem esse ordinatam ad humani generis salutem, humanā autem salutem vt causatam per Christum esse ad Christi gloriā & exaltationem ordinatam. Dicitur secundò loquēdo de incarnatione in ordine ad salutem humanam, quòd licet ipsa incarnatio inquantū terminata est ad vnionem in persona diuina, sit maius bonum quā humani generis salus, vt videtur velle Sanctus Thomas prima, quæstione vigesima, articulo quarto, ad primum: & tertio Sententiarum, distinctione trigesima secunda, articulo quarto, quæstione quarta, non inconuenit tamen ipsam ordinari ad humanam salutem tanquam ad finem proximum & partialem. nam maius bonum hoc modo potest ad minus bonum ordinari, præsertim quando ex illo ordine aliqua excellentia resultat maiori bono, sicut Christus per suam incarnationem, & ea quæ passus est, consecutus est vt sit saltitis humanæ vniuersalis causa: & maximam ex hoc exaltationem reportauit. Vnde ad argumentum negatur consequentia. Ad confirmationem similiter dicitur quòd non est inconueniens tantùm bonum quantum est filii Dei incarnatio occasionari propter minus bonum tanquam propter finem proximum & secundarium: ordinari autem ad aliquid altius tanquam ad principalem finem, scilicet ad vniuersi complementum & perfectionem, & ad ampliorem diuinæ bonitatis manifestationem.

De necessitate sacramentorum. Caput 56.

Idē 3. p. q. 61. ar. 1. & 4. Sen. di. 1.

OVia verò (sicut iam dictum est) mors Christi est quasi vniuersalis causa humanæ salutis: vniuersalem autem causam oportet applicari ad vnumquemque effectum: necessarium fuit exhiberi hominibus quædam remedia per quę eis beneficium mortis Christi quodammodo coniungeretur. huiusmodi autem esse dicuntur Ecclesiæ sacramenta. huiusmodi autem remedia oportuit cum a liquibus visibilibus signis tradi. Primò quidem: quia sicut cæteris rebus, ita etiam homini Deus prouidet secundum eius conditionem. est autem talis hominis conditio, quòd ad spiritualia & intelligibilia capienda naturaliter per se sensibilia deducitur. oportuit igitur spiritualia remedia hominibus sub signis sensibilibus dari. Secundò: quia instrumenta oportet esse primæ causæ proportionata. prima autem & vniuersalis causa humanæ salutis est verbum incarnatum. vt ex præmissis apparet. congruum igitur fuit vt remedia quibus vniuersalis causæ virtus pertingit ad homines, illius causæ similitudinem haberent: vt scilicet in eis virtus diuina insensibiliter operaretur sub visibilibus signis. Tertiò, quia homo in peccatum lapsus erat, rebus visibilibus indebitè inhærendo. ne igitur crederetur visibilia ex sui natura mala esse, & propter hoc ei inhærentes peccasse: per ipsa visibilia congruum fuit quòd hominibus remedia salutis adhiberentur: vt sic appareret ipsa visibilia ex sui natura bona esse, velut à Deo creata: sed hominibus noxia fieri secundum quòd eis inordinatè inhærent: salutifera verò secundum quòd ordinatè eis vtuntur. Ex hoc autem excluditur error quorundam

Exclusio quorundam.

Universidad de Deusto
Biblioteca

hæreticorum, qui omnia huiusmodi visibilia à sacramentis Ecclesiæ volunt esse remouenda. Nec mirum: quia ipsi opinantur omnia visibilia ex sui natura mala esse, & ex malo authore producta: quod in secundo libro reprobauimus. Nec est inconueniens quòd per res visibiles & corporales spiritualis salus ministretur: quia huiusmodi visibilia sunt quasi quędam instrumenta dei incarnati & passi. instrumentum autem non operatur ex virtute suæ naturæ: sed ex virtute principalis agentis à quo applicatur ad operandum. sic igitur & huiusmodi res visibiles salutem spiritualem operantur, non ex proprietate suæ naturæ, sed ex institutione ipsius Christi, ex qua virtutem instrumentalem consequuntur.

Super cap. 56.

POstquam determinauit S. Tho. de filii Dei incarnatione pro humano genere redimendo, vlterius de effectibus Christi incarnati in nobis determinat. Duo autem sunt huiusmodi effectus, scilicet liberatio à culpa, quam per sanctificationem consequimur: & liberatio à morte quam per eius resurrectionem in fine seculi consequemur. ideo primò de sacramentis determinat, secundò de corporum nostrorum resurrectione, ca. 79. Circa primum duo facit. Primò determinat de sacramentis in generali. Secundò in speciali, ca. 59. Circa primum tria facit. Primò necessitatem sacramentorum ostendit. Secundò distinctionem sacramentorum nouæ legis à sacramentis veteris legis manifestat, cap. seq. Tertiò, numerum sacramentorum nouæ legis explicat, ca. 58.

QVANTVM ad primum duas ponit conclusiones. Prima est: necesse fuit hominibus aliqua sacramenta tradi. Probatur, necessarium fuit hominibus exhiberi quædam remedia per quæ eis beneficium mortis Christi quodammodo coniungeretur: ergo necessaria fuerunt sacramenta. probatur consequentia: quia huiusmodi remedia dicuntur esse Ecclesiæ sacramenta, antecedens verò probatur: quia mors Christi iuxta superius dicta est quasi vniuersalis causa salutis humanæ, vniuersalem autem causam ad vnumquemque effectum applicari oportet.

Quomodo sacramenta nobis necessaria sint.

CIRCA ipsam conclusionem considerandum ex doctrina Sancti Thomæ, quarto sentent. dist. 1. quæst. 1. ar. 2. quæst. 1. quòd sacramenta non dicuntur necessaria necessitate absoluta, sicut Deum esse: cùm sine ex sola diuina bonitate instituta: neque necessitate finis, prout illud dicitur necessarium sine quo finis haberi non potest: quia Deus virtutem suam sacramentis non alligauit, sed necessitate finis quæ dicit congruentiam quandam & vtilitatem, quomodo equus dicitur necessarius ad iter. Sic enim intelligimus sacramenta esse necessaria, quia per ea magis congrue fit hominis reparatio, licet & aliter fieri posuerit.

Sacramenta sunt remedia quædã.

CIRCA probationem autem conclusionis aduertendum quòd sacramenta dicuntur quædam remedia, quia effectiuè, instrumentaliter tamen, sanant hominem à peccato veluti quędam medicinæ: vnde Hugo de Sancto Victore ait quòd sunt instituta tanquam medicinæ peccati.

Secunda conclusio est, Huiusmodi remedia oportuit cum aliquibus visibilibus signis tradi. Probatur primò, Conditio hominis est quòd ad spiritualia & intelligibilia capienda naturaliter per sensibilia deducitur, ergo oportuit spiritualia remedia hominibus sub signis sensibilibus tradi. probatur consequentia: quia Deus sicut cæteris rebus, ita & hominì secundum eius conditionem prouidet.

Secundò, prima & vniuersalis causa salutis humanæ est verbum incarnatum: ergo congruum fuit remedia quibus huiusmodi causę virtus ad homines pertingit, eius similitudinem habere, vt scilicet in eis virtus diuina inuisibiliter operaretur sub visibilibus signis. probatur consequentia: quia instrumenta oportet esse primæ causæ proportionata.

Tertiò, homo in peccatum lapsus erat, rebus visibilibus indebitè inhærendo, ergo ne crederentur visibilia esse ex sui natura mala, sed apparerent bona ex sui natura noxiaque hominibus fieri secundum quòd eis inordinatè vtuntur, saluifera verò secundum quòd vtuntur ordinatè, congruum fuit vt per visibilia signa hominibus remedia salutis adhiberentur.

De ratione sacramenti.

AD euidentiam huius conclusionis considerandum est ex doctrina Sa. Thom. 3. q. 60. ar. 1. & 4. sen. d. 1. quòd sacramentum secundum suam propriam acceptionem in qua à Catholicis doctoribus accipitur, ponitur in genere signi. Est enim sacramentum sacræ rei signum, non quomodocunque, sed inquantum illa res sacra, pura gratia, est sanctificans homines: neque etiam omne signum rei sacræ habet proprię rationem sacramenti, sed tantùm signi sensibile, siue res sensibilis significans spiritualia bona, siue res sacras quibus sanctificamur: & ideo dicit S. Tho. quòd oportuit remedia spiritualia, id est ipsa sacramenta quibus ad nos virtus mortis Christi peruenit (quæ dicuntur spiritualia, quia & quadam spirituali virtute operantur, & sunt remedia spiritus & animæ, & spirualem salutem operantur) cum aliquibus visibilibus signis tradi, visibilis nomine omnem rem sensibilem intelligens.

AD euidentiam primæ rationis considerandum est, quòd condirio hominis inquantum est rationalis, est quòd sibi sua sanctificatio innotescat: & quia naturaliter habet cognitionem à sensibilibus ortam, ideo sibi conuenit vt sibi sua sanctificatio per sensibilia manifestatur. cùm igitur sacramenta sint quædam signa & etiam causæ sanctificationis, conuenienter in sensibilibus rebus sunt huiusmodi sacramenta instituta, & in hoc prima ratio consistit.

CIRCA secundam rationem considerandum est, quòd verbum incarnatum duo dicit, scilicet ipsam personam, diuinamque virtutem, quæ inuisibilis est: & humanam carnem, secundum quam diuinum verbum est aliquo modo visibile. ideo remedia & sacramenta quibus tanquam instrumentis, huius vniuersalis causæ virtus ad homines pertingit, talia esse conuenit, vt sub visibilibus signis diuina virtus inuisibiliter operetur. sic enim instrumenta principalis causæ sunt proportionata: & secundum hoc ista ratio procedit.

EX his inquit Sanctus Thomas excluditur error volentium omnia huiusmodi visibilia ab ecclesiæ sacramentis esse remota, vtpote opinantes omnia visibilia ex sui natura mala esse, & ex malo authore producta: quod in secundo libro reprobauimus.

Excluditur etiam dubium quod posset oriri: quia videlicet inconueniens videtur vt spiritualis salus per visibiles & corporales res ministretur. Sed inquit San. Tho. hoc non esse inconueniens, cum huiusmodi visibilia sint quasi quædam instrumenta Dei incarnati & passi, & ideo non operentur spiritualem salutem ex proprietate suæ naturæ, sed ex institutione ipsius Christi, ex qua virtutem instrumentalem consequuntur. nam instrumentum non ex virtute suæ naturæ, sed ex virtute principalis agentis operatur.

Instrumentum non ex virtute naturæ, sed ex virtute principalis agentis operatur.

ADVERTENDVM circa hoc vltimum dictum, quòd intelligitur de instrumento inquantum est instrumentum: nam instrumento conuenit quidem aliqua operatio virtute propriæ naturæ, sicut scindere dura conuenit ferræ: sed hæc operatio conuenit ei non inquantum est instrumentum, sed in quantum est talis natura. operatio autem quę conuenit instrumento inquantum est instrumentum, conuenit ei inquantum in ipso est virtus principalis agentis per modum intentionis cuiusdam, id est, per modum formæ habentis esse transiens, non autem fixum & stabile. est enim huiusmodi virtus in instrumento solum quandiu mouetur ab agente, sicut virtus artis est inserta ad faciendum scamnum.

SED circa hoc occurrunt dubia tacta à Scoto 4. d. 1. q. 5. per quæ vult probare nullam virtutem supernaturalem in sacramentis esse. argūit enim primò sic. Aut illa virtus esset in sacramento indiuisibiliter, aut diuisibiliter. Non primum: quia inter formas perficientes materiam corporalem sola anima intellectiua ponitur talis. Non secundum: quia tunc extenderetur per accidens in subiecto, quod est contra rationem virtutis spiritualis. Secundò, cùm in sacramentis requirantur multa verba, vel in qualibet syllaba est eadem virtus omnino, & idem accidens migraret & remaneret postquam subiectum desiit vel alia & alia in diuersis, & sic sacramentum non haberet aliquam virtutem vnam. Si dicatur quòd habet virtutem aggregatam ex multis virtutibus partium, hoc non valet. tum quia non esset dare quæ istarum esset principium causandi illum effectum spiritualem in animarum quia non videtur probabile quòd vnum sacramentum habeat tot virtutes supernaturales aggregatas. Tertiò, ista virtus causatur in isto sacramento aut ante applicationem eius ad actum siue vsum, aut in ipsa applicatione. Si primum, ergo eius creatio est pura miraculosa. Si secundum, hoc est inconueniens: quia nullum instrumentum ideo est formaliter aptum ad vsum, quia aliquis vtitur eo sicut instrumento. Quartò, nulla est necessitas ponendi huiusmodi virtutem, ergo &c. Quintò, instrumenta artificialia non sunt formaliter actiua, sed tantùm receptiua vnius effectus prioris ordinati ad effectum vltimum, ergo &c.

AD primum dicitur, quòd illa virtus est in sacramento indiuisibiliter, id est, tota in toto, & tota in qualibet parte ad improbationem dicitur quòd sola anima intellectiua est talis inter formas completas, sed non est sola talis inter formas absolutè: quia etiam aliquę aliæ formæ habentes esse intentionale in subiecto sunt tales. Ad secundum dicitur primò, quòd talis virtus est in vltima syllaba in ordine ad præcedentes, id est, vt significantem totius rationis compler. Dicitur secundò, quòd etiam si in diuersis syllabis essent diuersæ virtutes partiales, propter hoc non sequitur aliquod inconueniens. omnes enim vnam completam virtutem, succedentes tamen, integrantem: nec est inconueniens vnum sacramentum habere plures virtutes supernaturales incompletas, vnam tamen totalem continentes virtutem. Ad tertium dicitur, quòd inchoatiuè dara est talis virtus sacramentis in ipsorum institutione, completiuè autem hanc virtutem accipiunt in ipsa applicatione ad proprios vsus, id est, in ipsa institutione sacramenti, res sensibilis, puta aqua, fuit determinata ad hoc vt esset apta ad baptismum, & esset susceptiua virtutis diuinæ ad effectum sacramentalem. in applicatione verò ad proprium vsum sacramenti, accipit formaliter ipsam supernaturalem virtutem. Nec valent quæ in contrarium obiiciuntur. conceditur enim quòd creatio talis virtutis est omnino miraculosa, sicut & institutio sacramentorum, & quòd non est inconueniens in strumento plus dari ab agente principali dum eo vtitur actu ad inductionem effectus principaliter intenti, quàm ante vsum talis instrumenti. Ad quartum negatur assumptum. licet enim instrumentum non agat ad effectum principaliter intentum nisi quando ab agente principali mouetur, tamen dū mouetur, accipit virtutem per modum intentionis ab agente principali, quæ ad effectum intentum instrumentaliter operatur. Cętera vide apud Capreolum in 4. di. 1. q. 1.

De distinctione sacramentorum veteris & nouæ legis. Cap. 57.

Ide 3. p. q. 62. ar. 6.

DEinde considerandum est quòd cùm huiusmodi visibilia sacramenta ex passione Christi efficaciam habeant, & ipsam quodammodo repræsentent: talia ea esse oportet, vt congruant saluti factæ per Christum. hæc autem salus ante Christi incarnationem & mortem erat quidem promissa, sed non exhibita: sed verbum incarnatum & passum est salutem huiusmodi operatum. sacramenta igitur quæ incarnationem Christi præcesserunt, talia esse oportuit, vt significarent & quodammodo repromitterent salutem; sacramenta autem quæ Christi passionem consequuntur, talia esse oportet vt salutem hominibus exhibeant, & non solùm signando demonstrent. Per hoc autem euitatur Iudæorum opinio, qui credunt sacramenta legalia propter hoc quòd à deo sunt instituta, in perpetuum esse seruanda, cùm Deus non pœniteat neque mutetur. Fit autem absque mutatione disponentis vel pœnitentia, quòd diuersa disponat secundum congruentiam temporum diuersorum: sicut paterfamilias alia præcepta tradit filio paruulo, & alia iam adulto: sic & deus congruenter alia sacramenta & præcepta ante incarnationem tradit ad significandum futura; alia post incarnationem ad exhibendum præsentiam, & rememorandum præterita. Magis autem irrationabilis est Nazarænorum & Helonitarum error, qui sacramenta legalia simul cum euangelio dicebant esse seruanda: quia huiusmodi error quasi contraria implicat. dum enim seruant euangelica sacramenta, profitentur incarnationem & alia Christi mysteria iam esse perfecta: dum autem etiam sacramenta legalia seruant, profitentur ea esse futura.

Excusio erronea Iudæorum.

Super cap. 57.

SEcundo loco agit Sanctus Thomas de distinctione sacramentorum veteris & nouæ legis, & ponit hanc conclusionem. Sacramenta quæ incarnationem Christi præcesserunt, significabant & quodammodo repromittebant salutem: sacramenta autem quæ Christi passionem consequuntur, salutem hominibus exhibent, & non solùm signando demonstrant, probatur. Sacramenta talia esse oportet, vt congruant saluti factæ per Christum, cùm ex passione Christi efficaciam habeant, & ipsam quodammodo repræsentet, sed hæc salus ante Christi incarnationem & mortem erat quidem promissa, sed non exhibita, verbū autem incarnatum & passum est salutem huiusmodi operatum, ergo &c.

PER hoc excluditur duplex error. Primus est Iudæorum dicentium sacramenta legalia, quia à Deo sunt instituta, esse in perpetuum obseruanda, cùm Deus non pœniteat neque mutetur. Ad quos dicitur quòd sic absque mutatione dispōentis & pœnitentia, vt diuersa disponat secundū congruentiam temporū diuersorum, vt patet in patrefamilias: & sic Deus congruenter alia sacramēta & præcepta tradidit ante incarnationē, & alia post incarnationem. Secundus error & irrationabilior fuit Nazarænorum & Helonitarum dicentium sacramenta legalia simul cum euangelio esse seruanda. Implicat enim contraria: quia dum sacramenta euangelica seruant, profitentur incarnationem & alia Christi mysteria esse perfecta, dum autem legalia seruant, profitentur ea esse futura.

CIRCA prædicta dubium duplex occurrit. Primum est circa differentiam sacramentorum nouæ legis & veteris. Secundum est circa obseruationem legalium. Circa primum dubitatur: quia vult Sanctus Thomas sacramenta nouæ legis à sacramentis veteris legis differre in hoc, quòd illa significant tantùm & promittunt salutem, ista verò salutem efficiunt. Ex hac enim differentia sequitur, cùm salus humana à gratia formaliter dependeat, eò quòd per gratiam fiat remissio peccatorum, & fiat homo vita æterna dignus, quòd sacramenta veteris legis non conferebant gratiam, sed bene sacramenta nouæ legis. Contra hoc autem arguitur. Primò gratia producitur per creationem, ergo sacramenta nouæ legis non sunt causa gratiæ, sicut nec sacramenta veteris legis. probatur consequentia: quia in præcedentibus ostensum est virtutem creandi nulli posse communicari creaturæ, neque inquantum sicut principali agenti, neque sicut instrumento. Secundò, & est argumentum Aureoli apud Capreolum in 4. di. 1. q. 2. Si sacramenta prædicta illo solùm modo differant, sequitur quòd sint æqualis dignitatis. probatur consequentia: suppositio quòd in circunscribone conferebatur gratia, vt etiam concedit Sanctus Thomas. Nobilitas instrumenti & cuiuslibet ordinati in finem, sumitur ex ratione vtilitatis: sed tantæ vtilitatis erat circuncisio, sicut modo est baptismus, si in vtroque conferetur gratia, ergo &c.

CIRCA secundum dubitatur: quia videtur velle S. Th. quòd post publicationem euangelii non poterant legalia obseruari. contra hoc autem arguit Scotus in quarto dist. 3. quæst. 4. quia Act. 21. legitur de Paulo quòd ascendit in Hierusalem, & ibi de consilio Iacobi & aliorum fratrum post quartam synodum habitam Hierosolymis, purificatus secundum legem, ascendit in templum, & obtulit sacrificium.

Quomodo sacramenta nouæ legis à sacramentis legis veteris quantum ad causationē gratiæ differāt.

AD euidentiam primi dubii considerandum est ex doctrina S. Tho. tertio, quæstione sextagesimasecunda, & quarto dist. prima & secunda, quòd sacramenta veteris legis, vt sacrificia, oblationes, decimę, & huiusmodi, nullo modo gratiam conferebant ex aliqua virtute eis inhærente, nec etiam in ipsis conferebatur gratia, nisi forte ex deuotione suscipientis, excepta circuncisione in qua gratia vtique conferebatur, sed non ex aliqua virtute ei inhærente. ratio huius est: quia sacramenta habent virtutem iustificandi ex passione Christi, inquantum videlicet coninene in se virtutem profluentem à Christo incarnato & passo: id autem quod nondum est in rerum natura, non mouet secundum vsum exteriorum rerum, licet possit mouere secundum quòd præcedit in actu animæ, eo modo quo finis dicitur mouere dum est in intentione. ideo virtus passionis Christi non poterat antequam ipsa passio esset in actu, iustificare per sacramenta quæ in exteriorum vsu rerum consistunt, licet per fidem resurrectionis Christi iustificarentur antiqui patres, sicut & nos. sacramenta autem nouæ legis iustificant effectiuè, inquantum virtute eis inexistentè à passione Christi vt superius dictum est, causant in nobis gratiam. vnde sacramenta antiquæ legis erant signum salutis futuræ per Christum, inquantum ipsam Christi passionem & alia ipsius mysteria præfigurabant: sed non erant causa salutis. sacramenta autem nouę legis sunt & signa salutis & causa, inquantum & gratiam significant in nobis existentem, & ipsam causant in suscipiente rite sacramentum. propterea bene assignans S. Tho. horum sacramentorum distinctionem inquit, quòd illa repræsentabant & promittebant salutem, ista verò exhibent salutem, & non solùm significant.

Quomodo sacramenta nouæ legis sint causa gratiæ.

CONSIDERANDVM secundò, quòd duplex est instrumentū, quoddam quod sua actione attingit vltimam perfectionem quam principale agens intendit, quoddam verò quod ipsam vltimam perfectionem non attingit, sed aliquam ipsius dispositionem: semper tamen instrumentum inquantum est instrumentum, pertingit ad aliquid vltra id quod competit sibi secundum suam naturam. sacramenta ergo dicuntur causa salutis & gratiæ: non quia sua actione gratiam attingant, cùm gratia à solo Deo creetur in anima, sed quia ad ipsam gratiam disponunt, causando aliquid in anima inquantum sunt instrumenta diuinæ virtutis, puta characterem vel ornatum, quo anima ad suscipiendam gratiam sit disposita. Impugnatur autem à Scoto & ab aliis hic modus ponendi sacramentum esse causam gratiæ dispositiuè per characterem vel ornatum quem in anima causat immediatè. Sed horum impugnationes à Capreolo in prima distinctione quarti sufficientissimè dissoluuntur. Vnam tantùm Scoti obiectionem in primo dist. quarti q. 4. similem dubio moto adducam, quæ talis est. Creatura non potest agere instrumentaliter ad terminum creationis, & maximè subsistantia corporea: sed ista dispositio ad gratiam quæ dicitur character aut ornatus, est terminus creationis: quia est simpliciter forma supernaturalis, & non est educibilis de potentia naturali materiæ, ergo ad ipsam non potest agere instrumentaliter agens corporeum, cuiusmodi est sacramentum. Respondetur quòd aliter est de forma principali quam agens supernaturale intēdit, & aliter de dispositione ad talem formam: non inconuenit enim formam principalem esse omnino supernaturalem, non posseque nisi ab agente supernaturali produci, & tamen dispositionem ad talem formam posse instrumentaliter ab agente naturali produci, licet non virtute naturæ, sed virtute supernaturali sibi data, sicut videmus virtute humani seminis causari dispositionem vltimam ad animam intellectiuam: & tamen à solo Deo anima intellectiua creatur. Vnde ad Scotum dicitur, quòd minor est falsa: ad probationem dicitur, quòd formam esse omnino supernaturalem, dupliciter potest intelligi. Vno modo, quia nullo modo ab agente naturali, neque inquam virtute propria, neque virtute superaddita produci potest, nec educi de potentia materiæ, & sic negatur characterem aut ornatum esse formam supernaturalem omnino. Alio modo quia de potentia materiæ educi non potest, nec ab agente naturali virtute propriæ naturæ produci, licet ab ipso instrumentaliter per virtutem supernaturalem sibi datam produci possit: & tunc conceditur quòd talis dispositio est forma supernaturalis, sed negatur quòd omnis talis forma sit terminus creationis. Ad hoc enim vt forma solius creationis terminus esse possit, requiritur vt non sit de potentia materiæ educibilis, & quòd nullo modo ab agente naturali, neque inquam virtute propria, neque aliena possit produci. Hæc dixerim sequendo opinionem Capreoli in quarto sententiarum quæ est etiam expresse Sancti Thomæ in quarto, distinctione prima, & de potentia, quæstione tertia, articulo tertio ad octauum. Sunt autem qui teneant de mente Sancti Thomæ esse quòd gratia nō non creetur, sed instrumentaliter attingatur à sacramentis, tum quia in tertia parte quæstione 62. artic. primo, dicitur absolute gratiam instrumentaliter à sacramento causari, nulla facta mentione de causatione dispositiua: tum quia cum gratia desinit esse, non annihilatur. Sed hoc ad mentem Sancti Thomæ esse non puto. Nam cùm creari sit ex nihilo aliquid fieri, & manifestè appareat gratiam ex nihilo fieri: relinquitur quòd creetur eo modo quo formæ inhærenti contenit creari: quia scilicet secundum ipsam aliquid creatur: secundum quem modum inquit Sanctus Thomas 1. 2. q. 101. ar. 2. ad 3. gratiam creari: quia secundum ipsam homines dicuntur creari, id est, in nouo esse constitui. Si dicatur quòd non creatur, quia fit in aliquo subiecto, constat quòd hoc non tollit rationem creationis formæ apud Sanctum Thomam. ad hoc enim vt non creetur, requiritur vt de potentia materiæ educatur, vt dicitur de potentia Dei q. 3. art. 8. in responsionibus ad argumenta. gratia autem de potentia materiæ non educitur, vt ibidem dicitur, & primo Sententiarum dist. 14. q. 3. Non obstat autem quod primò adducitur: quia verba Sancti Thomæ in tertia parte exponenda sunt tantùm ad sensum alibi expressum. Non approbo autem interpretationem Capreoli dicentis, quòd intelligeret Sanctus Thomas quòd sacramenta causant gratiam sacramentalem effectiuè, non autem gratiam gratum facientem. Nam cùm gratia sacramentalis sit effectus gratiæ gratum facientis: si illa à sacramentis non causatur effectiuè, nec etiam ista causari potest: Non obstat etiam quod secundò adducitur: nam falsum supponitur, scilicet quòd cum gratia desinit, non annihilatur. Huius enim oppositum tenet Sanctus Thomas distinctione secunda, Sententia vigesima sexta, articulo secundo, ad quintum. vbi ait quòd cùm gratia corrumpitur, simul etiam nihilum redit: quod intelligendum est, quia nulla eius pars remanet: neque materia de cuius potentia fit eductio, licet remaneat subiectum quod per ipsam informabatur. Sed tunc remanet dubium, cùm character non magis educatur de potentia materiæ, quàm gratia: quare magis attribuitur creatio gratiæ quàm characteri: & quare sacramenta virtute diuina possunt causare characterem, non autem gratiam, dici potest quòd ratio diuersitatis est, quia gratia est supra totum naturæ ordinem, vtpote hominem Deo formaliter coniungens: ideo à solo agente qui supra omnem naturam est, produci habetur: character autem non est supra totum naturæ ordinem: imò est infra aliqua naturalia sui generis. in genere enim dispositionum ad gratiam, est actus liberi arbitrii, qui nobilior est ipso charactere: & ideo non est inconueniens quod instrumentaliter à creatura producatur, quando aliquid sui generis virtute naturæ producatur. Nec obstat quia videtur produci ex nihilo. Dicitur enim quòd non producitur omnino ex nihilo: quia producitur in aliquo quod est in potentia naturali ad aliquid sui generis, & hoc sufficit ad hoc vt dicatur aliquando forma accidentalis produci per aliquam simplicem mutationem, & non per creationem. Potest ista responsio haberi ex q. de potentia q. 3. ar. 8. ad 5. vbi tenet S. Tho. quòd quantus formæ artificiales sint totaliter ab extrinseco, non tamen per creationem inducuntur: quia non excedunt naturæ ordinem, sicut gratia, imò sunt infra ordinem naturæ: quia omne naturale est nobilius quàm artificiale.

EX his patet responsio ad primam obiectionem dubii. negatur enim consequentia de causa dispositiua gratiæ ad probationem dicitur, quòd non dicimus sacramenta esse causam gratię quasi instrumentaliter gratiam creent: sed quia aliquam dispositionem ad gratiam causant. Ad secundam verò negatur consequentia, ad cuius probationem negatur minor. quantus enim in vtroque illorum sacramentorum conferatur gratia, non sunt tamen æqualis vtilitatis: imò circuncisio nullius erat vtilitatis: quia nihil agebat ad gratiam. vtile enim dicitur quod aliquid confert ad consecutionem finis. baptismus autem vtilis est: quia ipse habet virtutem gratię productiuam modo dicto. quòd si vtile impropriè accipiatur, videlicet pro eo ex quo prouenit aliquod bonū, siue sicut ex causa sine qua non, siue sicut ex causa effectiua, negatur ista consequentia: ista sunt æqualis vtilitatis ergo sunt æqualis dignitatis: quia dignitas est conferre gratiam per virtutem sibi inexistentem, quàm solùm vt causa sine qua non.

Sacramenta sunt causa quorundã effectuum gratiæ quæ dicūtur causa sacramẽtales.

ADVERTENDVM autem secundum doctrinam Sancti Thomæ 3. q. 62. ar. 2. & 4. Sen. d. 1. q. 1. ar. 4. q. 5. quòd non solùm sacramenta nouæ legis sunt causa gratiæ gratum facientis modo dicto, sed etiam sunt causa quorundam effectuum particularium à gratia gratum faciente, secundum quòd per sacramenta causatur, prouenientium, quæ dicuntur gratiæ sacramentales. sicut enim gratia gratum faciente prouenunt virtutes & dona quibus potentiæ perficiuntur in ordine ad suos actus, ita ab ipsa gratia secundum quòd per sacramenta causatur, proueniunt dispositiones quædam quę contra quosdam defectus particulares remedia sunt: puta per baptismū gratiam causatur remedium contra peccatum originale, per pœnitentiam remedium contra peccata actuale, per matrimonium remedium contra concupiscentiam, per confirmationem remedium contra verecundiam & timiditatem confirendi nomen Christi, & sic de aliis: quæ quidem remedia & dispositiones quia proprium nomen non habent, dicuntur gratiæ sacramentales: vide apud Capreolum in 4. dist. 1. quæst. 3. Commen. 4.

Universidad de Deusto
Biblioteca

De obseruatione legalium post passionem Christi.

AD euidentiam secundi dubii considerandum ex doctrina Sa. Thomæ 3.q.103.ar.4.& 4.Sen.di.1.q.2.ar.5. quòd circa obseruationem sacramentorum veteris legis tria distinguenda sunt: tempora secundum Augustinum quę Sanctus Thomas contra Hieronymum in hac parte sequitur. Primum fuit ante passionem Christi: secundum post passionem vsque ad diuulgationem euangelii: tertium fuit post euangelii diuulgationem. In primo sacramenta huiusmodi erant viua,& tenebantur Iudæi illa obseruare. In secundo erant mortua: quia nullius vtilitatis erant, & vim obligatiuam non habebant: non tamen erant mortifera: quia poterant absque peccato obseruari. In tertio nō solùm sunt mortua, vtpote nullius vtilitatis existentia, sed etiam sunt mortifera: quia absque peccato mortali obseruari non possunt. Quòd ergo hic dicitur errorem esse quòd cum euangelio sint sacramenta legalia obseruanda, si intelligatur quantum ad necessitatem obseruationis, sic referendum est ad omne tempus post passionem Christi: nam error est quòd currente euangelio post Christi passionem tenerentur conuersi ad fidem Christi seruare legalia. Si autem intelligatur quantum ad permissionem obseruationis, sic referendū est ad tertium tempus. Error enim est dicere quòd post publicationem euangelii possint licitè obseruari legalia.

SED aduertendum, quòd duplex fuit publicatio euangelii: vna imperfecta, qua scilicet per Apostolos & alios fuit prædicata necessitas obseruandi sacramenta nouæ legis, & præcepta Christi. Alia fuit perfecta, qua scilicet etiā sufficientia nouæ legis absque obseruatione legalium prædicata est, & mutilitas legalium, & nocumentum ipsorum. Cùm ergo hic loquimur de publicatione euangelii, loquimur de perfecta publicatione. Et ad Scotū dicitur quòd Paulus legalia obseruauit post imperfectam quidem publicationem euangelii, non autem post publicationem perfectam.

SED remanet dubium circa rationem qua impugnat San. Thom. errorem prædictum: nam sicuti publicato euangelio, per sacramenta nouæ legis profitemur incarnationem & alia Christi mysteria iam esse perfecta, per sacramenta autem legalia protestamur illa esse futura, & ideo vtraque seruantes contraria dicunt facto, ita & post passionem Christi ante euangelii publicationem. ergo sicut post publicationem euangelii non licet sacramentis legalibus vti, ita nec ante publicationem, cuius contrarium dictum est. Respondetur quòd alia ratio est de significatione talium sacramentorum ante publicationem euangelii, & alia post talem publicationem. antequam enim publicatum esset ita esse nociua, & quòd obseruanda non erant: quia erant instituta ad significandam incarnationem & passionem Christi futuram, non autem factam iam & perfectam: poterant obseruari non tanquam hoc significantia, sed ob reuerentiam Dei, tanquam aliquid pro aliquo tempore institutum à Deo, quod nōdum erat omnino abrogatum, & factum nocuum: sed post perfectam publicationem quando prædicatum est talia sacramenta esse abrogata, & esse non nociua, non licet ipsa obseruare, propter eorum abrogationem, & significationem falsitatis. Cùm ergo instatur quòd etiam ante publicationem euangelii sacramenta legalia significabant Christi incarnationem & passionem esse futuram, dicitur quòd licet ipsa sacramenta sint primò instituta vt sic significarent, tamen obseruantes ea pro illo tempore medio, non intendebant illam significationem, sed tantùm reuerentiam ad Deum: quod tunc licebat, eò quòd non esset offensum illam non debere obseruari. facta autem perfecta publicatione quòd seruari non debeant, non excusatur ea obseruans propter Dei reuerentiam: quia non licet contra Dei legem propter Dei reuerentiam agere. & dum quis ea obseruat contra euangelicam doctrinam pertinaciter agens, profitetur facto se Iudaizare, & profiteri Christum esse nasciturum & passurum, non autem Christum esse natum & passum. sicut & illa sacramenta ad hoc fuerunt à Deo instituta. Potest secundò responderi, quòd antequam euangelium esset perfectè publicatum, passio Christi nondum erat perfectè in actu quantum ad virtutis ipsius omnimodam publicationem, licet in se esset trāsacta: & ideo poterat significari aliquo modo vt futura: post perfectam verò publicationem omnino completè fuit in actu, ideo nullo modo potest significari vt futura: propterea ante publicationem poterant seruari sacramenta legalia quæ Christi passionem vt futuram significabant, non autem post publicationem.

De numero sacramentorum nouæ legis.

Caput 58.

QVia verò (vt dictum est) remedia spiritualis salutis sub signis sensibilibus sunt hominibus tradita: consequens etiam fuit vt distinguerentur remedia quibus prouideretur spirituali vitæ, secundum similitudinem vitæ corporalis. in vita autem corporali duplicem ordinem inuenimus. sunt enim propagatores & ordinatores corporalis vitæ in aliis: & sunt qui propagantur & ordinantur, secundum corporalem vitam. vitę autem corporali & naturali tria sunt per se necessaria, & quartum per accidens. Oportet enim primò quòd per generationem seu natiuitatem res aliqua vitam accipiat: secundò, quòd per augmentum ad debitam & quantitatem & robur perueniat: tertiò ad conseruationem vitæ per generationem adeptæ, & ad augmentum perductæ, est necessarium nutrimentum: & hæc quidem sunt per se necessaria naturali vitę: quia sine his vita corporalis perfici non potest: vnde & animæ vegetatiuæ quæ est viuendi principium, tres vires naturales assignantur, scilicet generatiua, augmentatiua, & nutritiua. Sed quia contingit aliquod impedimentum circa vitam corporalem, ex quo res vna infirmatur: per accidens necessarium est quartum, quod est sanatio rei viuentis ægrotæ. Sic igitur & in vita spirituali primum est spirituale generatio per baptismum: secundum est spirituale augmentum perducens ad robur perfectum per sacramentum confirmationis: tertium est spirituale nutrimentum per Eucharistiæ sacramentum. restat quartum, quod est spiritualis sanatio, quæ fit vel in anima tantùm per pœnitentiæ sacramentum, vel ex anima deriuatur ad corpus, quando fuerit opportunum, per extremam vnctionem. hæc igitur pertinent ad eos qui in vita spirituali propagantur & conseruantur. Propagatores autem & ordinatores corporalis vitæ secundum duo attenduntur, scilicet secundum originem naturalem, quod ad parentes pertinet: & secundum regimen politicum, per quod vita hominis pacifica conseruatur: & hoc pertinet ad reges & principes. Sic igitur est in spirituali vita. Sunt enim quidam propagatores & conseruatores spiritualis vitæ secundum spirituale ministerium tantùm, ad quod pertinet ordinis sacramentum. quidam verò secundum corporalem & spiritualem simul: quod fit per sacramentum matrimonij, quo vir & mulier conueniunt ad prolem generandam & educandam ad cultum diuinum.

Super cap. 58.

ITeriò loco ostendit Sanctus Thomas numerum sacramentorum nouæ legis & eius sufficientiam, & dicit primò quòd cùm remedia spiritualis salutis sub sensibilibus signis hominibus sint tradita, consequens fuit vt remedia quibus prouideretur spirituali vitæ, secundum similitudinem vitæ corporalis distinguerentur. Dicit secundò, quòd cùm duplex ordo in corporali vita inueniatur, scilicet eorum qui propagatores & ordinatores vitæ sunt in aliis, & eorum qui propagantur & ordinantur: quantum ad secundum ordinem primò necesse est vt res per generationem & natiuitatem vitam accipiat: secundò quòd per augmentum ad debitam quantitatem & robur perueniat: tertiò quòd ad horum perfectionem accipiat nutrimentum: quarto quòd sanetur si contingat ipsam infirmari: sed hoc per accidens se habet ad vitam corporalem, inquantum videlicet contingit rem viuam infirmari. Quantum verò ad primum duo attenduntur, scilicet origo naturalis, quod ad parentes pertinet: & regimen politicum, per quod vita hominis pacifica conseruatur, quod pertinet ad reges & principes. Dicitur tertiò, quòd quantum ad secundum ordinem est primò in spirituali vita generatio per baptismum. Secundò est spiritualę augmentum perducens ad robur perfectum per sacramentum confirmationis. Tertiò est spirituale nutrimentum per sacramentum Eucharistiæ. Quartò est spiritualis sanatio, quæ in anima tantùm fit per sacramentum pœnitentiæ, in corpore autem per animam quādo fuerit opportunum per extremam vnctionem. Quantum verò ad primum ordinem sunt in spirituali vita propagatores, & conseruatores, & secundum spirituale ministerium tantùm ad quod pertinet ordinis sacramentum, & secundum corporale & spirituale simul: quod fit per sacramentum matrimonii. Id. 3.p.q. 85.ar.1.

ADVERTENDVM quòd præter hanc numeri sacramentorum rationem assignat alias rationes Sanct. Thomas tertio, quæst. 65. & quarto sententiarum distinct. 2. q. 1. ar. 2. Sed hoc loco breuitati studens vna tantùm ratione contentus fuit.

ADVERTENDVM secundò, quòd sunt multa alia sensibilia in lege noua quę quandam rei sacræ significationem habent, vt aqua benedicta, consecratio altaris, & huiusmodi: sed non dicuntur sacramenta, quia non perducunt ad effectum sacramenti qui est gratiæ consecutio, sed sunt quædam dispositiones ad sacramenta, sicut aqua benedicta ordinatur contra insidias dæmonum, & contra peccata venialia, & altare siue vasa consecrantur propter Eucharistiæ reuerentiam. Quare quędam rei sacræ signa in noua lege non dicuntur sacramenta.

De Baptismo. Cap. 59.

SEcundum hoc igitur apparere potest circa sacramenta singula & effectus prius vniuscuiusque, & materia conueniens. Et primò quidem circa spirituale generationem quę per baptismum fit. Considerandū est igitur quòd generatio rei viuentis est mutatio quædam de non viuente ad vitam. vita autem spirituali priuatus est homo in sua origine per peccatū originale, vt suprà dictum† est, & ad hoc quæcunque peccata sunt addita, abducunt à vita: oportuit igitur baptismum qui est spiritualis generatio, talem virtutem habere, quòd etiam peccatum originale & omnia actualia peccata cōmissa tollat: & quia signum sacramenti sensibile congruum debet esse ad rę præsentandum spiritualem sacramēti effectum. fœditatis autem ablutio in rebus corporalibus facilius & conuenientius fit per aquam: iccirco baptismus conuenienter in aqua confertur per verbū dei sanctificata. Et quia generatio vnius est alterius corruptio: & quod generatur, Idē 3.q. 66. †Cap. 50.

tur, priorem formam amittit, & proprietates ipsam cōsequentes: necesse est quòd per baptismum qui est spiritualis generatio, nō solùm peccata tollantur, quæ sunt spirituali vitæ contraria: sed etiam omnes peccatorum reatus; & propter hoc baptismus non solùm à culpa abluit, sed etiam ab omni reatu pœnæ absoluit: vnde baptizatis satisfactio non iniungitur pro peccatis.

2 Item, cùm per generationem res formam acquirat, simul acquirit & operationem consequentem formam & locum ei congruentem. ignis enim mox generatus tendit sursum sicut in proprium locum: & ideo cùm baptismus sit spiritualis generatio, statim baptizati idonei sunt ad spirituales actiones, sicut ad susceptionem aliorum sacramētorum, & ad alia huiusmodi: & statim eis debetur locus congruus spiritualis vitæ, qui est beatitudo æterna: & propter hoc baptizati si decedant, statim in beatitudine recipiuntur. Vnde dicitur quòd baptismus aperit ianuam cæli. Considerandum est etiā quòd vnius rei est tantùm vna generatio. vnde cùm baptismus sit spiritualis generatio, vnus homo est semel tantùm baptizandus. manifestum est etiam quòd infectio quæ per Adam in mundum intrauit, semel tantùm hominem inquinat: vnde & baptismus qui contra eam principaliter ordinatur, iterari non debet. Hoc etiā commune est quòd ex quo res aliqua semel consecrata est, quandiu manet, vlterius consecrari non debet: ne consecratio inefficax videatur. vnde cùm baptismus sit quędam consecratio hominis baptizati, non est iterandum baptisma. Per quod excluditur error Donatistarum vel Rebaptizantium. Exclusio erroris.

Super cap. 59.

POstquam determinauit S. Tho. de sacramentis in generali, incipit de vnoquoque singillatim determinare, ostendendo vniuscuiusque proprium effectum & materiam contenientem ex prædictis. Et primò de baptismo, dein de de aliis ordine suo in ca. sequentibus. Quantum ad primum ponit quinque conclusiones. Prima est, baptismum oportet talem virtutem habere, quòd & peccatū originale & omnia peccata actualia commissa tollat, probatur, baptismus est spiritualis generatio, ergo &c. probatur consequentia: quia generatio rei viuētis est mutatio de non viuente ad viram: vita autem spirituali homo priuatus est in sua origine per peccatum originale, & adhuc quæcunque peccata sunt addita, abducunt à vita.

Baptismus est spiritualis generatio.

ADVERTE quòd in ista propositione, baptismus est spiritualis generatio, potest esse prædicatio per causam, si per generationem spiritualem intelligamus ipsam tantùm institificationem interiorem. est enim sensus quòd per baptismum causatur spiritualis generatio, quæ est mutatio de non viuente spirituali ad spiritualē viuiens: vnde dictum est in præcedenti ca. quòd spiritualis generatio est per baptismum. potest etiam esse essentialis prædicatio: quia cū baptismus sit ipsa ablutio corporalis per quam causatur gratia, & remouetur peccatum: potest dici esse mutatio quædam de non viuente spiritualiter ad viuentem, secundum quòd ablutio passiuè sumitur. dicimus enim cùm quis baptizatur, quòd regeneratur, sicut cùm materia disponitur successiuè ad susceptionem formæ hominis, dicimus quòd homo generatur, ipsam alterationem præcedentem introductionem animæ, generationem vocantes. hanc conclusionem disputat S. Tho. 3.q.69.& 4.d.4.q.2.ar.1. Secunda conclusio est, baptismus conuenienter in aqua confertur per verbum Dei sanctificata. probatur: quia signum sacramenti sensibile congruum debet esse ad reprælentandum spiritualem sacramenti effectum, fœditatis autem ablutio in rebus corporalibus facilius & conuenientius fit per aquam.

De aqua quæ est materia sacramenti baptismi.

AD euidentiam huius conclusionis attendendum ex doctrina Sancti Thomæ 3.q.66.ar.3.& 4. Item 4. Sen.d.3.q.1.ar.3. quòd per aquam hic intelligitur naturalis aqua elementaris, & ideo aqua rosacea non est conueniens materia baptismi: quia non est vera aqua: sed liquor rosæ resolutus, & similiter aqua alchimica.

Non oportet aquam quæ est materia baptismi, esse omnino simplicem.

ATTENDENDVM secundò, quòd aquam quæ est materia baptismi, non oportet esse simplicem omnino, sed quantumcunque fuerit transmutata, dummodo non soluatur species aquæ, in ea potest fieri baptismus, vnde potest cum lixiuio baptizari, & cum aquis sulphureorum balneorum: quia tales aquæ non incorporantur aliquibus corporibus mixtis, sed solùm alterationem quandam recipiunt ex hoc quod per aliqua corpora transeunt. Item in brodio potest fieri baptismus, nisi forte facta sit tanta resoluto corporum lixatorum in aqua, quòd liquor plus habeat de aliena substantia quàm de aqua, quod ex spissitudine perspici potest. Imò etiam si ex liquore sic inspissato exprimatur aqua subtilis, potest in ea fieri baptismus, sicut & in aqua quæ exprimitur ex luto.

Aqua fuit per verbum Dei baptizatum à Ioanne, sanctificata.

ATTENDENDVM tertiò, quòd aqua secundum suam speciem fuit à verbo Dei sanctificata, quando aquā in Iordanis dū baptizaretur à Ioanne, tetigit. illam enim aquam tangendo, dedit vim regenerativam toti speciei aquæ, eam baptismi sacramentum instituens. propter hoc dicitur hic quòd baptismus conuenienter confertur in aqua per verbum Dei sanctificata.

ADVERTENDVM quartò, quòd licet aliqua alia corpora aliquando assumantur ad abluendum, sicut oleum & vinum, tamen non habentur in communi vsu ablutionis: nec ita bene abluunt sicut aqua, nec ita communiter inueniuntur in omnibus partibus mundi sicut aqua. propterea inquit Sanctus Thomas quòd fœditatis ablutio in rebus corporalibus per quā significatur ablutio à peccatis, quæ fit per baptismum conuenientius & facilius fit per aquam. Tertia conclusio est: per baptismum non solùm peccata tollūntur, quę sunt spiritualis vitæ contraria, sed etiam omnes peccatorum reatus abluendo scilicet à culpa, & ab omni reatu pœnæ absoluendo. probatur: quia quòd generatur, priorem formam amittit, & proprietates ipsam consequentes, baptismus autem est spiritualis generatio. Confirmatur hoc signo, quòd baptizatis satisfactio pro peccatis non iniungitur.

Baptizatis imponendum est vt læsis vt se satisfaciant, licet eis remittatur pœna & culpa.

ADVERTENDVM ex doctrina Sancti Thomæ 3.q.68.ar.5.ad 3. quòd licet baptizatis remittatur culpa & pœna, atque ob hoc non sit eis imponenda satisfactio pro peccatis, est tamen eis inponendum vt proximis satisfaciant, si eos in aliquo læserunt: quia debet baptizatus cessare à peccando, proximum autem læsum non placare est peccatum. Addit quoque 69.art.2.ad 8. quòd per baptismum non liberatur baptizatus à pœna sibi debita in iudicio humano: vnde non est iniustum suspendere latronem notiter baptizatum, quamuis piè possent principes huic pœnam indulgere. Quarta conclusio est: baptizati si decedant, statim in beatitudine recipiuntur. probatur, baptizati statim sunt idonei ad spirituales actiones, sicut ad susceptionem aliorum sacramentorum & ad alia huiusmodi, & eis statim debetur locus congruus spirituali vitæ, quæ est beatitudo æterna, ergo &c. probatur assumptum, quia baptismus est spiritualis generatio, per generationem autem cùm res formam acquirat, simul acquirit & operationem consequentem formam, & locum ei congruentem, vt patet in igne: confirmatur ex communi dicto quo dicitur quòd baptismus aperit ianuam cæli. Per baptismū nō liberatur quis à pœna sibi debita in iudicio humano.

Baptismus aperit ianuam cæli.

ADVERTENDVM ex doctrina Sancti Thomæ tertio, quæstione sexagesimanona, articulo septimo, & quarto Sententiarum, distinctione quarta, quæstione secunda, articulo secundo, quòd cùm quis non impediatur regnum cæleste introire nisi ratione culpæ aut reatus, & per baptismum omnis culpa & omnis reatus pœnæ tollatur, necesse est dicere baptizatum statim consequi cæleste regnum, aut in spe certa, sicut decedentes ēi baptismo Christi ante eius passionem: aut in actu, sicut baptizati post Christi passionem decedentes. Quinta conclusio est: vnus homo est semel tantùm baptizandus, probatur, primo. quia vnius rei est tantùm vna generatio. secundò: quia & infectio quæ per Adam in mundum intrauit contra quam principaliter ordinatur baptismus, semel tantùm hominem inquinat. tertiò, quia hoc commune est quòd ex quo res aliqua semel consecrata est: quandiu manet, vlterius consecrari non debet, ne consecratio inefficax videatur: baptismus autem est quędam hominis baptizati consecratio. Per hoc excluditur error Donatistarum vel Rebaptizantium.

Potest aliquando baptismus reiterari.

ADVERTENDVM ex doctrina Sancti Thomæ 3.q.66.art.9. ad 4. quòd licet baptismus non sit reiterandus, vbi tamen dubium est an aliquis fuit baptizatus, baptizari debet sub iis verbis, vt dicit Decret. Alexandri 3. Si baptizatus es, ego non te baptizo: si nondum baptizatus es, ego te baptizo, &c. d.7. non enim videtur iterari quod nescitur esse factum.

ATTENDENDVM vltimò, quòd hoc sacramentum est simpliciter & absolutè necessarium, ita videlicet quòd sine ipso aut actu accepto aut in proposito existente quis saluari non potest. Quamuis autem quidam recentiorum dicant paruulos absque baptismo decedentes etiam in vtero materno existentes in fide parentum saluari posse, aliquo sensibili signo facto, puta signo crucis, aut aliquo huiusmodi: non puto tamē illud bene dictum esse, tum propter verbum domini dicentis: Nisi quis renatus fuerit ex aqua & spiritu sancto, nor. potest introire in regnum Dei. tum quia hoc videtur esse contra determinationem Innocentii tertii in ca. Non vt adiuncto præceden. ca. Debitum extra de bapt. Accedit quoque quod est contra doctrinam Sancti Thomæ 3.q.68.art.3.& 4.Sen.di.4.q.3. Non obstat autem quòd in veteri lege tempore circumcisionis si puer ante octauum diem decedebat, saluabatur in fide parentum, dato quod circumcisus non esset. Dicitur enim quòd saluabatur in fide parentum: quia vt dicitur à Sancto Thoma 4.dist.1.parte 2.art.3.ad 4. de mente Hugonis de Sancto Victore, isti valebat remedium quod ante circumcisionem fuerat: quia adhuc efficaciam habebat. idem videtur velle 3.parte q.70.art.3.ad vlt. modo non sic est in noua lege, in qua præcedentia remedia amplius efficaciam non habent. Si autem instetur adhuc, quòd tunc aliquod tempus esset in quo nullum remedium esset contra peccatum, quod videtur inconueniens. Dicitur primò, quod nunquam homini nato deest remedium contra peccatum: quia & materia baptismi, scilicet aqua, de facili haberi potest, & vnusquisque in casu necessitatis potest baptizare, etiam fœmina: & sic antequam infans moriatur, ei potest remedium salutis adhiberi. Dicitur secundò, quòd iis qui nondum sunt nati, non est inconueniens si remedium contra peccatum adhiberi non potest: quia vt dicitur 3 q.68.ar.11.ad 1.& 4. Sent.d.6.ar.1.quæstio 1.ad 1. hoc non est ex defectu diuinæ misericordiæ, sed quia nondum nati non sunt capaces remedii communiter omnibus exhibiti. non enim possunt subijci operationi ministrorum ecclesiæ per quos tale remedium ministratur, cùm vitam per se cum aliis hominibus non ducant, possunt tamen in vtero per diuinam operationem sanctificari. Si iterum instetur: quia pueri possunt in maternis vteris fieri martyres, si propter Christum occidantur: & sic videtur quòd etiam ipsis aliud remedium salutis exhiberi possit: Respondetur quòd non est simile: quia actio inferentis mortem huiusmodi infantibus, eos attingit: nulla autem actio ministri ecclesiæ ad eos potest attingere.

De confirmatione. Caput 60.

PErfectio autem spiritualis roboris in hoc propriè consistit, quòd homo fidē Christi confiteri audeat coram quibuscunque: nec inde retrahatur propter confusionem aliquam vel terrorem. Fortitudo enim inordinatum timorē repellit. sacramentum igitur quo spirituale robur regenerato confertur, eum quodammodo instituit pro fide Christi propugnatorem: & quia pugnantes sub aliquo principe eius insignia deferunt: hi qui confirmationis sacramentum suscipiunt: signo Christi insigniuntur, videlicet signo crucis, quo pugnauit & vicit. Hoc autem signum in fronte suscipiunt, in signum quòd publicè fidem Christi confiteri non erubescant. hæc autem insignitio fit ex confectione olei & balsami quæ chrisma Idē 3.p.q. 72.& 4.Se. d.7.

Universidad de Deusto
Biblioteca

vocatur, non irrationabiliter. Nam per oleum spiritus sancti virtus designatur, quo Christus vnctus nominatur; vt sic à Christo Christiani dicantur, quasi sub ipso militantes. In balsamo autem propter odorem bona fama ostenditur: quam necesse est habere eos qui inter mundanos conuersantur, ad fidem Christi publicè confitendam, quasi in campum certaminis de secretis Ecclesiæ finibus producti. Conuenienter etiam hoc sacramentum à solis pontificibus confertur, qui sunt quodammodo duces exercitus Christiani. nam & apud seculares militiam ad ducem exercitus pertinet ad militiam eligendo quosdam asscribere: vt sic qui hoc sacramentum suscipiunt, ad spiritualem militiam quodammodo videantur asscripti. Vnde & eis manus imponitur, ad designandam deriuationem virtutis à Christo.

Super cap. 60.

POstquam determinauit Sanctus Thomas de sacramento baptismi, de sacramento confirmationis determinat: & ponit tres conclusiones. prima est: Conuenienter qui sacramentum suscipiunt confirmationis, signum crucis in fronte quo Christus pugnauit & vicit, suscipiunt. Quòd conuenienter suscipiant tale signum, probatur: quia sacramentum hoc quo spirituale robur ad confitendum absque timore fidem Christi regenerato confertur, eum quodammodo instituit pro fide Christi propugnatorem: pugnantes autem sub aliquo principe eius insignia deferunt. Quod verò conuenienter in fronte suscipiant, probatur: quia hoc fit in signum quòd publicè fidē Christi confiteri non erubescant.

Quare confirmatis fit signū crucis in fronte.

ADVERTENDVM ex doctrina Sancti Thomæ 3.quæst. 72.articulo nono, & 4. Senten. dist. 7. quæst. 3. articulo tertio, quòd homo potest impediri à libera confessione nominis Christi, & propter timorem, & propter verecundiam. vtriusque autem horum in fronte maximè signum apparet, tum propter propinquitatem imaginationis ex qua passiones huiusmodi procedunt, tum quia spiritus directè a corde ad frontem ascendunt: vnde verecundati rubent, timentes autem pallescunt: & ideo cùm sacramentum confirmationis detur ad liberam confessionem nominis Christi, conuenienter in fronte vnguntur confirmati: & hæc est ratio quæ hic tangitur. Secunda conclusio est, Rationabiliter fit hæc insignitio ex confectione olei & balsami, quod chrisma vocatur, probatur: quia per oleum spiritus sancti virtus designatur, quo Christus vnctus nominatur. vt sic à Christo Christiani dicantur, quasi sub ipso militantes. in balsamo verò propter odorem bona fama ostenditur, quam necesse est habere eos qui inter mundanos conuersantur, ad fidē Christi publicè confitendam.

Apostoli in exhibitione sacramenti cōfirmationis quando chrismate sunt vsi.

ADVERTENDVM ex doctrina Sancti Thomæ 3. parte quæst. supradicta, artic. 2. & 4. Senten. supradicta dist. quæst. 1. artic. 2. quòd licet Christus vsus chrismate non fit in confirmatione, tamen secundum Dionysium in 4. ca. Eccle. hierarchiæ, Apostoli aliquando vsi sunt chrismate in exhibitione huius sacramenti, quando non aderat visibile signum defensus spiritus sancti super eos quibus per eos impositio manuum facta fuerat. quando autem aliquod sensibile signum miraculosè aderat talis descensus spiritus sancti, puta ignis, aut aliquid huiusmodi, non vtebantur chrismate: quia illa visibilis apparitio supplebat locum elementi visibilis. Tertia conclusio est, Conuenienter hoc sacramentum à solis pontificibus confertur. Probatur, quia illi sunt quodammodo duces exercitus Christiani, in seculari autem militia ad ducem exercitus pertinet quosdam eligendo ad militiam asscribere. Confirmatur hoc signo, quia eis manus imponitur ad designādā derivationē virtutis à Christo.

Sacramentum confirmationis à solis pontificibus ex officio confertur: licet etiam simplex sacerdos ex Papę cōmissione hoc possit.

ADVERTENDVM ex doctrina Sancti Thomæ tertia, quæstione septuagesimasecunda, articulo vndecimo: & quarto Sententiarum, distinctione septima, quæstione tertia, articulo primo, quòd hoc quod dicitur sacramentum confirmationis à solis pontificibus conferri, quod est etiam explicatum in can. manus, de consec. dist. 5. & in can. quantò, de conse. intelligendum est ex officio: nam per impositionem manus, Apostoli (quorū vicem gerunt Episcopi) plenitudo spiritus sancti dabatur: ex commissione verò Papæ potest etiam simplex Sacerdos hoc sacramentum conferre, eò quòd Papa habeat plenitudinem potestatis ministerialis supra corpus Domini mysticū: nec in tali commissione dicitur propriè Papa mutare ministrum huius sacramenti à Christo institutum: quia licet alicui committat vt confirmet ipsius Papæ authoritate, nulli tamen simplici Sacerdoti committit vt hoc ex propria authoritate & officio faciat.

Quis sit minister necessarius in sacramento confirmationis.

SED tunc occurrit dubium: Cùm enim ad integritatem sacramenti requiratur conuenientia ministri, vt est de mente Sancti Thomæ quarto, distinctione septima, quæstione secunda, articulo primo, quæstione prima, ad primum: quæritur quis sit minister necessarius in sacramento confirmationis. Si Episcopus, ergò non poterit Papa alteri quàm Episcopo confirmationis collationem committere: quia Papa non potest tollere id quod ad sacramenti integritatem pertinet. Si simplex Sacerdos, ergo hic male dicitur quòd à solis pōtificibus confertur. Responderur, quòd dupliciter possumus loqui de ministro necessario, scilicet aut cui soli potest conuenire absolutè vt sacramētum ministret: aut cui soli conuenit ordinariè & ex officio. Si primo modo loquamur, sic Sacerdos absolutè loquendo est necessarius minister confirmationis, vt declarat Sanctus Thomas quæst. & art. præallegatis. à solo enim Sacerdote conferri potest, siue ex officio, siue ex commissione superioris conferatur. Ratio autem Sancti Thomæ in quarto Sententiarum est, quia omnis operatio sacramentalis in corpus Christi mysticum, per quam gratia datur, dependet ab operatione sacramentali super corpus Domini verum, cùm gratia sacramentalis descendat in corpus mysticum à capite: & ideo cùm inferior Sacerdote non habeat perficere corpus Domini verum, ei operatio sacramentalis committi non potest. Et sic patet quòd argumentum non procedit: quia dicimus quòd neque Sacerdos simplex, neque Sacerdos Episcopus est necessarius minister huius sacramēti, sed Sacerdos absolutè & indistinctè. Si verò loquamur secundo modo, sic solus Episcopus est minister necessarius. vnde cùm infertur, ergo Papa non poterit collationem alteri quàm Episcopo committere, negatur consequentia. Cùm autem probatur: quia Papa non potest tollere id quod ad sacramenti pertinet integritatem: Dicitur quòd hoc vtique verum est loquendo de pertinentibus ad integritatem sacramenti ex institutione Christi: sed tunc negatur quòd Episcopus sit de integritate huius sacramēti. licet enim sit minister necessarius cui hoc sacramentum confere conuenit ex officio, non est tamen absolutè necessarius, vt patuit, cùm alteri etiam possit ex commissione conuenire, & sic non pertinet ad absolutam integritatem sacramenti, sed tantùm ad integritatem sacramenti ordinariè collati: vnde & Gregorius quandoque permisit vt Presbyteri confirmarent, vt patet in can. peruenit, dist. 85. Hoc etiam tenet glo. in can. mantis de consec. dist. 5.

Vtrum Papa possit aliquid circa sacramenta statuere tāquā necessarium sacramento.

VTRVM autem Papa possit aliquid circa sacramenta statuere tanquā necessarium sacramento, ita quòd absque illo non conferatur verum sacramentum, videtur secundum doctrinam Sancti Thomæ dicendum quòd non, loquendo de eo quod est tantùm sacramentum. Nam 3. quæst. 64. articulo secundo, postquam determinauit omnia sacramenta à solo Deo institura esse, in responsione ad primum dicit, quòd illa quæ aguntur in sacramentis instituta per homines, non sunt de necessitate sacramenti, sed ad quandam pertinent solennitatem. nec valet glossare vt glossat Capreolus in 4. dist. 7. quod intelligit de institutis per homines inferiores Papa, non autem de institutis per Papam: quia subiungit in illa responsione quòd ea quæ sunt de necessitate sacramenti, sunt instituta ab ipso Christo, qui est Deus & homo: & quòd illa tradita sunt Ecclesiæ ex familiari Apostolorum traditione. ex quibus verbis videtur excludere omnes homines ab institutione eorum quæ sunt de necessitate sacramentorum. Nec obstat quòd ipse tenet in 4. dist. 40. gradus consanguinitatis impedientes matrimonium posse taxari ab Ecclesia vsque ad quartum gradum, ita quòd de necessitate sacramenti est vt contrahentes in nullo illorum graduum sibi attineant: quia vt ipsemet ibidem dicit quæstione prima, articulo quarto, ad secundum, matrimonium non est tantùm sacramentum, sed etiam in officium naturæ. sicut autem contractus & officia humana natura determinantur legibus humanis, ita contractus & officia spiritualia lege Ecclesiæ. Ex quibus verbis patet quòd Papa non determinat gradus consanguinitatis matrimonium impedientes, inquantum matrimonium est sacramentum: sed inquantum est quidem contractus, & est in officium naturæ.

EX prædictis patet argumenta Durandi apud Capreolum loco prallegato procedentia ex hoc quòd Papa non potest ministrum sacramenti mutare, non procedere contra nos: quia non dicimus dum Papa committit simplici Sacerdoti collationē sacramenti confirmationis, quòd mutet ministrum necessarium simpliciter & absolutè ad hoc sacramentum, cùm talis minister sit indistinctè Sacerdos, & hic non fiat mutatio de Sacerdote in non Sacerdotem, sed quòd collationem huius sacramenti conueniente vni scilicet Episcopo ordinariè & ex officio alteri imponit, habenti tamen quod est de necessitate sacramenti simpliciter.

ADVERTENDVM quòd hoc sacramentum non est simpliciter necessarium, sed ad bene esse, veruntamen contemptus esset periculosus: vt dicit Sanct. Thom. in quarto.

De Eucharistia. Caput 61.

Idē 1. q. 72. & 4. sent. dist. 8.

SIcut autem corporalis vita materiali alimento indiget non solùm ad quantitatis augmentum, sed etiam ad naturam corporis sustentādam, ne propter resolutiones continuas dissoluatur, & eius virtus depereat: ita necessariū fuit in spirituali vita spirituale alimentum habere quo regenerati & in virtutibus conseruentur, & crescant. Et quia spirituales effectus sub similitudine visibilium fiunt, congruum fuit nobis tradi (vt dictum est) huiusmodi spirituale alimentum sub speciebus illarum rerum quibus homines communius ad corporale alimentum vtuntur. huiusmodi autem sunt panis & vinum: & ideo sub speciebus panis & vini hoc traditur sacramentum. Sed considerandum est, quòd aliter generans generato coniungitur, & aliter nutrimentum nutrito incorporalibus rebus. Generans enim nō oportet secundum substantiam generato cōiungi, sed solùm secundum similitudinem & virtutem: sed alimentum oportet nutrito secundum substantiam coniungi: vnde vt corporalibus signis spirituales effectus respondeant, mysterium verbi incarnati aliter nobis coniungitur in baptismo, qui est spiritualis regeneratio: atque aliter in hoc Eucharistię sacramēto, quod est spirituale alimentum. In baptismo enim continetur verbū incarnatum solùm secundum virtutē: sed in Eucharistiæ sacramento confitemur ipsum secundum substantiam contineri. Et quia complementum nostræ salutis factum est per passionem Christi & mortem, per quam eius sanguis à carne separatus est: separatim nobis traditur sacramentum corporis eius sub specie panis, & sanguis sub specie vini: & sic in hoc sacramento, passionis dominicæ memoria & repręsentatio habeatur. Et secundum hoc impletur quod Dominus dixit Ioan. 6. Caro mea verè est cibus: & sanguis meus verè est potus.

3. error.

Positio erronea circa veritatē sacramenti eucharistię.

Prima difficultas.

Super cap. 61.

POstquam determinauit Sanctus Thomas de sacramento confirmationis, incipit de sacramento Eucharistiæ determinare. Circa hoc autem duo facit. Primò ostendit quæ sit huius sacramenti necessitas, & quæ sit eius materia. Secundo qualis ista materia esse debeat, cap. 69. Circa primum duo facit. Primo determinat veritatem circa hoc sacramentum. Secundò respondet obiectionibus quæ in contrarium adducuntur, capite septimo. Quantum ad primum ponit quatuor conclusiones. Prima est: Necessarium fuit in spirituali vita spirituale alimentum habere, quo regenerati in virtutibus conseruentur, & crescant, probatur, quia & corporalis vita materiali, indiget alimento, non solùm ad quantitatis augmentum, sed etiam ad naturam corporis sustentandam, ne propter resolutiones continuas dissoluatur, & eius virtus depereat.

Secunda conclusio est: conuenienter sacramentum hoc sub speciebus panis & vini traditur. Probatur, quia conuenienter huiusmodi spirituale alimenti tum nobis traditur sub speciebus illarum rerum quibus homines communius ad corporale alimentum vtuntur, cùm spirituales effectus sub similitudine visibilium congruenter nobis tradantur, huiusmodi autem sunt panis & vinum.

Tertia conclusio est: in Eucharistiæ sacramento ipsum verbum incarnatum secundum substantiam continetur. probatur: quia alimentum spirituale oportet nobis secundum substantiam coniungi, sicut in Baptismo coniungitur tantum per virtutem. declaratur hoc ex differenti coniunctione generantis ad genitum, & nutrimenti ad nutritum: quia videlicet generans non oportet secundum substantiam, scilicet completam, generato coniungi, sed tantùm secundum similitudinem & virtutem: alimentum verò oportet secundum substantiam coniungi.

Quarta conclusio est: conuenienter separatim nobis traditur sacramentum corporis Christi sub specie panis, & sanguis sub specie vini. Probatur, tum quia habetur memoria & repræsentatio passionis dominicæ per quam eius sanguis a carne separatus est, tum quia sic impletur quod Dominus dixit Ioā. 6. Caro mea, &c.

ADVERTENDVM est quòd huius sacramenti susceptio non est absolutè de necessitate salutis, sed est tantùm de Ecclesiæ institutione, vt semel in anno sumatur.

De errore infidelium circa Eucharistiæ sacramentum.

Caput 62.

SIcut autem Christo proferente hęc verba, quidam Discipulorum turbati sunt dicentes, Durus est hic sermo: quis potest eum audire? ita & cōtra doctrinam Ecclesiæ insurrexerunt hæretici veritatem huius negantes. Dicunt enim in hoc sacramento non realiter esse corpus & sanguinem Christi, sed significatiuè tantùm: vt sic intelligatur quod Christus dixit demonstrato pane: Hoc est corpus meū. ac si diceret, hoc est signum vel figura corporis mei: secundum quem modum & Apostolus dixit 1. Corinth. 10. Petra autem erat Christus, id est Christi figura. & ad hunc intellectum referunt quicquid in scripturis inuenitur similiter dici. Huius autem opinionis occasionem assumunt ex verbis Domini, qui de sui corporis comestione & sanguinis potatione, vt scandalum discipulorum quod ortum fuerat, sopiretur, quasi seipsum exponens dixit: Verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus & vita sunt. quasi ea quæ dixerat, non ad literam, sed secundum spiritualem sensum intelligenda essent. Inducuntur etiam ad dissentiendum ex multis difficultatibus quæ ad hanc Ecclesiæ doctrinam sequi videntur: propter quas hic sermo Christi & Ecclesiæ durus eis apparet. Et primò quidem difficile videtur quomodo verum corpus Christi in altari esse incipiat. Aliquid enim incipit esse vbi prius non fuit, dupliciter: vel per motum localem, vel per conuersionem alterius in ipsum: vt patet in igne qui alicubi esse incipit: vel quia ibi de nouo accenditur: vel quia illud de nouo apportatur. manifestum est autem verum corpus Christi non semper in hoc altari fuisse. cōfitetur enim ecclesia Christum in suo corpore ascendisse in cęlum. videtur autem impossibile dici quòd aliquid hic de nouo conuertatur in corpus Christi. nihil enim videtur conuerti in præexistens: cùm id in quod aliquid conuertitur, per huius cōuersionem esse incipiat: manifestum est autem corpus Christi præextitisse: vtpote in vtero virginali conceptū: non igitur videtur esse possibile quòd in altari de nouo esse incipiat per conuersionem alterius in ipsum. Similiter autem nec per mutationem loci: quia omne quod localiter mouetur, sic incipit esse in vno loco, quod desinit esse in alio in quo prius fuit. oportebit igitur dicere quòd cùm Christus incipit esse in hoc altari in quo hoc sacramentum peragitur, desinat esse in cælo quò ascendendo peruenerat. Amplius, nullus motus localis terminatur simul ad duo loca: manifestum est autem / hoc sacramentum simul in diuersis altaribus celebrari: non est ergo possibile quòd per motum localem corpus Christi ibi esse incipiat.

Secunda difficultas.

Secunda difficultas ex loco accidit. non enim semotim partes alicuius in diuersis locis continentur ipso integro permanente. Manifestum est autem in hoc sacramento seorsum esse panem & vinum in locis separatis. si igitur caro Christi sit sub specie panis, & sanguis sub specie vini: videtur sequi quòd Christus non remaneat integer: sed semper cùm hoc sacramentum agitur, eius sanguis à corpore separetur. Adhuc, impossibile videtur quòd maius corpus in loco minoris includatur. Manifestum est autem verum corpus Christi esse maioris quantitatis quàm panis qui in altari offertur: impossibile igitur videtur quòd verum corpus Christi totum & integrum sit vbi videtur esse panis. Si autem ibi est non totum, sed aliqua pars eius: redibit primum inconueniens, quòd semper cùm hoc sacramentum agitur, corpus Christi per partes discerpatur. Amplius, impossibile est vnum corpus in pluribus locis existere. manifestum est autem hoc sacramētum in pluribus locis celebrari: impossibile igitur videtur quòd corpus Christi veraciter in hoc sacramento contineatur. Nisi fortè quis dicat quòd secundum aliquam particulam est hic, & secūdum aliam alibi. Ad quod iterum sequitur quòd per celebrationem huiusmodi sacramenti corpus Christi diuidatur in partes: cùm tamen nec quantitas corporis Christi sufficere videatur da tot particulas ex eo diuidendas in quot locis hoc sacramentum peragitur.

Tertia difficultas.

Tertia difficultas est ex his quæ in hoc sacramento sensu percipimus. Sentimus enim manifestè & post consecrationem in hoc sacramento omnia accidentia panis & vini, scilicet colorem, saporem, odorem, figurā, quantitatem, & pondus: circa quæ decipi nō possumus: quia sensus circa propria sensibilia non decipitur: huiusmodi autem accidentia in corpore Christi esse non possunt sicut in subiecto. Similiter etiam nec in aëre adiacenti: quia cùm plurima eorum sint accidentia naturalia, requirunt subiectum determinatæ naturæ: non qualis est natura corporis humani vel aëris. Nec etiam possiunt per se subsistere: cùm accidentis esse sit inesse: accidentia autem cùm sint formæ, indiuiduari non possunt nisi per subiectum: vnde remoto subiecto essent formæ vniuersales. relinquitur igitur huiusmodi accidentia esse in suis determinatis subiectis, scilicet in substantia panis & vini. est igitur ibi substantia panis & vini, & non substantia corporis Christi: cùm impossibile videatur duo corpora esse simul.

Quarta difficultas.

Quarta difficultas accidit ex passionibus & actionibus quæ apparent in pane & vino post consecrationem sicut & ante. Nam vinum si in magna quantitate sumeretur, calefaceret & inebriaret: panis autem & confortaret & nutriret. Videntur etiam si diu & incautè seruentur, putrefieri, & à muribus comedi; comburi etiam possunt & in cinerem redigi & vaporem: quæ omnia corpori Christi conuenire non possunt: cùm fides ipsum impassibilem prædicet: impossibile igitur videtur quòd corpus Christi in hoc sacramento substantialiter contineatur.

Quinta difficultas.

Quinta difficultas videtur specialiter accidere ex fractione panis, quæ quidem sensibiliter apparet: nec sine subiecto esse potest: absurdū etiam videtur dicere quòd illius fractionis subiectum sit corpus Christi: non igitur videtur ibi esse corpus Christi: sed solùm substantia panis & vini. Hæc igitur & huiusmodi sunt propter quæ doctrina Christi & Ecclesiæ circa hoc sacramentum dura esse videtur.

Epilogus.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Super cap. 62.

POsita veritate sacramenti Eucharistiæ, vult Sanctus Thomas obiectiones hæreticorum soluere, & primò ponit ipsas obiectiones: secundò illis respondet, cap. seq. Quantum ad primũ dicit primò, quòd sicut Christo proferente prædicta verba, quidam discipulorum turbati sunt, dicentes: Durus est hic sermo, &c. Ita & contra Ecclesię doctrinam insurrexerunt hæretici dicentes in hoc sacramento non esse realiter corpus & sanguinẽ Christi, sed significatiue tantùm. vnde cùm Christus dixit demonstrato pane, hoc est corpus meum, sensus est, hoc est signum & figura corporis mei: secundum quem modum etiam Apost. 1. Cor. 10. dixit: Petra autem erat Christus. & sic de aliis autho. dicunt. Dicit secundò, quòd huiusmodi opinionis occasionem sumunt ex verbis Domini, qui de hac re loquens, vt scandalum discipulorũ quod ortum fuerat sopiretur, quasi seipsum exponens ait: Verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus & vita sunt. Dicit tertiò, quòd inducitur etiam ad dissentiendum ex multis difficultatibus quæ ad hanc Ecclesiæ doctrinam sequi videntur. Prima est, quomodo corpus Christi in altari esse incipiat, cùm manifestum sit ipsum non semper in hoc altari fuisse. Non enim hoc videtur fieri posse per conuersionem alicuius in corpus Christi, cùm nihil in præexistẽs conuertatur, eò quòd id in quod aliquid conuertitur, per huiusmodi cõuersionem esse incipiat. manifestum est autem corpus Christi præexitisse. similiter nec per mutationem loci: tum quia oporteret dicere quòd cũ Christus incipit esse in hoc altari, desinit esse in cælo. tum quia nullus motus localis terminatur simul ad duo loca. manifestum est autem hoc sacramentum simul in diuersis altaribus celebrari. Secunda est ex loco, tum quia videtur cùm in hoc sacramento seorsum sint panis & vinum in locis separatis, quòd Christus non remaneat integer: quia partes alicuius semoti in diuersis locis non continentur ipso integro permanente. tum quia videtur impossibile, quòd verum corpus Christi totum & integrum sit vbi videtur esse panis, cùm impossibile sit vt maius corpus in loco minoris includatur. tum quia hoc sacramentum in pluribus locis celebrari contingit, impossibile est autem vnum corpus in pluribus locis existere. Tertia difficultas est ex iis quæ in hoc sacramento sensu percipimus. omnia enim accidentia panis & vini sentimus: huiusmodi autẽ neque in corpore Christi esse possunt, sicut in subiecto, nec in aëre: quia cùm plurima eorum sint naturalia, requirunt subiectum determinatæ naturæ, neque possunt per se existere, cùm accidentis esse sit inesse, & accidentia induiduari non possint nisi per subiectum: ex quo relinquitur quòd sint in substantia panis & vini, & consequenter quòd ibi non sit substantia corporis Christi, cùm impossibile videatur duo corpora esse simul. Quarta est ex passionibus & actionibus quæ apparent in pane & vino post consecrationem sicut antè: quia si vinum in magna quantitate sumeretur, inebriaret. & panis confortaret & nutriret. videntur etiam putrefieri, &c. quæ corpori Christi conuenire non possunt. Quinta difficultas est ex fractione panis, quæ quidem neque sine subiecto esse potest, neque corpus Christi eius subiectum esse potest.

Solutio præmissarum difficultatum, & primò quo ad conuersionem panis in corpus Christi. Caput 63.

Cùm modestia se præparat respõsurum prædi. primo ad primam difficultatem.

LIcet autem diuina virtus sublimius & secretius in hoc sacramento operetur, quàm ab homine perquiri possit: ne tamen doctrina Ecclesiæ circa hoc sacramentum infidelibus impossibilis videatur, conandum est ad hoc quòd omnis impossibilitas excludatur. Prima igitur occurrit consideratio, per quem modum verum Christi corpus esse sub hoc sacramento incipiat. impossibile autem est quòd hoc fiat per motum localem corporis Christi: tum quia sequeretur quòd in cælo esse desineret, quandocunque hoc agitur sacramentum: tum quia non posset simul hoc sacramentum agi nisi in vno loco: cùm vnus motus localis non nisi ad vnum terminum finiatur: tum etiam quia motus localis instantaneus esse nõ potest, sed tempore indiget. consecratio autem perficitur in vltimo instanti prolationis verborum. relinquitur ergo dicendum quòd verum corpus Christi esse incipiat in hoc sacramento per hoc quòd substantia panis conuertitur in substantiam corporis Christi: & substantia vini in substantiam sanguinis eius. Ex hoc autem apparet falsam esse opinionem tam eorum qui dicunt substantiam panis simul cum substantia corporis Christi in hoc sacramento existere, quàm etiam eorum qui ponunt substantiam panis in nihilum redigi, vel in primam materiã resolui. Ad vtrũque enim sequitur quòd corpus Christi in hoc sacramento esse incipere nõ possit nisi per motũ localem: quod est impossibile, vt ostensum est. Præterea si substantia panis simul est in hoc sacramento cum vero corpore Christi, potius Christo dicendum fuit: hic est corpus meum: quàm hoc est corpus meum: cùm per hic, demonstretur substantia quæ videtur: quæ quidem est substantia panis, si in sacramẽto cum corpore Christi remaneat. Similiter impossibile videtur esse quòd substãtia panis omnino in nihilum redeat. Multum enim de natura corporea primò creata iam in nihilum redijsset ex frequentatione huiusmodi mysterij. Nec est decens vt in sacramento salutis diuina virtute aliquid in nihilũ redigatur. Neque etiam in primam materiam substantiam panis est possibile resolui: cùm materia prima sine forma esse non possit: nisi fortè per materiam primam prima elementa corporea intelligantur: in quæ quidem si substãtia panis resolueretur, necesse esset hoc ipsum percipi sensu: cum eleméta corporea sensibilia sint. esset etiam ibi localis transmutatio & corporalis alteratio contrariorum, quæ instantanea esse non possunt. Sciendum tamen est quòd prædicta conuersio panis in corpus Christi, alteriusmodi est ab omnibus cõuersionibus naturalibus. Nam in qualibet conuersione naturali manet subiectũ in quo succedunt sibi diuersæ formæ, vel accidentales, sicut cùm album in nigrum conuertitur: vel substantiales, sicut cùm aër in ignem: vnde conuersiones formales nominãtur: sed in conuersione prædicta subiectum transit in subiectum, & accidentia manent: vnde hæc conuersio substantialis nominatur. Et quidem qualiter hæc accidentia maneant, & quare, posterius perscrutandum est. Nunc autem cõsiderare oportet quomodo subiectum in subiectum vertatur: quod quidem natura facere non potest. Omnis enim naturæ operatio materiam præsupponit, per quam subiecta indiuiduantur: vnde natura facere non potest quòd hæc substantia fiat illa: sicut quòd hic digitus fiat ille digitus: sed materia subiecta est virtuti diuinæ. cùm per ipsam producatur in esse: vnde diuina virtute fieri potest quòd hæc indiuidua substantia in illam præexistentem conuertatur. sicut enim virtute naturalis agentis cuius operatio se extendit tantùm ad immutationem formæ, & exiſtentia subiecti supposita, hoc totum in illud totum conuertitur secũdum variationem speciei & formæ, vtpote hic aër in hunc ignem generatum: ita virtute diuina, quæ materiam non præsupponit, sed eam producit: hęc materia conuertitur in illam: & per consequens hoc indiuiduum in illud. indiuiduationis enim principiũ materia est, sicut forma est principium speciei. Hinc autem manifestum est quòd in conuersione prædicta panis in corpus Christi, non est aliquod subiectum commune permanens post conuersionem: cùm transmutatio fiat secundum primum subiectum, quod est indiuiduationis principium: necesse est tamen aliquid remanere vt verum sit quod dicitur: hoc est corpus meum. quæ quidẽ verba sunt huius conuersionis significatiua & factiua. & quia substãtia panis non manet, nec aliqua prior materia, vt ostẽsum est: necesse est dicere quòd maneat id quod est præter sustantiam panis: huiusmodi autem est accidens panis: remanẽt igitur accidentia panis etiam post conuersionem prædictam. Inter accidentia verò quidam ordo considerandus est. nam inter omnia accidentia propinquius inhæret substantiæ quantitas dimensiua: deinde qualitates in substantia recipiuntur quantitate mediante: sicut color mediante superficie: vnde & per diuisionem quantitatis per accidens alia accidentia diuidũtur. Vlterius autem qualitates sunt actionum & passionum principia, & relationum quarundam: vt sunt pater & filius, & dominus & seruus, & alia huiusmodi. Quædam verò relationes immediatè ad quantitates sequuntur: vt maius & minus: duplum & dimidium: & similia. Sic igitur accidentia panis post conuersionem prædictam remanere ponendũ est, vt sola quantitas dimensiua sine subiecto subsistat, & in ipsa qualitates fundẽtur sicut in subiecto: & per consequens actiones, passiones, & relationes. Accidit igitur in hac conuersione contrarium ei quod in naturalibus mutationibus accidere solet: in quibus substantia manet vt mutationis subiectum, accidentia verò variantur: hic autem econuerso accidens manet, & substantia transit. huiusmodi enim conuersio non potest propriè dici motus, sicut à naturali considerari vt subiectum requirit: sed est quędam substantialis successio: sicut in creatione est successio esse & non esse, vt in secundo† dictum est. Hæc igitur est vna ratio

Exclusio erroris.

Qualis sit conuersio in hoc sacramento.

† Cap. 14.

Prima ratio quare accidentia remaneant.

Secunda ratio.

tio quare accidens panis remanere oportet, vt inueniatur aliquod manens in conuersione prædicta. Est autem & præter hoc aliud necessarium. Si enim substantia panis in corpus Christi conuerteretur, & panis accidentia transirent: ex tali conuersione non sequeretur quòd corpus Christi secundum suam substantiam esset vbi prius fuit panis. nulla enim relinqueretur habitudo corporis Christi ad locum prædictum: sed cùm quantitas dimensiua panis remanet post conuersionem per quam panis hunc locum sortiebatur, substantia panis in corpus Christi mutata fit corpus Christi sub quantitate dimensiua panis, & per consequens locum panis quodammodo sortitur, mediantibus tamen dimensionibus panis. Possunt & aliæ rationes assignari, & quantum ad fidei rationem, quæ de inuisibilibus est, & quantum ad meritum, quod circa hoc sacramentum tantò maius est, quantò inuisibilius agitur, corpore Christi sub panis accidentibus occultato propter commodiorem & honestiorem vsum sacramenti. esset enim horrori sumentibus, & abominationi videntibus, si corpus Christi in sua specie à fidelibus sumeretur. vnde sub specie panis & vini quibus homines communius vtuntur ad esum & potum, corpus Christi proponitur ad manducandum, & sanguis potandus.

Alia ratio.

Super cap. 63.

ANnumeratis difficultatibus contra veritatem sacramenti eucharistiæ, accedit Sanctus Thomas ad earum dissolutionẽ eo ordine quo sunt propositæ, præmittens quòd licet diuina virtus sublimius & secretius in hoc sacramento operetur, quàm ab homine perquiri possit, ne tamen circa hoc Ecclesiæ doctrina infidelibus impossibilis videatur, conandum est ad hoc quòd omnis impossibilitas excludatur. Ex quibus verbis dat intelligere Sanct. Tho. maximas esse difficultates quæ circa hoc sacramentum emergũt, & quòd non oportet laborare ad eius manifestam intelligentiam, sed conandum est ad intelligendum quomodo nulla in ipso impossibilitas inueniatur.

A D primam itaque difficultatem dicit primò, quòd vtique impossibile est vt corpus Christi incipiat esse sub hoc sacramento per motum localem, tum quia in cælo desineret esse quandocunque agitur sacramẽtum, tum quia non posset hoc sacramentum agi simul nisi in vno loco, tum quia motus localis instantaneus esse non potest, consecratio autem perficitur in vltimo instanti prolationis verborum.

Dicit secundò, quòd hoc fit per conuersionem substãtiæ panis in substantiam corporis Christi, & substantiam vini in substantiam sanguinis eius.

Dicit tertiò, quòd ex hoc apparet falsam esse opinionem tam dicentium substantiam panis simul cum substantia corporis Christi in hoc sacramento existere, quàm ponentium illam in nihilum redigi, vel in primã materiam resolui, tum quia ad vtrunque sequitur quòd corpus Christi in hoc sacramento incipere esse non possit nisi per motum localem, tum quia fecisdùm primam opinionem Christo potius dicendum fuit, hic est corpus meũ, quàm hoc est corpus meum: quia demonstraretur substãtia panis quæ videtur, tum quia secundum opinionem secundam multum de materia primò creata iam in nihilum rediisset ex frequentatione huius mysterii, quod non decet fieri in sacramento salutis: tum quia secundum tertiam opinionem oporteret aut materiam primam esse sine forma, si intelligeretur fieri resolutio in ipsam: aut si intelligeretur fieri in prima elementa corporea, necesse est hanc resolutionem percipi sensu, & etiam ibi esse localem transmutationem & corporalem alterationem contrariorum, quæ instantanea esse non possunt.

Dicit quartò, quòd ista conuersio est alterius modi ab omnibus conuersionibus naturalibus, quia in qualibet alia manet subiectum in quo succedunt sibi diuersæ formæ vel accidentales vel substantiales, vnde conuersiones formales nominantur. in hac autem subiectum transit in subiectum, & accidentia manent: vnde substantialis conuersio nominatur.

Dicit quintò, quòd natura quidem facere non potest quòd hæc substantia fiat illa, vt hic digitus fiat ille digitus: cùm operatio naturæ materiam præsupponat per quam substantia indiuiduatur, sed bene hoc diuina virtute fieri potest, cum materia illi subiaciatur, eò quòd per ipsam producatur in esse. Declaratur, quia sicut virtute naturalis agentis cuius operationẽ se extendit tantùm ad immutationem formæ suppositæ subiecti existentia, hoc totum in illud totum conuertitur secundum variationẽ formæ, vt hic aer in hunc ignem generatum: ita virtute diuinæ quæ materiam non præsupponit, sed eam producit, hæc materia conuertitur in illam, & consequenter hoc indiuiduum in illud, cùm principium indiuiduationis sit materia.

Dicit sextò, quòd cùm in hac conuersione non sit aliquod subiecti commune permanens post conuersionem, & tamen necesse sit aliquid remanere, vt verum sit quod dicitur, hoc est corpus meum, quæ sunt verba huius conuersionis significatiua & factiua, necesse est dicere quòd accidentia panis remaneant.

Dicit septimò, quòd cùm inter omnia accidentia propinquius inhæreat substantiæ quantitas, deinde qualitates sint in substantia mediante quantitate, deinde actiones, passiones, & relationes quædam: sic accidentia panis post conuersionem remanere ponendum est, vt sola quantitas dimensiua sine subiecto subsistat, in ipsa verò qualitates fundentur sicut in subiecto, & per consequens actiones, passiones, & relationes.

Dicit octauò, quòd hæc conuersio non propriè potest dici motus sicut à naturali consideratur, vt subiectum requirit, sed est quædam substantialis successio, sicut in creatione est successio esse & non esse.

Dicit nonò, quòd ex prędictis habetur vna ratio quare accidẽtia panis remanere oportet, scilicet vt inueniatur aliquid manens in cõuersione prędicta.

Dicit decimò, quòd huius aliæ etiam rationes sunt. Vna est, quia alias nõ sequeretur corpus Christi secundum substantiã esse vbi prius fuit panis, quia nulla relinqueretur habitudo corporis Christi ad locum prædictum: sed manente panis quantitate dimensiua, sic corpus Christi sub quantitate dimensiua panis, & per consequens locum panis quodammodo sortitur, mediantibus tamen dimensionibus panis. Alia est, quia meritum fidei quæ de inuisibilibus est, tanto maius est circa hoc sacramentum, quanto inuisibilius agitur corpore Christi sub accidentibus panis occultato. Tertia est, quia sic est commodior & honestior vsus sacramenti, dum. s. sub specie panis & vini, quibus homines communius vtuntur ad esum & potum, corpus Christi proponitur manducandum, & sanguis potandus.

Quomodo corpus Christi incipiat esse sub specie panis.

A D eiudentiam primi dicti considerandum est, quòd non dicimus corpus Christi sic incipere esse sub sacramento siue sub speciebus panis, quasi incipiat localiter, proprie, & circumscriptiuè à dictis accidentibus contineri, sicut locatum continetur à loco, non enim ad corpus Christi cõparantur proprie sicut locus ad locatum, sed quia incipit esse sub illis, sicut substantia sub accidentibus continetur, non quidem sibi inhærentibus, sed separatis, prius autem inhærentibus substantiæ cui hæc substantia succedit: vnde respectu corporis Christi ad huiusmodi accidentia sub quibus continetur, nõ potest propriè quidem dici respectus de genere vbi, qui est locati ad locum, habet tamẽ (vt dictum 4. dist. 10. quæst. 1. articulo secundo, quæstione prima, ad primum) aliquam eius similitudinem, inquantum esse in loco est esse in aliquo separato extra substantiam suam, quod non est causa eius: habet etiam & similitudinem respectus de genere habitus, inquantum illæ species dicuntur à sanctis quasi cooperimentum corporis Christi.

Conuenienter ex eo q. corpus Christi non incipit esse sub sacramento per motum localem, inferrur hoc oportere esse per cõuersionem substãtiæ panis in ipsum.

A D euidentiam secundi dicti considerandum est primò, quòd cõuenienter ex eo quòd corpus Christi non incipit esse sub sacramento per motũ localem, infert Sanct. Thom. oportere hoc esse per conuersionem substantiæ panis in ipsum, quia duobus tantùm modis possumus intelligere corpus Christi esse simul cum dimensionibus panis, aut scilicet manente substantia panis illis dimensionibus coniuncta, ita quòd corpus Christi simul diceretur esse cum substantia panis, sicut duo corpora dicuntur simul esse in eodem loco, quo modo Christo ingrediente ad Discipulos ianuis clausis simul erant corpus Christi & ianua: aut transeunte substantia panis, & sub eius dimensionibus substantia corporis Christi succedente. Primum non potest esse nisi per motum localem corporis Christi accedentis ad locum panis, sicut accessit ad ianuas, quia corpus existens in vno loco non potest occupare locum corporis existentis in alio loco, nisi ad illum locum localiter moueatur, cùm idem corpus non possit esse simul in pluribus locis. Secundum autem esse non potest, nisi substantia panis in substantiam corporis Christi conuertatur, quia si annihilaretur panis substantia, aut in aliam substantiam conuerteretur, nulla esset ratio quare corpus Christi manens in cælo deberet sub dimensionibus panis contineri. Si ergo secundum ea quæ fides tenet, non possit dici corpus Christi incipere esse in sacramento per motum localem ipsius corporis Christi, cum proprium locum non derelinquat, relinquitur oportere dici quòd incipiat esse in sacramento per conuersionem substantiæ panis in ipsum.

Quomodo dicta cõuersio est causa q. Christi corpus sit in sacramẽto.

CONSIDERANDVM secundò, quòd hoc nõ sic est intelligendũ, vt Scotus arbitratur nos intelligere, quasi dicta conuersio sit corpori Christi formalis ratio essendi in sacramento, cũ transeunte conuersione remaneat in sacramẽto corpus Christi, sed quia effectiuè & fundamẽtaliter dicta cõuersio huiusmodi existentiã fiue præsentialitatẽ causat, sicut generatio ignis ex lignis est causa aliquo modo quòd ignis sit vbi prius erant ligna. facit enim dicta conuersio primum ipsius terminum succedere substãtiæ panis sub ipsis dimensionibus panis remanentibus, & consequenter huiusmodi præsentiam corporis Christi ad tales dimensiones & ad eorum locum causat. Nec est verum quod inquit Scotus, posse Deum huiusmodi relationem causare absque conuersione, cùm conuersio sit causa eius tantùm in fieri. Nam quando causa in fieri quę est ipsa productio, est fundamentum vel ratio fundandi relationem, non potest fieri relatio absque tali productione, tanquam scilicet illius denominativa relatiuè, sicut paternitas non potest absque generatione alicui aduenire, vt per ipsam sit pater: sicut etiam quia conuersio est fundamentũ præsentiæ corporis Christi ad species & locum panis, non potest talis relatio illi aduenire absque huiusmodi conuersione, eò quòd fundamẽtum sit de ratione relationis inquantum dat esse relatiuum.

Vtrum per 2 & 3. probatur quòd non solam conuersionem huiusmodi posse esse corpus Christi sine sui mutatione locali altari.

S E D contra prædicta arguitur ex Scoto 4. Sentent. dist. 10. quæst. 1. 2. Primò, Non est maior repugnantia corpus Christi simul esse cum substantia panis quàm cum quantitate eius, cùm non magis repugnet substantia substantiæ in substantiam substãtia quantitati quo ad talem simultatem: sed corpore Christi existente in cælo, potest Deus facere idem corpus simul cum quantitate panis, ergo & cum substantia eius, & per consequens sine conuersione. Secundò, vbicunque Deus potest facere substantiam naturalem non sub suo modo naturali, vel sub modo sibi opposito, potest eam facere sub suo modo naturali: sed Deus potest facere, imò facit corpus Christi sacramentaliter, id est, non sub suo modo naturali simul in diuersis locis, ergo potest idem facere in eisdem sub modo naturali, scilicet localiter & dimensiuè, ergo non est necessaria huiusmodi conuersio. Tertiò, Per nullam mutationem per se, habetur illud quod est posterius sito per se termino, sed præsentia corporis Christi in sacramento est quid posterius simpliciter substantia corporis Christi, quæ est terminus per se conuersionis, ergo non habetur per se, per illam mutationem, quæ est conuersio vel transsubstantiatio. Quartò, Deus potest facere corpus Christi præsens cum pane substantia panis manente, cùm præsentia ista sit posterior substantia panis, ergo sine aliqua mutatione circa substantiã panis potest esse nota præsentia corporis ad panem, ergo oportet dare aliam mutationem ad huiusmodi præsentiam quæ non sit substantialis, ergo per transmutationem substantialem non habetur per sesista præsentia. terminus enim eiusdem rationis cuiusmodi est præsentia, non est propriè & per se terminus duarum mutationum distinctarum secundũ genus. Quintò, Quod conuertitur in aliquid præexistens, magis acquirit conditiones eius quàm conuertitur in aliquid præexistens, magis acquirit panis conuersus præsentium in cælo quàm corpus Christi præsentiam speciei panis in altari Sextò, Deus posset conuertere panem in corpus Christi, vt habens esse in cælo, sed tunc non haberetur corpus Christi sub specie panis ex ipsa conuersione, ergo nec nunc. Septimò, Si panis quantus conuerteretur in corpus Christi quantum, id est, quantitas in quantitatem, & substantia in substantiam, corpus Christi quantum non haberet vbi circunscriptiuè, quòd fuit ipsius panis, ergo ex conuersione substantię in substantiam, corpus Christi non habet vbi diffinitiuè quod erat substantiæ panis, ergo, &c.

PRO

Universidad de Deusto
Biblioteca

Corpus Christi sub sacramento duplicē habet præsentialitatem quarū vna sibi conuenit mediante alia.

PRO solutione horum argumentorum præmittendum est, quòd corpus Christi existens sacramentaliter in altari, duplicem præsentialitatem habet, vnam scilicet ad dimensiones panis sub quibus occultatur, aliam verò ad locum panis. Per primam præsentiam dicimus corpus Christi sub dimensionibus panis esse, per secundam dicimus ipsum esse in loco panis. Vtraque autem harum præsentiarum conuenit sibi per conuersionem substantiæ panis in ipsum, sed prima immediatè talem conuersionem consequitur. ex eo enim quod substantia panis in corpus Christi conuertitur sub dimensionibus remanentibus, sequitur quòd corpus Christi substantiæ panis sub illis dimensionibus succedat, quod est corpus Christi præsens fieri dimensionibus huiusmodi. Secunda autem præsentia conuenit sibi mediante prima. Nam quia præsens est dimensionibus, ideo præsens est loco huiusmodi dimensiones circumscribenti, qui erat locus panis. Argumenta itaque Scoti contra vtramque præsentiam adducuntur, sed facilè est videre quòd contra mentē Sancti Thomæ non valent. Vnde ad primum dicitur, quòd maior est falsa, corpore Christi non deserente cælum, & pane alibi existente. Ad probationem negatur assumptum ad eundem sensum. repugnat enim quòd substantia manens in cælo incipiat esse simul cum substantia existente in terra, in neutra illarum mutatione facta, quia vt est de mente Sanct. Thom. 4. Sent. dist. 11. quæst. 1. articulo primo, & 3. quæstio. 75. articulo secundo, impossibile est aliquid esse vbi prius non fuit, nisi ipsum mutetur, vel aliquid in ipsum. quod vtique intelligitur de loco existente, non autem de loco nouiter producto. non repugnat autem tali substantiæ vt simul sit cum quantitate substantiæ quæ in ipsam est conuersa, quia relatio innasci potest ex mutatione vnius extremi tātùm, etiam altero extremo non mutato.

ATTENDENDVM tamen cùm dicimus vnam substantiam non mutatam à suo loco non posse simul incipere esse cum substantia in alio loco existente, quòd hoc intelligitur supposito quòd nulla etiam alia substantia sit in ipsam conuersa: quia si ponamus (vt ponimus) substantiam panis conuersam in substantiam corporis Christi, non inconuenit corpus Christi non mutatum à suo loco in quo nunc est ratione propriarum dimensionū, simul esse per diuinum miraculum cum alia substantia ratione dimensionum panis in ipsum conuersi. Sicut enim miraculosè corpus Christi secundum situm esse naturale simul fuit cum alio corpore dum ad Discipulos intrauit ianuis clausis, ita diuino miraculo fieri posse puto vt corpus Christi sacramentale simul incipiat esse cum alia substantia ipso non deserente proprium locum quem habet in cælo.

Ad secundum dicitur primò, quòd argumentum peccat in forma. procedit enim ex quatuor terminis. nam in maiori assumitur locus singulatim pro vno determinato, & est vera propositio. quocūque enim loco singulariter ostenso, est verum quòd si in illo potest Deus facere substantiam naturalē esse sub modo nō naturali, potest facere eandem esse in eo modo suo naturali. in minori verò sumitur locus pro pluribus locis coniunctim, in quo sensu etiā minor est vera. Nam de facto Deus facit corpus Christi modo sacramentali, qui non est modus naturalis, simul in pluribus locis esse. Dicitur secundò, quòd si argumentum ad debitā formā reducatur, formando sic minorem. In quotcunque locis simul Deus potest facere substantiam naturalē non sub suo modo naturali, potest eam facere sub suo modo naturali: ipsa maior est falsa. Primum enim nullam contradictionem implicat, & ideo diuina virtute fieri potest. Secundum verò implicat contradictionem. ostensum est enim in superioribus contra Scotum implicare contradictionē quòd vnum corpus simul sit in pluribus locis localiter, & ratione propriarum dimensionum: iccirco nullo miraculo potest fieri.

Ad tertium negatur maior, si intelligatur de primo per se termino. potest enim per mutationem per se haberi aliquid quod est posterius primo per se termino, quando & ipsum est terminus per se, sed secundario. Non enim vt est de mente Sancti Tho. de veri. quæst. 9. articu. tertio, inconuenit vnius mutationis esse duos terminos ordinem quendam inter se habentes. nam videmus dealbationem simul terminari ad albedinem & ad similitudinem suppositō albo. Si autem intelligatur de per se termino vniuersaliter, siue scilicet primò siue secundariò, minor est falsa. Nam neque præsentia corporis Christi ad species est posterius omni termino per se, cùm ipsa sit secundariò per se termi nus: neque substantia corporis Christi sola est terminus talis per se transsubstantiationis.

Ad quartum, conceditur totū excepta vltima consequentia. concedimus enim quòd absolutè Deus potest facere corpus Christi simul cum pane substantia panis manente, & quòd potest incipere esse corpus Christi præsens panī absque conuersione substantiæ panis in ipsum. Sed negatur vlterior consequentia, scilicet ergo per transmutationē substantialē non habeatur per se ista præsentia. Ad probationem, negatur assumptum absolutè loquendo. Nam præsentia quam habet ignis ad locum suæ generationis, & præsentia quā habet ad locum qui terminat motum localem ipsius, est eiusdem rationis, & tamen vna acquiritur per generationem substantialem, alia verò per motum localem. in terminis enim extrinsecis non inconuenit idem diuersas mutationes terminare. non incōuenit etiam idem esse terminum intrinsecum & primum vnius mutationis, alterius verò esse extrinsecum terminum & secūdarium. Si autem adderetur antecedenti, nullo illorum modo ad alterum localiter, nulloque alio in substantiam alterius conuerso, negatur assumptum: & ad probationem negatur ista consequentia, ista præsentia est posteriori substātia panis, ergo potest esse sine aliqua nouitate substantiæ panis aut corporis Christi. habitudo enim locati ad locum est posteriori ipsa fit locata, & tamen non potest esse nouitas talis habitudinis, nisi aut ipsa re locata mutata, aut mutato loco circa ipsam. Vnde illa propositio, ad nouitatem posterioris non sequitur nouitas prioris: non habet veritatem vbi posterius per naturalem concomitantiam resultat ex priori. tunc enim nouitas in posteriori nen est nisi propter nouitatem prioris, sicut non est noua risibilitas nisi propter hominis nouitatem, & non est nouitas in relatione reali nisi propter aliquam nouitatem fundamenti aut termini.

Ad notitatem posterioris nō sequitur notitas prioris.

Ad quintum, negatur maior de conditione quæ est locus, quando remanet aliquid conuersi occupans priorem locum, & nihil eius additum ad id in quod conuertitur, remanet, sicut est in proposito, vbi remanet quantitas panis locum eius occupans, & nihil substantiæ panis remanet additum corpori Christi, eō quòd tota substantia panis, scilicet & materia & forma, in corpus Christi conuertatur.

Quod autem adducitur de alimento, non iuuat, imò est oppositum eius quod assumitur, forma enim aliti dum informat materiam alimenti, aliqualiter accedit ad locū alimenti, præsertim quando per mutationē augetur aliti.

Ad sextum, negatur maior, si intelligatur quòd Deus possit conuertere substantiam panis in corpus Christi, vt haber esse in cælo, id est, vt localiter in cælo continetur, nullo modo localiter moto pane, & eius dimensionibus, quę facta conuersione remanent ad locum corporis Christi. Nam cùm oporteat in tali conuersione corpus Christi succedere substantiæ panis sub dimensionibus ipsius, si corpus Christi sub dimensionibus panis existens non haberet aliud vbi quàm id quòd in cælo, oporteret vt ipsæ dimensiones tale vbi corporis Christi haberent, quod esse non posset nisi ad locum corporis Christi motæ essent localiter: alioquin idem esset simul in pluribus locis circunscriptiue. Si autem intelligatur Deum posse illud facere moto pane & dimensionibus eius ad locum corporis Christi, ipsa admissa, negatur minor: imò ex ipsa conuersione corpus Christi esset sub specie panis quæ ad eius locū suo motu peruenisset.

Ad septimum, negatur consequentia, quia in tali casu (vt dixit Sanct. Thomas in dicto decimo) nihil panis remaneret sub quo corpus Christi substantiæ panis succederet, quod esset sibi ratio essendi in loco panis: nunc autem remanent panis dimensiones quæ sunt corpori Christi ratio in loco panis existendi. Non enim propter aliud corpus Christi est in loco vbi erat panis, nisi quia facta conuersione manent species panis occupantes locum, sicut prius, quibus mediantibus substantia panis erat in loco illo. Reliqua quæ ad hanc materiam pertinent, vide apud Capreolum, in quarto, distinctione decima quæstione prima, & dist. 11.

De veritate & significatione huius locutionis: hoc est corpus meum.

CIRCA tertium dictum cùm inquit Sanctus Tho. si maneret substantia panis, potius dicendum Christo fuisset, hic est corpus meum, quàm, hoc est corpus meum, quia per ly hic, demonstraretur subſtantia panis quæ videtur: aduertendum quòd si maneret subſtantia panis, ista propositio non esset vera, hoc est corpus meum, vt dicitur tertia parte, & 4. sent. quia vt hic dicitur, fieret demonstratio panis, cuius accidētia sunt visui, & esset sensus, subſtantia cuius sunt hæc accidentia quæ videntur, est corpus Christi. Nam cùm demonstramus aliquid ad sensum, secundum communem modum loquēdi demonstramus subſtantiam cui accidentia quæ sensui subiacent & demōstrant, inhærent, & non indistinctè contentum sub accidentibus, vt vult Scotus in 4. distinctione vndecima, quæstione tertia, articulo primo. falsum autem esset quòd subſtantia panis esset corpus Christi, sed vera esset ista propositio, hic est corpus meum, accipiendo istum terminū hic, vt est aduerbium loci. Nam verum esset dicere quòd in hoc loco in quo est panis, est corpus Christi.

Si maneret subſtantia panis in sacramento, non verè diceretur, hoc est corpus meum.

In conſecratione eucharistiæ subſtātia panis nō annihilatur

CIRCA illud quod dicitur in consecratione huius sacramenti subſtantiam panis non annihilari, considerandum est primò ex doctrina S. Thomæ sexto quolibet. quæstione sexta, & in tertia parte, & quarto senten. cùm motus à termino ad quem, accipiat denominationem, ad videndū an aliqua mutatio sit annihilatio necne, videndum est an eius terminus sit nihil omnino, vel potius aliquid modo aliquo: quia sit fuerit omnino nihil, erit annihilatio. si verò fuerit aliquo modo aliquid, non erit annihilatio.

CONSIDERANDVM secundò, quòd in denominatione mutationis non oportet respicere ad quemcunque terminum, sed ad terminū principaliter intentum ab agente. Nam mutatio ad esse hominis dicitur hominis generatio, eò quòd agens principaliter intendat hominis existentiam, licet sint multi alii termini præcedentes & posituii & priuatiui. sic etiam ad videndum an aliqua mutatio debeat annihilatio nominari, respiciendi est nō ad quemcunque terminum illius mutationis, sed ad terminum principaliter intentum ab agente talis mutationis. In mutatione ergo qua subſtantia panis conuertitur in corpus Christi, duplex inuenitur terminus, scilicet non esse panis, & corpus Christi. sed esse sacramentale corporis Christi, est terminus principaliter intentus à Deo, à quo principaliter hæc conuersio fit: non esse autem panis, ad hunc terminum ordinatur. ideo cùm esse sacramentale corporis Christi sit aliquid, non autem nihil, talis mutatio subſtantiæ panis non potest dici annihilatio, imò nec ex ipso non esse panis, ad quod dicta mutatio terminatur tanquam ad dispositionem termini principalis, potest dici annihilatio, quia tale non esse non est omnino nihil, sed est negatio esse panis in corpore Christi sacramentali, in quod conuersus est panis. non enim sufficit ad annihilationē alicuius, quòd nihil eius maneat in se vel in alio, sed requiritur quòd nihil etiā maneat in quod fit conuersum. Non puto autem ad mentem Sancti Thomæ esse id quod Capreolus tenet, quòd scilicet remaneat panis in corpore Christi in potentia obedientiali ad hoc vt ex ipso redeat panis subſtantia, & quòd propter hoc non dicatur panis annihilari. Nam hoc nullibi ait Sanctus Tho. quod ipse viderim, imò in tertio, quæstione septuagesimaseptima, artic. 5. ait impossibile esse corpus & sanguinem Christi iterum in subſtantiam panis vel vini conuerti. quòd si dicatur hoc intelligendum esse de potentia ordinaria, cùm ponamus tandiu corpus & sanguinem Christi manere in sacramento, quandiu remanent species panis, nō autem de potentia absoluta: hoc quidem non negauerim, licet fortasſis à multis negaretur, sed hoc modo subſtantiam panis in potentia obedientiali corporis Christi esse non tolleret quin possit dici panis annihilatus: alioquin nihil posset dici annihilatum à deo, qūia eadem ratione diceretur quòd remanet in potentia obedientiali alterius creaturæ. sicut enim de potentia absoluta posset Deus conuertere corpus Christi in panem, ita posset in rem annihilatam aliquam aliam subſtantiam conuertere, ipsam rem iterum in esse reparando. Ex his facilè solui possunt omnia argumenta Scoti & Durandi recitata à Capreolo in quarto, distinctione 11.

Si subſtātia panis in cōuersione resolueretur in materiā primā, materia prima esset sine forma.

CIRCA quod dicitur subſtantiam panis non posse in tali conuersione resolui in materiam primā, quia materia prima esset sine forma, aduertendum quòd hoc sequitur, quia si subſtantia panis non conuerteretur in corpus Christi, & remanet materia prima, non acciperet aliam formam cū qua esset corpus Christi: quia eadem ratione non posset corpus Christi esse cum forma illa ipso localiter non mutato, qua ratione non poterat cum subſtantia panis esse. non informaretur etiam subſtantia corpus Christi, vt manifestè constat, ideo omnino relinqueretur sine forma.

CIRCA quintum dictum dubitatur. Videtur enim Sanctus Tho. dicere contradictoria. Nam inquit primò naturam facere nō posse vt hæc subſtantia fiat illa, deinde subiungit, virtute naturalis agentis hoc totum in illud totum conuerti, vtpote hunc aerem in hunc ignem generatum. Cōstat enim vbi totum conuertitur in totum, hanc subſtantiam in illam conuerti.

Responsio ad secundā difficultatē.

Respondetur, quod totum dupliciter accipitur, scilicet vt idem est quòd perfectum in specie, & vt idem est quod quælibet pars. Cùm ergo dicitur per naturam cōuerti totum in totum, accipitur totum pro perfecto in specie, non autem pro qualibet parte. Pater hoc esse de mente Sancti Tho. quia seipsum exponens inquit, quòd supposita existentia subiecti, hoc totum conuertitur in hoc totum per naturam secundum variationem speciei & formæ. ex hoc autem non sequitur hanc subſtantiam individuatam in aliam individuatā subſtantiam existentem conuerti, sed vnam speciem conuerti in aliam secundum successionem diuersarum formarum in materia, vnde nulla est contradictio.

CIRCA sextum dictum considerandum primò, quòd cùm pronomen demonstrativum demonstrans aliquid ad sensum simul & ad intellectū semper præsupponat aliquid subiectum sensui demonstrabile, non potest dici de aliquo, hoc est illud, nisi per ly hoc, demonstretur aut ipsum sensibile per se, aut aliquid sensibili coniunctum. Si autē nihil remaneret facta cōuersione in corpus Christi, nihil sensibile esset per quod demonstrari posset corpus Christi. Nam esse sacramentale sensu percipi non potest: ideo bene dicitur quòd necesse est aliquid panis remanere ad hoc vt verum sit quod dicitur, hoc est corpus meum.

CONSIDERANDVM secundò ex doctrina S. Tho. 4. d. 8. q. 2. ar. 1. q. 4. ad 1. quòd cū ea quæ sunt in voce, proportionentur iis quæ sunt in intellectu: sicut in intellectu est aliqua conceptio quæ est significatiua tantùm rei intellectæ, quæ inquam præsupponit entitatem rei, vtpote ab ipso causata: aliqua verò non tantùm est significatiua, sed etiam factiua rei, vt conceptio practica quæ entitatem rei non præsupponit, sed causat. ita aliqua locutio est significatiua tantùm, aliqua vero est significatiua & factiua rei significatæ, sicut hæc locutio, hoc est corpus meum, quæ ex diuina institutione habet virtutem conuertendi subſtantiam panis in subſtantiā corporis Christi. ideo bene hic dicitur hæc verba esse significatiua & factiua prædictæ conuersionis.

CONSIDERANDVM tertiò, quòd cum significatio totius creationis compleatur in prolatione vltimæ particulæ, ita quod significationes partium præcedentium comparantur ad significationē totius orationis, sicut materia, non autem sicut partes significationem totius orationis integrantes, significatio autem vltimæ particulæ in ordine ad præcedētes habeat rationem formæ, sicut prædicta verba quæ sunt significatiua & factiua conuersionis, ipsam in vltimo tantùm instanti prolationis significant: ita & in illo duntaxat eam efficiunt. ideo in principio locutionis ly hoc, non potest demōstrare corpus Christi, quia nondum subſtantia panis est in ipsum conuertia. non potest etiam determinatè subſtantiam panis demonstrare, quia tunc impediretur significatio totius orationis quæ in vltimo instanti prolationis in quo non est subſtantia panis, completur: sed necesse est (vt inquit ibidem Sanctus Tho.) quòd demonstret aliquid indistinctum & indeterminatum, quod sit commune tanquam vtrunque confuse & potentialiter continens. neutrum autē determinatè in actu, scilicet hoc quod dico contentum sub his speciebus: vt sensus sit, contentum sub his speciebus est corpus meum. Et sicut dicimus illud pronomen non demonstrare aliquid significatum distinctum, scilicet panem aut corpus Christi præsens tempore prolationis istius pronominis hoc, sed tantùm aliquid vagum & indeterminatum, ita dicēdum est de hoc verbo est, quod non determinatè importat tempus presens mensurans prolationē istius pronominis hoc, sed præsens mensurans vltimam prolationem totius orationis, quia pro illo instanti copulat prædicatum subiecto in talibus locutionibus factibus, sicut in illo instanti res per tales locutiones efficitur.

CONTRA autem hunc sensum argumenta Scoti in octauo, distinctione quarta non valent, imò ex hoc falso fundamento procedunt, quòd secundum Sanct. Tho. significatio orationis cōstituatur ex signficato partium, cuius tamen oppositum ipse ponit in quarto Sententiarum loco prælegato, & articulo tertio, ad septimum.

Omnia alia accidētia panis remanēt in quātitate in subiecto.

CIRCA septimum dictum considerandum primò ex doctrina Sanct. Tho. 3. q. 77. ar. 2. quòd cùm ponatur quantitas prima inter omnia accidētia materialia, & immediatè inhærere subſtantiæ materiali, & consequenter esse fundamentum omnium aliorū accidentium materialium, quo mediante insunt subſtantiæ, & alia accidentia retineant esse quod habebant in subſtantia, cum diuina virtute quantitas sine subſtantia subsistat, relinquitur quòd in ipsa omnia alia fundentur accidentia, & in ipsa sola sint sicut in subiecto, quemadmodum erant in subſtātia mediante quantitate. Propterea ex ordine accidentium in comparatione ad subſtantiam, conuenienter infert Sanctus Thomas solam quantitatem dimensiuam panis post conuersionem absque subiecto remanere, alia verò accidentia non esse sine subiecto, sed in quantitate fundari.

Conuersio panis in corpus Christi est successio subſtantiæ non autem subſtātialis conuersio.

CONSIDERANDVM secundò, quòd non ideo dicitur in quātitate fundari sicut in subiecto alia accidentia, quasi quantitas virtute suæ naturæ possit illis sustentamentum præbere. (hoc enim soli rei ex natura subsistenti conuenit, vt est de mente Sanct. Tho. de veri. q. 1. arti. 3.) sed quia hoc sibi virtute diuina conceditur, sicut sibi datur vt sine subiecto subsistat. vnde cùm quantitas inhæret subſtantiæ, non præbet sustentamentum aliis accidentibus, nisi forte inquantum est sustentata à subſtantia, dicatur aliis sustentamentum præbere.

CIRCA octauum dictum considerandum est, quòd prædicta conuersio dicitur esse quædam subſtantialis successio, quia est successio vnius subſtantiæ post aliam sub eisdem accidentibus, licet alio & alio modo tales subſtantiæ ad illa accidentia se habeant. Nam per conuersionem subſtantiæ panis in corpus Christi, sit corpus Christi præsens accidentibus panis, sicut illis subſtantiæ panis, non autem inhærent corpori Christi. vnde talis præsentia corporis Christi non habet aliquid omnino simile in rebus naturalibus, licet aliquo modo assimilari possit præsentiæ locati ad locum, & vestiti ad vestitum, vt superiùs dicebatur. Ideo ad Aureolum quærentem in quo succedunt sibi istæ subſtantiæ, dicitur quòd succedunt sibi inuicem in accidentibus panis, & in loco ipsius: ex quo patet quòd conuersio ista non dicitur successiua quæcunque subſtantialis, sed successio subſtantiarum sub eisdem accidentibus, quarum vna in aliam transit.

CIRCA decimum dictum, cùm dicitur in prima ratione corpus Christi locum panis quodammodo sortiri, addit Sanct. Thom. quodammodo, quia corpus Christi non est in loco panis facta conuersione ratione propriarum dimensionum, nec est subiectum ipsius vbi: sed quia præsens est dimensionibus panis quæ sunt in loco ipsius, & sunt subiectum ipsius vbi, dicitur & ipsum in illo loco esse, & sic non ratione sui, sed ratione alterius est in loco panis. ideo subiunxit, mediantibus tamen dimensionibus panis.

Solutio eorum quæ obijciebantur ex parte loci. Caput 64.

Responsio ad secundā difficultatē.

HIs igitur consideratis circa modum conuersionis, ad alia soluēda nobis aliquatenus via patet. Dictum est enim quòd locus in quo hoc agitur sacramentum, attribuitur corpori Christi ratione dimensionū panis remanentium post conuersionem subſtātiæ panis in corpus Christi. secundum

hoc igitur ea quæ Christi sunt, necesse est esse in loco prædicto secundum quòd exigit ratio cōuersionis prædictæ. Considerandum est igitur in hoc sacramento aliquid esse ex vi conuersionis: aliquid autem ex naturali concomitantia. Ex vi quidem conuersionis est in hoc sacramento illud ad quod directè conuersio termini natur: sicut sub speciebus panis corpus Christi in quod subſtantia panis conuertitur: vt per verba consecrationis patet cùm dicitur: hoc est corpus meum. & similiter sub specie vini est sanguis Christi, cùm dicitur: Hic est calix sanguinis mei, &c. Sed ex naturali concomitantia sunt ibi omnia alia ad quæ conuersio non terminatur, sed tamen ei in quod terminatur, sunt realiter coniuncta. manifestum est enim quòd conuersio panis non terminatur in diuinitatem Christi, neque in eius animam: sed tamen sub specie panis est anima Christi, & eius diuinitas propter vnionem vtriusque ad corpus Christi. Si verò in triduo mortis Christi hoc sacramentum celebratū fuisset, non fuisset sub specie panis anima Christi: quia realiter non erat corpori eius vnita. Et similiter nec sub specie panis fuisset sanguis, nec sub specie vini corpus, propter separationem vtriusque in morte. nunc autem quia corpus Christi in sua natura non est sine sanguine, sub vtraque specie continetur corpus & sanguis: sed sub specie panis continetur corpus ex vi conuersionis: sanguis autem ex naturali concomitantia: sub specie autem vini econuerso. Per eadem etiam patet solutio ad id quod obijciebatur de inæqualitate corporis Christi ad locum panis. Subſtantia enim panis directè conuertitur in subſtantiam corporis Christi: dimensiones autem corporis Christi sunt in sacramento ex naturali concomitantia: nō autem ex vi conuersionis: cùm dimensiones panis remaneant. Sic igitur corpus Christi non comparatur ad hunc locum mediantibus dimensionibus proprijs, vt eis oporteat adæquari locum: sed mediantibus dimensionibus panis remanentibus quibus locus adæquatur. Inde etiam patet solutio ad id quod obijciebatur de pluralitate locorum. corpus enim Christi per suas proprias dimensiones in vno tantùm loco existit: sed mediantibus dimensionibus panis in ipsum transeuntis in tot locis est in quot huiusmodi conuersio fuerit celebrata: non quidem diuisum per partes, sed integrum in vnoquoque. Nam quilibet panis consecratus in integrum corpus Christi conuertitur.

Super cap. 64.

CIrca secundum difficultatem quæ sumitur ex parte loci, dicit primò S. Thom. respondendo ad primam obiectionem, quòd cùm dictum sit locum in quo agitur hoc sacramentum, attribui corpori Christi ratione dimensionum panis remanentium: ea quę Christi sunt, necesse est esse in loco prædicto secundum quòd exigit ratio cōuersionis prædictæ. Dicit secundò, quòd in hoc sacramento aliquid est ex vi conuersionis, illud scilicet ad quod directè conuersio terminatur, sicut sub speciebus panis est corpus, vt per verba consecrationis patet cùm dicitur: hoc est, &c. sub specie autem vini est sanguis Christi, vt patet cùm dicitur, hic est calix, &c. aliquid autem ex naturali concomitantia, omnia scilicet alia ad quæ conuersio non terminatur, sed tamen ei in quod terminatur sunt realiter coniuncta, sicut diuinitas, & eius anima.

Dicit tertiò, quòd si in triduo mortis Christi hoc sacramētum celebratum fuisset, non fuisset sub specie panis anima Christi, quia non erat realiter corpori eius vnita. Similiter nec sub specie panis fuisset sanguis, nec sub specie vini corpus, propter separationem vtriusque in morte. nunc autem quia corpus Christi in sua natura non est sine sanguine, sub vtraque specie continetur corpus & sanguis, sed sub specie panis continetur corpus ex vi conuersionis, sanguis autem ex naturali concomitantia: sub specie autem vini econuerso.

ADVERTENDVM primò, quòd per hæc dicta vult S. Thom. ad primam obiectionē negare istam consequentiam, secus fit panis & vinum in hoc sacramento ex vi conuersionis, ergo si caro Christi est sub specie panis, & sanguis sub specie vini, Christus non remanet integer: quia supponit quòd caro sit sub specie panis sine sanguine, & sanguis sub specie vini sine carne, cuius oppositum dictum est. Si autem intelligatur antecedēs ad hunc sensum, quòd nullo modo sint simul sanguis & corpus in hoc sacramento, constat ex dictis quòd est falsum.

Quomodo dicatur aliquid ex vi conuersionis esse in sacramēto.

ADVERTENDVM secundò, quòd ex vi conuersionis illud esse in sacramento dicitur, in quod subſtantia sub illis accidentibus præexistens conuertitur: & hoc dicit Sanct. Tho. esse, in quod directè conuersio terminatur. Ad hoc autem cognoscendum respiciendum est ad verba cōsecrationis. cùm enim efficiant quod significant, illud dicendum est esse in sacramento ex vi conuersionis, quod per ipsa verba significatur, & nihil aliud. vnde cùm per verba consecrationis panis significetur tantùm ibi esse corpus Christi, per verba autem consecrationis vini significetur tantùm ibi esse Christi sanguinem, dicendum est sub specie panis esse tantùm corpus Christi ex vi cōuersionis, sub specie

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quomodo anima Christi ex vi cõuersionis sit in sacramẽto, & quomodo per concomitantiam.

specie verò vini esse tantùm sanguinem. propter hoc volens ostendere Sanct. Thom. ita esse, ait, vt per verba consecrationis patet.

CONSIDERANDVM tertiò ex doctrina Sanct. Tho. 3. q. 71. articulo tertio, quòd cùm anima virtualiter contineat formam corporeitatis, de anima Christi dupliciter loqui possumus. Vno modo inquãtum dat esse corpori: & sic necesse est dicere in sacramento ipsam esse virtute conuersionis, quia cùm corpus Christi non habeat esse corporeum nisi per animam, eò quòd in vno composito sit tantùm vna forma subst antialis, ii virtute conuersionis est in sacramento corpus Christi, necesse est etiam ex vi huiusmodi esse ibi animam Christi secundum quòd continet formam corporeitatis, & dat esse corporeum. Alio modo inquantum anima est, id est, inquantum dat esse animatum, & sic intelligitur quod dicitur hic, ipsam non esse in sacramento ex vi conuersionis, sed tantùm ex naturali concomitantia. corpus enim non includit in sua ratione animam inquantum anima est, sed bene corpori Christi anima eius etiam inquantum dat esse animatum, est realiter coniuncta: ideo etiam inquantum anima est in sacramento per concomitantiam.

ADVERTENDVM autem quòd per animam vt dat esse corporeum, non intelligimus aliquod ens rationis, vt videtur nobis imponere Scotus 4. dist. 11. q. 3. ar. 2. 2. artic. sed ipsam animæ substantiam vt virtute continentem formam corporeitatis & dantem esse corporeum, quæ à seipsa vt dat esse animatum, sola ratione distinguitur.

Verũ in hostia consecrata in die cœnæ fuisset corpus Christi cõstitutũ per animam in triduo mortis fuisset cõseruata.

SED circa prædicta occurrit dubium motum à Scoto. Si hostia consecrata in cœna à Christo fuisset in pyxide conseruata, in triduo permansisset ibi eadem res primò contenta, sed tunc non erat corpus constitutum ex materia & anima intellectiua, ergo neque in cœna Domini fuit facta conuersio in compositum ex materia & anima intellectiua: ergo ex vi conuersionis nullo modo erat ibi anima, ergo nec nunc.

AD hoc dicitur primo, ex eo quòd inquit Sanct. Thom. quoniam in triduo mortis non fuisset anima Christi sub specie panis per consecrationem, quia non erant realiter corpori Christi vnita, haberi posse quòd secundi conditionem corporis Christi extra sacramentum est etiam conditio ipsius in sacramento, ita videlicet, quòd si extra sacramentũ includit animã, ipsam etiam in sacramento includit. Si autem animam non includit, neque etiam includit ipsam in sacramento: vnde dicendum est quòd in illa hostia consecrata in cœna, in triduo mortis non fuisset corpus Christi constitutum in actu per animam, sicut erat in die cœnæ, sed constitutum per aliam formam, puta cadaueris, sicut & extra hostiam erat. Dicitur secundò, quòd in triduo permansisset eadem res primò contenta aliquo modo, non autem omnibus modis, sicut & ipsum corpus Christi aliquo modo extra hostiam erat idẽ quod prius, aliquo verò modo non. secundum memiem Sanct. Tho. 3. quæst. 58. articulo quinto, & quol. 3. quæst. prima. Nam non erat idem quantum ad formam, sed quantum ad materiam, & quantum ad suppositum quod erat diuinum, & quantum ad esse existentiæ iuxta prædicta in superioribus, vbi ostensum est in Christo esse tantùm vnum esse actualis existentiæ, scilicet esse diuinum.

SED tunc resultat aliud dubium. Si materia corporis Christi in triduo non fuisset informata anima, sicut informabatur in cœna quando hostia fuit consecrata, sed alia forma, cùm non posit esse sine forma, quæritur quomodo illa alia forma fuisset in hostia. neque enim ibi fuisset ex vi conuersionis, quia quando consecrata est hostia, per animam actuabatur materia corporis: non autem per illam formam, neque etiam per naturalem concomitantiam, quia tunc non erat realiter vnita corpori Christi, imò non erat omnino, ergo nullo modo potuisset esse in hostia in triduo.

Dicerem ego quòd non fuisset ibi ex vi conuersionis, quia ex vi conuersionis non est in sacramento, nisi id in quod conuertitur substantia panis in vltimo instanti verborum consecrationis. constat autem quòd tunc illa forma non actuabatur materia corporis Christi, cùm non esset, sed fuisset ibi per naturalẽ concomitantiam. Dicitur enim aliquid esse hoc modo in sacramento dupliciter, aut scilicet quia quando proferuntur verba consecrationis, est realiter coniunctum ei in quod fit conuersio, aut quia illi realiter coniungitur etiam post huiusmodi verba. Nam si corpora Christi facta consecratione alicuius hostiæ aliquid absolutum realiter coniungeretur extra hostiam, etiam illi coniungeretur in hostia: quia sicut non esset sine illo extra hostiam, ita nec in hostia, & hoc modo fuisset illa forma in sacramento in triduo mortis. Nam licet non esset in die cœnæ realiter vnita materiæ corporis Christi, fuisset tamen vnita illi realiter in illo triduo.

Ad secundam obiectionem dicit, quòd dimensiones corporis Christi sunt in sacramento ex naturali concomitantia, non autem ex vi conuersionis, cùm dimensiones panis remaneant, & ideo corpus Christi non cõparatur ad hunc locum mediantibus dimensionibus propriis, vt eis oporteat adæquari locum, sed mediantibus dimensionibus panis remanentibus quibus adæquatur.

ADVERTENDVM primò, per hoc quod hic dicitur, velle Sanct. Thom. ad illam propositionem, Impossibile est maius corpus in loco minoris includi, respondere. Est enim vera quando corpus maius est in loco ratione propriarum dimensionum, non autem quando est in loco ratione alienarum dimensionum quæ adæquantur loco, vt est in proposito.

Quomodo se habeat dicta cõuersio ad dimensiones corporis Christi.

ADVERTENDVM secundò, quòd licet corpus de genere substantiæ videatur includere quantitatem aliquo modo, alia tamen res est ipsa substantia corporis, & alia eius dimensio: & ideo non inconuenit substantiam panis ex vi conuersionis in substantiam corporis Christi conuerti, ipsa non conuersa in eius quantitatem. signum autem quòd dimensiones corporis Christi non sint ex vi conuersionis in sacramento, assignat Sanctus Thomas, quia dimensiones panis remanent. oportet enim id quod conuertitur, proportionari ei in quod conuertitur, vt si sola substantia panis conuertitur remanent verò eius dimensiones: etiam si sola substantia corporis Christi fit, in quam conuertitur, dimensiones verò eius sint extra terminum per se cõuersionis: quia cùm corpus Christi succedat dimensionibus panis, sicut ipsa substantia panis substabat illis dimensionibus immediatè, ita conueniens est vt ipsa substantia corporis Christi immediatè, & absque alia dimensione ex vi conuersionis illis dimensionibus substet. Si autem simul conuerterentur & substantia panis & eius dimensiones, oporteret fieri conuersionem in substantiam & dimensiones corporis Christi, ita videlicet quòd substantia in substantiam, & dimensio in dimensionem conuerteretur.

Ad tertiam obiectionem dicit, quòd corpus Christi per suas proprias dimensiones in vno tantùm loco existit, sed mediantibus dimensionibus panis in tot locis est, non quidem diuisim per partes, sed integrum, in quor conuersio fuerit celebrata.

ADVERTENDVM primò, quòd vult Sanctus Thomas ad illam propositionem, Impossibile est vnum corpus esse in pluribus locis, dicere quòd vera est ratione propriarum dimensionum, falsa est autem ratione dimensionum alienarum.

ADVERTENDVM secundò ex dictis sequi, quòd corpus Christi secundum esse quod habet in sacramento, non solum non est in loco circunscriptiuè secundum se, sed nec diffinitiuè, vt etiam tenet S. Tho. 3. q. 76. art. 5. & 4. Sen. di. 10. q. 1. ar. 2. quia quod est diffinitiuè alicubi, ita est ibi, quòd non alibi. hic autem dictum est quod corpus Christi ratione dimensionum panis in ipsum conuersi, est simul in tot locis, in quot ipsa conuersio celebrata est.

Corpus Christi potest dici esse sub dimensionibus panis & diuisibiliter, et indiuisibiliter.

ADVERTENDVM tertio ex doctrina Sancti Thomæ quòd duplex est quantitatis effectus: vnus est omnino intrinsecus subiecto quanto, scilicet esse quantum: & diuisibilitas in partes, atque ordo partium in toto. Alius est aliquo modo extrinsecus, inquantum scilicet conuenit subiecto in ordine ad extrinsecum, scilicet condiuidi alteri quantitati: & partes eius partibus loci correspondere. Primum conuenit quantitati necessariò & per se, secundum verò tibi non conuenit, nisi quando habet primò & per se ordinem ad locum & ad extrinsecas dimensiones. In sacramento ergo altaris quantitas corporis Christi sub dimensionibus panis existens habet primum effectum: quia ipsum corpus Christi est in seipso diuisibile, & habet ordinem partium in toto: non non autem secundum effectum habet, quia partes corporis Christi nõ correspondent partibus dimensionis panis neque partibus loci, sed totum est sub qualibet parte. Ex quo sequitur, quòd potest dici corpus Christi esse sub dimensionibus panis & diuisibiliter & indiuisibiliter. diuisibiliter quidem, quia in seipso diuisibilitatem partium habet: indiuisibiliter autem, quia partes eius non correspondent partibus illarum dimensiontum, sed totum cuilibet parti, sicut anima est tota in cuilibet parti. Et ex hoc soluuntur omnia argumenta Scoti 4. d. 10. q. 1. & Aureoli apud Capreolum 4. dist. 10. quæst. 2.

Quantitas corporis Christi est in sacramẽto modo indiuisibili.

ADVERTENDVM quarto, quòd sic substantia quæ est in loco ratione propriarum dimensionum, habet modum ipsarum: sita dimensio quæ est in loco ratione substantiæ, habet ipsius substantiæ modum: modus autem dimensionis existentis in loco primo & per se est, vt sit in ipso commensuratiuè & diuisibiliter, vt scilicet ipsa commensuretur quantitati loci, & vt partes ipsius partibus locis correspondeant. modus autem substantiæ est, vt indiuisibiliter sit in loco, quia cùm substantia secundum se sit indiuisibilis, & diuiso non conueniat sibi nisi ratione quantitatis. vbi substantia nõ comparatur ad alteram ratione quantitatis, sed per seipsam, ad ipsum non comparatur diuisibiliter, sed indiuisibiliter. Quia ergo quantitas corporis Christi non est in sacramento ex vi conuersionis, sed tantùm concomitantiæ, inquantum substantiæ inhæret, & iccirco ipsa substantia corporis Christi non comparatur ad dimensiones panis, aut ad locum eius mediantibus propriis dimensionibus, sed econuerso ipsæ dimensiones sunt ibi præsentes ratione substantiæ, & consequenter indiuisibiliter: ideo corpus Christi est ibi indiuisibiliter, & potest quãsis in seipso sit maius dimensionibus panis, sub illis contineri, quia non oportet quod ad aliquam quantitatem indiuisibiliter comparatur, illi commensurari, vt scilicet sit illa maior aut minor, aut sit illi æqualis. potest enim prima magna paruam pilam contingere, eò quòd ipsam indiuisibiliter duntaxat tangit. Vnde dum ponitur quantitas esse hic modo indiuisibili, non penitur in quantitate aliquid illi incompossibile, vt putat Durandus, propterea dixit S. Thom. corpus Christi in pluribus locis esse sacramentaliter nõ diuisim in partes, sed integrum in vnoquoque, quia non est in illis ratione propriarum dimensionum, sed ratione dimensionum panis.

ADVERTENDVM tandò, quòd licet corpus Christi non dicatur commensurari loco panis per se ratione propriarum dimensionum, potest tamen dici illi commensurari per aliud, id est, ratione propriarum dimensionum panis. hoc enim nõ significat ipsam substantiam corporis Christi immediatè commensurari loco, sed dimensionem ipsam sub qua sacramentaliter continetur, sicut anima potest dici circunscribi loco ratione quãtitatis corporis cuius est forma, quia quantitas ipsa circunscriptiuè est in loco, nõ quòd ipsa secundum se loco circunscribatur immediatè. propterea dixit San. Tho. quòd mediantibus dimensionibus panis quibus locus adæquatur, comparatur ad locum, quasi dicat quòd ratione illarum dimensionum adæquatur loco panis, & est illi æquale, non autem est maius ipso.

Solutio eorum quæ obijciebantur ex parte accidentium.

Caput 65.

Responsio ad tertiam difficultatẽ.

SIc igitur difficultate soluta quæ ex loco accidit, inspiciendum est de ea quæ ex accidentibus remanentibus esse videtur. Non enim negari potest accidentia panis & vini remanere: cùm sensus hoc infallibiliter demonstret: neque his corpus Christi aut sanguis afficitur: quia hoc sine eius alteratione esse non posset: nec talium accidentium capax est: similiter autem & substantia aëris: vnde relinquitur quòd sint sine subiecto, tamen per modum prædictum, vt scilicet sola quantitas dimensiua sine subiecto subsistat: & ipsa alijs accidentibus præbeat sustentamentum. Nec est impossibile quòd accidens virtute diuina subsistere possit sine subiecto. Idem enim est iudicandum de productione rerum: & de conseruatione earum in esse. diuina autem virtus potest producere effectus quarumcunque causarum secundarum ipsis sine causis secundis: sicut potuit formare hominem sine semine, & sanare febrem sine operatione naturæ: quod accidit propter infinitatem virtutis eius, & quia omnibus causis secundis largitur virtutem agendi: vnde & effectus causarum secundarum conseruare potest in esse sine causis secundis: & hoc modo in hoc sacramento accidens conseruat in esse, sublata substantia quę ipsum conseruabat: quod quidem præcipuè dici potest de quan-

quantitatibus dimensiuis: quas etiam Platonici posuerunt per se subsistere, propter hoc quòd secundum intellectum separantur. manifestum est autem quòd plus potest Deus in operando, quàm intellectus in appræhendendo. Habet autem & hoc proprium quantitas dimensiua inter accidentia reliqua, quòd ipsa secùdum se indiuiduatur: quod ideo est, quia positio quæ est ordo partium in toto, in eius ratione includitur. est enim quantitas positionem habens. vbicunque autem intelligitur diuersitas partium eiusdem speciei, necesse est intelligi indiuiduationem. Nam quæ sunt vnius speciei, non multiplicantur nisi secundum indiuiduum: & inde est quòd non possunt appræhendi multæ albedines, nisi secundum quòd sunt in diuersis subiectis: possunt autem appræhendi multæ lineæ, etiam si secundum se consideretur. diuersus enim situs qui per se lineę ineſt, ad pluralitatem linearũ sufficiens est. Et quia sola quantitas dimensiua de sui ratione habet vnde multiplicatio indiuiduorum in eadem specie posit accidere, prima radix huiusmodi multiplicationis ex dimẽsione esse videtur: quia & in genere substantiæ multiplicatio fit secundum dimensionem materiæ: quæ nec intelligi posset, nisi secundum quòd materia sub dimensionibus consideratur: nam remota quantitate, substantia omnis indiuisibilis est, vt patet per Philosophum primo Physicorum. manifestum est autem quòd in alijs generibus accidentia multiplicantur indiuidua eiusdem speciei ex parte subiecti: & sic relinquitur quòd cùm in huiusmodi sacramento ponamus dimensiones per se subsistere, & alia accidentia in eis sicut in subiecto fundari: non oportet nos dicere quòd accidentia huiusmodi indiuiduata non sint. remanet enim in ipsis dimensionibus indiuiduationis radix.

Super cap. 65.

AD ea quæ tertio loco difficultatẽ faciunt, dicit Primò S. Tho. quòd negari non potest accidentia panis & vini remanere, cùm sensus hoc infallibiliter demonstret. Dicit secundò, quòd his neque corpus Christi aut sanguis afficitur, neque aeris substantia. sed sunt sine subiecto, modo tamen prædicto, scilicet vt sola quantitas dimẽsiua sine subiecto subsistat, & ipsa alijs accidentibus subsistentamẽtum præbeat. Dicit tertiò, ad primam rationem in oppositum, quòd non est impossibile quòd accidens virtute diuina subsistere possit sine subiecto, quia sicut diuina virtus potest producere effectus quarscunque causarum secundarum sine ipsis causis secũdis, tum propter eius infinitatem, tum quia omnibus causis secundis largitur virtutem agendi: ita & effectus earum potest sine eis conseruare in esse. & hoc modo in hoc sacramento conseruat accidens in esse sublata substantia quæ ipsum cõseruabat. Dicit quartò, quòd hoc præcipuè dici potest de quantitatibus dimensiuis quas etiam Platonici subsistere posiẽrunt, quia secundum intellectum separãtur. plus enim potest Deus in operando quàm intellectus in appræhendendo. Dicit quinto ad secundam obiectionem, quòd quantitas dimensiua inter accidentia reliqua habet hoc proprium, quòd ipsa secundum se indiuiduatur, quia positio quæ est ordo partium in toto, in eius ratione incitditur. vbicunque autem intelligitur diuersitas partium eiusdem speciei, necesse est intelligi indiuiduationem. Vnde non possunt apprehendi multæ albedines, nisi secundum quòd sunt in diuersis subiectis: possunt autem appræhendi multæ lineæ etiam si secundum se consideretur propter situs diuersitatem. Dicit sexto ex præmissis, quòd prima radix multiplicationis ex dimensione esse videtur, quia & in genere substãtiæ multiplicatio fit secundum diuisionem materiæ, quæ nec intelligi potest, nisi secundum quòd materia sub dimensionibus consideratur. cùm remota quantitate omnis substantia sit indiuisibilis, vt dicitur primo Physicorum. accidentia verò eiusdem speciei ex parte subiecti multiplicantur. Infert septimò, ad secundum obiectionem respondeado, quòd non oportet nos dicere in huiusmodi sacramento accidentia indiuiduata non esse, cùm ponamus dimensiones per se subsistere, & alia accidenia in eis sicut in subiecto fundari, quia in ipsis dimensionibus remanet indiuiduationis radix.

Diuina virtus potest producere effectus quarũcunq; causarum.

ADVERTENDVM primò, quòd ex ista responsione vult S. Tho. ad hanc propositionẽ, Accidentia non possunt indiuiduari nisi per subiectum: dicere quòd habet veritatem de aliis accidentibus à quantitate, non autem de ipsa quantitate. Aduertendum secundò, cùm dicat virtute diuina accidens posse esse subiecto conseruari, & tamen quòd non possunt apprehendi multæ albedines, nisi secundum quòd sunt in diuersis subiectis, quod mens ipsius est (vt superius ad Scotum dicebatur) posse quidem omne accidẽs diuina virtute sine subiecto subsistere: non posse tamẽ sic sine subiecto subsistere quòd indiuiduationem reineat, secundũ ea scilicet quæ nobis nota sunt. Quomodo autem quantitas aliis præbeat sustentamentum, similiter quomodo sit radix multiplicationis, ostensum est in præcedentibus. Aduertendum tertiò circa hanc propositionem, diuina virtus potest producere effectus quarscunque causarum secundarum sine ipsis causis secundis, quòd habet veritatem de causis efficientibus, non autem de causis materialibus & formalibus. Vnde rationem huius assignat S. Tho. quia omnibus huiusmodi causis largitur virtutem agendi. Non habet etiam veritatem secundum opinionem ponentium quòd propria passio quæ est entitas realiter distincta à subiecto, erit per Dei potentiam separari à suo subiecto non potest, de omni effectu causæ secũdæ, sed tantùm de effectu producto ab ipsa per actionem mediam. Vnde dicunt quòd non potest producere passionem sine subiecto, quia à subiecto per naturalem concomitantiam effluit, non autem per actionem mediam.

Quomodo inhærere subiecto cõtrauenit accidenti ratione quidditatis.

SED circa prædicta occurrunt quædam dubia.

Circa enim tertium dictum dubitatur. Primò, quia videtur repugnare accidenti vt sit sine subiecto, quum accidentis ratio sit, quòd est ens in subiecto habens esse. Secundò, non videtur maior ratio quòd Deus possit facere accidens proprium alicuius sine ipso esse, quàm quòd possit facere ipsum subiectum sine proprio accidente. sed secundum Deus non potest, ergo nec primũ. maior videtur manifesta, quia magis dependet propria passio a suo proprio subiecto, à quo habet esse & sustentamentũ, quam subiectum à suo accidente, quod secundum naturã est quolibet suo accidente prius. Minor verò probatur multipliciter. Primo, conclusio demonstrationis est per se & necessaria, & incorruptibilis secundũ Aristotelem primo posteriorum. sed propositio in qua prædicatum est propria passio subiecti, est conclusio demonstrationis, ergo est necessaria & incorruptibilis. ergo prædicatum non potest à subiecto separari, ergo virtute etiam diuina subiectum non potest esse sine propria passione. Secundò, anima per diuinam potentiam non potest esse sine suis potentiis, ergo, &c. Probatur antecedens authoritate Sancti Thomæ in quæstionibus de spir. artic. 11. ad septimum: & in quæstionibus de anima, articu 12. ad septimum: vbi tenet quòd anima nec esse nec intelligi potest sine suis potentiis, quia hic esset repugnantia intellectuum, & idem vniuersaliter de omni subiecto ait respectu propriæ passionis. Tertiò, relatio creationis est propria passio creaturæ, sed sine hac nec etiam virtute diuina potest esse creatura, vt tenet Sanctus Thomas quolib. articu. decimo, ad quartum, ergo, &c.

Quartò, vt in secundo libro dixit Sanctus Thomas, Deus non potest facere triangulum non habere tres angulos æquales duobus rectis: sed constat quòd hæc est passio trianguli, quæ in primo Euclidis de ipso demonstratur, ergo, &c. Quintò, si Deus faceret Angelum sine intellectu, aut solem sine luce, quæritur an Angelus esset intellectiuus, & sol lucidus, necne. Si detur primum, sequitur quòd erit effectus formalis sine forma: si verò secundum, sequitur quòd res erit absque eo quod est de eius essentia. Angelus enim essentialiter est intellectualis, & sol lucidus. sed vtrumque horum est secundum se impossibile, ergo, &c.

CONTRA vltimum dictum arguitur ratione adducta à Scoto quarto Sententiarum, d. 12. quæst. 4. quòd etiam alia quædam accidentia in sacramento remanent sine subiecto præter quantitatem, quia cùm species Eucharistiæ rarefiant & condensentur, rarefactio & condensatio nullo habent subiectum. Probatur, quia tunc quantitas prior & quantitas posterior est alia & alia, & nihil prioris remanet in posteriori, & nihil posterioris præsuit in priori. quod probatur, tum quia terminus motus oportet esse incompossibiles, ex quinto Physicorum, tum quia quælibet pars rationis est maior secundũ quantitatem quam prius, & per consequens quælibet est quanta nouæ quantitatis.

AD primum horum dicitur ex doctrina Sancti Thomæ 4. d. 12. q. 1. ar. 1. & 3. q. 77. art. 1. quòd ratio & diffinitio accidentis non consistit in hoc quòd sit ens in alio existens, sed quòd sit natura cui debetur esse in alio, & hoc nunquam potest ab accidente separari. esse autem actualiter in alio, ab eo separari potest, quia non inconuenit quod alicui debetur secundum rationem suæ quidditatis, ei diuina virtute agente non conuenire.

Verum propria passio possit per diuinam potentiam à suo subiecto separari

SED aduertendum quòd aliquid deberi alicui secundum rationem suæ quidditatis, dupliciter intelligi potest. Vno modo, quia est de ratione quidditatis, sicut rationale debetur homini secundum suam quidditatem: & sic constat nulla virtute hoc separari posse ab eo cui sic debetur. Alio modo, quia cõstat quidditatem & naturam rei suæ naturæ & suæ virtuti derelictam, sicut comburere materiam dispositam approximatam, debetur igni secundum rationem suæ quidditatis: & tale non inconuenit per diuinam virtutem remoueri à re, & sibi non conuenire: sicut ignis virtute diuina agente pueros in fornace Chaldæorum positos non combussit: & sic intelligimus hic posse diuina virtute non conuenire rei quod sibi secundum rationem propriæ quidditatis debetur. Nam ineſſe subiecto isto secundo modo debetur accedenti ratione suæ quidditatis.

AD difficultatem tactam in secundo argumento, scilicet an subiectum possit à propria passione separari, cõsideratis diligenterque examinatis iis quæ in doctrina Sancti Thomæ habentur, expresse videtur mihi ad mentem eius dicendum, quòd sicut Deus potest facere vt accidens sit sine subsistantia, quantuis hoc naturaliter fieri non possit, ita potest facere vt subiectum habeat esse in natura sine propria passione, quantuis hoc natura non possit efficere. & loquor de passione quæ est accidens à subiecto realiter distinctum, non autem de non repugnantia ad aliquid, quam quidem dicunt nomine propriæ passionis significari. Moueor primò, quia si repugnaret virtuti diuinæ facere subiecti esse sine propria passione, hoc non posset esse nisi quia implicaretur absolute contradictio. hoc enim solum (ve superius patuit) virtuti diuinæ nõ subditur. sed hoc est falsum, ergo, &c. Probatur minor, si implicat contradictionem subiecti esse sine passione, aut hoc est quia passio sit de essentia subiecti, aut quia subiectum est eius causa materialis, aut quia est eius causa finalis, aut quia est eius causa efficiens per veram productionẽ mediã, aut quia est eius causa per naturalem resultantiam. Non primò, cùm passio essentiam subiecti non ingrediatur, sed magis subiectum ingrediatur diffinitionẽ passionis, vt patet ex primo posteriorum. Non etiam secundum, quia non est de ratione causæ materialis absolutè inquantum huiusmodi, quòd non possit esse sine accidente sibi inhærente, cùm videamus subiectum aliquod de vno accidente mutari in aliud, sicut & materiam de vna forma in aliam mutatur. Non etiam tertium, quia non repugnat finem esse absque eo quod ordinatur ad finem, quando ordinatum ad finem non est causa finis, sed est posterius ipso, tanquam præsupponens ordine naturæ finem esse. hoc autem modo passio ordinatur ad subiectum tanquam ad finem. Non etiam quartum, tum quia vbique tenet Sanctus Thomas quòd subiectum non est causa passionis per actionem mediam: tum quia sicut quamlibet causam agẽtem Deus applicat ad actionem, ita quòd sine diuina motione nulla causa secunda potest agere, vt ex superioribus constat: ita omnem actionem causæ agentis, per subtractionem sui influxus suspendere Deus potest. Non denique cuintum, quod magis videri possit, quia ignem naturaliter concomitatur actio combustiua materiæ dispositæ absque media actione. non enim actio prouenit ab agente mediante alia actione, & tamen prohibuit Deus hanc actionem quando tres illi pueri fuerunt positi in fornace ignis, de quibus apud Danielem fit mẽtio, ergo, &c.

Sed quia fortassis posset dici quòd illud fecit Deus cauſando aliquod accidens indisponens corpora puerorum illorum ad ignis actionem per modum corrumpentis suscipiendam, quantuis hoc non habeat ex scripturis fundamentum, aliter probatur propositum. Nullam enim implicat contradictionem, quod est altero naturaliter prius, & ab ipso nullo modo secundum suum esse depender, absque illo saltem per diuinam potentiam non possit esse sine illo,

& ta-

Universidad de Deusto
Biblioteca

& tamen secundum suum esse ab ipso non dependeat, sequitur enim quòd dependeat & non dependeat ab ipso, sed id ex quo aliquid per naturalem resultantiam profluit, est prius naturaliter eo, sicut causa suo effectu, & ab ipso nullo modo secundum suum esse dependet, cùm illud neque pars eius sit, neque necessaria partis dispositio, sed totum in sua perfectione constituti præsupponat, ergo, &c. Moueor secundò, quia esse proprium actualis existentiæ non minus sequitur formam positam in natura, quam passio suum subiectum sequatur. per se enim consequitur formam, vt superius est declaratum libro 2. cap. 55. & conuenit sibi secundum quòd ipsum, sicut rotunditas circulo, vt ibidem dicitur à Sanct. Thom. sed in Christo anima non habet proprium esse, vt est de mente Sanct. Thom. secundum communem opinionem Thomistarum, ergo, &c. Moueor tertiò, quia Sanct. Thom. quol. 9. articulo quinto, ad primum, ait quòd non obstante quòd subiectum in diffinitione accidentis ponatur propter naturalem dependentiam accidentis à subiecto, Deus potest accidentia sine subiecto conseruare, nec tamen sequitur contradictoria esse simul vera, quia subiectum non est de substantia accidentis: sed ista ratio etiam intenitur in subiecto respectu accidentis proprii, quia scilicet non est de substantia sui subiecti, imò nec etiam de ratione eius, ergo, &c.

Confirmatur, quia licet inhærentia aptitudinalis sit de essentia accidentis, inhærentia tamen actualis est eius propria passio, vtpote ipsum naturaliter & necessariò concomitans si quæ naturæ relinquatur, & tamen per diuinam potentiam fit accidens sine subiecto in sacramento altaris, ergo, &c. Moueor quartò, quia Sanct. Thom. quarto sentent. distinct. 10. articulo secundo, quæstione tertia, ad tertium, tenet quod Deus posset facere quòd substantia corporis Christi sine propriis accidentibus esset, quàuis non posset facere vt esset absque illis sine sui mutatione, ergo, &c. Moueor quintò, quia de potent. quæstione quinta, articulo septimo, & quarto sententiarum distinct. 47. quæstione secunda, articulo secundo, quæstione secunda, non habet Sanct. Thom. primo pro impossibili, quod elementa post mundi innouationem remaneant absque propriis qualitatibus, licet hoc non putet probabile: imò ibi videtur admittere, quòd possint ad tempus per violentiam remoueri. ergo virtute diuina possunt à suis passionibus separari. Moueor sextò, quia prima quæst. 66. & 67. & secundo sentent. distinct. 13. & 14. non reputat Sanct. Thom. impossibilem illorum positionem, qui in vniuersi creatione successionem secundum durationem fuisse tenent, imò eam pro viribus nititur saluare: sed illa positio eam secundum Sanct. Tho. expositionem tenet, quòd corpora prius fuerunt quantum ad formas substantiales producta, deinde proprias virtutes acceperunt, sicut lucem & alias proprietates: ergo diuina virtute fuit factum vt substantia esset sine sua proprietate, puta sol sine luce: nec sufficit dicere quòd acceperunt lucem & alias virtutes non quantum ad earum entitatem, sed quantum ad productionem alicuius effectus, quia ex verbis Sanct. Tho. manifestè apparet quòd loquitur de virtutibus quantum ad earū entitatem, quarum collationem dicit ad opus distinctionis & ornatus, non autē ad opus creationis pertinere. Vnde in locis prænallegatis tenet, quòd per opus distinctionis collatæ sunt rebus antea creatis virtutes actiuæ & passiuæ communes ad omnem speciem mouentes, per opus autem ornatus collatæ sunt virtutes mouentes ad determinatas species.

SED circa hanc rationem dubium occurrit. Nam de mente Augustini, in prima rerum creatione non quæritur miraculum, sed quid natura rerum habeat: sed absque miraculo non potest subiectum esse sine propria passione, cùm hoc sola diuina virtute fieri possit, secundum mentem Augustini nō debuit in mundi creatione prius produci substantia, & postea dari illi passio: & sic ratio adducta nulla est, quia super falso fundatur.

Respondetur, quòd hoc non fuit absolutè miraculum, licet tantùm virtute diuina fieri posset, nam natura rei sic exigebat. Vt enim dicitur secundo sen. dist. 13. ar. 2. in responsionibus ad argumenta, in creatione nō tantùm debuit ostendi potentiæ diuinæ virtus, sed etiam sapientiæ ordo, vt quæ prius natura sunt, prius etiam instituerentur. quantus enim natura rei iam perfectæ exigat vt simul sit substantia cum omnibus suis proprietatibus, natura tamen rei vt est in suo fieri, exigit vt vnum prius alio producatur, sicut in homine perfecto cor sine aliis partibus animalis esse non potest, in formatione tamen embryonis cor ante omnia membra formatur. Moueor postremò, quia Capreolus in 4. sen. d. 44. q. 3. ad argumenta Durandi & Scoti contra tertiam conclusionem respondendo expressè tenet sequendo opinionem Petri de Paludе, Deum posse subiectum à propria passione separare, vt patet cùm per miraculū dicto corpora sunt in eodem loco. Ex his itaque constat secundū mentem S. Tho. esse quòd non repugnat, Deum posse propriam passionem à suo subiecto separare, quatuis hoc virtute naturæ fieri nullo modo possit. Ad ea autem quæ in oppositum adducuntur, respondetur. Ad primum quidē dicitur primò, quòd aliter loquendum est de propositionibus necessariis in primo modo dicendi per se, & aliter de necessariis secundi modi perseitatis. nam illæ nullo modo esse falsæ possunt, & opposita ipsarū per se contradictionem implicant, ideo non potest per diuinam potentiam subiectum à prædicato separari. non enim ab homine tolli potest quin sit rationalis. istæ verò licet naturaliter falsæ esse non possint. i. licet nulla causa naturalis possit eas falsificare separando prædicatum à subiecto, & subiectum suæ naturæ derelictā non possit absque prædicato esse, cùm prædicatum naturali concomitantia subiectum concomitetur, possunt tamen per diuinam potentiam esse falsæ, quum possit Deus prædicatum à subiecto separare. Dicitur secundò, quòd licet virtute diuina falsificari possint, Aristoteles tamen & alii Philosophi dicunt ipsas esse necessarias, & sempiternæ veritatis, quia considerant quid naturæ rei conueniat secundum se ab intrinseco, non autem quid sibi diuino miraculo possit accidere.

NON approbo autem illam responsionem quæ fortassis dari posset, illas. s. propositiones esse necessarias, quando prædicatum ipsarum dicit subiecti naturam, non autem quando dicit accidens superadditum naturæ subiecti, sicut quòd ista est necessaria, homo est risibilis, si significet hominē habere naturam quæ est nata ridere, non autem si significet hominem habere accidens aliquod per quod ridere possit. Nam tunc illa propositio, propriè loquēdo secundum mentem Philosophorum non esset in secundo, sed in primo modo per se, quia prædicatum esset de essentia subiecti. Ad secundum negatur assumptum. Ad auth. S. Tho. dicitur primò, quòd non loquitur de anima & potentiis in ordine ad virtutem diuinā, sed in ordine ad virtutem naturæ. Dicitur secundò, quòd esset repugnantia intellectuum, si anima suæ naturæ dereliCta esset absque propriis ipsius animæ potentiis, quia sequeretur ipsas animæ potentias esse naturales animæ: & non esse naturales: non autem esset repugnantia intellectuum, si virtute diuina fieret anima absque suis potentiis, quia non repugnat aliquid necessariò aliud suæ naturæ derelictum concomitari, & tamen virtute diuina fieri vt non sequatur ex eo, vt patet ex his quę in hoc capite superius dicta sunt ad primum argumentum istius primi dubii.

Ad tertium, secundum eos qui tenent relationem creationis immediatè fundari in substantia, & relationem à fundamento non distingui, faciliter responderetur quòd talis relatio non potest separari à creatura, quia est idem realiter quòd creatura, nos loquimur de passione quę dicit entitatem à subiecto realiter distinctam, ideo ista authoritas non est ad propositum. Sequendo autem opinionem hanc quòd relatio distinguatur realiter à fundamento, quam opinionem superius ostendimus de mente Sancti Thomæ esse: dicitur primò, quòd relatio creationis & omnis alia relatio consequens dependētiam creaturæ à Deo, non est passio creaturæ, sed est de ratione eius inquantum est ens à Deo dependens, quod ab ipsa nullo modo potest remoueri. Non enim à Deo fieri potest vt creatura ab ipso non dependeat: sicut non potest facere quòd sine ipsius actione conseruetur in esse. vnde licet sit accidens creaturæ talis relatio, est tamen de ratione eius, sicut accidentia Sortis quibus individuatur, sunt de eius ratione, & ponerentur in diffinitione eius si diffiniretur inquantum individuum est quantitatiuè & numeraliter ab aliis distinctum. Nam quamuis possit huiusmodi relatio dici proprietas & accidens rei, inquantum non constituit rei essentiam, non est tamen propriè passio, quia est de ratione rei creatæ inquantum creatura existens est ens à Deo dependens. Et ad hunc sensum intelligitur dictum Sancti Thomæ prima parte, quę stione 44. articulo primo, ad primum, cùm ait quòd talis habitudo non intrat diffinitionem entis quod est causatum, sed sequitur ad ea quæ sunt de ratione eius. sensus est enim quòd non ingreditur diffinitionem talis entis tanquam pars substantiæ & essentiæ eius, sed est accidens talem substantiam consequens, inquantum talis est: est tamen de ratione eius inquantum est ens participans esse ab alio. Nec obstat quòd detur exemplum de risibili, quia similitudo inter risibile & hanc relationem intelligitur quantum ad hoc quòd est esse extra essentiam & substantiam rei, non autem quantum ad hoc quòd est esse passionem. Quòd autem non sit passio creaturæ, manifestè habetur de potentia, quæstione tertia, articulo tertio, ad tertium: vbi inquit San. Tho. quòd est tale accidens quod non causatur ex principiis subiecti. Per hanc solutionem multæ aliæ possunt instantiæ solui quibus adducuntur aliqua propassionibus rerum, eò quòd sint ipsarum accidentia, cùm tamē non sint propriè loquendo, passiones, sed sint de rei diffinitione, vt substantiæ determinationes, sicut & accidentia & individualia sunt de ratione individui.

Dicitur secundò, quòd ex illo loco potius habetur quòd Deus possit subiectum à passione separare, quàm habeatur oppositum. Nam postquam dixit Sanctus Thomas quòd Deus nō potest facere quod creatura sit sine relatione creationis & similibus accidentibus, quæ. s. dependentiam eius ad Deum consequuntur, subiungit quòd tamen posset facere quòd absque aliis accidentibus esset. & constat quòd loquitur de omnibus aliis accidentibus, quia hoc petebat argumentum ad quod respondet.

Ad quartum posset primò dici, quòd passiones mathematicorum non distinguuntur realiter ab ipsis: ideo quòd triangulus non possit esse quin habeat tres angulos æquales duobus rectis, non obstat propositio, quum nos loquamur de passione quæ à subiecto realiter distinguitur. sed quia non magis relatio æqualitatis angulorū trianguli ad angulos rectos videtur esse idem realiter cum suo fundamēto quàm aliorū æqualitas, potest secundò melius dici, quòd triangulum habere tres angulos duobus rectis æquales, potest dupliciter intelligi. Vno modo, quòd habeat actualiter relationem æqualitatis ad duos angulos rectos. Alio modo, quòd habeat illam æqualitatem fundamentaliter & radicaliter, id est, quòd sit talis res ad quam naturali concomitantia nata est talis relatio sequi. Si primo modo intelligatur, dico quòd æqualitas potest separari à triangulo non solùm per diuinam potentiam, sed etiam naturaliter, si poneretur posse naturaliter fieri vt in natura nulli essent anguli recti. nam remoto termino desineret esse relatio. Si autem intelligatur secundo modo, sic æqualitas illa non potest à triangulo separari, sicut à corpore bicubito potest separari quòd non habeat relationem actualem dupli ad corpus vnius cubiti, puta si nullum esset corpus vnius cubiti: non potest tamen ab eo separari quin sit tale quòd ad sui naturam nata est sequi talis habitudo.

ET ad hunc sensum intellexit Sanctus Thomas à triangulo non posse remoueri quin habeat tres angulos æquales duobus rectis. Sed tunc dicitur quòd habere tres angulos æquales duobus rectis, isto modo non est passio trianguli, sed est essentia & natura trianguli: nisi fortè diceretur ratio posterior habere modum passionis respectu rationis prioris, quo modo fortassis Euclides istam rationem trianguli per aliam eius rationem probat. Quòd autem ista sit mens Sancti Thomæ, patet quia ibidem connumerat hoc cum illis propositionibus quarum contraria non possunt fieri à Deo, quia à principiis formalibus rei sumuntur, sine quibus non potest à Deo fieri vt res sit in natura. Vnde dat exemplum de ista propositione, genus est prædicabile de specie, dicens quòd contrarium eius Deus facere non potest. constat autem quòd esse prædicabile de specie, est de ratione & essentia generis inquantum genus est, cùm illud sit generis diffinitio: constat etiam quòd habere fundamentaliter relationem hanc quæ est prædicari de specie, necessariò conuenit, & est de natura & essentia illius rei quæ est genus, non autem ipsa actualis relatio, cùm illa non conueniat rei, nisi secundum quòd est in intellectu: ideo non accipit istas propositiones Sanctus Thomas tanquam propositiones per se in secundo modo, sed tanquam propositiones per se in primo modo: aut si accipit tanquam propositiones secundi modi, accipit eas vt prædicatum dicit aliquam rationem à ratione subiecti distinctam, & illa posteriorem, non autem vt dicit entitatem à subiecto realiter distinctam.

Ad quintum dicitur, quòd aliquid esse intellectiuum dupliciter potest intelligi. Vno modo, quia habet essentiam & naturam cui conuenit vt sit radix & primum principium intelligendi, siue ad quam nata est sequi potentia intellectiua. Alio modo, quia habet in se proximum principium intelligendi: in illo casu Angelus esset intellectiuus primo modo, non autem secundo modo, & similiter dicitur quòd illo modo sol esset lucidus. Non sequitur autem si primo modo sint talia, quòd effectus formalis sit absque sua forma, quia esse intellectiuum illo modo non est effectus potentiæ intellectiuæ, sed naturæ & essentiæ rei, imò potius est essentia & natura rei. Non sequitur etiam, si secundo modo Angelus non sit intellectiuus, quòd sit absque essentia rei, sed naturam & essentiam rei sibi derelictæ, & per diuinam potentiam prima secundæ quæstione centesima decima, articulo quarto, ad primum: vbi ait, quòd si anima esset sine suis potentiis, adhuc tamen diceretur intellectualis vel rationalis, non quia actu haberet istas potentias, sed propter speciem talis essentiæ ex qua natæ sunt tales potentiæ effluere.

Patet itaque ad rationem principaliter adductam, quòd minor est falsa, & quòd rationes ad eius probationem adductæ non concludunt.

AD

De rarefactione & condensatione specierū euchariſtię.

AD dubium contra vltimum dictum dicitur primò quòd tunc ratefactio & condensatio habent pro subiecto ipsam quantitatem sacramenti, si sint motus ad qualitatem. si autem sint motus ad quantitatem, sunt ipsa quantitas. & sic non sequitur aliud accidens præter quantitatem sine subiecto esse. Dicitur secundò, quòd falsum est in rarefactione & condensatione corrumpi totaliter primam quantitatem, & nouam omnino aduenire. potest enim quātitas eadem numero manens, nunc accipere maiorem extensionem, nunc minorem, vt videtur esse de mente S. Thomæ 4. Physic. 1. 2. q. 52. art. 2. ad primum: & 2. 2. q. 24. art. 5. ad primum. Ad primā huius improbationem dicitur, quòd termini motus formaliter sumpti sunt incompossibiles, non autem sumpti materialiter, vt patet in intensione & remissione eiusdem formæ.

Vnde si motus arrefactionis & condensationis ponatur primò ad quantitatem terminari, eadem quantitas est terminus à quo, & terminus ad quē, sed sub alio & alio gradu. Nā vt dicitur 2. 2. quantitas inquantum est forma accidentalis, habet augmentum per modum intensionis & remissionis, sicut & aliæ formæ accidentales, licet hoc sibi non conueniat inquantum est quantitas. Si autem talis motus ponatur primò terminari ad qualitatē, ponendo quòd raritas & densitas sint qualitates, vt videtur velle san. Thomas. 3. q. 77. art. 2. ad tertium, patet quòd terminus à quo, & terminus ad quem, nō sunt omnino idem. Per hoc patet responsio ad secundum obiectionem. Nam ista consequentia non valet, quælibet pars rarioris est rarior, ergo est quanta noua quantitate. De hac materia vide apud Capreolum 2. dist. 18. & 4. dist. 12. quæst. 1.

Solutio eorum quæ obiiciebantur ex parte actionis & passionis. Cap. 66.

Solutio quartæ difficultatis.

HIs autem consideratis, quæ ad quartam difficultatem pertinent, considerandа sunt: circa quæ aliquid est quod de facili expediri potest: aliquid autem quod maiorem difficultatem prætendit.

Quòd enim in sacramento eædem actiones appareant quæ prius in substantia panis & vini apparebant: puta quòd similiter immutent sensum: similiter etiam alterent aërem circunstantē vel quodlibet aliud odore aut colore: satis conueniens videtur ex his quæ posita sunt. Dictum est enim quòd in hoc sacramento remanent accidentia panis & vini: inter quę sunt qualitates sensibiles, quæ sunt huiusmodi actionū principia. Rursus circa passiones aliquas, puta quę fiūt secundū alterationes huiusmodi accidētium, non sunt magna, etiam difficultas accidit si præmissa supponantur. Quum enim præmissum sit quòd alia accidētia in dimensionibus fundantur sicut in subiecto: per eūdem modum circa huiusmodi subiectum alteratio aliorum accidentium considerari potest, sicut si esset ibi substantia, vtputa si vinum esset calefactum & infrigidaretur, aut aliquid huiusmodi. Sed maxima difficultas apparet circa generationem & corruptionem quę in hoc sacramento videtur accidere. nam si quis in magna quantitate hoc sacramētali cibo vteretur, sustētari posset, & vino etiam inebriari, secundum illud Apost 1. Corinth. 11. Alius esurit, alius autem ebrius est. quæ quidem accidere non possent, nisi ex hoc sacramento caro & sanguis generaretur: nā nutrimentum conuertitur in substātiam nutriti: quanuis quidam dicant hominem hoc sacramētali cibo nō posse nutriri, sed solùm confortari & refocillari, sicut cùm ad odorem vini confortatur. sed hęc quidem confortatio ad horam accidere potest: non autē sufficit ad sustentandum hominē si diu sine cibo permaneat: experimento autem de facili inueniretur hominem diu sacramentali cibo sustentari posse, tum quia ad sensum apparet per putrefactionem vel combustionem hoc sacramentum in aliā substantiam. s. cineris & pulueris conuerti. hoc autē difficile videtur, cùm nec videatur possibile quòd ex accidentibus generetur substantia, nec credi fas sit quòd substantia corporis Christi quæ est impassibilis, in aliam substantiam conuertatur. si dicatur hoc miraculosè fieri, non videtur, tum quia non videtur miraculo conueniens vt hoc sacramentum putrefcat & per consequens dissoluatur, tum quia putrefactio & cōbustio consueto ordine naturæ huic sacramēto accidere videntur. Dicitur tertiò, quòd ad hanc difficultatem tollendam à multis dicitur in supradicto casu neque accidentia huius sacramēti neque substantiam corporis Christi in substantiā conuerti, sed redire diuino miraculo substantiā panis quæ prius fuerat, & ex ea generari illa in quę hoc sacramentū cōuerti inuenitur. Contra hoc autem arguitur, tum quia sequitur ex hoc quòd substantia corporis Christi reconuertatur in panē, cùm substantia panis in ipsam sit conuersa: tum quia redire non potest, neque speciebus panis durantibus, quia cū quandiu manent, maneat sub eis substantia corporis Christi, simul tunc esset vtraque substantia. neque ipsis corruptis, tū quia substantia panis non est sine propriis accidentibus, tum quia illis destructis iam alia substantia est generata, propter cuius generationem ponebatur substantia panis redire. Dicit quarto, quòd melius dicendum videtur, quòd sicut in ipsa consecratione substantia panis in corpus Christi miraculosè conuertitur, ita miraculosè accidentibus cōfertur quòd substant, quod est propriū substantiæ, & consequēter quòd omnia possint facere & pati quæ substantia posset si adesset, & hoc sine nouo miraculo.

CIRCA prædicta occurrunt dubia quædam ex Scoto 4. d. 12. Nam q. 3. arguit contra primum dictum responsionis, quòd inquam accidens separatum non possit agere ad formam substantialē neque virtute propria, neque virtute substantiæ quam informabat. Primum probat, quia tunc ageret virtute præ-

sa positio est adinuenta, quæ à multis tenetur. Dicunt enim quòd quum contingit hoc sacramentum in carnem conuerti aut sanguinem per nutrimentum, vel in cinerem, aut combustionem, aut putrefactionem: non conuertuntur accidentia in substātiam, neque substātia corporis Christi: sed redit diuino miraculo substātia panis quæ prius fuerat, & ex ea generantur illa in quę hoc sacramētum conuerti inuenitur. Sed hoc quidem omnino stare non potest. Ostensum est enim suprà, quòd substantia panis in substantiam corporis Christi cōuertitur: quod autem in aliquid conuersum est, redire non potest, nisi econuerso illud reconuertatur in ipsum. si igitur substantia panis redit, sequitur quòd substantia corporis Christi reconuertitur in panem: quod est absurdum.

2 Adhuc, si substantia panis redit, necesse est quòd vel redeat speciebus panis manentibus, vel speciebus panis iam destructis. Speciebus quidem panis durantibus substantia panis redire non potest: quia quandiu species manent, manet sub eis substantia corporis Christi. sequeretur ergo quòd simul esset ibi substantia panis, & substantia corporis Christi. Similiter etiam neque corruptis speciebus panis, substantia panis redire potest: tum quia substātia panis non est sine propriis speciebus: tum quia destructis speciebus panis iam generata est alia substantia ad cuius generationē ponebatur quòd substantia panis rediret. Melius igitur dicendum videtur quòd in ipsa consecratione sicut substantia panis in corpus Christi miraculosè conuertitur, ita miraculosè accidentibus confertur q. substāt, quod est proprium substantiæ: & per consequens quòd omnia possint facere & pati, quæ substantia posset facere & pati si substātia adesset: vndesine nouo miraculo & inebriare & nutrire, & incinerari & putrefieri possunt, eodē modo & ordine ac si substantia panis & vini adesset.

Super cap. 66.

QVantum ad quartam difficultatem dicit primò sanctus Thomas quòd in sacramento easdē actiones apparere quæ prius in substantia panis & vini apparebant, satis conueniēs videtur ex his quæ posita sunt. Dictum est enim quòd remanent accidētia panis & vini, inter quæ sunt qualitates sensibiles quę sunt huiusmodi actionum principia. Similiter circa passiones aliquas, puta quæ fiunt secundū alterationē huiusmodi accidentium, non magna est difficultas suppositis præmissis. Quum enim alia accidentia in quantitate fundentur sicut in subiecto, per eūdem modū circa huiusmodi subiectum alteratio aliorum accidentium considerari potest, sicut si esset ibi substantia, puta si vinum esset calefactum, & infrigidaretur, aut aliquid huiusmodi. Dicit secundò, quòd maxima difficultas apparet circa generationem & corruptionem quæ in hoc sacramēto videtur accidere, quia si quis in magna quantitate hoc sacramētali cibo vteretur, sustētari posset, & vino etiam inebriari, secundum illud Apost 1. Corinth. 11. Alius esurit, &c. quod quidem fieri non posset, nisi ex hoc sacramento caro & sangus generārentur, nisi dicatur (vt dicunt quidā) quòd non potest homo hoc sacramentali cibo nutriri, sed tantùm confortari & refocillari: quod falsum est, tum quia hæc confortatio ad horam quidē accidere potest, sed nō sufficit ad sustentandum hominem, si diu sine cibo permaneat. experimento autem de facili inueniretur hominem diu sacramentali cibo sustentari posse, tum quia ad sensum apparet per putrefactionem vel combustionem hoc sacramentum in aliā substantiam. s. cineris & pulueris conuertu. hoc autē difficile videtur, cùm nec videatur possibile quòd ex accidentibus generetur substantia, nec credi fas sit quòd substantia corporis Christi quæ est impassibilis, in aliam substantiam conuertatur. si dicatur hoc miraculosè fieri, non videtur, tum quia non videtur miraculo conueniens vt hoc sacramentum putrefcat & per consequens dissoluatur, tum quia putrefactio & cōbustio consueto ordine naturæ huic sacramēto accidere videntur. Dicitur tertiò, quòd ad hanc difficultatem tollendam à multis dicitur in supradicto casu neque accidentia huius sacramēti neque substantiam corporis Christi in substantiā conuerti, sed redire diuino miraculo substantiā panis quæ prius fuerat, & ex ea generari illa in quę hoc sacramentū cōuerti inuenitur. Contra hoc autem arguitur, tum quia sequitur ex hoc quòd substantia corporis Christi reconuertatur in panē, cùm substantia panis in ipsam sit conuersa: tum quia redire non potest, neque speciebus panis durantibus, quia cū quandiu manent, maneat sub eis substantia corporis Christi, simul tunc esset vtraque substantia. neque ipsis corruptis, tū quia substantia panis non est sine propriis accidentibus, tum quia illis destructis iam alia substantia est generata, propter cuius generationem ponebatur substantia panis redire. Dicit quarto, quòd melius dicendum videtur, quòd sicut in ipsa consecratione substantia panis in corpus Christi miraculosè conuertitur, ita miraculosè accidentibus cōfertur quòd substāt, quod est proprium substantiæ, & consequēter quòd omnia possint facere & pati quæ substantia posset si adesset, & hoc sine nouo miraculo.

CIRCA prædicta occurrunt dubia quædam ex Scoto 4. d. 12. Nam q. 3. arguit contra primum dictum responsionis, quòd inquam accidens separatum non possit agere ad formam substantialē neque virtute propria, neque virtute substantiæ quam informabat. Primum probat, quia tunc ageret virtute præ-

Universidad de Deusto
Biblioteca

ctte propria vitra suam speciem: secundum verò tum quia nec ageret per aliquod quod sit in substantia panis, quia ipsa substatia panis nihil est: nec per aliquid quod sit in accidente, quia ibi nihil est ipso accidente nobilius: tum quia cùm ipsa substantia panis non sit, non poterit habere rationem agentis principalis vt in virtute ipsius aliquid agat.

CONTRA vltimum verò dictum arguit q.6.q. scilicet cũ ex accidentibus separatis generatur vermis, forma substantialis noua non recipiatur subiectiue in dimensionibus interminatis, cuius oppositũ videtur in hac responsione velle san. Th. tum quia forma substantialis determinatur ad materiam substantialem tanquam ad proprium susceptiuum: tum quia de potentia dimensionis non potest educi forma substantialis, cùm ex natura rei non sit illa vt in proprio potentiali: tum quia ignis genitus ex illa dimensione & forma substantiali non esset vniuocè nec vniformiter ignis cũ alio igne genito ex forma substantiali & ex materia ignis, & sic non vniuoce ageret comburendo hostiam sicut cõburendo lignum: tum quia ignis sic genitus esset ignis mathematicus, ex quantitate sealicet & forma & substantiali compositus: & sequi posset talis processus in generationibus & corruptionibus vique ad finem mundi, si ex illo generaretur aqua, & ex aqua aer, & sic in infinitũ: tum quia possibile esset ponere casum quòd puer nutritus ex istis speciebus vsque ad finem vitæ suæ, non resurgeret nisi compositus ex dimensionibus & forma substantiali.

Quomodo accidentia sacramenti possint agere ad generationem aut corruptionem.

AD euidentiam primi dubii considerãdum est primò, quòd aliter dicitur instrumentum agentis, aliquod separatũ quo agens vtitur ad suum effectum inducendum, & aliter forma inhærens qua substantia operatur. Nam instrumentum separatum se habet sicut agens quod, subordinatum tamen principali agenti: forma inhærens nõ se habet vt agens quod, sed sicut agens quo. Vna enim & eadem est actio substantiæ agentis & ipsius formæ: substantiæ quidem vt agentis quod elicit actionem, formæ verò vt quo ipsa actio elicitur, sicut calefactio elicitur à substantia ignis per calorem sibi inhærentem. Considerandum secundò, quòd aliquid dicitur agere in virtute alterius dupliciter, aut videlicet quia sibi superadditur aliqua virtus per quam operatur. sicut virtus artis superadditur ferræ, aut quia ipsum est virtus ipsius, & in sua natura habet intrinsecam perfectionem ad agendum ex eo quòd est forma eius, sicut calor naturalis animalis agit in virtute substãtię cui coniungitur ad conuersionẽ alimenti in substantiã animalis, nõ quia calori huiusmodi sic aliquid superadditum tanquam accidens eius, sed quia ipse intrinsece & essentialiter habet vt possit ad illum effectum concurrere tanquam virtus quã animalis substãtia operatur ex eo quòd est eius forma. Nã vt dicitur de spiritu artic. vltimo, ad decimũ, forma accidentalis quæ est principium actionis, ipsemet est virtus substantiæ agentis. In proposito ergo cùm quæritur an quando per ipsam vini qualitatem gutta aquæ apposita conuertitur in vinum, accidentia sacramenti agant ad formã substantialem virtute propria, an virtute alterius. dicitur quòd possunt dici agere in virtute propria, & possunt dici agere in virtute alterius. Accidens enim vini, puta calor eius naturalis, dupliciter considerari potest. Vno modo absolute, inquantum est accidens talis speciei de tali genere. Alio modo inquantũ est accidens talẽ substantiam determinatam concomitans, scilicet substantiam vini. Si accipiatur primo modo, sic potest dici agere virtute aliena quia non habet tale accidens hanc perfectionem vt possit conuertere aquam in vinum inquantum calor est, sed inquantũ est calor substantiã vini concomitans, & ideo ab alio hanc perfectionem sortitur. Si verò accipiatur secundo modo, sic potest dici agere virtute propria, quia sibi conuenit hoc agere non per aliquid sibi superadditũ, sed per propriam naturam secundũ quã est forma accidentalis vini. Et quia accidentia quæ remanent in sacramento retinent idem omnino esse & eandem perfectionem qualem habebant in substantia conuersa, ideo eodem modo dicendum est de ipsis quòd agunt in virtute propria vel aliena.

Hoc addito, quòd agunt etiam virtute diuina ipsis superaddita, quæ sicut ea sine substantia conseruat, ita ipsis largitur etiam virtutem vt possint agere sine substantia.

Vtrum quãdo qualitates sacramẽti in aliquã substãtiam agunt, simul agat quantitas.

Vtrum autẽ ad huiusmodi effectus concurrant qualitates actiuæ tantùm quæ erant in substantia conuersa, an etiam quantitas dimensiua, videretur prima facie dicendum, quòd solę qualitates ad hoc concurrant, tũ quia quantitas non est forma actiua, tũ quia in substantia conuersa existens non erat eius virtus qua ageret. Sed hoc nõ obstãte dicerẽ ego, saluo semper meliori iudicio, quòd ipsa etiam quãtitas ad hoc actiuè cõcurrat. sicut enim cõfertur sibi virtute diuina quòd alia accidentia sine substantia sustentet, & sic teneat vicem substantiæ, & sic videtur dicendum quòd qualitates actiuæ sint eius virtutes, sicut erant virtutes substantiæ à qua sustentabantur, & consequenter quòd per eas agat, sicut & substantia cui inerant agebat. Licet enim quãtitas secundum se non sit forma actiua: potest tamen virtute diuina sibi superaddita formæ actiuæ vicem agere, sicut licet ex se non habeat vt subsistat sine subiecto, nec quòd aliis accidentibus sustentamentum præbeat, hoc tamen habet virtute diuina.

Ad primum itaque Scoti patet quid dicendum. Nam eo modo quo conceditur accidẽs huiusmodi agere virtute propria, non repugnat sibi agere vltra propriam speciem inquantũ est virtus substantiæ cui inerat. agere enim hoc modo virtute propria non repugnat ei quod est agere virtute aliena modo dicto. Eo verò modo quo conceditur agere in virtute alterius, patet ex dictis quòd non intelligitur hoc, quia agat per aliquod absolutum quod essẽt in substãtia quæ præerat, neque per aliquod accidens sibi superadditum, sed quia aliquam perfectionem intrinsecam & essentialẽ contraxit inquantum erat accidens talis substãtię, quam perfectionẽ etiam à substantia separatum retinet. vnde illa diuisio sumpta in prima ratione erat insufficiens.

Ad aliam rationem dicitur, quòd licet id quod non est, non possit habere rationem agentis principalis tãquam noam actionem elicientis, & nouum motũ causantis in instrumento, potest tamen habere rationem agentis principalis, inquantum virtus agens ab ipso perfectionem habuit qua potest agere: & sic dicimus huiusmodi accidẽtia agere in virtute substãtiæ quæ præfuit, quia vt dictum est, erant dictæ substantiæ virtus agendi, & ab ipsa perfectioni hanc contraxerunt, vt hunc effectum agere possent.

Quomodo ex accidẽtibus eucharistiæ aliquid possit generari.

AD argumenta secundi dubii dicit Capreolus secundo Sententiarum, dist. 1. q. 3. & quarto Sententiarum, dist. 12. quòd non procedunt contra mẽtem sancti Thomæ, quia non est mens eius, cùm ex accidentibus Eucharistię generatur aliqua substantia quòd forma substantialis rei nouiter generatæ ex illis, recipiatur subiectiuè in solis dimensionibus interminatis, & non in aliqua materia, sed q. huiusmodi dimensiones conuertuntur diuina virtute in materiam quantã, quæ est subiectum talis formę, & pars cõpositi nouiter generati, vt patet quarto, d. 12. q. 1. ar. 2. q. 3. & tertio, queſt. 77. art. 5. ad tertium. In instanti enim generationis nouæ substantiæ aduenit nouia materia non nuda, sed sub noua quantitate, per conuersionẽ. f. dimensionum sacramẽti in ipsam substantiam quantam, & consequenter per corruptionẽ siue desitionẽ dimensionum vicem materiæ omni ex parte gerentium, & substantiã omnibus transmutationibus prætiis, productionẽ formæ substantialis. Sed licet hanc viam dicat S. Thomas in locis præallegatis esse probabilẽ, aliam tamen viam dicit tertia parte probabiliorem esse, & hanc videtur etiam hoc loco tenere, scilicet q. ipsa dimensio sacramentalis sit subiectum formæ substantialis rei quæ ex ipsa generatur, datur enim (inquit in tertia parte) in ipsa consecratione miraculosè quantitati dimensiuæ panis & vini quòd sit primum subiectum subsequentis formarum, quod est proprium materiæ: & ideo ex consequenti datur sibi omne quod ad materiam pertinet. ideo quicquid posset generari ex materia panis si esset, totum poterit generari ex ipsa quantitate dimensiua, non quidem nouo miraculo, sed ex vi miraculi facti. Item, respondendo ad primum argumẽtum quomodo possit aliquid generari ex dimensionibus, cum ibi non sit materia, ait q. quantus nõ sit ibi materia ex qua aliquid generetur, quãtitas tamẽ supplet vicem materiæ. Respondẽdo quoq; ad secundum quomodo ex speciebus possit substantia generari, cùm sint accidentia, ait quod sunt quidem accidẽtia, sed tamen actum & vim substantiæ habent. Ex quibus aperte constat ipsum velle non quòd noua adueniat materia in generatione substantiæ ex speciebus sacramentalibus, in qua formæ substantialis rei generatæ recipiatur, sed q. ipsa quantitas sit loco materiæ, & quòd forma substantialis huiusmodi recipiatur in ipsa tanquam in primo subiecto, virtute diuina hoc sibi dante in consecratione. Quòd autem hanc viam etiam hoc loco sequatur, patet, tum quia dicit quòd in ipsa consecratione miraculosè accidẽtibus confertur quòd subsistant, quod est proprium substantiæ, & per consequens quòd omnia possint facere & pati quę substantia posset si adesset. Constat autem q. substantia panis si adesset, sic corrumperetur in aliam substantiam q. eius materia esset subiectum formę substantialis rei generatę ex ipsa. Ergo & similiter dicendum est de quantitate, tum quia vult ex ipsis accidẽtibus generari substantiã sine nouo miraculo, cùm generetur consueto modo & ordine naturæ, quod in operibus miraculosis non accidit. Constat autem q. creatio nouæ materiæ, aut conuersio dimensionis in materiam non esset sine nouo miraculo. Ad id autem quod adducitur ex quarto sententiarum, potest dici quòd ibi illa sequitur opinionem, quæ etiam probabiliter sustineri posset. vel potest dici quòd illud non tenet absolutè, sed sub disiunctione, vt patet in fine corporis articuli, vbi ait quòd vel ipsa eadem numero quãtitate interminata remanente aduenit materia propter naturalem concomitantiam formæ ad materiam, vel ipsi dimensioni dabitur virtute diuina materię propter propinquitatẽ ad ipsam. Et tunc ad sensum huius secundæ partis disiunctiuæ possumus interpretari quod dicit in solutionibus argumentorum. Nam quum ait ad tertium, q. dimensiones fiunt vnum, scilicet materia dimensionata, non est sensus quòd ipsæ desinentes esse conuertantur in materiam dimensionatam, sed quia ipsa habens naturam & proprietatem materiæ fit dimensionata dimensionibus terminatis substantiæ quæ generatur, sicut cùm aer cõuertitur in ignem, materia aeris fit ignis, inquantum ipsa eadem manens suscipit formam ignis. Cùm etiam dicit ad quartum, substantiæ reditum, vel creationem materiæ, vel cõuersionem dimensionum in materiam esse miraculosam, per conuersionem dimensionum in materiam non intelligit desitionẽ dimensionũ, & successionem materiæ loco ipsarum, sed mutationem ipsius in proprietatem materiæ inquantum ipsa eadem manens in consecratione vim & proprietatem materiæ miraculosè suscepit. Quod autem adducitur ex tertia parte, vbi videtur velle quantitatem dimensiuam panis transire in substantiam & dimensionẽ, non sic est intelligendum quasi ipsa quantitas desinens conuertatur in substantiam, sed quia ipsa manens & vim substantiæ retinens suscipit formam substantialem. & dimensionem illam consequentem, secundum quòd in materia aut in eo quod ad locũ materiæ tenet recipitur. sic enim dicitur materia transire in aliquam substantiam dimensionatam.

Sequendo igitur hanc viam dicitur ad primum Scoti q. forma substantialis secundum naturæ cursum determinatur ad materiam substantialem, sed miraculosè etiam determinatur ad quãtitatem tanquam ad proprium susceptiuum, inquantum virtute diuina quantitas habet vim & proprietatẽ materię substãtialis. hoc autẽ non sic intelligo, quasi ipsa receptio formæ substantialis in tali quãtitate sit miraculosa, sed quia miraculosum est q. quantitas per se subsistat, & materiæ proprietatẽ habeat: ipsa tamen receptio formæ substantialis in quãtitate taliter miraculosè effecta, est naturalis illa suppositio. Ne ficta, vt videtur esse de mente sancti Thomæ in locis præallegatis. Ad tertium negatur sequela: tum quia cùm vniuoca sint quorum ratio est vna, & ratio rei sumatur à forma, vbi aliqua eandẽ formam secundi speciem habent, illa dicuntur vniuoca: tum quia cùm quantitas huiusmodi omnem proprietatem substantiæ materialis habeant, eandẽ possunt dici habere materiam & quæ ex materia naturali constituuntur, & quę constituuntur ex huiusmodi quantitate dispositionibus tali speciei conuenientibus affecta. Ad quartum dicitur quòd talis ignis non esset mathematicus, quia non constitueretur ex quantitate vt quãtitas est, sed vt habet vim & proprietatẽ substantiæ: nec esset inconueniens quòd sic procederetur in aliquibus generationibus & corruptionibus vsque ad finem mundi. Ad quintum dicitur q. ille casus non est possibilis, quia nunquam tota materia nutriti definit esse in ipso, sed semper aliquid ipsius manet. Vnde si aliquis vsque ad finem vitę fuisset nutritus speciebus sacramentalibus, resurgeret ex forma substantiali & materia cõpositus, habens tamen aliquã partem materiæ quæ non esset vera & naturalis materia, sed quãtitas vim & proprietatem materiæ habens. Vel dicẽdum quòd deus tunc suppleret in resurrectione quicquid in hoc deficeret de materia, vt in alio proposito inquit sanctus Thomas inferius, & quarto Sententiarum, distinctione 44.

ATTENDENDVM autem (quia facta est superius mentio de dimensionibus interminatis, quòd non admittimus dimensiones interminatas coæternas materiæ, vt visus est velle Commentator: sed quòd eadẽ dimensio potest dici interminata, si consideretur absque determinatione ad hunc vel ad illum terminum, figuram scilicet aut gradum: & potest dici terminata inquantum habet determinatum gradum & determinatam figurã. Quum ergo dictum est in generatione substantiæ ex speciebus sacramentalibus formam substantialem rei generatæ recipi in dimensionibus subsistentibus, intelligitur de ipsis vt interminatæ sunt, quia constat quòd in substantia genita, puta verme, non habet quantitas eandem figuram & terminationem quam prius habebat. Si quis autem vellet tenere primam viam esse de mente San. Thomæ etiam in hoc loco & in tertia parte, posset dicere quòd in consecratione

consecratione datur quantitati dimẽsiuę miraculosè vt possit quicquid materia posset, inquantũ datur sibi vt in materiam possit cõuerti, imò vt in materiam à deo conuertatur, dum ex ipsa aliquid fuerit generãdum: & hoc quidem non fit omnino nouo miraculo, sed vi primi miraculi: & quòd sic intelligitur dictum sancti Thomæ.

Solutio eorum quæ obiiciebantur ex parte fractionis. Cap. 67.

Idem tertia parte, q. 77. ar. 7. Solutio quintæ difficultatis.

RESTat autem ea quæ ad quintam difficultatem pertinent speculari. Manifestum est autem secundum prædicta, q. fractionis subiectum ponere possumus dimensiones per se subsistentes: nec tamen huiusmodi dimensionibus fractis frangitur substantia corporis Christi: eò quòd totum corpus Christi sub qualibet portione remaneat. Quod quidem etsi difficile videatur, tamen secundum ea quæ præmissa sunt exponi habet. dictum est enim suprà, q. corpus Christi est in hoc sacramẽto per substãtiam suã ex vi sacramenti: dimensiones autem corporis Christi sunt ibi ex naturali concomitantia quam ad substantiam habent econtrario ei secundum quòd corpus naturaliter est in loco: nam corpus naturale est in loco, mediantibus dimensionibus quibus loco commensuratur. Alio autem modo se habet aliquid substantiale ad id in quo est, & alio modo aliquid. Quantũ enim ita est totum in aliquo toto, quòd totũ non est in parte, sed pars in parte, sicut totum in toto: & simili modo est in loco, eò quòd sit in loco mediantibus dimensionibus. Si autẽ aliquod substantiale totũ sit in aliquo toto, etiam totum est in qualibet parte eius. declaratur in specie aquæ & in anima. Quòd igitur corpus Christi est in sacramento ratione suæ substantiæ in qua conuersa est substantia panis dimensionibus eius manentibus, sicut tota species panis erat sub qualibet parte dimensionum, ita & integrum corpus Christi, & consequẽtur fractio illa non attingit corpus Christi, sed subiectum eius sunt dimensiones panis & vini, sicut & aliorum accidentium diximus eas esse subiectum.

Quomodo cõtingat fractionem eucharistiæ fieri.

CIRCA primum dictum aduertendum, quòd in fractione sacramenti videtur duplex esse mutatio, scilicet motus localis partium, & corruptio quãtitatis totalis. constat autem quòd motus localis est in eo quod localiter mouetur: similiter q. corruptio formæ totius non est aliud quàm ipsa forma tendens de esse in non esse. cùm ergo dicitur quòd talis fractio est subiectiue in ipsis dimensionibus, intelligitur quatum ad ipsum motum localem partium: nam corruptio totalis quantitatis non est propriè loquendo in ipsa quantitate neque in partibus eius sicut in subiecto, sed est ipsa quantitas: & ideo sicut quantitas ipsa est sine subiecto, ita & talis corruptio.

CIRCA secundum dictum aduertendum, quòd iccirco ex eo q. dimensiones corporis Christi sunt in sacramento per concomitantiam ad substantiam, dicitur corpus ipsum esse econtrario ei secundum q. corpus naturaliter est in loco, eò quòd corpus naturale sit in loco mediantibus dimensionibus quibus commensuratur loco, quia videlicet ipsæ dimensiones sunt sibi ratio existendi in loco, corpus autem Christi non est in sacramento mediantibus sitis dimensionibus, cùm illæ ibi non sint ex vi sacramenti, sed econtrario ipsę dimensiones in facramento sunt ratione substantię corporis Christi, ita quòd ipsa corporis substantia est illis ratio quòd sint in sacramento.

CIRCA tertium dictum aduertendum, cùm dicitur animã esse totam in qualibet parte, quòd hoc non intelligitur de omni totalitate animæ, sed tantùm de totalitate essentiæ & perfectionis. Nam anima intellectiua secundum totalitatem virtutis non est in qualibet parte corporis, sed secundum diuersas virtutes est in diuersis partibus. Si quæ autem animæ sunt per accidens extensæ ad extensionem corporis, vt de animabus imperfectorum animalium existimatur, & de animabus plantarum, illæ neque secundum totalitatem virtutis, neque secundum totalitatem quantitatis dimensiuæ ipsis per accidens conuenientem sunt in qualibet parte totæ, sed diuersæ partes in diuersis partibus. Quomodo anima sit tota in qualibet parte.

SED circa hoc tertium dictum occurrit dubium. Non enim videtur sufficienter ostendere san. Th. quòd corpus Christi nõ diuidiatur ad diuisionẽ dimensionum subsistentium, quia sit ibi ratione suæ substantiæ, sit autẽ substantia tota in qualibet parte. Posset enim dici, quòd licet substantia corporis Christi sit tota in qualibet parte secundum totalitatem essentiæ, nõ est tamen tota in qualibet parte secundum totalitatem dimensiuam quã habet etiam in sacramento existens: sicut albedo extensa est quidem tota secundum essentiam in qualibet parte albi, non autem secundum totalitatẽ quantitatiuam: & ideo poterit diuidi corpus Christi ad diuisionẽ illarũ dimensionũ, sicut albedo diuiditur ad diuisionem albi. Respondetur q. optimè procedat san. Th. si bene inspiciatur. Vt enim dictum est suprà, licet quantitas corporis Christi det substantiæ existenti in sacramento esse diuisibile & partibile intrinsecè, nõ tamẽ dat sibi partibilitatẽ in ordine ad extrinsecum, eò quòd ipsa substãtia non habeat quòd sit præsens dimensionibus panis ratione propriarum dimensionum, sed econtrario dimensiones sunt ibi ratione substãtiæ, & quia substantiæ inquantum substantia est conuenit vt indiuisibiliter sit in eo in quo est, & sic tota in qualibet parte. ideo & quantitas in sacramento eundem essendi modum habet: vnde non potest dici quòd substantia corporis Christi sit ibi tota secundum essentiam indiuisibiliter, diuisibiliter autẽ secundum quantitatẽ extensiuam, sicut albedo. Nam albedo in ipso subiecto in quo est, diuisibilis est, quia ipsam extensionem & diuisibilitatem habet ex ipsa quantitate subiecti.

Solutio authoritatis suprà inductæ. Cap. 68.

HIs igitur difficultatibus remotis, manifestum est quòd id quod ecclesiastica traditio habet circa sacramentum altaris, nihil continet impossibile deo qui omnia potest. Nec etiam contra ecclesiæ traditionem est verbum domini dicentis ad discipulos qui de hac doctrina scãdalizari videbantur: Verba quæ ego locutus sum vobis, spiritus & vita sunt. non enim per hoc dedit intelligere quòd vera caro sua in hoc sacramento mãducanda fidelibus non traderetur, sed quia non traditur manducãda carnaliter: vt scilicet sicut alij cibi carnales, in propria specie dilacerata sumeretur: sed quia quodã spirituali modo sumitur præter consuetudinem aliorum ciborum carnalium.

Super cap 68.

VLtimo loco respondet sanctus Thomas authoritati ex qua impugnandi huius sacramenti veritatem, hæretici occasionem sumpserunt, & ait quòd ex prædictis patet id quod ecclesiastica traditio habet circa sacramentum altaris, scilicet quia non est sensus q. vera caro sua in hoc sacramento mãducanda fidelibus non traderetur, sed quia quodã spirituali modo præter consuetudinem aliorũ ciborum carnalium sumitur, non autẽ carnaliter, tanquam scilicet in propria specie dilaceranda. Quomodo intelligitur quod dominus dicit, verba quę ego locutus sum, spiritus & vita sunt.

ADVERTENDVM quòd secundum interpretationem horum verborum hic positam sensus est, verba quæ locutus sum vobis de carne mea mãducanda, spiritualem sensum habent, quia scilicet intelligentibus nõ quòd caro mea sit carnaliter modo aliorum ciborum qui dentibus dilaniantur, manducẽda, sed quòd spirituali modo sit sumenda: & sic intellecta sunt vita, id est, vitam præstant. Alium quoque sensum addit sanctus Thomas super Ioannem ad mentem Augustini, scilicet verba quæ locutus sum vobis, referenda sunt ad spiritum coniunctum carni, quia videlicet caro Christi secundum se considerata inquantũ caro, non prodest quicquã, non enim alium habet effectũ quã alia caro, sed coniuncta verbo & spiritui sancto multũ prodest, & vitam æternam præstat: & sic intellecta vita sunt animæ, id est, id quod dicitur per ipsa, est vita animæ, quia anima spirituali vita per spiritum sanctum & diuinitatem viuit.

Ex quali pane & vino debet confici hoc sacramentum. Cap. 69.

QVia verò (vt dictum est) ex pane & vino hoc sacramentum cõficitur, necesse est eas conditiones seruari in pane & vino vt ex eis hoc sacramentum cõfici possit, quæ sunt de ratione panis & vini. Vinum autem non dicitur nisi liquor qui ex vuis exprimitur: nec panis dicitur proprie nisi qui ex granis tritici conficitur. Alij verò qui dicũtur panes, pro defectu panis tritici ad eius supplemẽ-

Universidad de Deusto
Biblioteca

tũ in vsum venerunt: & similiter alij liquores in vsum vini: vnde nec ex alio pane nec ex alio vino hoc sacramentum confici posset: neque etiam si pani & vino tãta alienæ materiæ admixtio fieret, quòd species solueretur. Si qua verò huiusmodi pani & vino accidũt quę nõ sunt de ratione panis & vini: manifestum est quòd his prætermissis potest verum confici sacramentũ. vnde cùm esse fermentatum vel azymum nõ sit de ratione panis, sed vtrolibet existente species panis saluetur: ex vtrolibet pane potest cõfici sacramẽtum: & propter hoc diuersæ ecclesiæ diuersum in hoc vsum habent: & vtrunque congruere potest significationi sacramenti. Nam (vt Gregorius dicit in regĩstro) Romana ecclesia offert azymos panes, propterea q9 dominus sine vlla cõmixtione carnem suscepit: sed cæteræ ecclesiæ offerunt fermentatũ, pro eo quòd verbũ patris indutum est carne: & est verus deus & verus homo: sicut & fermẽtum cõmiscetur farinæ. Congruit tamẽ magis puritati corporis mystici, id est, ecclesiæ quę in hoc sacramẽto configuratur, vsus azymi panis, secundum illud Apostoli 1. Corinth. 5. Pascha nostrũ immolatus est Christus: itaque epulemur in azymis synceritatis & veritatis. Per hoc autẽ excluditur error quorundã hæreticorum, qui dicunt in azymo sacramentũ hoc celebrari non posse: quod etiã euidẽter euangelij authoritate destruitur. dicitur enim Mat. 26. & Mar. 14. & Luc. 22. q9 dominus prima die azymorũ pascha cũ discipulis suis comedit: & tunc hoc sacramentũ instituit. Quum autẽ non esset licitum secundũ legem quòd prima die azymorũ fermẽtum in domibus Iudæorũ inueniretur, vt patet Exodi 12. dominus autẽ quandiu fuit in mundo, legem seruauerit, manifestũ est q9 panem azymũ in corpus suũ conuertit, & discipulis sumendum dedit. stultum est igitur improbare in vsu ecclesiæ Latinorum quod dominus in ipsa institutione huius sacramenti seruauit. Sciendum tamen quòd quidam dicunt ipsum præuenisse diem azymorum propter passionem imminentem: & tunc fermentato pane eum vsum fuisse: quod quidem ostendere nituntur ex duobus. Primò ex hoc quod dicitur Ioannis 13. quòd ante diem festum paschæ dominus cũ discipulis cœnam celebrauit, in qua corpus suum consecrauit, sicut Apostolus tradit 1. Cor. 11. vnde videtur quòd Christus cœnam celebrauit ante diẽ azymorum: & sic in consecratione sui corporis vsus fuit pane fermẽtato. Hoc etiam cõfirmare volunt per hoc quod habetur Ioãnis 18. quòd sexta feria qua Christus est crucifixus: Iudæi non intrauerunt prætorium Pilati, vt non contaminarentur, sed manducarẽt pascha: pascha autem dicuntur azyma: ergo cõcludunt quòd cœna fuit celebrata ante azyma. Ad hoc autem respondetur quòd sicut dominus mandat Exodi 12. festum azymorũ septem diebus celebrabatur, inter quos dies prima erat sancta atq; solennis præcipuè inter alias: quod erat decimaquinta die mẽsis. Sed quia apud Iudæos solennitates à præcedenti vespere incipiebant: ideo decimaquarta die ad vesperã incipiebant comedere azyma, & comedebant per septẽ subsequẽtes dies: & ideo dicitur in eodem capitulo; Primo mense, decimaquarta die mensis ad vesperã comedetis azyma vsq; ad diẽ vigesimamprimam eiusdem mẽsis ad vesperam, septẽ diebus fermẽtatum nõ inuenietur in domibus vestris. Et eadẽ decmaquarta die ad vesperas immolabatur agnus paschalis. Prima ergo dies azymorũ à tribus euãgelistis, Matthæo, Marco, Luca, dicitur decimaquarta die mẽsis: quia ad vesperã comedebant azyma, & tunc immolabatur pascha, id est, agnus paschalis: & hoc erat secũdum Ioãnem ante diem festum paschæ, id est, ante decimamquintam diẽ mensis, qui erat solennior inter omnes, in quo Iudæi volebãt comedere pascha, id est, panes azymos paschales, nõ autem agnum paschalem: & sic nulla discordia inter euangelistas existente, planum est quòd Christus ex azymo pane corpus suum consecrauit in cœna: vnde manifestum fit quòd Latinorum ecclesia rationabiliter pane azymo vtitur in hoc sacramento.

Super cap. 69.

POstquam ostendit sanctus Tho. quæ sit materia sacramenti Eucharistiæ, quia videlicet est panis & vinum, vult ostẽdere qualis huiusmodi materia esse debeat, scilicet qualis panis, & quale vinum: & ponit tres conclusiones. Prima est: Nec ex alio pane quàm qui ex granis tritici conficitur, neq; ex alio liquore quàm qui ex vuis exprimitur, hoc sacramentum confici potest: neque si pani & vino tãta alienæ materiæ admixtio fieret quòd species solueretur. Probatur. Necesse est eas conditiones panis & vini in hoc sacramento seruari, quæ sunt de ratione panis & vini, cum ex pane & vino hoc sacramentum cõficiatur. sed vinum non dicitur nisi quod ex vuis exprimitur, nec panis dicitur propriè nisi qui ex granis tritici conficitur: alii verò qui dicuntur panes, pro supplemento panis in vsum venerũt: & similiter alii liquores in vsum vini, ergo &c.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ 3. q. 74. & quarto Sententiarum, dist. 11. q. 2. quòd cùm generans generet sibi simile in specie, si qua frumenta sint quæ ex semine tritici generari possint, sicut ex grano seminato in malis terris nascitur siligo, panis ex tali frumento confectus potest esse materia huius sacramenti, licet frumẽtum illud alio nomine propter aliquam diuersitatem accidẽtium significetur. talis enim verè dicitur panis triticeus, cùm granum ex quo conficitur, eiusdẽ speciei sit cũ grano tritici. ex aliis autẽ frumentis quæ nullo modo possunt ex grani semine generari, vt est ordeum, spelta, far, non potest confici panis qui sit materia conueniens huius sacramenti, quum non sint eiusdem speciei cum tritico. Quid nomine panis triticei intelligatur.

Aduertendum secundò, quòd aliquando est tanta corruptio panis & vini, quòd soluitur species. id quod ex solutione continuitatis & ex saporis & coloris atque aliorum accidentium mutatione deprehendi potest: & tunc ex tali materia non potest cõfici, sicut ex aceto confici non potest, neque ex amido, cùm fiat ex tritico corrupto, licet quidam contrarium dicant. Aliquando verò est solùm dispositio ad corruptionẽ, quod aliqualis immutatio saporis declarat: & tunc ex tali materia potest confici sacramentum, sicut ex vino acido, licet conficiens peccet propter irreuerentiam sacramenti. Secunda conclusio est: Ex pane fermentato & ex pane azymo hoc sacramentũ confici potest. probatur: esse fermentatũ vel esse azymum non est de ratione panis, sed vtrolibet existente, species panis saluatur, ergo &c. Probatur consequentia, quia si qua pani triticeo & vino vero accidunt quæ non sunt de ratione panis & vini, iis prætermissis potest verum confici sacramentum. Confirmatur conclusio, primò, quia diuersæ ecclesiæ in hoc diuersum vsum habent. Confirmatur secundò, quia vtrumque congruere potest significationi sacramẽti: azymi scilicet panes secundum Gregorium in regĩstro puritati carnis Christi, fermentatum verò vnioni verbi diuini cum carne. Tertia conclusio est: Conuenit magis puritati corporis mystici, id est, ecclesiæ quæ in hoc sacramento configuratur, vsus azymi panis. declaratur authoritate Apost. 1. Cor. 5. dicentis: Pascha nostrum &c. Per hoc excluditur error dicentium in azymo hoc sacramentum celebrari non posse, qui vtique error etiam euidenter euangelii authoritate destruitur, cùm & Matth. 26. & Mar. 14. & Lu. 22. dicatur quòd dominus prima die azymorum pascha cũ discipulis suis comedit. Consta t enim quòd non erat licitum secundum legẽ vt prima die azymorum fermentatum in domibus Iudęorum inueniretur, vt patet Exodi 12. Vnde cùm dominus quandiu fuit in mundo, legem seruauerit, manifestum est quòd panem azymorum in sutum corpus conuertit, & discipulis sumendum dedit. Dicunt tamen quidam ipsum imminente passione diem azymorũ præuenisse, & tum fermentato pane eum fuisse vsum: quod nituntur ostẽdere tum ex eo q9 Ioannis 13. dicitur, Ante diem festũ paschæ &c. tum ex eo quòd Ioannis 18. dicitur sexta feria qua Christus est crucifixus Iudæos nõ intrasse prætorium Pilati, vt non contaminarentur, sed mãducarent pascha. pascha autem dicuntur azyma: & sic concluditur quòd cœna fuit ante azyma celebrata. Sed ad hoc respõdet sanctus Tho. cùm festum azymorum septem diebus celebraretur, inter quas prima erat sancta atque præcipuè solennis inter alias, scilicet decimaquinta mensis: & apud Iudæos solennitates à præcedenti vespere incipient, decimaquarta die ad vesperam incipiebant comedere pascha, vt patet Exodi 12. & eadem die immolabatur agnus paschalis. Ideo ab aliis euangelistis prima dies azymorum dicitur decimaquarta dies mensis, quia ad vesperam comedebant azyma: & tunc immolabatur agnus paschalis. hoc autem secundum Ioannem erat ante diẽ festum paschę, id est, ante decimĝquintum diem, qui erat solennior, in quo Iudæi volebant comedere pascha, id est, azymos panes, nõ autẽ agnum paschalem. Ex istis infert Sa. Thomas planum esse quòd Christus ex azymo pane corpus suum consecrauit: & ideo Latinorum ecclesia rationabiliter pane azymo vtitur in hoc sacramento.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ in locis prælegatis quòd etiam consuetudo Græcorum aliquam rationem habet, videlicet & propter significationem quam tangit Gregorius, & in detestationem hęresis Nazaræorum siue Ebionitarum qui legalia euangelio miscebant. In primitiua enim ecclesia apostoli in azymis celebrabant: & hunc morem Romana ecclesia ab apostolis accepit, vt Innocẽtius tradit: sed postea imminente hæresi quòd simul cũ euangelio essent obseruanda legalia, sancti patres, vt Leo papa dicit, ne eis viderentur consentire, voluerunt ad tempus hoc sacramentum ex fermentato confici. Cessante deinde hac hęresi ad pristinum morem Romana quidem rediit ecclesia, sed Græci morem illum ad tempus institutum seruare perpetuò voluerunt. Ecclesia alia quãdo in azymis, alia quando in fermentato celebrauit.

ADVERTENDVM vlterius (vt inquit sanctus Thomas in locis prælegatis) quòd licet in vtroque pane sacramentum confici possit, peccaret tamen presbyter in ecclesia Latinorum celebrans de pane fermẽtato. vt enim patet extra de celebratione missę. cap. per literas, putaretur sacerdos qui in pane fermentato celebrare præsumpsit, peccaret etiam presbyter Græcus in ecclesia Græcorum celebrans de azymo pane, vtpote ecclesiæ suæ ritum peruertens. Peccaret Latinus in fermentato celebrans, & Græcus in azymo.

De sacra-

De sacramento pœnitentiæ: & primò quòd homines post gratiam sacramentalem acceptam peccare possunt. Cap. 70.

QVantuis autem per prædicta sacramenta hominibus gratia conferatur, non tamen per acceptam gratiam impeccabiles fiunt. Gratuita enim dona recipiuntur in anima sicut habituales dispositiones. non enim homo secundum ea semper agit: nihil autem prohibet eum qui habitum habet, agere secundum habitum, vel contra eum: sicut grammaticus potest secundum grammaticam rectè loqui, vel etiam cõtra grammaticam loqui incongruè: & ita est etiam de habitibus virtutum moraliũ. potest enim qui iustitiæ habitum habet, iusta agere, & potest etiam contra iustitiam agere: quod ideo est, quia vsus habituum in nobis ex voluntate est: voluntas autẽ ad vtrunque oppositorum se habet. manifestum est igitur quòd suscipiens gratuita dona, peccare potest contra gratiam agendo.

2 Adhuc, impeccabilitas in homine esse non potest sine immutabilitate voluntatis: immutabilitas autẽ voluntatis non potest homini competere nisi secundum quòd attingit vltimum finẽ. ex hoc enim voluntas immutabilis redditur, quòd totaliter impletur, ita q9 non habet quò diuertat ab eo in quo est firmata. impletio autẽ voluntatis nõ competit homini nisi vt finem vltimum attingenti. quandiu enim restat aliquid ad desiderandum, voluntas impleta non est. sic igitur homini impeccabilitas non competit antequam ad vltimũ finem peruenerit: quod quidem nõ datur homini in gratia quæ in sacramentis confertur: quia sacramẽta sunt in adiutorium hominis secundũ quòd est in via ad finem. non igitur ex gratia in sacramentis percepta aliquis impeccabilis redditur.

3 Amplius, omne peccatum ex quadam ignorantia cõtingit. Vnde Philosophus dicit quòd omnis malus est ignorans: & in Prouerbiis dicitur: Errant qui operantur malũ. Tunc igitur solùm homo securus potest esse à peccato secundum voluntatem, quando secundum intellectum securus est ab ignorantia & errore. manifestum est autem quòd homo non redditur immunis ab omni ignorantia & errore per gratiam in sacramentis perceptam. hoc enim est hominis secundũ intellectum illam veritatẽ inspicientis, quæ est certitudo omnium veritatum: quæ quidem inspectio est vltimus hominis finis, vt in tertio ostẽsum est. non igitur per gratiam sacramentorum homo impeccabilis redditur.

4 Item, ad alterationem hominis quæ est secundũ malitiam & virtutẽ multũ operatur alteratio quę est secũdũ animę passiones. nam ex eo q9 ratione passiones animæ refrenãtur, homo virtuosus efficitur, & in virtute conseruatur: ex eo verò q9 ratio sequitur passiones, homo redditur vitiosus. quandiu igitur homo est alterabilis secundũ animæ passiones, est etiã alterabilis secũdum vitium & virtutẽ. alteratio autẽ quæ est secundũ animæ passiones, nõ tollitur per gratiam in sacramẽtis collatam: sed manet in homine quãdiu anima passibili corpori vnitur. manifestum est igitur q9 per sacramentorum gratiam homo impeccabilis non redditur.

5 Præterà, superfluum videtur eos admonere ne peccẽt, qui peccare nõ possunt: sed per euangelicã & Apostolicã doctr. admonẽtur fideles iam per sacramẽta spi. sancti gratiã cõsecuti. dicitur enim Heb. 12. Contẽplantes ne quid desit gratię dei: neq; radix amaritudinis sursum germinans impediat. Et Eph. 4. Nolite contristare spi. sanctum dei, in quo signati estis. & 1. Cor. 10. Qui se existimat stare, videat ne cadat. ipse etiã Apost. de se dicit: Castigo corpus meum, & in seruitutem redigo, ne forte cũ aliis prædicauerim, ipse reprobus efficiar. Non igitur per gratiam in sacramẽtis perceptã homines impeccabiles reddũtur. Per hoc e[illegible]ur quorundã hæreticorũ error, qui dicunt q9 ho[illegible] postquã gratiã spi. san. percepit, peccare nõ potest: & si peccat, nunquã gratiam spir. sancti habuit. Assumunt autẽ in fulcimentũ sui erroris quod dicitur 1. Cor. 13. Charitas nunq; excidit. & 1. Ioan. 3. dicitur: Omnis qui in eo manet, nõ peccat: & omnis qui peccat, nõ vidit nec cognouit eum. & infrà expressius: Omnis qui est ex deo, peccatũ non facit, quoniã semen ipsius in eo manet: & nõ potest peccare, quoniam ex deo natus est. Sed hæc ad eorũ propositum ostendendum efficacia non sunt. Non enim dicitur quòd charitas nunquã excidit, propter hoc q9 ille qui habet charitatẽ, eam quandoque non amittat: cùm dicat Apoc. 2. Habeo aduersum te pauca, q9 charitatem tuam primam reliquisti: sed ideo dictum est q9 charitas nunquam excidit, quia cùm cætera dona spiri. sancti de sui ratione imperfectionem habentia, vtpote spiritus prophetiæ, & huiusmodi, euacuẽtur cùm venerit quod perfectum est: charitas in illo perfectionis statu remanebit. Ea verò quæ ex epistola Ioannis inducta sunt, ideo dicuntur, quia bona spiritus sancti quibus homo adoptatur in filium, vel renascitur in filium Dei, quantum est de se, tantam habent virtutem, quòd hominem sine peccato conseruare possunt: nec homo peccare potest secundũ ea viuens: potest tamen contra ea agere, & ab eis discedendo peccare. sic enim dictum est: Qui natus est ex deo, nõ potest peccare: sicut si diceretur q9 calidũ nõ potest infrigidare: id tamẽ quod est calidũ, potest fieri frigidũ. & sic infrigidabit: vel sicut si diceretur, iustus iniusta non agit: scilicet inquantum est iustus.

Super cap. 70.

POstquam determinauit S. Th. de sacramẽto Eucharistiæ, de pœnitẽtię sacramẽto incipit determinare. Circa hoc autẽ duo facit. Primò præmittit quædã necessaria ad propositũ. Secundò, huius sacramẽti necessitatẽ ostendit, cap. 72. Circa primũ duo facit. Quia enim si homines post acceptã baptismi gratiã peccare nõ possent, aut post peccatũ ad gratiã non possent redire, nulla esset necessitas sacramẽti pœnitẽtiæ. Antequam huiusmodi necessitas ostendatur, primò ostendit q9 homines post acceptã gratiã impeccabiles non fiunt, secundò quòd post sacramentorũ gratiam homo in peccatum cadens ad gratiam reuerti potest, cap. sequenti. Circa primum duo facit. Primò probat intentum. Secundò rationes quasdam hæreticorum remouet.

Quantum ad primũ arguit primò sic Gratuita dona recipiũtur in anima sicut habituales dispositiones, cũ non semper homo agat secundũ ea: ergo ea suscipiẽs peccare potest cõtra gratiã agẽdo. probatur consequẽtia, quia nihil prohibet eũ qui habitũ habet agere secundũ habitum vel contra eũ, vt patet in grãmatico, & in habente habitũ iustitiæ. ratio est, quia vsus habituũ in nobis ex voluntate est, voluntas autem ad virtunque oppositorum se habet. Quis proprie dicatur habere aliquod donũ per modum habitus.

ADVERTENDVM, quòd cũ habitus medius sit inter potentiam & actum perfectũ, propriè dicitur quis habere aliquod donũ per modum habitus, quando secundũ ipsum non operatur actualiter, sed est in potentia proxima ad operandũ. quando verò actualiter operatur secundũ ipsum, nõ dicitur illud habere per modũ habitus. vnde habens habitum propriè loquendo de habitu, nõ semper operatur secundũ ipsum, sed aliquando secundũ ipsum non operatur: & ideo volens probare san. Th. dona gratuita recipi in anima sicut habituales dispositiones, adducit pro ratione q9 homo nõ semper secundum ea agit. Secundò, Homini impeccabilitas non conuenit antequam ad vltimum finem perueniat, sed hoc non datur homini in gratia quæ in sacramentis confertur, cùm sacramenta sint in adiutorium hominis secũdum quòd est in via ad finem, ergo &c. probatur maior, quia impeccabilitas in homine esse non potest sine immutabilitate voluntatis. hæc autem non potest homini competere nisi secundum quòd attingit vltimum finem, cùm voluntas immutabilis reddatur ex hoc quòd totaliter impletur. hoc autem non conuenit homini nisi vt finem vltimum attingit. quãdiu enim restat aliquid ad desiderandum, voluntas impleta non est. Impeccabilitas in homine sine immutabilitate voluntatis esse nõ potest.

ADVERTENDVM, quòd cũ de ratione peccati sit vt sit voluntarium, necesse est vt hominis in gratia volẽtis à bono mutetur in malũ dum peccat. & quandiu est huiusmodi mutabilitas voluntatis à bono in malum, tandiu est in homine peccabilitas. ideo si debeat homo impeccabilis reddi, necesse est vt voluntas in statu immutabilitatis cõstituatur. Non enim stante simul quòd homo peccare non possit, & quòd voluntas in malum conuerti possit, cùm ipsa conuersio voluntatis ad malum sit peccatum. propterea beatus inquit sanctus Thomas quòd impeccabilitas in homine esse non potest sine immutabilitate voluntatis. Quomodo autem voluntas impleri nõ possit antequam ad vltimum finem perueniat, ex iis quæ dicta sunt in tertio libro, patere potest. Tertiò, Homo non redditur immunis ab omni ignorantia & errore per gratiam in sacramentis perceptã, cùm hoc sit hominis illam veritatem inspicientis quę est certitudo omnium veritatum, in quo est vltimus hominis finis, ergo &c. probatur consequentia, quia cùm omne peccatum ex aliqua ignorantia procedat, vt per philosophum patet, & per Sapientem in Prouerbiis: tunc solùm homo securus potest esse à peccato secundum voluntatem, quando secundum intellectum securus est ignorantia & errore.

Quartò, Alteratio quæ est secundũ animæ passiones, nõ tollitur per gratiam in sacramentis collatam, sed manet in homine quandiu anima passibili corpori vnitur, ergo &c. probatur consequentia. quia an alterationem hominis quæ est secundum malitiam & virtutem, multum operatur alteratio quæ est secundum animæ passiones. Nam ex eo quòd ratione refrenantur, redditur homo virtuosus, & in virtute conseruatur: ex eo verò quòd ratio sequitur passiones, homo redditur vitiosus.

CIRCA istam propositionem, Alteratio secundum animæ passiones

Universidad de Deusto
Biblioteca

Alteratio secundū animæ passiones, manet in homine quādiu anima passibili corpori vnitur.

manet in homine quandiu anima passibili corpori vnitur, aduertendū quòd non hoc ideo dicitur quasi quando fuerit anima corpori impassibili vnita, in homine nullo modo sint animæ passiones (nam etiam in beatis erunt aliqui appetitus sensitiui motus, qui animæ passiones dicuntur) sed quia cum anima corpori passibili vnitur in homine etiam iusto, passiones non solùm præsunt sed etiam subitæ, ex quibus iudicium rationis intercipi potest & impediri, sunt, & non solùm passiones respectu boni, vt sunt gaudium, amor, & huiusmodi: sed etiam respectu mali & nocui, vt sunt timor, ira, & similia. Et quia dicitur proprie esse in homine alteratio secundū animæ passiones, secundū quod homo afficitur aliqua subita passione, aut vehementi aut remissa, & etiā secundum passionem respectu mali & nocui: ideo dicit san. Th. in homine esse huiusmodi alterationem quandiu anima corpori passibili vnitur, volens se ab illo statu præseruare in quo anima corpori impassibili coniungitur. In beatis enim non erit propriè alteratio secundum tales passiones, quia vt dicitur in q. veri. q. 26. ar. 8. in illis passiones appetitus sensitiui non erunt subitæ, quia in eis nullus motus appetitus sensitiui insurget nisi secundum dictamen rationis. Non erunt etiam passiones respectu mali, sed tantùm respectu boni. Quinto, Per euangelicam & Apostolicam doctrinā admonentur fideles iam per sacramenta spiritus sancti gratiam consecuti, ne peccent, vt patet ad Hebræ. 12. Contemplantes &c. ad Ephes. quarto, Nolite contristare &c. primæ Corinthiorum decimo, Qui se existimat & cætera. & Apostolus de se etiam dicit: Castigo &c. ergo &c. probatur consequentia, quia superfluum videtur eos admonere ne peccēt, qui peccare non possunt. Quantum ad secundum inquit sanctus Thomas q. per hoc excluditur error quorundā hæreticorum dicentium q. homo postquam gratiam spiritus sancti percepit, peccare non potest: & si peccat, nunquam gratiā spiritus sancti habuit: quod quidē probāt ex eo quod dicitur 1. Cor. 13. Charitas nunquam excidit. & 1. Ioan. 3. dicitur: Omnis qui in eo &c. & infrà: Omnis qui est ex deo &c. Respondet autem S. Th. ad authoritatē Apost. q. non ideo illud dicitur, quasi ille qui habet charitatem, nunquam eam amittat, cùm dicatur Apoc. 2. Habeo aduersum te &c. sed quia cum cætera dona spi. sancti, vt prophetia & huiusmodi, euacuentur cùm venerit quod perfectū est, charitas in illo etiam perfectionis statu remanebit. Ad auth. verò Ioan. dicit q. sensus illorum verborū est, bona spir. sancti quibus homo adoptatur in filium dei vel renascitur, tanta virtutem habere quantum est de se, q. hominem sine peccato conseruare possunt, nec homo potest peccare secundū ea viuens, quamuis possit contra ea agere, & ab eis discedēdo peccare. & est simile ac si diceretur quòd calidum non potest fieri frigidū, aut intrigidare, & quòd iustus iniusta non agit. sinquantum est iustus.

ADVERTENDVM sensum huius responsionis esse, q. verbum Ioan. intelligitur, omnem natum ex deo per dona spiritus non posse ex vi ipsorum donorum peccare, licet. s. ex libertate & mutabilitate voluntatis hoc possit: sicut nec aliquis habens aliquam formam, ex vi illius formæ potest operari contra illam formam, licet aliunde habeat vt illam formam possit amittere. etsi sensui fauent exempla hic posita. licet enim caliditatis subiectum possit ratione suæ potentialitatis fieri frigidum, nō potest tamen calidum ex vi caliditatis infrigidare. Et similiter licet homo qui habet iustitiæ habitum possit illam amittere, non potest tamen ex vi iustitiæ siue secundum iustitiam viuens operari iniusta. sic licet habens dona spiritus sancti possit illa amittere, & sic peccare, non tamen potest peccare ex vi ipsorum donorum siue secundum huiusmodi dona viuens. De hac materia vide S. Thomā. 2.2.q. 24. ar. 11. & in q. vit. q. de charitate, art. 12. vbi ad prædictam auth. dat aliam responsionē dicens illam intelligi secundum potestatem spir. sancti mouentis animam cuius conseruatione immunes à peccato reddūntur quos ipse mouet quantum voluerit. secundā enim hanc interpretationē sensus dictorum verborū est, q. ille qui natus est ex deo, non potest peccare, quando sic virtute spir. sancti regeneratur in filiū dei, quòd spi. san. vult illi dare perseuerantem diuinæ dilectionis motum.

Vtrum quis per gratiam in via ponit aliquo modo cōseruari.

SED circa prædicta dubiū occurrit. Videtur enim ex dictis, quòd nullus per gratiam viæ ponit in bono confirmari, quum confirmatio in bono impeccabilitatē includat, dictum sit autem quòd per gratiam in via homo non potest impeccabilis reddi: hoc autem videtur esse contra id quod cōmuniter tenetur de beata Virgine & apostolis, ergo &c. Respondetur ex doctrina sancti Thomæ in quæst. de veritate, quæst. 24. art. 9. quòd dupliciter potest intelligi aliquis confirmari in bono. Vno modo totaliter ab intrinseco, quia videlicet sibi detur principium aliquod sufficiēs suæ firmitatis per quod peccare non possit. Alio modo partim ab intrinseco, & partim ab extrinseco, quia videlicet & sibi detur aliquod gratiæ donum per quod ita inclinatur ad bonum, quòd non de facili possit à bono deflecti, licet per ipsum non ita retrahatur à malo, vt omnino peccare non possit. & diuina prouidentia ipsum quandocunque peccati occasio se ingerit, ad resistendum excitante, custodiatur ne peccet. Primo modo nullus confirmari potest in bono rationibus dictis: & de hac confirmatione loquitur sanctus Thomas hoc loco. Sed bene secundo modo potest aliquis in bono confirmari, & sic intelligūtur beata Virgo & apostoli fuisse confirmati, & aliquo modo impeccabiles facti.

Quòd homo peccans post sacramentorum gratiam, potest ad gratiam conuerti.

Cap. 71.

EX præmissis autem apparebit vlterius quòd homo post sacramentalem gratiam susceptā in peccatum cadens iterum reparari potest ad gratiā. Vt enim ostensum est, quandiu hic viuitur, voluntas immutabilis est secūdum vitiū & virtutē. sicut igitur post acceptā gratiā potest peccare, ita & à peccato (vt videtur) potest ad virtutē redire.

† cap. 13. 2 Item, manifestū est bonum esse potentius malo, nā malum non agit nisi virtute boni, vt suprà in 3. lib. † est ostensum. si igitur voluntas hominis à statu gratiæ per peccatum auertitur, multò magis per gratiam potest à peccato reuocari.

3 Adhuc, immobilitas voluntatis non competit alicui quandiu est in via: sed quandiu hîc non viuit, est in via tendendi in vltimum finem. non igitur habet immobilem voluntatem in malo, vt non possit per diuinā gratiam reuerti ad bonum.

4 Amplius, manifestum est quòd à peccatis quæ quis ante gratiam perceptā in sacramentis commisit, per sacramētorum gratiam liberatur. Dicit enim Apost. 1. ad Cor. 6. Neque fornicarij, neq; idolis seruiētes, neque adulteri, &c. regnū dei possidebunt: & hoc quidē fuistis aliquando, sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine domini nostri Iesu Christi, & in spiritu dei nostri. Manifestum est etiam quòd gratia in sacramentis collata naturæ bonum non minuit, sed auget. pertinet autem hoc ad bonum naturæ, quòd à peccato reducibilis sit in statum iustitiæ. nam potentia ad bonum, quoddam bonum est. igitur si contingat peccare post gratiam perceptam, adhuc homo reducibilis erit ad statum iustitiæ.

5 Adhuc, si peccantes post baptismum ad gratiam redire non possunt, tollitur eis spes salutis: desperatio autem est via ad liberè peccandum. Dicitur enim ad Eph. 4. de quibusdam quòd desperantes tradiderunt semetipsos impudicitiæ in operationem omnis immunditiæ & auaritiæ. Periculosissima est igitur hæc positio quæ in tantā sentinam vitiorum homines inducit. Præterea ostensum est suprà quòd gratia in sacramētis percepta, non constituit hominem impeccabilem. si igitur post gratiam in sacramentis perceptam peccans ad statum iustitiæ redire non posset, periculosum esset sacramenta percipere: quod patet esse inconueniēs: non igitur peccantibus post sacramenta percepta reditus ad iustitiam denegatur. Hoc etiam authoritate sacræ script. confirmatur. Dicitur enim Ioan. 2. Filioli mei, hęc scribo vobis, vt non peccetis: sed & si quis peccauerit, aduocatum habemus apud patrem Iesum Christum iustū: & ipse est propitiatio pro peccatis nostris. quę quidem verba manifestum est quòd fidelibus iam renatis proponebantur. Paulus etiam de Cor. fornicario scribit 2. Corin. 2. Sufficit illi qui eiusmodi est, obiurgatio hæc quæ fit à pluribus: ita vt econtrario magis doleatis, & consolemini. & infrà 7. dicit: Gaudeo, non quia cōtristati estis, sed quia cōtristati estis ad pœnitentiā. dicitur etiam Hiere 3. Tu autem fornicata es cum amatoribus multis: tamen reuertere ad me, dicit dominus. & Thren. vlt. Cōuerte nos domine ad te, & cōuertemur: innoua dies nostros sicut à principio. ex quibus omnibus apparet quòd si fideles post gratiam lapsi fuerint, iterum patet eis reditus ad salutem. Per hoc autem excluditur error Nouatianorum, qui peccantibus post baptismum indulgentiā denegabant. Ponebat autem sui erroris occasionem ex eo quòd dicitur Hebr. 6. Impossibile est eos qui semel sunt illuminati, & gustauerunt donum cæleste, & participes sunt facti spiritus sancti, gustauerunt nihilominus bonū verbum dei, virtutésque seculi vēturi, & prolapsi sunt: renouari rursum ad pœnitentiam. sed ex quo sensu hoc Apostolus dixerit, apparet ex hoc quod subditur: Rursus crucifigentes sibimetipsis filiū dei, & ostentui habētes. Ea igitur ratione qua prolapsi sunt post gratiam perceptam, renouari rursus ad pœnitentiam nō possunt: quia filius dei rursus crucifigendus non est: denegatur igitur illa renouatio in pœnitētiā, per quā homo simul crucifigitur Christo: quod quidem est per baptismū. dicitur enim Ro. 6. Quicunque igitur baptizati sumus in Christo Iesu: in morte ipsius baptizati sumus. Sicut igitur Christus nō est iterum crucifigendus: ita qui peccat post baptismū, non est rursus baptizandus: potest tamē rursus conuerti ad gratiam per pœnitentiam. vnde & Apostolus non dixit quòd impossibile sit eos qui semel lapsi sunt, rursus reuocari vel conuerti ad pœnitētiam: sed quòd impossibile sit renouari: quod baptismo attribuere solet: vt patet ad Titum tertio: Secundum misericordiam suam saluos nos fecit per lauacrum regenerationis & renouationis spiritus sancti.

Super

Super cap. 71.

SEcundo loco ostendit san. Tho. ex præmissis, quòd homo post sacramentalem gratiam susceptum in peccatū cadens, iterū reparari potest ad gratiam. Circa hoc autē duo facit. Primò probat intentum. Secundò excludit errore quendam eū suo fundamento. Quantū ad primum arguit primò sic. Quandiu hic viuitur, voluntas mutabilis est secundū vitium & virtutem, vt est ostensum: ergo sicut homo post acceptam gratiam potest peccare, ita & à peccato, vt videtur, potest ad virtutem redire.

ADVERTENDVM quòd addit san. Tho. (vt videtur) vt ostendat ad huiusmodi cōclusiones necessarias simpliciter rationes adduci non posse, sed tantùm probabiles aut necessarias secundum quid. Secundò, Voluntas hominis à statu gratiæ per peccatum auertitur, ergo multò magis potest per gratiam à peccato reuocari. patet consequentia, quia bonū est potentius quā malum, cùm malum non agat nisi in virtute boni. Tertiò, Quandiu hic homo viuit, est in via tendendi in vltimum finem, ergo non habet immobilem voluntatem in malum, cùm immobilitas voluntatis non competat alicui in vita, ergo &c. Quartò, A peccatis quæ quis ante gratiam perceptam in sacramentis commisit, per gratiam sacramentorum liberatur, vt patet 1. Cor. 6. & ipsa gratia in sacramentis collata naturæ bonum non minuit, sed auget, ergo &c. probatur consequentia, quia pertinet ad bonum naturæ, quòd à peccato sit in statum naturæ reducibilis, cùm potentia ad bonum, quoddam bonum sit.

ADVERTENDVM ex prima propositione haberi q. in homine est potentia ad liberationem à peccato, alioquin per gratiam sacramentorum non liberaretur ab iis quæ ante ipsam cōmisit: ex secunda verò quòd per ipsam gratiam sacramentorū non tollitur talis potentia, cùm sit bonum naturæ: vnde argumētum sic procedit. In homine est potēia ad resurgendū à peccato antequam habeat gratiā, sed hæc non tollitur per ipsam gratiam in sacramentis collatam: ergo si contingit hominem post gratiam peccare, adhuc reducibilis est ad statum iustitiæ. maior probatur, quia à peccatis ante sacramentorum susceptionem cōmissis per sacramentorū gratiam liberatur, vt patet per apostolum, minor verò probatur, quia gratia sacramentorū bonum naturæ non minuit, potentia autem huiusmodi ad bonum naturæ pertinet.

Quintò, Sic tolleretur peccantibus spes salutis, consequētur ex desperatione daretur via ad liberè peccandum, iuxta illud quod ad Ephe. quarto dicitur de quibusdam quòd desperantes &c. ergo periculosa est hæc positio.

Sexto, Tunc periculosum esset sacramenta percipere, cùm gratia in sacramentis percepta hominem non constituat impeccabilem.

ADVERTENDVM, fundamentum huius rationis esse, quia homo in peiorem statum cadere posset post sacramentorum perceptionē, quàm ante perceptionē eorum esset, si non posset post sacramentorum gratiā peccans à peccato resurgere. ante eorū enim perceptionē homo redire à peccato ad iustitiā poterat sacramenta percipiendo, post eorum verò perceptionē posset cadere in hunc statum q. à peccato resurgere non posset, quia etiam post sacramentorum gratiam peccare posset. & stante illa positione, post tale peccatum redire non posset ad gratiam. Et sic periculosum esset percipere sacramenta. Confirmatur cōclusio authoritate primæ Ioan. secundo: Filioli mei &c. secundæ Corin. 2. Sufficit illi &c. & 7. cap. gaudeo &c. Hier. tertio, Tu autem &c. & Thren. vltimo, Conuerte nos &c. Quantum ad secundū excluditur per hoc (inquit sanctus Thomas) error Nouatianorū peccantibus post baptismū indulgentiam denegantium ex eo quòd dicitur ad Heb. 6. Impossibile est eos &c. Dicitur autē q. per illa verba Apost. (vt patet ex eo quod sequitur, rursus crucifigētes &c.) denegatur prolapsis post gratiam perceptā illa renouatio in pœnitētiam, per quam homo simul crucifigitur Christo, quod quidem fit per baptismum, iuxta illud Roman. 6. Quicunque igitur baptizati sumus, &c. Sicut enim Christus nō est iterum crucifigendus, ita qui peccauit post baptismum, non est rursus baptizandus, potest tamen rursus conuerti ad gratiam per pœnitentiam: vnde dixit quòd impossibile est eos renouari: quod baptismo attribuere solet: iuxta illud Apost. ad Titum 3. Secundum misericordiam, &c.

Quomodo intelligitur hominem post peccatū posse ad gratiam redire.

AD euidentiatu huius conclusionis attendēda est distinctio quam ponit sanctus Thomas de veritate, quæst. 24. artic. 11. Aliquem enim non posse à peccato reuerti dupliciter intelligi potest. Vno modo, ita q. vires suæ nō sufficiāt ad hoc vt à peccato totaliter liberetur: & sic quilibet in peccato mortali existens potest dici non posse ad iustitiam redire. Alio modo ita, q. nec cooperari possit aliquo modo ad hoc quòd à peccato resurgat: & hoc non potest homini conuenire in via, licet aliqui difficultatem habeant propter malum habitum ad cooperandum suæ liberationi à peccato. Hoc itaq; modo intelligimus hominem peccantē post sacramentorum gratiā redire posse ad iustiam, quia potest deo cooperari ad suam liberationem à peccato, non autem quia propriis viribus possit à peccato liberari.

De necessitate pœnitentiæ, & partium eius.

Cap. 72.

Idem 4. sen. dist. 14.

EX hoc igitur apparet quòd si aliquis post baptismum peccet, remedium sui peccati per baptismum habere non potest: & quia abundantia diuinæ misericordiæ & efficacia gratiæ Christi hoc non patitur, vt absque remedio dimittatur: institutum est aliud sacramētale remedium quo peccata purgentur: & hoc est pœnitentiæ sacramētum, quod est quædam velut spiritualis sanatio. sicut enim qui vitam naturalem per generationem adepti sunt, si aliquem morbum incurrant, qui sit contrarius perfectioni vitæ, à morbo curari possunt, non quidem sic vt iteratò nascantur, sed quadam alteratione sanantur: ita baptismus qui est spiritualis regeneratio, non reiteratur contra peccata post baptismum commissa: sed pœnitentia quasi quadam spirituali alteratione sanantur.

Considerandum est autem quòd corporalis sanatio quandoque quidē ab intrinseco totaliter est, sicut quādo aliquis sola virtute naturæ curatur: quandoque autem ab intrinseco & extrinseco simul: vt puta quando naturę operatio iuuatur exteriori beneficio medicinę. Quòd autem totaliter ab extrinseco curetur, non contingit: habet enim adhuc in seipso principia vitę, ex quibus sanitas in ipso causatur. In spirituali verò curatione accidere non potest quòd totaliter ab intrinseco fiat. Ostensum est enim in tertio lib. quòd à culpa homo liberari non potest nisi auxilio gratię. Similiter etiam ne que potest esse quòd spiritualis curatio sit totaliter ab exteriori. nō enim restitueretur sanitas mentis, nisi ordinati motus voluntatis in homine causarentur. oportet igitur in pœnitentiæ sacramento spiritualem salutem & ab interiori & ab exteriori procedere. Hoc autem sic contingit. Ad hoc enim quòd aliquis à morbo corporali curetur perfectè, necesse est quòd ab omnibus incommodis liberetur quę per morbum incurrit: sic & spiritualis curatio pœnitentiæ perfecta non esset, nisi homo ab omnibus detrimētis sublenaretur in quæ inductus est per peccatum. Primum autem detrimentū quod homo ex peccato sustinet, est deordinatio mētis, secundum q. mens auertitur ab incommutabili bono. s. à deo, & conuertitur ad peccatum. Secundum autem est q. reatum pœnæ incurrit. vt enim in 3. li. † ostēsum est, à iustissimo rectore deo pro qualibet culpa pœna debetur. Tertium est quædam debilitatio naturalis boni, secūdum q. homo peccādo redditur pronior ad peccandum, & tardior ad bene agendum. Primum igitur quod in pœnitētia requiritur, est ordinatio mentis, vt scilicet mens conuertatur ad deum, & auertatur à peccato, dolens de commisso, & proponens non committendum: quod est de ratione contritionis. † Cap. 111.

Hæc verò mentis reordinatio sine gratia esse non potest. Nam mens nostra debitè ad deum cōuerti non potest sine charitate: charitas autē sine gratia haberi non potest, vt patet ex his quæ in tertio libro† dicta sunt. sic igitur per contritionem & offensa dei tollitur, & à reatu pœnæ æternæ liberatur, qui cum gratia & charitate esse non potest. non enim æterna pœna est nisi per separationem à deo, cui gratia & charitate homo coniungitur. hæc enim mentis reordinatio quæ in contritione consistit, ex interiori procedit, id est, à libero arbitrio cū adiutorio diuinæ gratiæ. Quia verò suprà ostensum est quòd meritum CHRISTI pro humano genere patientis ad expiationem omnium peccatorum operatur: necesse est ad hoc q. homo de peccato liberetur, quòd non solùm mente deo adhæreat, sed etiam mediatori dei & hominum Iesu Christo, in quo datur remissio omnium peccatorum. Nam in conuersione mentis ad deum salus spiritualis consistit: quam quidem salutem consequi non possumus nisi per medicum animarum nostrarum Iesum Christum, qui saluat populum suum à peccatis eorum: cuius quidem meritū sufficiens est ad omnia peccata totaliter tollenda. ipse est enim qui tollit peccata mundi, vt dicitur Ioannis primo: sed tamen non omnes effectum remissionis perfectè consequuntur: sed vnusquisque intantum consequitur, inquantum Christo pro peccatis patienti coniungitur. † cap. 151. Quia igitur coniunctio nostri ad Christum in baptismo nō est secundum operationem nostram quasi ab interiori, quia nulla res seipsam generat vt sit, sed à Christo qui nos regenerat in spem viuam: remissio peccatorum in baptismo fit secundum potestatem ipsius Christi nos sibi coniungentis perfectè & integrè, vt non solùm impuritas peccati tollatur, sed etiam soluatur penitus omnis pœnæ reatus: nisi fortè per accidens in his qui non consequuntur effectum sacramenti propter hoc quòd fictè accedunt. In hac verò spirituali sanatione Christo coniungimur secundum operationem nostram diuina gratia informatam. vnde non semper totaliter, nec omnes æqualiter remissionis effectum per hanc coniunctionem consequuntur. potest enim esse conuersio mētis in deum &

Universidad de Deusto
Biblioteca

in detestationem peccati tam vehemẽs, quòd perfectè remissionẽ peccati homo consequatur nõ solùm quãtum ad purgationẽ culpæ, sed etiam quantũ ad remissionẽ totius pœnæ: hoc autẽ non semper contingit. vnde quãdoque per contritionẽ amota culpa, & reatu pœnæ æternæ soluto, vt dictum est, remanet obligatio ad aliquam pœnã temporalem: vt iustitia dei saluetur, secundũ quam culpa ordinatur per pœnam. Cùm autem subire pœnã pro culpa, iudiciũ quoddã requirat: oportet q; pœnitens qui se Christo sanandum comilit, Christi iudicium in taxatione pœnæ expectet: quod quidem per suos ministros exhibet Christus, sicut & cætera sacramẽta. Nullus autẽ potest iudicare de culpis quas ignorat: necessariũ igitur fuit confessionẽ institui quasi secundam partem huiusmodi sacramẽti, vt culpa pœnitẽtis innotescat Christi ministro. Oportet igitur ministrũ cui fit confessio, iudiciariam potestatẽ habere vice Christi, qui constitutus est iudex viuorũ & mortuorũ. Ad iudiciariã autem potestatẽ duo requiruntur, scilicet authoritas cognoscẽdi de culpa: & potestas absoluẽdi vel condẽnandi. Et hæc duo dicũtur duæ claues ecclesiæ, scilicet scientia discernendi, & potentia ligandi & soluendi, quas dominus Petro commisit, iuxta illud Matthæi decimosexto: Tibi dabo claues regni cælorum. Non autem sic intelligitur Petro commisisse, vt ipse solus haberet, sed vt per eum deriuarentur ad alios: aliàs nõ esset sufficienter fidelium saluti prouisum. Huiusmodi autem claues à passione Christi efficaciam habent, per quam scilicet Christus nobis aperuit ianuam regni cælestis: ideo sicut fine baptismo in quo operatur passio Christi, non potest esse salus hominibus, vel realiter susceptо, vel secundum propositum desiderato, quando necessitas, non contemptus, sacramentum excludit: ita peccãtibus post baptismum salus esse non potest, nisi clauibus ecclesiæ se subiiciant, vel actu confitendo, & iudicium ministrorum ecclesiæ subeundo, vel saltem huius rei propositum habendo, vt impleatur tempore opportuno: quia (vt dicit Petrus Act. quarto) non est aliud nomẽ datum hominibus in quo oporteat nos saluos fieri, nisi nomen domini nostri Iesu Christi. Per hoc autem excluditur quorundam error, qui dixerunt hominem posse peccatorum veniam consequi sine confessione & proposito confitendi, vel quòd per prælatos ecclesiæ dispensari potest quòd ad confessionẽ aliquis non teneatur. Non enim hoc possunt prælati ecclesiæ, vt claues frustrentur ecclesiæ, in quibus tota eorum potestas consistit: neque vt sine sacramento à passione Christi virtutem habente aliquis remissionem peccatorum cõsequatur. hoc enim est solius Christi, qui est sacramentorum institutor & author. sicut igitur dispensari non potest per prælatos ecclesiæ vt aliquis sine baptismo saluetur, ita nec quòd aliquis remissionem sine confessione & absolutione consequatur. Considerandum tamen est quòd sicut baptismus efficaciam aliquam habet ad remissionem peccati etiam antequã actu suscipiatur, dum est in proposito ipsum suscipiendi: licet postmodum pleniorem effectum conferat in adeptione gratiæ, & in remissione culpæ cùm actu suscipitur, & quandoque in ipsa susceptione baptismi confertur gratia, & remittitur culpa ei cui prius remissa non fuit: sic & claues ecclesiæ efficaciam habent in aliquo antequam eis se actu subiiciat, si tamen habeat propositum vt se eis subiiciat: pleniorem tamen gratiam & remissionem cõsequitur dum se eis actu subiicit confitendo, & absolutionem percipiendo: & nihil prohibet quin aliquando virtute clauium alicui confesso in ipsa absolutione gratia conferatur per quam ei culpa dimittitur. Quia igitur etiam in ipsa cõfessione & absolutione plenior effectus gratiæ & remissionis confertur ei qui prius propter bonum propositum vtrunque obtinuit, manifestum est quòd virtute clauium minister ecclesiæ absoluendo aliquid de pœna temporali dimittit, cuius debitor remansit pœnitens post contritionem: ad residuum verò sua iniunctione obligat pœnitentem; cuius quidem obligationis impletio, satisfactio dicitur: quæ est tertia pœnitentiæ pars, per quam homo totaliter à reatu pœnæ liberatur, dum pœnam exsoluit quã debuit: & vlterius debilitas naturalis boni curatur, dum homo à malis abstinet, & bonis assuescit, deo spiritum subiicièdo per orationẽ: carnem verò domando per ieiunium, vt sit subiecta spiritui, & rebus exterioribus per eleemosynarum largitionem proximos sibi adiungendo, à quibus fuit separatus per culpam. Sic igitur patet quòd minister ecclesiæ in vsu clauium iudicium quoddã exercet: nulli autem iudicium committitur nisi in sibi subiectos: vnde manifestum est quòd non quilibet sacerdos quemlibet potest absoluere à peccato, vt quidam mentiuntur, sed eum tantùm in quem accipit potestatem.

Super cap. 72.

PRæmissis iis quę necessaria erant ad ostendẽdum pœnitentię necessitatẽ, consequẽter vult ostendere san. Tho. ipsum sacramentũ pœnitentiæ necessarium esse. Circa hoc autẽ duo facit. Primò ostẽdit huius sacramenti cõuenientiam. Secundò, necessitatem partium eius.

Quantum ad primum ponitur hæc conclusio: Sacramentum pœnitentiæ conuenienter est institutum, probatur: Abundantia diuinæ misericordiæ est efficacia gratiæ Christi, quę nõ patitur vt peccans post baptismũ, absque remedio dimittatur: sed homo nõ potest hoc remedium habere per baptismũ, vt patuit, ergo conuenienter institutum est aliud sacramentale remedium, quo peccata purgentur, scilicet pœnitentiæ sacramentum, quod est quædam velut spiritualis sanatio. Declaratur ex similitudine corporali, quia videlicet sicut qui vitam naturalem per generationẽ adepti sunt, si aliquem morbum incurrãt qui sit contrarius perfectioni vitæ, à morbo curari possunt, non quidem vt renascantur, sed vt quadam alteratione sanentur: ita baptismus non reiteratur contra peccata post ipsum commissa, sed pœnitentia quasi quadam alteratione sanantur.

Quantum ad secundum ostendit necessitatem partium pœnitentiæ. Circa hoc autẽ duo facit. Primò præmittit quædam necessaria. Secundò ostendit propositum. Quantum ad primũ præmittit primò, quòd corporalis quidem sanatio quandoque quidem ab intrinseco totaliter est, quandoque verò ab intrinseco & extrinseco simul, nunquã tamẽ est totaliter ab extrinseco: sed spiritualis sanatio non potest totaliter ab intrinseco fieri, cùm homo à culpa liberari non possit nisi auxilio gratiæ, vt ostensum est in tertio: neque etiam potest esse totaliter ab exteriori, quia non restitueretur sanitas mentis nisi ordinati motus voluntatis in homine causarentur: ex quo relinquitur quòd oportet ipsam ab interiori & ab exteriori esse.

Præmittit secundò, quòd sicut ad hoc vt aliquis à corporali morbo curetur perfectè, necesse est vt ab omnibus incommodis quæ per morbũ incurrit, liberetur, ita & spiritualis curatio pœnitentiæ perfecta non esset, nisi homo ab omnibus detrimentis subleuaretur, in qua inducitus est per peccatum, quæ sunt inordinatio mentis, secũdum q. auertitur ab incõmutabili bono. s. deo, & conuertitur ad peccatum: reatus, secũdum quòd à iustissimo rectore deo pro qualibet culpa pœna debetur: & debilitatio naturalis boni, secundum quòd homo peccando redditur pronior ad peccandũ, & tardior ad bene agendum.

ISTIS præmissis ostẽdit necessitatem partium pœnitentiæ. Et primò contritionis. Secundò, confessionis. Tertiò satisfactionis. Quantum ad primum, prima conclusio est: Ad sanationem spiritualem necessaria est contritio. Probatur primò: In pœnitentia requiritur ordinatio mentis, vt scilicet mens conuertatur ad deum, & auertatur à peccato, dolens de commisso, & proponens non committendũ. sed hoc est de ratione contritionis, ergo contritio necessaria est in pœnitentia, siue in spirituali sanatione. Secundò, Ad hanc sanationem requiritur q. offensa dei tollatur, & homo à reatu pœnæ æternæ liberetur. sed hoc fit per contritionẽ, ergo &c. probatur minor: nemo reordinatio sine gratia esse non potest: sed reatus pœnæ æternæ non potest cũ gratia & charitate esse, ergo &c. Probatur maior, quia mẽs nostra detestẽ

Universidad de Deusto
Biblioteca

bentem remissionem consequatur, dat intelligere quòd si sacramentum haberet virtutem & efficaciam ab ipsis ministris, vtpote ab ipsis instituta, posset in illis dispensare: sed quia non habent ab ipsis virtutem, sed à passione Christi à quo iunt instituta, ideo in illis solus Christus potest dispensare, non autem ecclesiæ ministri.

Quomodo papa in confessione possit dispensare.

Secundum est, quòd quum dicitur ministros dispensare non posse vt quis sine confessione remissionem peccatorum consequatur, hoc intelligitur de confessione secundum quòd obligat ex vi sacramenti, non autem secundum quòd obligat ex præcepto ecclesiæ. licet enim non possit papa dispensare vt qui peccatum mortale commisit, nunquam illud confiteatur, potest tamen dispensare vt possit diutius confessionem differre quàm sit ab ecclesia institutum. Quando autem quis teneatur confiteri ex obligatione iuris diuini, vide S. Thomam, articulo allegato, quæstione quarta.

ADVERTENDVM vlterius ex doctrina San. Thomæ 4. dist. 17. in expositione litteræ, quòd opinio prædicta quæ etiam à Magistro sententiarum recitatur, nunc est hæresis propter determinationem ecclesiæ sub Innocentio tertio, in cap. omnis vtriusque sexus. non enim quia sit explicitè contra aliquem articulum, vel sit præcedens aut sequens ad ipsum, est hæresis, sed quia implicitè continet aliquid contrarium fidei, scilicet quòd claues ecclesiæ non sint necessariæ ad salutem, quod vocat hoc loco S. Thomas frustrari claues, & per ecclesiam determinatũ est quòd aliquid cõtrarium fidei sequatur.

Vlterius, quia quanũ ad necessitatem paria esse possiũt S. Thomas baptismum & claues ecclesiæ quibus se homo per confessionẽ subiicit, notat quòd sicut baptismus efficaciam habet ad remissionem peccati, etiam antequã actu suscipiatur, dum est in proposito, in ipsa tamẽ actuali susceptione pleniorem effectum confert & gratiæ & remissionis, & quandoque confertur gratia, & remittitur culpa ei cui prius dimissa non fuit: ita & de clauibus per omnia dicendum est.

Per baptismum & cõfessionẽ aliquando cõfertur gratia secundum q. sunt in proposito tantum, aliquãdo secundũ quòd sunt in actu.

AD huius euidentiam considerandum est ex doctrina S. Thomæ 4. dist. 18. q. 1. arti. 3. quòd aliquando præparatio sufficiens ad susceptionem effectus baptismi & pœnitentiæ, ipsam sacramenti susceptionem præcedit tempore, & tunc in tali præparatione & dispositione cum proposito suscipiendi sacramentum, confertur gratia & remissio culpæ, atque liberatio à reatu pœnæ æternæ, in ipsa autem actuali susceptione sacramenti augetur gratia vi sacramenti, & à reatu pœnæ homo absolvitur, aut totaliter sicut in baptismo, aut quantum ad aliquam partem, vt in confessione: aliquando verò dispositio sufficiens ad effectum sacramenti, scilicet ad gratiam & remissionem peccatorum non præcedit tempore, licet aliqua insufficiens præparatio præcedat etiam cum proposito suscipiendi sacramentum: & tunc ex sacramento secundum quòd est in proposito, non confertur gratia, neq; causatur remissio peccatorum, sed in ipsa susceptione sacramenti virtute ipsius gratia confertur, per quam culpa dimittitur, propterea quòd sufficiens dispositio in ipsa susceptione sacramenti causetur, puta quando quis de attrito fit contritus: quod quidem in ipsa confessione & absolutione vi clauium fit, nisi quis obicẽ gratiæ ponat. Vnde bene dicitur hoc loco, quòd per baptismũ & confessionem aliquando confertur gratia secundum quòd in proposito tantùm sunt, aliquando verò secundum quòd sunt actu.

Quarta conclusio est: Minister ecclesiæ absoluendo virtute clauium aliquid de pœna temporali dimittit, cuius debitor remanſit pœnitens post contritionem, ad residuum verò sua inunctione obligat pœnitentem. Primam partem probat, quia in ipsa confessione & absolutione plenior effectus gratiæ & remissionis confertur. Secundam verò relinquit manifestam, quia quum remissio pœnæ non fiat nisi vi clauium: si per absolutionem non remittitur tota pœna, manifestum est illud quod remanet soluendum de pœna, oportere ex iudicio habentis claues taxari & imponi.

ADVERTENDVM quum dicitur vi clauium aliquid pœnæ in absolutione dimitti, quòd hoc intelligitur supposito quòd contritio non fuerit sufficiens ad deletionem omnis pœnæ debitæ. Si enim fuisset tota pœna in contritione dimissa, non dimitteretur aliquid eius in absolutione.

ADVERTENDVM est etiam, quòd quanto maior gratia recipitur, tanto minus de imputabilitate peccati præcedentis manet, & ideo minor pœna purgans debetur, vt dicitur in quarto Sententiarum, articulo prælegato. Ideireo cùm plenior gratia in ipsa confessione & absolutione conferatur, bene infertur quòd aliquid de pœna ciuius pœnitens debitor remanſit, post contritionẽ remittatur. audita enim causa, necesse est & effectum augeri.

Virtute clauiũ aliquid de pœnis singulorũ peccatorum remittitur.

ATTENDENDVM est tamen, quòd virtute clauium de pœnis singulorum peccatorum proportionaliter dimittitur, vt inquit S. Thomas articulo prælegato, quæst. 2. ad tertium, non autem æqualiter secundum absolutam æqualitatem. non enim si aliqua quantitas pœnæ magno peccato debitæ remittitur vi clauium, tanta quantitas pœnæ debitæ minori peccato remittitur, quia posset esse quòd minori peccato non debereretur maior quantitas pœnæ quàm sit illa quantitas maiori peccato debita quæ remittitur, & sic remaneret minus peccatum omnino sine pœna, quod non conuenit esse ex vi clauium, licet ex vehementia contritionis illud possit accidere, vt dictum est superius: sed cæteris paribus si per vnam absolutionem virtute clauium remittitur decima pars pœnæ debitæ maiori peccato, per eandem absolutionem remittitur decima pars pœnæ minori peccato debitæ. & sic de aliis partibus est dicendum.

Quid essentialiter per claues ecclesiæ importetur.

CIRCA essentiam clauium ecclesiæ de quibus sæpenumero facta mentio est, aduertendum quòd Scotus 4. sen. dist. 19. tenet huiusmodi claues secundum essentiam à charactere sacerdotali distingui, quæ est potestas conficiendi corpus Christi, quia illa fuit apostolis collata in cœna domini: potestas autem clauium illis post resurrectionem collata fuit. Tenet etiam quòd duæ claues ecclesiæ, scilicet authoritas cognoscendi de culpa, & authoritas sententiandi siue absoluendi & condemnandi, sunt essentialiter distinctæ, quia potest alicui dari vna authoritas absque alia. S. Thom. autem 4. di. 18. ar. 1. q. 2. ad primum, tenet characterem sacerdotalem & claues esse essentialiter eadem, & quòd nõ differunt nisi ratione in ordine ad diuersos effectus. Ad rationem autem Scoti dicitur ex sententia ipsius S. Thom. 4. dist. 24. q. 2. ar. tertio ad tertium, quòd potestas sacerdotalis quæ data est in cœna domini quo ad primum & principalem actum, qui est conficere corpus Christi, eadem post modum data est post resurrectionem quo ad secundarium actum, qui est absoluere & ligare. Quo ad ipsas verò claues tenet etiam S. Tho. expresse dist. 18. ar. 1. q. 3. quòd secundum authoritatis essentiam est vna, sed distinguuntur duæ claues ex comparatione ad actus quorum vnus alium præsupponit. Nec obstat quòd dicit Scotus, quia vna authoritas absque alia conferri possit. nam non inconuenit aliqua in aliquibus esse diuersa separata, in aliquo verò vnum esse: sicut substantia intellectiua separata distinguitur à substantia sensitiua in brutis existente, & tamen in homine substantia intellectiua & sensitiua sunt realiter idem.

Quantum ad tertium, scilicet de necessitate satisfactionis, ponitur hæc ecclusio. Satisfactio est necessaria, hanc autem non ponit S. Thom. explicite, sed implicite ex præcedentibus deducitur, & ex probationibus concluditur.

Probatur autem primò sic. Absoluens obligat pœnitentem ad residuum pœnæ cuius remanet debitor post contritionem & remissionem vi clauium factam, ergo necessaria est satisfactio. probatur consequentia, quia dictæ obligationis impletio satisfactio dicitur.

ADVERTENDVM ex doctrina S. Thom. tertio, quæst. 90. arti. secundo, & quæreo dist. 16. quæst. 1. ar. primo, quòd cùm recompensatio offensæ quæ fit per pœnitentiam, fiat secundum arbitrium dei in quem peccatur, eò quòd in tali recompensatione redintegratio amicitiæ cum deo quæratur, oporteat vt fiat secundum arbitrium ministri dei. talis autem recompensatio secundum arbitrii dei siue eius ministri dicitur satisfactio. ideo ex hoc quòd sacerdos obligat vi clauium pœnitentem ad solutionem alicuius pœnæ, optimè concluditur satisfactionem necessariam esse pœnitenti & volenti offensam dei recompensare. Probatur secundò. Ad spiritualem sanationem requiritur vt homo liberetur ab illa debilitatione naturalis boni quam per peccatum incurrit, vt superius dicebatur: sed hoc fit per satisfactionem, dum videlicet homo à malis abstinet, & assuescit bonis, deo spiritum subiiciendo per orationem, carnem verò domando per ieiunium, vt sic subiecta spiritui & rebus exterioribus per eleemosynarum largitionem proximos sibi adiungendo, à quibus fuit separatus, scilicet separatione charitatis per culpam, ergo &c.

ADVERTENDVM quòd S. Thomas in iis verbis enumerat omnia opera satisfactoria posita à Magistro sententiarum quarto distinct. 15. quæ sunt, eleemosyna, ieiunium, & oratio. Nam per eleemosynam aliquid nobis ex bonis fortunæ subtrahimus, per ieiunium verò aliquid ex bonis corporalibus, sed per orationem bona animi totaliter deo subimittimus: & sic per huiusmodi opera satisfactoria sanatur debilitas illa naturalis boni quæ per peccatum contrahitur.

EX prædictis infert S. Thom. hoc corollarium. Non quilibet sacerdos quemlibet potest absoluere à peccato, sed eum tantùm in quem accipit potestatem. probatur, quia minister ecclesiæ in vsu clauium iudicium quoddam exercet, nulli autem iudicium committitur nisi in sibi subiectos.

Non potest quilibet sacerdos quẽlibet absoluere: sed est tantùm in quem accipit potestatem, nisi in casu necessitatis.

AD huius euidentiam duo sunt attendenda. Primum est ex doctrina san. Thom. quarto dist. 19. q. 1. arti. 3. quæstione prima, quod duplex est potestas, scilicet potestas ordinis, & potestas iurisdictionis. Potestas ordinis dicitur potestas quæ ordinem concomitatur, puta potestas conficiendi corpus Christi, potestas ligandi atque soluendi in foro animæ, & similia. Potestas autem iurisdictionis est qua aliquis alteri ius dicere potest, & eum ligare atque absoluere in foro contentioso. Potestas ordinis æqualiter est in omnibus sacerdotibus, & quantum est ex se, ad omnes & ad omnia peccata se extendit, quia videlicet in se sufficiens est omnem pœnitentem ab omni peccato absoluere: sed potestas iurisdictionis non est æqualiter in omnibus sacerdotibus, sed in Petro & successoribus eius est respectu omnium fidelium, in aliis verò est secundum limitationem eis à pontifice mediatè vel immediatè datam, quia data est Petro in omnes iurisdictio indistinctè, dum ei dictum est: Tibi dabo claues &c. & pasce oues meas, aliis autem secundum Petri commissionem dicitur. Licet ergo potestas ordinis quantum est de se, ad omnẽ absoluendum se extendat, vsus tamen talis potestatis extendi non potest nisi in eũ in quem sacerdos habet potestatem iurisdictionis, per quã is in quem vsus clauiũ exercetur, efficitur subiectus absoluenti. ideo Papa omnem pœnitentem à peccato potest absoluere, quia in omnem Christianũ iurisdictionem habet: aliis autẽ sacerdos illos dumtaxat potest absoluere, qui sibi iurisdictioni cõmissione pontificis sunt subiecti. Et hoc quidem dedit hoc loco intelligere S. Thom. dum dixit quòd quia minister ecclesiæ in vsu clauium iudicium quoddã exercet, ideo non potest sacerdos absoluere nisi eũ in quem accipit potestatẽ. In his enim verbis vult præter potestatẽ ordinis oportere esse in sacerdote absoluẽte potestatẽ eiũ iurisdictionis in eum qui absolui debet. Nec obstat quòd pœnitentia est sacramentum iudiciale voluntarium, quia licet sit voluntaria ex parte pœnitentis, quantum ad hoc quòd nullus eum inuitũ absoluere possit, non tamen voluntarium quantũ ad hoc quòd possit sibi quem voluerit confessorem eligere à quo absoluatur. Non obstat etiam quòd papa absolui potest ab eo cuius iurisdictioni non subditur, quia papa nullius cũræ est particulariter cõmissius, omnes autem alii sunt eius curæ commissi, & eius quibus ipse voluerit: ideo non est simile de papa & de aliis hominibus.

Quomodo pœnitentia fit sacramẽtum.

Secundò, attendendũ est, quòd ea quę sic dicuntur, sunt intelligenda extra casum necessitatis. Nam in necessitatis articulo, quando scilicet non adest copia proprii sacerdotis, & quis tenetur confiteri, vt in casu mortis, à quolibet sacerdote absolui potest secundũ S. Thom. loco prælegato: & hoc dicit S. Th. in quarto di. 20. q. 1. ar. primo q. 2. ad primum, esse de voluntate ecclesiæ quæ acceptat vt quilibet sacerdos quemlibet in articulo mortis possit absoluere. nec tamen propter hoc mutatur minister pœnitentiæ, sed solùm ab ecclesia aliquo modo habet vt vsum iurisdictionis in quemlibet in tali casu exercere possit, quem vsum extra hunc casum non habet. Vide de hac materia plenius apud Capreo. 4. di. 19. Vltimo loco, quia in præcedentibus dictum est pœnitentiam & sacramentũ esse, & habere partes enumeratas superius, vt completior habeatur hic huiusce rei notitia, primò videndum est ex doctrina S. Thomæ in tertia parte quàm in quarto sent. quomodo pœnitentia sit sacramentum: secundò quomodo contritio, confessio, & satisfactio eius partes sint.

Quomodo pœnitentia fit sacramẽtum.

AD euidentiam primi considerandum primò, quòd pœnitentia dupliciter sumitur. Vno modo vt est virtus: alio modo vt est sacramentum. Primo modo est habitus in voluntate existens, quo quis dolet de peccato cum emendationis proposito, cuius actus interior est contritio, exterior verò confessio & satisfactio. Secundo modo est aliquod sensibile signum quod sanctitatem significat & efficit, primò ad remotionem actualis peccati ordinatum.

Considerandum secundò, quòd cùm in quolibet sacramento sint tria, scilicet id quod est sacramentũ tantùm, quod inquam est solummodo signũ sanctitatis id quod est res & sacramentum, id est primus effectus sacramenti, qui est res causata à sensibili signo, & significatur vltimum sacramenti effectum: & id quod est res tantùm, id est vltimus sacramenti effectus in pœnitentia secundum S. Tho. sacramentũ tantùm, est actus exterior tam per peccatorem pœnitentem exercitus quàm per sacerdotem absoluentem: res autem & sacramentum, est pœnitentia interior peccatoris: res tantum, est remissio peccati.

Quomodo interior pœnitentia fit res & sacramentum.

SED circa hoc difficile, dubium occurrit. Non enim videtur posse pœnitentia interior esse res & sacramentum siue primus effectus pœnitentiæ, tum quia contritio quæ est interior pœnitentia, ponitur pars sacramenti pœnitentiæ, pars autem sacramenti non potest esse primus eius effectus, aliàs idem esset causa & effectus: tum quia pœnitentia interior præcedit confessionem & absolutionem, effectus autem suam causam non præcedit.

Ad hanc

Virtũ præter interiorem pœnitẽtiam oportet aliquid aliud quod sit res & sacramentum in sacramento pœnitentiæ.

Ad hanc difficultatem tollendam Cap. in 22. distinct. quarti sequens Petrum de Paludẽ ad hoc declinat, quòd in sacramento pœnitentiæ oportet secundum mentem Sanct. Thom. præter pœnitentiam interiorem ponere aliquem ornatum in anima qui sit primus effectus sacramenti, & dispositio ad gratiam per modum actus primi: & hunc dicit esse id quod S. Thomas gratiam sacramentalem vocat, id est, effectum proprium ad quem pœnitentiæ sacramentum est institutum præter effectum communem omnibus sacramentis qui est gratia, dicit, hunc ornatum prius natura effici & causari à sacramento pœnitentiæ, quàm interior pœnitentia sit effectus sacramenti, imò quòd forte habet aliquam causalitatẽ super ipsam quo ad eius cõplementũ. Ad id autem quod infert S. Thomas pœnitentiam interiorem esse rem & sacramentum, licet quòd non intelligitur hoc quantum ad essentiam & productionem ac inceptionem ipsius, sed quantum ad aliquod sui complementum, puta quantum ad eius intentionem, aut formationem per gratiam & charitatem, aut quantũ ad virtutem famandi peccatum. vnde prima dictio ne quæ præcedit absolutionem, non est res & sacramentum actu, sed tantùm aptitudine. Sed hæc opinio quantum ad hoc quòd oporteat ponere aliquem ornatum præter interiorem pœnitentiam qui sit pars sacramenti pœnitentiæ, quodque talis ornatus sit gratia quam san. Thomas sacramentalem vocat, non videtur mihi ad mentem san. Thomæ esse, quia quum ibi ex proposito & particulariter de ipsa pœnitentia loquitur, dicat pœnitentiam interiorem esse id quod est res & sacramentum, vt patet 3. q. 84. ar. 1. ad tertium & 4. dist. 22. q. 2. arti. 1. q. 2. de nullo que alio tanquam de re & sacramento huiusmodi mentionem faciat, non videtur mihi ab hac sententia discedendum propter aliqua communiter ab ipso dicta, quæ huic sententiæ aduersari videntur.

Expressiùs autem eius menti repugnare videtur quòd gratia sacramentalis sit talis ornatus qui est dispositio ad gratiam. Nam apud ipsum (vt patet 4. dist. 1. q. 3. ar. 4. q. 3.) gratia sacramentalis ponitur non dispositio ad gratiam, dist. 1. q. 3. ar. 4. q. 3. gratia sacramentalis ponitur non dispositio ad gratiam, sed gratiæ secundum quòd à sacramento causatur, effectus, sicut & dona & septem gratiæ secundum quòd à sacramento causatur, effectus, sicut & dona & septem gratiæ secundum, quòd à sacramento causatur, effectus, sicut & dona & septem virtutes gratiæ effectus sunt. Non videtur quoque etiam posito tali ornatu quòd ipse possit habere aliquam causalitatem super pœnitentiã interiorem, quia sacramentum quantumcumque ad omnem sui partem oportet præcedere primum sacramenti effectum saltem natura: pœnitentia autem interior aliquo modo est pars sacramenti pœnitentiæ secundum euiam Capreolum. ideo necesse est vt natura talem ornatum præcedat. Non obstat autem prædictis primò, q. S. Thomas de veritate, quæst. 27. art. 1. inquit sacramenta peracta ad proprios effectus qui dicuntur gratiæ sacramentales, ad quos sequitur infusio gratiæ gratum facientis, vel eius augmenti. Dicitur enim quòd duplex est proprius effectus sacramenti. Vnus qui est primus & immediatus, qui dicitur res & sacramentum, & dicitur in aliquibus character: alius qui inter vltimum res & sacramentum, & dicitur in aliquibus character: alius qui inter vltimos sacramenti effectus computatur, ad quem scilicet sacramentum est primò institutum: & vterque potest dici gratia sacramentalis, quia vterque habet habitudinem ad gratiam per sacramentũ causatam: sed differunt primò, quia primus effectus est dispositio ad gratiam, & ipsum saltem ordine naturæ antecedit. Secundus autem est effectus gratiæ secundum quòd per sacramentum causatur. est enim effectus quidam consequens gratiam causatam per sacramentum id reparandum aliquem defectum qui de peccato incidit, & vocatur quandoque à S. Thoma druianum auxilium ad consequendum sacramenti finem: qui scilicet est remotio alicuius defectus ex peccato derelicti. Differunt secundò, quia primum effectum directè attingit sacramentum, secundum autem sacramentum non attingit directè, sicut nec gratiam, sed tantùm dispositiuè. Omnia enim sacramenta ad gratiã disponunt: sed secundum quod sunt diuersa sacramenta, diuersimodè ad ipsam disponuntur, id est, secundum quòd ex gratia alii & alii effectus contra defectus ex peccato incidentes prouenitunt. Dictum ergo S. Thomæ intelligitur de gratia sacramentali primo modo, non autem secundo modo, vt videtur Capr. intelligere: sed illa gratia sacramentalis non distinguitur in sacramento pœnitentiæ à pœnitentia interiori, secundum quòd est effectus sacramenti: sic enim se habet pœnitentia interior ad sacramentum pœnitentiæ, sicut character in aliis sacramentis habentibus characterem. Non obstat secundo quod S. Thomas inquit 4. d. 27. q. 1. arti. 3. q. 2. ad 3. adultos posse per baptismum gratiam suscipere in dormiendo propter habitualem dispositionem ex motu liberi arbitrii præcedente. Dicitur enim primò quòd hoc dictũ nõ est ad propositum, quia non loquimur hic de dispositione antecedente sacramentum, cuiusmodi est motus liberi arb. baptismi suscipiendi præcedãs, sed de dispositione ad gratiam per sacramentum producta, per cuius productionem dicitur sacramentum gratiam producta, quæ in sacramento baptismi est character, non autẽ motus liberi arb. Dicitur secundò, quòd illa habitualis dispositio ex actu liberi arb. præcedente, non est aliquid reale ex actu liberi arb. derelictum, sed dicit tantùm quandam habitudinem rationis ad ipsum actum præcedentem. Ex hoc enim quòd aliquis habitit talem actum in vigilia, est dispositus ad gratiam per baptismũ suscipiendam in dormiendo. Non obstat tertiò, quòd pœnitentiæ sacramentũ in fictione accedente, recedente fictione habet effectũ secundum S. Tho. hoc autem non videtur posse esse nisi aliquem effectum post se relinquat aliũ à motu liberi arbitrii. Dicitur enim q. minor est falsa. licet enim baptismo & aliis sacramentis in quibus character imprimitur, recedente fictione quis dicatur consequi effectum & fructum sacramenti aliquo modo virtute sacramenti, inquantum ex sacramento reliniquitur character, qui remoto impedimento est talis effectus causa dispositiua, in sacramento tamen pœnitentiæ non dicitur quis fructum absolutionis recedente fictione consequi, quia ex ipsa absolutione remaneat in ficto aliqua dispositio absoluta in qua virtus pœnitentiæ saluetur, sed quia fictio in sacramento pœnitentiæ existens quæ imperfectum dolorem de peccato siue imperfectam dispositionem importat, tollitur per veram contritionem quę est dispositio ad remissionem peccatorum, qui est fructus natus ex sacramento pœnitentiæ consequi: & in homine qui fictus accedit, remanet habitudo rationis ad sacramentum susceptum. Vnde ex eo quòd quis sacramento confessionis se subiecit, accedente vera contritione consequitur diuina virtute agente id ad quod sacramentum confessionis est ordinatum, & non tenetur amplius eidem peccata confiteri, sed tantùm suam fictionem, quia prius verum suscepit sacramentum. Potest etiam dici, & fortè melius, quòd licet ex sacramento pœnitentiæ remanserit in ficto aliqua dispositio per quam recedente fictione, sacramenti effectum consequitur, illa tamen dispositio non est aliquid ab interiori pœnitentia distinctum, sed est ipsa pœnitentia facta aliquo modo perfectior per exterioris pœnitentiæ susceptionem, licet tantam perfectionem non sit consecuta vt esset ad effectum vltimum pœnitentiæ sufficiens. Dicitur autem illa dispositio remanere actualiter etiam dolore transeunte, eo modo quo in voluntate dicitur manere aliquid propositum habitualiter, postquam actus transiit. Propterea sustinendo quòd per sacramentum pœnitentiæ non causetur in pœnitente aliquid quod sit res & sacramentum ab interiori pœnitentia distinctum, soluendum est dubium superius motum.

Contritiõ non est pars integralis sacramẽti pœnitentiæ nisi vt aliquo sensibili signo manifestatur.

AD cuius dissolutionem præmittendum est primò, quòd cũ sacramentum sit aliquam sensibilem importet, quæ est signum & causa sanctificationis, & materia in sacramento pœnitentiæ non sit aliqua corporalis materia, sed actus pœnitentis, contritio non habet quòd sit pars materialis & integralis sacramenti pœnitentiæ nisi vt aliquo sensibili signo manifestatur. secundum enim quòd est in mente, solum est pars pœnitentiæ interioris, non autẽ pœnitentiæ exterioris, quæ est sacramentum.

Differentia inter pœnitentiam & alia sacramẽta secundum quòd sunt in proposito tantùm.

PRAEMITTENDVM secundò, quòd licet in aliquibus sacramentis sacramentum secundum quod est in proposito, sit causa tantùm eius effectus, qui dicitur res & sacramentũ, nisi cum actu exhibetur, vt patet in baptismo per quem non causatur character nisi cum actu exhiberetur in sacramento tamen pœnitentiæ in quo non imprimitur aliqua indelebilis dispositio, & in quo ipsi actus humani sunt dispositio ad eius vltimum effectum, ipsum sacramentum non solùm secundum quòd actu exhibetur, sed etiam secundum q. est in proposito, effectiue id quod est res & sacramentum causat. vnde cũ sit causa effectiua gratiæ instrumentaliter, ex eo quòd causat id quod est res & sacramentum, quod est dispositio ad gratiam, sequitur quòd etiam secundum quòd est in proposito tantùm, est causa totius sui effectus.

Quomodo differũt pœnitentia & alia sacramẽta quantum ad materiã.

PRAEMITTENDVM tertiò, quòd differt pœnitentiæ sacramentum ab aliis sacramentis quantum ad materiam, quia vt dicitur quarto Sententiarum dist. 21. ar. 1. q. 1. ad 2. & 3. id quod est materiale in aliis, habet virtutem aliquam gratiæ causatiuam, & per consequens causatiuam dispositionis ad gratiam quæ est res & sacramentum. Materiale autem in sacramento pœnitentiæ nullo modo est causatiuum gratiæ efficienter, & consequenter, neque eius quod est res & sacramentum, sed tantùm id quod est formale in ipso, scilicet absolutio sacerdotis vi clauium facta. Et si aliquando inquit S. Thomas ex vi actuum pœnitentis causari peccatorum remissionem, vt ait. 3. q. 86. ar. 6. intelligitur non secundum se, sed vt ex ipsis & eo quod est formale, sic vnum. ex eo enim quòd actus pœnitentis ordinem habent ad claues eccle siæ quæ remissionem peccatorum efficiunt, possunt dici & ipsi eam remissionem aliquo modo causare, inquantum videlicet forma eius cuius sunt materia, virtutem eius causatiuam habet. Vnde San. Thomas de veri. q. 28. art. 8. ad 2. inquit quòd contritio si secundum se consideretur, non se habet ad gratiam nisi per modum dispositionis, sed si consideretur inquantum habet virtutem clauium in voto, sic sacramentaliter operatur in virtute sacramenti pœnitentiæ. Addit quoque quòd ex hoc non habetur quòd contritio sit causa efficiens remissionis culpæ per se loquendo, sed virtus clauis.

Cõtritio est res & sacramẽtũ pœnitentiæ exterioris secũdum quòd habet efficaciam sanandi peccatum.

PRAEMITTENDVM quartò, quòd pœnitentia interior dupliciter considerari potest, vt dicitur in quarto Sententiarum, articulo prælegato, quæstione secunda. Vno modo vt est quidam actus virtutis prouenientis scilicet ab habitu pœnitentiæ, quæ est virtus. Alio modo vt est actus operans ad sanationem peccati, quæ est vltima res sacramenti pœnitentiæ. primo modo non consideratur vt aliquid ad pœnitentiæ sacramentum pertinens, sed bene secundo modo.

ISTIS præmissis dicitur ad dubium primò, quòd contritio & pœnitentia interior est effectus sacramenti pœnitentiæ exterioris tanquam id quod est res & sacramentum, secundum quòd habet efficaciam sanandi peccatum, non autem inquantum est actus virtutis. hanc autem efficaciam sanandi intelligo non per modum efficientis, sed per modum dispositionis materialis: quod patet, quia S. Thom. in loco prælegato in secunda ratione in oppositum vult, quòd ideirco pœnitentia interior est res pœnitentiæ exterioris, quia immediatè causat remissionem peccatorum, qui est pœnitentiæ exterioris vltima res: & dat exemplum de charactere. constat autem quòd character non causat immediatè vltimam rem sacramenti, secundum ipsum, per modum efficientis, sed tantùm per modum dispositionis. ideo, &c.

Cõtritio est pars & sacramẽtum pœnitentiæ exterioris secũdum quòd habet efficaciam sanandi peccatum

Dicitur secundò, quòd hanc efficaciam à pœnitentia exteriori actu exhibita aliquando quidem habet simpliciter, sicut cũ aliquis ad confessionem accedit non plenè contritus. tunc enim nisi quis ponat obicem, virtute clauis causatur plena contritio, quæ est sufficiens dispositio ad sanationem peccati. aliquando autem habet non simpliciter, sed secundum quandam ipsius intentionem, sicut cùm quis plenè contritus ad confessionem accedit. tunc enim eum actu pœnitentia exterior siue absolutio exhibetur, intenditur ipsa contritio, & fit perfectior dispositio ad sanationem peccati, propter quod augetur gratia, & fit perfectior sanatio. Cùm autem instatur. Primò, quia contritio est pars pœnitentiæ, idem autem non potest esse effectus & causa: dicitur primò, quòd contritio non est effectus ipsius, sed eius quod est formale in pœnitentia exteriori, scilicet virtutis clauium, & absolutionis: quia vt dictum est, pars materialis huius sacramenti non est secundum se causa gratiæ. Non est autem inconueniens, id quod est formale in hoc sacramento, esse causam alicuius partis materialis quantum ad aliquam eius perfectionem.

Dicitur secundò, quòd etiam si admittatur aliquo modo ex vnione ad claues, materiam huius sacramenti esse causam gratiæ: non est inconueniens idem esse causam ipsius secundum diuersa esse, & sicut inconueniens rationes. sic autem contritio causa sui ipsius dicetur esse. Nam ipsa secundum quòd est aliquo sensibili signo manifestata, aut secundum quòd est in proposito talis manifestationis, est causa sui vt habet esse interius, non quidem quantum ad sui essentiam, sed vt est sanatiua peccati per modum dispositionis cõpletæ. Nam voluntas dolens de peccato, habens propositum confitendi & huiusmodi dolorem manifestandi sacerdoti per aliquod sensibile signum, perfectum dolorem habet, & sufficientem ad sanationem peccati, quod non esset nisi tali proposito esset coniuncta. similiter hunc dolorem augent & perficiunt ipsa actualis confessio, & alia signa sensibilia contritionis significatiua, adiuncta sacerdotis absolutione. Cum etiam instatur, quia contritio præcedit confessionẽ & absolutionem, dicitur quòd licet aliquo modo possit præcedere confessionem & absolutionem, non tamen vt est sanatiua peccati. hanc enim virtutem non habet, nisi confessio & absolutio saltem in proposito & desiderio habeatur. vnde si accipiatur contritio secundum quòd est effectus pœnitentiæ exterioris in proposito existentis, sic non præcedit sacramentum pœnitentiæ, sed est posterior natura, cùm virtute sanandi peccatum ab illo proposito habeat. Si etiam accipiatur secundum quòd est effectus pœnitentiæ secundum quòd actu exterius exhibetur, sic etiam non præcedit ipsum sacramentum, sed ipsum naturaliter sequitur, cùm ab eo illam virtutem habeat aut simpliciter aut quantum ad eius intentionem. vnde pœnitentia interior nullo modo præcedit pœnitentiam exteriorem secundum quòd est eius effectus.

Quomodo cõtritio, cõfessio, &

AD EVIDENTIAM secundi considerandum primò, quòd pœnitentia est quoddam totum essentiale, & quoddam totum integrale quemad. modum homo. Inquantũ enim est totũ essentiale, partes eius sunt materia & forma;

Universidad de Deusto
Biblio

satisfactio sunt pœnitentiæ partes.

forma: inquantum verò est totum integrale, partes eius sunt partes materiæ. Pars ergo essentialis ipsius ex parte materiæ se tenens sunt actus pœnitentis, pars verò se tenens ex parte formæ est absolutio sacerdotis potestatem claruium habentis, sed partes integrales ipsius sunt contritio, confessio, & satisfactio. vnde istæ partes simul sumptæ comparatæ ad totum sacramentum cõpositum ex materia & forma, possunt dici pars essentialis pœnitentiæ: comparatæ autem ad ipsam totam materiam possunt dici partes materiales eius, & partes integrales, sicut partes corporis humani comparatæ ad totum compositum ex anima & corpore, sunt eius pars essentialis: comparatæ verò ad solum corpus horpinis dicuntur partes eius materiales & integrales. Cùm ergo contritio, confessio, & satisfactio dicuntur partes pœnitentiæ sacramenti, intelligitur quòd sunt partes eius materiales & integrales. Vnde isti actus sunt quidem actus pœnitentiæ virtutis, non autem eius materia: pœnitentiæ autem quæ est sacramentum, sunt materia, & partes materiales.

Considerandum secundò, quòd quia actus pœnitentis qui sunt materia pœnitentiæ, non sunt omnes simul, sed sibiinuicem succedunt, pœnitentia inquantum est quoddam totum integrale, non est totum permanens, sed successiuum: ideo non oportet quòd posita vna parte pœnitentiæ ponantur omnes eius partes, licet ad existentiam cuiuslibet partis dicatur aliquo modo ipsa pœnitentia esse. Nam in successiuis dicitur totum esse quando aliqua eius pars est in actu.

ADVERTENDVM, quòd hoc sacramentum non est absolutè de necessitate salutis, sed est necessarium suppositio peccato, contra quod est institutum.

De sacramento extremæ vnctionis.

Caput. 73.

Idē 4. sent. dist. 23.

QVia verò corpus est animæ instrumentum, instrumentum autem est ad vsum principalis agentis: necesse est quòd talis sit dispositio instrumenti, vt competat principali agenti: vnde & corpus disponitur secũdum quod congruit animæ. ex infirmitate igitur animæ, quæ est peccatum, interdum infirmitas deriuatur ad corpus: hoc diuino iudicio dispensante: quæ quidem corporalis infirmitas interdum vtilis est ad animæ sanitatem, prout homo infirmitatem corporalem sustinet humiliter & patienter; & ei quasi in pœnam satisfactoriam computatur. Est etiã quandoq; impeditiua spiritualis salutis, prout ex infirmitate corporali impediuntur virtutes. conueniens igitur fuit vt contra peccatum aliqua spiritualis medicina adhiberetur secundum quòd ex peccato deriuatur infirmitas corporalis: per quam quidem spirituale medicinam sanatur infirmitas corporalis aliquando: cùm scilicet expedit ad salutem; & ad hoc ordinatum est sacramentum extremæ vnctionis: de quo dicitur Iac. 5. Infirmatur quis in vobis? inducat presbyteros ecclesiæ, & orent super eum: vngentes eum oleo in no. dom. & oratio fidei sanabit infirmum. Nec præiudicat virtuti sacramẽti si aliquando infirmi quibus hoc sacramentum confertur, nõ ex toto ab infirmitate corporali curantur: quia quandoque sanari corporaliter etiam digne hoc sacramentum sumentibus nõ est vtile ad spiritualem salutem. Nec tamen inutiliter sumunt, quanuis corporalis sanitas non sequatur. Cũ enim hoc sacramentum sic ordinetur contra infirmitatem corporis, inquantum consequitur ex peccato: manifestum est quòd contra alias sequelas peccati hoc sacramentũ ordinatur, quæ sunt pronitas ad malum, & difficultas ad bonum: & tantò magis quãtò huiusmodi infirmitates animæ sunt propinquiores peccato, quàm infirmitas corporalis: & quidem huiusmodi infirmitates spirituales per pœnitentiam sunt curandæ: prout pœnitens per opera virtutis quibus satisfaciẽdo vtitur, à malis retrahitur, & ad bonum inclinatur. Sed quia homo vel per negligentiã aut per occupationes varias vitæ, aut etiam propter temporis breuitatẽ, aut propter alia huiusmodi, prædictos defectus in se perfectè non curat: salubriter ei prouidetur, vt per hoc sacramentum prædicta curatio compleatur, & à reatu pœnę tẽporalis liberetur: vt sic nihil in eo remaneat quod in exitu animæ à corpore eam posit à perceptione gloriæ impedire. Et ideo Iacobus addit: Et alleuiabit eum dominus. Contingit etiam quòd homo omnium peccatorum quæ commisit, notitiam vel memoriam nõ habet, vt posit per pœnitentiam singula expurgare: sunt etiam quotidiana peccata sine quibus præsens vita non agitur, à quibus oportet hominem in suo exitu per hoc sacramentum emundari, vt nihil inueniatur in eo quod perceptioni gloriæ repugnet: & ideo addit Iacobus: quòd si in peccatis sit, dimittentur ei. vnde manifestum est quòd hoc sacramentum est vltimum & quodammodo consummatiuum totius spiritualis curationis: quo homo quasi ad participandam gloriam præparatur: vnde & extrema vnctio nuncupatur. Ex quo manifestum est quòd hoc sacramentum nõ quibuscunque infirmantibus est exhibendum, sed illis tantùm qui ex infirmitate videntur morti propinquare: qui tamen si conualuerint, iteratò potest hoc sacramentum eis conferri, si ad similem statum deuenerint. Non enim huius sacramenti vnctio est ad consecrandum, sicut vnctio confirmationis, ablutio baptismi, & quædam aliæ vnctiones. quæ ideo nunquam iterantur, quia consecratio semper manet dum res consecrata durat propter efficaciam diuinæ virtutis consecrantis. Ordinatur autem huius sacramenti inunctio ad sanandum: medicina autem sanatiua totiens iterari debet, quotiens infirmitas iteratur. Et licet aliqui sint in statu propinquo morti etiam absque infirmitate, vt patet in his qui damnantur ad mortem, qui tamen spiritualibus effectibus huius sacramenti indigerent: non tamẽ exhibendum est nisi infirmanti: cùm sub specie corporalis medicinæ exhibeatur, quæ non competit nisi corporaliter infirmato. oportet enim in sacramentis significationem seruari. Sicut igitur requiritur in baptismo ablutio corpori exhibita, ita in hoc sacramento requiritur medicatio infirmitati corporali appositа. vnde etiam oleum est materia huius sacramẽti. quia habet efficaciam ad sanandum corporaliter mitigando dolores: sicut aqua quæ corporaliter abluit, est materia sacramenti in quo fit spiritualis ablutio. Inde etiam manifestum est, sicut medicatio corporalis adhibenda est ad infirmitatis originem: ita hæc vnctio illis partibus corporis adhibetur, ex quibus infirmitas peccati procedit: sicut sunt instrumẽta sensuum, & manus, & pedes, quibus opera peccati exercentur: & secundum quorundam consuetudinem etiam renes, in quibus vis libidinis viget. Quia verò per hoc sacramentum peccata dimittuntur, peccatum autem non dimittitur nisi per gratiam: manifestum est quòd in hoc sacramento gratia confertur. Ea verò in quibus gratia illuminans mentem confertur, exhibere solùm pertinet ad sacerdotes, quorum ordo est illuminatiuus: vt dicit Dionysius. Nec requiritur ad hoc sacramentũ episcopus, cùm per hoc sacramentum non conferatur excellentia status, sicut in illis quorum est minister episcopus: quia tamen hoc sacramentum perfectæ curationis effectum habet, & in eo requiritur copia gratię, competit huic sacramento quòd multi sacerdotes intersint, & quòd oratio totius Ecclesię ad effectũ huius sacramenti coadiuuet: vnde Iacobus dicit: Inducat presbyteros Ecclesię, & oratio fidei sanabit infirmum, si tamen vnus solus presbyter adsit, intelligitur hoc sacramentum per ficere in virtute totius Ecclesię cuius minister existit, & cuius personam gerit. Impeditur autem huius sacramenti effectus per fictionem susçipientis: sicut contingit & in alijs sacramentis.

Quibus infirmantibus conferatur.

Quæ ratione non detur damnatis ad mortem.

Quòd ad sacerdotes conferre pertinet.

Super cap. 73.

POstquam determinauit S. Thomas de sacramento pœnitentiæ, consequenter de sacramento extremæ vnctionis determinat. Et ponit decem conclusiones, quarum prima est. Sacramentum extremæ vnctionis conuenienter est institutum. Probatur. Ex infirmitate animæ quæ est peccatum, interdum infirmitas deriuatur ad corpus, hoc diuino iudicio dispensante, quæ licet interdum vtilis sit ad animę sanitatem prout eam quis sustinet patienter, & ei quasi in pœnam satisfactoriam computatur, est tamen quandoque impeditiua spiritualis salutis, prout ex ea virtutes impediuntur: ergo conueniens fuit vt aliqua spiritualis medicina adhiberetur, secundum quòd ex peccato deriuatur infirmitas corporalis, per quam sanetur infirmitas corporalis, cùm expedit ad salutem. ergo conuenienter extrema vnctio est instituta. Probatur prima consequentia, quia corpus est animæ instrumentum, instrumentum autem cùm sit ad vsum principalis agentis, necesse est talem esse eius dispositionem, vt competat principali agenti, vnde & corpus disponitur, in naturali scilicet generatione, secundum quòd congruit animæ. Secunda verò probatur, quia ad illam sanationem ordinatum est extremæ vnctionis sacramentum, vt patet Iacobi 5. Infirmatur quis, &c.

ADVER-

Infirmitas corporalis aliquãdo ex peccato consequitur diuino iudicio disponente.

ADVERTENDVM citra antecedens primò, quòd infirmitas corporis non est nata naturaliter ex actuali peccato cõsequi, sed tamen aliquando diuina dispositione consequitur, dum deus hominem propter eius peccata in ægritudinem inducit, aut vt sic pro peccato satisfaciat: aut vt per ægritudinem releuetur à peccato, aut propter aliquid huiusmodi. propterea inquit S. Thomas quòd ex infirmitate animę interdum infirmitas deriuatur ad corpus, hoc diuino iudicio dispensante.

Flagella quibus homo pro peccatis affligitur quandoque ei in satisfactionem cõputantur.

ADVERTENDVM secundò, cũ dicitur in littera infirmitatem hominis quandoque ei in pœnam satisfactoriam cõputari, quòd flagella quibus homo pro peccatis affligitur à deo, fiunt aliquo modo ipsius hominis patientis inquantum ea ad purgationem peccatorum deus acceptat: habent autem sic rationem satisfactionis, quia quando recõpensatio offensæ fit ab ipso qui offendit, per aliquid sui, talis recompensatio rationem satisfactionis habet. De hoc vide 4. dist. 15. q. 1. ar. 4.

SI dicatur hoc sacramentum esse inefficax & inutile, quia quandoque infirmi quibus confertur, non ex toto liberantur. Respondet S. Thomas & dicit primò, quòd hoc non præiudicat virtuti sacramenti, quia quandoque sanari corporaliter, etiam dignè hoc sacramentum sumentibus, ad spiritualem salutem non est vtile, fupple, hoc autem sacramentum ordinatur ad corporalem salutem tunc inducendam, quando hoc ad spiritualem salutem cõfert.

Dicit secundò, quòd non etiam inutiliter sumitur, quantis corporalis sanitas non sequatur, tum quia cùm ordinetur contra corporis infirmitatem inquantum consequitur ex peccato, manifestum est quòd contra alias sequelas peccati ordinatur, quæ sunt pronitas ad malum, & difficultas ad bonum: & tantò magis, quantò sunt propinquiores peccato quàm corporalis infirmitas. quia non homo propter negligentiam aut alia huiusmodi prædictos defectus in se perfectè per satisfactionem non curat, salubriter ei prouidetur, vt per hoc sacramentum prędicta curatio compleatur, & à reatu pœnæ temporalis liberetur, ne per aliquid in exitu animæ à corpore à perceptione gloriæ impediatur. ideo apostolus Iacobus addit, & alleuiabit eũ dominus. tum quia & contingit hominem omnium peccatorum quæ commisit notitiam vel memoriam non habere, vt possit per pœnitentiam singula expurgare, & sunt quotidiana peccata sine quibus præsens vita non agitur, à quibus oportet hominem in suo exitu per hoc sacramentũ emundari. Ideo addidit Apostolus, quòd si in peccatis fuerit, dimittetur ei. Ex quibus infert S. Thomas manifestum esse quòd hoc sacramentum est vltimum & quodammodo cõsummatiuum totius spiritualis curationis, tum ex effectu, quia videlicet per ipsum homo quo ad perceptionem gloriæ præparatur: tum ex nomine, quia videlicet extrema vnctio nuncupatur.

Quomodo ad salutem corporis ordinatur extrema vnctio.

CIRCA id quod dictum est hoc sacramentum ad salutem corporis ordinatum esse, aduertendum ex doctrina S. Thomæ 4. dist. 23. q. 1. artic. 2. q. 2. quòd hoc intelligitur secundario, non autem primò. ordinatur enim primò ad animæ sanitatem inducendam, secundario verò ad sanitatem corporis secundum quòd animæ saluti est vtile, non quidem inducendam ex naturali propietate materiæ huius sacramenti, sed ex diuina virtute.

CONSIDERANDVM secundò, quòd licet non semper sequitur sanitas corporalis ex hoc sacramento, quia virtus operans nunquam inducit secundarium effectum nisi secundum quòd ad principalem effectum expedit, tunc verò semper inducit, quando expedit. non autem expedit semper salus corporis ad animæ salutẽ, ideo bene S. Thomas hac ratione probat non præmdicare virtuti huius sacramenti, quòd aliquando plena salus corporis non sequatur, quia aliquando non est vtile ad spiritualem salutem.

De effectibus extremę vnctionis.

CIRCA effectus spirituales huius sacramenti quos hic tangit S. Thomas, considerandum est primò ex doctrina ipsius articulo præallegato q. 1. quòd licet sacramentum extremæ vnctionis tollat hæc tria, scilicet reliquias siue sequelas peccati, culpam tam mortalium quàm venialium, & reatũ, non sunt tamen omnia ista æqualiter huius sacramenti effectus, sed principalis effectus eius, ad quem scilicet primò & principaliter est institutum, est remissio peccatorũ quo ad eorum reliquias, quæ sunt debilitas & ineptitudo quædam ad fugiũ mali, & ad prosecutionem boni: remissio autem peccatorum quo ad culpam & quo ad reatum sunt eius effectus ex consequenti. inquantum enim per hoc sacramentum datur robur quod gratia facit quæ secum peccatum non compatitur, ex consequenti si inuenit peccatũ aliquod quo ad culpam, tollit ipsum: vnde non semper remouet culpam, sed tantùm quando ipsam inuenit. similiter ad remotionem huiusmodi debilitatis siue reliquiarum peccati sequitur liberatio à reatu, ideo & liberatio à reatu est eius secundarius effectus.

CONSIDERANDVM secundò, quòd ista debilitas animæ & ineptitudo ad actus gratiæ & gloriæ ex peccato derelicta, dicitur per extremam vnctionem remoueri, inquantum per ipsam causatur quędam interior deuotio, scilicet habitualis, quæ est spiritualis vnctio, & est dispositio ad gratiam, & ad effectum ad quem principaliter est institutum. vnde talis interior deuotio est res & sacramentũ, robur autem contra hanc debilitatem consequens gratiam secundum quòd ex huius sacramenti susceptione causatur, est res sacramenti. quod robur nihil aliud est quàm quædã dispositio & præparatio animæ ad actus gloriæ ad quos prius quodammodo contrariè ex pronitate ad malum erat inepta, quæ inepititudo ex peccato causata est, & etiam remoto peccato quo ad culpam remanet, licet aliqualiter debilitata.

SED circa prædicta duplex occurrit dubium. Primum est, quia non videtur per extremæ vnctionis sacramentum remoueri posse culpam. cùm enim culpa actualis non remoueatur nisi per pœnitentiam, si is qui extremam vnctionem recipit, pœnitentię susçipit sacramentum, non est amplius in eo culpa, & sic per extremam vnctionem nulla culpa deletur. si autẽ sacramentum pœnitentiæ nõ susçepit, sibi non remittitur culpa: & sic etiam sequitur quòd culpa per extremam vnctionem non dimittitur. aut oportet dicere quòd pœnitentiæ sacramentum non est necessarium peccantibus, sed sufficit extrema vnctio. Secundum est, quia videtur velle San. Thomas hoc loco ab omni reatu pœnæ temporalis per hoc sacramentum hominem liberari, cùm dicat hac ratione ipsum à reatu liberari vt sic in ipso quod eum in exitu animæ à corpore possit à perceptione gloriæ impedire. Ex hoc autem sequitur, quòd ille qui susçepto hoc sacramento decedit, ad nullam satisfactionem teneatur post mortem, sed statim euolet ad gloriam, & sic non oportebit pro eo fieri suffragia aut orationes, quod non videtur esse secundum Ecclesiæ intentionem.

Quomodo per extremã vnctionem culpa remittatur.

AD primum horum dicitur ex doctrina S. Thomæ loco allegato, quòd sic intelligitur dimitti culpa per extremam vnctionem, quòd tamen adsit pœnitentia in proposito ipsam extremam vnctionem susçipientis, quando ipsam exteriorẽ pœnitentiam susçipere non potest. tunc enim ex hoc sacramento simul cum proposito & desiderio confessionis confertur gratia per quã culpa remittitur, & sic non sequitur quòd pœnitentiæ sacramentum sit superfluum.

Quomodo per extremã vnctionem remittatur reatus.

ATTENDENDVM autem cùm vult San. Thomas per hoc sacramentum emundari hominem à peccatis quæ in memoria non habet, quòd hoc intelligendum est quando talia peccata prius per pœnitentiam non sunt dimissa, puta quia homo non est vsus debita diligentia ad recolendum ea. tunc enim homo in extremo positus fi adsit generalis dolor eorum quorum per incuriam fuit oblitus, per hoc sacramentum ab omnibus emundatur.

AD secundum dicitur primò, vt videtur de mente S. Thomæ ar. præallegato ad secundum, quòd non remittitur semper totaliter reatus pœnæ temporalis, ita quòd post mortem homo ad nullam satisfactionem teneatur, sed tunc tantùm quando adest interior dispositio ad remotionem talis reatus. simul cum hoc sacramento sufficiens. Est enim hoc sacramentum ad remotionem omnis reatus remanentis post culpam ordinatum, quando in susçipiente est conueniens dispositio. Dicitur secundò, quòd semper aliquo modo remittitur reatus inquantum remota debilitate quæ erat ex peccato, fit lenior pœna. eandem enim pœnam leuius (inquit S. Thomas) portat fortis quàm debilis.

Secunda conclusio est. Hoc sacramentum non quibuscunque infirmantibus est exhibendum, sed iis tantùm qui ex infirmitate videntur morti appropinquare. Hanc conclusionem non probat S. Tho. sed eam ex præmissis manifestam relinquit. Si enim est vltimum sacramentum quo homo ad percipiendam gloriam præparatur, manifestum est quòd dari non debet nisi ex hac vita ad gloriam exituris.

Extrema vnctio non est quibuscunq; ægrotãtibus exhibenda.

ADVERTENDVM secundum doctrinam S. Thomæ quòd licet in qualibet ægritudine possit dari hoc sacramentum, si genera penitur ægritudinum, quia quælibet infirmitas augmentata mortem potest inducere, non tamen debet in quolibet statu egritudinis dari, sed tantùm cùm quis ex ægritudine est in mortis periculo. Ideo cùm dicitur hic quòd nõ est exhibendum hoc sacramentum quibuscunque infirmantibus, non est hoc referendum ad genera infirmitatum, sed ad earum modum & statum.

Tertia conclusio est. Potest iterari hoc sacramentum, cùm homo qui conualuit, ad similem statum propinquitatis ad mortem deuenerit. probatur, quia quòd aliqua sacramenta nõ reiterentur, est quia vnctio eorum aut ablutio ad consecrandum ordinatur. consecratio enim semper manet, dum res consecrata durat, propter efficaciam diuinæ virtutis consecrantis. vnctio autem huius sacramenti non ordinatur ad consecrandum, sed est medicina ad sanandum ordinata, quę totiens iterari debet, quotiens infirmitas iteratur, ergo &c.

ADVERTENDVM ex doctrina S. Thom. quòd sacramentum habens perpetuum effectum iterari nõ debet, quia sibi fieret iniuria, ex eo quòd ostenderetur illud non fuisse efficax ad effectum inducendum: propterea bene arguitur hic sacramentum quod ad consecrandum ordinatur, non debere iterari, quia consecratio semper manet quandiu res consecrata durat.

Quarta conclusio est. Hoc sacramentum non debet dari propinquis morti absque infirmitate, puta damnatis ad mortem. probatur. Exhibetur hoc sacramentum sub specie corporalis medicinæ: quod patet, tum quia oportet in sacramentis significationem seruari, tum quia materia eius est oleum, quod habet efficaciam ad sanandum corporaliter, mitigando dolores: sicut aqua quæ corporaliter abluit, est materia sacramenti in quo fit spiritualis ablutio: corporalis autem medicina non competit nisi corporaliter infirmanti, ergo &c.

Quare extrema vnctio exhibeatur tantũ ap propinquãtibus ad mortem ex infirmitate.

ADVERTENDVM illam propositionem, oportet in sacramentis significationem seruari, sic debere intelligi. quòd oportet sacramentum sic disponi, vt per ipsum significetur id quod efficitur. sicut per ablutionem aquæ significatur animæ ablutio à peccato. vnde cum extrema vnctio ad sanationem animæ ordinetur, ex hoc optime sequitur quòd ipsa tanquam medicina quædam corporis exhibeatur infirmo. sic enim susçipiens sacramentum significatur vt curatione indigens.

ADVERTENDVM etiam quòd confirmatio adducta ex hoc quòd oleum est materia huius sacramenti, non ponitur tanquam necessario proposítum concludens, sed tanquam aliqualis persuasio, cùm aliis concurrentibus. Non enim hoc est signum adæquatum quòd aliquod sacramentum adhibeatur sub specie corporalis medicinæ, quia oleum sit eius materia, cùm etiam in confirmatione oleum sit materia, & tamen confirmatio non exhibeatur sub specie medicinæ corporalis.

Quinta conclusio est. Hæc vnctio adhibetur conuenienter instrumentis sensuum, & manibus ac pedibus quibus opera peccati exercentur, atq; etiam secundum aliquorum consuetudinem renibus, in quibus vis libidinis viget. probatur. Hæc vnctio illis partibus adhibetur conuenienter, ex quibus infirmitas peccati procedit. Nam & medicatio corporalis adhibenda est ad infirmitatis originem, sed prædicta sunt talia, ergo &c.

Quibus partibus fit extrema vnctio exhibenda.

ADVERTENDVM ex doctrina San. Thom. in quarto, quòd ista vnctio ab omnibus fit in organis quinque sensuum, scilicet in oculis, naribus, auribus, & manibus, quasi ista sint de necessitate sacramenti, quia ista organa sunt principium cognitionis, & per consequens prima origo peccati. à quibuscũm autem vnguntur renes propter vim appetituam concupiscibilem ibi vigentem, pedes autem propter motiuam virtutem, cuius sunt principalius instrumentum. Sed licet istud quandam habeat rationem, non tamen videtur esse de necessitate sacramenti, quia vis appetitiua & motiua non sunt prima principia & prima radix peccati: vnde quidam non seruant vnctiones renum & pedum, quidam autem vnctionem pedum seruant, non autem renum. Conuenientius tamen pedibus vnctio exhibetur, sicut & manibus, quia ipsis opera peccati exercentur.

Sexta conclusio est. In hoc sacramento gratia confertur. Probatur, per hoc sacramentum peccata dimittuntur, ergo in eo confertur gratia. probatur consequentia, quia peccatum non dimittitur nisi per gratiam.

Septima conclusio est. Conferre hoc sacramentum pertinet solùm ad sacerdotes. Probatur, quia exhibere ea in quibus gratia illuminans mentem confertur, solum ad sacerdotes pertinet, quorum ordo est illuminatiuus secundum Dionysium.

Octaua conclusio est. Non requiritur ad hoc sacramentum conferendum episcopus. Probatur, quia per ipsum non confertur existentia status, sicut in illis quorum minister est episcopus.

SED videtur quòd ista ratio non concludat. Nam per confirmationem non ponitur quis in status existentia, cùm omnibus exhibeatur, & tamen per episcopum confertur, ergo &c.

Per sacramẽtum confirmationis constituitur quis in quadam status existentia.

Respondetur ex doctrina sancti Thomæ quarto, distinctione. 7. quæstio. secundo, articulo primo, & distinctione 23. quòd falsum est per sacramentum confirmationis non poni hominem in quadam existentia status super alios fideles. datur enim ad petistendum fortiter in pugna qua quis nomẽ Christi impugnat, cui pugnæ non omnes exponuntur, sed solùm confirmati.

Cùm

Universidad de Deusto
Biblioteca

Cùm arguitur contrà, quia omnibus confertur, dicitur quòd vtique omnibus confertur, quia ponit supra communem statum quantum ad confessionem fidei, quæ existentia omnibus membris Ecclesiæ competit, secundum quòd sunt confirmati, sed per hoc non tollitur quin confirmati habeant statu suæ existentiam supra non confirmatos.

SI instetur quia S. Thomas in quarto arguit non constitui hominem per extremam vnctionem in statu perfectionis supra alios, quia omnibus datur: Respondetur quòd illa ratio intelligenda est sic, quia omnibus datur absque alicuius characteris impressione, vt ibidem haberi potest ex responsione ad primum. Nona conclusio est. Competit huic sacramento quòd multi sacerdotes interfint. Probatur, quia perfectæ curationis habet effectum, & in eo confertur copia gratiæ: ad quem effectum inducendum conuenit vt oratio totius Ecclesiæ coadiuuet. Confirmatur authoritate Iacobi, Inducat presbyteros, &c. Addit autem S. Thomas quòd tamen si vnus solus presbyter adsit, intelligitur perficere hoc sacramentum in virtute Ecclesiæ cuius minister existit, & cuius personam gerit. Decima conclusio est. Impeditur huius sacramenti effectus perfectionem suscipientis. probatur, quia ita contingit in aliis sacramentis.

ADVERTENDVM, quòd hoc sacramentum non est absolutè necessarium, sed tantùm ad bene esse. perficit enim pœnitentiam, inquàtum per ipsum peccati reliquiæ remouentur.

De sacramento ordinis.

Caput. 74.

Idem 4. sen. dist. 24.

MAnifestum est autem ex prædictis quòd in omnibus sacramentis de quibus iam dictum est, spiritualis confertur gratia sub sacramento visibilium rerum. omnis autem actio debet esse proportionata agenti. oportet igitur quòd prædictorum dispensatio sacramentorum fiat per homines visibiles spiritualem virtutem habentes. non enim angelis competit sacramentorum dispensatio, sed hominibus visibili carne indutis: vnde & Apostolus dicit ad Hebræos quinto: Omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad deum. Huius autè ratio aliunde sumi potest. sacramentorum enim institutio & virtus à Christo initium habet. de ipso enim dicit Apostolus ad Ephesios quinto, quòd Christus dilexit Ecclesiam, & seipsum tradidit pro ea, vt illam sanctificaret, mundans eam lauacro aquæ in verbo vitæ. Manifestum est etiam quòd Christus sacramentum sui corporis & sanguinis in cœna dedit, & frequentandum instituit: quę sunt principalia sacramenta. quia igitur Christus corporalem sui præsentiam erat Ecclesiæ subtracturus, necessarium fuit vt alios institueret sibi ministros qui sacramenta fidelibus dispensarent: secundum illud Apostoli 1. ad Corinth. 4. Sic nos existimet homo, vt ministros Christi, & dispensatores mysteriorum dei. vnde discipulis consecrationem sui corporis & sanguinis commisit dicens: Hoc facite in meam cõmemorationem. eisdem tribuit potestatem peccata remittendi, secundum illud Ioannis 20. Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. Eisdem etiam docendi & baptizandi iniunxit officium, dicens Matthæi vltimo: Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos. Minister autem comparatur ad dominum sicut instrumentum ad principale agens. sicut enim instrumentũ mouetur ab agente ad aliquid efficiendum: sic minister mouetur imperio domini ad aliquid exequendum. oportet autem instrumentum esse proportionatum agenti: vnde & ministros Christi oportet esse ei conformes: Christus autem vt dominus authoritate & virtute propria nostram salutem operatus est, in quantum fuit deus & homo; vt secundum id quod homo est, ad redemptionem nostram pateretur: secũdum autem quòd deus, passio eius nobis fieret salutaris. oportet igitur ad ministros Christi homines esse, & aliquid diuinitatis eius participare secundum aliquã spiritualem potestatem. nam & instrumentum aliquid participat de virtute principalis agentis. de hac autem potestate dicit Apostolus 2. ad Corinth. vltimo, quòd potestatem dedit ei dominus in ædificationem & non in destructionem. Non est autem dicendum quòd potestas huiusmodi sic data sit Christi discipulis, quòd per eos ad alios deriuanda non esset. data est enim eis ad Ecclesiæ ædificationem secundum Apostoli dictũ. tam diu igitur oportet hanc potestatem perpetuari, quandiu necesse est ædificari Ecclesiam; hoc autem necesse est post mortem discipulorum Christi vsque ad seculi finem. sic igitur data fuit discipulis Christi spiritualis potestas, vt per eos deueniret ad alios: vnde & dominus discipulos in persona aliorum fidelium alloquebatur: vt patet per id quod habetur Marci 13. Quod vobis dico, omnibus dico. & Matthæi vltimo, dominus discipulis dixit: Ecce ego vobiscum sum vsque ad consummationem seculi. Quia igitur hæc spiritualis potestas à Christo in ministros Ecclesiæ deriuatur: spirituales autem effectus in nos à Christo deriuati, sub quibusdam sensibilibus signis explentur, vt ex supradictis patet: oportuit etiam quòd hęc spiritualis potestas sub quibusdam sensibilibus signis hominibus traderetur: huius autem sunt certæ formę verborum, determinati actus, puta impositio manuum, inunctio, & porrectio libri vel calicis aut alicuius huiusmodi quod ad executionẽ spiritualis pertinet potestatis. Quandocunque autem aliquid spirituale sub signo corporali traditur, hoc dicitur sacramentum. manifestum est igitur quòd in collatione spiritualis potestatis quoddam sacramentũ peragitur, quod dicitur ordinis sacramentum. Ad diuinam autem liberalitatem pertinet, vt cui confertur potestas ad aliquid operandum, conferantur etiam ea sine quibus huiusmodi operatio conuenienter exerceri nõ potest. administratio autem sacramentorum ad quę ordinatur spiritualis potestas, conuenienter non fit nisi aliquis ad hoc à diuina gratia adiuuetur; & ideo in hoc sacramento confertur gratia, sicut & in alijs sacramentis. Quia verò potestas ordinis ad dispensationem sacramentorum ordinatur: inter sacramenta autem nobilissimum & consummatiuum aliorum est Eucharistię sacramentum, vt ex dictis patet: oportet quòd potestas ordinis consideretur præcipuè secundum comparationem ad hoc sacramentum. nam vnumquodque denominatur à fine. eiusdem autem virtutis esse videtur aliquam perfectionem tribuere, & ad susceptionem illius materiam præparare: sicut ignis virtutem habet vt formam suam transfundat in alterum, & vt materiã disponat ad formę susceptionem. cũ igitur potestas ordinis ad hoc se extendat, vt sacramentum corporis Christi conficiat, & fidelibus tradat: oportet quòd eadem potestas ad hoc se extendat, quòd fideles aptos reddat & congruos ad huius sacramenti perceptionẽ. Redditur autem aptus & congruus fidelis ad huius sacramẽti perceptionem per hoc quòd est à peccato immunis. non enim potest aliter Christo spiritualiter vniri, cui sacramentaliter coniungitur, hoc sacramentũ percipiendo. oportet igitur quòd potestas ordinis se extendat ad remissionem peccatorum per dispensationem illorum sacramentorum quæ ordinantur ad peccati remissionem: cuiusmodi sunt baptismus & pœnitentia, vt ex dictis patet. vnde vt dictũ est, dominus discipulis quibus cõmisit sui corporis consecrationem, dedit etiam potestatem remittendi peccata: quæ quidem potestas per claues intelligitur: de quibus dominus Petro Matthæi 16. dixit: Tibi dabo claues regni cælorum. Cælum enim vnicuique clauditur & aperitur per hoc quòd peccato subiacet, vel à peccato purgatur: vnde & vsus harum clauium dicitur esse ligare & soluere, scilicet à peccatis: de quibus quidem clauibus suprà dictum est.

Super cap. 74.

POstquam determinauit S. Thomas de sacramento extremæ vnctionis, consequenter de sacramento ordinis determinat. Circa hoc autem tria facit. Primò, determinat de ipso ordinis sacramento. Secundò, de ordinum distinctione cap. sequenti. Tertiò, de ministro sacramentorum cui potestas ordinis confertur cap. 77.

Quantum ad primum ponit sex conclusiones, quarum prima est. Necesse est prædictorum sacramentorum dispositionem fieri per homines visibiles spiritualem virtutem habentes. Probatur primò sic. In omnibus prędictis sacramentis spiritualis confertur gratia sub sacramento visibilium rerum, ergo &c. Probatur consequentia, quia omnis actio debet esse proportionata agenti. Secundò, Ista sacramentorum dispensatio angelis non competit, sed tantùm hominibus visibili carne indutis, ergo &c. Probatur antecedens dupliciter, primò authoritate Apostoli ad Hebræos quinto dicentis: Omnis pontifex, &c. Secundò sic, Dispensatores sacramentorũ oportet esse ministros Christi, ergo oportet illos esse Christo cõformes, formes, ergo oportet illos homines esse, & aliquid diuinitatis eius participare secundum aliquam spiritualem potestatem, de qua dicit Apostolus 2. ad Corinth. vltimo, quòd potestatem dedit, &c. antecedens probatur primò sic. Sacramentorum institutio & virtus à Christo initium habet. Nam secundum Apostolum ad Ephesios quinto, baptismi instituit sacramentum, ipse etiam sacramentũ sui corporis & sanguinis in cœna dedit, & frequentandum instituit, quæ principalia sunt sacramenta, ergo necessarium fuit vt alios institueret sibi ministros qui sacramenta fidelibus dispensarent, quia corporalem sui præsentiam erat Ecclesiæ subtracturus, ergo tales dispensatores sunt ministri eius.

Secundò, authoritate Apostoli dicentis 1. ad Cori. 4. Sic nos existimet, &c.

Tertiò, quia discipulis & consecrationem sui corporis & sanguinis cõmisit cùm dixit: Hoc facite, &c. & tribuit potestatem remittendi peccata, iuxta illud Ioan. 20. Quorũ remiseritis, &c. & docendi ac baptizandi iniunxit officium Matthęi vltimo, Euntes, docete, &c. Prima verò consequentia probatur, quia minister cõparatur ad dominum sicut instrumentũ ad principale agens, cum moueatur imperio domini ad aliquid exequendum: sicut instrumentũ mouetur ab agente ad aliquid efficiendum. oportet autem instrumentum esse proportionatum agenti. Secunda quoque cõsequentia probatur quo ad illationem totius consequentis, quia Christus vt dominus operatus est authoritate & virtute propria nostram salutem, inquantum fuit deus & homo, vt secundum vnum ad nostram redemptionem pateretur, secundum alterum passio eius nobis fieret salutaris. Quo verò ad illationem secundæ partis consequentis probatur, quia instrumentum aliquid participat de virtute principalis agentis.

Dispensatio sacramentorum non cõgruit angelis

CIRCA istius rationis antecedens considerandum est ex doctrina S. Thomæ 3. q. 64. ar. 7. & 4. dist. 5. ar. vltimo, quòd sicut deus potentiam suam sacramentis non alligauit, ita nec potestatem dispensandi sacramenta alligauit aliquibus ministris. vnde sicut hanc potestatem hominibus dedit, ita eam posset & angelis dare: sed licet nõ sit impossibile angelos esse sacramentorum dispensatores diuinitus sibi potestate concessa, hoc tamen non congruit, sed magis vt per homines hæc dispensatio fiat, vt patet ratione indutа. Vnde non dixit S. Thomas, quòd dispensatio sacramentorum non sit angelis possibilis, sed quòd illis non competit, id est, non congruit eorum naturæ, sed bene hominibus congruit. Secunda conclusio est. Sic data fuit discipulis Christi huiusmodi spiritualis potestas, vt per eos deueniret ad alios. Probatur. Data est hæc potestas secundum Apostoli dictum ad Ecclesiæ ædificationem, ergo eam oportet tandiu perpetuari quandiu necesse est ædificari Ecclesiam. sed hoc necesse est post mortem discipulorum vsque ad seculi finẽ, ergo &c.

Confirmatur, quia dominus discipulis in persona aliorum fidelium loquebatur; vt patet Marc. 13. Quod vobis &c. & Matth. vltimo, Ecce ergo &c.

Tertia conclusio est. In collatione huiusmodi spiritualis potestatis quoddam sacramentum peragitur quod dicitur ordinis sacramentum. probatur.

Oportuit vt hæc spiritualis potestas sub quibusdam sensibilibus signis hominibus traderetur, quæ sunt certæ formæ verborum, determinati actus, vt impositio manuum, inunctio, & porrectio libri vel calicis, vel alicuius huiusmodi, quod ad executionem spiritualis pertinet potestatis, ergo &c. Probatur consequentia, quia quandocunque aliquid spirituale sub signo corporali traditur, hoc dicitur sacramentum. antecedens verò probatur, quia hæc spiritualis potestas à Christo in ministros Ecclesiæ deriuatur. spirituales autem effectus à Christo in nos deriuati sub quibusdam signis sensibilibus explentur, vt ex supradictis patet. Quarta conclusio est. In hoc sacramẽto confertur gratia sicut in alijs sacramentis. probatur. Administratio sacramentorum ad quæ ordinatur spiritualis potestas, conuenienter nõ fit nisi aliquis ad hoc à diuina gratia adiuuetur, ergo &c. Probatur consequentia, quia ad diuinam liberalitatem pertinet vt cui confertur potestas ad aliquid operandum, conferantur etiam ea sine quibus huiusmodi operatio conuenienter exerceri non potest.

In sacramẽto ordinis & cõfertur gratia & præexigitur.

ADVERTENDVM, ex doctrina S. Thom. in 4. d. 24. q. 1. ar. 2. q. 1. ad tertium, quòd alio modo præsupponitur gratia in eo qui ad ordines accedit & alio modo, per sacramentum ordinis causatur. Præexigitur enim gratia sufficiens ad hoc vt quis digne in plebe Christi connumeretur, confertur autem in susceptione ordinis amplius gratiæ munus per quòd ad maiora reddatur idoneus. Quinta conclusio est. Potestas ordinis considerata præcipue secundum comparationem ad sacramentum Eucharistiæ, id est principaliter attenditur circa corpus Christi conficiendum. probatur. Potestas ordinis ad dispensationem sacramentorum ordinatur, ergo præcipuè ordinatur ad id quod est perfectissimum & consummatiuum omnium aliorum, quia vnumquodque denominatur à fine. sed sacramentum Eucharistiæ est huiusmodi, ergo &c. Sexta conclusio est. Necesse est vt potestas ordinis se extendat ad remissionem peccatorum per dispensationem illorum sacramentorum quæ ad hoc ordinantur, cuiusmodi sunt baptismus & pœnitentia. probatur. Eiusdem virtutis esse videtur aliquam perfectionem tribuere, & ad susceptionem illius materiam præparare, vt patet in virtute ignis: sed potestas ordinis ad hoc se extendit vt sacramentum corporis Christi conficiat & fidelibus tradat, ergo oportet vt eadem potestas ad hoc se extendat quòd fideles aptos reddat & congruos ad huius sacramenti perceptionem: sed ad hoc fidelis redditur aptus & congruus per hoc quòd est à peccato immunis, cùm aliter non possit Christo spiritualiter vniri, ergo &c. Confirmatur, quia dominus discipulis quibus commisit sui corporis consecrationem, dedit hanc potestatem intellectam per claues promissas Petro. Nam cælum vnicuique aperitur & clauditur per hoc quòd peccato subiacet, vel à peccato purgat: cuius signum est, quòd vsus harum clauium dicitur esse ligare & soluere, scilicet à peccatis.

ATTENDENDVM, quòd vt dictum est supra de mente S. Thom. potestas conficiendi sacramentum corporis Christi, & potestas remittendi peccata, non sunt duæ potestates essentialiter distinctæ, sed tantùm ratione in ordine ad diuersos actus. ideo si sacramentum ordinis in tali potestate consistit, non sequitur quòd sacerdotiũ sit duo ordines, vt arguit Scotus in quarto dist. 24. sed fortassis illud sequeretur, si illæ potestates essent essentialiter distinctæ.

ADVERTENDVM autem quòd hoc sacramentum non est quidem necessitatis respectu huius aut illius singularis hominis, est tamen ecclesiæ necessarium vt sit in ea aliquis gubernator.

De distinctione ordinum.

Caput. 75.

Idem 4. sen. di. 24.

COnsiderandum est autem quòd potestas quæ ordinatur ad aliquem principalem effectum, nata est habere sub se inferiores potestates sibi deseruientes: quod manifestè in artibus apparet. arti enim quæ formam artificialem inducit, deseruiunt artes quæ disponunt materiã: & illa quæ formam inducit, deseruit arti ad quã pertinet artificiati finis: & vlterius quę ordinatur ad anteriorem finem, deseruit illi ad quã pertinet vltimus finis: sicut ars quæ cædit ligna, deseruit nauifactiuæ: & hæc gubernatoriæ: quæ iterum deseruit œconomicæ vel militari, aut alicuius huiusmodi: secundum quòd nauigatio ad diuersos fines ordinari potest. Quia igitur potestas ordinis principaliter ordinatur ad corpus Christi consecrandum, & fidelibus dispensandum, & ad fideles peccatis purgandum. oportet esse aliquem principalẽ ordinem cuius potestas ad hoc principaliter se extendat: & hic est ordo sacerdotalis: alios autem qui eidem seruiant aliqualiter materiam disponendo: & hi sunt ordines ministrantium. Quia verò sacerdotalis potestas, vt dictum est, se extendit ad duo, scilicet ad corporis Christi consecrationem, & ad reddendum fideles idoneos per absolutionem à peccatis ad Eucharistiæ perceptionem: oportet quòd inferiores ordines ei deseruiant vel in vtroque, vel in altero tantùm: & manifestũ est quòd tantò aliquis inter inferiores ordines superior est, quantò sacerdotali ordini deseruit in pluribus, vel in aliquo digniori. Infimi igitur ordines deseruiunt sacerdotali ordini solùm in populi præparatione. Ostiarij quidem arcendo infideles à cœtu fidelium. Lectores autem instruendo catechumenos de fidei rudimentis: vnde eis scriptura veteris testamenti committitur legenda. Exorcistæ autem purgando eos qui iam instructi sunt, si aliqualiter à dæmone impediuntur à perceptione sacramentorum. Superiores verò ordines sacerdotali deseruiunt & in præparatione populi, & ad consummationem sacramenti. Nam Acolythi habent ministerium super vasa non sacra in quibus sacramenti materia præparatur: vnde eis vrceoli in sua ordinatione traduntur. Subdiaconi autem habent ministerium supra vasa sacra, & super dispositionem materiæ nondũ consecratę. Diaconi autem vlterius habent aliquod ministerium super materiam iam consecratam, prout sanguinem Christi dispensant fidelibus: & ideo hi tres ordines, scilicet sacerdotum, diaconorum, & subdiaconorum, sacri dicuntur: quia accipiunt ministerium super aliqua sacra. Deseruiunt etiam superiores ordines in præparatione populi: vnde & diaconibus committitur euangelica doctrina populo proponenda: subdiaconibus apostolica: acolythis vt circa vtrunque exhibeant, quod pertinet ad solennitatem doctrinæ, vt scilicet luminaria deferant, & alia huiusmodi administrent.

Super cap. 75.

OStenso quòd contenienter est in Ecclesia sacramentum ordinis institutum, consequenter S. Thom. de ordinum distinctione determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò, determinat de ipsis sacris ordinibus. Secundò, de episcopali potestate per quã ipsi ordines dispensantur, &c. seq. Quantum ad primum ponit duas conclusiones Prima est. Oportet esse in Ecclesia ordinem sacerdotalem, & alios ei ministrantium ordines. Prima pars probatur. Potestas ordinis principaliter ordinatur ad corpus Christi consecrandum ac fidelibus dispensandum, & ad fideles à peccatis purgandum, ergo oportet esse aliquem principalem ordinem cuius potestas ad hoc principaliter se extendat, qui est ordo sacerdotalis. Secunda verò pars probatur, quia potestas quæ ad aliquem principalem effectum ordinatur, nata est habere sub se inferiores potestates sibi deseruientes. declaratur in artibus.

Secunda conclusio est. Contenienter ordines ministrantium tam infimi quàm superiores sunt instituti. declaratur, quia cùm sacerdotalis potestas se extendat ad consecrationem corporis Christi, & ad reddendum fideles idoneos per absolutionem à peccatis ad Eucharistiæ perceptionem: oportet quòd inferiores ordines ei deseruiant vel in vtroque vel in altero tantum: & tantò aliquis inter inferiores ordines superior est, quantò sacerdotali ordini in pluribus deseruit, vel in aliquo digniori. Infimi igitur solùm in populi

Universidad de Deusto
Biblioteca

pili præparatione illi deseruiunt. Ostiarii videlicet arcendo infideles à cœtu fidelium, lectores instruendo catechumenos, id est, eos qui instruuntur de fidei rudimentis, exorcistæ, id est, adiuratores purgando eos qui tam instructi sunt, si aliqualiter à dictione à perceptione sacramentorum impediuntur. superiores autem, illi deseruiunt & in præparatione populi, & ad consummationem sacramenti. Acolythi quidem habent ministerium super vasa non sacra, in quibus sacramenti materia præparatur. Subdiaconi super vasa sacra, & super dispositionem materiæ nondum consecratæ. Diaconi verò super materiam iam consecratam, prout sanguinem Christi dispensant fidelibus. Ex quibus infertur, quòd ordo sacerdotum, diaconorum, & subdiaconorum sicri ordines dicuntur, quia videlicet accipiunt ministerium circa sacra. Additur quoque quòd superiores ordines sacerdotali deseruunt etiam in præparatione populi, cuius signum est quòd diaconibus committitur euangelica doctrina, subdiaconibus apostolica, acolythis vt exhibeant circa vtrunque quod ad solennitatem pertinet doctrinæ, vt scilicet luminaria deferant, & alia huiusmodi administrent.

Diuisio ordinis est diuisio totius potestatiui.

ATTENDENDVM primò secundum doctrinam S. Thomæ in 4. dist. 24. q. 2. quòd ista diuisio ordinum non est diuisio alicuius totius integralis aut vniuersalis, sed est diuisio totius potestatiui, cuius natura est, quòd totum secundum completam rationem est in vno, in aliis autem est aliqua participatio ipsius. Nam & hic tota plenitudo ordinis est in sacerdotio, in aliis autem est quædam ordinis participatio. non est autem hoc sic intelligendum, quasi ratio & nomen sacramenti ordinis inferioribus ordinibus non conueniat, sed tantùm quædam participatio eius, sed quia perfecta potestas ordinis est in sacerdotio tantùm, inquantum continet virtualiter omnem potestatem etiam ad inferiores ordines pertinentem, in aliis autem inferioribus ordinibus non est tota & perfecta ordinis potestas, sed quædam eius pars.

Ordo dupliciter potest dici sacer.

ATTENDENDVM secundò, quòd ordo potest dici sacer dupliciter. Vno modo secundum se, & sic quilibet ordo est sacer, cùm sit sacramentum. Alio modo ratione materiæ circa quam habet aliquem actum, & sic dictum est esse tres tantùm ordines sacros. Cætera quę ad hanc materiam pertinent, copiosissimè declarat S. Thomas loco prælegato.

SED circa prædicta, dubia quædam oriuntur à Durando tacta. Primum est, quia videtur quòd isti quæ dicuntur inferiores ordines, non debeant inter sacramenta cõputari. Nam quando plures actiones ordinantur ad vnum spirituale effectum, ita quòd vna attingit illum, alię verò solum disponunt, illa sola quæ principaliter attingit, est sacramentum, cæteræ verò sunt sacramentalia tantùm, vt patet de catechismo & exorcismo respectu ablutionis baptismalis: sed ita est in istis actionibus ordinum, ergo &c.

Secundum est, quia non videtur quòd aliquod illorum possit dici ordinis sacramentum, nam vt superiùs dicebatur, potestas ordinis vt est sacramentum, est ad conficiendum vel conferendum sacramenta. sed in ordinibus inferioribus non confertur aliqua huiusmodi potestas, vt patet, ergo &c.

CONFIRMATVR, quia in ipsis non confertur potestas ordinato per quã aliquid possit facere quod prius non poterat, vt accidit in collatione sacerdotii, sed solum per quam licitè potest quod prius non licebat.

Inferiores ordines sunt sacramenta.

AD primum horum dicitur primò, quòd vtique vnumquodque illorum quæ prius enumerata sunt, est sacramentum, licet sit imperfectum in comparatione ad ordinem sacerdotii ad quem ordinatur. Dicitur secundò post cap. 4. dist. 24. quòd assumptum fortassis est verum de actionibus ordinatis ab ecclesia ad principalem actionem institutã à Christo, præsertim quando illæ super eodem supposito fiunt. non est autem verum de actionibus ordinatis à Christo super diuersis suppositis & cum diuersis formis, sicut de actionibus ordinum inferiorum, quarum quælibet ex opere operato habet proprium effectum, licet illi nõ sint per se primò intenti, sed ad Eucharistiam tanquam ad effectum principalem sint ordinati.

Inferiores ordines sunt propriè ordinis sacramentum.

AD secundum dubium dicitur, quòd quilibet illorum ordinum dicitur propriè ordinis sacramentum. Conuenit enim sibi diffinitio ordinis posita à Magistro in 24. dist. 4. vbi dicitur, quòd ordo est signaculum quoddam ecclesiæ per quod spiritualis potestas traditur ordinato. Patet enim discurrendo per singulos ordines iuxta ea quæ hoc loco dicit San. Thomas, quòd hęc diffinitio illis omnibus competit.

CVM autem instatur primò, quia potestas huius sacramenti est ad conficiendum vel ministrandum sacramentum, dicitur quòd hoc intelligitur mediatè vel immediatè, siue quòd est ad conficiendum sacramentum, aut ad præparandum vel ministrandum aliquid ad hoc ordinatum, & hoc conuenit cuilibet ordini.

CVM instatur secundò, quia per istos ordines non confertur ordinato quòd aliquid possit quod prius non poterat: dicitur quòd non requiritur ad rationem sacramenti ordinis, vt per ipsum conferatur potestas ad faciendum aliquid quod prius facere nullo modo poterat, sed sufficit vt videtur velle S. Thom. 4. dist. 24. q. 2. arti. 2. ad 9. quòd per potestatem collatam possit agere licitè. aut ex officio, quod prius non poterat licitè, aut ex officio facere.

Omnes septem ordines possunt aliquo modo dici septem sacramenta: & aliquo modo vnū.

HOC autem postremò attendendum, quòd omnes septem ordines possunt dici aliquo modo septem sacramenta, scilicet materialiter, inquantum vnicuique illorum conuenit ratio sacramenti: & possunt dici vnum sacramentum, formaliter scilicet & completiuè, inquantum omnia ad vnum finem ordinantur, scilicet ad Eucharistiam. Et quia forma est quæ rei rationem complet, & ei dat vnitatem, ideo omnes ordines pro vno sacramento à doctoribus computantur, dum dicunt septem esse sacramenta Ecclesiæ, quorum vnum est ordo.

De episcopali dignitate, & quòd in ea vnus sit summus. Cap. 76.

QVia verò omnium horum ordinũ collatio cum quodam sacramento perficitur, vt dictum est; sacramenta verò Ecclesiæ sunt per aliquos ministros Ecclesiæ dispẽsanda; ideo necesse est aliquam superiorem potestatem esse in Ecclesia alicuius altioris ministerij, quæ ordinis sacramentum dispenset; & hæc est episcopalis potestas; quę etsi quantum quidem ad consecrationem corporis Christi non excedat sacerdotis potestatem, excedit tamen eam in his quæ pertinent ad fideles. nam & ipsa sacerdotalis potestas ex episcopali deriuatur: & quicquid arduum circa populum fidelem est agendum, episcopis reseruatur, quorum authoritate etiam sacerdotes possunt hoc quod eis agendum committitur. vnde & in his quæ sacerdotes agunt, vtuntur rebus per episcopum consecratis: vt in Eucharistiæ consecratione vtuntur consecratis per episcopum calice, altari, & pallis. sic igitur manifestum est quòd summa regiminis fidelis populi ad episcopalem pertinet dignitatem. manifestum est autem quòd quanuis populi distinguantur per diuersas dioceses & ciuitates, tamen sicut est vna Ecclesia, ita oportet esse vnum populum Christianum. sicut igitur in vno speciali populo vnius Ecclesiæ requiritur vnus episcopus qui sit totius populi caput; ita in toto populo Christiano requiritur quòd vnus sit totius Ecclesiæ caput.

Exclusio erroris.

2 Item, ad vnitatem Ecclesiæ requiritur quòd omnes fideles in fide conueniant. circa verò ea quæ fidei sunt, contingit quæstiones moueri: per diuersitatem autem sententiarum diuideretur Ecclesia, nisi in vnitate per vnius sententiam conseruaretur. exigitur ergo ad vnitatem Ecclesiæ conseruandam, quòd sit vnus qui toti Ecclesiæ præsit. manifestum est autem quòd Christus Ecclesiæ in necessarijs non defecit, quam dilexit, & pro ea sanguinem suum fudit: cùm & de synagoga dicatur per dominum: Quid vltrà debui facere vineæ meæ, & non feci? Esaiæ 5. non est igitur dubitandum quin ex ordinatione Christi vnus toti Ecclesiæ præsit.

3 Adhuc, nulli dubium esse debet quin Ecclesiæ regimen sit optimè ordinatum: vtpote per eũ dispositum, per quem reges regnant, & legum conditores iusta decernunt. optimum autem regimen multitudinis est, vt regatur per vnum: quod patet ex fine regiminis, qui est pax. pax enim & vnitas subditorum est finis regentis. vnitatis autẽ congruentior causa est vnus quàm multi. manifestum est igitur regimen Ecclesiæ sic esse dispositum, vt vnus toti Ecclesiæ præsit.

4 Amplius, Ecclesia militans ex triumphanti Ecclesia per similitudinem deriuatur: vnde & Ioannes in Apocalyp. vidit Hierusalem descendentẽ de cælo: & Moysi dictum est quòd faceret omnia secundum exemplar ei in monte monstratum. in triumphanti autem Ecclesia vnus præsidet: qui etiam præsidet in toto vniuerso, scilicet deus. Dicitur enim Apocal. 21. Ipsi populus eius erunt, & ipse cum eis erit eorum deus. ergo & in Ecclesia militante vnus est qui præsidet vniuersis. Hinc est quod Osee 1. dicitur, Congregabuntur filij Iuda & filij Israël pariter, & ponent sibi caput vnum. & dominus dicit Ioan. 10. Fiet vnum ouile, & vnus pastor. Si quis autem dicat quòd vnum caput & vnus pastor est Christus, qui est vnus vnius Ecclesiæ sponsus: non sufficienter respondet. manifestum est enim quòd omnia ecclesiastica sacramenta ipse Christus perficit. ipse enim est qui baptizat: ipse est qui peccata remittit: ipse est verus sacerdos, qui se obtulit in ara crucis, & cuius virtute corpus eius in altari quotidie consecratur: & tamen quia corporaliter non cum omnibus fidelibus præsentialiter erat futurus, elegit ministros, per quos prædicta fidelibus dispensaret, vt suprà dictum est. eadem igitur ratione quia præsentiam corporalem erat Ecclesiæ subtracturus, oportuit vt alicui committeret qui loco sui vniuersalis Ecclesiæ gereret curam. Hinc est quòd Petro dixit ante ascensionem: Pasce oues meas, Ioannis vltimo. & ante passionem: Tu iterum conuersus confirma fratres tuos. Lucę 22. & ei soli promisit: Tibi dabo claues regni cęlorum. vt ostenderetur potestas clauium per eum ad alios deriuanda ad conseruandam Ecclesię vnitatem. Non potest autem dici quòd etsi Petro hanc dignitatem dederit, per eum tamen ad alios non deriuatur. Manifestum est enim quòd Christus Ecclesiam sic instituit, vt esset vsque ad finem seculi duratura: secundum illud Esa. 9. Super solium Dauid & super regnum eius sedebit; vt confirmet illud & corroboret in iudicio

Exclusio obiectionis.

iudicio & iustitia amodo & vsque in sempiternum. manifestum est igitur quòd ita illos qui tunc erant, in ministerio constituit, vt eorum potestas deriuaretur ad posteros pro vtilitate Ecclesiæ vsque ad finem seculi: præsertim cùm ipse dicat Mat. vlt. Ecce ego vobiscum sum vsque ad consummationem seculi. Per hoc autem excluditur quorundam præsumptuosus error, qui se subducere nituntur ab obedientia & subiectione Petri, successorem eius Romanum pontificem vniuersalis Ecclesiæ pastorem non recognoscentes.

Super cap. 76.

EXnatis omnibus ordinibus ad sacramentum Eucharistiæ ordinatis, vult S. Tho. de potestate per quam huiusmodi ordines dispensantur, quæ dicitur potestas episcopalis, determinare. Et ponit duas conclusiones, quarum prima est. Necesse est esse in Ecclesia potestatem episcopalem. probatur. Omnium ordinum dictorum collatio cum quodam sacramento perficitur: vt superius dictum est, ergo necesse est esse aliquam superiorem potestatem in Ecclesia alicuius altioris ministerii quæ ordines dispenset, hæc autem est episcopalis potestas, ergo &c. probatur prima consequentia, quia sacramenta Ecclesiæ sunt per aliquos ministros ecclesię dispẽsanda. Si dicatur quòd potestas episcopalis sacerdotalem potestatem non excedit, respondet S. Tho. quòd licet non excedat quantum ad consecrationem corporis Christi, excedit tamen in iis quę ad fideles pertinent, & ad eum summa regiminis fidelis populi pertinet: quod patet, tum quia sacerdotalis potestas ex episcopali deriuatur, & quicquid ordinẽ circa populum fidelem est agendum episcopis reseruatur, quorum authoritate etiam sacerdotes possunt hoc quod eis agendum committitur: tum quia & in iis quæ sacerdotes agunt, vtuntur rebus per episcopum consecratis, vt calice, altari, & pallis, in Eucharistiæ consecratione.

Potestas episcopalis qua ratione sit aliis ordinibus superior.

AD euidentiam rationis indictæ pro conclusione, considerandum est ex doctrina Sancti Thomæ 1. q. 104. & ex dictis superius, quòd contentum sub aliqua specie non potest esse primò & per se causa illius speciei inquantũ huiusmodi. Sortes enim qui sub specie humana continetur, non potest esse primò & per se causa hominis inquantum homo est, quia tunc esset causa sui ipsius. quod enim est causa primò & per se alicuius, inquantum huiusmodi est causa eius, in quocunque inueniatur secundum eandem rationem. Similiter tale quod est causa per se primò alicuius, non potest esse inferioris ordinis ab illo. cùm causa primò & per se agens non sit ignobilior suo effectu: ideo necesse est vt sit alicuius superioris ordinis. Ex quo sequitur quòd vbi aliquid inuenitur primò & per se causa omnium vna ratione participantium, oportet vt illud alicuius superioris ordinis sit supra ea quæ illa ratione participant. Secundum ergo hoc fundamentum procedit ratio S. Tho. Quia enim omnes ordines ad Eucharistiam conficiendam ordinati, cum quodam sacramento conferuntur, infert S. Tho. non solùm quòd necesse est esse aliquam potestatem à qua huiusmodi ordines dispensantur, sed etiam quòd oportet illam potestatem quã vocamus episcopalẽ, potestatem esse alicuius superioris ordinis & ministerii, vtpote existentẽ per se omnium illorum sacramentorũ causam.

SED resultat ex iis dubium. Videtur enim ex hac ratione S. Tho. sequi, quòd potestas episcopalis per quam ordines dispensantur, sit sacramentum: & cùm non possit reduci ad aliud sacramentum quàm ad sacramentum ordinis, sequitur quòd episcopatus sit ordo qui est sacramentum, cuius oppositum tenet S. Tho. in 4. dist. 25. Quòd autem illud sequatur, patet, quia dictum est in præcedentibus, quòd potestas dispensandi sacramenta ad sacramentum pertinet, cùm hominibus sub quibusdam signis sensibilibus tradatur: eadem ergo ratione cùm potestas episcopalis sub quibusdam signis sensibilibus tradatur, vt in episcopi consecratione patet, si ipsa est potestas dispensandi sacramenta à potestate sacerdotali distincta, sequitur quòd ipsa ad ordinis sacramentum pertineat, & ita episcopatus erit sacramentum.

Vtrum episcopatus sit ordo.

AD huius euidentiam considerandum est ex doctrina S. Tho. loco prælegato, quòd aliud est dicere episcopatum (vt à sacerdotio distinguitur) esse ordinem, & aliud ipsum esse ordinis sacramentum. Nam nomen ordinis dicitur & de ordine quòd est sacramentum, & de officio quodam respectu quaruncunque sacrarum actionũ. secundo enim modo episcopatus est ordo, quia habet potestatẽ in dictis actionibus respectu corporis mystici: sed primo modo non est ordo, quia ordo sacramentum ordinatur ad sacramentum eucharistiæ secundum quòd actu perficitur, aut scilicet ad præparandum aliquid ad ipsum pertinens, sicut inferiores ordines: aut ad ipsum conficiendum, vt ordo sacerdotalis: episcopatus autem licet ordinetur ad collationem ordinum ad eucharistiam ordinatorum, non tamen ad ipsam eucharistiam vt actu perficitur, ordinatur. Ad dubium ergo negatur quòd illud ex ratione Sancti Thomæ sequatur. Ad probationem dicitur de mente S. Th. loco prælegato q. 3. ar. 2. q. 2. ad 2. quòd non quælibet potestas dispensandi sacramenta sub sensibilibus signis tradita, est ordinis sacramentũ, sed illa quę specialiter & directè ordinatur aut ad sacramentũ eucharistiæ actualiter conficiendum, aut ad actua le ministeriũ circa actualem consecrationẽ eucharistiæ, & est character Christo configurans in eucharistia conferẽs: potestas autẽ spiritualis in sua promotione episcopo data respectu quorundã sacramentorum nõ est character, nec immediatè & directè ordinatur ad corpus Christi verũ, secundũ quòd actualiter consecratur, sed ad corpus Christi mysticũ. s. ad fideles confirmandos & ordinandos atque benedicẽdos, & huiusmodi, ideo ratio nõ sequitur. Si autẽ instetur, quia sacramentũ est inuisibilis gratiæ visibilis forma &c. hoc autẽ videtur cõuenire episcopatui cũ in eo per sensibilia signa cõferatur gratia, & sic videtur quòd sit aliquod sacramentũ, dato quòd non sit sacramentũ ordinis: potest dici, quòd licet cõferatur gratia in collatione potestatis episcopalis, nõ tamen tanquã per causam instrumentaliter agentem, ex virtute ei inexistente, quod est ratione sacramenti, sed ficut ex dispositione & causa sine qua nõ.

Quomodo episcopalis potestas sacerdotalem excellat.

CIRCA id quod dictum est episcopalem potestatem excedere sacerdotalem in iis quæ pertinent ad fideles, non autem quantum ad consecrationem corporis Christi, considerandum est quòd duplex actus attribuitur potestati sacerdotali. s. conficere corpus Christi, & præparare populum ad eucharistiæ susceptionem per absolutionem à peccatis: & sic vnus actus sacerdotis est circa verum corpus Christi, alius verò est circa corpus mysticum, siue super fideles. Intentio ergo S. Th. est, quòd potestas episcopalis non est superior potestate sacerdotali quo ad actum primum, neque excellentior, sed bene quo ad actum secundum. Nam vt dicitur in quarto, quantum ad actum primum non dependet sacerdotalis potestas ab alia superiori potestate quàm diuina: vnde potest sacerdos quamlibet materiam à Christo determinatam consecrare, nec aliud requiritur de necessitate sacramenti. Sed bene quàtum ad actum secundum dependet ab aliqua superiori potestate etiam humana, vnde sacerdos non potest absoluere aliquem à peccatis, nisi ab aliquo superiori in eum iurisdictionem accipiat, vt superius dicebatur.

De potestate Papæ.

SED tunc occurrit dubium. Nam dictum est in hoc capite, quòd necesse est esse aliquam superiorem potestatem, à qua ordines dispensantur, quæ est potestas episcopalis, & quòd ex hac sacerdotalis dependet potestas. ergo cùm sacerdotalis ordo ad consecrationem corporis Christi principaliter ordinetur, episcopalis potestas est superior sacerdotali quo ad actum qui est corpus Christi verum. Dicitur quòd illa consequentia non tenet. aliud est enim loqui de executione actus sacerdotalis qui est conficere corpus Christi, & aliud de receptione sacerdotalis potestatis, qua quis ad illum actum ordinem habet. Nam per receptionem talis potestatis homo ad corpus Christi mysticum ordinem habet, cuius est pars. non enim esset talis potestatis susceptiuus, nisi esset pars populi Christiani. per executionem verò actus sacerdotalis circa eucharistię consecrationem, ad corpus Christi verum habet ordinem: vnde ex hoc quòd potestas episcopalis est superior ordine sacerdotali ordinato principaliter ad actum circa corpus Christi verum tanquam talis ordinis dispensatiua, sequitur quòd sit illo superior quantum ad actum circa corpus Christi mysticum, inquantũ episcopus nõ solùm potest absoluere, & alios actus circa fideles exercere, in quos & simplex sacerdos potest, sed etiã habet ipsum sacerdotalem conferre ordinem: non autem quantum ad actum qui immediatè circa corpus Christi verum exercetur, quia nec talis actus simplicis sacerdotis quantum ad sui executionem ab episcopali dependet potestate, nec aliquid potest episcopus circa actum consecrandi eucharistiam quantum ad ea quę sunt de necessitate sacramenti, quod simplex sacerdos non possit.

Potestas episcopalis est potestas & iurisdictionis & ordinis.

CONSIDERANDVM vlterius, vt est de mente S. Tho. in quarto, distinctione suprædicta, quæstione tertia, articulo secundo, quæstione secunda, ad tertium, quòd potestas episcopalis est potestas non solùm iurisdictionis, sed etiam ordinis, non secundum quòd ordo est sacramentum, sed secundum quòd est officium respectu quarundam actionum sacrarum. ideo cùm dicitur quòd episcopalis potestas est superior sacerdotis potestate in iis quæ pertinent ad fideles, ista superioritas est superioritas non solùm iurisdictionis, sed etiam ordinis modo exposito. De ista comparatione episcopalis potestatis ad sacerdotalem, vide apud Capreolum in quarto, distinctione vigesimaquinta. Secunda conclusio est. Necesse est vt in toto populo Christiano sit vnus qui sit totius ecclesiæ caput. probatur primò, In vno speciali populo vnius ecclesiæ requiritur vnus episcopus qui sit totius populi caput. ergo ita requiritur & in toto populo Christiano. probatur consequentia, quia quanuis populi distinguantur per diuersas dioceses & ciuitates, oportet tamen esse vnum populum Christianum, sicut est vna ecclesia.

ADVERTE, quòd ratio fundatur in hoc, quòd sicut quia Christiani vnius dioceseos sunt vnus populus. & ideo illis conuenit vnus episcopus: ita cũ omnes Christiani sint vnus populus vnius vniuersalis ecclesiæ, requiritur vt omnium Christianorum sit vnus episcopus, qui omnium sit caput.

Secundò, ad vnitatem ecclesiæ conseruandam requiritur quòd sit vnus qui toti ecclesiæ præsit. ergo non est dubitandum quin ex ordinatione Christi ita sit in ecclesia. probatur antecedens, quia ad vnitatem ecclesiæ requiritur quòd omnes fideles in fide conueniant, hoc autem esse non posset, nisi in vnitate per vnius sententiam conseruaretur: quia cùm contingat circa ea quæ sunt fidei, quæstiones moueri, diuersæ possent esse sententiæ de fide, & sic per diuersitatem sententiarum diuideretur ecclesia. conseq. verò probatur, quia Christus ecclesiæ quam dilexit, & pro qua suum sanguinem fudit, in necessariis non defecit, cùm & de synagoga dicat dominus, Quid vltrà, &c.

ADVERTENDVM ex doctrina S. Tho. secunda secundæ, quæstione secunda, articulo decimo, quòd determinare finaliter ea quæ sunt fidei ad authoritatem summi pontificis pertinet, vt ab omnibus incontestata fide teneantur. & ideo ad eius solam authoritatẽ pertinet noua symboli editio, propterea hic ex vnitate fidei conuenienter arguitur, oportere in ecclesia vnum caput esse. Tertiò. Optimum regimen multitudinis est vt regatur per vnum. ergo & regimen ecclesiæ sic debet esse dispositum, vt vnus toti ecclesiæ præsit, antecedens probatur, quia vnitatis quæ est finis regiminis, cõgruentior causa est vnus quàm multi. consequentia vero probatur, quia nulli dubium esse debet, quin ecclesiæ regimen sit optimè ordinatum, vtpote per eum dispositũ, per quem reges regnant, & legum conditores iusta decernunt. Quartò, In triumphanti ecclesia vnus præsidet, scilicet Deus, qui etiam toti præsidet vniuerso. ergo & in ecclesia militante vnus est qui præsidet vniuersis. probatur antecedens per illud Apocalyp. vigesimoprimo, Ipsi populus &c. consequentia verò probatur, quia ecclesia militans ex triumphanti ecclesia per similitudinem deriuatur, iuxta illud Apocalypsis, Vidi Hierusalem & cætera. vnde & Moysi dictum est quòd faceret omnia secundum exemplar ei in monte monstratum.

Confirmatur conclusio authoritate Oseæ 1. dicentis: Congregabuntur &c. & Io. 10. Fiet vnum ouile, &c. Si quis autem dicat quòd vnum caput & vnus pastor est Christus, qui est vnus vnius ecclesiæ sponsus, non sufficienter respondet: quia quãuis omnia ecclesiastica sacramenta ipse Christus perficiat, vt patet discurrendo per singula, tamen quia corporaliter non cum omnibus fidelibus præsentialiter erat futurus, elegit ministros per quos prædicta fidelibus ministraret: eadem ratione quia præsentiam corporalem erat ecclesię subtracturus, oportuit vt alicui committeret, qui loco sui vniuersalis ecclesiæ gereret curam: propter quod ante ascensionem dixit Petro, Ioannis vltimo: Pasce oues meas. & ante passionem: Tu iterum conuersus, &c. Lucæ 22. & ei soli promisit, Tibi dabo, &c. vt ostenderetur potestas clauium per eum ad alios deriuanda ad vnitatem ecclesiæ conseruandam. Nam Christus sic ecclesiam instituit, vt esset vsque ad finem seculi duratura, secundum illud Isa. 9. Super solium, &c. & eodem modo dicitur de aliis qui tunc erant, quia ita illos in ministerium constituit, vt eorum potestas deriuaretur ad posteros pro vtilitate ecclesiæ vsque ad finem seculi, cùm ipse dicat Matthæi vltimo. Ecce ego vobiscum, &c. Per hoc excluditur præsumptuosus error subducentium se ab obedientia & subiectione Petri, eius successorem vniuersalis ecclesiæ pastorem non recognoscentes.

AD euidentiam huius considerandum est ex doctrina San. Thomæ secundo sententiarum, distinctione vltima in expositione litęræ, quòd summus pontifex habet in ecclesia apicem & excellentiam potestatis, non solùm spiritualis sed etiam secularis: ideo illi præ omnibus obediendum est & in iis quæ ad salutem animæ pertinent, & in iis quæ ad bonũ pertinent ciuile. Similiter, vt dicit idem net Sanctus Thomas in libro de regimine principum libro

tertio, capitulo decimo, & decimo nono, potest ratione supremæ huius potestatis vnumquemque ratione delicti puniri, & tallias atque collectas pro reipublicæ Christianæ conseruatione imponere, sicut & rex in suo regno potest. Dicit etiam super epistola secunda ad Corinthios capite vndecimo, lectione secunda in fine, quòd pro necessitate vnius patriæ potest accipere subsidium ab aliis partibus missi, quia Ecclesia est vnum corpus: videmus autem in corpore naturali, quòd quando deficit virtus in vno membro, natura subministrat humores & virtutem ab aliis accipiens membris. Sed tamen quia non est absolutus Papa ab obseruatione diuinæ & naturalis legis, intelligitur ista posse facere, & vnumquemque Christianum illi teneri obedire, salua iustitiæ æqualitate: non autem sibi pro libito res vniuscuiusque vsurpare, aut alteri dare potest, quoniam licet vniuersalem iurisdictionem habeat in Ecclesia, non habet tamen omnium rerum immediatam administrationem. Vnde inquit Sanctus Thomas quarto Sententiarum, distinctione vigesima quinta, quæstione tertia, articulo tertio, ad secundum, quòd quamuis res Ecclesiæ sint aliquo modo Papæ, non sunt tamen eius omnibus modis habendi, sicut illud quod ad manum habet: & ideo si pro aliquo spirituali munus acciperet, simoniam committeret. Dicit etiam super epistola ad Philippenses circa finē, quòd Papa potest ab vna Ecclesia accipere in subsidium aliarum, non autem sine omni causa.

Papa est super vniuersale concilium.

EX prædictis cohitat vanam esse, & à fide Christiana alienam opinionem dicentium concilium & Ecclesiam esse supra Papam, & ipsum Papam ab Ecclesia authoritatem habere tanquam ab ipsa institutum. Nam manifestum est ex prædictis, quòd Christus ipse regimen Ecclesiæ suæ instituit, non autem ipsa Ecclesia, aut populus Christianus, & quòd in Ecclesia Petrū suum vicarium & successores eius instituit, sicut & ad sacramenta dispensanda instituit ministros. Vnde cùm dixit Petro: Paśce oues meas: præmisit interrogationem: Simon Ioannis diligis me plus his? vt ostenderet se authoritatem Petro dare vt distincto ab aliis Discipulis præsentibus. propter quod exponens Chrysostomus prædicta verba ait, Præteriens alios, Petro loquitur: Præpositus loco mei esto, & caput fratrum tuorum.

Quòd per malos ministros sacramenta dispensari possunt. Cap. 77.

EX his quæ præmissa sunt, manifestū est quòd ministri Ecclesiæ potentiam quandā in ordinis susceptione diuinitus suscipiunt ad sacramenta fidelibus dispensanda. Quod autem alicui rei per consecrationē acquiritur, perpetuò in eo manet: vnde nihil consecratum iteratò consecratur. potestas igitur ordinis perpetuò in ministris Ecclesiæ manet. non ergo tollitur per peccatum. possunt ergo etiam à peccatoribus & malis, dummodo ordinem habeant, ecclesiastica sacramenta conferri.

2 Item, nihil potest in id quod eius facultatem excedit, nisi accepta aliunde potestate. quod tam in naturalibus quàm in ciuilibus patet. non enim aqua calefacere potest, nisi accipiat virtutem calefaciendi ab igne: neque baliuus ciues coercere potest, nisi accepta potestate à rege. ea autem quæ in sacramentis aguntur, facultatē humanam excedunt, vt ex præmissis patet. ergo nullus potest sacramenta dispensare, quantumcunque sit bonus, nisi potestatem accipiat dispensandi. bonitati autem hominis malitia opponitur & peccatum. ergo nec per peccatum ille qui potestatem accepit, impeditur quo minus sacramenta dispensare possit.

3 Adhuc, homo dicitur bonus vel malus secundum virtutem vel vitium: quę sunt habitus quidam: habitus autem à potentia in hoc differt, quòd per potentiam sumus potentes aliquid facere: per habitum autem non reddimur potentes ad aliquid faciendū, sed habiles vel inhabiles ad id quod possumus bene vel malè agēdum. per habitū igitur nō datur neque tollitur nobis aliquid posse: sed hoc per habitū acquirimus, vt bene vel malè aliquid agamus. non igitur ex hoc q̄ aliquis est bonus vel malus, est potens vel impotēs ad dispensandū sacramēta, sed idoneus vel nō idoneus ad bene dispēsandū.

4 Amplius, quod agit in virtute alterius, non assimilat sibi patiens, sed principali agenti. non enim domus assimilatur instrumentis quibus artifex vtitur, sed arti ipsius. Ministri autem Ecclesiæ in sacramentis nō agunt in virtute propria, sed in virtute Christi, de quo dicitur Ioannis primo: Hic est qui baptizat. vnde & sicut instrumentum, ministri agere dicuntur. Minister enim est sicut instrumentum animatum. non igitur malitia ministrorum impedit quin fideles salutē per sacramēta consequantur à Christo.

5 Præterea, de bonitate vel malitia alterius hominis homo iudicare non potest. hoc enim solius Dei est, qui occulta cordis rimatur. si igitur malitia ministri impedire posset sacramenti effectum, non posset homo habere fiduciam certam de sua salute: nec cōscientia eius remaneret libera à peccato. inconueniens igitur videtur quòd spem suę salutis in bonitate puri hominis quis ponat. dicitur enim Hiere. 17. Maledictus homo qui confidit in homine. si autem homo salutem consequi per sacramenta non speraret nisi à bono ministro dispensata, videretur spem suę salutis aliqualiter in homine ponere. vt ergo spem nostræ salutis in Christo ponamus, qui est Deus & homo, confitendum est quòd sacramenta sunt salutaria ex virtute Christi, siue per bonos siue per malos ministros dispensentur. Hoc etiam apparet per hoc, quòd Dominus etiam malis prælatis obedire docet, quorum tamen non sunt opera imitanda. dicit enim Matth. 23. Super cathedram Moysi sederunt Scribæ & Pharisæi: quæ ergo dixerunt vobis, seruate & facite: secundum autem opera eorum nolite facere. multo autē magis obediendū est aliquibus propter hoc q̄ suscipiunt ministerium à Christo, quàm propter cathedram Moysi. est ergo etiā malis ministris obediendum: quod non esset nisi in eis ordinis potestas maneret, propter quam eis obeditur. habent ergo potestatem dispensandi sacramenta etiam mali. Per hoc autem excluditur quorundam error dicentium quòd omnes boni possunt sacramenta ministrare, & nulli mali.

Exclusio erroris.

Super cap. 77.

POstquam de sacramento ordinis in quo ministris Ecclesiæ quædam datur potestas ad dispensanda fidelibus sacramenta, determinauit Sanctus Thomas, consequenter de ministris sacramentorum, quibus potestas ordinis est collata, in generali determinat, quantum scilicet ad idoneitatem ipsorum. Et ponit hanc conclusionem. A peccatoribus & malis, dummodo ordinem habeant, ecclesiastica possunt sacramenta conferri. Probatur primò sic: Potestas ordinis perpetuò in ministris Ecclesiæ manet: ergo non tollitur per peccatum, ergo, &c. Ambæ consequentiæ notæ. Probatur verò antecedens, quia ministri Ecclesiæ potentiam quandam in ordinis susceptione, per quandā vidēlicet consecrationem suscipiunt. quod autem alicui per consecrationem acquiritur, perpetuò in eo manet: cuius signum est, quòd nihil consecratum iteratò consecratur, scilicet integrum manens. Secundò, Nullus potest sacramenta dispensare quantumcunque sit bonus, nisi potestatem accipiat dispensandi. ergo nec per peccatum ille qui potestatem accepit, impeditur quo minus sacramenta dispensare possit. Consequentia probatur, quia bonitati hominis opponitur malitia & peccatum. Antecedens verò probatur, quia ea quæ in sacramentis aguntur, facultatem humanam excedunt: nihil autem potest in id quod eius facultatem excedit, nisi accepta aliunde potestate. declaratur in aqua respectu calefactionis, & in baliuo respectu coercendi ciues.

ADVERTENDVM fundamentum huius rationis esse, quòd sicut ex bonitate non habet quis vt possit sacramenta dispensare, ita ex malitia quæ bonitati opponitur, non habet ille qui potestatem accepit, à tali sacramentorum dispensatione impediri. Tertiò, Per habitum non datur neque tollitur nobis aliquod posse, sed tātùm datur vt bene vel malè aliquid agamus, in quo à potentia differt. ergo ex hoc quòd aliquis sit bonus vel malus, non est potens vel impotens ad dispensandum sacramenta, sed idoneus vel non idoneus ad bene dispensandum. Probatur consequentia, quia homo dicitur bonus vel malus secundum virtutem vel vitium, qui sunt habitus quidam.

Mali ministri sunt idonei ad sacramētorū dispensationē.

ADVERTENDVM ex doctrina Sancti Thomæ tertio, quæstione sexagesimaquarta, art. 6. & in quarto, distinctione 5. quæst. 2. artic. 2. quòd mali ecclesiastica sacramenta ministrantes peccant, eò quòd non formentur ei cuius sunt instrumenta. propterea hinc dicitur quòd malus non est idoneus ad bene dispensandum, id est, ad dispensandum secundū conuenientiam & congruentiam sacramēti, licet sit idoneus ad dispensandum sacramēta simpliciter idoneitate sufficiente. Sufficit enim ad hoc vt quis sacramentum conferat, quòd sit homo potestatem ordinis habens. Quartò, Ministri Ecclesię in sacramentis non agunt in virtute propria, sed in virtute Christi, de quo dicitur Ioannis primo: Hic est qui baptizat. ergo militia ministrorum non impedit quin fideles salutem per sacramenta consequantur à Christo. Probatur consequentia, quia quod agit in virtute alterius, non assimilat sibi patiens, sed principali agenti, vt patet in instrumentis domus. Antecedens verò probatur, quia ministri sicut instrumentum agere dicuntur.

Duplex in instrumēto potest esse dispositio.

SED videtur quòd hæc ratio non sit efficax. Nam licet instrumentum non assimilet sibi effectum, sed principali agenti, si tamen sit indispositum & ineptum, non potest effectum ad similitudinem principalis agentis producere: sicut propter defectum & malitiam instrumenti non potest quandoque artifex effectum intentū inducere: & sic licet malus minister nō impediatur à dispensatione sacramenti, quia oporteat effectum illi assimilari, vt scilicet ex ipso malus effectus producatur, potest tamē impedire propter eius indispositionē & ineptitudinem ad effectum principalis agentis, scilicet Christi.

Respondetur, quòd duplex potest esse indispositio in instrumento, vna per quam indisponitur ad susciendam motionem & virtutem principalis agentis, quæ scilicet est carentia alicuius perfectionis sibi debitæ, inquantum est instrumentum: alia per quam in seipso est imperfectum, vtpote carens aliqua perfectione sibi debita, inquantum est talis res, non autem inquantum est instrumentum. Per primam imperfectionem potest instrumentum impediri à productione effectus principalis agentis, non autem per secundam, quia ista accidentaliter se habet ad ipsum, inquantum est instrumentum, sicut chirurgici manus si sit arida, ita vt non possit ab ipso mouēri, ab ipsa non poterit prouenire curatio quam chirurgicus intendit: sed si sit dispositа ad susciendum motum à chirurgico, quantuis aliqua ægritudine laboret, puta lepra, non impedirit à productione effectus principaliter intenti. Homo ergo malus licet sit indispositus in seipso per priuationem virtutis quam

quam habere deberet, non est tamen indispositus inquantum est instrumentum diuinæ virtutis. ad hoc enim vt secundum ordinationem possit moueri à Deo ad causandum instrumentaliter salutem & gratiam per quam quis Christo assimilatur per sacramenti ministrationem, sufficit quòd sit homo ordinem habens, & ideo per malitiam non impeditur quin verum sacramentum conferre possit: secus autem esset si effectum oporteret ipsi malo ministro assimilari: quia cùm ipse sit malè affectus secundum mentem, & sit gratia diuina priuatus, non posset in altero bonam mentis dispositionem & gratiam effectiuè causare. & ad hunc sensum procedit ratio Sancti Thomæ. Quintò, Si malitia ministri sacramenti effectum impedire posset, non posset homo habere fiduciam certam de sua salute, nec conscientia eius remaneret libera à peccato. sed hoc est inconueniens, ergo &c. probatur sequela: quia de malitia vel bonitate alterius hominis homo iudicare non potest, sed hoc est solius Dei qui occulta cordis rimatur. Confirmatur ista ratio, quia si homo salutem consequi per sacramenta non speraret nisi à bono ministro dispensata, videretur spem suæ salutis in homine aliqualiter ponere. hoc autem est contra id quod dicitur Hier. 17. Maledictus &c. confitendum est igitur quòd sacramenta sunt salutaria ex virtute Christi, siue per bonos siue per malos ministros dispensentur. Sextò, Dominus etiam malis prælatis obedire docet, quorum tamen opera non sunt imitanda, vt patet Matthæi vigesimotertio, ergo & malis ministris est obediendum. ergo in eis manet ordinis potestas. ergo habent potestatem dispensandi sacramenta. probatur prima conseq. quia multò magis obediendum est aliquibus propter hoc quòd susceperūt ministerium à Christo, quàm propter cathedram Moysi. secunda verò probatur, quia propter ordinis potestatem eis obeditur.

SED videtur quòd hæc ratio non sit efficax. Alicui enim obediendum est propter potestatem iurisdictionis in ipso existentem. ergo ex eo quòd malis prælatis aut malis ministris est obediendum, non sequitur quòd possint sacramenta ministrare, sed tantùm quòd in subditos possint iurisdictionem exercere.

Dicitur quòd non solùm propter potestatem iurisdictionis est alicui obediendum, sed etiam propter ordinis potestatem. Nam confitens tenetur obedire sacerdoti sibi pœnitentiam satisfactoriam iniungenti: & de tali potestate ratio procedit. vnde vt ostenderet S. Tho. se de hac ordinis potestate loqui, non autem de potestate iurisdictionis, assumpsit quòd propter ordinis potestatem malis ministris obeditur.

PER hoc autem, inquit S. Tho. excluditur error dicentium quòd omnes boni possunt sacramenta ministrare, & nulli mali.

De sacramento Matrimonij. Caput 78.

†Videlicet ea. 52. huius lib.

QVanuis autem homines per sacramenta restaurentur ad gratiam, non tamen mox restaurantur ad immortalitatem. cuius rationem suprà† ostendimus, quæcunque autem corruptibilia sunt, perpetuari non possunt nisi per generationem. Quia igitur populum fidelium perpetuari oportebat vsque ad mundi finem: necessarium fuit hoc per generationem fieri: per quam etiam humana species pertuatur. Considerandum est autem quòd quādo aliquid ad diuersos fines ordinatur, indiget habere diuersa diri gentia in finem: quia finis est proportionatus agenti. generatio autem humana ad multa ordinatur. s. ad perpetuitatem speciei, & ad perpetuitatem alicuius boni politici, puta populi in aliqua ciuitate: ordinatur etiam ad perpetuitatem ecclesiæ, quę in fidelium collectione consistit, vnde oportet quòd huiusmodi generatio à diuersis dirigatur. Inquantum igitur ordinatur ad bonum naturę, quod est perpetuitās speciei: dirigitur in finem à natura inclinante in hunc finem: & sic dicitur esse naturæ officium. Inquantum verò ordinatur ad bonum politicum, subiacet ordinationi ciuilis legis. Inquantum autē ordinatur ad bonum ecclesię, oportet quòd subiaciat regimini ecclesiæ. ea autem quæ populo per ministros ecclesiæ dispensantur, sacramenta dicuntur. Matrimoniū igitur secundum quòd consistit in coniunctione maris & fœminæ intendentium prolem ad cultum dei generare & educare, est ecclesiæ sacramentū: vnde & quædam benedictio nubentibus per ministros ecclesiæ adhibetur: & sicut in alijs sacramētis per ea quæ exterius aguntur, spirituale aliquid figuratur: sic & in hoc sacramento per coniunctionē maris & fœminæ coniunctio Christi & ecclesiæ figuratur: secundum illud Apost. ad Ephe. 5. Sacramentum hoc magnum est: ego autē dico in Christo & ecclesia. Et quia sacramenta efficiunt quod figurant, credendum est quòd nubentibus per hoc sacramētum gratia conferatur, per quam ad vnionem Christi & ecclesiæ pertineant: quod eis maximè necessariū est, vt sic carnalibus & terrenis intendant, quòd à Christo & ecclesia non disiungantur. Quia igitur per coniunctionem maris & fœminæ, Christi & ecclesiæ coniunctio designatur: oportet quòd figura significato respondeat; coniunctio autem Christi & ecclesiæ est vnius ad vnam perpetuò habendam. est enim vna ecclesia, secundum illud Cant. 6. Vna est columba mea, perfecta mea. nec vnquam Christus à sua ecclesia separabitur. dicit enim ipse Mat. vlt. Ecce ego vobiscum sum vsque ad consummationē seculi. & vlterius, semper cum domino erimus, vt dicitur 1. Thess. 4. necesse est igitur quòd matrimonium secundum quòd est ecclesiæ sacramentum, sit vnius ad vnam indiuisibiliter habendam: & hoc pertinet ad fidem qua sibi inuicem vir & vxor obligantur. Sic igitur tria sunt bona matrimonij, secundum quòd est ecclesiæ sacramentum, scilicet proles ad cultum Dei suscipienda & educanda: fides, prout vnus vir vni vxori obligatur: & sacramentum: secundum quòd indiuisibilitatem habet matrimonialis coniunctio: inquantum est coniunctionis Christi & ecclesiæ sacramentum. cætera autem quæ in matrimonio consideranda sunt, suprà in tertio libro† pertractauimus. †Ca. 123. & inde.

Ea quæ populo per ministros Ecclesiæ dispensantur, sacramenta dicuntur.

Matrimonium quomodo per ministros ecclesiæ dispensetur.

In sacramēto matrimonii sunt tria sicut & in aliis sacramentis.

Super cap. 78.

POstquam determinauit S. Tho. de ordinis sacramento, vltimo loco de sacramento matrimonii determinat, & ponit quatuor conclusiones: quarum prima est: Oportet in populo fideli generationem esse. probatur, Oportet populum fidelium perpetuari vsque ad finem mundi. ergo &c. probatur consequentia, quia quanuis per sacramenta homines ad gratiam restaurentur, non tamē mox restaurantur ad immortalitatem. quæcunque autem corruptibilia sunt, perpetuari non possunt nisi per generationem. Secunda conclusio est. Matrimonium secundum quòd consistit in coniunctione maris & fœminæ intendentium prolem ad cultum Dei generare & educare, est Ecclesiæ sacramentum.

AD hujus euidentiam notat S. Tho. quòd cùm generatio humana ordinetur ad perpetuitatem speciei, ad perpetuitatem alicuius boni politici, puta populi in aliqua ciuitate, atque ad perpetuitatem Ecclesiæ quæ in fidelium collectione consistit: oportet vt huiusmodi generatio à diuersis dirigatur, quia quando aliquid ad diuersos fines ordinatur, indiget diuersis dirigentibus in finem, cùm finis proportionetur agenti. Vnde quantum ad primum oportet vt dirigatur à natura in hunc finem inclinante, & sic dicitur quòd naturæ officium quantum ad secundum, subiacet ordinationi ciuilis legis: quantum verò ad tertium, oportet vt regimini subiaceat ecclesiastico. Isto supposito arguitur sic. Ea quæ populo per ministros Ecclesiæ dispensantur, sacramenta dicuntur: matrimonium est huiusmodi, quia quædam benedictio nubentibus per ministros Ecclesiæ exhibetur, ergo &c.

CIRCA hanc rationem aduertendum primò, quòd propositio hæc, Ea quæ populo per ministros Ecclesiæ dispensantur, sacramenta dicuntur, indiget limitatione: intelligitur enim de iis quæ in remedium alicuius spiritualis defectus sunt instituta, quemadmodum matrimonium ad reprimendam concupiscentiam est ordinatum. vnde S. Tho. in quarto, distinctione trigesima octaua, quæstione prima, articulo quinto, ad secundum inquit, quòd consecratio virginum, inunctio regum, & huiusmodi, non sunt sacramenta, licet in ipsis gratia detur, quia non sunt instituta ad curationem morbi peccati, sicut aha sacramenta.

ADVERTENDVM secundò, quòd matrimonium dicitur per ministros Ecclesiæ dispensari, non quidem quantum ad aliquid quod sit de essentia sacramenti, sed quantum ad aliquid accidentale quod est complementum eius & perfectiuum, est nubentium benedictio. nullus enim actus ministri Ecclesiæ est de eius essentia, sed tantùm actus contrahentium secundum S. Th. Nam verba exprimentia consensum sunt matrimonii forma, alii autem actus contrahentium sunt materia. Vnde & S. Thomas adducit pro signo dispensationis huiusmodi, quòd quædam benedictio nubentibus per ministros Ecclesiæ exhibetur. Aliquid enim indigere ministro, aut ex necessitate, aut quantūs ad solennitatem, est signum quòd sit Ecclesiæ sacramentum, si ad aliquod remedium spirituale causandum exhibeatur. Secunda conclusio est. In hoc sacramento per coniunctionem maris & fœminæ, coniunctio Christi & Ecclesiæ figuratur, sicut & in aliis sacramentis per ea quæ exterius aguntur, spirituale aliquid significatur. probatur per illud Apostoli Ephes. quinto, Sacramentum hoc &c.

ADVERTENDVM, quòd sicut in aliis sacramentis sunt tria, scilicet sacramentum tantùm, res & sacramentum, & res tantùm: ita etiam est in matrimonio. Nam secundum S. Tho. 4. dist. 2. 26. q. 2. ar. 1. sacramentum tantùm sunt actus exterius apparentes, qui vt sunt sacramentum rem interiorem per ipsos causatam vt sanctificat continent, & vnionem Christi & Ecclesiæ ex diuina institutione repræsentant. Res & sacramentum est obligatio quæ innascitur viri ad mulierem ex huiusmodi actibus consensum interiorem exprimentibus siue est quædam spiritualis coniunctio & vnio contrahentium, ex mutuo consensu & ex exterioribus actibus consensum exprimentibus causata, quæ quidem videtur esse potestas quædam quam seinuicem coniuges accipiunt cum reali relatione vnius ad alterum: sicut & vnio in aliis dicit aliquod absolutum, in quo res vniuntur, & relationem super illo absoluto fundatam. Res autem est effectus ad quem hoc sacramentum est institutum, scilicet repressio concupiscentiæ per gratiam aduitricem, & vnio Christi & Ecclesiæ.

ADVERTENDVM etiam ex doctrina S. Tho. loco præallegato, quòd cùm duplex sit res in hoc sacramento: vna, scilicet repressio concupiscentiæ per gratiam, est significata & contenta aliquo modo virtualiter in ipso, tanquam quæ instrumentaliter & dispositiuè causatur. Alia verò, scilicet coniunctio Christi & Ecclesiæ, est significata tantùm, non autem contenta. Tertia conclusio est: Credendum est quòd nubentibus per hoc sacramentum gratia conferatur, per quam contrahentes ad vnionem Christi & Ecclesiæ pertineant. probatur, tum quia sacramenta efficiunt quod figurant, tum quia hoc ipsis maximè necessarium est, vt sic carnalibus & terrenis intendant, quòd à Christo & Ecclesia non disiungantur.

ADVERTENDVM, quòd vnio Christi & Ecclesiæ dupliciter considerari potest. Vno modo absolutè & in communi, & sic sacramentum matri-

Universidad de Deusto
Biblioteca

Matrimonium vnione Christi & Ecclesiæ causat.

monii ipsam non efficit, sed tantum significat. propterea dicit S. Tho. in quarto, quod est res non contenta, neque causata. Alio modo vt determinatur ad istos pertinentes ad Ecclesiam & Christo vnitos, & sic hanc vnionem efficit matrimonium dispositiue & instrumentaliter causando gratiam, per quam quis complete ad Ecclesiam pertinet, & Christo per charitatem vnitur. Et ad hunc sensum intelligitur hic, quòd hanc vnionem matrimonium efficit.

CIRCA autem hanc conclusionem dubium occurrit ex Durando apud Capreolum 4.d.26. Videtur enim quòd matrimonium gratiam non conferat, tum quia videtur deuenire à perfectiori statu scilicet à statu continentiæ, qui est perfectior statu coniugali secundum Apostolum 1. Cori. 7. tum quia Canonistæ videntur hoc tenere, hac scilicet ratione, quia in matrimonio præ tia inueniuntur, & conditiones pecuniariæ apponuntur, nec eorum scripta quo ad hoc sunt ab Ecclesia reprobata.

Vtrũ in matrimonio gratia conferatur.

AD primum horum dicitur, quòd vtique matrimonium gratiam confert non habenti, nisi obicem ponat: habenti autem eam auget, sicut & alia sacramenta. Dicitur secundò, quòd comparando statum continentiæ ad statũ coniugalem absolute, & actum ad actum secundum genus, melior est status continentiæ quàm status coniugalis, & hoc modo continentiam comparat Apostolus statui coniugali: sed comparando statum continentiæ ad coniugium secundum quod est sacramentum, sic coniugium est perfectius continentia quantum ad opus operatum. Nam per opus operatum matrimonii, id est, per ipsum sacramentum, siue per ipsos actus exteriores contrahentium, quibus ipsorum consensus exprimitur, confertur gratia: non autem per statũ continentis, cuius non est effectiuè gratiam causare, sicut causant sacramenta, licet continens ex opere operante, id est, ex actione sua maiorem gratiam mereatur quam status nuptialis. vnde non est verum quòd matrimonium inquantum est sacramentum deiciat à statu perfectionis. licet hoc faciat inquantum est status quidam aut pars temperantiæ.

Ad secundum dicitur primò, quòd dicti illorum Canonistarum nõ est in hac parte tenendum, nec eorum motiuũ valet. Nam secundum S. Th. pactum pecuniarum non interuenit in matrimonio ex ea parte qua est sacramẽtum, quo modo habet gratiam conferre: vnde pro benedictione nuptiali aliquid accipere simonia est, sed ex ea parte qua est in officium naturæ, sicut & in aliis officiis ciuilibus & corporalibus non incontenit conditionem rei temporalis interponere. Dicitur secundò, quod forassis hanc opinionem Romana ecclesia dissimulat, licet sit contraria dictis sanctorum, sicut & multas alias opiniones. Quarta conclusio est. Necesse est quòd matrimonium secundum quod est Ecclesiæ sacramentum, sit vnius ad vnam indissibiliter habendum. probatur, tum quia Christi & Ecclesiæ communio est vnius ad vnam perpetuo habendam, cùm Ecclesia sit vna, iuxta illud Cant. 6. Vna est, &c. nec sic vnquam Christus ab ea separandus, iuxta illud Mat. vlt. Ecce ego &c. & 1. Thes. 4. Sem per cum domino erimus. oportet autem quod figura signato respondeat, tum quia hoc pertinet ad fidem quæ sibi inuicem vir & vxor obligantur. Et his infert S. Tho. corollarie, quod tria sunt bona matrimonii secundum quod est Ecclesiæ sacramentum, scilicet proles ad cultum Dei suscipienda & educanda: fides, prout vnus vir vni vxori obligatur: & sacramentum, secundum quòd indissibiliter ibi habet matrimonialis coniunctio, inquantum est coniunctionis Christi & Ecclesiæ sacramentum.

Quomodo sacramenti inter bona matrimonii cõputatur.

ADVERTENDVM ex doctrina S. Th. 4.d.31.q.1.ar.2.ad vlt. quod dupliciter possumus intelligere sacramẽtum computari inter matrimonii bona. Vno modo accipiendo sacramentum non pro ipso matrimonii sacramento, sed pro inseparabilitate ipsius, qua idem significat quòd matrimonium, scilicet inseparabilem coniunctionem Christi & Ecclesiæ. sic enim potest dici sacramentum, quia est sacræ rei signum. Alio modo accipiendo sacramentum pro ipso matrimonii sacramento, inquantum est sacramentum. sic enim ponitur bonum matrimonii honestans ipsum inquantum est in officium naturæ: & sic nomine sacramenti non solùm intelligitur inseparabilitas, sed etiam omnia quæ ad ipsius significationem pertinent. Videtur autem S. Tho. primo modo hic accipere sacramentum. Cætera inquit S. Tho. quæ circa matrimonium sunt consideranda, superius pertractata sunt in 3. libro, vbi scilicet de matrimonio, non inquantum est sacramentum, sed inquantum est in officium naturæ, & ad ciuilitatem spectat, est determinatum.

ADVERTE quòd hoc sacramentum non est necessitatis simpliciter sed est ad bene esse, inquantum Ecclesiæ in salutidinem per propagationem conseruat. Postremò circa hanc determinationem de sacramentis consideranda est, quòd S. Tho. hoc loco summarie de sacramentis determinat, & pauca de ipsis tangit, quia cùm aduersus gentes hunc librum ediderit, non oportebat rationem omnium quæ in sacramentis geruntur, adducere, sed sufficiebat sibi ostendere vsum sacramentorum in Ecclesia esse rationabiliter institutum & aliquam rationem vnumquodque habere sacramentum in 4. autem Sen. & in tertia parte, vbi ea quæ fidei sunt intendit fidelibus explanare, de sacramentis exactiorem determinationem facit.

Quòd per Christum resurrectio corporum sit futura. Cap. 79.

QVia verò suprà ostensum est q̃ per Christum liberati sumus ab his quæ per peccatum primi hominis incurrimus: peccante autem primo homine non solùm in nos peccatũ deriuatum est, sed etiam mors quæ est pœna peccati, secundum illud Apo. ad Ro. 5. Per vnũ hominem peccatũ in hunc mundũ intrauit, & per peccatũ mors: necessarium est q̃ per Christum ab vtroque liberemur, & à culpa. s. & à morte. Vnde & ibidem dicit Apostolus. Si in vnius delicto mors regnauit per vnum: multo magis accipientes abundantiam donationis & iustitiæ, in vitam regnabunt per vnum Iesum Christum. Vt igitur vtrunque nobis in seipso demonstraret, & mori, & resurgere voluit. Mori quidem voluit, vt nos à peccato purgaret: vnde Apostolus dicit ad Hebræos 9. Quemadmodum statutũ est hominibus semel mori, sic & Christus semel oblatus est ad multorum exhaurienda peccata. Resurgere autẽ voluit, vt nos à morte liberaret: vnde Apost. 1. Corin. 15. Christus resurrexit à mortuis primitiæ dormientium: quoniam quidem per hominem mors, & per hominem resurrectio mortuorum. effectum igitur mortis Christi in sacramentis consequimur quantum ad remissionem culpæ. dictum est enim suprà† quod sacramenta in virtute passionis Christi operantur: effectum autem resurrectionis Christi quantum ad liberationem à morte in fine seculi consequemur, quando omnes per Christi virtutem resurgemus. Vnde dicit Apostolus 1. Cor. 15. Si Christus prædicatur quòd resurrexit à mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis quoniam resurrectio mortuorum non est, neque Christus resurrexit? si autẽ Christus non resurrexit: inanis est prædicatio nostra: inanis est & fides nostra. est igitur de necessitate fidei credere resurrectionem mortuorum futuram. Quidam verò hoc peruersè intelligentes, resurrectionem corporum futuram non credunt: sed quod de resurrectione legitur in scripturis ad spiritualem resurrectionem referre conantur, secundum quòd aliqui à morte peccati resurgunt per gratiam. Hic autem error ab ipso Apostolo reprobatur. dicit enim 2. Tim. 2. Prophana & vaniloquia deuita. multum enim proficiunt ad impietatem, & sermo eorum vt cancer serpit: ex quibus est Himenæus & Philetus, qui à veritate fidei exciderunt, dicentes resurrectionem iam factam esse. quod non poterat intelligi nisi de resurrectione spirituali. est ergo contra veritatem fidei ponere resurrectionem spiritualem, & negare corporalem.

†Cap. 56.

Positio erronea.

†Cap. 79.

2 Præterea, manifestum est ex his quæ Apostolus Corint. dicit, quòd præmissa verba de resurrectione corporali sunt intelligenda. nam post pauca subdit: Seminatur corpus animale: surget corpus spirituale. vbi manifestè corporis resurrectionem tangit: & postmodum subdit. Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem: & mortale hoc induere immortalitatem. hoc autem corruptibile & mortale, est corpus: corpus igitur est quod resurget.

3 Adhuc, Dominus Ioannis 5. vtramque resurrectionem promittit. dicit enim, Amen amen dico vobis: quia venit hora, & nunc est, quando mortui audient vocem filij Dei: & qui audierint, viuent. quod ad resurrectionẽ spiritualem animarum pertinere videtur: quę tunc iam fieri incipiebat, dum aliqui per fidem Christo adhærebant: sed postmodum corporalem resurrectionem exprimit dicens: Venit hora in qua omnes qui in monumentis sunt, audient vocẽ filij Dei. Manifestum est enim quòd animæ in monumentis non sunt: sed corpora: prædicitur ergo hîc corporum resurrectio. Expressè etiam corporum resurrectio prænunciatur à Iob: dicitur enim Iob decimonono: Scio quòd redemptor meus viuit: & in nouissimo die de terra surrecturus sum: & rursus circundabor pelle mea: & in carne mea videbo Deum. Ad ostendendam etiam resurrectionem carnis futurã euidens ratio suffragatur suppositis his quę in superioribus sunt ostensa. Ostẽsum est enim in secundo†, animas hominum immortales esse: remanẽt igitur post corpora à corporibus absolutæ. Manifestum est etiam ex his quæ in secundo† dicta sunt, quòd anima corpori naturaliter vnitur. est enim secundum suam essentiam corporis forma: est igitur contra naturam animæ absque corpore esse: nihil autem quod est contra naturam potest esse perpetuum: non igitur perpetuò erit anima absque corpore. cùm igitur perpetuò maneat, oportet eam corpori iteratò coniungi: quod est resurgere, immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram.

†Cap. 17.

4 Adhuc, ostensum est suprà in tertio† naturale hominis desiderium ad felicitatem tendere: felicitas autem vltima est felicis perfectio. cuicunque igitur deest aliquid ad perfectionem, nondum habet felicitatem perfectam: quia nondũ eius desiderium totaliter quietatur. omne enim imperfectum perfectionem consequi naturaliter cupit; anima autem à corpore separata, est aliquo

†Cap. 24.

Idem 4. Sẽ. dist. 43.

aliquo modo imperfecta: sicut omnis pars extra suum totum existens. anima enim naturaliter est pars humanę naturę, non igitur homo potest vltimam felicitatem consequi nisi anima iteratò corpori coniungatur: præsertim cùm ostensum sit quòd homo in hac vita non potest ad felicitatem vltimam peruenire.

†Ca. 136.

5 Item, sicut in tertio libro† ostensum est, ex diuina prouidentia peccantibus pœna debetur, & bene agentibus præmium: in hac autem vita homines ex anima & corpore compositi peccant, vel rectè agunt: debetur igitur hominibus & secundum animam & secundum corpus præmium vel pœna. Manifestum est autem quòd in hac vita præmium vltimæ felicitatis consequi non possunt, ex his quæ in tertio sunt ostensa. multotiens etiam peccata in hac vita non puniuntur; quinimo vt dicitur Iob vigesimoprimo capite: Hic impij viuunt, confortati sunt, sublimatique diuitijs. necessarium igitur est ponere iteratam animę ad corpus coniunctionem, vt homo in corpore & anima præmiari & puniri possit.

Super cap. 80.

POstquam ostendit S. Th. de sacramentis per quę à Christo incarnato liberamur à culpa, consequenter de corporum resurrectione determinat, per quam etiam à Christo liberamur à morte. Circa hoc autem duo facit. Primò de ipsa resurrectione determinat. secundò de finali iudicio resurrectionem concomitante, ca. 96. Circa primũ duo facit. Primò determinat de ipsa corporum resurrectione quantum ad an est. Secundò quantum ad qualitatem resurgentium, ca. 82. Circa primum tria facit. Primò ostendit corporum resurrectionem esse futurã. Secundò mouet quasdam obiectiones ca. seq. Tertiò eas soluit. Quantum ad primum duas ponit conclusiones. Prima est, De necessitate fidei est credere resurrectionem mortuorum futuram. Sed antequam conclusionem probet, præmittit primò, quòd cùm per Christũ liberati simus ab iis quæ per peccatum primi hominis incurrimus, & primo homine peccante, non solum peccatum in nos deriuatum sit, sed etiam mors quæ est pœna peccati, iuxta illud Rom. 5. Per vnum hominem &c. necessarium est quòd per Christum ab vtroque liberemur: vnde subdit Apostolus, Si in vnius &c. Præmittit secundò quòd Christus vt vtrunque nobis in seipso demonstraret, & mori voluit, vt nos à peccato purgaret. iuxta illud Hebr. 9. Quemadmodum &c. & resurgere, vt nos liberaret à morte, iuxta illud 1. Cor. 15. Christus resurrexit, &c.

Præmittit tertiò, quòd effectum mortis Christi in sacramentis consequimur quantum ad remissionem culpæ, vt ex superioribus patet. effectum autẽ resurrectionis eius quantum ad liberationem à morte in fine seculi consequemur, quando omnes per Christi virtutem resurgemus. His præmissis arguitur primò ad conclusionem per ea quæ dicit Apostolus 1. Cor. 15. Si Christus prædicatur &c. Si dicatur, vt quidam peruersè intelligunt hoc & cætera quæ in scripturis de resurrectione leguntur ad resurrectionem animæ esse referendum, secundum quòd aliqui à morte peccati per gratiam resurgunt: Contra arguitur, quia ipse Apostolus 2. Tim. 2. ait, Prophana & vaniloquia &c. quod non poterat intelligi de resurrectione spirituali, tum quia ad Cor. post verba adducta subiungit. Seminatur corpus &c. vbi manifestè corporum resurrectionem tangit. vnde etiam subdit. Oportet corruptibile hoc &c. tum quia dominus vtranque resurrectionem Io. 5. promittit, spiritualem quidem quum dicit: Amen amen dico vobis quia venit hora & nunc est &c. Tunc enim spiritualis resurrectio fieri incipiebat, dum aliqui per fidem Christo adhærebant: corporalem verò, cùm ait: Venit hora in qua omnes &c. Secundò, Iob 19. Scio quod redemptor meus &c. ergo &c.

Quomodo resurrectionis nostræ resurrectio Christi sit causa.

CIRCA id quod dictum est nostram liberationem à morte, quando omnes resurgemus, esse effectum resurrectionis Christi, attendendum ex doctrina S. Th. in 4.d.43.ar.2. quod resurrectio Christi dicitur causa nostræ resurrectionis, non quia agat resurrectionẽ nostram, sed quia principium resurrectionis Christi, scilicet virtus diuinitatis existes in Christo, nostram resurrectionem faciet ad similitudinem resurrectionis illius: sicut si homo albus genet hominem album, dicitur albedo generantis causa albedinis generati, non quia geniti albedinem effectiuè producat, sed quia principia eius in generante sunt principia generatiua facientia albedinem in generato.

SED licet Christi resurrectio non sit causa principalis nostræ resurrectionis, potest tamen dici ratione diuinitatis adiunctæ causa instrumentalis, vt etiam dicitur 3. quæstione 56. art. 1. Nam & operationes diuinæ secundum Damascenum tertio libro agebantur mediante carne Christi quasi quodam organo.

POTEST etiam dici causa exemplaris, inquantum nostra resurrectio ad similitudinem fiet resurrectionis Christi. Secunda conclusio est. Ad ostendendam resurrectionem carnis futuram, euidens ratio suffragatur. Aduertendum autem quòd non intendit Sanctus Thomas corporum resurrectionem demonstratiua ratione probari posse, hoc enim est nobis impossibile, cùm sit de permentibus ad fidem simpliciter. sed intendit ostendere quòd aliqua probabili ratione suaderi potest, suppositis iis quæ in precedentibus sunt ostensa, & hoc haberi potest ex 4.d.43.ar.1.q.3. ad 2. Sic enim ostenditur quòd positio fidei irrationabilis non est. Adducit autem tres probabiles rationes. Pro prima ratione supponit duo in præcedentibus demonstrata. Primũ est quòd animæ hominum sunt immortales, & consequenter remanent post corpora à corporalibus separatæ. Secundum est, quòd anima corpori naturaliter vnitur, cùm sit secundum essentiam suam corporis forma. hæc enim in 2. lib. sunt ostensa. Tunc arguitur primò sic. ex animæ immortalitate. Alia corpori naturaliter vnitur, ergo est contra naturã animæ absque corpore esse, ergo non est perpetuò absque corpore, ergo oportet eam corpori iteratò coniungi, quod est resurgere. consequentia prima nata est. Secunda verò probatur, quia nihil quod est contra naturam, potest esse perpetuum. Vltima autem probatur, quia anima perpetuò manet.

ADHANC rationem respondet Scotus in 4. distin. 43. q. 2. dupliciter. Primò, quòd duplex est inclinatio naturalis, vna ad actum primum, & imperfecti ad perfectum: & sic quod est contra naturam, non est perpetuum. Alia est ad actum secundum, & sic non inconuenit quod est contra naturam, perpetuum esse. Animæ autem inclinatio ad corpus est naturalis secundo modo. non autem primo modo, ideo non inconuenit ipsam perpetuò remanere à corpore separatam. Secundò respondet secundum mentem Auicennæ, quòd coniunctio animæ ad corpus est ad hoc, vt animam mediante corpore suam perfectionem acquirat: semel autem coniuncta acquisiuit quantum simpliciter appetiit acquirere illo modo.

Ratio ostẽsionem resurrectionem futuram ex naturali appetitu animæ ad vnionem cũ corpore, nõ necessariò concludit.

SED nulla istarum responsionum satisfacit argumento. Non quidem prima, quia manifestè falsum est naturalem inclinationem animæ ad corpus esse tanquam ad actum secundum, non autem tanquam ad actum primum. constat enim quòd inclinatur ad corpus vt illi coniuncta habeat suæ speciei complementum. cùm enim essentialiter sit pars speciei, ipsa non est quid completum in specie, sed naturaliter ad constitutionem speciei humanæ ordinatur: quod quia separata à corpore cõsequi non potest, ideo naturaliter ad corporis vnionem inclinatur, vt inde suæ perfectionis complementum consequatur.

NON etiam secunda responsio satisfacit, quia non solùm inclinatur anima ad corpus, vt suam accidentalem perfectionem mediante corpore acquirat, sed etiam vt habeat complementũ suæ naturę specificæ. & ideo non inest sibi naturalis appetitus ad huiusmodi vnionẽ solùm in principio sui esse, sed semper, & nunquã huiusmodi appetitus satiatur nisi dũ vnita corpori manet.

Ideo posset ad hanc rationem melius secundum mentem S. Tho. in 4.d. 43. & de ver. q. 24. ar. 10. ad 1. pro Philosophis responderi, quòd vtique vnio animæ & corporis est naturalis, & naturaliter anima ad huiusmodi vnionem inclinatur, sicut graue naturaliter inclinatur deorsum: & consequenter separatio animæ à corpore est contra naturam: sed negatur vltima consequtia. Cũ probatur, quia nihil quod est contra naturam, potest esse perpetuum, respondetur, quòd verum est vbi in natura remanet aliquod principium naturale, ad inducendum id quod est secundum naturam, falsum est autem vbi nullum tale principium remanet. Sic autem est in proposito, nã separata anima à corpore, nulli remanet actiuum principium naturale potẽs ipsam corpori eiuenire, cùm dispositio ad animam intellectiuam non possit ab agente naturali nisi ex semine per generationem induci. & consequenter non remanet aliquod principium naturale passiuum sufficiens ad hanc vnionem, cùm potentia passiua naturalis habeat per ages naturale in actum reduci. Vnde inquit S. Th. quòd resurrectio est naturalis quantũ ad terminum, nõ autem quantum ad principium inquantũ videlicet vnio animæ intellectiuæ est absolutè considerata naturalis, & potest ab agente naturali dispositiuè causari, sed ipsis per corruptionẽ separatis nõ potest amplius per ages naturale induci, sicut visus naturaliter vnitus corpori absolutè consideratus: sed suppositò quod aliquis visum amiserit, & sit cæcus effectus, iam per agens naturale non potest visum acquirere. Secundò, Naturale hominis desiderium ad felicitatem tendit, sed hanc nõ potest consequi nisi anima iteratò corpori coniungatur, ergo &c. probatur minor, felicitas vltima est felicis perfectio: ergo cui aliquid ad perfectionem deest, nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum eius desiderium totaliter quietatur: sed anima à corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suũ totum, ergo felicitatẽ consequi non potest nisi sit vnita corpori: sed homo nõ potest in hac vita ad vltimã felicitatẽ peruenire, ergo oportet vt postquam fuerit anima à corpore separata, iterũ corpori reuniatur.

Ratio ex aperitu felicitatis nõ est necessaria.

AD hanc rationem respondet Scotus, quòd illa propositio omnis pars extra suum totum est imperfecta, non est vera nisi de parte quæ recipit aliquam perfectionem in toto: anima autem rationalis non recipit perfectionem, sed communicat. Sed ista responsio nulla est. superius enim ostensum est animam esse simpliciter imperfectam separatam à toto imperfectione speciei, & quòd perfectionem aliquam accipit in toto, licet sit aliquo modo perfectior quàm coniuncta. Vnde melius dici posset quòd aliud est desiderium naturale quo anima desiderat vniri corpori suæque speciei, & aliud naturale desiderium quo appetit beatitudinem. Primum enim consequitur ipsam animæ substantiam, secundum verò consequitur voluntatem: vnde quies vnius desiderii non excludit aliud desiderium, cùm nõ opponantur, sed illud secum compatitur, anima ergo separata potest consequi perfectam beatitudinem ad quam secundum voluntatis inclinationem ordinatur, & habere complementum suæ perfectionis accidentalis quæ imperfecta cognitione consistit: & potest desiderium eius de beatitudine consequenda totaliter quietari, licet desiderium naturale vnionis ad corpus non quietetur, id est, non reducatur in actum propter defectum naturalis principii potentis illud desiderium ad actũ reducere. Vnde minor argumenti est falsa. Ad probationem negatur consequentia, si intelligatur consequens de carentia perfectionis substantialis & specificæ, præcipuè cùm anima separata sit per se subsistens, & ad suum esse nullo indigeat. sed bene sequitur quòd is cui aliquid ad perfectionem accidentalem deest in qua beatitudo consistit, nondum habet felicitatem completam. Si dicatur anima separata cognoscit se esse partem alicuius perfecti in specie, & suæ perfectionis specificæ complementum esse dum est corpori vnita, ergo etiam desiderio voluntatis appetit vniri corpori: ergo si nunquam vnietur separata, non potest totaliter consequi quod desiderat, & sic desiderium voluntatis eius nunquam totaliter quietari poterit: negatur prima consequentia, quia sicut separata à corpore cognoscit se esse compositi partem, ita cognoscit se vniri corpori non posse, propter defectum principii actiui naturalis: ideo non sequitur ve desiderio cognitionem sequentem illam vnionem desideret, quia tale desiderium nõ est ad impossibile. ita puto Philosophi responderent.

Ratio sumpta ex præmiatione & punitione nõ demonstrat.

Tertiò, In hac vita homines ex anima & corpore compositi peccant vel rectè agunt, igitur eis debetur secundum animam & secundum corpus pœna vel præmium: ergo necesse est ponere iteratam animæ ad corpus cõiunctionem. probatur consequentia, quia ex diuina prouidentia peccantibus debetur pœna, & bene agentibus præmium. Secunda verò, quia in hac vita homines præmium vltimæ felicitatis consequi non possunt, multotiens etiam peccata non puniuntur, quinimo vt dicitur Iob vigesimo primo. Hic impij viuunt & cætera.

AD hanc rationem dicit Scotus primò, quòd non apparet per rationem naturalem, quòd sit vnus rector hominum secundum leges iustitiæ retributiuæ & punitiuæ. Dicit secundò, quòd si hoc esset, diceretur vnicuique in suo actu fieri retributionem sufficienter.

SED quòd hæc responsio nulla sit, patet ex superioribus, vbi ostensum est actus hominum puniri & præmiari à Deo, & quòd peccata puniuntur à Deo per experientiam aliquius noticii.

POSSET autem ad hanc rationem melius dici secundum Philosophos animæ immortalitatem tenentes, quòd sufficiat animam separatam à corpore

Universidad de Deusto
Biblioteca

puniri aut præmiari, quia ipsa per voluntatem est primum & principale principiam bonarum aut malarum operationum, corpus autem ad huiusmodi operationes non concurrit nisi instrumentaliter, & vt ab anima mouetur. Et sic patet huiusmodi rationes eorum resurrectionem probantes ex probabilibus tantùm procedere, non autem ex necessariis. Hoc autem dixerim ne quis putet resurrectionem non pertinere simpliciter ad fidem, sed esse aliquid demonstrabile per principia naturalia.

SED licet non sit naturali ratione resurrectio demonstrabilis, potest tamen ex dictis scripturæ efficaciter ostendi, sicut dominus subtilissimè ostendit Matth. 22. ex hoc quod dicitur: Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, & Deus Iacob, cùm enim non sit Deus nisi viuentium, oportet Abraham, Isaac, & Iacob viuere: qui cum actu non viuant, oportet quòd hoc sit ex ordine animæ & corporis ad resurrectionem, vt deducit Sanctus Thomas in 4. distin. 43. articulo 1. quæst. 1. ad 2.

Obiectiones contra resurrectionem. Cap. 80.

SVnt autem quædam quæ resurrectionis fidem impugnare videntur. In nullo enim naturalium rerum inuenitur, id quod corruptum est idē numero redire in esse: sicut nec ab aliqua priuatione ad habitum videtur posse rediri: & ideo quia quę corrumpuntur, eadē numero iterari non possunt: natura intendit vt id quod corrumpitur, idem specie per generationem conseruetur. cùm igitur homines per mortem corrumpantur, ipsúmque corpus hominis vsque ad prima elementa resoluatur: nō videtur quòd idem numero homo posit reparari ad vitam.

2 Item, impossibile est esse idē numero, cuius aliquod essentialium principiorum idem numero esse non potest: nam essentiali principio variato, semper variatur essentia rei per quam res sicut est, ita & vna est. quod autē omnino redit in nihilum, idem numero resumi non potest. potius enim erit nouæ rei creatio, quàm eiusdem reparatio. Videtur autem plura principiorū essentialium hominis per eius mortem in nihilum redire. Et primò quidem ipsa corporeitas & forma mixtionis: cùm corpus manifestè dissoluatur. Deinde pars animæ sensitiua & nutritiua, quæ sine corporeis organis esse non possunt. Vlterius autem in nihilum videtur redire ipsa humanitas: quę dicitur esse forma totius, anima à corpore separata: impossibile igitur videtur quòd homo idem numero resurgat.

3 Adhuc, quod non est continuum, idem numero esse non videtur: quod quidem non solùm in magnitudinibus & motibus manifestum est, sed etiā in qualitatibus & formis. si enim post sanitatem aliquis infirmatus, iterato sanetur: nō redibit eadem sanitas numero. manifestum est autē quòd per mortem esse hominis aufertur: cùm corruptio sit mutatio de esse in non esse. impossibile est igitur quòd esse hominis idem numero reiteretur neque igitur erit idem homo numero: quæ enim sunt eadem numero secundum esse sunt idem.

4 Amplius, si idem hominis corpus reparatur ad vitā, pari ratione oportet q9 quicquid in corpore hominis fuit. eidem restituatur: ad hoc autē maxima indecētia sequitur non solū propter capillos & vngues & pilos, qui manifestè quotidiana pręcisione tolluntur: sed etiā propter alias partes corporis quæ occultè per actionem naturalis caloris resoluūtur: quę omnia si restituantur homini resurgenti, indecens magnitudo consurget: non videtur igitur quòd homo sit post mortē resurrecturus.

5 Præterea, contingens est quandoque aliquos homines carnibus humanis vesci, & solùm tali nutrimento nutriri & sic nutritos filios generare: caro igitur eadem in pluribus hominibus inuenitur: non est autem possibile quòd in pluribus resurgat: nec aliter videtur esse vniuersalis resurrectio & integra, si vnicuique non restituatur quod hic habuit. videtur igitur impossibile quòd sit hominum resurrectio futura.

6 Item, illud quod est commune omnibus existentibus in aliqua specie, videtur esse naturale illi speciei: nō est autem hominis resurrectio naturalis: non enim aliqua virtus naturalis agentis sufficit ad hoc agendum, vt communiter omnes homines resurgant: nō igitur communiter omnes homines resurgent.

7 Adhuc, si per Christum liberamur & à culpa & à morte quæ est peccati effectus: illi soli videntur liberandi esse à morte per resurrectionem, qui fuerunt participes mysteriorum Christi quibus liberarentur à culpa: hoc autem non est omnium hominum: non igitur omnes homines resurgent, vt videtur.

Super cap. 80.

CONtra fidem resurrectionis aliquæ adducuntur obiectiones, quas vt refellat, adducit S. Th. Prima est, quia in nulla naturalium rerum inuenitur id quod corruptum est, idem numero redire in esse: homines autem per mortem corrumpuntur, ipsúmque corpus hominis vsque ad prima elementa resoluitur. Secunda est, quia plura principiorum essentialium hominis videntur per eius mortem in nihilū redire, scilicet corporeitas & forma mixtionis, pars animæ sensitiua, & nutritiua, & ipsa humanitas, quæ dicitur esse forma totius. impossibile est autem idem esse numero, cuius aliquod essentialium principiorum idem numero esse non potest. Tertia est, quia per mortem esse hominis aufertur: quod autem non est continuum tam in qualitatibus & formis quàm in magnitudinibus & motibus, idem numero non videtur esse. Quarta est, quia oportebit vt quicquid in homine fuit, scilicet de pilis, vnguibus, capillis, & partibus corporis quæ occultè per actionem caloris naturalis resoluuntur, hominibus restituatur, & sic homini resurgenti indecens magnitudo consurget. Quinta est, quia potest esse vt caro eadē in pluribus hominibus inueniatur, puta si homo humanis carnibus vescatur, & hoc solo nutrimento nutriatur, & sic filios generet. non est autem possibile vt illa in pluribus resurgat, quia non videtur vniuersalis & integra resurrectio nisi vnicuique restituatur quod hic habuit. Sexta, quia si omnes resurgent, videtur quod resurrectio sit naturalis, cùm illud quod est commune omnibus existentibus in aliqua specie, naturale esse videatur illi speciei. Septima est, quia illi soli videntur per Christū liberandi à morte, quæ est peccati effectus, qui fuerunt participes mysteriorum Christi quibus liberarentur à culpa, hoc autem non est omnium hominum.

Solutio præmissarum obiectionum. Cap. 81.

AD horum igitur solutionem considerandum est quòd Deus (sicut suprà †dictum est) in institutione humanæ naturæ aliquid corpori humano attribuit supra id quod ei ex naturalibus principijs debebatur, scilicet incorruptibilitatem quandam, per quam conuenienter suæ formæ coaptaretur: vt sicut animæ vita perpetua est, ita corpus per animam posset perpetuò viuere: & talis quidem incorruptibilitas etiam si non esset naturalis quantū ad actiuum principium, erat tamen quodammodo naturalis ex ordine ad finem, vt. s. materia proportionaretur suæ naturali formæ quæ est finis materiæ. animæ igitur præter ordinem suæ naturæ à Deo auersæ, subtracta est dispositio quæ eius corpori diuinitus indita erat, vt sibi proportionaliter responderet: & secuta est mors: est igitur mors quasi per accidens superueniens homini per peccatum, considerata institutione humanæ naturæ. Hoc autem accidens sublatum est per Christum, qui merito suæ passionis mortem moriendo destruxit. ex hoc igitur consequitur quòd diuina virtute quæ corpori incorruptionem dedit, iteratò corpus de morte ad vitā reparetur. Secundum hoc igitur ad primum dicendum quòd virtus naturæ deficiens est à virtute diuina, sicut virtus instrumenti à virtute principalis agentis. quanuis igitur operatione naturæ hoc fieri non possit, vt corpus corruptum reparetur ad vitam: tamē virtute diuina id fieri potest. nam quòd natura hoc facere non possit, ideo est, quia natura semper per formam aliquam operatur: quod autem habet formam, iam est: vnde nihil seipsum generare potest: sed generat aliquid aliud sibi secūdum speciem simile: cùm verò corruptū est, formam amisit quæ poterat esse actionis principium: vnde operatione naturæ, quod corruptum est, idem numero reparari nō potest: sed diuina virtus quæ res produxit in esse, sic per naturam operatur, quòd absque ea effectum naturæ producere potest, vt superius ostensum est. vnde cùm virtus diuina maneat eadem etiam in rebus corruptis, potest corrupta in integrum reparare.

Ad primam obiectionē.

Quod verò secundò obijciebatur, impedire non potest quin homo idem numero resurgere possit. nullum enim principiorum essentialium hominis per mortem omnino cedit in nihilum. nam anima rationalis, quę est forma hominis, manet post mortem, vt superius † est ostensum. materia etiam manet, quæ tali formæ fuit subiecta, sub dimensionibus eisdem ex quibus habebat vt esset

Ad secundū

† ca. 52. huius lib.

† li. 2. c. 58.

† li. 2. c. 79.

esset individualis materia. ex coniunctione igitur eiusdem animę numero ad eandem materiam numero, homo vnus numero reparabitur. Corporeitas autem dupliciter accipi potest. vno modo secundum quòd est forma substantialis corporis, prout in genere substantiæ collocatur: & sic corporeitas cuiuscunque corporis nihil est aliud quàm forma substantialis eius secundum quam in genere & specie collocatur, ex qua debetur rei corporali quòd habeat tres dimensiones. non enim sunt diuersæ formæ substantiales in vno & eodem, per quarum vnam collocatur in genere supremo: puta substantiæ, & per aliam in genere proximo: puta in genere corporalis vel animalis: & per aliam in specie, puta hominis aut equi: quia si prima forma faceret esse substantiā, sequentes formæ iam aduenirēt ei quod est hoc aliquid in actu, & subsistens in natura: & sic posteriores formæ non facerent hoc aliquid, sed essent in subiecto quod est hoc aliquid, sicut formæ accidentales. oportet igitur quòd corporeitas prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quàm anima rationalis quæ in sua materia hoc requirit quòd habeat tres dimensiones: est enim actus corporis alicuius. Alio modo accipitur corporeitas prout est forma accidentalis secundum quam dicitur corpus quod est in genere quantitatis: & sic corporeitas nihil aliud est quàm tres dimensiones quæ corporis rationem constituunt. Etsi igitur hæc corporeitas in nihilum cedit corpore humano corrupto, tamen impedire non potest quin idem numero resurgat: eò quòd corporeitas modo primo dicta nō in nihilum cedit, sed eadem manet. Similiter etiam forma mixti dupliciter accipi potest. Vno modo vt per formam mixti intelligatur forma substantialis corporis mixti: & sic cùm in homine non sit alia forma substantialis quàm anima rationalis, vt ostensum est †. nec poterit dici quòd forma mixti prout est forma substantialis, homine moriente cedat in nihilum. Alio modo dicitur forma mixti qualitas quædam composita & contemperata ex mixtione simplicium qualitatum, quæ ita se habeat ad formā substantialem corporis mixti, sicut se habet qualitas simplex ad formam substantialem corporis simplicis. vnde si forma mixtionis sic dicta in nihilum cedat, non præiudicat vnitati corporis resurgentis. Sic etiam dicendum est & de parte nutritiua & sensitiua. si enim per partem sensitiuam & nutritiuam intelligantur ipsæ potentiæ quæ sunt proprietates naturales animæ, vel magis compositi: corrupto corpore corrumpuntur: nec tamen per hoc impeditur vnitas resurgentis. si verò per partes prædictas intelligatur ipsa substantia animæ sensitiuæ & nutritiuæ, vtraque earum est eadem cum anima rationali. non enim sunt in homine tres animæ, sed vna tantùm, vt in secundo libro † ostensum est. De humanitate verò non est intelligendum quòd sit quędam forma consurgens ex coniunctione formæ ad materiā, quasi realiter sit alia ab vtroque: quia cùm per formam materia fiat hoc aliquid actu, vt dicitur secundo de Anima †: illa tertia forma consequens non esset substātialis sed accidentalis. Dicunt autem quidā quòd forma partis eadem est & forma totius. sed dicitur forma partis secundum quòd facit materiam esse in actu: forma verò totius dicitur secundum quòd complet speciei rationem: & secundum hoc humanitas non est aliud realiter quàm anima rationalis. vnde patet quòd corrupto corpore non cedit in nihilum. Sed quia humanitas est essentia hominis: essentia autem rei est quam signat diffinitio: diffinitio autem rei naturalis non signat tantùm formam secundum formam & materiam: necessarium est quòd humanitas aliquid significet compositum ex materia & forma: sicut & homo: differenter tamen. nā humanitas significat principia essentialia speciei tam formalia quàm materialia cum prærisione principiorum indiuidualium. dicitur enim humanitas secundum quā aliquis est homo: homo autem non est aliquis ex hoc quòd habet principia indiuidualia, sed ex hoc solū quod habet principia essentialia speciei: humanitas igitur significat sola principia speciei essentialia. vnde significatur per modum partis. homo autem significat quædā principia essentialia speciei: sed non excludit principia indiuiduantia à sui significatione. nam homo dicitur qui habet humanitatem: ex quo non excluditur quin alia habere possit. & propter hoc homo significat per modum totius. significat enim principia speciei essentialia in actu, indiuiduantia verò in potentia: Socrates verò significat vtraque in actu: sicut & differentiam genus habet potestate, species verò actu: vnde patet quòd & homo redit idem numero in resurrectione: & humanitas eadem numero propter animę rationalis permanentiam & materiæ vnitatem.

† Text. 9.

Ad tertiū

Quod verò tertiò obijcitur: quòd esse non est vnum, quia nō est continuum: falso innititur fundamento. manifestum est enim quòd materiæ & formæ vnum est esse: nō enim materia habet esse in actu nisi per formam. Differt tamē quantum ad hoc anima rationalis ab alijs formis: nam esse aliarum formarum non est nisi in concretione formarum ad materiam: non enim excedunt materiā neque in esse, neque in operari: anima verò rationalis manifestum est quòd excedit materiam in operari. habet enim aliquam operationem absque participatione organi corporalis, scilicet intelligere. vnde & esse suum non est solùm in concretione ad materiam: esse igitur eius quod erat compositi, manet in ipso corpore cissoluto: & reparato corpore in resurrectione in idē esse reducitur, quod remansit in anima.

Ad quartā.

Quod etiam quartò obijcitur, resurgentis vnitatem non tollit. quod enim non impedit vnitatem secundū numerum in homine dum continuè viuit, manifestum est quòd non potest impedire vnitatem resurgentis: in corpore autē hominis quandiu viuit, non semper sunt eædem partes secundum materiam, sed solùm secundum speciem: secundum verò materiam partes fluunt & refluunt. Nec propter hoc impeditur quin homo sit vnus numero è principio vitæ vsque in finem: cuius exemplum accipi potest ex igne qui cùm continuè ardet, vnus numero dicitur: propter hoc per species eius manet, licet ligna consumantur, & de nouo apponantur. sic etiam est in corpore humano. nam forma & species singularium partium eius continuè manet per totam vitam: sed materia partium & resoluitur per actionem caloris naturalis, & de nouo adgeneratur per alimentum. non est autem alius numero homo secundum diuersas partes & ætates: quanuis non quicquid materialiter est in homine secundum vnum statum, sit in eo secundum alium. sic igitur non requiritur ad hoc quòd resurgat homo idem numero, quòd quicquid fuit materialiter in eo secundum totum tempus vitæ suæ, resumatur, sed tantùm ex eo quantum sufficit ad complementum debitæ quantitatis: & præcipuè illud resumendum videtur quod perfectius fuit sub forma & specie humanitatis consistens. Si quid verò defuit ad complementum debitæ quantitatis, vel quia aliquis præuentus est morte antequam natura ipsum ad perfectam quantitatem deduceret: vel quia fortè aliquis mutilatus est membro: aliunde hoc diuina supplebit potentia: nec tamen hoc impediet resurgentis corporis vnitatem: quia etiam opere naturæ super id quod puer habet, aliquid additur aliunde, vt ad perfectam perueniat quantitatem: nec talis additio facit alium numero: idem enim numero est homo, & puer, & adultus. Ex quo etiam patet quòd nec re

Ad quintū.

surrectionis fidem impedire potest, etiam si aliqui carnibus humanis vescantur, vt quintò obijciebatur. non enim est necessarium (vt ostensum est) quod quicquid fuit in homine materialiter, resurgat in eo, & iterum si aliquid deest, suppleri potest per potentiam Dei. Caro igitur comesta resurget in eo in quo primò fuit anima rationalis perfecta: in secundo verò, si nō solis carnibus humanis est pastus, sed & alijs cibis, resurgere poterit tantùm de alio quod ei materialiter aduenit, quod erit necessarium ad debitam quantitatem corporis restaurandam. Si verò solis humanis carnibus sit pastus, resurget in eo quod à generantibus traxit: & quod defuerit, supplebitur omnipotentia creatoris. quòd etsi parentes

ex solis humanis carnibus pasti fuerint, vt sic & eorum semen quod est superfluum alimenti, ex carnibus alienis generatum sit: resurget quidē semen in eo qui est natus ex semine: loco cuius ei cuius carnes comestæ sunt, supplebitur aliunde. hoc enim in resurrectione seruabitur. quòd si aliquid materialiter fuit in pluribus hominibus, resurget in eo ad cuius perfectionem magis pertinebat. vnde si fuit in vno vt radicale semen ex quo est generatus, in alio verò sicut superueniens nutrimentum, resurget in eo qui est generatus ex hoc sicut ex semine. Si verò in vno fuit vt pertinens ad perfectionem indiuidui, in alio autem vt deputatum ad perfectionem speciei: resurget in eo ad quem pertinebat secundum perfectionem indiuidui: vnde semen resurget in genito & non in generante: & costa Adæ resurget in Eua, non in Adam, in quo fuit sicut in naturæ principio. Si autem secundum eundem perfectionis modum fuit in vtroque, resurget in eo in quo primitus fuit. Ad id verò quod sextò obiectum est, ex his quæ dicta sunt iam, patet solutio. Resurrectio enim quantum ad finem naturalis est, inquantum naturale est animæ esse corpori vnitam: sed principium eius actiuum non est naturale, sed vola virtute diuina causatur. Nec etiam negandum est omnium resurrectionem esse futuram, quanuis non omnes per fidem Christo adhæreant, nec eius mysterijs sint imbuti. Filius enim dei propter hoc naturam humanam assumpsit, vt eam repararet. id igitur quod est defectus naturæ, in omnibus reparabitur. vnde omnes à morte redibunt ad vitam: sed defectus perfectè non reparabitur nisi in illis qui Christo adhæserunt, vel per proprium actum credendo in ipsum, vel saltem per fidei sacramentum.

Ad sextam.

Super cap. 81.

PRo responsione ad has obiectiones præmittit S. Thom. quòd deus in institutione humanæ naturæ corpori humano supra id quod ei ex naturalibus principijs debebatur incorruptibilitatem quandam tribuit, per quam conuenienter suæ formæ cuius est vita perpetua coaptatur.

Præmittit secundò, quòd talis incorruptibilitas etsi quātum ad actiuum principium non esset naturalis, erat tamen quodammodo naturalis ex ordine ad finem, vt scilicet materia proportionaretur naturali formæ quæ est finis materiæ.

Præmittit tertiò, quòd animæ præter ordinem suæ naturæ auersæ à deo subtracta est talis dispositio quæ corpori eius diuinitus indita erat, & secuta est mors. Ex quo sequitur quòd mors est quasi per accidens superueniens homini per peccatum, considerata institutione humanę naturæ. Præmittit quartò, quòd hoc accidens sublatum est per Christum, qui meritò suæ passionis mortem moriendo destruxit, & ex hoc sequitur quòd diuina virtute quæ corpori incorruptionem dedit, iterato corpus de morte ad vitam reparetur.

Quomodo primus homo fuit institutus immortalis.

CIRCA primum quod præmittitur, dubium occurrit. Nam oppositum eius dici videtur 1.q.97.arti.1. Ibi enim vult Sanctus Thomas quòd primus homo non erat immortalis formaliter per aliquem vigorem in eius corpore existentem, sed effectiuè tantùm inquantum inerat animæ vis quædam supernaturaliter diuinitus data per quam poterat corpus ab omni corruptione præseruare quandiu ipsa Deo subiecta mansisset: hic autem dicitur quòd ipsi corpori inerat incorruptibilitas tanquam dispositio per quam animæ coaptabatur. Responderi potest quòd aliud est dicere corpus esse immortale & incorruptibile per aliquam qualitatem in eo existentem habentem vigorem ipsum à corruptione præseruantem, & aliud dicere corpus habere in se aliquam dispositionem per quam aptum sit ab anima incorruptionem cōsequi. Primum enim pertinet ad formalem causam, secundum verò ad causam materialem. Nam dispositio materiæ ad formam, ad genus causæ materialis reducitur. Vult ergo Sanctus Thomas hoc loco Deum dedisse Adæ dispositionem quandam ad hoc vt posset ab anima incorruptibilis seruari, quam dispositionem incorruptibilitatem vocat: vnde dicit ipsam datam corpori vt conuenienter suæ formæ coaptaretur, & vt per animam posset perpetuò viuere: in prima parte autem negat corpus fuisse incorruptibile per formam sibi inhærentem dantem sibi formaliter incorruptibilitatem.

ADVERTENDVM tamen quòd nec etiam animæ inerat vis vt omnino posset corpus ab omni extrinseco nociuo præseruare, sed vt posset ab intrinseca corruptione prohibere, per cibi tamen sumptionem. A corruptione autem ab extrinseco proueniente fuisset præseruatum, partim quidem ex ratione præcauente nociua, partim verò ex diuina prouidentia ipsum sic tuente vt nihil ei ex improuiso occurreret à quo læderetur, vt dicitur prima parte, & de veri.q.24.art.9.

CIRCA secundum quod præmittitur, attendendum quòd naturale ex principio actiuo dicitur, quod ab agente naturali producitur: naturale verò ex ordine ad finem, dicitur quod conuenit rei vt ad finem naturalem ordinatur. quia ergo ista corporis corruptibilitas sibi non conueniebat ex agente naturali, erat autem data vt esset proportionatum animæ ad quam sicut ad suum finem ordinatur, ideo bene dicitur quòd non erat naturalis quantum ad principium actiuum, sed ex ordine ad finem: addit tur autem, quodammodo quia simpliciter dispositio materiæ non dicitur naturalis nisi quæ ab agente naturali non introducitur in materiam.

Quomodo mors aduenit.

CIRCA tertium quod præmittitur, considerandum quòd mors dupliciter comparari potest ad humanam naturam. Vno modo, vt secundum suā principia essentialia tantùm consideratur, & sic mors non conuenit homini per accidens, sed per se, saltem quantum ad possibilitatem moriendi: quia cùm corpus humanum sit ex contrarijs compositum, de necessitate est corruptibile. Alio modo secundum quòd consideratur quantum ad omnia quæ sibi in eius institutione collata fuerunt: & sic accidentaliter aduenit homini, inquantum contigit hominem per peccatum priuari ea virtute quæ ipsum incorruptibilem poterat conseruare. Nam stante natura in ea integritate & perfectione in qua fuerat instituta, non erat homo corruptibilis & mortalis, sed magis incorruptibilis & immortalis, ideo bene hic dicitur quòd mors quasi accidentaliter aduenit homini per peccatum, considerata naturæ humanæ institutione, id est, non simpliciter aduenit accidentaliter, sed secundum quòd taliter natura est instituta. Vnde quantum ad primum modum mors aduenit homini per se, & quomodo per accidēs.

CIRCA quartum quod præmittitur, attendendum quòd cùm non subtrahatur mortalitas ab homine nisi per restitutionē immortalitatis, si per Christum virtute diuina mortalitas est ablata, sequitur quòd per ipsum sit immortalitas restituta, danda. s. secundum diuinæ voluntatis dispositionem: & sic sequitur quòd diuina virtus quæ corpori in institutione humanæ naturæ incorruptionem dedit, eadem iterato corpus ad vitam repararet, & immortalitatem. & hoc est quòd S. Tho. intendit.

ISTIS præmissis ad primam obiectionem dicitur primò, quòd quantis operatione naturæ fieri non possit vt corpus corruptum reparetur ad vitam, id tamen virtute diuina fieri potest.

Per diuinā virtutē possunt corrupta in integrum reuocari.

Dicitur secundò, quòd natura hoc facere non potest, vt corruptum idem numero reparetur, quia natura semper per aliquam formam operatur: quod autem corruptum est, formam amisit quæ poterat esse actionis principium: sed virtus diuina quæ res produxit in esse, sic per naturam operatur, quòd absque ea effectum naturæ producere potest. Vnde quum virtus diuina eadem maneat etiam rebus corruptis, potest corrupta in integrum reparare.

Quare virtute naturę idem numero reparari nō potest.

CIRCA rationem qua probatur virtute naturæ non posse corrupti idem numero reparari, aduertendum quòd probat non posse per naturam ipsius corrupti rem corruptam reparari, non autem quòd per naturam alterius naturaliter agentis reparari nō possit. sufficiebat enim hoc obiectioni quæ ex hoc procedere videtur, quòd in nullo naturalium rerum videtur id quod corruptum est, idem numero redire in esse, tanquā videlicet sit in virtute ipsius redire ad esse, sicut is qui cecidit de scāno, propria virtute surgit. Vtrū autem aliquod agens naturale possit sua virtute idem numero quod corruptū est ad esse reuocare, tenet San. Tho. quolib. quinto, quæst. quinta, quòd non, quia agens naturale non potest huiusmodi corruptibilia sine motu procedere in esse. motus autem & actio interrupta non est vna, sed plures, ideo si agens naturale reassumat actionem productiuam alicuius, non reassumit eandem numero actionem, & consequenter non est idem numero productum, licet idē secundum speciem producere possit, si eadem materia adsit, quo modo intelligitur dictum Philosophi octauo Metaphysicę, cùm inquit, quòd si agens fuerit idem, & materia eadem, effectus erit idem. Non obstat autem rationi inductæ quòd inquit Scotus in quarto, distinctione quadragesima tertia, quæstione prima, quòd scilicet plures motus locales ad eundem terminum possint terminari: & in proposito quòd resurrectio & naturalis propagatio ad idem numero terminantur, & tamen sunt actiones etiam specie differentes. Dicitur enim primò, quòd cùm dicimur plures actiones ad idem numero terminari non posse, intelligimus de actionibus quarum termini per ipsas producuntur in esse, non autem per quas alicui terminus præexistens acquiritur, sicut accidit in motu locali. quanuis etiam possit dici quòd non acquiritur idem numero terminus intrinsecus per diuersos motus locales, quia non acquiritur idem vbi licet idem terminus extrinsecus, scilicet locus, acquiratur. Dicitur secundò, quòd illud etiam intelligitur de actionibus creaturarum, non autem de actionibus quarum vna est actio creaturæ, alia verò est actio diuina, sicut sunt generatio rei & resurrectio, quia enim diuina actio omni actioni creaturæ æqualet, imò omnem excedit, non inconuenit vt per diuinam actionem absque actione creaturæ quæ est cum motu, producatur idē numero, quod per actionem creaturæ fuerat productum, postquam per corruptionem esse desierit.

Vtrum in materia remaneat potentialitas ad formam quā amisit.

SED circa prædicta occurrit dubium tactum à Scoto loco præallegato quæstio. tertia. Cùm enim potentia ad formam semel productam remanserit in materia destructa illa forma: cuius signum, quòd faceret per se vnum cum ea si à deo in ipsam inducereturmaneat eriam in materia eadem negatio quæ præerat rei generationi: non videtur quare nō possit ab agente naturali idem numero reparari.

AD huius euidentiam considerandum est primò, quòd cùm potentialitas materiæ ad formam, nihil aliud sit quàm ipsa materia, cum habitudine ad formam in ipsam inducibilem per aliquod agens secundum quòd reducibilis est ad actum formæ ab agentibus diuersarum rationum, ita & ipsa eius potentialitas diuersificatur. Nam si ab agente naturali nata fit reduci ad actum formæ, dicitur potentia naturalis: si autem ab agente tantùm supernaturali, dicitur potentia obedientialis. Quia ergo materia antequam reciperet formam de ipsa educibilem, poterat per agens naturale reduci in actum, postquam autem amisit formam, non potest amplius per agens naturale in actum reduci, eò quòd eandem numero actionem tale agens resumere non possit, sed tantùm per agens supernaturale, cuius operatio vna numero semper manet: ideo potentia materiæ antequam reciperet formam, erat potentia naturalis, amissa autem forma, est potentia tantùm obedientialis. & sic licet sit eadem potentia materialiter ante & post, quia vtraque est ipsa entitas materiæ cum habitudine ad formam materialiter sumptam, non est tamen eadem formaliter propter respectus diuersarum rationum nomine potentiæ importatos respicientes formam, vt inducibilem in materia ab aliquo agente. Videtur autem hoc esse de mente Sancti Thomæ in quarto, distinctione quadragesima tertia, articulo quarto, quæstione tertia, vbi tenet quòd in cineribus à quibus fiet resurrectio, nulla est naturalis inclinatio ad resurrectionem, sed solùm ex ordine diuinæ prouidentiæ statuentis illos cineres iterum animæ coniungi debere. Eodem modo dicitur de negatione formæ, quòd est alterius & alterius rationis ante receptionem formæ in materia, & post amissionem fol. [illegible]. Nam prima est negatio formæ educibilis de potentia materiæ per agens naturale: secunda verò est negatio formæ inducibilis in materiam per agens tantùm supernaturale. vnde sicut tunc diuersificatur formæ ratio inquantum est inducibilis in materiam, licet sit eadem forma materialiter, ita & ratio negationis formaliter diuersificatur. Considerandū secundò, quòd materia non respicit primò, & per se formam indiuidualem, sed formam specificam. ideo licet post amissionem formæ indiuidualis non remaneat eadem potentiæ ratio in ordine ad formam indiuidualem, remanet tamen eadem in ordine ad formam specificam: quia licet non possit iterum accipere ab agente naturalis eandem numero formam quam amisit, potest tamen similem secundum speciem recipere, & sic potest dici quòd simpliciter remanet eadem potentia materiæ.

Dici-

Dicitur ergo ad Scotum primò, quòd non manet eadem potentia formaliter in materia in ordine ad hanc formam numeralem, quod requiritur ad hoc vt iterum possit in materiam ab agente naturali induci, sed bene remanet eadem potentia materialiter, id est, ipsa materiæ substantia. Cùm probatur, quia ex materia & forma fieret vnum per se sicut prius, dicitur quòd hoc est propter vnitatem materialem potentiæ in ordine ad hanc formam materialiter sumptam, & propter vnitatem formalem ipsius in ordine ad rationem specificam formæ.

Dicitur secundò, quòd si intelligat Scotus remanere eandem materiæ potentiam vt respicit formam specificam, illo admisso, negatur ista consequentia: ergo eadem numero forma quam materia amisit, potest per agens naturale recuperare: sed bene sequitur de eadem secundum speciem.

Dicitur tertiò, quòd non est eadem negatio formaliter ante & post, sed tantùm materialiter propter materialem vnitatem subiecti, & propter materialem vnitatem formæ: nisi forte diceretur, sicut de vnitate potentiæ, quòd est eadem etiam formaliter vt respicit formam specificam absolutè: sed tunc non sequitur quòd materia cui inest talis negatio, eandem numero formam recipere possit, sed tantùm quòd eandem secundum speciem.

Per diuinā virtutē possunt corrupta in integrum reuocari.

CIRCA id quod dicitur diuinam virtutē posse corrupta in integrum reuocare, attendendum est ex doctrina S. Thom. in eodem quolib. quòd hoc intelligitur de rebus permanentibus, nō autem de rebus successiuis. cum enim vnitas rei successiuæ, puta temporis & motus, in sui ratione habeat durationis continuitatem, remota tali continuitate non potest esse eadem sitę vna numero: ideo impossibile est vt idem numero tempus aut motus qui cessauit, reparetur. sequeretur enim quòd esset vnus, & quòd non esset vnus. Diceretur enim vnus ex eo quòd poniatur idē numero reparari: non esset verò vnus, quia non esset continuitas durationis, quæ est de ratione vnitatis numeralis motus & temporis.

SED tunc occurrit dubium. Videtur enim S. Thomas quarto, dist. 44. q. 1. ar. 2. ad tertium, dicere oppositū eius quod hic dicit. Nam ibi videtur velle quòd idem permanēs, puta anima sensitiua, si fuerit corruptum, reparari non potest. d. etiam 12. ar. 2. & 3. q. 77. ar. 5. tenet id quòd in nihilum redigitur, non posse redire idem numero: hic autem dicit per diuinam virtutem posse corrupta in integrum reparari. Ad id quòd primo loco adducitur. Respondetur quòd consideranti ibi S. Thomas id quod Philosophi dicerent ponentes eandem numero formam quæ omnino desiit esse, iterum in esse redire non posse. Secundum enim hanc positionem si ponamus animam sensitiuam in homine esse aliam ab intellectiua: & consequenter per hominis corruptionem desinere esse, non poterit saluari identitas resurgentis, quia non redit ir eadem anima sensitiua secundum numerum, sed tantùm secundum speciem. Vnde non ponit S. Thomas illud de mente sua, fed tanquam de mente Philosophorum supponit: hic autem loquitur secundum veritatem, & secundum suam positionem.

Quomodo res annihilata possit eadem numero reparari.

Ad id verò quod secundo loco adducitur, potest dupliciter responderi. Primò, quòd intendit rem annihilatam eandem numero redire non posse per actionem agentis naturalis, non autem non posse ipsam per diuinam redire actionem. Patet hæc expositio, quia adducit hanc propositionem contra illos qui dicebant in corruptione specierum sacramēti per actionē naturalis agentis facta, substantiam panis aut secundum totum aut secundum partem reditre. Secundò potest responderi, quòd non intendit rem annihilatam non posse eandem numero redire per diuinam potentiam absolutè, sed quòd non potest redire secundum potentiam diuinam sua sapientia regulatam: & tunc non posse, exponendum est pro non decere. Non enim decet Deum vt rem omnino annihilatam, iterum ad esse reducat. Nam cùm annihilatio ad hoc tendat, vt res omnino non sit, superfluè videretur Deus aliquid annihilare, si iterum illud vellet in esse restituere. Vnde quia determinauit hominem corruptum ad vitam reuocare, non omnino ipsum annihilat, licet ipsum permittat corrumpi, sic eius natura exigente: sed partes essentiales. s. materiā & formam, etiam cùm ab inuicem sint separatæ, in esse conseruat. Vnde non dicit Sanctus Thomas in locis præallegatis, quòd annihilatum non possit idem numero per diuinam potentiam reparari: sed in quarto ait, quòd redactum in nihilum non potest iterum idem numero sumi: in tertia verò parte quòd redactum in nihilum non redit idem numero: quod sane intelligi conuenienter potest ordine diuinæ sapientiæ considerato. Cætera quæ ad hanc materiam pertinent, vide apud Capr. 4. distinct. 43. quæstione prima.

Ad secundam obiectionem dicit primo S. Thomas, quòd nullum principiorum essentialium hominis per mortem omnino cedit in nihilum, sed manet anima rationalis & materia sub eisdem dimensionibus ex quibus habeat vt esset individualis materia, ex quorum coniunctione vnus numero homo reparabitur.

Dicit secundò, quòd corporeitas dupliciter accipi potest. Vno modo pro forma substantiali corporis, secundum quam in genere & specie substantiæ collocatur, ex qua debetur rei corporali quòd habeat tres dimensiones: & hęc in homine non est aliud quàm anima rationalis, quæ in sua materia requirit quòd habeat tres dimensiones, quia non sunt diuersæ formæ substantiales in in vno & eodem, per quarum vnam collocetur in genere substātiæ, per aliam in genere corporis vel animalis, & per aliam in specie hominis aut equi: quia si prima faceret substantiam, sequentes formæ iam adueniręt ei quod est hoc aliquid in actu, & consequenter essent formæ accidentales. Alio modo pro forma accidentali, pro ipsis. f. tribus dimensionibus quæ corporis rationē constituunt. Quanuis igitur hæc corporeitas in nihilum cedat corpore humano corrupto, non potest tamen impedire quin idem numero resurgat, eò quòd corporeitas primo modo dicta non cedat in nihilum, sed eadem maneat.

Quomodo corporeitas in rei corruptione annihilari intelligatur.

Dicit tertiò, quòd forma mixti dupliciter accipi potest. Vno modo pro forma substantiali corporis mixti: & sic cùm non sit aliud in homine quā anima rationalis, nō potest dici quòd homine moriente cedat in nihilū: alio modo pro qualitate quadā composita & contēperata ex mixtione simplicium qualitatum. & sic si cedat in nihilum, non præiudicat vnitati corporis resurgentis.

De forma mixti quæ est qualitas ad formam substantialem disponens.

Dicit quartò, quòd similiter si per partem sensitiuam & nutritiuam intelligatur ipsæ potentiæ quæ sunt proprietates naturales animæ, vel magis cōpositi, corrupto quidem corpore corrumpuntur: sed per hoc non impeditur vnitas resurgentis. si verò intelligatur ipsa substantia animæ sensitiuæ & nutritiuæ, vtraque est eadem cum anima rationali.

De distinctione totius à suis partibus simul sumptis.

Dicit quintò, quòd humanitas non est intelligenda tanquam forma quædam consurgens ex coniunctione formæ ad materiam, quasi realiter sit alia ab vtroque, quia tunc esset forma accidentalis: sed dicunt quidam formā partis eandem esse & formam totius quæ forma partis dicitur inquantum materiam facit esse in actu, forma verò totius inquantū complet speciei rationem. & secundum hæc patet quòd non cedit in nihilum, quia non est aliud quàm anima rationalis. hoc autem esse non potest, quia cùm humanitas hominis sit quam significat diffinitio, rei autem materialis diffinitio significat formam & materiam, necesse est vt humanitas significet compositū ex materia & forma, sicut & homo: differenter tamen, quia humanitas significat principia omnia essentialia speciei cū præcisione principiorū individuantium, eò quòd sit qu a aliquis est homo, & ideo per modum partis significatur: homo autem significat quidem principia essentialia speciei, sed non excludit principia individuantia, imò illa potentialiter includit. dicitur enim homo qui habet humanitatē, ex quo non excluditur quin alia habere possit: ideo significatur per modū totius. Sortes verò significat vtraque in actu. f. vt essentialia principia, & individualia, sicut & genus habet differentiam potestate, species verò actu. Ex hoc patet quòd homo redit idem numero in resurrectione., & humanitas eadem numero propter animæ rationalis permanentiam, & materiæ vnitatem.

De dimensionibus interminatis.

ATTENDENDVM quòd in ista responsione vult negare Sanct. Thomas quòd aliquod principiorum essentialium hominis per eius mortem in nihilum redeat. manet enim forma substantialis, manet materia, manet & ipsa humanitas quantum ad suas partes, licet in se non maneat, sed corrumpatur.

CIRCA primum dictum responsionis, aduertendum primò, quòd S. Thomas hoc loco sequitur opinionem Commentatoris de dimensionibus interminatis, quòd. s. sint coæternæ materiæ, & ab ipsa inseparabiles, præcedantque formam in materia, & stent cum diuersis formis. cuius tamen oppositum tenet 1. q. 76. ar. 6. & lib. de anima. Ratio autem tenendi hic Commentatoris opinionē est, quia cùm aduersus gentes dispiuter, melius ea quæ fidei sunt, defenduntur, si ex concessis ab ipsis procedatur. Aduertendum secundò, quòd per illud dictum non intendit San. Thomas excludere quin si etiam aliquod principiorum essentialium rei esset annihilatū, posset eadem res numero per diuinam potentiam reparari, sed respondet tantùm ad id quod obiectio pro fundamento assumit. s. quòd multa principiorum essentialium hominis per mortem annihilantur, ostenditque assumptum illud falsum esse etiam secundum ipsorum Philosophorum opinionem, supposita animæ immortalitate.

CIRCA secundum dictum considerandum quòd cùm accidentia individuantia quæ ad vnitatem materialem rei materialis pertinent secundum ordinem causæ formalis formam substantialem sequantur vt eius effectus, licet secundum ordinem causæ materialis intelligantur præcedere. si eadem forma remaneat, licet accidentia substantiæ varientur, remanet tamen ipsa accidentium causa, & sic ipsa accidentia in sua causa remanente dicuntur: non obstatque quin eadem numero substantia possit reparari ab agente potente formam quæ remanit, iterum materiæ reunire. propterea bene hic dicitur quòd quanuis corporeitas quæ est accidens, in nihilum cedat: quia tamen remanet corporeitas quæ est forma substantialis, non impeditur quin idem numero homo resurgat.

Quomodo corporeitas in rei corruptione annihilari intelligatur.

SED occurrit dubiū. Videtur enim quòd in hoc secundo dicto dicitur contradicere ei quod dictum est in primo. Nam ibi dicitur quòd materia remanet sub eisdē dimensionibus: hic verò dicitur quòd corporeitas accidentalis. i. ipsæ tres dimensiones, in nihilum per mortem hominis cedit. Responderi ad hoc dupliciter potest. Primo, quòd non loquitur Sanctus Thomas in hoc secundo dicto absolutè, sed sub conditione. f. quòd si ponatur corporeitas hęc in nihilum cedere, non impedirur propter hoc quin idem homo resurgat. Secundò potest responderi, quòd cùm quantitas quæ est in materia, dupliciter considerari possit, scilicet vt est indifferens secundum naturam suam ad diuersas terminationes, & vt est determinata termino conuenienti huic homini ex sua forma substantiali: in primo dicto intelligit quò manent in materia dimensiones huius hominis, vt conseruantur interminatæ huius formæ terminatæ: in secundo autem dicto intendit quòd cedunt in nihilum quātum ad terminationem quam ex hac determinata forma habebant.

De forma mixti quæ est qualitas ad formam substantialem disponens.

CIRCA tertium dictum considerandum est, quòd formam mixtionis quæ est qualitas, dupliciter possumus intelligere. Vno modo quòd sit quædā qualitas simplex media inter qualitates elementorum, in qua virtualiter qualitates elementorum continentur, quæ quidem qualitas differat à qualitatibus elementorum, non sicut remissum ab intenso, sed specificè, sicut rubedo differt ab albedine & nigredine. & sic tenet Heruęus in tractatu de pluralitate formarum, elementa in mixto per huiusmodi qualitatem contineri. Alio modo quòd hæc qualitas media virtualiter continens elementa sit compositа ex partibus diuersarum rationum, habeatque in se formaliter aliquid de calore, & aliquid de frigiditate, & sic de alijs qualitatibus: ita quòd quandoque intendatur vna eius pars, & alia remittatur, & secundum hoc mixtum magis ad hoc elementū appropinquet vel ad illud. Et hanc viam sequitur Capreolus in 20. d. 15. videturque esse de mente S. Thomæ in tractatu de natura materiæ. Posset etiam idem haberi ex eo quod dicitur 1. q. 76. ar. 4. ad quartum, vbi dicitur quòd manent in mixto qualitates elementorum propriæ, licet remissæ, in quibus est virtus formarū elementarium, & quòd huiusmodi qualitas est dispositio propria ad formam substantialem mixti. Ex eo enim quòd prius dicit in plurali manere qualitates elementorum, postmodum verò subiungit in singulari quòd huiusmodi qualitas, &c. dat intelligere formam mixtionis vnam esse qualitatem, non quia non sint diuersæ formæ substantiales in in vno & eodem, per quarum vnam collocetur in genere substātiæ, per aliam in genere corporis vel animalis, & per aliam in specie hominis aut equi: quia si prima faceret substantiam, sequentes formæ iam adueniręt ei quod est hoc aliquid in actu, & consequenter essent formæ accidentales. Alio modo pro forma accidentali, pro ipsis. f. tribus dimensionibus quæ corporis rationē constituunt. Quanuis igitur hæc corporeitas in nihilum cedat corpore humano corrupto, non potest tamen impedire quin idem numero resurgat, eò quòd corporeitas primo modo dicta non cedat in nihilum, sed eadem maneat.

De distinctione totius à suis partibus simul sumptis.

Dicit quartò, quòd similiter si per partem sensitiuam & nutritiuam intelligatur ipsæ potentiæ quæ sunt proprietates naturales animæ, vel magis cōpositi, corrupto quidem corpore corrumpuntur: sed per hoc non impeditur vnitas resurgentis. si verò intelligatur ipsa substantia animæ sensitiuæ & nutritiuæ, vtraque est eadem cum anima rationali.

Dicit quintò, quòd humanitas non est intelligenda tanquam forma quædam consurgens ex coniunctione formæ ad materiam, quasi realiter sit alia ab vtroque, quia tunc esset forma accidentalis: sed dicunt quidam formā partis eandem esse & formam totius quæ forma partis dicitur inquantum materiam facit esse in actu, forma verò totius inquantū complet speciei rationem. & secundum hæc patet quòd non cedit in nihilum, quia non est aliud quàm anima rationalis. hoc autem esse non potest, quia cùm humanitas hominis sit

Universidad de Deusto
Biblioteca

distinguit:sed negat quòd ab illis distinguatur per omnimodam præcisionem, veluti quædam forma cuius sit actuare materiam,quemadmodum anima rationalis distinguitur à materia.

SED tunc remanet dubium, quomodo humanitas à materia & forma continctis realiter distinguatur, & tamen illa essentialiter includat. Non videtur enim posse realiter ab illis distingui, nisi aliquid reale addat: quæritur autem de illo reali addito quid sit. Si enim est aliqua entitas partialis à materia & forma distincta, tunc non sola materia & forma erunt partes essentiales eius,sed etiam illa entitas: & sic ex illis tribus componetur humanitas. Si autem est ipsa entitas humanitatis secundum se sumpta, hoc non videtur posse esse: quia aut humanitas quæ seipsa distinguitur à materia & forma, materiam & formam includit,aut non. Si primum, hoc non potest esse, tum quia quod includit materiam & formam, non potest esse illud quo tanquam ad quod ad materiam & formam, aliquid ab illis realiter distinguitur: sicut quia dicimus Sortem distingui realiter ab humanitate per aliquod realiter additum humanitati, scilicet per principia individuantia, ideo ipsa principia individuantia non includunt in sua subsistantia humanitatem, sed ab illa sunt secundum entitatem præcisa. Si secundum, sic oportebit dicere humanitatem ipsam secundum præcisionem à materia & forma distingui, cuius oppositum dictum est.

AD huius rei etiidentiam considerandum est, quòd difficultatem in hac re facit, quia imaginamur totum à partibus vnitis realiter distingui, tanquam dicens ipsas partes, & aliquid aliud superaddens quod sit pars ipsius totius signi ficati, ita quòd totum in sua subsstantia illas partes includat, & illud aliud superadditum, tanquam videlicet plura partialia ipsum totũ integrantia,eo modo quo dicimus humanitatem à materia realiter distingui,quia includit illam, & addit animam rationalem, ita quòd vtrumque ad essentiam humanitatis velut eius pars perueniet,sed hæc imaginatio longè abest à proposito. Nõ enim sic distinguitur humanitas à materia & forma tanquam aliquid addens supra materiam & formam quod sit eius pars,simul cum illis humanitatis entitatem constituens,sed tanquam includens materiam & formam veluti partes ipsam constituentes,& seipsam totam,id est, perfectã supra materiam & formam addens: vnde humanitas dicit & ipsam naturam tanquam totum,& materiam & formam tanquam partes naturam constituentes. Ad dubium ergo dicitur,quòd humanitas addit aliquid reale supra partes. Cũ vlterius quæritur quid est illud reale additi,dicitur quòd est ipsa natura humanitatis quæ dicitur totum, non autem aliqua eius pars. Cùm verò quæritur, verum illas partes includat humanitas, dicitur quòd vtique, cùm sint eius partes essentiales,eas includit. Ad improbationem negatur assumptum. stat enim quòd aliquid includit materiam & formam tanquam ad partes, & tamẽ sic id quo ab illis realiter differt, non quidem tanquam parte, sed tanquam ipsa tota natura.

Quomodo humanitas sola principia essentialia significat

CIRCA id quòd inquit Sanctus Thomas humanitatem significare solа principia essentialia,aduertendũ quòd intelligitur fieri exclusio ab aliis principiis quæ dicuntur individualia principia, non autem ab omni alia entitate, quasi humanitatis nomen nihil aliud significet quàm principia essentialia hominis. dictum est enim quòd humanitas non est ipsa principia essentialia,sed quòd est aliquid ex illis compositum,& ab eis realiter distinctum.

CIRCA id quod dicitur genus habere differentiam potestate, aduertendum quòd intelligitur de differentia constitutiua speciei. illam enim genus in sua ratione non includit, sed potest per ipsam limitari & determinari ad speciem.

Ad tertiam obiectionem dicitur, quòd falsò innititur fundamento, scilicet quòd esse hominis per mortem auferatur. hoc enim falsum est, quia esse hominis,cùm sit esse animæ rationalis,sicut & in aliis idem est esse materię & formæ, & illud non sit solùm in concretione ad materiam, sicut esse aliarum formarum,cùm absque participatione organi corporalis intelligat,manet ipso corpore dissoluto, & reparato corpore in resurrectione ipsum idem esse reducitur quod remansit in anima.

Quod non est cõtinuũ idem numero non est.

ADVERTENDVM,quòd illa propositio assumpta in obiectione, quod non est continuum,idem numero non est, non habet veritatẽ de continuitate durationis in rebus permanentibus,vt ex superius dictis patet,sed ipsam non negat Sanct. Tho. neque etiam affirmat, quia alia propositio quam negat,manifestius falsa est. Cùm enim aduersus gentes disputet, illa duntaxat negat quorum falsitas etiam ex concessis ab ipsis manifestius ostendi potest.

Quomodo in homine semper manent eędem partes secũdum speciẽ, non autem secundũ materiam.

Ad quartam obiectionem dicitur primò, quòd non requiritur ad hoc vt resurgat idem homo numero, quòd quicquid fuit materialiter in eo secundũ tempus vitæ suæ,resumatur,sed tantùm ex eo,quantũ sufficit ad complementum debitæ quantitatis: quia etiam in corpore hominis quandiu viuit,nõ semper sunt eędem partes secundum materiam,sed solùm secundum speciem: nec propter hoc impeditur quin sit vnus numero à principio vitæ vsque ad finẽ. Declaratur exemplo ignis,qui cùm continue ardet,vnus numero dicitur,licet ligna consumantur,& continue apponantur. quod autem non impedit vnitatem secundum numerum in homine dum viuit continue, non potest vnitatem resurgentis impedire. Dicitur secundò, quòd præcipuè illud resumendum videtur, quod perfectius fuit sub forma & specie humanitatis cõsistens.

Dicitur tertiò, quòd si quid defuit ad complementum debitæ quantitatis, aliunde hoc diuina supplebit potentia, nec hoc impediet resurgentis corporis vnitatem, quia etiam opere naturæ puero additur aliunde, absque præiudicio vnitatis eius, vnde ad perfectam perueniat quantitatem.

AD euidentiam huius responsionis considerandum primò ex Philosopho primo de generatione, quòd dupliciter accipi potest hominis pars, puta caro, os, & huiusmodi. s. secundum speciem, & secundum materiam: quæ quidem distinctio non est accipienda sic, vt quidam accipiunt, quod per partem secundum speciem intelligatur id quod primò humanam accipit speciem, sitmiturque à generante: per partem verò secundum materiam intelligatur id quod ex alimento generatur, sed est accipienda vt exponit Sanctus Thomas, & ibidem, & prima quæstione 119. articulo primo, ad hunc sensum, quòd eadem pars principalis, puta caro, dupliciter considerari potest. vno modo secundum id quod est formale in ipsa. f. quantum ad naturam & dispositionẽ carnis absolutè, & secundum id quod est materiale. f. secundum particulares carnis partes ex quibus integratur, quarum tamen quælibet est caro. Pars ergo huiusmodi secundum speciem semper manet. Nam semper manet natura & dispositio carnis, & nunquam (manente homine) per quamcunque actionem caloris naturalis efficitur quòd in homine non sit caro. pars verò secundũ materiam non semper manet, quia per actionem caloris naturalis continuè consumitur, & restauratur. Nam continuè aliqua pars carnis deperditur, & loco eius ex alimento alia restauratur. quod dicitur de carne, dicitur etiam de aliis partibus materialibus hominis. Propterea bene inquit Sanctus Thom. quòd in corpore humano forma & species singularium partium manet, sed materia partium & resolutitur per actionem caloris naturalis, & de nouo adgeneratur per alimentum.

Considerandum secundò ex Sancto Thoma loco prælegato,& secundo Sententiarum, distinct. 30. quòd aliter dicendum esset si tota caro simul deperderetur,& ex alimento alia loco illius substitueretur. & aliter si non toto deperdatur simul,sed paulatim vna pars illius post aliam deperdatur,& loco partis deperditæ alia per nutritionem adiungatur: quia in primo casu nullo modo remaneret eadem caro numero,in secundo verò remanet eadẽ,quia pars addita efficitur vnum cum eo cui additur, & transit in præexistens: & sic non obstante tali innouatione partium materialium remanet idem numero individuum, quia remanet eadẽ numero materia, & eadem numero forma.

Quomodo remaneat idem numero individuũ à principio vitæ vsque ad finem.

Considerandum tertiò, quòd licet dicatur manere idem numero individuum à principio vitæ vsque ad finem. non est tamen intelligendum hoc secundum omnimodam identitatem, quasi nulla sit variatio. implicat enim contradictionem quòd aliquid sit omnibus modis idem, & tamẽ aliquid eius sit variatum: sed potest dici quòd manet vnus & idem homo simpliciter à principio vsque ad finem vitæ, propter vnitatem numeralem formæ, & propter aliquam identitatem materiæ, quia semper aliquid de priori materia manet. est autem alius & alius secundum quid, propter continuam variationem partium materialium. Eodem modo dicendum est de homine resurgente, quia si per diuinam potentiam corpon resurgentis suppleatur de aliquo quod sibi ad complementum perfectæ quantitatis deficiebat, est idem numero homo simpliciter & absolutè,sed secundum quid est alius, quia aliquam partem materiæ habet quam prius non habebat.

Quomodo ignis cui noua fit appositio combustibilis, maneat vnus numero.

CIRCA id quod dicitur ignem qui continuè ardet, vnum numero dici, licet ligna consumantur, & de nouo apponantur, attendendum ex doctrina Sancti Thomæ in secundo de anima, quòd hoc intelligendum est secundum exteriorem apparentiam,non autem secundum rei veritatem. Nam,propriè loquendo, ignis nõ nutritur,cùm non fit animatus: & ideo dum igni additur noua materia,illa non actuatur forma ignis præexistentis,sed in ea alia nona forma generatur: & sic non fit vnus numero ignis,sed vnus tantùm per coaceruationem plurium ignium: sed tamen quantum ad exteriorem sensum videtur esse vnus nunero simpliciter qui ex appositione lignorum nutriatur, sicut animata ex alimento addito nutriuntur.

Ad quintam obiectionem dicitur primò, quòd fidei resurrectionem non impedit etiam si aliqui carnibus humanis vescantur,quia (vt dictum est) non est necessarium vt quicquid in homine materialiter fuit, resurgat in eo: & si aliquid deest,suppleri potest per diuinam potentiam.

Dicitur secundò, quòd caro comesta resurget in eo in quo primò fuit anima rationali perfecta,in secundo verò si non solis humanis carnibus est pastus, resurgere poterit tantùm de alio,quod ei materialiter aduenit,quantum necessarium ei erit ad debitam corporis quantitatem restaurandam. Si verò solis humanis carnibus sit pastus,resurget in eo id quod à parentibus traxit: & quod defuerit, supplebitur omnipotentia creatoris. Quòd si etiam parentes solis carnibus humanis pasti fuerint,& sic semen eorum sit ex alienis carnibus generatum,resurget semen in eo qui natus est ex semine, & loco eius supplebitur aliunde ei cuius carnes comestæ sunt.

Dicitur tertiò,quòd si aliquid materialiter in pluribus hominibus fuit,resurget in eo ad cuius perfectionem magis pertinebat. Vnde si in vno fuit sicut radicale semen,id est, sicut semen ex quo genitus est,in alio verò sicut superueniens nutrimentum, resurget in eo qui ex eo sicut ex semine est generatus. Si verò in vno fuit vt pertinens ad perfectionẽ indiuidui, in alio verò vt ad perfectionem speciei deputatum, resurget in eo ad quem pertinebat secundũ perfectionem indiuidui: vnde semen resurget in genito, & costa Adæ in Eua. Si autem secundum eundem perfectionis modum fuit in vtroque,resurget in eo in quo primitus fuit. De hac materia vide etiam apud Sanctum Thomam in quarto, distinct. 44.

Ad sextam obiectionem dicitur, quòd resurrectio naturalis est quantum ad finem,inquantum naturale est animæ,esse corpori vnitam,non autẽ quantum ad principium actiuum.

Resurrectio erit naturalis quãtum ad finem,sit preternaturalis verò ex parte agẽtis.

ADVERTE quòd naturalis dicitur esse resurrectio quantum ad finem,quia terminatur ad vnionem animæ & corporis, quæ quidem vnio est secundum naturalem animæ inclinationem, & absolutè loquendo, nata est etiã ab agente naturali vniri corpori, vt superius dicebatur: licet facta hac suppositione quòd sit per mortem separata à corpore,non possit iterum materiæ virtute naturalis agentis vniri,propter quod dicitur resurrectio supernaturalis esse ex parte agentis.

Ad vltimam obiectionẽ dicitur, quòd quia filius propter hoc naturã humanam assumpsit vt eam repararet: ideo quod est defectus naturæ, in omnibus reparabitur: & sic omnes à morte redibunt ad vitam: sed defectus personæ non reparabitur, nisi in his quæ Christo adhæserunt, vel credendo in ipsum,vel per fidei sacramentum.

Ex his vult negare Sanctus Thomas illam consequẽtiam: Per Christum liberamur à culpa & à morte,qui est effectus peccati: ergo illi soli sunt à morte liberandi per resurrectionem,qui fuerunt participes mysteriorum Dei,quibus liberentur à culpa.

SED circa hanc responsionem duplex occurrit dubium. Vnum est,quia consequentia quę negatur,non videtur bene negari. Nam si mors est effectus peccati,non videtur esse liberandus à morte,nisi qui à culpa liberatur,cùm effectus non videatur remouendus, nisi remotis eatur causa ad quam necessariò consequitur. Si ergo per Christum homo liberatur à morte,ille solus videtur liberandus,qui etiam liberatur à culpa.

Defectus naturæ reparabitur in omnibus.

Alterum est,quia non videtur verum quòd defectus naturæ in omnibus reparabitur,quia multi cum originali peccato decedunt,à quo nunquam liberabuntur,cuius signum est,quòd in perpetuum diuina visione priuabuntur.

AD primum dicitur ex doctrina Sancti Thomæ quarto, dist. 43. quæst. prima,articulo primo, quæstione secunda,ad quartũ, quòd pœna peccati originalis est mori aliquando,non autem morte in perpetuum detineri: ideo qui moriuntur in peccato originali,moriendo exoluerunt pœnam illi peccato debitam: possunt tamen resurgere non obstante culpa originali propter confortatem ad Christum in naturalibus. Vnde argumentum supponit falsum. s. quòd perpetua detentio à morte sit effectus culpæ originalis eam necessariò concomitans.

Ad secundum dicitur (vt patet cap. sequenti) quod propositio S. Thom. intelligitur de defectu naturæ habente rationem pœnæ concomitantis peccatum,non autem de effectu habente rationem culpæ, cuiusmodi est originale peccatum,quod est peccatum & naturæ & personæ, inquantum est pars naturæ. sic enim aliquo modo est volitum à persona & homine singulari,vt superius dicebatur. Vnde ratio nulla est.

Quòd

Quòd homines resurgent immortales. Caput 82.

EX quo etiam patet quòd in futura resurrectione homines nõ sic resurgẽt, vt sint iterum morituri. Necessitas enim moriendi est defectus in naturam humanã ex peccato proueniens: Christus autem merito suæ passionis naturæ defectus reparauit, qui in ipsum ex peccato prouenerunt. Vt enim dicit Apostol. Romanorum quinto, Non sicut delictũ, ita & donum. Si enim vnius delicto multi mortui sunt, multò magis gratia Dei in gratia vnius hominis Iesu Christi in plures abundauit. Ex quo habetur quòd efficacius est meritum Christi ad tollendum mortem, quàm peccatum Adæ ad inducendum. Illi igitur qui per meritum Christi resurgent à morte liberati, morte vlterius non patientur.

2 Præterea, illud quod est in perpetuum duraturum, non est destructum. si igitur homines resurgentes adhuc iterum morientur,vt sic mors in perpetuum duret: nullo modo mors per mortem Christi destructa est: est autem destructa nunc quidem in causa, quod Dominus per Osee prædixerat dicens, Ero mors tua ô mors. Oseæ 13. Vltimò autem destruetur in actu, secundum illud, Nouissimè inimica destruetur mors, 1. Corinh. 15. Est igitur secundum fidem ecclesiæ hoc tenẽdum, quòd resurgentes non iterum morientur.

3 Adhuc, effectus similatur suæ causæ: resurrectio autem Christi causa est futuræ resurrectionis, vt dictum est. sic autem resurrexit Christus, vt nõ vlterius moreretur, secundum illud Roman. 6. Christus resurgens ex mortuis, iam non moritur. Homines igitur sic resurgẽt vt vlterius non moriantur.

4 Amplius, si homines resurgentes iterum moriantur: aut iterum ab illa morte iteratò resurgent, aut non. si non resurgent, remanebunt perpetuò animæ separatæ: quod est inconueniens, vt suprà dictum est: ad quod euitandum ponuntur post resurgere. vel si post secundum mortem nõ resurgant, nulla erit causa quare post primam resurgant. si autem post secundam mortẽ iteratò resurgent, aut resurgent iterum morituri, aut non. si non iterum morituri, eadem ratione hoc erit ponendum & in prima resurrectione. si verò iterum morituri, procedet in infinitum alternatio mortis & vitę in eodem subiecto. quod videtur inconueniens. oportet enim quòd intentio Dei suscitantis ad aliquid determinatum feratur: ipsa autem mortis & vitæ alternatio successiua, est quasi quædã transmutatio, quæ finis esse non potest. est enim contra rationem motus quòd sit finis, quum omnis motus in aliud tendat.

5 Præterea, intentio inferioris naturæ in agendo ad perpetuitatem fertur. Omnis enim naturæ inferioris actio ad generationem ordinatur: cuius quidem finis est vt conseruetur esse perpetuum speciei: vnde natura non intendit hoc indiuiduum sicut in vltimum finem, sed speciei conseruationem in ipso: & hoc habet natura inquantum agit in virtute Dei, quæ est prima radix perpetuitatis. vnde etiam finis generationis esse ponitur à Philosopho vt generata participent esse diuinum secundum perpetuitatem. multò igitur magis actio ipsius Dei ad aliquid perpetuum tendit: resurrectio autem non ordinatur ad perpetuitatem speciei: hæc enim per generationẽ poterat cõseruari: oportet igitur quòd ordinetur ad perpetuitatem indiuidui, non autẽ secundum animã tantùm: hoc enim iam anima habebat ante resurrectionem: ergo secundum compositum. homo igitur resurgens perpetuò viuet.

6 Adhuc, anima & corpus diuerso ordine comparari videntur secundum primam hominis generationem, et resurrectionem eiusdem. Nam secũdum generationem primam creatio animæ sequitur generationem corporis. præparata enim materia corporali per virtutem decisi seminis, Deus animam creando infundit. in resurrectione autem corpus animæ præexistenti coaptabitur. prima autem vita quam homo per generationem adipiscitur, sequitur conditionem corruptibilis corporis, in hoc quòd per mortẽ priuatur vita. vita igitur quam homo resurgendo adipiscitur, erit perpetua secundum conditionem incorruptibilis animæ.

7 Item, si in infinitum succedant sibi in eodem vita & mors, ipsa alternatio vitæ & mortis habebit speciem circulationis cuiusdam: omnis autem circulatio in rebus generabilibus & corruptibilibus à prima circulatione incorruptibilium corporũ causatur: nam prima circulatio in motu locali inuenitur: & secũdum eius similitudinem ad motus alios deriuatur: causabitur igitur alternatio mortis & vitæ à corpore cælesti: quod esse nõ potest, quia reparatio corporis mortui ad vitam, facultatem actionis naturæ excedit. non igitur est ponenda huiusmodi alternatio mortis & vitę: nec per cõsequens quòd resurgentia corpora moriantur.

8 Amplius, quęcunque succedunt sibi in eodem subiecto, habent determinatam mensuram suæ durationis secundum tempus. omnia autem huiusmodi, subiecta sunt motui cæli, quem tempus consequitur: anima autem separata non est subiecta motui cæli: quia excedit totam naturam corporalem. alternatio igitur separationis eius, & vnionis ad corpus, non subiacet motui cæli. non igitur est talis circulatio in alternatione mortis & vitæ, qualis sequitur si resurgentes iterum moriantur. resurgent igitur de cætero non morituri. Hinc est quod dicitur Isaiæ vigesimoquinto: Præcipitabit dominus mortem in sempiternum. Et Apocalypsis vigesimoprimo: Mors vltrà non erit. Per hoc autem excluditur error quorundam antiquorũ Gentilium, qui credebant eadem temporum temporaliúmque rerum volumina repeti: verbi gratia, sicut in isto seculo Plato Philosophus in vrbe Athenien si & in eadẽ schola quæ Academica dicta est, discipulos docuit: ita per innumerabilia retro secula multis quidem prolixis interuallis, sed tamen certis & idem Plato, & eadem ciuitas, & eadem schola, ijdémque discipuli repetiti, & per innumerabilia demum secula repetendi sunt, vt Augustinus introducit in duodecimo de ciuitate Dei. † Ad quod (vt ipse ibidem dicit) quidam referre volunt illud quod dicitur Ecclesiastę primo: Quid est quod fuit? ipsum quod futurum est. quid est quod factum est? ipsum quod faciendum est. nihil sub sole nouum: nec valet quisquam dicere, ecce hoc recens est. iam enim præcessit in seculis quæ fuerunt ante nos. Quod quidem non sic intelligendum est, quòd eadem numero per generationes varias repetantur, sed similia specie, vt Augustinus ibidem soluit: & Aristoteles in fine de generatione hoc ipsum docuit contra prædictam sectam loquens.

† Cap. 5.

Super cap. 82.

POstquam ostendit Sanctus Thomas corporum resurrectionem esse futuram, consequenter de qualitate resurgentium determinat. Circa hoc duo facit. Primò ostendit qualitatem hominum resurgentium. Secundò, qualitatem partium ipsorum, ca. 84. Circa primum duo facit. Primò ostendit propositum. Secundò infert quoddam corollarium, cap. sequenti.

Quantum ad primum ponit tres conclusiones. Prima est in hoc capite, & est, quòd homines in futura resurrectione non resurgent iterum morituri, sed immortales. Ex qua vnum corollarium in sequenti capite infert.

ARGVITVR autem primò sic ad conclusionem: Necessitas moriendi est defectus in humanam naturam ex peccato prouenies: sed huiusmodi defectus Christus merito suæ passionis reparauit: ergo qui per meritum Christi resurgent à morte liberati, mortem vlterius non patientur. Probatur minor authoritate Apostoli Romanorum quinto, volentis quòd efficacius est meritum Christi ad tollendum mortem, quàm peccatum Adæ ad inducendum. Secundò, si homines resurgẽtes iterum moriuntur, vt sic mors in perpetuum duret: non est mors per mortem Christi destructa, quia quod est in perpetuum duraturum, non est destructum. sed hoc est falsum, quia nunc est destructa in causa: id quod Dominus Oseæ decimoterttio prædixerat. Vltimò autem destruetur in actu, secundũ illud 1. ad Corinthios decimoquinto: Nouissimè, &c. Tertiò, Christus resurrexit non iterum moriturus, vt dicitur ad Romanos sexto, ergo, &c. Probatur consequentia, quia resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis: effectus autem suæ causæ assimilatur.

Resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis.

ADVERTENDVM, quòd ista ratio procedere videtur ex causalitate causæ exemplaris, non autem causę efficientis. Nam, vt dictũ est superius, resurrectio Christi est causa instrumentalis resurrectionis nostræ in genere causæ

Universidad de Deusto
Biblioteca

causæ efficientis, effectum autem non oportet assimilari instrumento: ideo non videtur sequi ex hac causalitate, quòd nostra resurrectio assimiletur resurrectioni Christi, sed quia non solum est causa efficiens, sed etiam exemplaris, & effectum oportet suo exemplari assimilari: ideo bene sequitur, quòd nostra resurrectio ex ista causalitate resurrectioni Christi assimiletur.

Quarto, Si resurgentes iterum moriantur, aut iterum ab illa morte resurgent, aut non. si secundum, remanebunt animæ perpetuò separatæ, quod est inconueniens, vt suprà dictum est. si primum, aut resurgent iterum morituri, aut non. si secundum, eadem ratione hoc ponendum erit & in prima resurrectione: si secundum, procedet in infinitum alternatio mortis & vitæ in eodem subiecto: hoc autem est inconueniens: quia oportet intentionem Dei resistentis ad aliquid determinatum ferri, hæc autem successiua alternatio mortis & vitæ finis esse non potest, cùm sit quædam transmutatio quæ in aliud tendit, ergo, &c.

Alternatio perpetua mortis & vitæ nō est intenta à Deo.

ADVERTENDVM, quòd non est intentio Sanct. Thom. Deum non posse intendere alternationem perpetuam successiuam. sic enim oporteret dicere motum cæli non posse esse perpetuum etiam diuina virtute, quod non est secundum mentem Sanct. Thom. sed vult quod non potest intendi huiusmodi perpetua alternatio tanquam finis vltimò intentus: quia cùm motus tendat ad inducendum terminum motus, non habet rationem finis, sed magis eius quod ordinatur ad finem: & ideo oportet dicere quòd intentio Dei resuscitantis homines, aliquid aliud intendat tanquam finem operis sui, non autem ipsam alternationem perpetuam mortis & vitæ: quod cùm non appareat quid sit per huiusmodi alternationem acquirendum, & sic videatur inutiliter futura, relinquitur non esse dicendum futuram esse huiusmodi alternationem perpetuam, sed magis hominem resurrecturum, ita vt non sit amplius moriturus.

Quintò, intentio inferioris naturæ in agendo ad perpetuitatem fertur, ergo multò magis actio ipsius Dei: sed resurrectio non ordinatur ad perpetuitatem speciei, cùm hanc oporteat per generationem conseruari: ergo ordinatur ad perpetuitatem individui, non autem secundum animam tantùm: quia iam anima hanc habebat, ergo secundum compositum, ergo, &c. Probatur antecedens: quia omnis naturæ inferioris actio ordinatur ad generationē, cuius finis est vt conseruetur esse perpetuum speciei. Prima verò consequentia probatur: quia natura hoc agit in virtute Dei, quæ est prima radix perpetuitatis: propter quod à Philosopho finis generationis esse ponitur, vt generata participent esse diuinum secundum perpetuitatem.

ADVERTENDVM, quòd hæc ratio procedit ex comparatione actionis diuinæ qua aliquod de genere generabilium immediatè à Deo producitur in esse, ad actionem naturæ qua individuum eiusdem naturæ per generationem producitur.

SED occurrit dubium. Videtur enim quòd Adam in sui prima productione debuit immortalis produci etiam secundum sui naturam, & non tolùm per donum gratuitum: & similiter quòd omnia animalia à Deo immediatè producta debuerint esse perpetua secundum individuum. si ratio hic assignata tenet. Nam ista sunt à Deo immediatè producta, sicut homines à deo immediatè resuscitantur. si ergo, quia actione diuina quæ tendit ad aliquod perpetuum, homines resurgent, oportet individuum hominis resurgentis esse perpetuum: eadem ratione & ea quæ dicta sunt oportuit perpetua esse, cuius oppositum constat esse verum.

Respondetur, quòd alia ratio est de suscitatione hominis post mortem, & alia de creatione Adam & aliorum animalium. nam suscitatio hominis nō ordinatur ad hoc vt fiat hominum multiplicatio per generationem, qua esse perpetuum speciei intenditur: sed ad hoc vt ipse homo qui mortuus fuerat, habeat iterum esse. ideo non intenditur esse perpetuum speciei tantùm per huiusmodi actionem, sed etiam esse perpetuum individui. creatio autem hominis & cæterorum animalium fuit ad hoc vt per generationem multiplicarentur in esse. ideo talis actio ordinabatur ad esse perpetuum, non individui, sed speciei, non quidem simpliciter, sed quousque status generationis permaneret.

Sextò, prima vita quam homo per generationem adipiscitur, sequitur ordinationem corruptibilis corporis in hoc quòd per mortem priuatur vita, ergo & secundà vita erit perpetua secundum conditionem incorruptibilis animæ. Consequentia declaratur: quia sicut secundum primam generationem creatio animæ sequitur corporis generationem, ita econtrario in resurrectione corpus animæ præexistenti coaptabitur.

Septimò, si in infinitum succedant sibi in eodem vita & mors: ipsa alternatio mortis & vitæ habebit speciem circulationis cuiusdam, ergo causabitur à corpore cælesti: hoc autem esse non potest: quia reparatio corporis mortui ad vitam, facultatem actionis naturæ excedit, ergo non est ponenda huiusmodi alternatio, ergo, &c. Probatur prima consequentia, quia omnis circulatio in rebus generabilibus & corruptibilibus à prima circulatione corporum incorruptibilium causatur.

ADVERTE quòd ista ratio procedit secundum considerationem ordinis in rebus creatis inuenti, qui habet vt omnis mutatio in motu locali orbium cælestium dependeat: non autem secundum considerationem diuinæ potentiæ. Nam posset diuina potentia dictam alternationem mortis & vitæ causare nulla intercedente causalitate corporum cælestium.

Octauò, anima separata non est subiecta motui cæli, cùm excedat totam naturam corporalem, ergo alternatio separationis eius & vnionis ad corpus non subiacet motui cæli: ergo non est talis circulatio qualis sequitur si resurgentes iterum moriantur, ergo, &c. Probatur prima consequentia, quia quæcunque succedunt sibi in eodem subiecto, habent determinatam mensuram suæ durationis secundum tempus: omnia autem huiusmodi subiecta sunt motui cæli, quem tempus consequitur.

Aliter comparatur anima ad motū cæli cōiuncta corpori, & aliter separata

ADVERTENDVM primò, quòd aliter cōparatur anima ad motum cæli & ad tempus dum est coniuncta corpori, & aliter dum est separata. nam dum est coniuncta, subditur per accidens motui huiusmodi, & quantum ad esse, & quantum ad operari. Quantum ad esse quidem, vt est de mente S. Thomæ de potentia, quæstione tertia, articulo decimo, ad octauum, non simpliciter, sed vt ipsum corpori communicat, quod est subiectum variationi & tempori: & ideo potest à corpore per huiusmodi mortum separari. Quantum verò ad operari, quia indiget in sua operatione viribus sensitiuis quæ organis corporeis sunt affixæ, & circa quæ variationi & tempori sunt subiectæ: separata autem à corpore, nullo modo subditur motui cæli: quia nec esse suum tunc alicui rei variabili communicatur, nec in sua operatione vtitur sensuum ministerio: ideo non dicit absolutè Sanctus Thomas quòd anima non subdatur motui cæli, sed quòd anima separata huic motui non subditur, vt virtute illius iterum possit corpori reuniri.

ADVERTENDVM secundò, quòd ea quæ sibi in eodem subiecto succedunt, sunt de numero variabilium: variabilia autem habent determinatam periodum suæ durationis. ideo hic dicitur quòd quæcunque succedunt sibi in eodem subiecto, habent determinatam mensuram suæ durationis secundum tempus. Confirmatur conclusio authoritate Isaiæ 25. & Apoc. 21. Per hoc excluditur error quorundam Gentilium, adductus ab Augustino 12. de ciuitate Dei, credentium eadem temporum temporalitumque rerum volumina repeti, &c. Ad quod (teste ipso Augustino) quidam referri volunt illud Ecclesiastæ 1. Quid est quod fuit, &c. Sed dicitur quòd illud nō est sic intelligendum quasi eadem numero per generationes varias repetitur, sed eadem secundum speciem, vt Augustinus ibidem soluit, & docet Aristoteles in fine libri de generatione.

Quòd in resurrectione non erit vsus ciborum & venereorum.

Caput 83.

EX præmissis autem ostenditur quòd apud homines resurgentes non erit venereorum & ciborum vsus. Remota enim vita corruptibili, necesse est remoueri ea quę corruptibili vitę deseruiunt. Manifestum est autē quòd ciborum vsus corruptibili vitę deseruit. ad hoc enim cibos assumimus, vt corruptio quæ posset accidere ex consumptione naturalis humidi, euitetur. Est etiam in præsenti ciborum vsus necessarius ad augmentum, quod post resurrectionem in hominibus non erit: quia homines in debita quantitate resurgent, vt ex dictis patet. Similiter cōmixtio maris & fœminæ corruptibili vitæ deseruit: ordinatur enim ad generationem, per quam quod perpetuò conseruari non potest secundum indiuiduum, in specie conseruatur. ostensum est autem quòd resurgentium vita incorruptibilis erit: non igitur in resurgentibus erit ciborū neque venereorum vsus.

2 Adhuc, vita resurgentium non minus ordinata erit quàm præsens vita, sed magis: quia ad illam homo perueniet solo Deo agente: hanc autem consequitur cooperante natura: sed in hac vita ciborum vsus ordinatur ad aliquem finem. ad hoc enim cibus assumitur, vt per digestionem conuertatur in corpus. si igitur tunc erit ciborum vsus, oportebit quòd ad hoc sit, quòd conuertatur in corpus, cùm ergo à corpore nihil resoluatur, cō quòd corpus erit incorruptibile, oportebit dicere quòd totum quod conuertitur ex alimento, transeat in augmentum: resurget autem homo in debita quantitate, vt suprà dictum est: ergo perueniet ad immoderatam quantitatem. immoderata est enim quantitas, quæ debitam quantitatem excedit.

3 Amplius, homo resurgens in perpetuum viuet, aut igitur semper cibo vtetur, aut non semper, sed per aliquod determinatum tempus. si autem semper cibo vtetur, cùm cibus in corpus conuersus sit, à quo nihil resoluitur: necesse est quòd augmentum faciat secundum aliquam dimensionem. oportebit ergo dicere quòd corpus hominis resurgentis in infinitum augeatur: quod esse non potest: quia augmentum est motus naturalis: intentio autem virtutis naturalis mouentis nunquam est ad infinitum, sed semper est ad aliquid certum: quia (vt dicitur in secundo de anima†) omnium natura constantium terminus est magnitudinis & augmenti. Si autem non semper cibo vtetur homo resurgens, semper autem viuet, erit aliquod tempus dare in quo cibo non vtetur: quare hoc à principio faciendum est. non igitur homo resurgens cibo vtetur. Si autem non vtetur cibo, sequitur quòd neque venereorum vsum habebit, ad quem requiritur decisio seminis: à corpore autē resurgentis semen decidi nō poterit, neque ex substātia eius: tum quia hoc est contra rationem seminis: esset enim semen in corrumpi, & à natura recedens: & sic non posset esse naturalis actionis principium, vt patet per Philosophum in lib. de generatione animalium: tum etiam quia à substantia illorum corporum incorruptibilium existentium nihil resolui poterit: nec etiam semen esse poterit superfluum alimenti, si resurgentes cibis non vtuntur, vt ostensum est. non igitur in resurgentibus erit venereorum vsus.

† te. cō. 41

2 Item, venereorū vsus ad generationem ordinatur. si

si igitur post resurrectionem erit venereorum vsus, nisi sit frustrà, sequitur quòd tunc etiam erit hominum generatio sicut & nunc: multi igitur homines erunt post resurrectionem, qui ante resurrectionem non fuerunt: frustrà igitur tātum differtur resurrectio mortuorum, vt omnes simul vitam accipiant, qui eandem habent naturam.

3 Amplius, si post resurrectionem erit hominum generatio: aut igitur illi qui generabūtur, iterum corrumpentur, aut incorruptibiles erunt, & immortales. si autem erunt incorruptibiles & immortales, multa inconuenientia sequuntur. Primò quidem, quia oportebit ponere quòd illi homines sine peccato nascantur originali, cùm necessitas moriendi sit pœna consequens peccatum originale: quod est contra Apostolum dicentem Rom. 5 quòd per vnum hominem peccatum in omnes homines pertransijt, & per peccatum mors. Deinde sequitur quòd non omnes indigeant redemptione, quæ est à Christo, si aliqui sine peccato originali & necessitate moriendi nascantur: & sic Christus nō erit omnium hominum caput: quod est contra sententiam Apostoli, dicentis 1. Corinth. 15. quòd sicut in Adam omnes moriuntur, ita & in Christo omnes viuificabuntur. Sequitur etiam & aliud inconueniens, vt quorum est similis generatio, non sit simul generationis terminus. homines enim per generationem quę est ex semine, nūc quidem consequuntur corruptibilem vitam: tunc autem immortalem. Si autem homines qui tunc nascentur, corruptibiles erunt & morientur, si iteratò non resurgunt, sequetur quòd eorum animæ perpetuò remanebunt à corporibus separatæ: quod est incōueniens, cùm sint eiusdem speciei cum animabus hominum resurgentium. Si autem & ipsi resurgent, debuit & eorum resurrectio ab alijs expectari: vt simul omnibus qui vnā naturam participant, beneficium conferatur resurrectionis: quod ad naturæ reparationem pertinet: vt ex dictis patet. Et præterea non videtur esse aliqua ratio quare aliqui expectentur ad simul resurgendum, si non omnes expectantur.

4 Adhuc, si homines resurgentes venereis vtentur & generabunt, aut hoc erit semper, aut non semper: si semper, sequetur quòd multiplicatio hominum erit in infinitum: intentio autem naturæ generantis post resurrectionem non poterit esse ad alium finem quàm ad multiplicationem hominum. non enim erit ad conservationem speciei per generationem: cùm homines incorruptibiliter sint victuri. sequitur igitur quòd intentio naturæ generantis sit ad infinitum: quod est impossibile. Si verò non semper generabunt, sed ad aliquod determinatum tempus: post illud igitur tempus non generabunt: quare & à principio hoc eis attribuendum est, vt venereis non vtātur, nec generent. Si quis autem dicat quòd in resurgentibus erit vsus ciborum & venereorum nō propter conseruationem vel augmentum corporis, neque conseruationem speciei, vel multiplicationem hominum, sed propter solam delectationē quæ in his actibus exiitit, ne aliqua delectatio hominibus in vltima remuneratione desit: Patet quidem multipliciter hoc inconuenienter dici. Primò quidem, quia vita resurgentium ordinatior erit quàm vita nostra, vt suprà dictum est: in hac autem vita inordinatū & vitiosum est si quis cibis & venereis vtatur propter solam delectationem, & non propter necessitatem sustentandi corporis, vel prolis educandæ. Et hoc rationabiliter, nam delectationes quæ sunt in præmissis actionibus, non sunt fines actionum, sed magis econuerso. natura enim ad hoc ordinauit delectationes in istis actibus, ne animalia propter laborem ab istis actibus necessarijs naturæ desisterent: quod contingeret, nisi delectatione prouocarētur. Est ergo ordo præposterus & indecens, si operationes propter solas delectationes exerceantur. Nullo igitur modo hoc in resurgentibus erit, quorum vita ordinatissima ponitur.

2 Adhuc, vita resurgentium ad conseruandam perfectam beatitudinem ordinatur: perfecta autem beatitudo, & felicitas hominis non consistit in delectationibus corporalibus, quæ sunt delectationes ciborum & venereorum, vt in tertio libro † ostensum est: non igitur oportet ponere in vita resurgentium huiusmodi delectationes esse. † Cap. 27.

3 Amplius, actus virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad finem. si igitur in statu futuræ beatitudinis essent delectationes ciborum & venereorum quasi ad beatitudinem pertinentes, sequeretur quòd in intentione eorum qui virtuosa agunt, essent aliqualiter delectationes prædictæ: quod rationem temperantiæ excludit. est enim contra temperantię rationem, vt aliquis à delectationibus nunc abstineat, vt postmodū eis frui magis possit. redderetur igitur omnis castitas impudica: & omnis abstinentia gulosa. Si verò prædictæ delectationes erunt, non tamen quasi ad beatitudinem pertinentes, vt oporteat eas esse intentas ab his qui virtuosa agunt: hoc esse non potest, quia omne quod est, vel est propter alterum, vel propter seipsum. Prædictæ autem delectationes si erunt propter alterum, non enim erunt propter actiones ordinatas ad finē naturę, vt iam ostensum est. relinquitur igitur quòd erunt propter seipsas. omne autem quod est huiusmodi, vel est beatitudo, vel pars beatitudinis. oportet igitur, si delectationes prædictæ in vita resurgentium erunt, quòd ad beatitudinem eorum pertineant: quod esse nō potest: vt ostensum est. nullo igitur modo huiusmodi delectationes erunt in futura vita.

2 Prætereà, ridiculum videtur delectationes quærere corporales (in quibus nobiscum animalia bruta communicant) vbi expectantur delectationes altissimæ, in quibus cum Angelis communicamus, quę erunt in Dei visione, quæ nobis & Angelis erit communis, vt in tertio libro † est ostensum: nisi fortè quis dicere velit beatitudinem Angelorum esse imperfectā, quia desunt eis delectationes brutorum: quod est omnino absurdum. Hinc est quòd Dominus dicit Matth. 22. quòd in resurrectione neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei. Per hoc autem excluditur error Iudęorum & Saracenorum, qui ponunt quòd in resurrectione homines cibis & venereis vtentur sicut & nunc. Quos etiam quidam Christiani hæretici sunt sequuti, qui ponentes regnum Christi futurum in terris terrenum per mille annos, in ipso spacio temporis dicūt eos qui tunc resurrexerint, immoderatissimè carnalibus epulis vacaturos, in quibus sit cibus tantus aut potus, vt non solùm nullam modestiam teneant, sed modum quoque ipsius credulitatis excedant. nullo autem modo ista possunt nisi à carnalibus credi. Hi autem qui spirituales sunt, istos ista credentes Chiliastas appellant græco vocabulo: quod verbum è verbo exprimentes nos possumus millenarios nuncupare, vt Augustinus dicit vigesimo de ciuitate Dei. † Sunt autem quædam quæ huic opinioni suffragari videntur. Et primò quidem, quia Adam ante peccatum vitam habuit immortalem: & tamen cibis & venereis vti potuit in illo statu, quum ante peccatum illi sit dictum: Crescite & multiplicamini. Et iterum: De omni ligno quod est in Paradiso, comedes. Deinde ipse Christus post resurrectionem legitur comedisse & bibisse. Dicitur enim Lucæ vltimo, quòd quum manducasset coram Discipulis, fumens reliquias dedit eis. Et Actuum decimo dicit Petrus: Hunc, scilicet Iesum, Deus suscitauit tertia die, & dedit eum manifestum fieri, non omni populo, sed testibus præordinatis à Deo: nobis, qui manducauimus & bibimus cum illo postquam resurrexit à mortuis. Sunt etiam quædam authoritates quæ ciborum vsum in huiusmodi statu hominibus repromittere videntur. Dicitur enim Isaiæ vigesimoquinto: Faciet Dominus exercituum omnibus populis in mōte hoc conuiuium pinguium medullatorum vindemiæ defecatæ. & quòd intelligatur quantum ad statum resurgentium, patet ex hoc quod postea subditur: Precipitabit mortem in sempiternum: & auferet Dominus Deus omnem lachrymam ab omni facie. Dicitur etiam Isaiæ 65. Ecce serui

† Cap. 32.

† Cap. 70.

mei

Universidad de Deusto
Biblioteca

mei comedent,& vos esurietis:ecce serui mei bibent,& vos sitietis. Et quòd hoc referendum sit ad statum futuræ vitæ, patet ex eo quod postea subditur: Ecce ego creabo cælum nouum,& terram nouam,&c. Dominus etiam dicit Matthæi vigesimosexto: Non bibam amodo de hoc genimine vitis vsque ad diem illum, quum illud bibam vobiscum nouum in regno patris mei. Et Lucæ vigesimosecundo dicit: Ego dispono vobis sicut disposuit mihi pater meus regnum, vt edatis & bibatis super mensam meam in regno meo. Et Apocal. etiam vigesimoprimo dicitur,quòd ex vtraque parte fluminis quod erit in ciuitate beatorum, erit lignum vitæ, afferens fructus duodecim. Et 20. dicitur: Vidi animas decollatorum propter testamentum Iesu: & vixerunt & regnauerunt cum Christo mille annis. cæteri mortuorum non vixerunt donec consummarentur mille anni. Ex quibus omnibus prædictorum hæreticorum opinio confirmari videtur. Hæc autem non difficile est soluere. Quod enim primò obijcitur de Adam,efficaciam non habet. Adam enim perfectionem quãdam habuit personalem,nondum tamen erat natura humana totaliter perfecta, nõdum multiplicato humano genere institutus.ergo fuit Adam in tali perfectione quæ competebat principio totius humani generis:& ideo oportuit quòd generaret ad multiplicationem humani generis, & per consequens quòd cibis vteretur.sed perfectio resurgentium erit natura humana totaliter ad suam perfectionem perueniente, numero electorum iam completo:& ideo generatio locum non habebit,nec alimenti vsus: propter quod & alia erit immortalitas & incorruptio resurgentium, & alia quæ fuit in Adam. resurgentes enim sic immortales erunt & incorruptibiles,vt mori non possint,nec ex eorum corporibus aliquid resolui. Adam autem sic fuit immortalis, vt posset non mori nisi nõ peccaret; & posset mori si peccaret; & eius immortalitas sic conseruari poterat:non quòd nihil resolueret ab eius corpore: sed vt contra resolutionem humidi naturalis ei subueniri posset per ciborum assumptionem,ne ad corruptionem corpus eius perueniret.De Christo autem dicendum est quòd post resurrectionem comedit, non propter necessitatem,sed ad demonstrandam suæ resurrectionis veritatem: vnde cibus ille non fuit conuersus in carnem, sed resolutus in præiacentem materiam. hæc autem causa comedendi non erit in resurrectione commune.

Ad auth. in contrarium pro errore inductas.

Authoritates verò quæ ciborum vsum post resurrectionem repromittere videntur,spiritualiter intelligendæ sunt.Proponit enim nobis diuina scrip. intelligibilia sub similitudine sensibilium, vt animus noster ex his quæ nouit, discat incognita amare: & secundum hunc modum delectatio quæ est in contemplatione sapientiæ, & assumptio veritatis intelligibilis in intellectum nostrum, per vsum ciborum in sacra scriptura consueuit designari, secundum illud Prouerbiorum nono, quod de sapientia dicitur: Miscuit vinum, & proposuit mensam suam. Et in sapientibus loquuta est: Venite, comedite panem meum, & bibite vinum quod miscui vobis. Et Ecclesiastici decimoquinto dicitur: Cibabit illum Dominus pane vitæ & intellectus, & aqua sapientiæ salutaris potabit illum. De ipsa etiam sapientia dicitur Prouerbiorum tertio: Lignum vitæ est his qui apprehenderint eam:& qui tenuerit eam,beatus. Non igitur prædictæ authoritates cogunt dicere quòd resurgentes cibis vtantur: hoc tamen quod propositum est de verbis Domini quæ habentur Matthæi vigesimosexto, potest & aliter intelligi, vt referatur ad hoc quòd ipse cum discipulis post resurrectionem comedit, & bibit, nouum quidem vinum,id est, nouo modo, scilicet non propter necessitatem, sed propter resurrectionis demonstrationem: & dicit,in regno patris mei: quia in resurrectione CHRISTI regnũ immortalitatis demonstrari incepit. Quod verò in Apocalypsi dicitur de mille annis, & prima resurrectione martyrum, intelligendum est quòd prima resurrectio est animarũ, prout à peccatis resurgunt,secundum illud Apostoli Ephesiorum 5. Exurge à mortuis, & illuminabit te CHRISTVS. Per mille autem annos intelligitur totum tempus Ecclesiæ in quo martyres regnant cum CHRISTO, & alij Sancti, tam in præsenti Ecclesia, quæ regnum Dei dicitur: quàm etiam in cælesti patria quantum ad animas. millenarius enim numerus perfectionem significat,quia est numerus cubicus,id est,figura solida:& radix eius est denarius, qui solet etiam perfectionem signare. sic ergo manifestum sit quòd resurgentes non vacabunt cibis & potibus, neque venereis actibus. Ex quo vltimo haberi potest, quòd omnes occupationes actiuæ vitæ cessabunt quæ ordinari videntur ad vsum ciborum & venereorum, & ad alia quæ sunt necessaria corruptibili vitæ. sola ergo occupatio contemplatiuæ vitæ in resurgentibus remanebit:propter quod Lucæ decimo dicitur de Maria contemplãte, quod optimam partem elegit,quæ non auferetur ab ea.Inde est etiam quod dicitur Iob cap. septimo: Qui descenderit ad inferos, non ascẽdet nec reuertetur vltra in domum suam: neque cognoscet eum amplius locus eius.in quibus verbis talem resurrectionẽ Iob negat qualem quidam posuerunt,dicentes quòd post resurrectionem homo redibit ad similes occupationes quas nũc habet: vt scilicet ædificet domos, & alia huiusmodi exerceat officia.

Super cap. 83.

EX prædicta conclusione infert Sanctus Thomas corollariũ, quòd apud homines resurgentes non erit venereorum & ciborum vsus. Circa hoc autem tria facit. Primò ostendit propositum. Secundò errorem excludit. Tertiò infert quoddam corollarium.

Quantum ad primum arguitur primò sic.Ciborum vsus corruptibili vitæ deseruit, & similiter commixtio maris & fœminæ. ille quidem vt corruptio quæ posset accidere ex consumptione naturalis humidi, euitetur, & vt sit debitum augmentum:iste autem inquantum ordinatur ad generationem, per quã quod perpetuo conseruari non potest secundum individuum, in specie conseruatur.ergo non erit in resurgentibus. Probatur consequentia: quia remota vita corruptibili, necesse est remoueri ea quæ corruptibili vitæ deseruiunt. resurgentium autem vita incorruptibilis erit.

Secundò,si tunc erit ciborum vsus,oportebit quòd ad hoc sit vt conuertatur in corpus,ergo perueniet homo ad immoderatam quantitatem:hoc est falsum: quia homo resurget in debita quantitate,ergo,&cæt. Probatur antecedens, quia vita resurgentium non erit minus ordinata quàm præsens vita, sed magis. In hac autem vita ciborum vsus ordinatur ad hoc vt cibus per digestionem conuertatur in corpus. Consequentia verò probatur: quia tunc à corpore nihil resoluetur, eò quòd erit incorruptibile, & ideo totum quod conuertitur ex alimento transiret in augmentum.

Tertiò,aut homo resurgens semper vtetur cibo, aut non semper. si primum,cùm cibus in corpus conuersus à quo nihil resoluitur, augmentum secundum aliquam dimensionem faciat, corpus hominis in infinitum augebitur,hoc autem non potest esse,quia augmentum est motus naturalis,naturę autem intentio nunquam est ad infinitum, sed semper est ad aliquid certum, vt dicitur secundo de anima. Si secundum, ergo erit aliquod tempus in quo homo semper viuens non vtetur cibo:ergo & hoc à principio faciendum est.

EX hoc vlterius sequitur,quòd neque etiam venereorum vsus erit.Probatur,quia à corpore resurgentis semen decidi non poterit, neque inquam ex substantia eius, tum quia hoc est contra naturam seminis: quia esset corruptum, & à natura recedens, & sic non posset esse naturalis actionis principium, vt patet per Philosophum in libro de generatione animaliũ: tum quia à subiecto corporum incorruptibilium nihil resolui poterit: neque etiam ex superfluo alimenti,si resurgentes cibis non vtantur,ergo,&c.

ADVERTENDVM,vt in primo Physicorum declarauimus,quòd ista propositio quam assumit Sanctus Thomas, scilicet intentio virtutis naturalis mouentis semper est ad aliquid certum, habet veritatem tam de intentione naturæ specificæ, quàm de intentione naturæ individuæ, est enim aliquis terminus magnitudinis in specie humana vltra quem species humana saluari non posset. nam possit dari maximus homo,ita quòd ipso non potest in natura humana maior esse:similiter est aliquis terminus magnitudinis cuiuslibet individui.vltra quem virtute propriæ formæ non potest extendi. sed licet propositio tam in specie quàm in individuo habeat veritatem,hic tamen sumitur secundum quòd de individua virtute verificatur,quia hoc ad propositum ad quod inducitur sufficit.

ADVERTENDVM vlterius ex doctrina Sancti Thomæ prima parte, articulo vltimo, quòd nomine seminis non potest accipi id quod iam conuertitur est in substantiam membrorum per quandã resolutionem: quia si non retineret naturam eius à quo resoluitur, tunc recederet à natura generantis quasi in via corruptionis existens: & tunc non haberet virtutem conuertendi aliud in similem naturam. si verò naturam eius à quo resoluitur retineret,tunc esset contractũ ad determinatam partẽ,& non haberet virtutem mouendi ad naturam totius. Vnde cùm arguit Sanctus Thomas semen non posse decidi ex substantia corporis, quia esset corruptum, & à natura recedens, & sic non posset esse principium actionis naturalis: sic intelligendum est, quòd scilicet semen decisum aut esset in via corruptionis, vtpote si non plenè & completè recessisset à natura eius à quo decidit ur, sed esset in ipso recessu, aut esset corruptum, videlicet si plenè ab illa natura recessisset, & vtroque modo nõ posset esse naturalis actionis principium,illius scilicet actionis qua illud conuertitur in naturam similem illi à qua semen decidit ur.quod enim ab aliqua natura per corruptionem recedit, non habet virtutem similem naturam inducendi, cùm amittat formam,quæ est principium similem naturam inducendi.

Quartò,si erit venereorum vsus, erit etiam hominum generatio, sicut & nunc, quia talis vsus ad generationem ordinatur: ergo & erunt multi homines post resurrectionem qui antè non fuerunt. ergo frustrà tantùm differtur resurrectio mortuorum, vt omnes simul vitam accipiant qui eandem habent naturam.

CIRCA vltimam consequentiam aduertendum est quòd supponit Sanctus Thomas rationem doctorum, quare tantùm differtur resurrectio, hanc scilicet vt omnes homines simul vitam accipiant per resurrectionẽ. tunc enim patet ob hanc rationem frustrà deferri resurrectionem, si post resurrectionem erit generatio.Nam manifestum est si homines alii post resurrectionem futuri sunt qui antea non fuerunt,quòd non simul omnes naturam humanam habentes,vitam simul per resurrectionem habebunt.

Quintò, si post resurrectionem erit hominum generatio, aut illi qui generabuntur,iterum corrumpentur,aut non. Si secundum, tunc oportebit ponere illos homines sine peccato originali nasci, quum necessitas moriendi sit pœna peccatum originale consequens, scilicet in prima hominis natiuitate. Hoc autem est contra Apostolum, Romanorum quinto. Sequetur vterius, quòd non omnes indigent redemptione, quæ est à Christo: & sic Christus non erit omnium caput,contra sententiam Apostoli, primæ Corinthiorum decimoquinto. Sequitur etiam quòd quorũm est similis generatio, non sit similis generationis terminus: quia nunc homines per generationem corruptibilem vitam consequuntur, tunc autem immortalem. Hoc autem est inconueniens. Si verò primum,si iteratò non resurgent, tunc eorum animæ remanebunt perpetuò à corpore separatæ:quod est inconueniens. Si autem & ipsi resurgent, debuit & eorum resurrectio ab aliis expectari, tum vt simul omnibus vnam naturam participantibus resurrectionis beneficium cõferatur:tum quia non videtur esse aliqua ratio quare aliqui expectentur ad simul resurgendum,si non omnes expectantur.

Sextò, si homines resurgentes venereis vtentur & generabuntur,aut hoc erit semper aut non semper,sed ad aliquod determinati tempus. Si primum, ergo generatio hominum erit in infinitum, ergo intentio naturæ generantis erit ad infinitum,quod est impossibile. Probatur secunda consequentia, quia tunc intentio naturę generantis non poterit esse ad aliam finem quam hominum multiplicationem.non enim erit ad conseruationem speciei per generationem,cum non homines incorruptibiliter sint victuri. Si autem secundum,igitur post illud tempus non generabunt, ergo & hoc à principio eis tribuendũ est, vt venereis non vtantur,nec generent.

ATTENDENDVM est quòd ista ratio procedit ex suppositione hac quòd post resurrectionem non erit amplius corruptionis status, sed incorruptionis: quòd constat ex eo,quòd tunc non erit motus corporum cælestium à quo omnes alii motus dependent. Ideo assumit quòd post resurrectionem homines incorruptibiliter sint victuri. Illam autem suppositionem videntur etiam illi contra quos arguit,concedere, ideo ex illa cõtra ipsos procedit. Si ad omnes adductas rationes dicatur, quòd in resurgentibus erit vsus ciborum & venereorum propter solam delectationem quę in his actibus consistit, ne aliqua delectatio hominibus in vltima remuneratione desit: quòd hoc inconuenienter dicatur, ostenditur multiplicitèr, primò sic. In hac vita inordinatum & vitiosum est si quis cibis & venereis vtatur propter solam delectationem,ergo hoc in resurgentibus non erit. Probatur consequentia, quia vita resurgentium ordinatior erit quàm nostra. Antecedens verò probatur, quia quum delectationes quæ in præmissis actionibus sunt, non sint fines actionum,sed magis econuerso, vtpote ordinatæ à natura,ne animalia propter laborem ab istis actibus naturæ necessariis desisterent, ordo præposterus & indecens est,si operationes propter solas delectationes exerceantur.

Secundò, perfecta beatitudo & felicitas hominis non consistit in huiusmodi delectationibus corporalibus,ergo,&c. Probatur consequentia, quia vita resurgentium ad conseruandam perfectam beatitudinem ordinatur.

Tertiò,aut huiusmodi delectationes in statu futuræ beatitudinis sunt,tam quàm ad beatitudinem pertinentes,aut non. Non primum, quia tunc essent aliqualiter in intentione eorum qui virtuosa agunt,quum actus virtutum ad beatitudinem ordinentur sicut ad finem. Hoc autem rationem temperantiæ excludit,contrà quam est quòd quis à delectationibus nimè abstineat,vt postmodum iis frui magis possit.sic enim redderetur omnis castitas impudica, & omnis abstinentia gulosa.Non etiam secundum, quia omne quòd est, vel est propter alterum,vel propter seipsum: delectationes autẽ huiusmodi nõ erunt propter alterum, quia non propter actiones ordinatas ad finem naturæ,ergo erunt propter se:omne autem huiusmodi vel est beatitudo, vel pars beatitudinis,ergo,&c.

Quartò, ridiculum videtur quærere delectationes corporales in quibus nobiscum bruta communicant,vbi expectantur delectationes altissimæ nobis & Angelis communes:nisi fortè quis dicat beatitudinem Angelorum esse imperfectam, quia delectationibus brutorum carent, quod est omnino absurdum,ergo,&c.

Confirmatur authoritate Domini dicentis Matthæi 22. quòd in resurrectione neque nubent neque nubentur.

De ordine delectationis ad operationem.

ADVERTENDVM est, quum dicitur delectationes ciborum & venereorum non esse propter se,sed propter operationes,quòd aliud est dicere delectationes esse propter operationes, & aliud ipsas quæri propter operationes. Nam ipsas esse propter operationes, dicit ordinem ipsarum secundum vtrorumque institutionem ab authore naturæ, & secundum naturæ intentionem. Deus enim qui naturam instituit, ordinauit prædictas operationes ad conseruationem individui & speciei, istis autem operationibus addidit delectationes, vt ex harum appetitu huiusmodi operationibus animalia intenderent,& sic voluit delectationes propter operationes esse. Delectationes autem quæri propter operationes, dicit ordinem ipsarum secundum quòd terminant actum appetitus:& tunc si comparentur ad appetitum intellectuum sequentem rationem, sic etiam quærentur delectationes propter dictas operationes quibus coniunguntur, id est,non quæruntur,nisi inquantum istis operationibus coniunguntur, quibus homo vacat propter propria corporis sustentationem, & propter prolem procreandam. si autem ad appetitum successuum comparentur, sic non quæruntur delectationes propter operationes,sed econtrario operationes propter delectationes,vt inquit Sanctus Thomas prima secundæ,quæstione quarta,articulo secundo,ad secundum. Huius autem ratio est, quia non attingit apprehensio sensitiua ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare quod est delectabile. illud enim iudicat bonum quod est secundùm sensum delectabile. Quod ergo hic dicitur de delectationibus & operationibus ciborum & venereorum, intelligendum est secundum comparationem ipsorum ad naturæ institutorem, ad ipsamque naturam, & secundum comparationem ad appetitum intellectiuum,non autem secundum comparationem ad appetitum sensitiuum.

Quantum ad secundum excludit Sanctus Thomas errorem Iudæorum Saracenorum, & primò ipsum errorem exponit cum suis motiuis: secundò, ad eorum motiua respondet. Dicit ergo primò quòd ex prædictis excluditur prædictorum error ponentium quòd in resurrectione homines cibis & venereis vtentur, sicut & nunc: quos etiam quidam Christiani hæretici sunt sequuti, ponentes regnum Christi futurum in terris terrenum per mille annos,quo spacio dicunt eos qui tunc resurrexerint, immoderatissimè carnalibus epulis vacaturos. hos autem viri spirituales Chiliastas appellant, id est, millenarios, vt inquit Augustinus 20. de ciuitate Dei.

Huic errori videtur primò suffragari quòd Adam ante peccatum habuit vitam immortalem,& tamen cibis & venereis tunc vti potuit,vt patet ex scriptura.

Secundò,quia ipse Christus legitur comedisse & bibisse post resurrectionem,vt patet Lucæ vltimo,& Actuum decimo.

Tertiò,quia videtur hoc resurgentibus promitti,cùm dicitur Isaiæ vigesimoquinto: Faciet Dominus exercituum omnibus populis in monte hoc conuiuium pinguium medullatorum,&c. Et 65. Ecce serui mei comedent,& vos esurietis:ecce serui mei bibent,& vos sitietis.

Quartò, quia Dominus hoc videtur dicere Matthæi vigesimosexto, & Lucæ vigesimosecundo.

Quintò,quia videtur dici Apocalypsis vigesimoprimo.

Vltimò,quia de mille annis videtur dici Apocalypsis vigesimo.

AD PRIMVM autem horum dicit Sanctus Thomas,quòd non est eadem ratio de Adam & de hominibus resurgentibus, quia quum tunc natura humana nondum esset totaliter perfecta,nondum multiplicato genere humano institutus fuit Adam in tali perfectione quæ competebat principio totius humani generis:& ideo oportuit vt ad multiplicationem eius generaret, & per consequens vteretur cibis.

In perfectione autem resurgentium natura humana totaliter ad suam perfectionem perueniet,numero electorum iam completo:ideo generatio locum non habebit,nec alimentorum vsus.

Dicit secundò,quòd alia erit immortalitas resurgentium, & alia quæ fuit Adam: quia illi nec mori poterunt, nec ex eorum corporibus poterit aliquid resolui. Adam autem potuit non mori si non peccaret, & potuit mori si peccaret, poteratque immortalis conseruari, non quòd nihil resolueretur ex eius corpore, sed vt contra resolutionem humidi naturalis ei per ciborum sumptionem subueniri posset ne ad corruptionem perueniret.

Ad secundum dicit, quòd Christus non propter necessitatem comedit, sed ad demonstrandam suæ resurrectionis veritatem: vnde cibus ille non fuit conuersus in carnem,sed in præiacentem materiam resolutus,hæc autem causa non erit in resurrectione communi.

ADVERTENDVM primò ex doctrina Sancti Thomæ quarto, De Christi distinctione quadragesimaquarta, quæstione prima, primo articulo, tertio, manducaquæstione quarta, ad primum, quòd Christus dispensatione dicitur post resurrectionem manducasse, inquantum propter prædictam causam intermisit resurrectio id quod est communiter resurgentium, scilicet non vti cibis:non erit autem necessaria in communi resurrectione demonstratio veritatis resurrectionis: quia omnibus nota erit:ideo nulla erit causa manducationis.

Considerandum secundò ex doctrina eiusdem 3. quæstione quinquagesimaquarta, articulo sexto,ad secundum, quòd à Christo postquam resurrexit inducebantur quædam argumenta ad probandam veritatem humanæ naturæ,quædam verò ad probandam gloriam resurrectionis. Manducatio ergo inducebatur non ad gloriam resurrectionis comprobandam,sed ad ostendendum quòd secundum veram humanam naturam resurrexerat: ideo bene hic dicitur quòd Christus comedit ad suæ resurrectionis veritatem demonstrandam.

AD authoritates posterius inductas quæ ciborum vsum post resurrectionem repromittere videntur,dicitur primò communiter quòd spiritualiter sunt intelligendæ, vt scilicet delectatio quæ est in contemplatione sapientiæ, & assumptio veritatis intelligibilis in intellectum nostrum per vsum ciborum designetur,iuxta illud Prouerbiorum nono de Sapientia: Miscuit vinum,&c. Et Ecclesiastici decimoquinto: Cibabit illum, &c. Et Prouerbiorum tertio: Lignum vitæ,&c. Proponit enim nobis diuina scriptura intelligibilia sub similitudinibus corporalium, vt animus noster ex iis quæ nouit, discat incognita amare.

Dicitur secundò, quòd verba Domini quæ adducuntur Matthæi vigesimosexto, possunt etiam referri ad hoc quòd ipse post resurrectionem cũ Discipulis comedit,& bibit nouum vinum,id est,nouo modo. scilicet non propter necessitatem, sed propter resurrectionis demonstrationem. dicit autem in regno meo, quia in eius resurrectione immortalitatis regnum demonstrari incepit.

Ad vltimum dicitur primò,quòd prima resurrectio est animarũ, prout à peccatis resurgunt, iuxta illud ad Ephesios quinto, Exurge, &c. Dicitur secundò, quòd per mille annos intelligitur totum tempus ecclesiæ in quo martyres & alii sancti regnant cum Christo quantùm ad animas, & in præsenti ecclesia quæ regnum Dei dicitur,& in cælesti patria. Nam millenarius numerus perfectionem significat, quia est numerus cubicus, id est, figura solida, & radix eius est denarius, qui solet etiam perfectionem designare.

Millenarius est numerus cubicus.

ADVERTENDVM primo ex Boetio in sua Arithmetica, quòd numerus cubicus dicitur qui resultat ex numero ducto in seipsum bis, & radix eius est ille numerus qui ducitur in seipsum.constat autem quòd millenarius resultat ex numero denario in seipsum bis replicato. Nam decies decem decies faciunt mille. Ideo bene dicitur, quòd est numerus cubicus, & quòd radix eius est decem.

Numerus denarius solet perfectionẽ designare.

ADVERTENDVM secundò, vt inquit Sanctus Thomas primo Metaphysicæ lec. septima,quòd numerus denarius est perfectus,quia est quasi primus terminus numerorum,& comprehendit in se omnium numerorum naturam,eò quòd omnes alii numeri non sint, nisi quædam repetitio denarii:ideo bene hic dicitur quòd solet perfectionem designare.

Quantum ad tertium ponit Sanctus Thomas hoc corollarium, quòd omnes occupationes actiuæ vitæ in resurrectione cessabunt, & sola occupatio contemplatiuæ vitæ remanebit.Probatur,tum quia illæ ordinari videntur ad vsum ciborum & venereorum, & ad alia quæ sunt necessaria corruptibili vitæ:tum quia Lucæ decimo de Maria contemplante dicitur: Optimam partem, &c. tum quia Iob septimo dicitur: Qui descendit ad inferos, &c.

Quòd

Universidad de Deusto
Biblioteca

Quòd corpora resurgentia erunt eiusdem naturæ sicut prius. Caput 84.

OCcasione autem præmissorum quidam circa conditiones resurgentium erraue runt. Quia enim corpus ex contrarijs compositũ videtur ex necessitate corrumpi: fuerunt aliqui qui dixerunt homines resurgentes huiusmodi corpora ex contrarijs composita non habere: quorum aliqui posuerunt corpora nostra non in natura corporali resurgere, sed transmutari in spiritum, moti ex eo quod Apostolus dicit 1. Corin. 15. Seminatur corpus animale, surget spirituale. Alij verò ex eodem verbo sunt moti vt dicerent quòd corpora nostra in resurrectione erunt subtilia, & aëri, & ventis similia. Nam & spiritus aër dicitur: vt sic spiritualia aërea intelligantur. Alij verò dixerunt quòd in resurrectione animæ resument corpora non quidem terrena, sed cælestia: occasionem accipientes ex eo quod Apostolus dicit 1. Corinth. 15. de resurrectione loquens: Sunt corpora cælestia, & corpora terrestria. Quibus omnibus suffragari videtur quod Apostolus ibidem dicit, quòd caro & sanguis regnum dei non possidebũt. Et sic videtur quòd corpora resurgentium nõ habebunt carnem & sanguinem, & per consequens nec aliquos humores.

Sed harum opinionum error manifestè apparet. Nostra enim resurrectio conformis erit resurrectioni Christi, secundum illud Apostoli, Philippensium tertio: Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ. Christus autem post resurrectionem non habuit corpus palpabile, ex carnibus & ossibus cõsistens: quia (vt dicitur Lucæ vltimo) post resurrectionem Discipulis dixit: Palpate & videte, quia spiritus carnem & ossa non habet, sicut me videtis habere. ergo & alij homines resurgentes corpora palpabilia habebunt ex carnibus & ossibus composita.

2 Adhuc, anima vnitur corpori sicut forma materiæ. omnis autem forma habet determinatam materiam. oportet enim esse proportionem actus & potẽtiæ. cùm igitur anima sit eadem secũdum speciem, videtur quod habeat eandem materiam secundum speciem. erit ergo idem corpus secundum speciem post resurrectionem, & ante: & sic oportet quòd sit consistens ex carnibus & ossibus, & alijs huiusmodi partibus.

3 Amplius, cùm in diffinitione rerum naturalium quę significat essentiam speciei, ponitur materia; necessariũ est quòd variata materia secundum speciem, varietur species rei naturalis. homo autem res naturalis est. si igitur post resurrectionem non habebit corpus consistens ex carnibus & ossibus, & huiusmodi partibus, sicut nũc habet: non erit qui resurget, eiusdem speciei; sed dicetur homo tantùm æquiuocè.

4 Item, magis distat ab anima vnius hominis, corpus alterius speciei, quàm corpus humanum alterius hominis; sed anima non potest iteratò vniri corpori alterius hominis, vt in secundo ostensum est. multò igitur minus poterit in resurrectione vniri corpori alterius speciei.

5 Præterea, ad hoc quòd homo idem numero resurgat, necessarium est quòd partes eius essentiales sint eædem numero. si igitur corpus hominis resurgentis non erit ex his carnibus & his ossibus ex quibus nunc componitur, non erit homo resurgens idem numero. Has autem omnes falsas opiniones manifestissimè Iob excludit dicens: Rursum circundabor pelle mea: & in carne mea videbo Deum, quem visurus sum ego ipse, & non alius.

Inconuenientia quæ sequuntur ex prædicta opinione.

Habẽt autem & singulę prędictarum opinionũ propria inconuenientia. Ponere enim corpus transire in spiritum, est omnino impossibile. non enim transeunt in inuicem, nisi quæ in materia communicant: spiritualium autem & corporalium non potest esse communicatio in materia, cùm substantiæ spirituales sint omnino immateriales, vt in 2. lib. †ostensum est. impossibile est igitur, quòd corpus humanum transeat in substantiam spiritualem. Item, si transeat in substantiam spiritualem corpus humanum, aut transibit in ipsam spiritualem substantiam quæ est anima, aut in aliquã aliam. si in ipsam, tunc post resurrectionem non esset in homine nisi anima, sicut & ante resurrectionem. Non igitur immutaretur conditio hominis per resurrectionem. †Cap. 44. Secundum.

Si autem transibit in aliam substantiam spiritualem, sequetur quòd ex duabus substantijs spiritualibus efficietur aliquid vnũ in natura: quod est omnino impossibile: quia quælibet substantia spiritualis est per se subsistens. Similiter etiam impossibile est quòd corpus hominis resurgentis sit quasi aëreum, & ventis simile. oportet enim corpus hominis & cuiuslibet animalis habere determinatam figurã in toto & in partibus. corpus autem habens determinatam figuram, oportet quòd sit in se terminabile: quia figura est quæ termino vel terminis comprehenditur: aër autem non est in se terminabilis, sed solùm termino alieno terminatur. Non est ergo possibile quòd corpus hominis resurgentis sit aereum, vel ventis simile. Prætereà, corpus hominis resurgentis oportet esse tactiuum, quia sine tactu nullum est animal. oportet autem vt resurgens sit animal, si sit homo: corpus autem aereum non potest esse tactiuum, sicut nec aliquod corpus simplex, quum oporteat corpus per quod fit tactus, esse medium inter qualitates tangibiles, vt sit quodammodo in potentia ad eas, vt Philosophus probat in secundo lib. de anima. † impossibile est igitur quòd corpus hominis resurgentis sit aereum, & simile ventis. Ex quo etiam apparet quòd non poterit esse corpus cæleste. oportet enim corpus hominis & cuiuslibet animalis esse susceptiuum tangibilium qualitatum, vt iam dictũ est. hoc autem corpori cælesti nõ potest conuenire, quia nõ est neque calidum, neque frigidum, neque humidum, neque siccum, neque aliquid huiusmodi vel actu vel potentia: vt probatur in primo de cælo. † corpus igitur hominis resurgentis nõ erit corpus cæleste. Adhæc, corpora cælestia sunt incorruptibilia, & ita transmutari nõ possunt à sua naturali dispositione: naturaliter autẽ eis debetur figura sphærica, vt probatur in 2. de cælo & mundo. † non est igitur possibile quòd accipiant figuram quæ naturaliter humano corpori debetur. Impossibile est igitur quòd corpora resurgentium sint de natura cælestium corporum. Secundum. Tertium. †tex. cõ. 100. 11. Quintum. †tex. cõ. 15. & inde. Sextum. †tex. cõ. 25.

Super cap. 84.

POstquã ostendit Sanctus Thomas quales futuri sint homines resurgentes, consequenter vult ostendere quales sint resurgẽtium partes. Circa hoc autẽ duo facit. Primõ ostendit qualia sint resurgentiũ corpora: secundò quales sint ipsorum animæ ante resurrectionem, cap. 90. Circa primũ duo facit. Primò ostendit qualia sint futura quantum ad naturam: secundò qualia sint futura quantum ad conditiones superadditas naturæ, cap. seq. Quantum ad primum ponit hanc conclusionem: Homines resurgentes corpora habebunt palpabilia, ex carnibus & ossibus composita. Circa hanc autem conclusionem duo facit. Primò quosdam errores adducit: secundò illos reprobat.

Quantum ad primum, inquit quòd occasione præmissorum quidam circa conditiones resurgentium errauerunt dicentes ipsos corpora ex contrarijs cõposita non habere, quia corpus ex contrarijs compositum videtur ex necessitate corrumpi. Vnde quidam dixerunt illa in spiritum transmutari, moti auctoritate Apost. 1. Cor. 15. dicentis: Seminatur, &c. Alij verò quòd erunt subtilia, & aeri & ventis similia. Alij autem quòd in resurrectione animæ resument corpora non terrena, sed cælestia, moti ex eo quod dicitur loco allegato, Sunt corpora cælestia, &c. Quantum ad secundum arguit Sanct. Thomas contra istos errores: & primò generaliter contra omnes: secundò singulatim contra eorum vnumquemque. Arguit igitur primò sic: Christus post resurrectionem habuit corpus palpabile ex carnibus & ossibus consistens, vt ostenditur Lucę vlt. ergo & alii homines resurgentes. Probatur consequentia, quia nostra resurrectio conformis erit resurrectioni Christi, iuxta illud Phil. 3. Reformabit, &c.

Secundò, anima est eadem secundum speciem, ergo habebit eandem materiam secundum speciem: ergo erit idem corpus secundum speciem post resurrectionem & ante, ergo, &c. Probatur prima consequentia, quia anima vnitur corpori sicut forma materiæ, omnis autem forma habet determinatam materiam, cùm oporteat esse proportionem actus & potentiæ.

Tertiò, si homo post resurrectionem non habebit corpus huiusmodi, sicut nunc habet, non erit qui resurget, eiusdem speciei, sed dicetur homo tantùm æquiuocè, quia homo res naturalis est, variata autem materia secundum speciem variatur species rei naturalis, cùm in diffinitione rerum naturalium ponatur materia.

Quartò, anima nõ potest iteratò vniri corpori alterius hominis, vt in secundo ostensum est, ergo multò minus poterit vniri corpori alterius speciei. Proba-

probatur consequentia, quia magis distat ab anima vnius hominis corpus alterius speciei, quàm corpus humanum alterius hominis.

Quintò, si corpus resurgentis non erit ex his carnibus & his ossibus ex quibus nunc componitur, non erit idem numero homo resurgens, quia ad hoc necesse est quòd partes eius essentiales sint eædem numero. Confirmatur cõclusio authoritate Iob dicentis: Rursum circundabor, &c. Secundò specialiter arguit contra vnumquẽque illorum errorum. Contra primum quidem primò sic: Spiritualium & corporalium non potest esse communicatio in materia: ergo impossibile est vt corpus humanũ transeat in substãtiam spiritualem. probatur consequentia, quia non transeunt in inuicem nisi quæ in materia communicant. Secundo, aut transibit in ipsam animam, aut in aliam substantiam spiritualem. Si in animam, tunc post resurrectionem non erit in homine nisi anima, sicut & ante, ergo non mutabitur conditio hominis post resurrectionem. si in aliam, tunc ex duabus substantijs spiritualibus efficietur aliquid vnum in natura, quod est impossibile, cùm quælibet substantia spiritualis sit per se subsistens.

ADVERTE quòd sicut in resurrectione ponitur quòd ánima reunitur corpori, ita ponitur quòd ex illis vnum efficitur, sicut & ante resurrectionẽ, si igitur ponamus corpus in resurrectione substantiam spiritualẽ conuerti, oportebit dicere quòd anima illi substãtię spirituali, in quam corpus humanum conuertitur, vnitur, & quòd ex illis fit vnum in natura, sicut ex anima & corpore. Ideo bene infert sanctus Thomas quòd sequetur ex duabus substantijs spiritualibus effici vnum in natura.

Ex duabus substantijs spiritualibus non potest fieri vnum in natura.

ADVERTENDVM etiam ex Aristotele nono Metaphysicę, quòd ad hoc vt ex duobus fiat vnum per se, necesse est vt vnum se habeat sicut actus, aliud verò sicut potentia: ideo ex duobus quorũ quilibet est actus, non potest fieri vnum per se. propterea bene arguit sanct. Thomas non posse ex duabus substantijs spiritualibus fieri vnum in natura, id est, vnum ens naturale, quia quælibet est per se subsistens, id est, est actus ex se habens esse, non autem ex alio formaliter, & à nullo subiecto secundum suum esse dependet. Contra secundum errorem arguitur. Primò sic: Aer non est in se terminabilis, sed solùm termino alieno, ergo non est possibile quòd corpus hominis resurgentis sit aereum vel ventis simile. Probatur consequentia, quia oportet corpus hominis & cuiuslibet animalis habere determinatam figuram in toto & in partibus: tale autẽ oportet vt sit in se terminabile, quum figura sit quæ termino vel terminis comprehenditur. Secundò, corpus aereum non potest esse tactiuum, id est, non potest habere potentiam tactus, sicut nec etiam aliud corpus simplex, cùm tale corpus oporteat esse medium inter qualitates tangibiles, vt sit quodammodo in potentia ad eas, vt dicitur secundo de anima, ergo &c. probatur consequentia, quia corpus hominis resurgentis oportet esse tactiuum, cùm homo sit animal. Contra tertium errorem arguitur primò sic: Corpus cæleste non est susceptiuum qualitatum tangibilium, cùm non sit calidum, neque frigidum, neque aliquid huiusmodi vel actu vel potentia, vt probatur primo de cælo, ergo corpus hominis resurgentis non erit cæleste. patet consequentia ex dictis. Secundò, corporibus cælestibus naturaliter debetur figura sphærica, vt probatur secundo cęli, ergo non possunt accipere figuram quæ naturaliter humano corpori debetur, ergo &c. probatur consequentia, quia illa corpora sunt incorruptibilia, & sic transmutari non possunt à sua naturali dispositione.

Quòd corpora resurgentium erunt alterius dispositionis quàm ante. Cap. 85.

Prima ratio.

QVanuis autem corpora resurgentium sint futura eiusdem speciei cuius nunc sunt corpora nostra: tamen aliam dispositionem habebunt. Et primò quidem quantum ad hoc, quòd omnia resurgentiũ corpora tam bonorum quã malorum, incorruptibilia erunt: cuius quidẽ ratio triplex est. Vna quidem sumitur ex fine resurrectionis. ad hoc enim resurgent tam boni quàm mali, vt etiam in propriis corporibus præmiũ consequantur per pœnã pro his quę gesserunt dum vixerũt in corpore. præmiũ autẽ bonorũ quod est fœlicitas, erit perpetuũ: similiter etiam peccato mortali debetur pœna perpetua, quorũ vtrunque patet ex his quæ in tertio lib. † determinata sunt. Oportet igitur quòd vtrinque corpus incorruptibile recipiatur. Alia ratio potest sumi à causa formali resurgentium, quæ est anima. Dictum est enim suprà, quòd ne anima in perpetuum remaneat à corpore separata, iteratò per resurrectionẽ corpus resumet. quia igitur in hoc perfectioni animæ prouidetur quòd corpus recipiat: conueniens erit vt corpus secũdum quòd competit animæ, disponatur. est autem anima incorruptibilis, vnde & corpus ei incorruptibile reddetur. Cap. 144. 2. ratio.

3. ratio. Tertia verò ratio sumi potest ex causa actiua resurrectionis. Deus enim qui corpora iã corrupta reparabit ad vitã, multò fortius hoc corporibus pręstare poterit, vt recuperata vita in eis perpetuò cõseruetur. In cuius rei exemplum etiã corpora corruptibilia, cùm voluit, à corruptione seruauit illæsa: sicut corpora trium puerorum in fornace. Sic igitur intelligenda est incorruptibilitas futuri status, quia hoc corpus quod nunc corruptibile est, incorruptibile diuina virtute reddetur: ita quòd anima in ipsum perfectè dominabitur quantum ad hoc quòd ipsum viuificet: nec talis communicatio vitæ à quocunque alio poterit impediri. Vnde & Apostolus dicit 1. Cor. 15. Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem, & mortale hoc induere immortalitatem. non igitur per hoc homo resurgens immortalis erit; quòd aliud corpus incorruptibile resumat, vt prædictæ opiniones posuerunt; sed quia hoc ipsum quod non est corruptibile, incorruptibile fiet. Sic igitur intelligendum est quod Apostolus dicit: Caro & sanguis regnum dei non possidebunt: quòd in statu resurgentium corruptio tolletur carnis & sanguinis: substantia tamen carnis & sanguinis remanente: vnde subiungit, neque corruptio incorruptelam possidebit. 1. Cor. 15.

Super cap. 85.

POstquam ostendit San. Thomas corpora resurgentium futura esse eiusdem speciei cuius nunc sunt corpora nostra, consequenter ostendit quòd futura sint alterius conditionis superadditæ naturæ. Circa hoc autem duo facit. Primò, ostendit conditionem corporum tam bonorum quàm malorum. Secundò, particulariter conditionem corporum beatorum, capite sequenti.

Circa primum duo facit. Primò, ostendit omnia humana corpora futura incorruptibilia. Secundò, ostendit quomodo sit huiusmodi incorruptibilitas intelligenda.

Quantum ad primum ponitur hæc conclusio: Omnia resurgentium corpora tam bonorum quàm malorum incorruptibilia erunt. Probatur primò ex fine resurrectionis, præmium bonorum & pœna malorum erit perpetua, vt patet ex his quæ in tertio determinata sunt; ergo oportet vt vtrunque in corpus incorruptibile recipiatur. Probatur consequentia, quia ad hoc resurgent tam boni quàm mali, vt etiam in propriis corporibus præmium consequantur vel pœnam pro iis quæ gesserunt dum vixerunt in corpore.

Secundò, probatur ex causa formali resurgentium. Anima iterato per resurrectionem corpus resumet, ne in perpetuum remaneat à corpore separata, ergo conueniens est vt corpus secundum quòd conuenit animæ disponatur, ergo quòd sit incorruptibile. probatur prima consequentia, quia in illo perfectioni animæ prouideretur. Secunda verò, quia anima est incorruptibilis.

SED videtur quòd ista ratio non concludat. eadem enim ratione concluderetur quòd à principio debebat anima corpori incorruptibili vniri, cùm ita tunc esset incorruptibilis, & ita perfectionem suam ex vnione ad corpus requireret, sicut postea cùm est separata. Respondetur, quòd aliter loquendum est de institutione naturæ à deo, & aliter de reparatione ad vitam per resurrectionem. In prima enim institutione naturæ conueniens fuit vt deus vniciuique daret quod sibi secundum naturam conueniebat: & quia naturæ animæ intellectiuæ quam oportet cognitionem ex sensibilibus accipere, conueniebat vt haberet corpus ex contrarijs compositum, ad quod ex necessitate materiæ sequitur vt sit corruptibile, conueniens fuit vt sibi daretur corpus per naturam corruptibile: quod etiam etsi per gratiam factum esset aliquo modo incorruptibile, omnino tamen incorruptibile non esset, sed posset ad corruptibilitatem ex peccato hominis deuenire. in resurrectione autem per quam prouidetur ne anima sua specifica perfectione perpetuò priuetur, conuenit vt sibi incorruptibile corpus aptetur, ne iterum ad illam imperfectionem deueniat, propter quam tollendam corpori reunitur. Conueniens ter datũ est homini in sua institutione corpus aliquo modo corruptibile: in resurrectione vero incorruptibile.

Tertiò, Probatur ex causa actiua resurrectionis. Deus corpora corrupta reparabit ad vitam, ergo multo fortius hoc illis præstare poterit vt recuperata vita in eis perpetuò conseruetur. Confirmatur hoc exemplo, quia etiam corpora corruptibilia, cùm voluit, à corruptione seruauit illæsa, sicut corpora trium puerorum in fornace.

Quantum ad secundum ostendit S. Tho. qualis sit ista incorruptibilitas, & ait quòd intelligenda est sic, quòd hoc corpus quod nunc corruptibile est, incorruptibile diuina virtute reddetur, ita quòd anima in ipsum perfectè dominabitur quantum ad hoc quòd ipsum viuificet: nec talis communicatio vitæ à quocunque alio poterit impediri. Hoc autem significat Apostolus primæ Cor. 15. dicens, Oportet corruptibile &c.

EX hoc sequitur quòd non resurget homo immortalis, quia aliud corpus incorruptibile reassumat, vt prædicti posuerunt, sed quia hoc ipsum corpus quod nunc est corruptibile, incorruptibile fiet. Vnde & quod dicit Apostolus quòd caro & sanguis regnum dei non possidebunt, intelligitur quòd tunc tolletur corruptio carnis & sanguinis, eorum tamen natura remanente: vnde subiungit, neque corruptio incorruptelam possidebit.

CIRCA hoc vltimum dictum, scilicet quòd natura sanguinis remanebit, dubium occurrit. Nam vt ex superioribus constare potest, corpora resurgentium alimento non indigebunt, sed sanguis non datur animalibus à natura nisi alimenti gratia, vt enim dicitur secundo de partibus animalium cap. tertio & sequentibus, sanguis est vltimum alimentum in animalibus, ergo videtur quòd in corporibus resurgentium non debeat esse sanguis. Respondeo & dico primò, quòd vtique oportet dicere secundum catholicam fidem in corporibus resurgentium sanguinem contineri. Nam cùm in Christo ponamus esse sanguinem, alioquin non posset nunc vinum per consecrationem in eius sanguinem transmutari, necesse est vt & in alis resurgentibus esse sanguinẽ ponamus, nostra enim resurrectio Christi resurrectioni assimilabitur. Dico secundò, & secundum opinionem eorum qui tenent sanguinem esse intellectiua anima informati, & esse actu partem corporis: sanguis non solùm ponitur in animalibus gratia alimenti, sed etiam inquantum ad integritatem corporis pertinet, vt eius pars in actu: & ideo licet in resurrectione officio alimenti non vtatur, manet tamen in resurgentibus ad hoc vt naturæ habeant integritatem: sicut & alia quædam membra in ipsis erunt quæ tamen propriis officijs non fungentur. Secundum verò ponentes sanguinem non esse propriè actu partem hominis, sed impropriè, inquantum videlicet est potentia proxima totum corpus, & ab anima intellectiua effectiuè perficitur, licet non formaliter, id quod mihi conformius videtur doctrinæ S. Thom. & tenetur à Cap. 4. d. 10. q. 2. ex iis quæ habentur 3. q. 31. ar. 5. ad primum, dicendum est quòd licet sanguis sit vltimum alimentum, est tamẽ de veritate humanæ naturæ, non quidem tanquam pars propriè in actu, sed tanquã proximus parti-

Universidad de Deusto

& partibus affinis: est etiam sedes animæ, inquantum per sanguinem in corde generatum vitalis operatio in omnia membra diffunditur, vt inquit S. Th. in quarto d.11.in ex.lit. Licet ergo in resurgentibus non remaneat sanguis sub ratione alimenti, remanet tamen vt ad humanæ naturæ integritatē pertinens, ad virtutis naturalis ostensionem, quæ mediante sanguine exercebatur, sicut de membris generationi deservientibus erit. habetur hæc responsio 4.di.44.q.2.ar.2.secunda ad secundum.

De incorruptibilitate corporis resurgentis.

CIRCA incorruptibilitatem corporum resurgentium aduertendum quòd San. Thomas tangit hic vnam causam intrinsecam omnibus communem, scilicet perfectum dominiū animæ super corpus sibi virtute diuina conuenientis: in quarto autem Sententiarum, distinctione 44. quæst. 3. articulo primo, aliam causam assignat in corporibus damnatorū, scilicet cessationem motus cæli, sine quo nulla naturalis mutatio esse potest, quæ est causa extrinseca. Videturque ibidem negare quòd in damnatorum corporibus sit incorruptibilitas ex aliquo intrinseco corruptionem impediente.

Duplex erit dominium perfectum animæ super corpus in beatis: in damnatis autem vnū tantum.

SED dupliciter potest ad hoc dici. Primò, quòd non negat S. Thomas in quarto, omnino causam intrinsecam incorruptibilitatis in damnatis, sed illam causam quæ est diuina gratia, qualis causa erat in Adam, & est in beatis: vel illam quæ est qualitas ab anima effluens in corpus ipsum, à corrumpentibus præseruans. Secundò, quòd negat causam intrinsecam prohibentem corruptionem quæ est omnimoda subiectio corporis ad animam. hæc enim in solis beatis erit: non autem negat omnem causam intrinsecam. Aduertendum secundò (vt ex capite sequenti haberi potest) quòd dominiū perfectum animæ in corpus est duplex. Quum enim dominium hoc intelligatur inquantum corpus animæ absque resistentia obedit, & à nullo hæc obedientia impediri potest, aut hoc intelligitur quantum ad esse & quantum ad omnem actionem & passionem corporis, aut quantum ad esse tantùm. Primum dominium erit in beatis tantùm secundum autem erit etiam in damnatis.

Vnde vt ostenderet S. Thomas dominium animæ in corpus quod & damnatis & beatis est commune, non esse perfectum dominium primo modo, sed tantum secundo modo, quum dixisset quòd anima in corpus perfectè dominatur, addidit, quantum ad hoc quòd ipsum viuificet.

De qualitate corporum glorificatorum. Caput 86.

Idem 4.sen. di.44.

QVanuis autem merito Christi defectus naturæ in resurrectione tollatur ab omnibus communiter tam bonis quàm malis, remanebit tamen differentia inter bonos & malos quantum ad ea quę personaliter vtrisque conueniunt. Est autem de ratione naturæ, quòd anima humana sit corporis forma, ipsum viuificans, & in esse conseruans: sed ex personalibus actibus meretur anima in gloriā diuinæ visionis eleuari, vel ab ordine huiusmodi gloriæ propter culpam excludi. disponetur igitur corpus communiter omnium secundum cōdecentiā animę: vt scilicet forma incorruptibilis esse incorruptibile corpori tribuat, contrariorum compositione non obstante: eò quòd materia corporis humani diuina virtute, animæ humanæ quantū ad hoc subijcietur omnino. sed ex claritate & virtute animæ ad diuinā visionem eleuatę corpus sibi vnitum aliquid amplius cōsequetur. Erit enim totaliter subiectum animę, diuina virtute hoc faciente, non solùm quantum ad esse, sed etiam quantum ad actiones, & passiones, & motus, & corporeas qualitates. Sicut igitur anima diuina visione fruens, quadā spirituali claritate replebitur, ita per quandā redūdantiā ex anima in corpus ipsum corpus suo modo claritatis gloria induetur. Vnde dicit Apostolus 1. Cor. 15. Seminatur corpus in ignobilitate, surget in gloria: quia corpus nostrum nunc est opacum, tunc autem erit clarum, secundum illud Matth. 13. Fulgebunt iusti sicut sol in regno patris mei. Anima etiam quę diuina visione fruetur, vltimo fini coniuncta, in omnibus experietur suum desiderium adimpleti: & quia ex desiderio animæ mouetur corpus, consequens erit quòd corpus omnino spiritui ad motum obediet. vnde corpora resurgentium beatorum futura erunt agilia: & hoc est quod Apostolus dicit ibidem: Seminatur in infirmitate, surget in virtute. Infirmitatem enim experimur in corpore, quia inualidum inuenitur ad satisfaciendum debitorio animę in motibus & actionibus quas anima imperat: quæ infirmitas totaliter tunc tolletur virtute redundante in corpus ex anima deo coniuncta. Propter quod etiā Sapien. 3. dicitur de iustis, quòd tanquam scintillæ in arundineto discurrent. nō quòd motus sit in eis propter necessitates, quum nullo indigeant, qui deum habent, sed ad virtutis demonstrationem. Sicut autem anima deo fruens habebit desiderium adimpletum quantum ad omnis boni adeptionem: ita etiam eius desiderium impletum erit quantum ad remotionem omnis mali, quia cum summo bono locum non habet aliquod malū: & corpus igitur perfectū per animā proportionaliter animę immune erit ab omni malo, & quantum ad actum & quantum ad potentiam. Quantum ad actum quidē, quia nulla in eis erit corruptio, nulla deformitas, nullus defectus. Quantū ad potentiā verò, quia non poterunt aliquid pati quod eis sit molestum: & propter hoc impassibilia erunt: quę tamen impassibilitas non excludit ab eis passionē quæ est de ratione sensus. vtentur enim sensibus ad delectationem secundum illa quę statui incorruptionis non repugnant. Ad hanc igitur eorū incorruptibilitatem ostendendam Apostolus dicit: Seminatur in corruptiōe, surget in incorruptione. Rursus, anima deo fruens, ipsi perfectissimè adhærebit, & eius bonitatem participabit in summo secundū modū suum: sic igitur & corpus perfectè subdetur animæ, & eius proprietates participabit quantum possibile est in perspicuitate sensuum, in ordinatione corporei appetitus, & in omnimoda perfectione naturę. tāto enim aliquid perfectius est in natura, quanto eius natura perfectius subditur formæ: & propter hoc dicit Apostolus: Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale. Spirituale quidem corpus resurgentis erit: non quia sit spiritus, vt quidam malè intellexerunt, siue per spiritum intelligatur spiritualis substantia, siue aër aut ventus: sed quia erit omnino subiectum spiritui: sicut & nunc dicitur corpus animale, nō quia sit animal, sed animalibus passionibus subiacet, & alimonia indiget. Patet igitur ex prædictis quòd sicut anima hominis eleuabitur ad gloriam spirituum cælestium, vt deum per essentiā videat, sicut in tertio lib. † est ostensum: ita eius corpus sublimabitur ad proprietates cælestium corporum inquantum erit clarum, impassibile absque difficultate & labore mobile, & perfectissimè sua forma perfectum: & sic propter hoc Apostolus dicit resurgentium corpora esse cælestia, non quantum ad naturam, sed quātum ad gloriam. vnde cùm dixisset q. sunt corpora cælestia, & sunt terrestria corpora: subiungit q. alia est cælestium gloria, alia terrestrium. Sicut autem gloria in quam humana anima subleuatur, excedit naturalem virtutē cælestium spirituum, vt in 3. lib. † ostensum est, ita gloria resurgentium corporum excedit naturalem perfectionem cælestium corporum, vt sit maior claritas, impassibilitas firmior, agilitas & dignitas naturæ perfectior.

Cap.52.

Cap.53.

Super cap. 86.

POstquam ostendit sanctus Thomas omniū corporum resurgentium communem conditionem, consequenter ostendit singulatim vtrorumq; corporum conditiones: & primò corporū glorificatorum, secundò, corporum damnatorum. cap. 89. Circa primum tria facit. Primò ostendit corporum glorificatorum conditionem quantum ad corporeas qualitates quæ dicuntur eius dotes. Secundò quantū ad locum. cap. sequenti. Tertio, quantum ad sexum & ætatem, cap. 88. Quantum ad primum ponit quatuor conclusiones, quarum prima est: Corpora beatorum habebunt claritatem.

SED antequā probetur hæc conclusio præmittitur primò quòd quantuis merito Christi defectus naturæ in resurrectione communiter ab omnibus remouebitur, remanebit tamen differentia inter bonos & malos quantum ad ea quæ personaliter vtrisque conueniunt.

Præmittitur secundò quòd de ratione naturæ est, vt anima humana sit corporis forma ipsum viuificans, & in esse conseruans: ex actibus autē humanis meretur anima vel in gloria diuinæ visionis eleuari, vel ab ordine huiusmodi gloriæ propter culpam excludi: ideo omnium corpus communiter disponetur secundum condecentiam animæ, vt scilicet esse incorruptibile corpori tribuat, materia virtute diuina animæ omnino subiecta, sed ex claritate & virtute animæ ad diuinam visionem eleuatæ hoc amplius corpus sibi vnitum consequetur, vt diuina virtute faciente, non solùm quantum ad esse, sed etiam quantū ad actiones, & passiones, & motus, & corporeas qualitates sit illi subiectum.

ISTIS præmissis probatur conclusio sic: Anima diuina visione fruens, quadam spirituali qualitate replebitur, ergo & corpus suo modo claritatis gloria induetur. probatur consequentia, quia ab anima per quandam redundantiam in corpus deuenit. Confirmatur authoritate Apostoli primę Corinthiorum decimoquinto: Seminatur corpus in ignobilitate, surget &c. Item, Matthæi decimoterrio: Fulgebunt iusti sicut sol in regno patris mei.

Quomodo claritas animæ beatorum in corpus redundabit.

ADVERTENDVM, quòd non sic intelligendum est claritatem animæ videntis deum, in corpus redundare, quasi claritas animæ & claritas corporis gloriosi sit vna & eadem aut sit eiusdem rationis, sed quia ex ipsa animæ claritate resultat & effluit in corpus quædam claritas quæ est qualitas corporalis. Vnde hic dicitur q. ipsum corpus suo modo, id est corporaliter, non autē spiritualiter claritatis gloria induetur. Hoc autem videtur sentire sanctus Thomas 4. distinctione 44. quæstione secunda, articulo quarto, quæstione secunda, ad primum, vbi dicit quòd claritas gloriæ erit alterius generis quām claritas naturæ quantum ad causam, sed non quantum ad speciem. Si enim ista claritas corporis gloriosæ est eiusdem speciei cum claritate naturæ, manifestum est quòd non est eiusdem rationis cum animæ claritate, quia alterius rationis & alterius generis est claritas naturæ corporalis, & claritas animæ spiritualis, præsertim claritas gratiæ. Secunda conclusio est, corpora huiusmodi erunt agilia. Probatur: Anima vltimo fini coniuncta in omnibus experietur suum desiderium adimpletum, ergo corpus omnino spiritui ad motum obediet, ergo &c. Probatur prima consequentia, quia ex desiderio animæ mouetur corpus.

CIRCA hanc probationem consequentiæ, aduertendum est quòd vult San. Thomas ostendere ex oppositio consequentis inferri oppositum antecedentis. Si enim corpus non obediet omnino spiritui ad motū, sequitur quòd non erit in omnibus impletum desiderium animæ ex quo corpus mouetur.

CONFIRMATVR authoritate Apostoli dicentis quòd surget in virtute. Et Sapientiæ tertio dicitur quòd tanquam scintillæ in arundineto discurrent, non quidem quasi sit motus in eis propter necessitatem, sed ad virtutis demonstrationem.

De agilitate corporum beatorum.

CIRCA ipsam agilitatem corporum glorificatorum duo attendenda sunt ex doctrina S. Thomæ quarto Sententiarum, quæstione allegata, art. 3. Primum est, quòd ista agilitas tria includit. Primum est perfectio ipsius animæ secundum quā perfectè dominabitur corpori, negatio resistentis voluntati & desiderio animæ, & perfectio quædam effluens ab anima glorificata in corpus per quam habile redditur & expeditum ad obediendum animæ inquantum est corporis motor. Secundum est quòd per huiusmodi agilitatem corpus gloriosum reddetur habile & expeditum ad obediendum animæ, non solùm ad motum localem, sed etiam ad omnes animæ operationes quæ per corpus exercentur, vt sunt sensus operationes.

Motus non erit in beatis propter necessitatem.

CIRCA id quod dicitur motum nō esse in beatis propter necessitatem, aduertendum est ex doctrina S. Thomæ loco prælegato, quòd hoc intelligendum est quantum ad indigentiam simpliciter, quæ est quādo quis indiget aliquo sine quo non potest conseruari in esse vel in sua perfectione: sed bene motus erit propter aliquam necessitatem & indigentiam secūdum quid, quæ est quando quis indiget eo sine quo non potest finem intentum habere, vel non ita bene vel non tali modo. Non poterunt enim manifestare virtutem motiuam in eis existentem per experimentum, nisi moueantur, & hoc significauit S. Thomas cùm dixit q. erit in eis motus ad virtutis demōstrationem.

Tertia conclusio est: corpora beatorum impassibilia erunt. Probatur: Huiusmodi corpus immune erit ab omni malo & quantum ad actum: quia in eis nulla erit corruptio, nulla deformitas, nullus defectus: & quantum ad potentiam: quia non poterunt aliquid pati quod eis sit molestum, ergo &c.

Probatur antecedens: Anima deo fruens habebit desiderium adimpletum quantum ad remotionem omnis mali: quia cū summo bono malum locum non habet, ergo corpus perfectum per animā proportionaliter animæ immune erit ab omni malo & quantum ad actum, quia in ipso nullus erit defectus & quantum ad potentiam, quia nihil molestum pati poterit, ergo &c.

Declarat autem S. Thomas conclusionem, inquiens quòd hoc impassibilitas non excludit ab iis corporibus passionem quæ est de ratione sensus: quia sensibus ad delectationem vtentur secundum illa quæ statui incorruptionis non repugnant. Confirmatur ex eo quod dicitur ab apostolo, Seminatur in corruptione, surget in incorruptione.

Corpora beatorum perfectū per animā proportionabiliter animæ immune erit ab omni malo.

CIRCA primum consequens aduertendum, quòd ly proportionabiliter animæ, dupliciter exponi potest. Vno modo vt determinet ly perfectum, & erit sensus quòd corpus quod est in resurrectione perfectum secundū conuenientiam ad animam, inquantum scilicet habet esse incorruptibile, quemadmodum anima est incorruptibilis, immune erit ab omni malo. Alio modo vt determinet ly immune erit: & erit sensus, quòd corpus perfectum per animam fruentem deo, immune erit ab omni malo secundum proportionē ad ipsam animam, inquantum videlicet sicut in huiusmodi anima nullum est malum culpæ, neque in actu, quia per gratiam consummatā omne peccatum excluditur: neque in potentia, quia peccare non potest eò quòd sit confirmata in bono: ita & in corpore per illam animam perfecto nullum erit malum, neque actu, neque potentia. Vtraq; expositio adaptari conuenienter potest litteræ: secunda tamen mihi magis placet.

CIRCA declarationem conclusionis attendendum est, quòd ideo post quam dixit S. Thomas, quòd beati vtentur sensibus ad delectationem, addidit secundum illa quæ statui incorruptionis non repugnant, vt excluderet vsum sensuum circa sumptionem cibi corporalis & circa venerea, de quibus ostensum est quòd statui incorruptionis repugnant: vtpote ad statum corruptionis duntaxat pertinentia.

Quare in beatis inuenitur passio sensus non autē passio naturæ.

ATTENDENDVM vlterius, quòd dupliciter differt passio quæ est de ratione sensuum, à passionibus aliis corporalibus quæ dicuntur passiones naturæ. Primò, quia passio sensuum est per receptionē formæ sensibilis secundum modū spiritualē & immaterialē: passio autē naturæ est per receptionem formæ secundū suū esse materiale. Secundò: quia passio sensus est perfectiua: sensus enim ex receptione formæ sensibilis sic in actu ad hoc vt propriā operationē possit elicere, passio autē naturæ si proprie accipiatur, est corruptiua vel afflictiua vel abiectiua, quia est motus præter naturam: quia ergo à beatis remouetur passio abiectiua & afflictiua, non autem passio perfectiua, ideo non est mirū si in beatis inueniatur passio sensus non autem passio naturæ.

Vtrum beati sint vsuri sensibus propter delectationem.

SED occurrit dubium circa illud quod ait S. Thom. beatos vsuros sensibus propter delectationem. Hoc enim videtur repugnare superius ab eo dictis, vbi impugnauit opinionem illorum qui dicebant in resurrectione futurum esse vsum cibortm & veneroeum propter delectationem tantùm, hac ratione, quia delectationes illæ non sunt fines actionum, sed econuerso.

AD huius euidentiam considerandum est primò ex doctrina S. Thomæ, in quarto, distinctione quadragesimanona, quæstione tertia, articulo primo, & quinto, quòd aliter loquendum est de delectationibus tactus quæ in vsu ciborum & veneroeum consistunt, & aliter de delectationibus aliorum sensuum. delectationes enim tactus maxime materiales sunt & maxime vehementes, eò quòd tangibile delectationem tactus causans, nobis realiter coniungatur: & sunt etiam maximè bestiales. Nam bruta non delectantur aliis sensibus nisi in ordine ad tactum, vt dicitur tertio Ethicorum, & ipsas tactus delectationes maxime prosequuntur: delectationem autem aliorū sensuum spiritualiores sunt: quia ipsi sensus spirituales sua obiecta recipiunt. nō enim coniungimur nobis eorum obiecta secundum esse materiale, sed tantùm secundum suas intentiones, vnde licet huiusmodi delectationes corporales sint, inquantum sunt motus appetitus sensitiui consequentis apprehensionem sensus quæ per corpus exercetur, appropinquant tamen ad spirituales delectationes, & quodammodo in earum genus cadunt, inquantū consequuntur vnionem spiritualem obiecti sensibilis cum sentiente, non autem vnionem realem & naturalem. ideo non est inconueniens si delectationes tactus prædictæ in beatis non inueniantur qui spiritualem vitam viuent, inueniantur autem in eis aliorum sensuum delectationes, & etiam delectationes tactus quæ solam coniunctionem spiritualem tangibilis consequuntur, vt est delectatio consequens spiritualem immutationē tantùm à calido aut frigido proportionato.

Duplex potest esse delectatio sensus.

Considerandum secundò ex doctrina S. Thomæ loco prælegato, & prima secundæ q. 31. ar. 5. & sexto, quòd duplex potest esse delectatio sensus, vna de ipso sensibili spirituali ter coniuncto, alia de ipsa cognitione sensibilis.

Prima est secundum quam quæ de re cognita & apprehensa per sensum delectatur, puta de colore, aut de concentu & harmonia vocum: alia est qua quis delectatur de ipsa cognitione coloris, harmoniæ, & huiusmodi. Prima est in brutis, non autē secunda: sed vtraque in hominibus inuenitur, & etiam in beatis. Prima quidem consequitur coniunctionem sensibilis cum sensu: secunda verò apprehensionem ipsius cognitionis tanquam perfectionis propriæ, quæ quidem apprehensio est per vires interiores, aut eiā per intellectū.

Considerandum tertiò, quòd sensus diliguntur propter duo, scilicet propter cognitionem & propter vtilitatem, vt dicitur primo Metaphisicæ, & vtroque modo est delectatio secundum sensum, sed prima hominibus tantùm conuenit: quia ipsius solius est apprehendere ipsam cognitionem tan quā proprium bonum: secunda autem communis est hominibus & brutis: ideo prima in beatis inuenitur: quia cognitio ipsa sensus non repugnat statui incorruptionis. secunda autem ipsis non conuenit: quia vtilitas sensibilium quæ attenditur in ordine ad conseruationem naturæ animalis, conuenit tantum statui corruptionis in quo natura indiget aliquo extrinseco tam ad conseruationem indiuidui, quām ad conseruationem speciei. Ad obiectionem igitur dicendum, quòd non intendit S. Tho. in beatis esse vsum sensuum propter delectationem, quasi beati operationem sensus ad delectationem ordinent tanquam ad finem, vt illi quos improbat S. Thom. dicebant de delectationibus tactus, sed quòd vtuntur sensibus propter ipsam cognitionem sensus ipsis secundum se delectabilem, non autem propter aliquam vtilitatem ad naturæ conseruationem ordinatam, cùm eorum natura incorruptibilis sit, non indigeatque extrinseco conseruante.

De causa impassibilitatis corporum beatorum.

CIRCA ipsam impassibilitatem corporum beatorum aduertendum (vt haberi potest ex doctrina S. Thom. in quarto di.44.) quòd hæc impassibilitas prouenit ex pleno dominio animæ immobiliter deo fruentis supra corpus. nam quia corpus humanū, & quicquid est in eo, erit perfectè subiectum animę, sicut ipsa perfectè subiecta erit deo, ideo nulla in corpore glorioso poterit mutatio esse contra illam dispositionem qua perficitur ab anima.

Vtrum oporteat aliquā qualitatē in corpore glorioso ponere quæ omnem passionem prohibeat.

Vtrum autem præter virtutem & dominium animæ oporteat ponere aliquam qualitatem positiuam in ipso corpore glorioso quæ omnē passionem prohibeat, videtur dicere S. Thom. in loco prælegato quòd non, sed quòd impassibilitas solam priuationem & negationem secundum se importat, habet tamen causam positiuam, scilicet ipsum animæ dominum super corpus. Nam ipsa anima quę plene corpori dominatur, ligat omnino eius potentiam passiuam, vt nullam possit recipere dispositionem contrariam formæ.

Sed licet expresse non habeatur à S. Thom. ibidem impassibilitatem dicere formam positiuam in corpore existentem, hoc tamen dat intelligere ex eò quòd ipsam computat inter dotes corporis 4.d.49.q.4. vbi dicit dispositiones quæ sunt in corpore glorioso ex quibus efficitur animæ perfectè subiectum, corporis dotes dici: sicut & dispositiones quæ sunt in anima ad perfectā operationem qua deo coniungitur, dicuntur animi dotes. Idem etiam habetur dist. 44. quæstione 2. articulo 3. quæst. 1.

ET secundum hoc dicendum est, quòd sicut agilitas dicit quandam qualitatem effluentem ab anima glorificata in corpus per quam habile redditur ad motum & omnes operationes animæ, ita impassibilitas dicit qualitatem ab anima in corpus effluentem per quam corpus redditur habile ad subiectionem animæ vt est eius forma ipsum in esse conseruans, & per quam omni dispositioni quæ est contraria formæ, resistit, ita quòd formaliter impassibilitas dicit negationem: materialiter autem dicit aliquid positiuum.

SED contra prædicta dubia quædam occurrunt: Arguit enim Scotus in quarto, quòd huiusmodi impassibilitas ex dominio animę supra corpus non proueniat ratione qualitatis effluentis in corpus. Primò: quia aut esset qualitas cælestis, aut qualitas elementaris vel mixtionis, non primò: quia corpus humanum non est susceptiuum qualitatis cælestis. non etiam secundò: quia tunc esset eiusdem generis cum aliis, & per consequens non prohiberet omnem actionem illarum. Secundò, si repugnaret aliis qualitatibus, non prohiberet omnem actionem: quia esset eiusdem rationis cum eis. si autem non repugnaret, non prohiberet actionem alicuius illarum, cùm istæ aliæ sint inter se repugnantes. Aureolus autem arguit huiusmodi impassibilitatem non prouenire ex aliqua forma corpori inhærente, tum quia impassibilitatem secundum translationem de loco ad locum nō videtur habere corpus per aliquam qualitatē, alioquin per ipsam fieret fortius & vniuersalius in resistendo quàm sit quæcunque potentia creata in agendo: tum quia compositio ex elementis conuenit per se secundo modo pati & corrumpi, nulla autem virtus creata potest auferre illud quod conuenit alicui in secundo modo dicendi per se.

Duplex est causa impassibilitatis corporum beatorum. s. remota & propinqua.

Durandus etiam idem probat hac ratione: quia impassibilitas & incorruptibilitas sibi correspondent: incorruptibilitas autem corporum beatorū non erit per aliquam virtutem eis inhærentem: quia illa erit communis & bonis & malis, in malis autem non erit per aliquam formam inhærentem, vt videtur ab aliis concedi.

Dupliciter dicitur aliquas qualitas actioni alteri repugnare.

PRO horum solutione præmittendū est quòd huius impassibilitatis corporum beatorum secundum quod negationem importat, duplicem causam innixta prædicta oportet assignare, vnam scilicet remotā, alteram propinquam. Remota est quædam virtus supernaturaliter indita animæ per quam plenè corpori dominatur quantum ad eius conseruationem: & dictum est hanc impassibilitatem ex pleno dominio animæ prouenire. Proxima autem est qualitas quædam ab ipsa anima glorificata in corpus effluens, per quam corpus fit aptum vt perfectè animæ subiaciatur quantum ad sui conseruationem, omnem dispositionem contrariam animæ prohibendo: & quia hæc qualitas effluit ab anima vt beata est, & supernaturali qualitate ornata: ideo & ipsa supernaturalis est qualitas, non autem elementaris aut cælestis, aut ex corporis mixtione prouenies: & propterea non oportet ipsum eiusdem generis esse cum qualitatibus ex quibus ipsum corpus componitur, quæ sunt naturales, & de potentia subiecti eductæ: licet in eodem subiecto recipiantur. & per hoc patet responsio ad primum Scoti.

Ad secundum eiusdem dicitur quòd qualitatem vnam alteri qualitati aut eius actioni repugnare, dupliciter potest intelligi. Vno modo formaliter repugnantia, quæ est per oppositionem formæ ad formam, quarum vna aliterem ab eodem subiecto expellet, quo modo calditas frigiditati repugnat. Alio modo, repugnantia materiali, quæ scilicet est repugnantia materiæ seu dispo-

Universidad de Deusto
Biblioteca

fœdalis materialis ad formam: quando inquam aliqua qualitas reddit subiectum omnino indispositum & inhabile ad suscipiendam aliquam formam aut eius actionem: sicut dicimus qualitates ignis repugnare animæ intellectiuæ, & qualitates corporis cælestis repugnare qualitatibus & formis corruptibilibus: quia per eas redditur materia ad has formas indisposita.

Quum enim forma requirat determinatam materiam, & similiter agens creatum, si sit aliqua qualitas quæ reddat materiam alicui formæ aut agenti improportionatam & indispositam, illa dicitur tali formæ & agenti materialiter repugnare. Quum ergo quærit Scotus, an hæc qualitas repugnet qualitatibus corporis, nego: dicitur quòd repugnat materialiter, non autem formaliter, quia videlicet facit corpus inhabile ad inordinatas actiones illarum suscipiendas, non autem quia illarum actiones sua actione prohibeat.

Quum instatur primò, quòd si repugnat, tunc non prohibet omnẽ actionem, quia est eiusdem rationis, dicitur quòd consequentia non tenet, & eius probatio nulla est. Non enim si materialiter repugnat, est eiusdem generis cum illis: sed bene esset eiusdem generis si formaliter repugnaret: formæ enim contrariæ ad idem genus pertinent, non autem formæ dispараtæ.

Quum instatur secundò, quòd si non repugnat, non prohibet actionem alicuius illarum, dicitur quòd hoc vtique verum esset, si neque formaliter neque materialiter illis repugnaret: modò dicimus quòd materialiter repugnat, & ideo omnes immoderatas illarum actiones prohibet.

AD primum Aureoli potest primò responderi, quòd impassibilitas quam dicimus corpori ex aliqua qualitate inhærente prouenire, intelligitur præsertim à passione corruptiua, aut abiectiua alicuius intrinsecæ dispositionis, non autem à translatione de loco ad locum: quia fortassis ista est nõ ex qualitate inhærente, sed ex diuina protectione.

Potest secundò responderi conformiter ad prædicta, quòd sicut ad hoc vt aliquid sit ab aliquo agente alicuius formæ susceptiuum, requiritur vt sit dispositum dispositione determinata ad illam formam, & ad actionẽ illius agentis suscipiendam, ita ad hoc vt sit mutabile de loco ad locum ab aliquo mouente, requiritur vt sit dispositum ad susceptionẽ motus à tali agente: & ideo sicut per aliquam qualitatem potest indisponi materia, & reddi inhabilis ad susciпiendam actionem alicuius agentis, ita potest fieri inhabilis & indisposita ad suscipiendum motum à mouente. vnde negatur quòd impassibilitatem secundum translationem de loco ad locum non habeat corpus gloriosum per qualitatem positiuam. Quum probatur quia tunc per ipsam fieret fortius & vniuersalius in resistendo quàm quælibet potentia creata in agendo, dicitur quòd si loquamur de resistentia formali quę est secundum contrarietatem formæ ad formam, illud non sequitur. si autem loquamur de resistentia materiali quæ est in reddendo subiectum inhabile & indispositum ad susceptionem motus ab agente creato, illud inconueniens non est.

Potest enim forma supernaturalis, vtpote superioris ordinis quàm sit forma naturalis, indisponere materiam & inhabilem reddere ad susceptionem actionis & motus à quacunque virtute creata.

AD secundum negatur quòd pati & corrumpi conueniat per se secundo modo compositо & elementis, sed bene sibi per se conuenit habere potentiam ad passionem & corruptionem, & hæc semper erit in corporibus gloriosis quantum ad suam entitatem: sed vt dicitur in quarto, distinctione quadragesima quarta, talis potentia erit ligata ne possit in actum exire propter victoriam animæ supra corpus.

Est aliqua communis causa incorruptibilitatis in beatis & damnatis, sed in beatis etiã aliqua particularis causa repetitur.

AD secundum dicitur, quòd vtique est aliqua communis causa incorruptibilitatis in beatis & damnatis, scilicet cessatio motus cæli, & dominium animæ supra corpus quantum ad eius viuificationem & conseruationem in esse: sed præter has communes causas est aliqua particularis causa in beatis quæ non est in damnatis, scilicet gloria animæ, & qualitas ab anima glorificata in corpus effluens: & ideo maior est impassibilitas in beatis quàm in damnatis: quia isti patientur aliqua passione afflictiua, non autem beati: vnde illa consequentia non tenet: incorruptibilitas damnatorum non erit per aliquam qualitatem corpori inhærentem, ergo neque incorruptibilitas beatorum. Non enim assignantur dores corporibus damnatorum, sed bene beatorum corporibus. Quarta conclusio est: corpus resurgentis erit subiectum animæ in omnimoda perfectione naturæ. Probatur, anima deo fruens, ipsi perfectissimè adhærebit, & eius bonitatem participabit in summo secundum modum suum, ergo & corpus perfectè subdetur animæ, ergo & eius proprietates participabit quantum possibile est, in perspicuitate sensuum, in ordinatione corporei appetitus, & in omnimoda perfectione naturæ. probatur secunda consequentia: quia tantò aliquid perfectius est in natura, quantò materia eius perfectius subditur formæ. Non probat S. Thomas primam consequentiam, sed relinquit eam manifestam ex hoc quòd ita se habebit corpus ad animam suo modo, sicut anima suo modo se habebit ad deum.

Confirmatur authoritate Apostoli dicentis quòd surget corpus spirituale, non quidem sic intelligendo, quia sit spiritus, id est substantia spiritualis, siue aër, aut ventus, sed quia erit omnino subiectum spiritui, sicut & nunc dicitur corpus animale, non quia sit animal, sed quia animalis passionibus subiacet, & indiget alimonia.

De dote subtilitatis corporum beatorum.

CIRCA hanc conclusionem aduertendum, quòd San. Thomas per ipsam vult dare intelligere corporibus beatorum aliam dotem inesse quæ subtilitatis dos dicitur. Per hanc enim nihil aliud intelligitur, vt declarat in quarto, quàm omnimoda & perfecta subiectio corporis ad animam ad participandum esse specificum. quia enim vt dicitur ibidem, nomen subtilitatis à penetrandi virtute sumptum est, & aliquid est penetratiuum, & ratione paruitatis quantitatis, præcipuè secundum latitudinem & profunditatem & ratione paucitatis materiæ, in corporibus autem raris forma magis dominatur materiæ, ideo translatum est nomen subtilitatis ad illa corpora quæ optimè subsistunt formæ, & perficiuntur ab ea perfectissimo modo.

Quomodo perspicuitas sensuum & inferioris appetitus ordinatio ad subtilitatis dotem pertinent.

ADVERTENDVM quoque circa alia quę enumerauit S. Thomas, scilicet corpus participare animæ proprietates quantum ad perspicuitatem sensuum, & quantum ad ordinationem corporei appetitus, quòd ista neque omnibus modis ad dotem subtilitatis pertinẽ, vt videtur voluisse Durandus, neque omnino à dote subtilitatis excludantur, vt videtur voluisse Capreolus, ista dotes agilitatis attribuens, sed aliquo modo ad dotem agilitatis, & aliquo modo ad subtilitatis dotem pertinent. sensus enim & appetitus dupliciter comparari possunt ad suas operationes. Vno modo quantum ad facilitatem & expeditionem operandi, & sic ad dotem agilitatis pertinẽt. dictum est enim superius de mente S. Thomæ, quòd agilitate corpus redditur expeditum ad obediendum animæ quantum ad motum, & ad operationes animæ quæ per corpus exercentur. Alio modo quantum ad perspicuitatem sentiendi, & quantum ad debitam ordinationem appetendi, vt scilicet inferior appetitus feratur in suum obiectum secidum superioris appetitus inclinationem: & sic ad dotem subtilitatis pertinent per quam corpus perfectè subditur animæ quantum ad perfectionem naturæ. quanto enim natura perfectior fuerit, tantò & sensus est perspicacior, & appetitus inferior est magis regulatus.

QVOD autem hoc sit de mente S. Thomæ patet, tum quia hic ista cõnumerat inter ea quæ ad dotem subtilitatis pertinent, tum quia infertus ca. 89. declarat corpora damnatorum non esse subtilia futura: quia eorum anima per affectum erit carnalis. Ex hoc enim dat intelligere ad subtilitatẽ corporum pertinere quòd affectus & appetitus animæ corporeus spiritui subdatur, siue inclinationi superioris appetitus.

ADVERTENDVM vlterius, quòd sicut ex gloria animæ & ex pleno eius dominio supra corpus, effluit in ipsum corpus qualitas per quam aptum est ad obediendum animæ quantum ad motus & operationes, quę dicitur agilitas, & alia per quam natum est obedire illi quantum ad prohibitionem omnis abiectiuæ passionis, quę dicitur impassibilitas: ita & subtilitas nominat aliquam qualitatem ab anima affluentem in corpus per quam aptum est ad subiectionem animæ quantum ad omnimodam perfectionem specificam. hoc enim ponit S. Thomas in quarto, distinctione quadragesima quarta, quæstione secunda, articulo tertio, quæstione prima. Ex prædictis infert primò S. Thomas, capitulariter dotes corporis colligendo, quòd sicut anima hominis eleuabitur ad gloriam cælestium spirituum, vt scilicet deum per essentiam videat, ita eius corpus sublimabitur ad cælestium corporum proprietates: quia erit clarum, impassibile, absque labore & difficultate mobile, & perfectissimè sua forma perfectum: propter quod Apostolus resurgentium corpora, cælestia vocat, non scilicet quantum ad naturam, sed quantum ad gloriam: vnde postea subiungit quòd alia est cælestium gloria, alia terrestrium. Infert secundò, quòd sicut gloria animæ naturalem virtutem cælestium spirituum excedit, ita & gloria resurgentium corporum excedit naturalem perfectionem cælestium corporum, vt sit maior claritas, impassibilitas firmior, agilitas facilior, & dignitas naturæ perfectior.

Impassibilitas corporũ resurgẽtium erit firmior impassibilitate corporum cælestium.

ADVERTE quòd dicitur impassibilitas resurgentium firmior quàm impassibilitas corporum cælestium, non quia corpora cælestia à sua impassibilitate mutari possint, sed propter maiorem & perfectiorem impassibilitatis cautam, vt dicit S. Thomas de beatis. licet enim impassibilitas sit in illis æqualiter, si secundum se considereretur, quantum scilicet ad negationem quam dicit, est tamen maior in vno quàm in alio quantum ad impassibilitatis causam.

De loco corporum glorificatorum. Caput 87.

QVia verò locus debet proportionari locato: consequens est quòd cùm corpora resurgentium proprietatem cælestium corporum consequentur, etiam in cælis locum habeant, vel magis super omnes cælos: vt simul cũ Christo sint, cuius virtute ad hanc gloriam perducentur; de quo dicit Apostolus ad Ephelios 4. Qui ascendit super omnes cælos; vt adimpleret omnia. Friuolum autem videtur contra hanc diuinam promissionem ex naturali elementorum positione argumentari, quasi impossibile sit, corpus hominis, cùm sit terrenum, & secundũ suam naturam infimum locum habens, supra elementa leuia eleuari. Manifestum est enim quòd ex virtute animę est quòd corpus ab anima perfectum, elementorum inclinationes non sequatur. ipsa enim anima sua virtute etiam continet corpus quandiu viuimus, ne ex contrarietate elementorum dissoluatur: & virtute etiam animæ motiua corpus in altum eleuatur; & tãtò amplius, quantò virtus motiua fortior fuerit. Manifestum est autem quòd tunc anima perfectæ virtutis erit, quando deo per visionem coniungetur. non igitur debet graue videri, si tunc virtute animæ corpus & ab omni corruptione seruetur immune, & supra quæcunque corpora eleuetur. Neque etiam huic promissioni diuinæ impossibilitatem affert, quòd corpora cælestia frangi non possunt, vt super ea gloriosa corpora subleuentur: quia à virtute diuina hoc fiet, vt gloriosa corpora simul cum alijs corporibus esse possint: cuius rei iudicium in corpore Christi præcessit, dum ad discipulos ianuis clausis intrauit.

Exclusio friuolæ obiectionis.

Est aliqua communis causa incorruptibilitatis in beatis & damnatis, scilicet cessatio motus cæli, & dominium animæ supra corpus quantum ad eius viuificationem & conseruationem in esse: sed præter has communes causas est aliqua particularis causa in beatis quæ non est in damnatis, scilicet gloria animæ, & qualitas ab anima glorificata in corpus effluens: & ideo maior est impassibilitas in beatis quàm in damnatis: quia isti patientur aliqua passione afflictiua, non autem beati: vnde illa consequentia non tenet: incorruptibilitas damnatorum non erit per aliquam qualitatem corpori inhærentem, ergo neque incorruptibilitas beatorum. Non enim assignantur dores corporibus damnatorum, sed bene beatorum corporibus. Quarta conclusio est: corpus resurgentis erit subiectum animæ in omnimoda perfectione naturæ. Probatur, anima deo fruens, ipsi perfectissimè adhærebit, & eius bonitatem participabit in summo secundum modum suum, ergo & corpus perfectè subdetur animæ, ergo & eius proprietates participabit quantum possibile est, in perspicuitate sensuum, in ordinatione corporei appetitus, & in omnimoda perfectione naturæ. probatur secunda consequentia: quia tantò aliquid perfectius est in natura, quantò materia eius perfectius subditur formæ. Non probat S. Thomas primam consequentiam, sed relinquit eam manifestam ex hoc quòd ita se habebit corpus ad animam suo modo, sicut anima suo modo se habebit ad deum.

Confirmatur authoritate Apostoli dicentis quòd surget corpus spirituale, non quidem sic intelligendo, quia sit spiritus, id est substantia spiritualis, siue aër, aut ventus, sed quia erit omnino subiectum spiritui, sicut & nunc dicitur corpus animale, non quia sit animal, sed quia animalis passionibus subiacet, & indiget alimonia.

De dote subtilitatis corporum beatorum.

CIRCA hanc conclusionem aduertendum, quòd San. Thomas per ipsam vult dare intelligere corporibus beatorum aliam dotem inesse quæ subtilitatis dos dicitur. Per hanc enim nihil aliud intelligitur, vt declarat in quarto, quàm omnimoda & perfecta subiectio corporis ad animam ad participandum esse specificum. quia enim vt dicitur ibidem, nomen subtilitatis à penetrandi virtute sumptum est, & aliquid est penetratiuum, & ratione paruitatis quantitatis, præcipuè secundum latitudinem & profunditatem & ratione paucitatis materiæ, in corporibus autem raris forma magis dominatur materiæ, ideo translatum est nomen subtilitatis ad illa corpora quæ optimè subsistunt formæ, & perficiuntur ab ea perfectissimo modo.

Quomodo perspicuitas sensuum & inferioris appetitus ordinatio ad subtilitatis dotem pertinent.

ADVERTENDVM quoque circa alia quę enumerauit S. Thomas, scilicet corpus participare animæ proprietates quantum ad perspicuitatem sensuum, & quantum ad ordinationem corporei appetitus, quòd ista neque omnibus modis ad dotem subtilitatis pertinẽ, vt videtur voluisse Durandus, neque omnino à dote subtilitatis excludantur, vt videtur voluisse Capreolus, ista dotes agilitatis attribuens, sed aliquo modo ad dotem agilitatis, & aliquo modo ad subtilitatis dotem pertinent. sensus enim & appetitus dupliciter comparari possunt ad suas operationes. Vno modo quantum ad facilitatem & expeditionem operandi, & sic ad dotem agilitatis pertinẽt. dictum est enim superius de mente S. Thomæ, quòd agilitate corpus redditur expeditum ad obediendum animæ quantum ad motum, & ad operationes animæ quæ per corpus exercentur. Alio modo quantum ad perspicuitatem sentiendi, & quantum ad debitam ordinationem appetendi, vt scilicet inferior appetitus feratur in suum obiectum secidum superioris appetitus inclinationem: & sic ad dotem subtilitatis pertinent per quam corpus perfectè subditur animæ quantum ad perfectionem naturæ. quanto enim natura perfectior fuerit, tantò & sensus est perspicacior, & appetitus inferior est magis regulatus.

QVOD autem hoc sit de mente S. Thomæ patet, tum quia hic ista cõnumerat inter ea quæ ad dotem subtilitatis pertinent, tum quia infertus ca. 89. declarat corpora damnatorum non esse subtilia futura: quia eorum anima per affectum erit carnalis. Ex hoc enim dat intelligere ad subtilitatẽ corporum pertinere quòd affectus & appetitus animæ corporeus spiritui subdatur, siue inclinationi superioris appetitus.

ADVERTENDVM vlterius, quòd sicut ex gloria animæ & ex pleno eius dominio supra corpus, effluit in ipsum corpus qualitas per quam aptum est ad obediendum animæ quantum ad motus & operationes, quę dicitur agilitas, & alia per quam natum est obedire illi quantum ad prohibitionem omnis abiectiuæ passionis, quę dicitur impassibilitas: ita & subtilitas nominat aliquam qualitatem ab anima affluentem in corpus per quam aptum est ad subiectionem animæ quantum ad omnimodam perfectionem specificam. hoc enim ponit S. Thomas in quarto, distinctione quadragesima quarta, quæstione secunda, articulo tertio, quæstione prima. Ex prædictis infert primò S. Thomas, capitulariter dotes corporis colligendo, quòd sicut anima hominis eleuabitur ad gloriam cælestium spirituum, vt scilicet deum per essentiam videat, ita eius corpus sublimabitur ad cælestium corporum proprietates: quia erit clarum, impassibile, absque labore & difficultate mobile, & perfectissimè sua forma perfectum: propter quod Apostolus resurgentium corpora, cælestia vocat, non scilicet quantum ad naturam, sed quantum ad gloriam: vnde postea subiungit quòd alia est cælestium gloria, alia terrestrium. Infert secundò, quòd sicut gloria animæ naturalem virtutem cælestium spirituum excedit, ita & gloria resurgentium corporum excedit naturalem perfectionem cælestium corporum, vt sit maior claritas, impassibilitas firmior, agilitas facilior, & dignitas naturæ perfectior.

Impassibilitas corporũ resurgẽtium erit firmior impassibilitate corporum cælestium.

ADVERTE quòd dicitur impassibilitas resurgentium firmior quàm impassibilitas corporum cælestium, non quia corpora cælestia à sua impassibilitate mutari possint, sed propter maiorem & perfectiorem impassibilitatis causam, vt dicit S. Thomas de beatis. licet enim impassibilitas sit in illis æqualiter, si secundum se considereretur, quantum scilicet ad negationem quam dicit, est tamen maior in vno quàm in alio quantum ad impassibilitatis causam.

De loco corporum glorificatorum. Caput 87.

QVia verò locus debet proportionari locato: consequens est quòd cùm corpora resurgentium proprietatem cælestium corporum consequentur, etiam in cælis locum habeant, vel magis super omnes cælos: vt simul cũ Christo sint, cuius virtute ad hanc gloriam perducentur; de quo dicit Apostolus ad Ephelios 4. Qui ascendit super omnes cælos; vt adimpleret omnia. Friuolum autem videtur contra hanc diuinam promissionem ex naturali elementorum positione argumentari, quasi impossibile sit, corpus hominis, cùm sit terrenum, & secundũ suam naturam infimum locum habens, supra elementa leuia eleuari. Manifestum est enim quòd ex virtute animę est quòd corpus ab anima perfectum, elementorum inclinationes non sequatur. ipsa enim anima sua virtute etiam continet corpus quandiu viuimus, ne ex contrarietate elementorum dissoluatur: & virtute etiam animæ motiua corpus in altum eleuatur; & tãtò amplius, quantò virtus motiua fortior fuerit. Manifestum est autem quòd tunc anima perfectæ virtutis erit, quando deo per visionem coniungetur. non igitur debet graue videri, si tunc virtute animæ corpus & ab omni corruptione seruetur immune, & supra quæcunque corpora eleuetur. Neque etiam huic promissioni diuinæ impossibilitatem affert, quòd corpora cælestia frangi non possunt, vt super ea gloriosa corpora subleuentur: quia à virtute diuina hoc fiet, vt gloriosa corpora simul cum alijs corporibus esse possint: cuius rei iudicium in corpore Christi præcessit, dum ad discipulos ianuis clausis intrauit.

Exclusio friuolæ obiectionis.

Super cap. 87.

POstquam determinauit San. Thomas de dotibus corporum beatorum, consequenter de eorum loco determinat, & ponit hanc conclusionem: corpora beatorum in cælis, vel magis super cælos locum habebunt. circa hoc autem duo facit. Primò probat conclusionem. Secundò remouet quasdam obiectiones. Quantum ad primum probatur prima pars diuunctiuæ sic: corpora huiusmodi proprietatem cælestium corporum consequentur, ergo &c. Probatur consequentia: quia locus debet proportionari locato. Secunda verò pars probatur, conueniens est vt corpora beatorum simul sint cum Christo: quia eius virtute ad hanc gloriam perducentur, sed ipse est super omnes cælos, vt dicitur Ephe. 4. ergo &c.

Corpora beatorum erunt super omnes cælos.

ADVERTENDVM, quòd licet sub disiunctione loquatur S. Tho. inquiens corpora beatorum habere locũ in cælo vel super omnes cælos, videtur tamen magis declinare ad hoc q̃ sint super omnes cælos, tertia parte q. 57. articu-

artic. 4. quòl. 6. ar. 3. & etiam hic, cùm ait quòd magis supra omnes cælos locum habent. Quantum ad secundum remouet duas obiectiones. Prima est: quia cũ corpus hominis sit terrenum, & secundum suam naturam infimum locum habens, non videtur quòd supra elementa leuia possit eleuari.

Secunda est: quia corpora cælestia frangi non possunt, vt super ea corpora gloriosa eleuentur.

Sed ad primam respondet quòd friuola est: quia sicut nunc virtute animæ continetur corpus quandiu viuimus, ne ex contrarietate elementorũ dissoluatur, & virtute motiua ipsius in altum eleuatur, tantoque amplius quanto virtus motiua fuerit fortior: ita quia tunc anima perfectæ virtutis erit quando deo per visionem coniungetur, virtute ipsius poterit corpus ab omni corruptione immune seruari, & supra quæcunque eleuari corpora.

Ad secundam autem dicit quòd virtute diuina fiet vt corpora gloriosa simul cum aliis corporibus esse possint, cuius signum est quòd Christus ad discipulos ianuis clausis intrauit.

Corpora beatorum nõ possunt simul esse cũ alio corpore nisi virtute diuina.

ATTENDENDVM, quòd iccirco dixit S. Thom. corpora gloriosa posse diuina virtute cum aliis corporibus simul esse, non autem absolute illa cum aliis esse simul posse, ne aliquis existimaret illa ex aliqua proprietate inhærente, scilicet ex dote subtilitatis habere vt simul cum aliis corporibus esse possint. Probat enim in quarto Sent. hoc esse non posse per dotem subtilitatis, sed tantùm diuina virtute.

SED duo sunt quæ in hac secunda responsione difficultatem faciunt.

Primum est: quia dicitur diuina virtute fieri posse vt duo corpora sint simul. Contra hoc enim arguit Durandus sic. Partes eiusdẽ corporis sic necessario distinguuntur situ, quòd impossibile est eas simul esse simultate opposita huic distinctioni: tum quia hoc videtur esse de intrinseca ratione quantitatis, quòd habeat partem extra partem: tum quia alioquin tunc partes eiusdem quantitatis tantùm possent replicari, quòd tota replicatio fieret supra vnam minimam partem, & tunc maximum corpus posset à minimo loco contineri, ergo multo magis duo corpora oportet distingui situ & positione.

Quomodo situs ad quantitatem se habeat.

Econtrario autem arguit Scotus in 4. d. 49. q. 16. quòd non per solam dei potentiam duo corpora simul esse possint, tum quia si manent principia istorum corporum, vt sunt in eodem loco distincta, non solus deus ea conseruat: quia concurrentibus causis secundis hoc facit. si autem talia principia nõ manent, iam illa non conseruat simul in esse: tum quia si situs est formale & essentiale distinctiuum quantitatis, sine ipso deus non poterit conseruare quantitatem distinctam. si autẽ est accidentalis aut casualis distinctio, secundũ suas causas priores conseruari poterunt distincta, sine illo quod est accidentalis ratio distinctionis: tũ quia non est impossibile duos respectus extrinsecos esse in diuersis respectu eiusdẽ termini: respectus autẽ vbi est respectus extrinsecus adueniens. Secundum quod facit difficultatem, est, quia signum quod adducitur de Christo ingrediente ianuis clausis, non videtur sufficiens ad ostendendum duo corpora fuisse simul. nam non dicitur in euangelio quòd Christus intrauerit per ianuas clausas, sed quòd ianuis clausis intrauerit. hoc autẽ esse potuit ipso per fenestras aut visibiliter aut inuisibiliter ingrediente.

Quomodo diuina virtute duo corpora simul esse possunt.

AD euidentiam horum considerandum est primò, quòd situs dupliciter accipi potest. Vno modo vt est prædicamentum per se: quod etiam dicitur positio, & dicit ordinem partium in loco, ordinem scilicet diuersarum partium locati ad diuersas partes loci. Alio modo vt est differentia quantitatis, & significat ordinem partium in toto, non quidem quòd vna sit extra aliam secundum locum, sed quòd vna sit post aliam, & vna sit ab alia secundũ quantitatem realiter distincta. situs primo modo sumptus non est de ratione rei quantæ vt sic, sed est extra eius rationem: sed bene situs secundo modo sumptus est de ratione quanti vt est quantum, item primo modo sumptus est secundarius effectus dimensionis in corpore quanto causatus. secundo autem modo sumptus est dimensionis primarius effectus. ex eo enim quòd materia est sub determinatis dimensionibus, corpus habet primò ordinem partium in seipso, secundò etiam habet determinatum ordinem partium in loco: & ideo ex diuersitate materiæ sub diuersis dimensionibus non solùm sequitur diuersitas ordinis partium in toto, sed etiam sequitur diuersitas corporum secundum locum, cũ & ipsę materiæ dimensionatæ non sint naturaliter distinctæ, nisi sint in diuersis situbus.

Quomodo diuina virtute duo corpora simul esse possunt.

CONSIDERANDVM secundò, quòd licet nullus istorum effectuum possit per naturalem causam impediri ne ex dimensionibus distinctis proueniat, quia vtriusque situs distinctio naturaliter ex distinctione dimensionum consequitur, & vna dimensio naturaliter expellit aliam à loco quem ingreditur, virtute tamen diuina dimensionum secundarius effectus formalis suspendi potest, & potest suspendi actio qua vna dimensio aliam ab eodem loco expellit: ideo virtute quidem naturæ fieri non potest vt duo corpora sint in eodem loco, sed bene diuina virtute quæ omnem effectum causæ agentis & effectum secundarium & extrinsecum causæ formalis potest suspendere, fieri potest.

AD primum itaque Durandi negatur assumptum. Nam sicut duo corpora omnino distincta possunt in eodem loco esse diuina virtute operante, ita & duæ partes eiusdem corporis. Ad primam eius probationem dicitur, quòd de ratione quantitatis non est quòd habeat partem extra partem secundum locum, quarum vnaquæque habeat locum à loco alterius partis distinctum: nam si esset corpus extra vniuersum, constat quòd partes situ huiusmodi distinctas non haberet, sed quòd habeat partes secundum realem distinctionem distinctas, id est, quòd habeat plures partes quarum vna non sit alia, & vna sit post aliam in toto. Ad secundam probationem dicitur, quòd nullum inconueniens est virtute diuina fieri replicationem partium super minimam partem, & maximum corpus reductum per subintrationem partium ad minimam extensionem, à minimo loco contineri, puta quòd Camelus per foramen acus transeat.

Duo corpora non possunt natura liter esse in eodem loco simul.

AD primum verò Scoti dicitur, quòd vtique manent principia essentialia distinctionis realis corporum simul in eodem loco virtute diuina existentium, quibus remota distinctione locali realiter distinguuntur. remanent enim propriæ formæ, propriæ materiæ, & propriæ dimensiones. Ad huius improbationem dicitur, quòd non sic dicimus duo corpora sola virtute diuina distincta manere posse in eodem loco, quasi nulla alia ad horum distinctionem concurrant, sed quia illa sola principia essentialia quæ horum distinctionem causabant in diuersis situbus & locis, non possunt illam distinctionem in eodem situ causare, nisi concurrente particulari causalitate diuina præter communem influxum, & nulla causa naturalis potest impedire distinctionem localem natam consequi ex distinctione quantitatiua diuersorum corporum, sed sola diuina virtus. Ad secundum dicitur, quòd situs diuersitas secundum se non est causa distinctionis corporum, sed signum talis distinctionis, vt inquit Sanct. Thomas super Boëtium de Trinitate, & est effectus ab eadem causa prouenies à qua ipsa corporum distinctio prouenit: à qua quidem causa separari naturaliter non potest. Sicut enim à diuersitate dimensionum, siue materiæ sub diuersis dimensionibus, prouenit diuersitas numeralis corporum, ita & diuersitas situum. Ideo ista consequentia non valet, situs non est formale & essentiale principium distinctiuum quantitatis: ergo sine diuersitate situs potest per causas alias priores per se conseruari distinctio quantitatum absque diuersitate situum. licet enim non sit formale principium distinctionis quantitatis, est tamen naturalis eius effectus ad diuersitatem quantitatum consequens, sine quo naturaliter esse quantitatum distinctio non potest: sicut non valet, caliditas & frigiditas non sunt principia essentialia distinctionis ignis & terræ, ergo possunt naturaliter esse distincta ignis & terra absque diuersitate caliditatis & frigiditatis.

Ad tertium negatur assumptum. Nam duo respectus non possunt naturaliter eundem terminum adæquatum respicere: respectus autem vbi, respicit locum tanquam terminum adæquatum, cùm oporteat locum adæquari locato, si sit propriis eius locus.

Christi corpus post resurrectionẽ fuit simul cũ alio corpore.

AD secundum dubium de signo adducto à S. Thoma dicitur, quòd licet ex euangelii textu non habeatur expresse quòd Christus per clausas ianuas sit ad discipulos ingressus, & portuerit aliunde clausis ianuis ingredi, habetur tamen illud ex sacrorum doctorum interpretatione, maximè August. Vnde etiam tenent sacri doctores in Christi ascensione corpus eius simul cum corpore cælesti absque vlla cælestis corporis fractione fuisse, quanuis deus sua virtute potuisset cælum scindere, vt Christo cederet ascendenti: sed hoc non minus est apud Philosophos impossibile deo, quàm duo corpora esse simul.

De sexu & ætate resurgentium. Caput 88.

NOn est tamen æstimandũ quòd in corporibus resurgentium desit sexus fœmineus, vt aliqui putauerunt: quia cùm per resurrectionem sint reparandi defectus naturæ: nihil eorum quæ ad perfectionem naturæ pertinent, à corporibus resurgentium auferetur. sicut autem alia corporis membra ad integritatem humani corporis pertinent: ita & ea quæ generationi deseruiunt tam in maribus quàm in fœminis. resurgent ergo membra huiusmodi in vtrisque. Neque tamen huic obuiat, quòd vsus horum membrorũ non erit, vt suprà ostensum est: quia si propter hoc membra in resurgentibus non erunt, pari ratione nec omnia membra quæ nutrimento deseruiunt, in resurgentibus essent: quia nec ciborũ vsus post resurrectionẽ erit: sic igitur magna pars membrorum corpori resurgentis deesset. erunt igitur omnia membra huiusmodi, quanuis eorũ vsus non sit ad integritatem naturalis corporis restituendã: vnde frustra non erunt. Similiter etiã nec infirmitas fœminei sexus perfectioni resurgentium obuiat. Non enim est infirmitas per recessum à natura, sed à natura intẽta: & ipsa etiam naturæ distinctio in omnibus perfectionem naturæ demõstrabit, & diuinam sapientiam omnino cũ quodam ordine disponentem cõmendabit. Nec etiã cogit ad hoc verbum Apostoli quod dicit ad Ephesios 4. Donec occurramus omnes in vnitatẽ fidei & agnitionis filij dei, in virum perfectum in mensuram ætatis plenitudinis Christi. Non enim hoc ideo dictum est, quòd quilibet in illo occursu quo resurgentes exibunt obuiam Christo in aëra, sit sexum virilem habiturus: sed ad designãdam perfectionem Ecclesiæ & virtutem: tota enim Ecclesia erit quasi vir perfectus Christo occurrens: vt ex præcedentibus & sequentibus patet. In ætate autem Christi, quæ est ætas iuuenilis, oportet omnes resurgere propter perfectionem naturæ quæ in hac sola ætate consistit. puerilis enim ætas nondum perfectionem naturæ consecuta est per augmentum: senilis verò ætas iam ab eo recessit propter decrementum.

Idem 4. sent. di. 44.

Super cap. 88.

POstquam determinauit S. Thomas de loco corporum glorificatorum: cõsequenter de sexu & ætate resurgentium determinat, & ponit duas conclusiones. prima est. In corporibus resurgentium nõ deerit sexus fœmineus, vt quidam putauerunt. Probatur, nihil eorum quæ ad perfectionem naturæ pertinent, à corporibus resurgentium auferetur: quia per resurrectionem reparandi sunt defectus naturæ: sed ea quæ generationi deseruiunt tam in maribus quàm in fœminis, ad integritatem humani corporis pertinent, ergo & cætera.

NON obstat autem primo huic, quia vsus horum membrorum non erit: nam neque vsus erit membrorum deseruientium nutritiuæ, & tamen illa membra non deerunt. ergo quòd erunt huiusmodi membra ad integritatem naturalis corporis restituendam. Non obstat secundò, quia talis sexus est infirmus, tum quia hæc infirmitas non est per recessum à natura,

Universidad de Deusto
Biblioteca

sed à natura, scilicet vniuersali intenta: tum quia ipsa naturæ distinctio in omnibus perfectionē naturę demonstrabit: tum quia diuinam sapientiā omnia cum quodam ordine disponentem ostendet. Non obstat tertiō, dictum Apostoli ad Ephes.4. quòd omnes occurramus in virum perfectum, quia illud non intelligitur quantum ad sexum virilem, sed quantum ad perfectionem & virtutem Ecclesiæ, quæ tota erit quasi vir perfectus occurrens Christo, intellige quantum ad animi perfectionem & virtutem.

Secunda conclusio est. Omnes resurgent in ætate Christi quæ est ætas iuuenilis. probatur, in hac sola ætate est perfectio naturæ. puerilis enim ætas hanc nondum est consecuta per augmentum: senilis autem iam ab ea recessit per decrementum, ergo &c.

Omnes in ætate iuuenili resurgent.

ATTENDENDVM quòd omnes esse resurrecturos in ætate iuuenili, non est intelligendum quantum ad numerum annorum, sed quantum ad statum perfectionis, vt inquit sanctus Thomas in quarto. idem enim status perfectionis erit in omnibus, qui solet hominibus secundum communem cursum in iuuenili ætate conuenire.

De qualitate corporum resurgentium in damnatis.

Caput 89.

Idem 4. sen. d.44.

EX his autem rationabiliter considerare possumus qualis futura sit cōditio corporum resurgentium in damnandis. Oportet enim illa corpora animabus damnandorum proportionata esse: animæ autem malorum naturam quidem bonam habent, vtpote à deo creatam: sed voluntatem habebunt inordinatam, & à fine proprio deficientem. corpora igitur eorum quantum ad id quod naturę est, integra reparabuntur: quia videlicet in ætate perfecta resurgent absque omni diminutione membrorum, & absque omni defectu & corruptione quem error naturæ aut infirmitas introduxit. Vnde Apostolus dicit 1. ad Corinthios 15. Mortui resurgent incorrupti. quod manifestum est de omnibus debere intelligi tam bonis quàm malis, ex his quæ præcedunt & sequuntur in littera. Quia verò anima eorum erit secundum voluntatem à deo auersa, & fine proprio destituta: eorum corpora non erunt spiritualia, quasi spiritui omnino subiecta: sed magis eorum anima per affectum erit carnalis. Nec ipsa corpora erunt agilia, quasi sine difficultate animæ obedientia: sed magis erūt ponderosa & grauia, & quodammodo animæ importabilia: sicut & ipsæ animæ per inobedientiam à deo sunt auersæ. Remanebūt etiam passibilia sicut nunc, vel etiam magis: ita tamen quòd patientur quidem à rebus sensibilibus afflictionem, non tamē corruptionem: sicut & ipsorum animę torquebūtur à naturali desiderio beatitudinis totaliter frustratæ. Erunt etiam eorum corpora opaca & tenebrosa: sicut & eorum animæ à lumine diuinæ cognitionis erunt alienæ: & hoc est quod Apostolus dicit 1. ad Corinth.15. quòd omnes resurgemus: sed non omnes immutabimur. Soli enim boni immutabuntur ad gloriam: malorum verò corpora absque gloria resurgent.

Dubitatio.

Fortè autem alicui potest impossibile videri, quòd malorum corpora sint passibilia, non tamen corruptibilia: cùm omnis passio magis facta abijciat à substantia. videmus enim quòd si corpus diu in igne permaneat, finaliter consumetur: dolor etiam si sit nimis intensus, anima à corpore separatur. Sed hoc totum accidit suppositā trāsmutabilitate materiæ de forma in formam: corpus autem humanum post resurrectionem non erit transmutabile de forma in formam, neq; in bonis, neq; in malis: quia in vtrisque totaliter perficietur ab anima quantum ad esse naturæ: ita vt iam non sit possibile hanc formam à tali corpore remoueri, neque aliam introduci, diuina virtute corpus animæ totaliter subijciente: vnde & potentia quæ est in prima materia ad omnem formam, in corpore humano remanebit quodammodo ligata per virtutē animæ, ne possit in actum alterius formæ reduci. Sed quia damnatorum corpora quantum ad aliquas conditiones non erunt animæ totaliter subiecta, affligentur secundum sensum à contrarietate sensibilium. affligentur enim ab igne corporeo inquantum qualitas ignis propter sui excellentiā contrariatur æqualitati coplexionis & harmoniæ quæ est sensui connaturalis; licet eam soluere non possit; non tamen talis afflictio animam à corpore poterit separare: cùm corpus semper sub eadem forma necesse sit remanere. Sicut autem corpora beatorum propter innouationem gloriæ supra cælestia corpora eleuabuntur: ita & locus infimus & tenebrosus & pœnalis proportionaliter deputabitur corporibus damnatorū. Vnde & in Psal. dicitur: Veniat mors super eos: & descendāt in infernum viuentes. & Apocal.20. dicitur, quòd diabolus qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis & sulphuris: vbi & bestia & pseudoprophetæ cruciabuntur die ac nocte in secula seculorum.

Solutio.

Super cap. 89.

POstquam ostendit sanctus Thomas quales futura sit in resurrectione conditio corporum beatorum: consequenter qualis futura sit conditio corporum damnatorum, declarat, & ponit sex conclusiones. Prima est, corpora damnatorum quantum ad id quod naturæ est, integrē reparabuntur, in perfecta scilicet ætate, absque omni membrorum diminutione, & absque omni defectu & corruptione quem error naturæ aut infirmitas introduxit. probatur sic. Animæ malorum naturam bonā habent, vtpote à deo creatam, ergo &c. Probatur consequentia: quia oportet illa corpora animabus damnatorum esse proportionata.

Defectus naturales in corporibus damnatorum nō reparabūtur.

ADVERTENDVM quòd dixit San. Thomas reparanda corpora damnatorum absque defectu quem error naturæ vel infirmitas introduxit, vt daret intelligere quicquid defectus ex corruptione vel debilitate naturæ aut naturalium principiorum fuerit, totum in resurrectione remouendum esse, vt sunt febris, lippitudo, & similia: non autem eos defectus qui ex naturalibus principiis in humano corpore naturaliter consequuntur, vt ponderositas & huiusmodi. Confirmatur per Apostolum dicentem 1. ad Corint. 15. quòd mortui resurgent incorrupti. Secunda est, talia corpora non erunt spiritualia quasi spiritui omnino subiecta, sed magis eorum anima per affectum erit carnalis, id est, magis spiritus ad obedientiam carnis trahetur per affectum, quàm corpus spiritui sit subiectum. Probatur, quia & eorum anima erit secundum voluntatem à deo auersa, & fine proprio destituta.

Tertia est, huiusmodi corpora non erunt agilia quasi sine difficultate animę obedientia, sed magis erunt ponderosa & grauia, & quodammodo animæ importabilia. probatur, quia & eorū animæ torquebuntur, à naturali desiderio beatitudinis totaliter frustratæ, intellige de desiderio beatitudinis secundum communem rationem beatitudinis & summi boni: quia istud est naturale, non autem secundum particularem rationem beatitudinis, quæ est diuinæ essentiæ visio. hanc enim anima non absolutè naturaliter desiderat sub ratione summi boni, & finalis beatitudinis, sed tantùm suppositā hac cognitione per reuelationem habita, quòd ipsa diuinæ essentiæ visio sit summum bonum, & totalis beatitudo intellectualis naturæ.

Quinta est, ista corpora erunt opaca & tenebrosa. Probatur, quia eorum animæ à lumine diuinæ cognitionis erūt alienæ. Confirmantur prædictæ conclusiones per illud Apostoli 1. ad Corinth. 15. Omnes resurgemus, sed non omnes immutabimur,

SI obiciatur cōtra quartam conclusionem quòd malorum corpora non poterunt esse impassibilia & incorruptibilia: quia omnis passio magis facta abiicit à substantia, vt per experientiam patet: dicitur primò, quòd illud est verum suppositā transmutabilitate materiæ de forma in formam, hoc autem non erit post resurrectionem in corporibus, neque bonorum neque malorum: quia in vtrisque totaliter perficientur ab anima quantum ad esse naturæ, virtute diuina corpus animæ totaliter subiiciente.

Dicitur secundò, quòd potentia quæ est in prima materia ad omnem formā, in corpore humano remanebit quodammodo ligata ne possit in actum alterius formæ reduci.

ADVERTE quòd dicitur quodammodo: quia est Metaphorica locutio dicere quòd materiæ potentia sit ligata.

Dicitur tertiò, quòd quia damnatorum corpora quantum ad aliquas conditiones non erunt animæ totaliter subiecta, scilicet quantū ad actiones & passiones, affligentur secundum sensum à contrarietate sensibilium, puta ab igne corporeo, inquantum caliditas propter sui excellentiam contrariatur æqualitati complexionis & harmoniæ quæ est sensui connaturalis, licet etiam soluere non possit.

Dicitur quartò, quòd talis afflictio animam à corpore separare non poterit, cùm corpus semper necesse sit sub eadem forma remanere.

Quomodo corpora damnatorum à sensibilibus rebus lædi possint.

AD huius euidentiam considerandum est, quòd cùm dolor & afflictio sensum læsionis importent, ad videndum quomodo damnati à sensibilibus rebus afflictionem & dolorem patiantur, videndum est quomodo ab eis læsi possint. Cùm itaque duplex actio à sensibilibus rebus prouenire possit: vna scilicet naturalis, qua ab illis in passum imprimitur forma secundum suum esse materiale, sicut cùm ignis sua caliditate lignum facit calidum, alia verò spiritualis, qua suam intentionem & similitudinem in sensum imprimit, sicut cum calor suam similitudinem imprimit in sensum tactus, non possunt corpora damnatorum à sensibilibus lædi agentibus naturali actione in ipsa: quia vt dicitur quol. primo quæst. 16. ignis & aqua & eadem ratione alia sensibilia non agent in corpora damnatorum actione naturæ, ideo relinquitur quòd ab ipsis lædantur inquantum actione spirituali agunt per sensus immutationem.

CONSIDERANDVM secundò, quòd ista læsio quæ fit per immutationem spiritualem, dupliciter potest intelligi: vno modo, quia per talem immutationem abiiciatur à corpore aliqua forma sibi secundum naturam conueniens: & sic non potest accipi læsio in dānatis: quia anima, vt hic dicitur, perfectè dominatur materiæ quantum ad esse naturale: vnde etiam dicitur hic quòd licet qualitas ignis cōtrarietur qualitati complexionis & harmoniæ quæ est sensui connaturalis: ea tamen soluere non potest. Alio modo, quia per ipsam immutationē causatur in organo sensus forma intentionalis illi improportionata & incōueniens: vnde ait S. Th. in 4. d. 44. q. 3. ar. primo, quòd

quòd sensibile nō solùm natum est delectare vel affligere sensum secundum quòd agit actione naturæ conformando organum, sed etiam secundum quòd agit in sensum actione spirituali, secundum quod est in debita proportione ad sentientem, vel in superabundantia & defectu: & sic accipienda est læsio in damnatis à rebus sensibilibus.

SED tunc duplex oritur dubium. Primum est qtiomodo afflictio & dolor possint ex intentionali forma causari, cùm illi sint effectus reales.

Quomodo afflictio & dolor possit ex intentionali forma causari.

Secundum est quare beati ex huiusmodi sensibilibus non poterunt affligi, sicut damnati, cùm ita excellens sensibile sit improportionatum sensui beatorum, sicut damnatorum sensui.

AD primum respondetur, quòd non dicitur similitudo sensibilis habere esse intentionale in sensu, vt esse intentionale distinguitur contra esse reale, quomodo entia rationis dicuntur habere esse intentionale. habet enim esse reale, & realiter sensum informat: sed vt distinguitur contra esse naturale & materiale eiusdem formæ. sensibile enim est in sensu sine materia & modo quodam immateriali: vnde non denominat ipsum calidum aut frigidum: vt patet secundo de anima: tale autem habēs esse intentionale & spirituale non est inconueniens quòd dolorem aut aliquem alium realem effectum causet virtute formæ extrinsecæ à qua causatur. Sed contra istam responsionem adhuc occurrit dubium. Nam tenet S. Tho. prima, quæst. 67. ar. 3. & secundo sen. d. 13. arti. tertio, quòd intentio coloris in aëre, & similiter aliæ sensibilium intentiones transmutationem naturalem non causant, & tamen habent ibi aliquod esse reale. ergo eadem ratione intentiones quæ sunt in sensu, realem effectum inducere non possunt. Respondetur negando consequentiam. Nam licet non possent aliquam transmutationem causare, de quo in superioribus est dictum, non sequitur quòd dolorem causare in damnatis non possint. illa enim doloris causatio non est per aliquam transmutationem naturalem, cùm corpora damnatorum non sint naturali mutatione transmutabilia, sicut nec corpora beatorum, sed solùm per improportionem obiecti ad organum sensus.

Quare beati à sensibilibus excellentibus lædi non possunt.

AD secundum dupliciter posset responderi. Primò quòd licet aliqua sensibilia sint improportionata sensibus beatorum, si secundum se solùm considerentur, non tamen sunt illis improportionata, vt subduntur animæ glorificatæ, & dotem impassibilitatis habent: ex hoc enim redduntur sensus & eorum organa toti latitudini sensibilis proprii proportionata proportione passiua ad agens connaturale. in damnatis autem corpus non subsłat perfectę animæ, quantum ad omnes actiones & passiones, nec in ipsis est dos impassibilitatis, per quam eleuentur & perficiantur organa sensuum.

POSSET secundò responderi, quòd vtique etiam aliqtæ excellentiæ sensibilium erūt improportionatæ sensibus beatorum, sed tamen non poterunt agere in ipsum sensum per modum læsiui, quia aut non agent in ipsum dote impassibilitatis prohibente: aut si agent suam similitudinem imprimēdo, illa tamen actio non habebit rationem læsiui, inquantum nullum sensibilem dolorem, aut tristitiam interiorem causabit, anima hoc prohibente ex pleno sui dominio supra corpus & supra omnes actiones & passiones eius, & dote impassibilitatis impediente.

Vtrū corpora paruulorum cū originali tantū decedentium erunt impassibilia.

SI autem quæratur de corporibus paruulorum cum originali tantùm decedentium, in quibus secundum sanctum Thomam nulla erit pœna sensus, quomodo erunt impassibilia, cùm non sint habitura impassibilitatis dotem, dicitur ex doctrina S. Thomę secūdo Sententiarum, distinctione trigesimaterda, quæstione secunda, articulo primo ad quintum, quòd non patientur passione corruptiua, quia cessante motu cæli nullum agens corruptiuum aut alteratiuum erit, non patientur etiam passione afflictiua per spiritualem immutationem à sensibilibus, diuina iustitia hanc passionem, vtpote illis nullo modo debitam, prohibente. Cætera quæ ad hanc materiam pertinent, vide apud Capreolum in quarto, distinctione quadragesima quarta, quæstione quarta. Sexta conclusio est. Locus infimus & tenebrosus ac pœnalis deputabitur corporibus damnatorum. Probatur, quia per oppositum corpora beatorum propter innouationē gloriæ supra cælestia corpora eleuabuntur.

Confirmatur authoritate Psalmistæ. Veniat mors, &c. & Apocal.20. dicitur quòd diabolus qui seducebat, &c.

Quomodo substantiæ incorporeæ patiantur ab igne corporeo.

Caput 90.

Idē 4. sent. d.44.q.vlti. icē de veritate q.26.

SEd potest venire in dubium quomodo diabolus qui incorporeus est, & animę damnatorum ante resurrectionem ab igne corporali possint pati, à quo patientur in inferno corpora damnatorum: sicut & dominus dicit Matthæi vigesimo quinto: Ite maledicti in ignem æternum, qui præparatus est diabolo & angelis eius.

Dubitatio.

Non igitur sic æstimandum est quòd substantiæ incorporeæ ab igne corporeo pati possint, quòd earum natura corrumpatur per ignem, vel alteretur, aut qualitercunq; aliter trāsmutetur, sicut nunc nostra corpora corruptibilia patiuntur ab igne. substantiæ enim incorporeæ non habent naturā corporalē, vt possint à rebus cōporeis immutari: neque etiam formarū sensibilium susceptiuę sunt, nisi intelligibiliter. talis autem susceptio non est pœnalis, sed magis perfectiua & delectabilis.

Solutio. Excluſio vnius modi.

Neque etiam potest dici quòd patiantur ab igne corporeo afflictionem ratione alicuius contrarietatis, sicut corpora post resurrectionem patientur: quia substantiæ incorporeæ organa sensuum non habent, neque potentijs sensitiuis vtuntur.

Exclusio alterius modi

Patiuntur igitur ab igne incorporeo substātiæ incorporeę per modum alligationis cuiusdam. possunt enim alligari spiritus corporibus vel per modū formæ, sicut anima corpori humano alligatur, vt det ei vitam: vel etiam absq; hoc quòd sit eius forma, sicut necromantici virtute dæmonū spiritus alligāt imaginibus, aut huiusmodi rebus. multo igitur magis virtute diuina spiritus dānandi igni corporeo alligari possunt. & hoc ipsum est eis in afflictionem, q; sciunt se rebus infimis alligatos in pœnam. Est etiam conueniens quòd damnati spiritus pœnis corporalibus puniantur. omne enim peccatum rationalis creaturæ ex hoc est, quòd deo obediendo non subditur. pœna autem proportionaliter debet culpę respondere: vt voluntas per pœnam in contrario eius affligatur, quod diligendo peccauit. est igitur conueniens pœnam naturæ rationali peccanti, vt rebus se inferioribus, scilicet corporalibus, quodāmodo alligata subdatur. Item, peccato quod in deum committitur, non solùm pœna damni, sed etiam pœna sensus debetur: vt in tertio † ostensum est. pœna enim sensus respondet culpæ quantū ad conuersionem inordinatam ad commutabile bonum: sicut pœna damni respondet culpæ quantū ad auersionem ab incommutabili bono. creatura autem rationalis, & præcipuè humana anima, peccat inordinatè se ad corporalia conuertendo: ergo conueniens pœna est vt per corporalia affligatur.

Prima ratio conuenientiæ.

Secunda.

†Cap.145.

Præterea, si pœna afflictiua peccato debetur, quam dicimus pœnam sensus, vt in tertio ostensum est: oportet quòd ex illo hæc pœna proueniat, quòd potest afflictionem inferre. nihil autem afflictionem infert, nisi inquantum est contrarium voluntati. non est autem contrarium naturali voluntati rationalis naturæ, quòd spirituali substantiæ coniungatur: quinimo hoc est delectabile ei, & ad eius perfectionem pertinens. est enim cōiunctio similis ad simile, & intelligibilis ad intellectum: nam omnis substantia spiritualis secundum se intelligibilis est. est autem contrariū naturali voluntati spiritualis substantię, vt corpori subdatur, à quo secundū ordinē suę naturę libera esse debet: conueniens igitur est vt substantia spiritualis per corporalia puniatur.

Tertia.

Hinc etiam apparet quòd licet corporalia quæ de præmijs beatorum in scripturis leguntur, spiritualiter intelliguntur, sicut dictum est de promissione ciborum & potuum: quædam tamen corporalia quæ scriptura peccantibus comminatur in pœnam, corporaliter sunt intelligenda, & quasi propriè dicta. Non enim est conueniens quòd natura superior per vsum inferioris præmietur, sed magis per hoc quòd superiori coniungitur. punitur autem conuenienter natura superior per hoc quòd cum inferioribus deputatur: nihil tamen prohibet quædam etiam quę de damnatorum pœnis in scripturis dicta corporaliter loquuntur, spiritualiter accipi & velut per similitudinem dicta: sicut dicitur Isa. vlti. Vermis eorum nō morietur. potest enim per vermem intelligi conscientiæ remorsus: quo etiam impij torquebuntur. non enim est possibile quòd corporeus vermis spiritualem corrodat substantiam: neque etiam corpora damnatorū quæ incorruptibilia erunt. Fletus etiam & stridor dentium in spiritualibus substantijs non nisi metaphoricè intelligi possunt: quanuis in corporibus damnatorum post resurrectionem nihil prohibeat corporaliter ea intelligi: iita tamen quòd per fletum non intelligatur lachrymarum deductio, quia ab illis corporibus nulla resolutio fieri potest: sed solùm dolor cordis, conturbatio oculorum & capitis, prout in fletibus esse solet.

Pulchra declaratio scripturarum de hoc.

Super cap. 90.

POstquam manifestauit San. Thomas qualia sint resurgentium corpora, consequenter quales sint eorum animæ ante resurrectionem, declarat. Et primò quantum ad pœnam & præmium. Secundò, quantum ad voluntatem, cap. 92. Circa primum duo facit. Primò, ostendit capacitatem animæ ad pœnam & præmium. Secundò, ostendit statim post ſeparationem hæc sibi dari, ca. seq.

Quantum ad primum suppositō ex tertio libro quòd animæ sint capaces præmij, scilicet diuinæ visionis, quia posset aliquis ex eo quòd dictum est corpora damnatorum ab igne corporeo pati, occasionem sumere dubitandi quomodo diabolus qui incorporeus est, & animę damna-

Universidad de Deusto
Biblioteca

forum ante resurrectionem ab igne corpórali pati possint, à quo patientur corpora damnatorum, sicut & dominus dicit Matt. 25. Ite maledicti, &c. vult S. Thomas hanc difficultatem declarare. Et primò remouet quosdam falsos modos. Secundò, veritatem declarat.

QVANTVM ad primum dicit primò, quòd hoc non est intelligendum quasi eorum natura corrumpatur per ignem, vel alteretur, aut qualitercunque aliter transmutetur, sicut nunc corpora nostra corruptibilia patiuntur ab igne, quia nec habent substantiæ incorporeæ naturam corporalem, vt possint à rebus corporeis immutari: neque formarum sensibilium, nisi intelligibiliter sunt susceptiuæ, quę susceptio non est pœnalis, scilicet secundū se, sed magis perfectiua & delectabilis. Dicit secundò, quòd hoc etiam non est intelligendum quasi ab igne patiantur afflictionem ratione alicuius contrarietatis, sicut corpora post resurrectionem patientur, quia organa sensuum non habent, neque potentiæ sensitiuis vtuntur.

ADVERTE, quòd S. Thomas duos modos passionis substantiæ separatæ ab igne excludit, secundum quos ab ipso nostra corpora patiuntur. Vnus est secundum quòd in statu corruptionis existentia, per realem immutationem & alterationem patiuntur ab igne, & aliis rebus sensibilibus. Alius est secundum quòd in statu incorruptionis existentia patiuntur per spiritualem immutationem sensus tactus ab igne causante afflictionem ratione contrarietatis ad æqualitatem complexionis & harmoniæ sensus.

Quantum ad secundum ponuntur duæ conclusiones. Prima est. Patiuntur substantiæ huiusmodi ab igne corporeo per modum alligationis cuiusdam. Huius autem possibilitas alligationis à deo, declaratur sic. Possunt alligari spiritus corporibus, vel per modum formæ, sicut anima corpori humano vt det ei vitam: vel etiã absque hoc quòd sit eius forma, sicut negromantici virtute dæmonum spiritus alligant imaginibus, aut huiusmodi rebus. ergo multo magis diuina virtute possunt spiritus damnandi alligari igni corporeo. Quòd autem ex hac alligatione patiantur afflictionem, probatur, quia sciunt se rebus infimis alligatos in pœnam.

Quomodo spiritus damnati igni corporeo alligentur.

AD horum euidentiam considerandum est primò ex doctrina S. Tho. 4. d. 44. ar. vltimo q. 3. de anima ar. 1. & quolib. tertio ar. 13. quòd multipliciter potest substantia spiritualis vniri corpori, scilicet sicut forma materię, quo modo anima humana corpori vniturisicut motor mobili secundum locum, quo modo angelus vnitur orbi quem mouet: & sicut locatum loco secũdum modum quo spiritualia sunt in loco, quo modo dicitur substantia spiritualis loco diffiniri. Cùm ergo hic dicitur spiritus damnatos diuina virtute alligari igni corporeo, intelligitur nõ secundum vnionem formæ ad materiam, cùm ignem non viuificent, nec secundum vnionem motoris ad mobile, quia non appareat quo locali motu habeat ignem mouere, sed secundum vnionem locati ad locum: vniuntur enim igni tanquam loco illis per diuinam iustitiam deputato.

CONSIDERANDVM secundò, quòd ista alligatio non dicit solam vnionem spiritus ad ignem, sed dicit violentam vnionem & detentionem eius ab igne, quæ scilicet est contra spiritus voluntatem & inclinationem, sicut & carceri dicuntur alligati qui in eo contra eorum voluntatem detinentur.

Dolor animæ per alligationem ad ignem dupliceim habet causam.

CONSIDERANDVM tertiò, quòd afflictio & dolor per huiusmodi alligationem existens in spiritibus damnatis, duplicem habet causam ex parte ignis, vnam scilicet remotam, aliam propinquam. Remota est violenta ipsa alligatio spiritus ad ignem, ita quòd sic detinetur ab ipso, quòd in alio loco esse non potest. Propinqua verò est cognitio huiusmodi alligationis. nisi enim spiritus se cognosceret alligatum igni, non affligeretur ex tali alligatione, sicut non affligitur lapis ex eo quòd sursum per violentiam detinetur: sed quia cognoscit se infimo corpori, scilicet elementari, alligatum esse, & ab ipso detineri ne alibi esse possit, cùm tamen secundum suam naturam omnibus etiam supremis corporibus nobilior & præstantior sit, ex hoc quàm maxime affligitur & dolet, non quidem dolore sensibili: cùm ille in substantiis, separatis esse non possit, sed dolore & cruciatu voluntatis.

Primam causam doloris tangit San. Thomas, cùm ait spiritus huiusmodi diuina virtute igni corporeo alligari.

Secundam verò cùm ait illos scire se infimis rebus alligatos in pœnam.

Secunda conclusio est. Conueniens est quòd spiritus damnati pœnis corporalibus puniantur, intellige non corporalibus ex parte patientis pœnam, quasi ipsi spiritus habeant corpus in quo patiantur, sed ex parte pœnam inferentis. sensus enim est conueniens esse vt aliquod corpus illi pœnam infligat. Probatur primò. Rationalis creatura peccat ex eo quòd deo obediendo non subditur. ergo eius conueniens pœna est vt rebus inferioribus, id est corporalibus quo dammodo alligata subdatur. probatur consequentia, quia pœna debet proportionaliter peccato respondere, vt voluntas per pœnam de contrario eius affligatur quod diligendo peccauit.

ADVERTENDVM primò, quòd alligari propriè conuenit corporibus, non autem spiritui substantiæ: sed tamen hoc etiam dicitur de ipsa metaphoricè, inquantum contra voluntatem eius à corporeo igne detinetur. propterea dixit S. Thom. ipsam esse quodammodo alligatam, non autem alligatam absolutè.

ADVERTENDVM secundò, quòd istam proportionem pœnę ad culpã possumus interpretari, vt dicamus quòd sicut spiritualis substantia peccando subtraxit se à subiectione sui superioris, scilicet deitia conueniens est vt puniatur per subiectionẽ ad inferiora. sic enim punitur voluntas in cõtrario eius quod diligendo peccauit. Nam ex hoc peccauit, quòd voluit & amauit non subiici superiori, punitur verò ex eo quòd contra suam inclinationem subditur inferiori. Secundò, Pœna sensus correspondet culpæ quantum ad conuersionem inordinatam ad commutabile bonum, sicut pœna damni sibi correspondet quantum ad auersionem ab incommutabili bono. ergo conueniens est vt per corporalia affligatur. probatur consequentia, quia creatura rationalis, præcipuè anima humana, peccat, inordinatè se ad corporalia conuertendo.

ADVERTENDVM quòd ista ratio propriè procedit de pœna animæ rationalis, quia (vt innuit S. Thomas) substantiæ separatæ non peccauerunt per conuersionem affectus ad corporalia, sed ad spiritualia, scilicet aut appetendo proprium bonum naturale tanquam vltimum finem, aut appetendo veram beatitudinem, sed indebito modo, vt superius est ostensum.

Tertiò, Pœna afflictiua, quam dicimus pœnam sensus, ex illo debet prouenire, quod potest afflictionem inferre. ergo conueniens est vt spiritualis substantia per corporalia puniatur. probatur consequentia, quia nihil afflictionem infert, nisi inquantum contrariatur voluntati, est autem contrarium naturali voluntati spiritualis substantiæ, vt corpori subdatur, à quo secundum ordinem naturæ suæ libera esse debet, non autem quòd spirituali substantiæ coniungatur, imò hoc est ei delectabile, & ad eius perfectionem pertinens, cùm sit coniunctio similis ad simile, & intelligibilis ad intelligibile.

ADVERTENDVM, cùm dicitur spiritualem naturam secundum naturæ ordinem à corpore debere esse liberam, quòd hoc quantum ad substantias spirituales quę sunt completæ in specie, vniuersaliter est intelligendum: sed quantũ ad animã intellectiuã quæ complementũ suæ perfectionis accipit in corpore, est intelligẽdũ cũ hac exceptione, nisi illi vniatur vt forma.

SED quia posset aliquis dicere, quòd ea quæ de pœna corporali damnatorũ dicuntur, iunt spiritualiter intelligenda, sicut & ea quæ de præmiis beatorum leguntur: hoc remouet S. Thomas, dicens quòd licet illa spiritualiter intelligantur, quædam tamen corporalia quæ scriptura peccantibus communicatur in pœnam, sunt corporaliter intelligenda, & quasi propriè dicta, quia non est conueniens quòd natura superior per visum inferioris patiatur, sed magis per hoc quòd superiori coniungitur, punitur tamen conuenienter per hoc, quòd cum inferioribus deputatur.

POSSET etiam aliquis obiicere, quòd si quædam dictorum sunt corporaliter intelligenda, eadem ratione & omnia. Sed respondet sanct. Thomas hoc non oportere, quia quædam huiusmodi sunt spiritualiter intelligenda, & veluti per similitudinem dicta, sicut Isaiæ vltimo dicitur quòd vermis eorum non morietur. constat enim quòd hoc intelligi non potest quasi corporeus vermis spiritualem corrodat substantiam, aut corpora damnatorum, quæ incorruptibilia erunt, sed per vermem, conscientię remorsus intelligi potest, quo etiam impii torquebuntur. Constat etiam quòd fletus & stridor dentium in spiritualibus substantiis non nisi metaphoricè intelligi possunt, quanuis nihil prohibeat in corporibus damnatorum hæc corporaliter intelligi, ita tamen quòd per fletum intelligatur non lachrymarum deductio, sed solum dolor cordis & conturbatio oculorum & capitis, prout in sentibus esse soler.

De verme damnatis dicitur conscientiæ remorsus.

CIRCA vermem qui dicitur in damnatis esse conscientię remorsus, aduertendum quòd non est sic intelligendum vermem in damnatis esse, quasi damnati pœniteant de peccatis quæ commiserunt secundũ se, & inquantum mala sunt, sed quia de ipsis continuè dolent ratione pœnæ quam pro ipsis continuè patiuntur, vt inquit S. Thomas in quarto, distinctione quinquagesima quæst. 2. artic. 1.

De fletu damnatorum.

CIRCA fletum autem damnatorum qui dicitur esse quantum ad dolorem cordis, & quantum ad conturbationem capitis & oculorum: dubium occurrit. Ista conturbatio capitis & oculorum non videtur posse esse nisi per hoc quòd corpus transmutatur à sua naturali dispositione: post resurrectionem autem hoc in corporibus esse non poterit, vt superius est ostensum. ergo & si fortè diceretur, vt videtur haberi à S. Thoma in quarto Sententiarũ, distinctione allegata, quòd licet nõ possint transmutari à sua naturali dispositione ab extrinseco, poterunt tamẽ transmutari ab intrinseco, secundum quòd corpus ad passionem animæ transmutatur: hoc non videtur esse ad mentem ipsius, quia ipse in quarto, distinctione quadragesima quarta, quæstione tertia, articulo primo, quæstione tertia ad quartum, tenet quòd nec etiam ab interiori poterit esse talis transmutatio in corpore. Si etiam diceretur quòd nulla erit transmutatio, propter hoc, quia illa conturbatio erit in capite & in oculis ab initio vnionis animæ ad corpus, & perseuerabit in æternum: hoc non videtur etiam esse ad mentem S. Thomæ, quia in præcedenti capitulo dixit quòd in corporibus damnatorum nullus erit defectus, nullaq; corruptio, quem error naturæ vel infirmitas introduxit.

Dicitur primò, quòd vtique ista conturbatio non erit per aliquam alterationem corporis à sua naturali & conuenienti qualitate. hoc enim expresse tenet S. Thomas in locis prælegatis.

Dicitur secundò quòd talis conturbatio erit quædam dispositio corporis, qua corpus anima dolente disponetur, vt dicitur quolibeto septimo, articulo decimo tertio. Sicut enim dicitur in quarto, distinctione quinquagesima, corpora damnatorum non solùm ex exteriori afflingentur, sed etiam ex interiori, secundum quòd corpus immutatur ad passionem animę in bonũ vel malum.

Dicitur tertiò, quòd talis immutatio capitis & oculorum ex dolore proueniens, potest intelligi aut secundum motum localem tantùm spirituum, aut aliquorum humorum, ex quorum motu remaneat quædam confusio in capite & in oculis, aut cum hoc etiam secundum immutationem spiritualem ab huiusmodi spiritibus & humoribus absque conuenienti ordine motis prouenientem, & hoc videtur mihi magis esse ad mentem Sanct. Thomæ, qui assignans rationem quomodo ista commotio & perturbatio possit esse in damnatis, hoc esse inquit inquantum ab interiori corpora damnatorum afflingentur, sicut & ab exteriori. constat autem ex superioribus, quòd afflingentur corpora damnatorum ab exteriori per spiritualem immutationem.

Addit autem S. Thomas in quolib. quòd si quis vellet tenere huiusmodi fletum esse per lachrymarum resolutionem, posset dicere quòd virtute diuina illa lachrymarum deperditio restauraretur.

De animæ passione ab igne cui alligatur proueniente.

CIRCA animæ passionem ab igne, inquantum alligatur illi virtute diuina, & eadem virtute detinetur ab illo, ne in alio loco esse possit, dubitatur à Durando apud Capreolum in 4. di. 44. q. 4. Primò, quia si non est alia pœna animæ & dæmonis ab igne proueniens quàm quòd ab ipso detinentur ne ad alium locum moueantur ad quem vellent, tunc æqualis pœna illis esset si eodem modo in pulchra camera detinerentur: hoc autẽ non reputatur adeò pœnale & graue, sicut prædicamus grauem esse pœnam hominum damnatorum & dæmonum, ergo &c. Secundò, quia tunc animæ decedentiũ cum solo originali, ita afflingerentur, sicut & animæ damnatorum, cùm & ipsæ detineantur in limbo.

AD huiusmodi euidentiam considerandum est primò, vt ex superioribus constat, quòd licet substantia spiritualis esse possit secũdum essentiam suam in loco corporeo, non quidem circunscriptiuè, quasi ab ipso contineatur & circundetur, sed diffinitiuè, inquantum ita est in vno loco, quòd non in alio secundum contactum suæ virtutis, vt in superioribus est ostensum: ipsa tamen secundum suam naturam libera est & absoluta ab omni obligatione ad locum, quia locus propriè corporibus debetur, ipsa autem totum ordinem corporalium rerum transcendit.

Considerandum secundò, ex doctrina S. Thom. in q. de anima loco allegato, quòd nocumentum alicui non infertur secundum quòd recipit id quo perficitur, sed secundum quòd à suo contrario impeditur. Cùm autem impediatur aliquid à suo contrario, & quantum ad esse per alterationem & corruptionem, sicut lignum comburitur ab igne, & quantum ad suam inclinationem, sicut lapis per violentiam sursum detinetur: constat animam non posse pati nocumentum ab igne, quòd ab ipso primo modo impediatur, sed tantùm quia secundo modo impeditur, dũ scilicet contra eius naturalẽ inclinationem & contra eius naturã qua omnem corporum ordinem transcendit, & libera est ab omni determinatione ad loci & corpus cuius non est forma, ad ignem virtute diuina alligatur, & per necessitatem ab ipso detinetur.

Consi-

Considerandum tertiò, quòd nocumentum hoc licet in carentibus cognitione afflictionem non causet, quia non potest esse afflictio vbi non potest esse dolor & tristitia, hæc autem cognitionem nocumenti consequuntur, in habentibus tamen cognitionem afflictionem causat secundum quòd apprehenditur vt contrarium voluntati & naturali inclinationi, & quandoque magis afflingit quàm nocumentum sensibile. vellet enim aliquis magis verberari, & secundum sensum afflingi, quàm vituperari, aut aliquid huiusmodi quòd sit contra eius voluntatem sustinere, præsertim si magni animi fuerit, & superbus. Quia ergo substantia spiritualis quæ de sua nobilitate superbit & exoltitur, alligatur igni, & ab ipso contra eius naturalem inclinationem detinetur, ne ad alia loca moueri possit, hocque perfectissimè cognoscit sibi diuina virtute & iustitia contra suam voluntatem infligi, maximè dolet & tristatur, considerans se infimis rebus alligatam quæ nata fuit ad diuinam fruitionem eleuari. vt enim dicitur 4. d. 21. artic. 1. q. 3. licet anima sit minus passiua quàm corpus, est tamen magis cognoscitiua passionis, vbi autem est maior passionis cognitio, ibi est maior dolor, etiam si sit minor passio, vnde in locis maximè sensibilibus læsiones maximum dolorem causant.

AD primum itaque Durandi dicitur, quòd etiam afflingeretur spiritualis substantia si in pulchra camera detineretur, suaque libertate priuaretur. tantò autem magis afflingitur ex detentione in igne, quàm ex detentione in pulchra camera, quanto cognoscit hoc sibi ad maiorem ignominiã inferri quòd fœculento igni alligatur, non autem alicui ornato loco: sicut imperator afflingeretur quidem si a principe aliquo in pulchro & ornato loco detineretur per violentiam, magis autem contristaretur si à rustico in loco detineretur immundo & fœtido.

Ad secundum dicitur, quòd non est eadem ratio de pueris qui detinentur in limbo, & de damnatis, quia ipsi voluntariè illum sustinent carcerem, considerantes illum sibi ex iustitia deberi. Nam eorum voluntas iusta est, vt patet ex doctrina S. Thomæ 2. Senten. di. 33. q. 2. damnatorum autem voluntas semper diuinæ iustitiæ contrariatur, & contra voluntatem ab igne detinentur corporeo. De hac passibilitate animæ ab igne, vide sanctum Thomam in locis prælegatis vbi diffuse hanc materiam pertractat.

Quòd animæ statim post separationem à corpore pœnam vel præmium consequuntur.

Caput. 91.

EX his autem accipere possumus quòd statim post mortem animæ hominum recipiunt pro meritis vel pœnam vel præmium. Sunt enim animæ separatæ susceptibiles pœnarum non solùm spiritualium, sed etiam corporalium, vt ostensum est. Quòd autem sint susceptibiles gloriæ, manifestum est ex his quæ in tertio sunt tractata. ex hoc enim quòd anima separatur à corpore, fit capax visionis diuinæ: ad quam dum esset coniuncta corruptibili corpori, peruenire non poterat. In visione autem dei, vltima hominis beatitudo consistit, quæ est virtutis præmium. nulla autem ratio esset quare differretur pœna & præmium, ex quo vtriusque animæ particeps esse potest. statim igitur cùm anima separatur à corpore, præmium vel pœnam recipit pro his quæ in corpore gessit.

Ratio retardationis accipiendi beatitudinem.

2 Adhuc, in vita ista est status merendi vel demerendi: vnde comparatur militiæ & diebus mercenarij: vt patet Iob 7. Militia est vita hominis super terram: & sicut mercenarij dies eius. sed post statum militiæ & laborem mercenarij, statim debetur præmium vel pœna bene vel malè certantibus. Vnde & Leuiti. 19. dicitur: Non morabitur opus mercenarij tui apud te vsque mane. dominus etiam dicit Ioelis vltimo: Cito velociter reddam vicissitudinem vobis super caput vestrũ. Statim igitur post mortem animæ vel præmium consequuntur vel pœnam.

Et ponendi purgatorii.

Adhuc, in vita ista est status merendi vel demerendi: vnde comparatur militiæ & diebus mercenarij: vt patet Iob 7. Militia est vita hominis super terram: & sicut mercenarij dies eius. sed post statum militiæ & laborem mercenarij, statim debetur præmium vel pœna bene vel malè certantibus. Vnde & Leuiti. 19. dicitur: Non morabitur opus mercenarij tui apud te vsque mane. dominus etiam dicit Ioelis vltimo: Cito velociter reddam vicissitudinem vobis super caput vestrũ. Statim igitur post mortem animæ vel præmium consequuntur vel pœnam.

3 Amplius, secundum ordinem culpæ & meriti conuenienter est ordo in pœna & præmio. meritum autem & culpa non competit corpori nisi per animam: nihil enim habet rationem meriti vel demeriti nisi inquantum est voluntarium: igitur tam præmiũ quàm pœna conuenienter ab anima deriuatur ad corpus, nõ autem animæ conuenit propter corpus: nulla igitur ratio est quare in punitione vel præmiatione animarum expectetur resumptio corporum: quin magis conueniens videtur vt animæ in quibus per prius fuit culpa & meritum, prius etiam puniantur vel præmientur.

4 Item, eadem dei prouidentia creaturis rationalibus præmia debentur & pœna qua rebus naturalibus perfectiones eis debitæ adhibentur. sic est autem in rebus naturalibus, quòd vnumquodque statim recipit perfectionem cuius est capax, nisi sit impedimentum vel ex parte recipientis, vel ex parte agentis.

Cùm igitur animæ statim cùm fuerint separatæ à corpore, sint capaces & gloriæ & pœnæ: statim vtrunq; recipient: nec differtur vel bonorum præmiũ, vel malorum pœna quousque animæ corpora redassumant.

Consideranduin tamen est, quòd ex parte bonorum aliquod impedimentum esse potest ne animæ statim à corpore absolutæ vltimam mercedem recipiant, quæ in dei visione consistit. ad illam. enim visionem creatura rationalis eleuari non potest nisi totaliter fuerit depurata: cùm illa visio totam facultatem naturalem creaturæ excedat.

Vnde Sapien. 7. dicitur de sapientia quòd nihil inquinatum in illam incurrit. & Isa. 35. dicitur: Non transibit per eam pollutus. polluitur autem anima per peccatum inquantum rebus inferioribus inordinatè coniungitur: à qua quidem pollutione purificatur in hac vita per pœnitentiam & alia sacramenta: vt suprà dictum est. Quandoque verò contingit quòd purificatio talis non totaliter perficitur in hac vita, sed remanet ad huc debitor pœnæ, vel propter negligentiam aliquam, aut occupationem: aut etiam quia debitor pœnæ morte præuenitur: nec tamen propter hoc meretur totaliter excludi à præmio: quia hæc absque peccato mortali cõtingere possunt, per quod solùm tollitur charitas, cui præmium vitæ æternæ debetur: vt apparet ex his quæ in tertio dicta sunt. oportet igitur quòd post hãc vitam purgentur antequam finale præmium consequantur. purgatio autem hęc fit per pœnas, sicut etiam in hac vita per pœnas satisfactorias purgatio completa fuisset: alioquin melioris conditionis essent negligentes quàm soliciti, si pœnam quam hic pro peccatis non implent, non sustineant in futuro. Retardantur igitur animę bonorum qui habent aliquid purgabile in hoc mundo, à præmij consecutione, quousque pœnas purgatorias sustineant. & hęc est ratio quare purgatorium ponimus.

Huic autem positioni suffragatur dictum Apostoli 1. ad Corinth. 3. Si cuius opus arserit, detrimentum patietur: ipse autem saluus erit, sic tamẽ quasi per ignem. Ad hoc etiam est consuetudo Ecclesię vniuersalis, quę pro defunctis orat: quę quidem oratio inutilis esset, si purgatorium post mortẽ non ponatur. non enim orat Ecclesia pro his qui iam sunt in termino boni vel mali: sed pro his qui nondum ad terminum peruenerunt.

Authoritas sacræ scripturæ. Consuetudo ecclesiæ.

Quòd autem statim post mortẽ animę consequantur pœnam vel præmium, si impedimentum non sit: authoritatibus scripturę confirmatur: dicitur enim Iob vigesimo primo de malis: Ducunt in bonis dies suos: & in puncto ad inferna descendunt. & Lucę decimo sexto: Mortuus est diues, & sepultus est in inferno. infernus autem est locus vbi animę puniuntur. Similiter etiam & de bonis patet. vt enim habetur Lucę vigesimo tertio, dominus in cruce pendens Latroni dixit: Hodie mecum eris in paradiso. per paradisum autem intelligitur præmium quod repromittitur bonis, secundum illud Apocalyps. 2. Vincenti dabo edere de ligno vitę quod est in paradiso dei mei.

Auth. sac. scripturæ.

Ad primam conclusionem.

Dicunt autem quidam quod per paradisum non intelligitur vltima remuneratio quę erit in cęlis, secundũ illud Matthęi quinto: Gaudete & exultate, quoniã merces vestra copiosa est in cęlis: sed aliqualis remuneratio quę erit in terra. nam paradisus locus quidam terrenus esse videtur ex hoc quod dicitur Genesis 2. quòd plantauerat dominus deus paradisum voluptatis, in quo posuit hominem quem formauerat.

Opinio erronea.

Sed si quis rectè verba sacrę scripturę consideret: inueniet quòd ipsa finalis retributio quę in cęlis promittitur sanctis, statim post hanc vitam datur. Apostolus enim secundę Corinthiorum quarto cùm de finali gloria locutus fuisset, dicens quòd id quod in presenti est tribulationis nostrę momentaneum & leue, supra modum in sublimitate eternum glorię pondus operatur in nobis. non contemplantibus nobis ea quę videntur,

Improbatio.

sed ea quę non videntur: quę enim videntur, temporalia sunt: quę autem non videntur, ęterna (quę manifestum est de finali gloria dici, quę est in cęlis) vt ostenderet quando & qualiter hęc gloria habeatur, subiunxit capitulo sequenti: Scimus enim quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis dissoluatur, quòd ędificationem ex deo habemus domũ non manufactam, sed ęternam in cęlis. per quod manifestè dat intelligere quòd dissoluto corpore anima ad ęternam & cęlestem mansionem perducitur: quę nihil aliud est quàm fruitio diuinitatis, sicut angeli fruuntur in cęlis.

Obiectio.

Si quis autem contradicere velit, dicens Apostolum non dixisse quòd statim dissoluto corpore domũ ęternam habeamus in cęlis in re, sed solùm in spe, tandem habituri in re: manifestè hoc est contra intentionem Apostoli: quia etiam dum hîc viuimus, habituri sumus cęlestem mansionem secundum prędestinationem diuinam: & iam eam habemus in spe, secũdũ illud Rom. octauo, Spe enim salui facti sumus. frustra igitur addidit, si terrena domus nostra huius habitationis dissoluatur. suffecisset enim dicere, scimus quòd ędificationem habemus ex deo &c. Rursus expressius hoc apparet ex eo quod subditur: Scientes quoniam dum sumus in corpore, peregrinamur à domino: per fidem enim ambulamus, & non per speciem. Audemus autem, & bonam voluntatem habemus magis peregrinari à corpore, & presentes esse ad dominum. Frustra autem vellemus peregrinari à corpore, scilicet separari, nisi statim essemus presentes ad dominum: non autem sumus presentes nisi quando videmus per speciem. quandiu enim ambulamus per fidem & non per speciem, peregrinamur à domino, vt ibidem dicitur. Statim igitur cùm anima sancta à corpore separatur, deum per speciem videt: quod est vltima beatitudo: vt in tertio ostensum est. Hoc autem idem ostendunt & verba eiusdem Apostoli Philip. primo dicentis: Desiderium habẽs dissolui, & cum Christo esse. Christus autem in cęlis est: sperabat igitur Apostolus statim post corporis dissolutionem se peruenturum ad cęlum. Per hoc autem excluditur error quorundam grecorum qui purgatoriũ negant, & dicunt animas ante corporum resurrectionem neque ad cęlum ascendere, neq; in infernum demergi.

Super cap. 91.

POstquam ostendit S. Thomas quòd animæ damnatorum patiuntur ab igne corporeo, consequenter ostendit omnes animas statim post mortem pœnã vel præmium pro meritis recipere. Circa hoc autem tria facit. Primò, ratione propositum probat. Secundò, quandam tacitam remouet obiectionem. Tertiò, authoritatibus sacræ scripturæ principale propositum confirmat.

ARGVIT ergo primò sic. Animę separatæ sunt susceptibiles pœnarum & corporalium, id est quæ inferuntur à corporibus, & spiritualium, vt est ostensum: sunt etiam susceptibiles gloriæ, vt ex tertio libro patet, quia anima ex hoc quòd separatur à corpore, est capax visionis diuinæ, in qua hominis beatitudo consistit, quæ est virtutis præmium: ergo anima cùm separatur à corpore, statim præmium vel pœnam accipit pro iis quæ in corpore gessit. probatur consequentia, quia nulla esset ratio dilationis pœnæ & præmii, ex quo anima vtriusque est capax.

Duplex est capacitas animæ ad visionem diuinam.

ADVERTENDVM quòd duplex est capacitas animæ respectu beatitudinis, vna scilicet remota, quæ est conditio naturæ. quia enim est naturæ intellectualis, diuinæ visionis est capax, & hæc capacitas conuenit sibi etiam dum est corpori coniuncta. Alia verò propinqua, quæ est conditio status nihil aliud exigentis ad hoc vt anima possit diuinam visionem participare. & hæc non conuenit animæ dũ est in statu coniunctionis ad corpus, sed tantùm dum est à corpore separata. Et de hac intelligit S. Thomas cùm ait quòd ex eo quòd anima à corpore separatur, fit capax visionis diuinæ, quibus antea capax non erat.

Secundò, In vita ista est status merendi vel demerendi, vnde militię & diebus mercenarii cõparatur Iob. 7. ergo &c. Probatur consequentia, quia post statũ militiæ & laborẽ mercenarii, statim debetur præmiũ vel pœna, iuxta illud Leuiti. 19. Non morabitur &c. & Iohelis vltimo. Cito velociter &c.

Tertiò, Meritum & culpa non cõpetit corpori nisi per animam, cùm nihil habeat rationem meriti vel demeriti nisi inquantum est voluntarium. ergo conuenienter tam præmium quã pœna deriuatur ab anima ad corpus, non autem econuerso: ergo nulla est ratio quare in præmiatione vel punitione animarũ expectetur resumptio corporum, ergo &c. Probatur prima consequentia, quia secundũ ordinẽ culpæ & meriti est ordo in pœna & præmio.

Quartò, In rebus naturalibus vnumquodque statim recipit perfectionem cuius est capax, nisi sit impedimentum vel ex parte recipientis, vel ex parte agentis. ergo &c. Probatur consequentia, quia eadem dei prouidentia, debentur creaturis rationalibus præmia & pœnæ, qua rebus naturalibus perfectiones eis debitæ adhibentur. Secundo loco remouet San. Thomas quandam tacitam obiectionem. Posset enim aliquis dicere. Si animæ post mortem statim consequuntur pœnam vel præmium, cũ infernus sit locus pœnę damnatorum, paradisus verò locus præmii bonorum, sequitur quòd anima statim aut in cælo recipitur, aut ad infernum descendit: ergo non datur purgatorium.

AD hanc ergo obiectionem remouendam, dicit primò, quòd ex parte bonorum potest esse aliquod impedimentũ ne animæ statim à corpore absolutæ vltimam mercedem recipiant, quia ad visionem diuinã rationalis creatura eleuari non potest nisi fuerit totaliter depurata, iuxta illud Sapientiæ septimo: Nihil inquinatum, &c. Et Isaiæ trigesimo quinto: Non transibit per eam pollutus, scilicet peccato, quo anima rebus inferioribus inordinatè coniungitur. Dicit secundò, quòd ab hac pollutione purificatur quidem anima in hac vita per pœnitentiam & alia fidei sacramenta, contingit tamen quandoque talem purgationem non totaliter in hac vita perfici, sed remanet adhuc debitum pœnæ vel propter negligentiam, vel ob aliam causam: & ideo cùm non mereantur ob hoc animæ à præmio totaliter excludi, quia hæc absque peccato mortali contingere possunt, oportet vt post hanc vitam purgentur antequam finale præmium consequantur. Dicit tertiò, quòd hæc purgatio post hanc vitam fit per pœnas, sicut & in hac vita per pœnas satisfactorias purgatio completa fuisset: alioquin melioris conditionis essent negligentes quàm soliciti. ideo retardantur animæ bonorum habentium aliquid purgabile, à præmii consecutione quousque pœnas purgatorias sustineant. & hęc est ratio quare purgatorium ponimus.

Animæ à præmii consecutione retardantur quousq; pœnas purgatorias sustineant.

CONFIRMANTVR hæc primò per Apostolum dicentem primę ad Corinthios tertio: Si cuius opus, &c. Secundò, ex consuetudine vniuersalis Ecclesiæ quæ pro defunctis orat. hoc enim esset inutile si non poneretur purgatorium post mortem, cùm non oret Ecclesia pro iis qui sunt in termino boni vel mali, sed pro his qui nondum ad terminum peruenerunt. Ex his vult habere S. Thomas quòd cum dicitur animas post mortem statim consequi pœnam vel præmium, intelligendum est nisi sit aliquod impedimentum ex parte bonorum.

CIRCA id quod dicitur animas retardari à præmii consecutione quousque pœnas purgatorias sustineant, aduertendum quòd iccirco addidit san. Thomas purgatorias, vt illas animarum pœnas à pœnis damnatorum distingueret. Vt enim dicitur in quæstione de anima, articulo vigesimo primo, ad vigesimum, pœnæ eorum qui assecuturi sunt beatitudinem, purgatoriæ dicuntur, quia ad emendationem & purgationem influguntur: damnatorum autem pœnæ non sunt purgatoriæ, sed ad vltimam damnationem inflictæ.

Quod purgatorii catholicè ponendum sit.

ATTENDENDVM etiam, quòd purgatorium esse S. Thomas probat ex illa authoritate Apostoli primæ ad Corinthios tertio: Si cuius opus asserit, &c. tanquam ex authoritate manifesta in nouo testamento, quã etiam Augustinus vigesimo primo de ciuitate dei, capitulo vigesimo sexto approbat. Scotus quoque in quarto, distinctione vigesima prima quæstione prima, dicit totam sententiam de purgatorio fundari in hoc verbo Apostoli. Vnde & authoritatem Augustini in loco allegato ad confirmationem assumit, & authoritatem etiam eius de vera & falsa pœnitentia quæ ponitur de pœnitentia, distinctione septima. Magister autem Sententiarum in quarto, distinctione vigesima prima arguit post hanc vitam aliqua peccata in purgatorio dimitti, ex authoritate domini dicentis Matthæi duodecimo, quòd qui peccauerit in spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc seculo, neque in futuro: ex quo elicit Magister, & de mente Augustini vigesimo primo de ciuitate dei, capitulo vigesimoquarto, quòd sunt aliqua peccata quæ in futuro seculo dimittuntur quandoque in purgatorio. Confirmat S. Thomas etiam propositum, scilicet quòd sit purgatorium, in quarto, distinctione vigesima prima, articulo primo, per authoritatem secundi Machabęorum duodecimo: Sancta ergo & salubris est cogitatio pro defunctis exorare, vt à peccatis soluantur. qua etiam vtitur Petrus de Palude eadem distinctione, conclusione prima.

QVANTVM ad tertium confirmat San. Thomas principale propositum, sacræ scripturæ authoritatibus. Quòd enim mali statim post mortem consequantur pœnam, habetur Iob vigesimo primo vbi dicitur. Ducunt in nobis, &c. & Lucæ decimo sexto vbi dicitur: Mortuus est diues, &c. Quòd autem boni statim consequantur præmium, habetur ex eo quòd dominus in cruce latroni dixit: Hodie mecum eris in paradiso. Lucæ vigesimo tertio. per paradisum enim intelligitur honorum præmium, iuxta illud Apocalypsis secundo: Vincenti, &c. Si dicatur per paradisum non intelligi vltimam remunerationem quæ erit in cælis de qua dicitur Matthæi quinto: Gaudete, &c. Sed aliqualem remunerationem in terra, quia paradisus locus terrenus esse videtur de quo fit mentio Geneseos secundo, hoc nihil est, quia si quis rectè verba sacræ scripturæ consideret, inueniet ipsam finalem retributionem quæ in cælis promittitur sanctis, post hanc vitam statim dari. Nam cum Apostolus secundæ Corinthiorum de finali gloria quæ datur in cælis, dixisset, quòd id quod in præsenti est, &c. Vt ostenderet quando & qualiter hæc gloria habeatur, subiungit: Scimus enim, &c. dans intelligere quòd soluto corpore anima ad æternam & cælestem mansionem, id est, ad fruitionem diuinitatis perducitur. Si dicatur Apostolum non dixisse quòd statim dissoluto corpore domum æternam habeamus in cælis in re, sed tantùm in spe, postmodum eam habituri in re: patet hoc contra eius intentionem esse, tum quia cum & hic eam habituri simus secundum diuinam prędestinationem, & iam habeamus in spe, iuxta illud Romanorum octauo: Spe enim salui, &c. non dixisset, si terrena domus nostra huius habitationis dissoluatur, sed suffecisset dicere, scimus quòd ædificationem habemus ex deo, &c. Frustra enim vellemus peregrinari, scilicet separari à corpore, nisi statim essemus præsentes ad dominum, quod fit quando ipsum per speciem videmus: tum quia ad Philippenses primo inquit: Desiderium habeo dissolui, & esse cum Christo. Nam cum Christus in cælis sit, sperabat Apostolus statim se post corporis dissolutionem peruenturum ad cælum.

EX hoc excluditur inquit S. Thomas quorundam Græcorum error negantium purgatorium & dicentium animas ante corporum resurrectionem neque ad cælum descendere, neque in infernum demergi. De loco purgatorii vide sanctum Thomam in quarto, distinctione vigesima prima, articulo primo.

Quòd

Quòd animæ sanctorum post mortem habent voluntatem immutabilem in bono.

Caput 92.

EX his autem apparet quòd animæ statim cùm à corpore fuerint separatæ, immobiles secundum voluntatem reddũtur: vt scilicet vlterius voluntas hominis mutari non possit neque de bono in malum, neque de malo in bonum. Quandiu enim anima de bono in malum, vel de malo in bonum mutari potest, est in statu pugnę & militiæ. oportet enim vt solicitè resistat malo, ne ab ipso vincatur: vel conetur vt ab eo liberetur: sed statim cùm anima à corpore separatur, non erit in statu militiæ vel pugnę: sed recipiendi præmium vel pœnam pro eo quòd legitimè vel illegitimè certauit. ostensum est enim quòd statim vel præmium vel pœnam consequitur. non igitur vlterius anima secundum voluntatem vel de bono in malum vel de malo in bonum mutari potest.

†Cap. 7.

2 Item, ostensum est in tertio † quòd beatitudo quæ in dei visione consistit, perpetua est. & similiter in eodem ostensum est quòd pro peccato mortali debetur pœna æterna: sed anima beata esse non potest, si voluntas eius recta non fuerit. desinit enim esse recta per hoc quòd à fine auertitur: & recta est per hoc quòd fine fruitur. non potest autem simul esse quòd à fine auertatur, & fine fruatur. oportet igitur rectitudinẽ voluntatis in anima beata esse perpetuam, vt non possit transmutari de bono in malum.

3 Amplius, naturaliter creatura rationalis appetit esse beata: vnde non potest velle non esse beata: potest tamen per voluntatem deflecti ab eo in quo vera beatitudo consistit: quod est voluntatem esse peruersam: & hoc quidem contingit, quia id in quo vera beatitudo est, non apprehenditur sub ratione beatitudinis: sed aliquid aliud in quo voluntas inordinata deflectitur sicut in finem: puta qui ponit finem suum in voluptatibus corporalibus, æstimat eas vt optimum: quod est ratio beatitudinis: sed illi qui iam beati sunt, apprehendunt id in quo verè beatitudo est, sub ratione beatitudinis & vltimi finis: aliàs in hoc non quiesceret appetitus: & per cõsequens non essent beati. quicũque igitur beati sunt, voluntatem deflectere non possunt ab eo in quo est vera beatitudo. non possunt igitur peruersam voluntatem habere.

4 Item, cuicunque sufficit id quod habet, non quærit aliud extra ipsum: sed quicunque est beatus, sufficit ei id in quo est vera beatitudo: aliàs non impleretur eius desiderium. ergo quicunque est beatus, nihil aliud quærit quod non pertineat ad id in quo vera beatitudo consistit. nullus autem habet peruersam voluntatem nisi per hoc quòd vult aliquid quod repugnat ei in quo vera beatitudo consistit. nullius igitur beati voluntas potest mutari in malum.

5 Prætereà, peccatum in voluntate non accidit sine aliquali ignorantia intellectus. nihil enim volumus nisi bonum verum vel apparens: Propter quod dicitur Prouerbiorum decimo quarto: Errant qui operantur malum. & Philosophus tertio Ethicorum dicit, quòd omnis malus est ignorans. sed anima quæ est verè beata, nullo modo potest esse ignorans: cùm in deo omnia videat quæ pertinẽt ad suam perfectionem. nullo igitur modo potest malam volũtatem habere: præcipuè cùm illa Dei visio semper sit in actu, vt in tertio est ostensum.

6 Adhuc, intellectus noster circa conclusiones aliquas errare potest antequam in prima principia resolutio fiat: in qua resolutione iam facta, scientia de cõclusionibus habetur, quæ falsa esse nõ potest. Sicut autem habet se principium demonstrationis in speculatiuis, ita se habet finis in appetitiuis. quandiu igitur finem vltimum non consequitur voluntas nostra, potest peruerti: non autem postquam ad fruitionem vltimi finis peruenerit, quod est propter seipsum desiderabile: sicut prima principia demonstrationum sunt per se nota.

7 Amplius, bonum inquantum huiusmodi diligibile est. quod igitur appræhenditur vt optimum, est maximè diligibile. sed substantia rationalis beata videns deum, appræhendit ipsum vt optimum. ergo maximè ipsum diligit. hoc autem habet ratio amoris, quòd voluntates se amantium sint conformes. voluntates igitur beatorum sunt maximè conformes deo, qui facit rectitudinem voluntatis: cùm diuina voluntas sit prima regula omnium voluntatum: voluntates igitur deum videntium non possunt fieri peruersæ.

8 Item, quandiu aliquid est natum moueri ad alterum: nondum habet vltimum finem. si igitur anima beata posset adhuc transmutari de bono in malũ, nondum esset in vltimo fine: quod est contra beatitudinis rationem. manifestum est igitur quòd animæ quę statim post mortem fiunt beatæ, redduntur immutabiles secundum voluntatem.

Super cap. 92.

POstquam sanctus Thomas de statu animarũ post mortem quantum ad earum pœnã vel præmium determinauit, consequenter de statu earum quantũ ad immutabilitatem voluntatis determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò determinat de earum immutabilitate secundum voluntatẽ. Secundò de causa huius immutabilitatis, capitulo nonagesimo quinto. Circa primum tria facit. Primò agit de immutabilitate sanctorum. Secundò de immutabilitate damnatorũ, capitulo sequenti. Tertiò de immutabilitate eorum qui sunt in purgatorio, capitulo 94.

Quantum ad primum ponitur hæc conclusio. Nullius beati voluntas potest mutari in malum. Probatur primò ratione communi bonis & malis, sic: cùm anima corpore separatur, statim est extra statum militiæ vel pugnæ & in statu recipiendi pœnam vel præmium pro eo quod legitimè vel illegitimè certauit, vt patet ex superius dictis: ergo non vlterius secundum voluntatem vel de bono in malum, vel de malo in bonum mutari potest. probatur consequentia, quia quandiu anima mutari potest, est in statu pugnæ & militiæ, cùm oporteat eam solicitè malo resistere, ne ab eo vincatur, vel conari vt ab eo liberetur.

Secundò, Beatitudo quæ in visione dei consistit, perpetua est, vt in tertio libro est ostensum: ergo & rectitudo in anima beata perpetua est, ergo &c. probatur prima consequentia, quia anima beata esse non potest, si voluntas eius recta non fuerit, cùm desinat anima esse recta per auersionem à fine, recta verò per fruitionem finis: non possit autem esse simul quòd à fine auertatur, & fine fruatur.

Tertiò, Beati appræhendunt id in quo vera beatitudo consistit, sub ratione beatitudinis & vltimi finis, aliàs non quiesceret eorum appetitus, & consequenter non essent beati. ergo non possunt voluntatem deflectere ab eo in quo est vera beatitudo. ergo &c. probatur prima consequentia, quia naturaliter creatura rationalis appetit esse beata, non potestque velle non esse beata, licet per voluntatem possit deflecti ab eo in quo vera beatitudo consistit, quia hoc non appræhenditur sub ratione beatitudinis, sed aliquid aliud in quo voluntas sicut in finem deflectitur.

ADVERTENDVM, fundamentum huius rationis esse, quòd cum voluntas naturaliter & necessariò feratur in beatitudinem sub ratione vniuersali beatitudinis & summi boni quãtum ad specificationem actus, inquantum videlicet non potest velle miseriam, aut beatitudinis oppositum, si aliquid sub ratione summi boni & veræ beatitudinis appræhendatur, ita se habet voluntas ad illud sicut ad rationem summi boni: & ideo sicut voluntas non potest auerti à summo bono, vt eius oppositum velit, quemadmodum in tertio libro est ostensum, ita non potest ab eo auerti quod esse summum bonum appræhendit, & veram beatitudinem. cùm igitur beati apprehẽdant deum tanquam id in quo vera est ratio beatitudinis & summi boni, ab eo per voluntatem auerti non possunt, & per consequens peruersam voluntatem non possunt habere.

Quartò, Omni beato sufficit id in quo est vera beatitudo: aliàs eius desiderium non impleretur: ergo nihil aliud quærit quod non pertineat ad id in quo vera beatitudo consistit. ergo &c. probatur prima consequentia, quia cuicunque sufficit id quod habet non quærit aliud extra ipsum. Secunda verò quia nullus habet peruersam voluntatem, nisi quia vult aliquid repugnãs ei... vere beatitudo consistit.

Cuicunque sufficit id quod habet, non quærit aliud extra ipsum.

CIRCA istam propositionem, cuicunque sufficit id quod habet, non quærit aliud extra ipsum, aduertendũ quòd intelligitur de plena & omnimoda sufficientia: non autem tantùm quantum ad aliquid. nam nullus quærit quod non habet nisi propter aliquam indigentiam: ideo si nullo modo aliquo indigeat, nullo modo illud quærit: & si habet aliquid quod omni suæ indigentię & appetitui satisfacit, nihil extra illud quęsit. Item intelligitur non quòd nihil aliud præter illud velit, sed quòd quicquid vult, vult in ordine ad illud sufficiens bonum.

Quintò, Anima quæ est verè beata, nullo modo potest esse ignorãs, cùm in deo omnia quæ ad suam perfectionem pertinent, videat: ergo nullo modo potest malam voluntatem habere, præcipuè cùm illa dei visio semper sit in actu. Probatur consequentia, quia peccatum in voluntate nõ accidit sine aliqua ignorantia, vnde dicitur Prouerbiorum decimo quarto: Errant &c. & tertio Ethicorum, omnis malus ignorans.

ADVERTENDVM quòd error in intellectu non accidit nisi inquantũ est in potentia, sicut & in naturalibus non accidit defectus nisi ratione potentialitatis: propterea si aliquis intellectus semper ponatur in actu,

Universidad de Deusto
Biblioteca

in illo non potest error accidere. Addidit ergo sanctus Thomas in consequẽte, præcipue cùm illa dei visio semper sit in actu, vt excluderet responsionem quam aliquis posset dare, dicendo quòd licet anima beata omnia in deo videat, & pro tunc non sit ignorans, quandoque tamen ab illa visione cessat, & tunc ignorans potest esse. Hęc enim responsio excluditur per hoc quòd dicitur visionem beatorum semper esse in actu.

Sextò, Intellectus noster circa conclusiones aliquas errare potest antequam in prima principia resolutio fiat: sed facta resolutione in ipsa, iam habetur scientia de conclusionibus quæ falsa esse non potest. ergo & quandiu finem vltimum voluntas nostra non consequitur, potest peruerti, non autem postquam ad fruitionem vltimi finis per se desiderabilis peruenerit. probatur consequentia, quia sicut se habet principium demonstrationis in speculatiuis, ita se habet finis in appetitiuis.

Proportio inter prima principia in speculatiuis, & finẽ in agibilibus.

ADVERTENDVM primò, quòd ex ista comparatione primi principii & vltimi finis habetur non solùm quòd ipsum vltimum finem necessariò voluntas appetit, sicut intellectus primis principiis necessario adhæret, sed etiam quòd circa ea quæ sunt ad finem, habentia necessariam & manifestam dependentiam ad finem, non potest esse peruersitas in appetitu, stante rectitudine eius circa vltimum finem, sicut neque potest error esse circa conclusiones si appareat illas à primis principiis necessario dependere. vnde inquit sanctus Thom. prima parte quæstione 82. articulo secundo, quòd sunt quædam bona necessaria ad beatitudinem, ea scilicet quibus voluntas deo adhæret: sed antequam per certitudinem diuinæ visionis necessitas huius connexionis demonstretur, neque Deo, neque iis quæ Dei sunt voluntas necessario inhæret, voluntas autem videntis deum iis inhæret de necessitate.

ADVERTENDVM secundo, quòd illa comparatio inter finem & principium quæ est Philosophi secundo Physic. & sexto ac septimo Ethicorum, licet multipliciter accipi possit, in proposito tamen accipitur quantum ad hoc quod est necessariò mouere, sed de hoc satis dictum est in præcedentibus.

Septimò, Substantia rationalis beata videns deũ, apprehendit ipsum vt optimum. ergo maxime ipsum diligit. ergo voluntates beatorũ sunt maximè conformes deo. ergo non possunt fieri peruersæ. probatur prima consequentia, quia cũ bonum inquantum huiusmodi sit diligibile, quod apprehenditur vt optimum, est maxime diligibile.

Secunda verò, quia hoc habet ratio amoris, quòd voluntates se amãtium sunt conformes. Tertia autem, quia cũ voluntas diuina sit prima regula voluntatum, deus est qui facit rectitudinem voluntatis.

Deus facit rectitudinẽ voluntatis.

ADVERTENDVM, quòd deus dicitur facere rectitudinẽ voluntatis non solùm effectiuè, sed etiam formaliter & obiectiuè, quia videlicet voluntas intantùm est recta, inquantum adhæret Deo vt obiecto, & inquantum diuinæ voluntati conformatur vt suæ regulæ.

Quomodo intelligatur anima beatam non posse mutari de bono in malum.

Octauò, Si anima beata posset transmutari de bono in malum, nondum esset in vltimo fine, sed hoc est contra rationem beatitudinis, ergo &c. probatur consequentia, quia quandiu aliquid natum est moueri ad alterum, nondum habet vltimum finem.

ADVERTENDVM circa hanc conclusionem ex doctrina sancti Thomæ quæstione vigesima quarta, articulo septimo, & octauo, quòd licet liberum arbitrium creaturæ non possit naturaliter esse confirmatum in bono, vt scilicet nunquam possit flecti in malum: potest tamẽ per diuinam gratiam in bono confirmari. ideo cũ dicimus animam beatam non posse de bono mutari in malum, non est intelligendum, quasi hoc sibi naturaliter conueniat, sed quia hoc habet ex diuina gratia per quam ad Dei visionem eleuatur: quanquam habeant angeli etiam ex propria natura, vt post primam electionem bonam mutari non possint in malum, vt inferius cap. 95. declarabitur.

Vnde immutabilitas beatorum proueniat.

CONSIDERANDVM tamen, quòd licet illud non sit naturale animæ absolutè inquantum anima rationalis est, est tamen aliquo modo sibi naturale inquantum est beata, & aliquo modo inquantum est anima rationalis. Nam inquantum beata est, sibi conuenit ex natura beatitudinis vt deum summe diligat, & vt eius desiderium sit omni ex parte repletum. Est enim beatus qui habet quicquid vult, & nihil mali vult, vt Augúst. ait: ex quo sequitur necessario, vt nullo modo possit eius voluntas deflecti in malum. inquantum verò anima rationalis est, sibi conuenit vt naturaliter feratur in beatitudinem sub vniuersali ratione beatitudinis, & consequenter vt feratur naturaliter in illud quod sub ratione summi boni & veræ beatitudinis apprehendit, ex quo sequitur vt ab eo deflecti non possit per voluntatem. Ista ergo immutabilitas beatorũ à bono in malum originaliter & primordialiter aliquo modo ex natura animæ dependet, sed formaliter & cõplete ex ipsa Dei visione prouenit, & ex diuina gratia. Cætera quæ circa hanc conclusionem difficultatem inducere possunt, superius in tertio libro sunt ostensa.

Quòd animæ malorum post mortem habent voluntatem immutabilem in malo.

Caput 93.

SImiliter etiam & animæ quæ statim post mortẽ efficiuntur in pœnis miserę, redditur immutabiles secundum voluntatem. Ostẽsum est enim in tertio, ꝙ peccato mortali debetur pœna perpetua animarũ: non autẽ esset perpetua pœna animarum quæ damnantur, si possunt voluntatem mutare in melius: quia iniquum esset quòd ex quo bonam voluntatẽ haberent, perpetuò punirentur. voluntas igitur animæ damnatæ non potest mutari in bonum.

2 Prætereà, ipsa inordinatio voluntatis quædam pœna est, & maximè afflictiua: quia inquantũ habet inordinatam voluntatem aliquis, displicent ei quę rectè fiunt: & damnatis displicebit quòd voluntas dei impletur in omnibus, cui peccando restiterunt. igitur inordinata voluntas nunquam ab eis tolletur.

3 Adhuc, voluntatem à peccato mutari in bonũ non contingit nisi per gratiã dei: vt patet ex his quæ in tertio dicta sunt. ficut autẽ bonorum animę admittuntur ad perfectam participationem diuinę bonitatis: ita damnatorum animę à gratia totaliter excludũtur: non igitur poterunt animæ damnatæ in melius mutare voluntatem. cap. 156.

4 Prætereà, sicut boni in carne viuentes, omnium suorum operum & desideriorum finẽ constituunt in deo: ita mali in aliquo indebito fine auertẽte eos à deo. sed animæ separatæ bonorum immobiliter inhærebunt fini quem in hac vita sibi præstituerunt, scilicet Deo: ergo & animæ malorum immobiliter inhærebunt fini quem sibi elegerunt. sicut igitur bonorum voluntas non poterit fieri mala, ita nec malum poterit fieri bona.

Super cap. 93.

POstquam ostendit S. Th. animas bonorum post mortem habere voluntatem immutabilem in bono, consequenter ostendit malorum animas habere in malo immutabilem voluntatem, & arguit primò sic. Peccato mortali debetur pœna perpetua animarum: ergo voluntas animæ damnatæ non potest mutari in bonum. probatur consequentia, quia tunc non esset perpetua pœna. iniquum enim esset ex quo bonam haberent voluntatem, quòd perpetuò punirentur.

Secundo, Inordinatio ipsa voluntatis quædam pœna est, & maximè afflictiua. ergo nunquam tolletur à damnatis. probatur antecedens, quia inquantum quis habet inordinatam voluntatem, displicent ei illa quæ rectè fiunt, contraria videlicet inordinationi suæ, & ipsis damnatis displicebit quòd voluntas dei in omnibus impleatur, cui peccando restiterunt.

ADVERTE quòd consequentiam relinquit san. Th. manifestam ex eo quòd dictum est in præcedenti ratione pœnam damnatorum esse perpetuam. Tertiò, Damnatorum animæ à gratia totaliter excludũtur. ergo &c. probatur antecedens ex comparatione ad animas beatorum, quę ad perfectam participationem diuinæ bonitatis admittuntur. consequentia verò probatur, quia voluntas à peccato in bonum mutari non potest nisi per gratiam Dei.

Quartò, Animæ separatæ bonorum immobiliter adhærebunt fini quem in hac vita sibi præstituerunt, scilicet deo. ergo & animæ malorum immobiliter adhærebunt fini indebito quem sibi elegerunt. ergo sicut bonorum voluntas non poterit fieri mala, ita nec malorum voluntas poterit fieri bona. probatur prima consequentia, quia sicut boni in carne viuentes finem constituunt in deo, ita & mali in aliquo fine indebito eos auertente à deo.

Quomodo voluntas dãnatorũ est immutabilis in alio.

ADVERTENDVM ex doctrina sancti Thomæ quarto, distinctione quinquagesima, quæst. 2. ar. 1. q. 1. q. cùm duplex voluntas in damnatis cõsiderari possit, scilicet naturalis, & deliberatiua: voluntas naturalis in eis bona esse potest aliquo modo, scilicet secundum speciem ipsius actus, sed voluntas deliberatiua in eis bona esse non potest, vnde cùm dicimus voluntatem damnatorum esse immutabilem in malo, intelligimus de voluntate deliberatiua, non autem de voluntate naturali, quæ semper bona est. Propter quod rationes Scoti in 2. Sen. d. 7. quibus probat in dæmonibus & etiam damnatis posse esse bonum actum volendi, ex eo quòd ex puris naturalibus possint bonum velle, proposito non infringunt: quantùs etiam addi possit, quòd licet aliquem bonum actum volendi à voluntate naturali elicitum habere possint, ille tamen actus non est perfectè bonus bonitate circunstantiarum, saltem circunstantia finis, quia illum ad malum finem ordinant vel actu vel virtute. volunt enim damnati esse & viuere sub peccato. vnde loco prælegato ad primum inquit sanctus Thomas quòd naturalis inclinatio per eorum malitiam corrumpitur, inquantum bonum quod naturaliter desiderant, sub quibusdam malis circunstantiis appetunt. & prima quæstione sexagesima quarta, articulo secundo, ad quintum ait, quòd bono actu abuntur ad malum. Ex quo patet, quòd nihil etiam volitate naturali voluntquod sit perfectè bonum.

De immobilitate voluntatis in animabus in purgatorio detentis.

Cap. 94.

SEd quia quædam animæ sunt quæ statim post separationem ad beatitudinem non perueniunt, nec tamen sunt damnatæ: sicut illæ quæ secum aliquid purgabile deferunt, vt dictum est: ostendendum est quòd nec etiam huiusmodi animæ postquam fuerint à corpore separatæ, possunt secundum voluntatẽ mutari. beatorum enim & damnatorum animæ habẽt immobilẽ voluntatem ex fine cui adhæserũt, vt ex dictis patet. sed animæ quæ secum aliquid purgabile deferunt, in fine non discrepant ab animabus beatis: decedunt enim cũ charitate per quam inhæremus deo vt fini. ergo etiam ipsæmet immobilem voluntatem habebunt.

Super cap. 94.

POstquam ostendit sanctus Thomas voluntatem beatorum & damnatorum immutabilem esse, consequenter ostendit etiam animarum quæ sunt in purgatorio voluntatem esse immutabilem: & arguit sic. Animæ quæ secum aliquid purgabile deferunt, non discrepant in fine ab animabus beatis: ergo etiam ipsæ immobilem voluntatem habebunt, cum scilicet sint & ipsæ extra statum viæ, probatur antecedens. quia cũ charitate decedunt, per quam inhæremus deo vt fini. consequentia verò probatur, quia beatorum animæ & damnatorum immobilem habent voluntatem ex fine cui adhæserunt, vt dictum est superiùs.

De causa immutabilitatis communiter in omnibus animabus post separationem à corpore.

Cap. 95.

QVod autem ex fine in omnibus animabus separatis sequatur immobilitas voluntatis, sic manifestum esse potest. Finis enim, vt dictum est, se habet in appetitiuis sicut prima principia demonstrationis in speculatiuis: huiusmodi autem principia naturaliter cognoscuntur: & error qui circa huiusmodi principia accideret, ex corruptione naturæ proueniret: vnde nó posset homo mutari de vera acceptione principiorum in falsam, aut econuerso, nisi per mutationem naturæ, eò quòd non sint ipsis aliqua certiora aut manifestiora per quæ aut reuocari homo possit ab errore, aut seduci: ita & vnusquisque naturaliter habet desiderii vltimi finis. Nam naturam rationalem in vniuersali sequitur vt beatitudinẽ appetat: quod autẽ hoc vel illud in particulari sub ratione beatitudinis & vltimi finis desideret, ex aliqua speciali dispositione naturæ contingit. vnde & Philosophus dicit quòd qualis vnusquisque est, talis & finis videtur ei. qui igitur dispositio ista per quã aliquid desideratur ab aliquo vt vltimus finis, ab eo remoueri non possit: non poterit immutari voluntas eius quantũ ad desiderium finis illius. huiusmodi autem dispositiones remoueri possunt à nobis quandiu est anima corpori coniuncta. quòd enim aliquid appetatur à nobis vt vltimus finis, contingit quãdoque ex eo quòd sic disponimur aliqua passione quæ citò transit: vnde & desiderium finis de facili remouetur: vt in contingentibus apparet. quandoque autem disponimur ad desiderium finis alicuius boni vel mali per aliquẽ habitum: & ista dispositio non de facili tollitur: vnde & tale desideriũ finis fortius manet: vt in temperatis apparet: & tamen dispositio habitus in hac vita auferri potest. Sic igitur manifestum est, quòd dispositione manente qua aliquid desideratur vt vltimus finis, non potest illius finis desiderium moueri: quia vltimus finis maximè desideratur. vnde nõ potest aliquis à desiderio vltimi finis reuocari per aliquid desiderabile magis. Anima autem est in statu mutabili quandiu corpori vnitur: nõ autem postquam fuerit à corpore separata. dispositio enim animæ mouetur per accidens secundum aliquem motum corporis. cùm enim corpus deseruiat animę ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datum est, vt in ipso existẽs perficiatur quasi ad perfectionẽ mota. quando igitur erit à corpore separata, non erit in statu vt moueatur ad finem, sed vt in fine adepto semper quiescat: immobilis igitur erit voluntas eius quantum ad desiderium vltimi finis. ex vltimo autẽ fine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis: quia bona quæcunque aliquis vult, in ordine ad bonum finem bene vult: malè autẽ quæcunque in ordine ad malum finem, nõ est igitur voluntas animæ separatæ mutabilis de bono in malum: licèt sit mutabilis de vno volito in aliud volitum: seruato tamen ordine ad eundem vltimum finem. Ex quo apparet quòd talis immobilitas voluntatis libero arbitrio non repugnat: cuius actus est eligere. electio enim est eorum quæ sunt ad finem: non autem vltimi finis. Sicut igitur non repugnat libero arbitrio quòd immoli volũtate desideramus beatitudinem, & miseriam fugimus in communi: ita non erit contrarium libero arbitrio quòd volũtas immobiliter fertur in aliquid determinatum sicut in vltimum finem: quia sicut nunc immobiliter nobis inhęret natura communis per quã beatitudinem appetimus in cõmuni: ita etiam immobiliter manebit illa specialis dispositio per quam hoc vel illud desideratur vt vltimus finis. Substantiæ autẽ separatæ, scilicet angeli, propinquiores sunt secundum naturam in qua creantur, vltimæ perfectioni, quàm animæ: quia non indigent acquirere scientiam ex sensibus: neque peruenire ratiocinando de principiis ad cõclusionem sicut animæ: sed per species inditas statim possunt in contemplationem veritatis peruenire: & id eo statim quòd debito fini vel indebito adhęserunt, immobiliter in eo permanserũt. Non est tamen æstimandum ꝙ animæ postquam resument corpora in resurrectione, immobilitatẽ voluntatis amittãt, sed in ea perseuerẽt: quia (vt suprà dictũ est) corpora in resurrectione disponentur, secundum exigentiam animæ, non autem animæ immutabuntur per corpora, sed immobiliter perseuerabunt.

Super cap 95.

POstquam ostendit sanctus Thomas omnium animarum postquam sunt à corpore separatæ, immobilem voluntatem esse, quia hoc dictum est ex immobili adhæsione ad finem prouenire, consequenter vult ostendere quomodo ex fine immobilitas voluntatis consequatur. Circa hoc autẽ tria facit. Primò ostendit propositũ. Secundò differentiam in hoc inter homines & angelos manifestat. Tertiò remouet quoddã dubium.

QVANTVM ad primum ponit tres conclusiones. Prima est. Animæ separatæ voluntas immobilis est quantum ad desiderium vltimi finis. Ad huius autem declarationem præmittit primò, quòd cũ ita se habeat finis in appetitiuis, sicut prima principia in speculatiuis: sicut illa naturaliter cognoscuntur, & error qui circa ea accideret, ex corruptione naturę proueniret, nõ posset fieri mutatio de vera acceptione eorum in falsam, aut econuerso, nisi per mutationem naturæ, eò quòd non sint ipsis aliqua certiora aut manifestiora per quæ aut reuocari homo possit ab errore, aut seduci: ita & vnusquisque naturaliter habet desideriũ vltimi finis. Nam naturam rationalem in vniuersali sequitur vt beatitudinẽ appetat: quod autẽ hoc vel illud in particulari sub ratione beatitudinis & vltimi finis desideret, ex aliqua speciali dispositione naturæ contingit. vnde & Philosophus dicit quòd qualis vnusquisque est, talis & finis videtur ei: quæ dispositio si ab aliquo remoueri non possit, non poterit eius voluntas quantum ad desiderium illius finis immutari. Præmittit secundò, quòd huiusmodi dispositiones remoueri possunt à nobis quandiu est anima corpori coniuncta. Nam quandoque illa dispositio est aliqua passio, quæ quia citò transit, desiderium finis de facili transit, vt in contingentibus apparet. quandoque verò est habitus, qui quia non de facili tollitur, desiderium finis fortiùs quidem manet, vt in intemperatis apparet, sed tamen in hac vita auferri potest, sicut & habitus.

Quæ sit illa dispositio qua aliquid vt vltimus finis desideratur à damnatis.

ISTIS suppositis arguit sic: Anima non est in statu mutabili à dispositione habita, postquam fuerit à corpore separata: ergo quando erit à corpore separata, non erit in statu vt moueatur ad finem, sed vt in fine adepto semper quiescat. ergo erit immutabilis quantum ad desiderium vltimi finis. probatur prima consequentia, quia manente dispositione qua aliquid desideratur vt vltimus finis, nõ potest desiderium illius finis remoueri, cùm ab eo per aliquid magis desiderabile reuocari non possit. antecedens verò probatur, quia dispositio animæ mouetur per accidens secundum aliquem motũ corporis sibi naturaliter dati, vt in ipso existẽs perficiatur quasi ad perfectionem mota. Secunda conclusio est. Voluntas animæ separatæ non est mutabilis de bono in malum: probatur, quia ex vltimo fine tota bonitas vel malitia voluntatis dependet. Nam quæcunque bona aliquis vult in ordine ad bonum finem, bene vult, malè autem quæcunque vult in ordine ad malum finem.

Tertia conclusio est: Talis immobilitas voluntatis libero arbitrio non repugnat. Probatur primò, Actus liberi arbitrii est eligere, sed hic manet tanta talis immutabilitate. ergo &c. probatur minor. Electio est eorum quæ sunt ad finem: sed cùm illa immutabilitate circa finem stat mutabilitas voluntatis de vno in aliud volitum, in ordine tamen ad eundem finem. ergo &c. Secundò, Non repugnat libero arbitrio quòd immobili voluntate desideremus beatitudinem, & miseriam fugimus in communi. ergo neque quòd voluntas feratur in aliquid determinatum sicut in vltimum finẽ. probatur consequentia, quia sicut nunc nobis inhæret natura communis per quam beatitudinem appetimus in communi, ita etiam tunc immobiliter manebit illa specialis dispositio per quam hoc vel illud desideratur vt vltimus finis.

AD EVIDENTIAM primæ conclusionis considerandum est, quòd per dispositionem qua aliquid desideratur vt vltimus finis, tria possumus intelligere. Primò ipsam actualem apprehensionem ipsiusmet iudicium intellectus quo apprehendit aliquid tanquam suprẽmum bonũ & vltimum finem,

Universidad de Deusto
Biblioteca

finem, ad quod iudicium sequitur actuale desiderium voluntatis in illud. Secundò ipsum actuale desiderium actualemque affectionem ad aliquid tanquam ad vltimum finem ex quo ligatur voluntas vt in aliud tanquam in finem vltimum inclinari non possit. Tertiò aliquam dispositionem per modum actus primi, tam in intellectu quàm in voluntate causatam ex actu peccati, & ex causa inductiua ad peccandum, per quam & intellectus sit dispositus ad iudicandum aliquid tanquam summum bonum & vltimum finem, & voluntas sic inclinata ad illud tanquam vltimum amandum & desiderandum. Non videtur autem primo aut secundo modo posse accipi talis dispositio, quia actualis operatio intellectus & actualis motus voluntatis non necessariò continuantur vt post mortem maneat, imò videtur necesse esse vt interrumpatur, saltem cũ quis morti appropinquat propter alterationem corporis ex qua visus sensuum impeditur, & consequenter actus intellectiuæ partis. Videtur ergo accipienda tertiò modo. Nam ex inducente intellectum ad falsum iudicium de fine, & appetitum ad malam inclinationem, ex actu etiam tam intellectus quàm voluntatis relinquitur in vtroque aliqua dispositio ad similes actus inducens, quæ quidem etiam fuisset, si dum anima erat coniuncta corpori, non fuisset in habitum conuersa: ipsa tamen à corpore separata conuertitur in habitum & quasi in naturam, eò quòd anima tunc ad statum immutabilitatis sit reducta, & ideo remaneat & simile iudicium intellectus de fine, & affectio similis erga ipsum sicut ante separationem fuit.

Quomodo mutari potest intellectus de assensu: & appetitus de volitione in volitionem.

CONSIDERANDVM secundò, vt dat intelligere sanctus Thomas in iis quæ præmisit, quòd intellectus dupliciter potest reuocari & remoueri ab opinione quam habet, aut scilicet ex remotione dispositionis qua ad illã opinionẽ inclinabatur, aut ex aliquo certiori vel manifestiori, ex quo apparet intellectui quod prius existimabat verum, non esse verum, eo quòd illi aut certiori aut manifestiori non concordet: sed reuocatio intellectus circa principiorum existimationem non potest esse per aliqua certiora aut euidentiora, quia nihil est aut certius, aut euidentius vel manifestius veritate primorum principiorum. ideo necesse est ipsam fieri per immutationem illius dispositionis per quam intellectus talem existimationem de principiis habebat. Vnde cùm natura sit quæ ad veram existimationem principiorum inducit, non potest quis ab ipsa in falsam existimationem, nisi per aliquam naturæ corruptionem cadere: à falsa verò existimatione ad veram reduci nõ potest nisi per sanationẽ naturę. Circa conclusiones autẽ potest immutari intellectus ex propositionibus aut certioribus aut manifestioribus.

Nam si verum fuerit iudicium, potest mutari in falsum, quia occurrit sibi aliqua propositio, quæ quidem licet sit falsa, apud ipsum tamen est manifestius vera. si verò fuerit falsum, mutari potest in verũ ex cognitione alicuius principii habentis certam veritatem cui ipsam conclusionem videt repugnare. Quod dicimus de intellectu, idem de appetitu sito modo est dicendum. Nam cùm in aliquid tanquam in finem vltimum inclinatur, non potest ab illa inclinatione remoueri per aliquid magis desiderabile, cùm sit de ratione vltimi finis vt summe diligatur. ideo si debet talis inclinatio & desiderium remoueri, oportet hoc esse per mutationem illius dispositionis qua intellectus iudicat illud esse vltimum finem & summum bonum, & per mutationem illius dispositionis qua ipsa voluntas in illud tanquam in vltimum finem inducebatur. vnde manente eadem dispositione circa finem non potest inclinatio & appetitus finis remoueri, sed appetitus eorum quæ sunt ad finem, remoueri potest ex eo quòd aliquid ipso est magis desiderabile, scilicet finis. Nam cũ iudicatur aliquid aut contrarium aut inconueniens fini desiderato, cessat illius desiderium. Propterea bene probauit sanctus Thomas quòd manente dispositione qua aliquid desideratur vt vltimus finis, non potest illius finis desiderium remoueri, quia vltimo fine nihil est magis desiderabile,

Dispositio animæ mouetur per accidens secundum aliquem motum corporis.

CIRCA ILLAM propositionem, Dispositio animæ mouetur per accidens secundum aliquem motum corporis, considerandum est, quòd intelligitur ad hunc sensum, quòd si aliqua dispositio animæ quæ in aliquod tanquam in bonum fertur, remoueatur, hoc non potest esse nisi per aliquam transmutationem factam in corpore, inquantum videlicet ab aliqua dispositione corporis dependet. Cùm enim anima sit in corpore ad suam perfectionem acquirendam, & consequenter in ipso moueatur ad finem, oportet eam diuersimode secundum corporis dispositionem disponi, & ad finem moueri. Videmus enim quòd stante aliqua concupiscentiæ passione, anima aliquid iudicat bonum & illud appetit: qua cessante non amplius iudicat bonum, nec illud amplitis desiderat. ideo cùm anima est à corpore separata, non amplius ad aliquam dispositionem, aut ad aliquem finem acquirendum mouetur, sed in dispositione habita & in fine adepto quiescit.

CIRCA probationem secundæ conclusionis aduertendum primò, vt est de mente sancti Thomæ prima secundæ, quæstione 19. articulo secundo, quòd cùm finis ad voluntatem comparetur sicut obiectum, non autem ad alias vires, non differt in ipsa voluntate bonitas quę est ex obiecto, & bonitas quæ est ex fine, nisi forte per accidens, sicut finis dependet ex fine, & voluntas ex voluntate: & ideo cũ bonitas actus dependeat ex obiecto, constat quòd bonitas actus interioris voluntatis ex fine dependet, & similiter est de malitia. Et quia, vt dicitur prima secundæ, quæstione decimaoctaua articulo sexto, id quòd est ex parte voluntatis, se habet vt formale ad id quod est ex parte exterioris actus. ideo actus humani species consideratur formaliter quidem, id est completiue secundũ finem, materialiter autem secundum obiectum. propterea bene hic dicitur, quòd ex vltimo fine dependet tota bonitas vel malitia voluntatis, id est & actus interioris eliciti, & actus ab ea imperati.

Quæcunq; bonaaliquis vult in ordine ad bonũ finem bene vult.

CONSIDERANDVM secundò, quòd non dixit sanctus Thomas absolutè quæcunque aliquis vult in ordine ad bonum finem, bene velle, sed dixit quæcunque bona: quia nõ sufficit ad bonitatem actus ordo ad bonum finem. Nam qui vult furari vt det eleemosynã, non dicitur habere simpliciter bonam voluntatem, sed requiritur etiam bonitas ex obiecto & aliis circunstantiis.

Cũ libertate arbitrii stat immutabilitas boni in malũ, & econuerso.

CIRCA tertiam conclusionem aduertendũ ex doctrina sancti Thomæ in q. de ma. loco allegato, quòd mutari de bono in malum, aut econuerso, non est de ratione liberi arbitrii, sed sibi tantùm cõuenit, inquantũ est in natura potenti deficere, vnde hoc in deo non inuenitur, in quo tamen liberum ponimus arbitrium, sed bene per se conuenit libero arbitrio vt diuersa possit eligere in ordine ad finem, & sic etiam in deo ponitur, qui potest eligere diuersa, in quibus suam bonitatem manifestet. propterea bene probat sanctus Thomas cum immutabilitate voluntatis circa vltimum finem libertatem arbitrii stare, quia cum ipsa stat electio & mutatio de vno volito in aliud volitum.

SED contra prædicta dubia quædam occurrunt. arguit enim Scotus in secundo, distinctione septima, quòd voluntas habituata non necessariò habet actum malum. Primò, quia nullus habitus est potentię ratio agẽdi modo oppositio modo proprio illius potentiæ, cùm causa secunda inquantum causa secunda non determinet modum agendi causæ primæ, voluntas autẽ non habituata ex sua libertate potest non velle, ergo &c. Secundò, Quia omne inclinatiuum voluntatis ad peccatum, vel ad actum peccati, inclinat ad aliquem actum vnum in specie. non inconuenit autem quòd voluntas possit habere alium actum in specie ab illo, & tunc non habere illũ, cùm non possit simul habere plures actus, & consequenter non inconuenit quòd habeat actum bonum: & sic non sequitur quòd ex dispositione acquisita in vita & remanente in anima separata, voluntas habeat voluntatem immutabilem in malo. Arguit etiam quòd ex apprehensione immobili non reddit anima se obstinatam, quia hoc non est dum est in corpore, cùm tunc habeat mobilem apprehensionem, nec dum est extra corpus, quia in instanti separationis obstinatur & damnatur, & tamen tunc non habet immobilem apprehensionem, cùm in illo nihil intelligat, ergo &c.

Vtrum ex dispositione acquisita in vita voluntas damnati immobilis fiat in malo.

POTEST etiam argui contra secundam conclusionem & eius probationem ex dictis Durandi, quia non est necesse quòd voluntas damnati adhærès malo fini, omnia quę agit, ex illo fine deducat, cùm non omnia videat damnatus in malo fine, sicut beati omnia in suo fine vident, à voluntate autem adhærente perueriò fini potest bonum opus procedere, si non deducatur ex illo fine, ergo &c.

Vtrum voluntas damnatorum possit velle bonum.

AD primum Scoti dicitur primò, q. licet voluntas respectu eorum quæ sunt ad finem, libera sit, & necessario in illa non feratur, respectu tamen finis vltimi & summi boni necessitatẽ habet & ideo si qua dispositio vel habitus inclinet ipsam in aliquid sub ratione finis vltimi & summi boni, in illud necessario fertur: & tunc habitus ille non est voluntati ratio agendi contra proprium modum ipsius, sed secundum propriam eius inclinationem ad finem.

Ad primũ dubium.

Dicitur secundò, quòd non solus habitus aut dispositio voluntatis vel intellectus constituit voluntatem immobilem, sed & status animæ, quia videlicet est extra viam & statum mutationis, in quo ab ipsa poterat habitus omnis moralis & omnis dispositio ad malum inclinans remoueri. Concurrit etiam ad hoc diuina iustitia, per quam iustè anima destituitur omnino diuina gratia, quæ necessaria est ad hoc vt homo à malo redeat ad bonum, vt ex superioribus constat.

Ad secundum dicitur, quòd licet habitus aut dispositio manens in anima inclinet ipsam ad vnum actum in specie, quia inclinat ipsam ad desiderium perueršī alicuius finis, non tamen oportet vt alium actum habeat prætermisso omnino illo ad quem ex habitu inclinatur, sed semper est in appetitu illius perueršī finis, & omnem alium actum quẽ elicit, ad illum ordinat. non est autem inconueniens plures actus simul esse in voluntate, quorum vnus ad alium ordinem habet & dependentiam. & si dicatur quòd non est semper in actuali consideratione illius finis perueršī, oportet tamen dicere quòd saltem virtualiter manet in quocunque alio actu illius perueršī finis appetitus. Sicut enim in hac vita vnumquodque desideratur inquantum in ipso est aliqua participatio beatitudinis quam vnusquisque naturaliter desiderat, ita in damnatorum statu vnumquodque desideratur inquantum est in eo aliquo modo participatio eius quod vt finis vltimus desideratur. Ad tertium dicitur primò, quòd vtique ex immutabili apprehensione quia apprehenditur ab anima aliquid sub ratione vltimi finis, sequitur obstinatio qua voluntas illi fini immobiliter adhæret, & ab illo fine discedere non potest. Dicitur secundò, quòd talis obstinatio causatur inchoatiuè nõ ab immobili apprehensione, sed absolutè ab apprehensione talis finis in via: quia ex hoc quòd in via fuit tale iudicium quo intellectus iudicauit esse summum bonum & vltimum finem quod verè summum bonum non est, & fuit etiam inclinatio voluntatis in illud tanquam in vltimum finem: sequitur in anima separata obstinatio in malum: completiuè autem & perfectiuè est ab immobili apprehensione existente in anima dum est separata. quia enim cum tali apprehensione & dispositione, modo superius explicato, cùm anima separatur à corpore, ad eum statum deuenit, in quo à dispositione quam secum detulit, mutari non potest illius apprehensio facta est immutabilis: & ex illa facta est obstinatio completa. Cùm autem contra hoc instatur, quia in instanti quo anima separatur à corpore, non est talis apprehensio, eò quòd tunc anima nihil intelligit: Dicitur primò quòd falsum est animam tunc nihil intelligere, cùm enim in eodem instanti separetur & fit separata, in illo instanti, conueniens est vt aliquam habeat apprehensionem circa illud cui existens, in corpore afficiebatur. & pro quo tunc primò incipit puniri.

Anima in instanti separationis demereri non potest.

Dicitur secundò quòd cũ obstinationis voluntatis nominet ipsius immobilem adhæsionem ad malum: adhæsio autem voluntatis ad aliquid non sit absque illius apprehensione, non potest in aliquo instanti voluntas primò esse obstinata, in quo nõ sit immobilis apprehensio per intellectum: & ideo in quocunque instanti, siue sit principium instans separationis à corpore, siue aliud instans, ponatur voluntas obstinata: oportet in eo immobilem ponere intellectus apprehensionem.

ATTENDENDVM tamen quòd licet anima in instanti separationis habeat immobilem apprehensionem, & tunc primò incipiat esse obstinata: non tamen in illo habet demeritum, vt quidam dicunt, quia meriti & demeritum non est animę solius, sed compositi, scilicet hominis, in illo autem instanti homo non est: sed est primum instans sui non esse, & primũ instans in quo anima primò punitur & est obstinata. Remanet enim in illo instanti anima: propter quod non repugnat sibi aliquam habere operationem: sed homo non remanet vt mereri possit.

Ad secundũ dubium.

EX his etiam patet quòd Durandi obiectio non procedit. Dicitur enim primò quòd oportet damnati voluntatem omnia quæ vult velle in ordine ad peruersum finem cui adhæret: quia semper est aut in actuali aut in virtuali desiderio illius finis, vtpote sibi factò connaturali. & ideo nihil potest bene velle: cùm actus ad indebitum finem ordinatus non possit esse bonus.

Dicitur secundò quòd etsi damnati non omnia simul videant in peruerso fine cui adhærent: vnumquodque tamen quod particulariter eligunt, ad peruersum finem ordinant.

Quantum ad secundum ostendit sanctus Thomas differentiam inter homines & angelos quantum ad immobilitatẽ voluntatis ex fine, & ponit hanc conclusionem: Angeli statim quòd debito fini vel indebito adhæserunt, immobiliter permanserunt in eo. probatur, quia propinquiores sunt secundum naturam in qua creantur, vltimæ perfectioni, quàm animæ: quia videlicet non indigent acquirere scientiam ex sensibus, neque peruenire ratiocinando de principiis ad conclusionem, sicut animæ: sed per species inditas

dictas statim possunt in contemplationem veritatis deuenire.

Differentia inter immobilitatẽ voluntatis angelorum & hominum.

ADVERTENDVM primò circa hanc conclusionem, quòd per eam vult sanctus Thomas ponere differentiam inter immobilitatem hominum & angelorum, quia immobilitas non conuenit homini statim post electionem debiti vel indebiti finis: sed quandiu homo in hac vita permanet, potest mutari voluntas eius, & remoueri ab eo cui adhæret vt fini: immobilitas autem sibi conuenit tantùm post separationem animæ à corpore: sed angelus post primam electionem siue adhæsionem ad finem, statim habet immobilem voluntatem: ita quòd ab illo fine discedere amplius non potest.

ADVERTENDVM secundò, quòd differentiæ causa hic assignata inter homines & angelos, sic est intelligenda, quòd cùm vltima perfectio intellectualis naturæ sit actualis contemplatio veritatis: angelus huic propinquissimus est: quia omnium quæ naturaliter natus est intelligere, habet à principio sui esse habitualem cognitionem. habet enim rerum species sibi cõgenitas: & simplici intuitu natus est conclusiones in principiis contemplari: non autem indiget accipere species intellectuales à sensibus: aut ratiocinãdo ad cognitionem veritatis peruenire: ideo statim cũ voluerit, contemplari veritatem potest. anima autẽ rationalis ab hac perfectione remotior est, quia creatur absque formis intelligibilibus: & eas à sensibus accipiat oportet: item non statim in principiis cõclusiones intuetur: sed necesse est vt ratiocinando in eorum cognitionem deueniat: non potest statim veritatem contemplari: sed opus est vt habitualem prius cognitionem accipiat eorum quæ nata est naturaliter cognoscere.

ADVERTENDVM tertiò ex doctrina san. Tho. in q. de ma. q. 16. ar. 5. quòd cũ mutatio non conueniat nisi existenti in potentia, non potest intellectus mutari de vna cognitione in oppositum, nisi ad vtrunque sit in potentia. videmus enim q. intellectus noster non potest mutari à vera cognitione primorum principiorum in falsam, stante perfectione naturæ: quia nõ est in potentia ad eam, sed habet sibi à natura habitualiter inditam. cùm ergo angelus non sit in potentia ad cognitionem eorũ quæ natus est naturaliter cognoscere, sed omnium habitualẽ noticiam actu habeat, non indigeatque ex naturaliter notis in aliqua sibi ignota deuenire. anima autẽ rationalis sit in potentia respectu conclusionis, in actu verò respectu primorum principiorum, & propterea indigeat à principiis naturaliter notis ad ignotas conclusiones deuenire ratiocinando: angelus apprehensionem circa naturaliter cognita immobilẽ habet, sicut nos primorum principiorum habemus notitiam: anima autem circa conclusiones mobilẽ habet apprehensionẽ: & quia (vt dedùcit ibidem san. Thomas) quod adueniat alicui, adhenit ei secundum modum suæ naturę, etiam respectu supernaturalis boni, angelus immobilem apprehensionem habet, anima autẽ mobilem. ex hoc vlterius sequitur, quòd cùm voluntas intellectui proportionetur, angelus immobilem etiam electionem habet: anima verò mobilem: quia videlicet ille immobiliter in eo quod semel elegit perseuerat: anima verò potest ab illo quod elegit auerti.

Prima electio angeli: primaque apprehẽsio immobilis est.

ADVERTENDVM tamen q. cùm dicimus primã electionem angeli & primam eius apprehensionem immobilem esse, quòd loquimur de perfecta & completa electione, similiter de perfecta & cõpleta apprehensione, quæ videlicet dicit completum iudicium intellectus: non autem de imperfecta electione & imperfecta apprehensione: quod dico, quia videtur dæmon aliquando mutasse iudicium & electionem, sicut cũ primò induxit Iudæos ad occidendum Christum, postea voluit ipsum Christi passionem per vxorem Pilati impedire: sed hoc fuit, quia non habuit perfectum iudicium circa ea quę Christi erant, sed dubium & incertum: ideo nunc vnum bonum iudicabat, nunc alterum.

SED contra prædicta dubitatur. Arguit enim Scotus primò contra hoc quod dictum est obstinationem angeli ex immobilitate apprehensionis eius prouenire: quia cũ intellectus angelicus fuerit rectus in apprehendendo ante peccatum: sequitur quòd nunquam potuisset peccare. Arguit secundò, quòd per primam electionem non est factus impeccabilis: quia cũ voluntas vt est prior naturaliter sua volitione, non aliter se habeat per hoc quòd est sub actu volendi, quàm prius: sequitur quòd per illum actum volendi non se habet aliter in causando: & consequẽter si primum actum volendi libere elicit, etiam secundum eliciet liberè. Arguit tertiò, quòd carere discursu non sit ratio immutabilitatis in angelo: quia intellectus hominis ita immobiliter adhæret ei ad quod discurrit, sicut angelus illud sine discursu apprehendẽs. ita enim conclusionem certitudinaliter & absque dubio tenet, sicut angelus ipsam tenet videndo eam in principiis sine discursu. Confirmatur per Aureolum, quia in principio falso potest quis apprehendere conclusionẽ falsam: nec tamen immobilitatur in ea.

Nulla creatura est impeccabilis per naturã.

Quomodo prima apprehensio & electio prima angeli fuerit libera.

AD primum horum dicitur, quòd dupliciter possumus loqui de apprehensione & electione libera, scilicet aut de ea quæ est imperfectè & incompletè libera, aut de ea quę est libera completè & perfectè. Cùm ergo dicimus apprehensionem & electionem angeli immobilem esse intelligimus de completè & perfectè libera: quia ista est propriè actus eius: non autem de libera incompletè. modo dicimus quòd prima electio primaque apprehensio angeli licet fuerit libera & meritoria, non fuit tamen completè libera: vnde non sequitur quòd fuerit immobilis: & consequenter non sequitur quòd si prima apprehensio angeli fuerit recta, quòd in sequenti instanti non potuerit peccare.

VBI aduertendum est, quòd sicut voluntas nostra necessariò inclinatur ad felicitatem in communi, ita quòd non potest velle miseriam: ita voluntas angeli in primo instãti suæ creationis erat determinata ad bonum: ita quòd non poterat male velle: in secundo verò instanti poterat & in bonum & in malum inclinari: vnde etsi in primo instanti angelus posset habere actum liberum quantum ad exercitium actus, eò quòd posset elicere vel non elicere actum, non erat tamen ille actus perfectè liber, quia quantum ad specificationem erat determinatus ad vnum, cùm non posset terminari nisi ad bonũ: in secundo autem instanti poterat habere actum perfectè liberum, quia videlicet in potestate sua erat elicere vel non elicere actum, & bene & male eligere. Vnde post electionem in secundo instanti habitam voluntas angeli immobilitata est.

Quomodo intelligitur angelũ post electionem habere liberum arbitriũ inflexibile.

EX hoc remouetur obiectio quæ sit contra san. Tho. dum prima parte q. 63. articulo quinto ad sextum, tenet angelos omnes in primo instanti habuisse actum liberum & meritorium: articulo autem sexto ad tertium, inquit quòd angelus habet liberũ arbitrium inflexibile post electionem. Videtur enim ex his sequi quòd nullus angelus peccauerit. Sed dicitur, quòd hoc non sequitur, quia cũ dicitur angelum habere liberum arbitrium inflexibile post electionem, intelligitur (vt diximus) de electione cõpletè libera, quæ scilicet poterat elici & bene & male: hoc autem modo in primo instanti nõ habuerunt omnes angeli in primo instanti actum liberũ, sed liberum tantùm quo ad exercitium actus, & quo ad hoc bonum vel illud eligendum, determinatum autem ad bonum. Vnde non sequitur quòd post illud meritum quod habuerunt in primo instanti, non potuerint peccare in secundo instanti in quo omnimodam libertatem habuerunt etiam ad bonum & malum, sed quòd post electionem habitam in secundo instanti, nec mali possunt bene velle, nec boni malè. Responsio autem quam dat Capreolus in secundo, distinctione quarta, conclusione quinta, scilicet quòd dictum sancti Thomę, scilicet quòd angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem, intelligitur de electione ex puris naturalibus & secundũ inclinationem solius naturæ elicita, non autem de electione elicita Deo per gratiam mouente angeli voluntatem ad supernaturalia, qualis fuit electio in primo instanti habita: non videtur mihi esse ad mentem sancti Thomæ. Nam in quæstionibus de malo, quæstione decimasexta, articulo quinto, ex eo quòd voluntas angelorum naturaliter est immutabilis circa ea quæ ad ordinem natuæ pertinent, & omne quod aduenit alicui, aduenit ei secundum modũ suæ naturę, concludit quòd immobiliter perseuerant in auersione vel in conuersione respectu supernaturalis boni. Ex his enim patet quòd non solùm electio secundum naturalem inclinationem elicita in ipsis est immobilis, sed etiam ea quæ Deo per gratiam mouente eius voluntatem ad supernaturalia producitur.

NEC OBSTAT quod inquit in prima, quæst. 64. articulo primo: & secundo Sententiarum, distinctione vigesimatertia, quæstione prima, articulo primo, nullam creaturam posse fieri quę sit impeccabilis per naturam: & de veritate, quæstione vigesimaquarta, articulo septimo, nullam posse esse creaturam cuius liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono. Illud enim intelligitur quòd nulli creaturæ potest conuenire vt nunquam possit peccare, sed cuilibet conuenit ex sua natura vt aliquando peccare possit, non autem quin alicui creaturæ possit conuenire ex sui natura, vt post liberam electionem bonam non possit amplius in malum flecti. Ideo melius dicendum puto iuxta prædicta, quòd illud dictum intelligendum est de electione tam ex gratia, quàm ex viribus naturalibus elicita, quæ est merè libera, quæ scilicet elicitur ab angelo pro illa mensura in qua non est determinatus ad bonum, sed habet libertatem ad bene aut malè volendum: quod sanè conuenit angelo in secundo instanti sui esse, non autem in primo. Sicut autem dicimus de electione, ita de apprehensione angeli dicendum est.

Ad secundum negatur quòd voluntas vt prior aliqua sua volitione eliciendo non aliter se habeat prout est sub aliquo actu volendi quàm prius: imò aliter se habet, quia antequam esset sub actu volendi perfectè libero, erat ad alios actus indeterminata, & in se ad nullum obiectum determinata erat in secundo instanti sui esse: ipsa autẽ posita sub primo actu perfectè libero necessitatur ab obiectum illius actus, & ad modum eius, ita quòd non potest in oppositum: determinatur etiam & necessitatur ad hoc, vt omnes alii actus quos eliciet, conformiter isti primæ electioni eliciantur. vnde voluntas ipsa sub illo primo actu existens & aliter se habet in se, & aliter in causando.

Ad tertium dicitur primò, quòd carere discursu actuali in aliquo particulari, non est ratio immobilitatis angelorum, sed vniuersaliter carere discursu tam in actu quàm in potentia, ita quòd quia angelus talis naturæ est, quòd simul & principium & conclusionem apprehendit, nihilque cũ discursu potest accipere, non habet viam reuocationis ab eo quod semel bonum esse iudicauit & elegit, vt superius diximus.

Dicitur secundò, quòd intellectus humanus, licet aliquam conclusionem practicam certitudinaliter teneat veram vt nunc, non tamen ipsam absolutè immobiliter veram tenet, quia potest aut ex passione aut ex alia occurrente ratione sibi manifestiore & probabiliore, vel alio modo in oppositum iudicium deduci, quod in angelo esse non potest, in quo passio locum non habet, & cui ratio ad oppositum deducens non potest occurrere, quum ad confirmationem veritatis per ratiocinationem non deueniatur.

AD confirmationem dicitur quòd homo in principio falso videns falsam conclusionẽ, & vtrunq; existimans esse verum, non immobilitatur in ea, quia potest per rationem & discursum deduci ad oppositũ conclusionis visæ in principio falso, & etiam in oppositum principii: angelus autem (vt dictum est) discurrere non potest, ideo non est similis ratio.

Quantum ad tertium remouet sanctus Thomas quandam tacitam obiectionem. Quia enim dictum est animam à corpore separatam immutabilis esse, quia immobiliter adhæret fini cui existens in corpore adhæserat, posset aliquis arguere quòd ista immutabilitas sibi conuenit dum est separata, sibi dum reuertitur corpori non conueniet. Hoc autem remouet sanctus Thomas dicens quòd animæ etiam in resurrectione postquam reassument corpora, immobilitatem voluntatis non amittent, quia tunc corpora secundum animæ exigentiam disponentur, non autem econuerso.

Immutabilitas animæ separatæ in bono & malo remanebit in ipsa corpori reunita. Corpora in resurrectione secundũ exigentiam animæ disponentur.

ADVERTENDVM primò, quòd hoc intelligendum est de animabus quæ dum separantur à corpore, ponuntur totaliter extra statum viæ, & quæ in vniuersali resurrectione assument corpora: non autem de iis quæ separantur ad modicum tempus iterum per diuinam dispositionem ad corpus reditura, vt de anima Lazari fuit. tales enim animæ non ponuntur omnino extra statum viæ, & ideo dum reuniuntur ad corpus, mutabilem iterum accipiunt voluntatem.

ADVERTENDVM secundo, quòd licet materia sit propter formã, & ideo oporteat ipsam secundum exigentiam formæ disponi: alia tamen est exigentia animæ in principio sui esse, & alia exigentia in resurrectione. in principio enim sui esse est exigentia tantùm secũdum naturæ conditionem, vnde vt per ipsum possit via sensuum cognitionem accipere, requirit naturaliter corpus ex contrariis compositum, quod secundum suam naturam est corruptibile: in resurrectione autem erit exigentia nõ tantùm secundum naturæ conditionem, sed etiam secundum cõditionem sibi diuinitus datã, qua plene corpori quantum ad esse dominari possit, vnde secundũ quòd ipsa immortalis & incorruptibilis erit, ita & corpus incorruptibile reassumet. Quod ergo hic dicitur quòd corpora in resurrectione secundum exigentiam animæ disponentur, intelligitur de exigentia animæ diuina virtute & dispositione perfectæ, non autem de exigentia secundũ naturalem eius duntaxat conditionem. Cætera quæ ad hanc materiam spectant, vide apud Capreolum secundo senten. distin. 7.

De finali

Universidad de Deusto
Biblio

De finali iudicio. Cap. 96.

Idē 4. sen. d. 47. q. 1.

TEX præmissis igitur apparet quòd duplex est retributio pro iis quæ homo in vita gessit: vna secundum animam quam aliquis percipit statim cū anima fuerit à corpore separata: alia verò retributio erit in resumptione corporū, secundum quòd quidam impassibilia & glorioſa corpora, quidam verò passibilia resument & ignobilia. Et prima quidem retributio figillatim fit singulis, secundum quòd diuisim singuli moriuntur. Secunda autem retributio simul omnibus fiet, secundū quòd omnes simul resurgent. Omnis autē retributio qua diuersa redduntur secundum diuersitatem meritorum, iudicium requirit. necesse est ergo duplex esse iudicium. vnum quo diuisim singulis quantum ad animā redditur pœna, vel præmium: aliud autem est commune, secūdum quod quantum ad animam & corpus reddetur omnibus simul quod meruerūt. & quia Christus sua humanitate secundū quam passus est & resurrexit, nobis & resurrectionem & vitam æternā promeruit: tibi competit illud commune iudiciū quo resurgentes vel præmiātur vel puniuntur. propterea de eo dicitur Ioan. 5. Potestatē dedit ei iudicium facere, quia filius hominis est. Oportet autem iudicium porportionale esse his de quibus iudicatur: & quia finale iudicium erit de præmio vel pœna visibilium corporum, conueniens est vt illud iudicium visibiliter agatur. vnde etiā Christus in forma humanitatis iudicabit, quam omnes possunt videre tam boni quàm mali. visio autem diuinitatis eius beatos facit. vt in tertio ostēsum est. vnde à solis bonis videri poterit. iudicium autem animarum quia de inuisibilibus est inuisibiliter agitur. Licet autem Christus in illo finali iudicio authoritatē habeat iudicandi, iudicabunt tamen simul cum illo velut iudicis assessores, qui ei præ cęteris adhęserunt, scilicet apostoli, quibus dictum est Matth. 19. Vos qui secuti estis me: sedebitis super sedes iudicātes duodecim tribus Israel. quæ promissio etiam ad illos extenditur qui apostolorum vestigia imitantur.

contra mentem sancti Thomæ non procedunt. Aduertendum secundò, quum arguitur Christo cōuenire iudiciariam potestatem, quia nobis & resurrectionem & vitam æternam promeruit, quòd non intelligitur de merito cum conclusione causæ efficientis, sed cùm eius inclusione. Quia enim Christus nobis ista meruit & efficienter causauit secundum humanitatem, inquantum erat diuinitatis instrumentum: ideo meruit vt sibi potestas iudicandi inter bonos & malos traderetur. Propterea rationes Scoti quibus probat malè probari Christo conuenire iudiciariam potestatē eò quod nobis salutem meruerit, non procedunt contra nos, quia procedunt ac si diceremus Christum fuisse solam causam meritoriam salutis, & nullo modo causam efficientem. Tertia conclusio est: Conueniens est vt illud iudicium visibiliter agatur, id est, quòd fiat visibilis omnium congregatio, & visibilis separatio bonorum à malis. Probatur. Finale iudicium erit de præmio vel pœna visibilium corporum, ergo &c. probatur cōsequentia, quia oportet iudicium proportionale esse iis de quibus iudicatur.

Confirmatur primò, quia etiam Christus in forma humanitatis iudicabit, quam omnes possunt videre tam boni quàm mali, licet eius diuinitas cuius visio beatos facit, à solis bonis possit videri. Confirmatur secundò, quia iudicium animarum, quia de inuisibilibus est, inuisibiliter agitur.

ADVERTENDVM circa antecedens rationis, quòd in hoc finali iudicio non sentētiatur de pœna vel præmio animæ propriè & per se, quia hoc statim cùm à corpore separatur, efficitur, sed de pœna vel præmio corporis, quod ab anima reassumitur nō amplius deponendum, & cui contenit cū anima puniri aut præmiari, sicut & eius instrumentum fuit dum peccaret, & bonum egeret: ideo bene dicitur quòd finale iudicium erit de pœna vel præmio visibilium corporum.

Vtrum autē mali sint visuri Christi diuinitatem, vide doctorē S. in quarto, dist. 48. Quarta conclusio simul cum Christo iudicabunt velut iudicis assessores, apostoli, & qui eorum vestigia imitantur. probatur, quia Christo præ cæteris adhæserunt. Confirmatur per illud Matthæi 19. Vos qui secuti estis &c.

Qui Christi vestigia imitātur, cū Christo iudicabunt.

AD huius conclusionis euidentiam considerandum primò, q. per eos qui apostolorum vestigia imitantur, intelligendi sunt, non quidem omnes Christiani etiā boni, sed perfecti viri, qui scilicet alios sanctitate præcellunt, vt dat intelligere sanctus Thomas in quarto, distinct. 47. art. 2. Considerandum secundò ex doctrina sancti Thomæ ibidem, quòd cùm dicitur Apostolos & sanctos iudicaturos eum Christo, non intelligitur quasi ipsi habeant in alios sententiam ferre propria authoritate, (hoc enim solius Christi est) sed quia sententiam à Christo authoritate propria latam, in aliorum notitiam ducent, quod est pronunciare sententiam. ducent enim alios in diuinæ iustitiæ cognitionem, vt sciant quid eis iustè debeatur. vnde ad hoc insinuandū dicit sanctus Thomas hoc loco, quòd Christus habet authoritatē iudicandi, apostoli verò simul iudicabunt vt assessores.

ATTENDENDVM tamen quòd in illo iudicio duplex erit sententia. Vna videlicet generalis, qua mali ignī æterno adiudicabuntur, boni verò cælestibus sedibus: quam quidem probabile est faciendam esse vocaliter: & quia hæc voce Christi fiet omnibus manifesta, nō pronunciabitur per assessores. Alia verò erit particularis, qua vnusquisque tali pœnæ aut tali præmio iudicabitur, quæ quidem mentaliter fiet, & de hac intelligitur quòd per assessores manifestabitur vnicuique, scilicet per modum intelligibilis reuelationis, eo modo quo vnus angelus alteri aliquid intelligibiliter manifestat.

Super cap 96.

POstquam determinauit sanctus Thomas de vniuersali resurrectione, cōsequenter de finali iudicio resurrectionem concomitante determinat. Circa hoc autem duo facit. Primò agit de ipso finali iudicio, Secundò de iis quæ finale iudicium consequuntur. Quantum ad primum ponit quatuor conclusiones. Prima est: Necesse est esse duplex iudicium, vnum scilicet quo diuisim singulis quantum ad animam redditur pœna vel præmium. Aliud verò commune, quo quantum ad animam & corpus reddetur omnibus simul quod meruerunt. Probatur. Duplex est retributio pro iis quæ homo in vita gessit. Vna scilicet secundum animam, quam aliquis percipit statim quum anima fuerit à corpore separata, quæ singillatim fiet. Alia verò erit in reassumptione corporum, secundum quòd quidam impassibilia & glorioſa corpora, quidam verò passibilia resument & ignobilia, quæ simul omnibus fiet, ergo &c. Probatur consequentia, quia omnis retributio qua diuersa redduntur secundum diuersitatem meritorum, iudicium requirit.

Per commune iudicium redditur omnibus simul quod meruerunt.

ADVERTENDVM primò, quòd conclusio hæc intelligitur non de necessitate absoluta, sed de necessitate congruentiæ. Aduertendum secundò ex doctrina sancti Thomæ, quarto, dist. 47. art. 1. quòd sicut particulare iudicium fit singulariter de vnoquoque, inquantum est singularis persona, ita commune iudicium de vnoquoq; fiet secundum quòd est pars totius humani generis, sicut etiam secundum humanam iustitiam dicitur quis iudicari, quando iudicium datur de communitate cuius ipse est pars, vnde & propria sententia illius generalis iudicii erit vniuersalis separatio bonorum à malis. Propterea bene dicitur hic quòd per commune iudicium redditur omnibus simul quantum ad corpus & animam quod meruerunt.

Secunda conclusio est: Illud cōmune iudicium quo resurgentes vel præmiantur vel puniuntur, competit Christo, & intelligitur secundum humanam naturam. Probatur, quia Christus sua humanitate secundū quam passus est & resurrexit, nobis & resurrectionem & vitam æternam promeruit.

Confirmatur per illud Ioannis 5. Potestatem dedit ei iudicium facere, &c.

Christo secundum q. homo, conuenit iudicare.

ADVERTENDVM primò ex doctrina sancti Thomæ, 3. q. 59. art. 2. & in quarto, dist. 48. art. 1. quòd dupliciter iudicium alicui conuenit. Vno modo tanquam habenti primariam authoritatem iudicandi: alio modo tanquam cui cōmittitur iudicare ab habente primariā authoritatē. Primo ergo modo conuenit Christo iudicare, inquātum est deus: iudicare verò secundo modo sibi conuenit inquantum est homo, qui est totius ecclesiæ caput. vnde rationes Scoti in quarto, dist. 48. quibus probat non conuenire Christo secundum humanam naturam iudicare primaria & suprema authoritate,

De statu mundi post iudicium.

Cap. 97.

PEracto igitur finali iudicio natura humana totaliter in suo termino constituetur. Quia verò omnia corporalia facta sunt quoddammodo propter hominem, vt in tertio libro † est ostensum: tunc etiam totius creaturæ corporeæ conueniens est vt status immutetur: vt cōgruat statui hominum qui tunc erunt: & quia tunc homines incorruptibiles erunt, à tota creatura corporali tollētur generationis & corruptionis status. Et hoc est quod dicit Apostolus Rom. 8. quòd ipsa creatura liberabitur à seruitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum dei. Generatio autem & corruptio quæ est in inferioribus corporibus, ex motu cæli causatur. Ad hoc igitur quòd in inferioribus cesset generatio & corruptio, oportet quòd etiam motus cæli cesset, & propter hoc dicitur Apoc. 10. quòd tempus amplius non erit. non debet autem impossibile videri quòd motus cæli cesset. non enim motus cæli sic est naturalis, sicut motus grauium & leuium; vt ab aliquo interiori actiuo principio inclinetur ad motum: sed dicitur naturalis inquantum habet in sua natura aptitudinē ad talem motum. principium autem illius motus est aliquis intellectus, vt in tertio ostensum est †. mouetur igitur cęlū sicut ea quæ à voluntate mouentur: voluntas autē mouet propter finem: finis autē motus cæli non potest esse ipsum moueri: motus enim quum semper in aliud tendat, nō habet rationem vltimi finis. Nec potest dici quòd finis cæleſtis motus sit vt corpus cęleste reducatur secundum vbi de potentia in actū: quia hæc potentia nunquā potest tota in actum reduci; quia dum corpus cæleste est actu in

Quòd cessabit generatio.

† cap. 81.

† cap. 87.

Quòd omnis creatura corruptibilis clarificabitur.

Quòd cessabit motus cæli.

† cap. 3.

Super cap 97.

POstquam de finali iudicio determinauit sanctus Thomas, consequenter de statu mūdi post iudicium determinat, & ponit sex conclusiones. Prima est, Peracto finali iudicio, à tota creatura corporali tolletur generationis & corruptionis status, id est, nulla deinceps generatio erit, aut corruptio. Probatur sic: Conueniens erit vt totius creaturæ corporeæ status immutetur, vt congruat hominū statui. ergo &c. probatur antecedēs, quia omnia corporalia facta sunt quodammodo propter hominem: tunc autem natura humana totaliter in suo termino constituetur. consequentia verò probatur, quia tunc homines incorruptibiles erunt.

Post finalē iudicii non erit amplius generationis & corruptionis status.

ADVERTENDVM primò, quòd cùm omnia corporalia aliquo modo ad hominem ordinentur, & ideo oporteat omnia statui hominis aptari, sicut homo in finali iudicio mutabit statum, quia non remanebit amplius in via, sed in suo vltimo termino constituetur, ita oportet vt omnia corporalia à suo statu mutētur. adaptentur, illi hominū statui, & hic est sensus probationis antecedentis. Attendendum secundò, quòd non dixit sanctus Thomas absolutè omnia corporalia esse propter hominem, sed addidit quodāmodo, vt daret intelligere hominem non esse finem principalē earum rerum, sed secundarium, modo quo in præcedentibus est ostensum. Attendendum tertiò, quòd idem status est generationis & corruptionis rerū: nam natura non operatur ad generationem, nisi propter conseruationem speciei quorum individua per successiuam corruptionem deficiunt: vnde videmus in rebus incorruptibilibus, cuiusmodi sunt corpora cælestia, generationem non esse: propterea volens sanctus Thomas ex similitudine ad statum hominum post iudicium inferre non esse amplius generationis & corruptionis statum, probat, quia tunc homines erunt incorruptibiles, per hoc intelligens quòd etiam tunc hominum generatio non erit. Confirmatur per illud quod dicitur Ro. 8. quòd. s. ipsa creatura liberabitur, &c. Secunda conclusio est: Cessabit etiam tunc motus cæli. Probatur, quia generatio & corruptio quæ est in inferioribus corporibus, ex motu cæli causatur, supple, & ad ipsam generationem & corruptionem cæli motus ordinatur. Ostensum est autem quòd illa cessabunt. Confirmatūr, quia dicitur Apoc. 10. quòd tempus amplius non erit.

CONTRA hanc conclusionem posset aliquis instare dicens impossibile esse vt motus cæli cesset, cùm sit naturalis. sed ad hoc respondet sanctus Thomas, & dicit primò, quòd motus cæli non est naturalis ex aliquo interiori principio actiuo, sicut motus grauium & leuium, sed quia cęlum ad talē motum in sua natura aptitudinem habet. mouetur autem ab intellectu & voluntate. Dicit secundò, quòd cùm volūtas moueat propter finem, motus cæli finis neque potest esse ipsum moueri, quia cū motus semper in aliud tendat, non habet rationē vlt. finis, neq; reductio corporis cæleſtis secundū vbi de potētia in actū: quia cū hæc potētia nunqū possit tota in actū reduci, eò q. cælum dū est actu in vno vbi, sit in potentia ad aliud, quemadmodum est de potentia materiæ respectu formarum, sicut finis naturæ in generatione nō est reducere materiam de potentia in actū, sed aliquid ad hoc consequēs, scilicet perpetuitas rerum per quam ad diuinam similitudinem accedunt, ita finis cæleſtis motus nō est cælum reduci de potētia in actum, sed aliquid ad hoc consequens, scilicet assimilari deo in causando. Dicit tertio, q. cùm omnia generabilia & corruptibilia quæ causantur per motum cæli, ad hominē quodammodo ordinentur sicut ad finem, motus cæli præcipuè est propter hominum generationem, in quo maximè diuinam similitudinem consequitur in causando, cùm anima rationalis immediatè creetur à deo. Dicit quartò, quòd cùm hic finis non fit multiplicatio animarum in infinitum, eò quòd infinitum rationi finis contrarietur, nihil inconueniens sequitur si certo numero hominum completo ponamus motum cæli desinere.

Quomodò similitudo ad deum in causando est finis motus cæli.

ADVERTENDVM primò, quòd ex primo dicto vult habere sanctus Thomas rationē permanentiæ motus cæli non posse fieri ex aliqua natura cæleſtis corporis, cùm in eo sit principiū tantūm passiuum motus, non autem actiuū, sed ex principio actiuo separato, quod cùm agat propter finē, oportet rationem hūiusmodi permanentiæ ex fine accipere. Si enim cōgruat eius fini quòd aliquando terminetur, cælum quandoque quiescet: si autem non conueniat quies, motus erit sempiternus.

Quomodò gravitas & leuitas ad motum grauium & leuium se habeant.

ADVERTENDVM secundò, quòd finis motus cæli non ponitur à nobis similitudo ad deum in causando per motum absolutè, sicut quidam philosophi posuerunt: sic enim oporteret dicere motū cæli esse perpetuum, quia hunc finem non consequeretur cælum, nisi dum actualiter moueretur. Nam cessante motu cælum non haberet suum finē, sed magis cessaret eius finis, quia non assimilaretur deo in causando, eò quòd tunc nihil causaret: sed ponitur similitudo ad deum in causando hominum multiplicationē vsque ad determinatum numerum electorū: ideo ponimus quòd habito hoc fine, scilicet cōplero numero electorum per generationē virtute motus cæli protinentem, motus cæli cessabit. ideo postquam dixit sanctus Thomas finem motus cæli esse assimilari deo in causando, ne quis putaret hoc esse absolutè intelligēdum, addidit præcipuè ordinari hunc motum ad hominum generationem, & multiplicationem animarum, non quidem in infinitum, sed vsque ad determinatum numerum. Aduertendum tertiò, quòd cùm in generatione hominis duo sint, scilicet dispositio corporis pro anima intellectiua suscipiēda, & introductio intellectiuæ in materiam dispositam, ipsa animæ productio est à deo animā creante. ipsa verò corporis dispositio est à generante & motu cæli: vnde homo productus, est effectus hominis generantis atque motus cæli, & effectus dei per se & immediatè vnam eius partem producentis: & ideo dum cælum per suum motum ad hominis generationem operatur, maximè assimilatur deo in causando, quia ad eundem effectum cū deo aliquo modo concurrit, scilicet ad animæ à deo immediatè creatæ vnionem cū materia: propterea bene arguit sanctus Thomas esse maximam assimilationem cæli ad deum, quum ad hominis generationem operatur, quia anima rationalis immediatè creatur à deo.

SED circa id quod dictum est gravia & leuia ab aliquo interiori principio actiuo inclinari ad motum, dubium occurrit. Oppositum enim huius videtur dicere sanctus Thomas primo cæli. lec. tertia, secundo cæli. lec. 2. & tertio eæ. lec. sexta. Item tertia q. 32. art. 4.

Ad huius euidentiam considerandum est, quòd cū ad motum grauis concurrat generans grave tanquam mouens, graue tanquam quod mouetur, & forma gravitatis tanquam id quo fit motus: dupliciter potest gravitas considerari. Vno modo vt se tenet ex parte generantis, tanquam scilicet id quo mediante generans causat motum: alio modo vt se tenet ex parte ipsius gravis, vt scilicet est id ex quo in gravi naturaliter motus resultat. si primo modo consideretur, sic habet rationem principii actiui quo. est enim id quo generans mouet gravia, sicut qualitas impressa ferro à magnete, est id quo magnes ad se trahit ferrum. Si autem secundo modo consideretur, sic habet rationem principii passivi, non enim est principium quo graue moueat, sed quo à generante mouetur. Ad primum ergo sensum loquitur hoc loco sanctus Thomas. Vnde & de potentia quæst. 5. articulo quinto dicit, quòd formam corporis elementaris sequitur motus, sicut & aliæ proprietates ex essentialibus principiis consequuntur, & in eis generans dicitur esse mouens, inquantū dat formam quam consequitur motus. In aliis verò locis loquitur ad secundū sensum. Tertia conclusio est. Cessante motu cæli & generatione & corruptione ab elementis, eorum substantia remanebit. Probatur. In vltimo illo statu

illo ſtatu mundi remanebunt ſecundum ſubſtantiam, quæ quoquo modo ad perpetuitatem aptitudinem habẽt, deo ſupplente quod eis ex propria infirmitate deeſt. ſed elementa ſunt huiuſmodi. ergo &c. probatur maior, quia diuina voluntas quæ immobilis eſt, creauit res vt eſſent. minor verò declaratur, quia corpora cæleſtia habent naturam vt ſint perpetua ſecundũ totum & partem, elementa verò ſecundum totum, non autem ſecundum partem, cùm ſecundum partem corruptibilia ſint, homo verò ſecundum partem, ſcilicet ſecundum animam intellectiuam, non autem ſecundum totum.

In vltimo rerum ſtatu remanebit ſecundum formã quæ ad perpetuitatem aptitudinẽ habẽt: deo ſupplẽte quod eis ex propria infirmitate deeſt.

CIRCA probationem maioris, aduertendum ſenſum eius eſſe, quòd cùm diuina bonitas creauerit res vt eſſent, ſecũdum quòd voluit illas eſſe, ita eis ad eſſe naturam & aptitudinem dedit. ideo ſi aliquibus dedit aptitudinem ſecundum naturam ad eſſe perpetuum, ſignum eſt quòd illas voluit habere eſſe perpetuum. ſi autem aliquibus non dedit ad eſſe perpetuum aptitudinem, ſignum eſt quòd illa non produxit vt perpetua eſſent. cùm ergo diuina voluntas immobilis ſit, oportet dicere quòd illa perpetuò ſecundũ ſubſtantiam maneant, quæ ad perpetuitatem ſecundum naturam aptitudinem habent.

ADVERTENDVM ſecundò, quòd iccirco addit ſanctus Thomas deo ſupplente &c. quia cũ (vt dictum eſt ſuperius) poſt finale iudicium nulla ſit generatio & corruptio, illud quod aliquo modo eſt incorruptibile & perpetuum, & aliquo modo corruptibile, neceſſe eſt vt diuina virtute omnino incorruptibile fiat, cùm hoc ſibi ex propria virtute conuenire non poſſit. vnde elementa quæ ſecundum partem ſunt corruptibilia, fient diuina virtute etiam ſecundum partem incorruptibilia: & homo qui ſecundum compoſitum eſt corruptibilis, fiet virtute ſecundum totum incorruptibilis: & ſic in omnibus quorũ ſubſtantia poſt finale iudicium remanebit ſupplebitur diuina virtute quod eis ad omnimodam incorruptibilitatem deeſt.

Quarta concluſio eſt. Alia animalia ab homine, plantæ, & corpora mixta, nullo modo in illo incorruptionis ſtatu remanebunt. probatur, quia ſunt corruptibilia & ſecundum totum, & ſecundum partem.

EX prædictis infert ſanctus Thomas intellectũ illius quod dicitur primæ ad Corinthios 3. ſcilicet, Præterit figura huius mundi. intelligitur enim quòd ſpecies mundi, id eſt ſtatus huius corruptionis qui nunc eſt ceſſabit, remanebit verò ſubſtantia. ſimiliter quod Iob. 14. dicitur: Donec atteratur cælum, intelligitur donec iſta cæli diſpoſitio ceſſet, qua mouetur, & in aliis motum cauſat.

SED occurrit dubium contra prædictam concluſionem. Si enim corpora mixta poſt finale iudicium non remanebunt, videtur quòd eorum naturalis appetitus qui eſt ad perpetuitatẽ ſecundum ſpeciem, & propter quẽ eſt generatio, erit fruſtra.

Reſpondet ſan. Th. in quarto d. 48. art. vltimo ad quintum, q. iſte appetitus naturalis mixtorum non eſt ad perpetuitatem ſimpliciter, ſed in ordine ad motum cæli, vt ſcilicet tantùm in eſſe permaneant, quantum motus cæli durabit: ideo non eſt fruſtrà, ſi illa, ceſſante motu cæli, non permaneant. De hac concluſione & precedenti egregiẽ determinat ſanctus Tho. in quarto, & in q. de poten. q. 5. Quinta concluſio eſt: Conſumptio eorum quæ in futuro ſtatu remanere non debent, conuenientiſſimè fiet per ignẽ. Probatur, quia ignis inter omnia elementa eſt maximè actiuus, & corruptibilium conſumptiuus. Ex hoc autem infertur quòd iccirco ſecũdum fidem ponitur cõuenienter, quòd finaliter mundus per ignem purgabitur non ſolum à corruptibilibus corporibus, ſed etiam ab infectione quam locus iſte ex inhabitatione peccatorum incurrit: iuxta illud 2. Pet. 3. Cæli qui nunc ſunt, & terra, &c. nomine cæli intelligendo iſtos cælos aereos terræ vicinos.

De igne per quem purgandum eſt vniuerſum.

AD euidentiam huius concluſionis, conſiderandũ primò ex doctrina ſancti Thomæ in quarto, diſt. 47. quòd iſte ignis qui vniuerſum purgabit, erit eiuſdem ſpeciei cũ igne elementari, in hoc tantùm differens ab illo, quòd ſibi de materia aliena admiſcebitur, & generabitur ſecundum mentem Auguſtini 20. de ciuitate dei, ex congregatione virtute diuina facta omnium catuſarum ſuperiorum & inferiorum habentium igniendi naturam: vnde & virtus illa purgandi faciem mundi non erit illi igni naturalis: ſed conueniet ſibi virtute diuina, cuius erit inſtrumentum. Conſiderandũ ſecundò, quòd quantuis res corporalis ſubiectum infectionis culpæ eſſe non poſſit: in ipſa tamen ex culpa quẽdam incongruitas relinquitur ad hoc vt rebus ſpiritualibus dedicetur: vnde & loca in quibus aliqua crimina ſunt commiſſa, non reputantur idonea ad aliqua ſacra in eis exercẽda. Cùm ergo hic dicitur ignem eſſe purgaturum hunc locum ab infectione ex inhabitatione peccatorum cõtracta: per infectionẽ non eſt intelligenda aliqua culpa ipſi inhærens loco, ſed ineptitudo quædam ad gloriæ corporum ſuſceptionem, quæ purgatione ignis elimina bitur.

ATTENDENDVM verò ex doctrina ſancti Thomæ loco prælegato, quòd illa ignis conflagratio quãtum ad ſui initium iudicium præcedet, ſed quantum ad hoc quòd corpora inuoluer impiorum, iudicium ſequetur. Sexta concluſio eſt. Creatura corporalis quãdam claritatis gloriam ſuo modo conſequetur: probatur: quia creatura corporalis finaliter diſponetur per congruentiam ad hominis ſtatum. homines autem non ſolùm à corruptione liberabuntur, ſed etiam gloria induentur, vt ex dictis patet. Confirmatur per illud Apoc. 21. Vidi cælum nouum, & terram nouam: & per illud Iſa. 65. Ego creabo, &c.

ADVERTENDVM quòd addidit ſanctus Thomas in concluſione, ſuo modo, vt daret intelligere non omnia corpora æqualiter eſſe luce perficienda, ſed vnumquodque ſuo modo, id eſt, ſecundum conuenientiam ſuæ naturæ. Nam, vt dicitur, terra erit in ſuperficie exteriori peruia vt vitrum, aqua ſicut cryſtallus, aer vt cælum, ignis verò vt luminaria cæli, ad quæ nos deus ſua clementia, & meritis diui Thomæ Aquinatis, dignetur perducere, Amen.

FINIS QVARTI ET VLTIMI LIBRI SVMMÆ DIVI Thomæ Aquinatis contra Gentiles, Commentariis Fratris Franciſci de Sylueſtris, Ferrarienſis, ordinis Prædicatorũ, ſacræ Theologiæ profeſſoris, totius ordinis Generalis Magiſtri, illuſtratæ: in quibus Commentariis ipſe enarrator omnia loca recondita, perplexa, abſtruſa, difficilia, & non niſi doctiſsimis cognita, in cæteris etiam D. Thomæ voluminibus paſsim obuia, quę ferè infinita cùm theologica tum phyſica reperiebãtur, adeò diſtinxit, notauit, enucleauit, declarauit, & ad viuum vſque detexit, vt impræſentiarum etiam neoptolemis ſeu nouitiis ſtudentibus nihil amplius difficultatis ſuperſit.

ANTVERPIÆ EX CHALCOGRAPHIA AMATI TAVERNERII, ANNO SALVTIS CHRISTIANAE M. D. LXVIII. MENSE APRILI.

Universidad de Deusto
Biblioteca

Universidad de Deusto
Biblioteca

University of Toronto